

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Introducción.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dynamiques identitaires.

Introduction.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinàmicas identitarias.

Las estrategias identitarias: entre el ser y el hacer.
Miquel Rodrigo Alsina

Las estrategias identitarias: entre el *ser* y el *hacer*

*Miquel Rodrigo Alsina

En Londres, en 1971, George Harrison había convocado un concierto en solidaridad con la independencia de Bangladesh. En el desarrollo del programa del acto Ravi Shankar, Alla Rakah y Kamala suben al escenario y durante un minuto hacen sonar su *sitar*, tabla y *tampura*. Cuando finalizan, la sala los premia con una enorme ovación. Entonces Ravi Sankar se aproxima al micrófono y dice: “Muchas gracias, si les ha gustado la afinación de los instrumentos, espero que disfruten de nuestro concierto.”

La comunicación intercultural, en este caso musical, no siempre es fácil y puede dar lugar a muchos malentendidos. Pero recordemos que la comunicación interdisciplinar tampoco es sencilla, y también puede producir dificultades de comprensión. Sin embargo, ambas son, cada día, más imprescindibles. Este esfuerzo necesario de una comunicación intercultural e interdisciplinar es el que se plantea cuando se trata el tema de las dinámicas identitarias. La identidad es un objeto de debate polémico, seguramente porque es un tema importante. Sobre la identidad se han producido, y se siguen produciendo, discursos polifónicos que discrepan tanto en su carácter ontológico como en la función de la identidad. Es en esta discrepancia donde puede apreciarse la riqueza de un objeto de estudio y su interés.

En primer lugar, haré una breve reflexión sobre el aspecto ontológico de la identidad –el *ser* de la identidad– para, a continuación, entrar en su función –el *hacer* de la identidad– en la sociedad actual.

LA ONTOLOGÍA DE LA IDENTIDAD

En la discusión ontológica sobre la identidad se plantea si ésta es un elemento esencial del ser humano o si se constituye culturalmente. En mi opinión, la postura esencialista se equivoca, a menos que se entienda la identidad como una matriz vacía de sentido cuyo vertimiento dependería del contexto cultural. Todos los seres humanos somos susceptibles de ser socializados, siendo en este proceso de socialización cuando se construyen, inicialmente, las identidades. Para Castells (1998: 29), “es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas.”

Pero a pesar de este posible consenso, desde la propia sociología, la polémica no cesa. Hamelink (1989: 418), por ejemplo, sostiene una de las posturas más críticas, al considerar que el concepto de “identidad cultural” es inadecuado y debe eliminarse de la discusión académica. Su argumentación es la siguiente: la identidad cultural no es análoga a la de los seres humanos. Por lo tanto, la identidad de éstos debe ser entendida como personalidad individual y la identidad cultural haría referencia a lo que la cultura es. Esta referencia a la personalidad de la cultura supondría, por una parte, que es posible aislar un sujeto identificable de una cultura y que este sujeto debería tener unas características determinadas.

Parte de las críticas que hace este autor me parecen acertadas. Sin embargo, quisiera puntualizar que Hamelink está hablando de la identidad de una cultura más que de la identidad cultural. La identidad de una cultura haría referencia a las particularidades que se le podrían asignar a una cultura determinada, mientras que la identidad cultural son las características que una persona o un colectivo se atribuye para sentirse partícipe de una cultura concreta. Es una cuestión de perspectiva, pero esta distinción es muy importante. La identidad de la cultura, por su parte, es un concepto más bien propio del discurso político que hacen determinados grupos hegemónicos, los cuales pretenden imponer al resto de la comunidad unos rasgos simbólicos y unas prácticas culturales como propios de esa cultura determinada. Por eso, se tiende a ver la identidad de la cultura como algo único y esencial.

Por mi parte, creo que se puede hablar de identidad cultural como de la posibilidad de pertenecer a uno o a varios grupos. Es decir, la identidad cultural estaría constituida por el sentimiento de pertenencia a una o unas comunidades determinadas. Además, este sentimiento de pertenencia puede ser plural y flexible. Así, por ejemplo, una persona puede sentirse catalana, española, mediterránea y/o europea, según la relación que se establezca, la circunstancia en que se determina esta relación y el momento de la misma. De hecho, sería mucho mejor hablar de las “identificaciones de la persona”, como hace Ibáñez (1990: 11), que hablar de la identidad del individuo. De este modo, las identificaciones nos remiten al polimorfismo del ser y a su permanente reconstrucción. Habría que recuperar, también, el significado latino del término “persona”, que era la máscara del actor que

simbolizaba al personaje del drama. Estas identificaciones se establecerían entonces por la interacción con los demás. Tengamos en cuenta que la identidad es una relación dialéctica entre el Yo y el Otro. No hay identidad sin el Otro. Por consiguiente, al hablar de la identidad propia hay que considerar también la identidad ajena. La identidad personal es básicamente producto de la/s cultura/s que nos socializan, mientras que la identidad cultural se fundamenta por el sentido de pertenencia a una comunidad. Tengo la impresión de que este sentimiento de pertenencia que se limita a una sola cultura es mucho más manipulable. Bajo ese supuesto hay que preguntarse: ¿quién tiene el poder para establecer los rasgos distintivos de la pretendida identidad de cultura?, ¿quién va a construir una identidad cultural canónica, a la que debo aproximarme para ser identificado y aceptado como miembro de la comunidad?, ¿cuál es el grado de diferencia que la comunidad me permitirá antes de estigmatizarme?

Una concepción de la identidad como múltiple, diversa y flexible es un buen antídoto contra la manipulación. Además, como señala Fitzgerald (1993: 13), “la idea de la identidad como algo unitario, estable, fijo, por encima del tiempo es, con toda probabilidad, una ilusión, aunque pueda ser funcional”.

LA FUNCIÓN DE LA IDENTIDAD

Seguramente, la función principal de la identidad cultural es la de ser una fuente de creación de sentido del entorno. Sin embargo, en nuestra sociedad actual, según Berger y Luckmann (1997), la modernidad ha traído un pluralismo que está generando una crisis de sentido en la sociedad. Para estos autores, las condiciones estructurales que producen esta crisis de sentido se encuentran, aunque en formas distintas, en todas las sociedades occidentales: “la más importante de esas condiciones es el pluralismo moderno, ya que éste tiende a desestabilizar el *status* de ‘algo dado’ conferido a los sistemas de sentido y valores que orientan la acción y sustentan la identidad” (Berger y Luckmann 1997: 105). Según Castells (1998: 394): “la disolución de las identidades compartidas, que equivale a la disolución de la sociedad como sistema social significativo, muy bien pudiera ser el estado de cosas de nuestro tiempo”. Ante esta situación, Berger y Luckmann (1997: 122) proponen que la investigación se dirija a los “tres niveles de la producción, la transmisión y la recepción de sentido: a) hacia la comunicación masiva; b) hacia la comunicación cotidiana dentro de las comunidades, y c) hacia las instituciones intermedias que actúan con ese carácter entre las grandes instituciones, las comunidades y el individuo”. Las instituciones intermedias serían desde los grupos ecologistas hasta distintas asociaciones, pasando por las Iglesias. Para Berger y Luckmann (1997: 125) “sólo

si las instituciones intermedias garantizan que los patrones subjetivos de experiencia y acción de los individuos contribuyen a la negociación y objetivación social del sentido, los individuos no se sentirán como completos extraños en el mundo moderno, y sólo entonces será posible evitar que la identidad de la persona individual y la coherencia intersubjetiva de la sociedad se vean amenazadas o incluso destruidas por una modernidad acosada por la crisis”. Considero que la postura de estos autores es, quizás, demasiado catastrofista. Por mi parte, me siento más próximo al análisis de Castells (1998).

Castells (1998: 29) señala que no hay que confundir los roles y los conjuntos de roles con las identidades: “las identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones”. Pero este autor se centra en la identidad colectiva, no en la individual, y propone la siguiente hipótesis: “quién construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella”.

En la actual sociedad de la información, Castells (1998: 30) diferencia tres tipos de identidades:

a) Identidad legitimadora, que es la que introducen las instituciones dominantes de la sociedad para llevar a cabo y racionalizar su dominación frente a los actores sociales.

b) Identidad de resistencia, que es la sostienen aquellos actores que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación de la sociedad.

c) Identidad proyecto, que se da cuando los actores sociales construyen una nueva identidad, a partir de los materiales culturales disponibles. Además, al hacerlo, no sólo redefinen su posición en la sociedad, sino que también buscan la transformación de la estructura social.

Evidentemente, como señala el mismo autor, ningún tipo de identidad tiene, *per se*, valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico. Es decir, para entender y valorar las identidades debe contextualizarse cada caso y no hacer extrapolaciones a momentos o lugares distintos.

Castells pretende analizar el poder de la identidad en la actual sociedad de la información, que él denomina la *sociedad red*. Esta sociedad se caracterizaría “por la globalización de las actividades económicas decisivas desde el punto de vista estratégico, por su forma de organización en redes, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo y su individualización, por una cultura de la virtualidad real construida mediante un sistema de medios de comunicación omnipresentes, interconectados y diversificados, y por la transformación de los cimientos materiales de la vida, el espacio y el tiempo, mediante la constitución de un espacio de flujos y de un tiempo atemporal, como expresiones de las actividades dominantes y de las élites gobernantes” (Castells, 1998: 23).

En relación a la identidad, Castells (1998: 33) pretende demostrar que “el ascenso de la *sociedad red* pone en tela de juicio los procesos de construcción de la identidad durante este período, con lo que induce nuevas formas de cambio social. Ello se debe

a que la *sociedad red* se basa en la disyunción sistémica de lo local y lo global para la mayoría de los individuos y grupos sociales”. Así, la hipótesis que propone es que en la situación actual “los sujetos, cuando se construyen, ya no lo hacen basándose en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal” (Castells, 1998: 34). Hay, por lo tanto, una reacción contra la globalización que difumina las identidades. Es decir, que mientras que la identidad legitimadora parece haber entrado en crisis, las identidades de resistencia son las formas actuales de construir la identidad, aunque quizás deriven hacia las identidades proyecto (Castells, 1998: 89-90). “Las nuevas identidades proyecto no parecen surgir de antiguas identidades de la sociedad civil de la era industrial, sino del desarrollo de las identidades de resistencia actuales. Creo que existen razones teóricas, así como argumentos empíricos, para esa trayectoria en la formación de nuevos sujetos históricos” (Castells, 1998: 396).

Para este autor (1998: 399) las identidades son un tema crucial, porque en la era de la información el poder gira en torno a los códigos culturales de la sociedad, y las identidades “construyen intereses, valores y proyectos en torno a la experiencia y se niegan a disolverse, estableciendo una conexión específica entre naturaleza, historia, geografía y cultura”.

Una antigua maldición china decía: “te deseo que vivas en una época interesante”. No deseo caer en un milenarismo absurdo, pero parece indudable que las dinámicas identitarias van a ser uno de los elementos configuradores del interesante siglo XXI que se avecina.

Referencias bibliográficas

Berger, P.L. y Luckmann, T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

Castells, M. (1998) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.2 El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.

Fitzgerald, T.K. (1993) *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. Albany: State University of New York Press.

Hamelink, C.J. (1989) “The Relationship between Cultural Identity and Modes of Communication”, en J.A. Anderson (ed.) *Communication Yearbook/12*. Londres: Sage, pp.417-426.

Ibañez. J. (1990) “Prólogo”, en M. Maffesoli *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria, pp.9-19.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Dinámicas identitarias y espacios públicos.
Manuel Delgado Ruiz

Dinámicas identitarias y espacios públicos

*Manuel Delgado Ruiz

EL ESPACIO PÚBLICO COMO ESCENARIO DE LAS IDENTIDADES

Se oye hablar con frecuencia sobre la urgencia de “integrar culturalmente” a los inmigrados. Pero hay que preguntarse: ¿acaso lo que encuentra el inmigrante al llegar a una ciudad es realmente una “cultura”? ¿es la ciudad un espacio cultural cohesionado que acepta o no al que llega? ¿no es más exacto decir que el llamado inmigrante tiene que amoldarse a un embrollo de estilos de actuar y pensar? La adaptación del inmigrante al medio ambiente cultural de la ciudad que le recibe se produce como una nueva aportación sedimentaria a un delta, donde se acumulan los residuos que habían dejado al pasar otras avenidas humanas. Referirse a la ciudad en términos de “interculturalidad” o de “mestizaje cultural” es, por tanto, un pleonasma, ya que una ciudad sólo puede reconocerse culturalmente como el fruto de herencias, tránsitos y presencias sucesivas, que la han ido configurando a lo largo de lustros.

El “inmigrante” es un explorador, un naturalista que analiza la conducta de los que toma por indígenas, y a quienes intenta imitar para que le acepten como uno de los suyos. De alguna manera, se deja “colonizar” por quienes le reciben. Ahora bien, como explorador de comarcas que desconoce, también es un colonizador, una especie de contrabandista de productos culturales, con el destino indefectible de modificar las condiciones que ha encontrado al llegar. El inmigrante, que se presenta como “aculturado”, es también un “culturizador”.

En ese contexto, la diferenciación cultural sólo es un obstáculo aparente para la integración de los inmigrantes en una sociedad. Los “microclimas culturales” que los inmigrantes tienden a crear allí donde se establecen, reorganizando elementos más o menos distorsionados de su tradición de origen, no son un inconveniente para la urbanización de los recién llegados. En cierto modo, a menudo se convierten en instrumentos de adaptación. En un plano psicológico, los sentimientos de diferenciación permiten estratégicamente que las personas y los grupos puedan neutralizar las tendencias desestructuradoras propias de las sociedades urbano-industriales. En el plano sociológico, el mantenimiento –e incluso el endurecimiento– de una cierta fidelidad a formas determinadas de sociabilidad y a unas pautas culturales que los inmigrantes llevan consigo allí donde van, y que pueden formular de muchas maneras, les permite controlar mejor las nuevas situaciones sociales a las que tienen que adaptarse.

Mantener conductas culturales singularizadas ha sido esencial, por otro lado, para que los inmigrantes logran enfrentarse a los cuadros de explotación y marginación. Los mecanismos de reconocimiento mutuo entre los inmigrantes de una misma procedencia siempre les ha dado la posibilidad de activar una red de ayuda mutua y de solidaridad muy útil. La transferencia de costumbres públicas (fiestas religiosas o laicas, reuniones periódicas, etc.) o privadas (desde los cuentos que los adultos cuentan a los niños hasta la elaboración de platos tradicionales) actúa de modo paradójico. Permite a los inmigrantes mantener los vínculos con las raíces culturales de origen, pero también les facilita la ruptura definitiva con ellas. Gracias a esa astucia puede producirse en el plano simbólico una ruptura que ya es irreversible en el plano vital: la reconstrucción de ambientes culturales de origen realiza, mediante un simulacro, la utopía de un retorno definitivo, que ya no se producirá jamás.

La diferenciación de una ciudad cosmopolita en diversas áreas –que, por lo demás, pueden aparecer superpuestas– es un fenómeno positivo, ya que puede favorecer entre sus habitantes un sentimiento de seguridad en unos marcos urbanos, a menudo anónimos. El barrio culturalmente diferenciado deviene el marco de unas redes de solidaridad. Los grupos inmigrados crean espacios de vida común y se les asigna un papel en la organización global de la ciudad. La integración se ve naturalmente facilitada. La gran mayoría de estos barrios de reagrupamiento étnico o religioso no son nunca exclusivos de un solo grupo, sino que acogen a minorías o mayorías relativas, que cohabitan con miembros de otras comunidades. Por otro lado, hay que decir que si algo caracteriza la experiencia urbana del inmigrado es lo vasta que resulta geográficamente la red de relaciones familiares y de vínculos entre compatriotas en la que se encuentra instalado. Eso es lo que hace del inmigrado un “visitador” convulsivo (Joseph, 1991).

Se habla de inmigrados. Pero en la ciudad, ¿quién puede ser calificado de “inmigrante”? ¿Y por cuánto tiempo? Definida por la condición heteróclita e inestable de los materiales humanos que la forman, la ciudad sólo puede llamar literalmente extranje-

ros a los que acaban de llegar y están a punto de volver a irse. Es cierto que en el mundo occidental, durante un tiempo, tuvo un cierto éxito la noción de “trabajador invitado”, porque todo el mundo pensaba que la mano de obra extranjera llegaba para un período de tiempo restringido, con la idea de volver a su país. La práctica se ha encargado de demostrar que la inmensa mayoría de trabajadores inmigrantes que llegan a las ciudades desarrolladas, incluso como empleados temporales, acaban por convertirse en residentes estables. El reagrupamiento familiar y una red creciente de compromisos –laborales, familiares, educacionales, etc.– convierten en utópica cualquier idea de retorno. Lo que llamamos inmigrante es, por tanto, una figura efímera, destinada a ser digerida por un orden urbano que la necesita como alimento fundamental y como garantía de renovación y continuidad. Ha venido a ocupar puestos laborales que sus habitantes no aceptan. Dicho de otra manera, si el inmigrante ha acudido a la ciudad es porque ha sido convocado a ella.

Al lado de la diversidad cultural suscitada por comunidades procedentes del exterior, se generan procesos de heterogeneización específicamente urbanos. Nuevas etnicidades –si pudiéramos emplear el término– se estructuran en torno a la música, la sexualidad, la ideología política, la edad, las modas o los deportes, cada una con un estilo propio de entender la experiencia urbana. Los adolescentes se agrupan mucho más en función de aficiones musicales o de tendencias de la moda: los *heavies*, los *mods*, los *punks*, etc. se han convertido en auténticas etnicidades urbanas, organizadas en función de una identidad que tiene una base esencialmente estética y de puesta en escena. Un ejemplo muy elocuente de estas *neoeticidades* que no se basan en una misma mentalidad, sino en el concierto de emociones exteriorizadas, son las asociaciones en función de la afición deportiva, de las que el *hooliganismo* es la manifestación más vehemente. En todas estas nuevas etnicidades, quienes se integran utilizan como reconocimiento un criterio muy distinto del que se emplea en las sociedades consideradas “tradicionales”, y se fundan a partir de un conglomerado de experiencias compartidas, donde la codificación de las apariencias y los rituales juegan el papel principal.

Conviene hacer aquí una aclaración conceptual. La noción de *etnia*, en un sentido estricto, sirve para designar un grupo humano que se considera diferente de los demás y quiere conservar su diferencia. En cualquier caso, *etnia* quiere decir simplemente *pueblo*. Los bosnios, los zulúes, los sioux, los vietnamitas, los tuareg, los franceses, los catalanes y los argentinos son, por poner sólo unos ejemplos, *etnias* o *grupos étnicos*. Algunos de estos grupos se distinguen sólo por el género de vida, la moralidad, el peinado y el vestuario; reúnen todos los atributos de lo que la antropología estudia como *etnias*, de manera que podemos referirnos, como lo hemos hecho, a las formas de diversificación cultural que han nacido en la ciudad como si de nuevas etnicidades se tratara. Sin embargo, vulgarmente el término “etnia” se utiliza en el lenguaje vulgar para designar grupos, productos y conductas que no son eurooccidentales. Hay muchos ejemplos del uso discriminatorio del vocablo “etnia”, y siempre desde la perspectiva

siguiente: “ellos constituyen una etnia, nosotros somos normales”. Las danzas de los suffes o el sonido de la cítara son “étnicos”, pero nadie sabe por qué no lo son un vals o una canción de los Beatles... Hablar de “minorías étnicas”, cuando hacemos alusión a ciertos grupos de población implica el mismo uso discriminatorio del término. La prensa se obstina en calificar de “étnicos” exclusivamente los conflictos que tienen como escenario los países no occidentales, mientras que en África, las luchas entre etnias son calificadas de “tribales”.

Cuando se habla de cuestiones relativas a la pluralidad de las ciudades, la palabra *cultura* aparece de forma recurrente. Hablamos entonces de “diversidad cultural”, de “interculturalidad”, de “integración cultural”, de “mestizaje cultural”, de “aculturación”... sin preocuparnos nunca de explicar qué debemos entender por el término *cultura*. Sin duda, el uso más habitual de la palabra *cultura* deriva del romanticismo alemán, que la utilizó para designar el “espíritu” de un pueblo determinado. Esta acepción procede de la convicción de que las naciones estaban dotadas de un alma colectiva, consecuencia de su historia. Este concepto entiende que las culturas son totalidades cerradas, que contienen la cosmovisión y el talante de un grupo étnico. La *cultura* sería todo aquello irrepetible, propio y exclusivo que hay en un grupo humano. Las culturas serían pues, inconmesurables, es decir, incomparables, ya que una parte fundamental de sus contenidos no podría traducirse a otros lenguajes culturales.

Frente a este uso metafísico de la noción de *cultura*, la mayoría de antropólogos adoptan otra interpretación: la cultura como el conglomerado de tecnologías materiales o simbólicas, originales o prestadas, que pueden integrar un grupo humano en un momento determinado. Por mucho que encontremos expresiones culturales rudimentarias entre algunos mamíferos, podría considerarse como todo aquello que puede ser socialmente adquirido. Podría definirse la cultura entonces como un sistema de códigos que permite a los humanos relacionarse entre sí y con el mundo. En todo caso *cultura* debe ser considerado como sinónimo de *manera, estilo...* de hacer, de actuar, de decir, etc. Por consiguiente, hablar de diversidad cultural sería una redundancia, puesto que la diferenciación es para los humanos siempre una función de la cultura. Así, serían culturales las diferencias conductuales, comportamentales, lingüísticas e intelectuales, así como otras que pudieran antojarse meramente físicas y naturales, en la medida en que se las considere como culturalmente significativas. Si las llamamos diferencias culturales es para adaptarse a una cierta convención, en la medida en que no existen en realidad más diferencias que las que previamente la cultura ha codificado como tales. En la ciudad, todas las minorías culturales –y en la ciudad no hay otra cosa que minorías culturales– sean “tradicionales” o nuevas, adoptan estrategias que las hacen visibles. Cualquier grupo humano con cierta conciencia de su particularidad necesita “ponerse en escena”, marcar de alguna manera su diferencia. En algunos casos su singularidad tiene una base fenotípica que contrasta con la de la mayoría. En otros casos,

es la ropa la que cumple la función de marcar la distancia perceptiva con los demás. Los idiomas, las jergas y los acentos son variantes de esa misma voluntad de marcar esa singularidad, y su multiplicidad es el componente sonoro de la exuberancia perceptiva que caracteriza la vida en las ciudades diversificadas.

Frente a estas señalizaciones activadas de modo permanente, otras identidades colectivas prefieren escenificaciones públicas cíclicas o periódicas. El grupo reclama –y obtiene– el derecho al espacio público para encarnarse en él como colectivo. Puede tratarse de fiestas organizadas en plazas o parques con el fin de hacer demostraciones folclóricas que remiten a la tradición cultural considerada autóctona del país o de la región de origen. Las escenificaciones que tienen el paisaje urbano como plataforma pueden implicar una manipulación de amplias zonas de la geografía urbana, como pasa en los “barrios étnicos” de las grandes urbes. Las nuevas etnicidades participan plenamente de esta necesidad de autocelebración. Es el caso de los conciertos de música, que permiten a las sociedades juveniles ofrecerse su propio espectáculo. Los éxitos deportivos también favorecen efusiones públicas donde se reúnen los que tienen un equipo de fútbol o de baloncesto como elemento de “cohesión identitaria”.

Esta voluntad de visibilizarse no afecta sólo a los grupos minoritarios. De la misma manera que cualquier etnia se comporta como un individuo colectivo, una especie de macropersonalidad, cualquier individuo se comporta como una etnicidad reducida a su expresión más elemental, es decir, una especie de microetnicidad. Los individuos actúan según las mismas estrategias de distinción que permiten diferenciarse a una comunidad étnica o etnificada: un estilo personal de hacer en público –vestir, peinarse, hablar, expresar los afectos, moverse, perfumarse, etc.–, a fin de diferenciarse y ser reconocidos como distintos, dotados de un estilo propio e irrepetible.

Los grupos y los individuos interiorizan e intentan evidenciar un conjunto de rasgos que les permitan considerarse distintos, es decir: su identidad. Estas proclamaciones recurrentes sobre la identidad contrastan con la fragilidad frecuente de todo lo que la soporta y la hace posible. Un grupo humano no se diferencia de los demás porque tenga unos rasgos culturales particulares, sino que adopta unos rasgos culturales singulares porque previamente ha optado por diferenciarse. Son los mecanismos de diversificación los que provocan la búsqueda de unas señas capaces de dar contenido a la exigencia de diferenciación de un grupo humano. A partir de ahí, el contenido de ésta es arbitrario, y utiliza materiales disponibles –o sencillamente inventados– que acaban ofreciendo el efecto óptico de una sustancia compacta y acabada. Se trata de un espejismo identitario, pero capaz de invocar toda clase de coartadas históricas, religiosas, económicas, lingüísticas, etc. para legitimarse y hacerse incontestable. No se trata de que la diferencia sea puesta en escena: la diferencia no es otra cosa que su puesta en escena. No hay “representación de la identidad”, en tanto que la identidad no es otra cosa que su representación.

La “identidad étnica” no se forma con la posesión compartida de unos rasgos objetivos, sino por una dinámica de interrelaciones y correlaciones, donde en última instancia sólo la conciencia subjetiva de ser diferente es un elemento insustituible. Esta conciencia no corresponde a ningún contenido, sino a un conjunto de ilusiones sancionadas socialmente como verdades incuestionables, al ser legitimadas por la autoridad de los antepasados o de la historia. No es que no haya diferencias “objetivas” entre grupos humanos diferenciados, sino que estas diferencias han resultado significativas para alimentar la dicotomía *nosotros-ellos*. En síntesis, sólo hay grupos étnicos o identitarios en situaciones de contraste con otras comunidades (Barth, 1977).

Territorio conceptual de perfiles imprecisos, el campo de las identidades sólo puede ser, por tanto, un centro vacío, donde tiene lugar una serie ininterrumpida de yunciones y disyunciones, un nudo incierto entre instancias, cada una de ellas irreal e inencontrable individualmente (Lévi-Strauss, 1971). La identidad es indispensable, todo el mundo necesita tenerla, pero presenta un inconveniente grave: en sí misma, no existe. Estas unidades que se imaginan definibles por y en ellas mismas no alimentan la base de una clasificación, sino que son, por el contrario, su resultado (Pouillon, 1993). No nos diferenciamos porque somos diferentes, sino que somos diferentes porque nos hemos diferenciado de entrada. Es precisamente porque son el producto de relaciones entre grupos humanos autoidentificados que las culturas no pueden ser identidades que viven en la quietud. Sometidas a un conjunto de choques e inestabilidades, modifican su naturaleza, cambian de aspecto y de estrategia cada vez que es necesario. Su evolución es con frecuencia caótica e imprevisible. Las identidades no deben sólo negociar permanentemente las relaciones que mantienen entre sí; son esas relaciones mismas.

FRONTERAS MÓVILES

Debido a que sus componentes étnicos y corporativos son inestables, la diversidad cultural se convierte en un tejido inmenso de campos identitarios poco o mal definidos, ambiguos, que se interseccionan con otros y que, al final, acaban por hacer literalmente imposible cualquier tipo de mayoría cultural clara. Hay que percibir la urbe como un calidoscopio, donde cada movimiento del observador suscita una configuración inédita de los fragmentos existentes. Uno de los aspectos que caracterizan la diversificación cultural actual es que no está constituida por compartimentos estancos, donde un grupo humano puede sobrevivir aislado de todos los demás. Nunca se ha llegado a este extremo.

Sin embargo, tampoco anteriormente se había producido una aceleración de las interrelaciones culturales como la que viven las ciudades actuales, donde las fronteras

se multiplican, pero son tan lábiles y movedizas que es completamente imposible no traspasarlas continuamente.

Ninguno de los espacios sociales que, por ahora, definen la ciudad puede separarse de los demás, porque está unido a ellos en una densa red de relaciones de mutua dependencia. Las identidades grupales no pueden ser, en ningún caso, segregadas claramente unas de otras, ni tienen umbrales precisos. Formas de concebir la vida absolutamente dispares se mezclan en unos territorios cuya definición es imposible, o por lo menos, complicada, por su condición irregular e inestable. El ciudadano no puede limitarse en su vida cotidiana a una red de vínculos o a una pertenencia personal exclusiva.

Consecuencia de esa identidad plural y susceptible de adaptarse en todo momento a los diferentes elementos de su existencia social, el individuo urbanizado es una especie de nómada en movimiento perpétuo, alguien obligado a pasarse el tiempo estableciendo compromisos entre los componentes de un mosaico formado por diferentes universos que se tocan o se interpenetran mutuamente.

Los ciudadanos no sólo tienen la diversidad cultural a su alrededor, sino también en su interior. Viven sumergidos en la diferencia, a la vez que se dejan poseer por esa diferencia. De momento, hay unos principios de adscripción que, para muchos, tienen un valor superior a lo estrictamente étnico. La inclusión en un género sexual, en una generación o en una clase social son algunos ejemplos. Los apellidos hacen que cada uno sea pariente; el lugar de nacimiento le hace paisano; las ideas políticas o religiosas, correligionario; el barrio donde vive, vecino; la edad, coetáneo. Los gustos musicales o literarios, el estilo de vestir, las aficiones deportivas, el lugar donde estudia o estudió de joven, los temas de interés, etc. ; cada uno de estos elementos instala a cada individuo en el seno de un conglomerado humano constituido por todos los que lo comparten y que, a partir de él, pueden reconocerse y sentirse vinculados por sentimientos, orígenes, orientaciones o experiencias comunes. En algunos casos, esta dinámica taxonómica puede asumir su propia autoparodia, una caricatura que admitiría el carácter aleatorio y caprichoso de los contenidos que toda identidad reclama para autojustificarse. Basta con pensar, en ese sentido, en la clasificación zodiacal, que no deja de ser una especie de caricatura del sistema étnico.

Gracias a todos estos mecanismos de diferenciación, si aplicáramos una plantilla sobre la masa de los ciudadanos de cualquier ciudad, que los clasificara con los criterios para establecer cualquier *nosotros*—género, clase social, edad, gustos, intereses, etnicidad, ideología, credo, signo del zodiaco, aficiones, lazos familiares, barrio donde vive, lugar de nacimiento, inclinaciones sexuales— el resultado ofrecería una serie de configuraciones polimórficas que, dibujadas como los mapas políticos en función de cada opción identitaria escogida, producirían una extensa gama de coloraciones y contornos no coincidentes en función de cada opción identitaria.

¿Cómo se explica esta tendencia a la diferenciación cultural, si le negamos la base objetiva que pretende tener y la reducimos a una argamasa arbitraria de marcajes, que no son la causa sino la consecuencia de la segregación operada? En primer lugar, está la necesidad propia de cualquier individuo de formar con otros una comunidad más restringida que las grandes concentraciones humanas de un Estado o incluso de una gran ciudad. Se trata del requerimiento del individuo de pertenecer a un colectivo de iguales, o bien de sentir la certeza de que, en cierto modo, no acaba en sí mismo. Esta necesidad de constituir un *nosotros* se agudiza cuando las interconexiones y los roces con otros grupos se hacen más frecuentes, más intensos y en el marco de unos territorios cada vez más reducidos, de forma que la voluntad de diferenciarse, contrariamente a lo que solemos pensar, no procede de un exceso de aislamiento, sino de lo que se vive como un exceso de contacto entre los grupos. En estas circunstancias, la dialéctica del *nosotros-ellos* exige la aceleración de los procesos de selección o de invención de los símbolos que fundamentan las autodefiniciones, y lo hace con una finalidad: asegurar un mínimo de segmentación, que mantenga a raya la tendencia de las sociedades urbanas hacia una hibridación excesiva de sus componentes. Por otra parte, la diferenciación se produce al distribuir unos atributos que implican la adscripción de cada grupo a unas actividades u otras, de forma que a menudo la pluralidad cultural puede ocultar lo que es, de hecho, una organización social, sobre todo si es impuesta desde el exterior del grupo como una descalificación o estigmatización.

Además de subrayar la condición compuesta de la sociedad urbana, las diversas retículas identitarias, que pueden cubrir la población urbana y de las que resultarían segmentaciones siempre distintas, asumen otra tarea: clasificar por la propia necesidad de clasificar, es decir, por la exigencia inconsciente de imponer a una masa humana, que antes era informe e indiferenciada, un sistema de distinciones, oposiciones y complementariedades con cualquier contenido.

Esta exigencia de segregaciones diferenciales no es más que el reflejo de un principio análogo que actúa en la naturaleza en general y rige todos los fenómenos de la vida, desde las formas más elementales de la organización biológica hasta los sistemas de comunicación más complejos. Toda percepción es posible por la recepción de una novedad relativa a una diferencia, es decir, de un contraste, una discontinuidad, un cambio (Bateson, 1982). Los órganos sensoriales sólo pueden percibir diferencias. No vemos un color, sino la disimilitud entre –por lo menos– dos colores. Si la gama de colores no existiera, no veríamos un color único: no veríamos ninguno.

El ejemplo de la visión binocular es elocuente. Lo que ve una retina y lo que ve la otra no es lo mismo, pero la diferencia entre la información suministrada por cada retina produce otra clase de información: la profundidad. El tacto nos informa de las desigualdades que hay en las superficies que tocamos, como un olor sólo

puede percibirse en función de otro, con el cual podamos compararlo. El oído no aísla los sonidos, sino los caracteres distintivos entre los sonidos. La lingüística nos ha explicado hace tiempo que todas las unidades del lenguaje –empezando por su mínima expresión: los fonemas– cobran sentido estructural por el valor que tienen unas en función de otras, es decir, por sus relaciones de oposición recíproca en un sistema.

Así pues, en las sociedades humanas, la diferenciación (étnica, religiosa, genérica o de cualquier otro tipo) cumple la misma función que en cualquier expresión de la vida en el universo: garantizar la organización y la comunicación. Las complejas moléculas de albúmina, cuya existencia fue una de las premisas de la aparición de la vida sobre la tierra, se integran en un proceso metabólico por su capacidad de distinguir, de reaccionar ante ciertos influjos y de mantenerse indiferentes ante otros. Además, los seres vivos son sensibles a estímulos no bióticos y “neutrales”: aquéllos que les permiten orientarse y reaccionar ante cualquier diferencia que se produzca en su medio circundante. Este fenómeno es ostensible en la actividad ganglionar, retinal o cerebral de los mamíferos, pero también en los organismos más elementales, moléculas, células, átomos, etc., donde también se puede hallar una capacidad idéntica de dar respuesta sólo a una cierta clase de estímulos como, por ejemplo, los que se derivan de la oposición movimiento/reposo. Si entendemos por comunicación la actividad que posibilita la vida, toda comunicación depende de una buena circulación de informaciones, es decir, de noticias sobre diferencias.

No percibimos cosas diferenciadas entre sí, sino que percibimos la relación entre las cosas después de someterlas a una diferenciación previa. Sin diferencia, no hay información. Las cosas indiferenciadas no pueden ser objeto de percepción sensorial y, por tanto, tampoco pueden ser procesadas por el entendimiento, es decir, pensadas. El funcionamiento de la naturaleza, de las sociedades y del intelecto humano sólo puede ser holístico, esto es, basado en la interacción entre las partes y las fases previamente diferenciadas. Necesitamos la diferencia para relacionarnos entre nosotros, pero también con el mundo.

Ahora bien, la diferencia no niega una cierta homogeneidad puesto que: es su condición. Es verdad que no puede existir percepción ni pensamiento sin diferencia, pero la diferencia tampoco podría existir si no se recortara sobre una unidad, una totalidad que integra la globalidad de maneras de existir y que solemos llamar naturaleza, universo o, simplemente, vida. En el ámbito humano, ese fondo común sobre el que las diferencias pueden recortarse se llama sociedad. En concreto, en las sociedades urbanas modernas es un marco compartido que no niega la diversidad cultural sino que la hace posible, es lo que se denomina espacio público, es decir, espacios democráticos: la calle, pero también la escuela, el mercado, la participación democrática, los sistemas de comunicación, la información, la ley, etc.

LOS USOS DE LA IDENTIDAD

Diferencia cultural no es lo mismo que desigualdad social. De hecho, más que “diferencia” e “identidad” cabría hablar de “usos de la diferencia” o “usos de la identidad”. Con frecuencia, la diferencia o la identidad han sido usadas –o incluso inventadas– con el único fin de “naturalizar” una situación de explotación, injusticia, persecución, etc. (Memmi, 1994). El racismo no es entonces la causa, sino la consecuencia de asimetrías sociales, siendo su tarea la de racionalizarlas *a posteriori*.

El racismo biológico no es la única manera de justificar la exclusión de un grupo humano considerado inferior, ni tampoco hay que atribuirle una responsabilidad mayor en el conjunto de situaciones de discriminación y de intolerancia que se producen en la actualidad. Hoy existen nuevas fuentes racionalizadoras para la desigualdad y la dominación que no se inspiran en razones genéticas, sino en la presunción de que ciertos rasgos temperamentales –positivos o negativos– son parte inseparable de la idiosincrasia de un grupo humano y permiten una jerarquización moral. El racismo cultural da por sentado que una cierta identidad colectiva implica unas características innatas, de las que los miembros individuales son portadores hereditarios, y que forman parte de un programa similar al genético. Se puede así recurrir a las ciencias sociales para reforzar la ilusión de lo que Caro Baroja (1970) llamó el mito del “carácter nacional”. Las encuestas de opinión contribuyen a reducir a la unidad un conjunto plural de ciudadanos de un mismo Estado o de habitantes de un territorio.

El racismo cultural desprecia a los otros y atribuye unos rasgos negativos a su “identidad étnica”, a la vez que elogia las virtudes del temperamento nacional o étnico de su propio grupo. Al defender el derecho a preservar una pureza cultural inexistente, el grupo se protege de cualquier contaminación posible y para hacerlo margina, excluye, expulsa o impide el acceso de los presuntos agentes contaminadores. Esto es consecuencia de la preocupación obsesiva del racismo cultural por mantener la integridad y la homogeneidad de lo que considera un patrimonio cultural específico del grupo.

Asimismo denuncia el peligro que representan quienes han venido de fuera y que son considerados como un auténtico ejército de ocupación. El racismo diferencialista desarrolla una actitud hacia los extraños que sólo es contradictoria en apariencia. Por una parte los rechaza, ya que desconfía de ellos y los percibe como una fuente de suciedad que altera la integridad cultural de la nación. Pero al mismo tiempo los necesita, pues su presencia le permite construir y reafirmar su singularidad cultural. El “neorracismo” se presenta muchas veces como defensor de los derechos de los pueblos para mantener su “identidad cultural”. En nombre de esa identidad, puede propugnar el aislamiento de los grupos étnicos, para evitar que se estropee su supuesta autenticidad. En la medida que considera las culturas como entidades inconmensurables, el diferencialismo absoluto viene a confirmar el axioma racista según el cual las diferencias huma-

nas –biológicas o culturales– son irrevocables. Como el racismo biológico, el racismo cultural permite operar una jerarquización de los grupos coexistentes en una misma sociedad y naturaliza una diferencia –es decir, le otorga un carácter casi biológico– que se acepta como cultural, pero que se considera determinante, incluso más allá de la voluntad personal de los individuos.

El racismo cultural o étnico aparece asociado al nacionalismo primordialista, es decir, al que presupone la existencia de un talante particular y único de los que considera incluidos en la nación. El nacionalismo “esencialista” se considera autorizado a establecer quién y qué debe ser homologado como “nacional”, y también quién y qué debe ser considerado como ajeno, incompatible y, en consecuencia, excluido. De manera general, de acuerdo con el fundamentalismo cultural (Stolcke, 1994), quien aspire a ser identificado “uno de los nuestros” debe someterse al molde unificador de los que se consideran depositarios de una cultura “nacional” metafísica –la *Kulturnation* romántica–, que existía antes de la llegada de los forasteros y que ahora se encuentra amenazada por la presencia contaminante de éstos forasteros. Así, el grado de adhesión a la supuesta cultura esencial de un país permite distribuir en términos “étnicos” los grados de ciudadanía política, de los cuales dependerán, a su vez, los diversos niveles de integración de exclusión socioeconómica.

El racismo cultural es una forma bastante elaborada de *xenofobia*. La xenofobia o *alterofobia* (San Román, 1996) define las actitudes que provocan que un grupo humano sea objeto de persecución o de un trato humillante por su condición ajena a una determinada comunidad o país. El rechazo puede ser ejercido por ciudadanos ordinarios o por la propia Administración, mediante leyes especiales que permiten perseguir y deportar personas sólo por el hecho de considerarlas extranjeras. Se comprende mucho mejor así la función que cumple la noción de “inmigrante” en las sociedades urbanas modernizadas. Permite, en primer lugar, la identificación del “inmigrante” con el “pobre”. Contrariamente a toda lógica, el calificativo de “inmigrante” no se aplica a todos aquéllos que han abandonado un territorio para ir a instalarse a otro, sino a aquéllos que han hecho este desplazamiento en unas condiciones precarias, con el fin de ocupar los espacios inferiores del sistema social que les acoge. Se podría decir que el inmigrante recibe una doble tarea, siempre en relación al grado de extranjería que presenta. Por una parte, se le relega a los espacios inferiores y más vulnerables del sistema de estratificación social. Queda, de este modo, a merced de las exigencias más duras del mercado de trabajo. Por otra parte, se le asigna un papel de chivo expiatorio, al que cargar con todos los males.

La complejidad de los conglomerados urbanos suscitan problemas nuevos. Nunca como ahora se había producido en las ciudades una concurrencia tan intensa ni tan diversificada de identidades culturales, donde cada una tiene unos intereses y unos valores singulares. Ante el fracaso de las políticas de asimilación forzada de los distintos ele-

mentos particulares en el sí de la misma mayoría, se imponen otras políticas, las cuales se plantean prioritariamente la creación de espacios de integración. Estos implican la aceptación de las normas de la comunidad receptora, pero con el mismo derecho y las mismas posibilidades que tienen los miembros de reinterpretar y renovar estas normas. Se reconoce asimismo que hay asuntos comunes a resolver. Se trata de la construcción de formas institucionales mínimas, pero suficientes para asegurar el ejercicio pacífico de la convivencia, en la medida que se puede articular la pluralidad a su alrededor.

Si reconocemos que la mayor parte de conflictos entre comunidades no se deben a sus rasgos identitarios, como podría parecer por la ilusión de autonomía de los hechos culturales, sino a unos intereses incompatibles, la diversidad cultural aparece como una fuente de conflictos mucho más relativa de lo que a menudo pensamos. No obstante, eso no significa que no se produzcan pugnas derivados de la diversificación sociocultural creciente de nuestras ciudades, y que siempre tendremos que ver como contrapartida inevitable de las ventajas que ofrece. Pero tanto los gobiernos como las sociedades civiles tienen la posibilidad de propiciar iniciativas que reduzcan a la mínima expresión este precio exigido por la heterogeneidad cultural. En primer lugar, hay que denunciar la falsedad del supuesto según el cual un incremento en la pluralidad cultural debe conducir inexorablemente al aumento de la conflictividad social.

Si se admite que un gran porcentaje de conflictos que se presentan como étnicos, raciales, religiosos o interculturales son, de hecho, consecuencia de situaciones de injusticia o de pobreza, podemos concluir que una mejora general de las condiciones de vida de las personas (vivienda, trabajo, sanidad, educación) facilitará la comunicación y el intercambio entre los grupos humanos. Pese a que cualquier proceso de inferiorización es el resultado de una operación diferenciadora previa, la diferenciación no comporta necesariamente el establecimiento de una jerarquía. A menudo la desigualdad se justifica con unas estrategias de distinción concebidas con esta finalidad. El primer paso debe consistir por tanto en la denuncia de los intereses que utilizan la diferencias cultural, religiosa o fenotípica como legitimación.

La voluntad de inserción no puede rehuir una evidencia incontestable: es imposible una armonización total de todos los valores morales y estilos de vida que concurren en la ciudad. Esta visión idílica que suele difundirse del multiculturalismo es una utopía irrealizable. Siempre existirán conflictos que amenazarán la convivencia entre grupos que se autosingularizan. Sin embargo, eso no implica que sea imposible buscar y finalmente encontrar fórmulas de arbitraje entre unos colectivos con sistemas de valores morales diferentes e incluso incompatibles. Todos los grupos copresentes han de tomar conciencia de que la vida en sociedad sólo es posible en la medida en que haya una mínima homogeneidad en la organización de la convivencia.

EL ESPACIO PÚBLICO COMO ÁMBITO DE INTEGRACIÓN

Es imposible la integración “cultural” porque no hay ninguna “cultura” en la que integrarse. Por contra, lo que existe es una integración civil, social, económica y política. Es la sociedad el dominio que reclama la integración, pero en absoluto la “cultura”. El marco que resume la posibilidad misma de esta integración es, sin duda, la del espacio público. La idea misma de integración establece que, a pesar de que existen distintos estilos de vida y de pensamiento, nadie reclama la exclusividad del espacio público. Eso quiere decir que todas las personas, al margen de la identidad, deberían ver reconocido su derecho a la reserva, al anonimato, a la invisibilidad. En otras palabras, el derecho a no tener que pasarse el tiempo dando explicaciones a propósito de su presencia. Se trata de que el movimiento antirracista se plantee substituir su derecho a la “diferencia” por lo que Isaac Joseph (1997) ha denominado “derecho a la indiferencia”, es decir, el derecho a pasar desapercibido. Sin duda, la lucha por la igualdad implica la lucha por la libre accesibilidad a los espacios públicos: la calle, pero también, como ha quedado dicho, la escuela, la participación política, la economía, el mercado, la información, la ley, etc. En resumen, muchas culturas, pero una única sociedad.

Hay diversos ámbitos donde esta integración —es decir, la indiferenciación— resulta insoslayable. El mercado y la esfera económica son marcos unitarios que nadie puede evitar. El derecho de los grupos minoritarios a que lo que consideran su patrimonio cultural sea, no sólo respetado, sino también estimulado, no es incompatible con un espacio escolar integrado, donde niños y jóvenes son formados con los valores que hacen posible la convivencia colectiva. En una sociedad multicultural coexisten muchas lenguas, pero es evidente que no todas pueden utilizarse en igualdad de condiciones. Es necesario que la mayoría establezca una o dos lenguas francas que permitan las relaciones administrativas y garanticen que nadie será excluido del intercambio generalizado de información. Finalmente, un Estado moderno, con el fin de posibilitar la convivencia ordenada, debe hacer entender que la obediencia a las leyes es innegociable.

Esto plantea un problema hasta cierto punto inédito. Partimos de la premisa de que cualquier persona privada de su marco comunitario pierde aspectos fundamentales de su identidad personal, y eso implica que la plena realización de un individuo en el seno de la sociedad exige respeto y protección por parte del entorno, del cual depende en última instancia su propia integridad moral. El problema surge cuando un sistema legal como el democrático-liberal sólo reconoce como titulares de los derechos a los individuos y opera una homogeneización que iguala las particularidades mediante la noción abstracta de “ciudadano”. Las colectividades no tienen derechos como tales, en la medida en que sus instituciones familiares, religiosas, económicas, políticas, etc., sólo tienen existencia legal —o eventualmente, ilegal— en relación a los sujetos concretos que las representan y siguen sus normativas específicas. La solución, según plante-

an algunos teóricos del multiculturalismo radical, consistiría en dotar a las minorías de un reconocimiento legal que les otorgue derechos y obligaciones en tanto que tales.

Para establecer las posibles fórmulas de integración legal y política de estas supuestas “minorías”, la primera dificultad estriba en discernir qué criterio puede decidir cuáles son las comunidades homologables como culturalmente diferenciadas y quién las compone. En esta definición, el peligro más evidente es acabar tribalizando la vida civil, y encapsular a cada individuo dentro de su etnia. Las prácticas de reconocimiento de los derechos de las “minorías étnicas” han acabado produciendo efectos perversos. En primer lugar, porque la calificación aplicada a un grupo de minoritario o étnico implica en cierto modo su segregación jurídica, con una especie de “estigma positivo” que contiene el germen de su potencial “demonización”. Por otra parte, porque la voluntad de reconocer segmentos claramente diferenciados de la población urbana puede desembocar en una división artificial de la sociedad según unas clasificaciones que no existen en realidad. Muchas presuntas “minorías étnicas” son de hecho engendros estadísticos sin ninguna base y cuya función consiste simplemente en facilitar el control sobre sectores considerados “marginales” o anómalos. Ya hemos visto como el término “étnico” implica en el imaginario social actual una inferioridad. Lo mismo podría decirse del calificativo “minoritario”, que tiene la virtud de “minorizar” automáticamente al grupo al que se aplica.

La posición que reclama derechos para las minorías culturales ha sido cuestionada por los que piensan que los imperativos de la igualdad de derechos y de oportunidades, así como las libertades de asociación, de culto, de expresión, de libre circulación, etc., deben ser suficientes para proteger a las colectividades autodiferenciadas. De hecho, el sistema de libertades públicas fue concebido para hacer posible una sociedad plural, donde las ideas y las prácticas de cada uno podrían contar con todas las garantías; ¿acaso no es el régimen democrático un orden político que asume la defensa de la autonomía y la independencia de los sujetos –tanto individuales como colectivos-, y que les permite y les obliga a la coexistencia y la cooperación bajo el orden consensuado de la ley? Para asegurar el ejercicio del derecho a la diferencia, antes que nada hay que profundizar aún más en la misión fundacional de la democracia de salvaguardar la libertad de opción. Para conseguir esta finalidad, el Estado sólo ha de reafirmar su neutralidad y ampliar su laicismo para alcanzar, además de la pluralidad religiosa, el ámbito más global de la pluralidad cultural.

El respeto a las diferencias también plantea el dilema de qué hacer cuando las singularidades identitarias implican la vulneración de derechos individuales, como hemos visto en los ejemplos anteriores. Así sucedía con el estatuto de inferiorización impuesto a las mujeres en algunos códigos culturales o en la restricción del derecho a la educación o al libre movimiento que imponen algunas organizaciones religiosas entre sus fieles. Una solución eventual para esta contradicción consistiría en garantizar que las

concesiones al mantenimiento de una determinada tradición fueran acompañadas de medidas que asegurasen el derecho de aquellos que se someten a criticarlas, cambiarlas o abandonarlas en un momento determinado. Se trataría, pues, de combinar estos dos principios que hay que proteger: el de la autonomía individual y el de las esferas identitarias donde ésta adquiere un sentido. Se trataría de reclamar que los sujetos reciban la doble posibilidad de insertarse dentro del sistema de mundo de su comunidad, pero también de cuestionar su estructura normativa e institucional.

Aun aceptando que para la mínima regulación de la interacción social son necesarios unos límites legales al ejercicio de la diversidad cultural, las leyes y su interpretación deben demostrar una nueva sensibilidad ante la pluralidad de aquéllos sobre los que se aplican. Así pues, la vía de la reinterpretación constante, de una reformulación y autocorrección ininterrumpidas –lejos de dogmatismos– de los términos del acuerdo para una sociedad global compuesta de segmentos interdependientes, es insoslayable (Habermas, 1987). En este sentido, las campañas en defensa de la multiculturalidad no sólo sirven para advertir del peligro de la intolerancia y para hacer causa común con los más desfavorecidos. También obligan al conjunto de la sociedad a reflexionar sobre el sentido de sus costumbres y la inalterabilidad de los principios morales sobre los que se fundamentan, y sobre las razones que les hacen aceptar unos valores y unas prácticas, en detrimento de otras.

Frente a la heterofobia y la xenofobia, la alternativa es la heterofilia y la xenofilia (Lévinas, 1993), que consisten en una reivindicación del derecho a la diferencia cultural. Esta diferencia cultural nunca debe verse como una sustancia inamovible, sino como el resultado –y no la causa– de las exigencias que la sociedad y el pensamiento imponen sobre la realidad. Para que unos seres humanos hagan sociedad con otros, previamente es necesario que unos puedan aportar algo que los otros no tengan, y al mismo tiempo, precisamente porque el mundo no puede ser vivido ni pensado como una superficie indeterminada y amorfa, es indispensable que se produzca un contraste. Esta actitud no se limita a considerar que el pluralismo cultural es enriquecedor, sino que toma conciencia de su inevitabilidad como requisito para que se realicen con eficacia las funciones de las sociedades urbanas actuales y, en un plano aún más profundo y estratégico, para que la inteligencia pueda ejercer su acción ordenadora sobre la experiencia.

Es muy posible que haya demasiados factores (sociales, económicos, históricos e incluso psicológico-afectivos) complicados en la génesis de la intolerancia para pensar que la convivencia en las ciudades de Occidente se liberará por completo algún día de los enfrentamientos internos. La capacidad de autorrenovación que presentan los discursos y las actitudes agresivas contra los que sólo pueden ser acusados de “ser quienes son” se ha puesto de manifiesto en el fracaso de las campañas antirracistas sentimentales y simplificadoras. Éstas han servido sobre todo para tranquilizar la conciencia de los sectores bienpensantes de la sociedad. El prejuicio, la discriminación, la segregación..., todas

las modalidades de estigmatización son mecanismos que han demostrado su eficacia para excluir y culpabilizar a lo largo de los siglos. Sería ingenuo pensar que los que detenten la hegemonía política o social en cada momento dejarán de practicarlos alguna vez. La constatación de que nunca se podrá evitar un cierto nivel de conflicto entre las identidades en contacto, no debe impedir la voluntad de reducirlo a su mínima expresión posible. En cuanto a la multiculturalidad –es decir, a la pluralidad de estilos de hacer, de pensar y de decir-, la posibilidad de aliviar las consecuencias de las inevitables fricciones de la convivencia forma parte del proyecto definido por las nuevas formas de ciudadanía. Sin embargo, la nueva concepción de “ciudadano” tendrá que ser lo bastante abierta, dinámica y plural para convertirse en un punto de encuentro y de integración.

En este sentido, es importante que los grupos minoritarios tomen conciencia de la necesidad de alcanzar unos niveles aceptables de articulación con el proyecto común de la sociedad en conjunto, capaces de mantener su particularismo comunitario y, a la vez, de trascenderlo. Aquéllos que se consideran o se afirman como diferentes deben asumir la obligación de respetar el derecho de los otros a la libre accesibilidad a los espacios públicos y, también, asumir la obligación de aceptar un marco común mínimo, definido por instituciones que han recibido de la mayoría social el encargo de elaborar y aplicar las leyes. Por otro lado, tienen también el derecho a intentar cambiarlas y a acceder a las posibilidades e instrumentos que les permitan hacerlo.

El movimiento antirracista, por su parte, ha de saber adaptarse con astucia a las metamorfosis del discurso racista y xenófobo y aprender a reconocer las formas, a menudo inéditas, que adopta la estigmatización. En el plano educativo, es urgente combatir la tendencia a presentar el respeto a la diferencia como un valor absoluto, defendible desde un relativismo acrítico consigo mismo, pero también hay que estar alerta sobre la pretensión de un universalismo igualmente absoluto que, desde las antípodas, sostenga la preeminencia despótica de los modelos culturales hegemónicos. Hay que explicar que el multiculturalismo consiste en un diálogo permanente entre maneras de ser y de estar que reconocen mutuamente la porción universal que todas ellas contienen, y por tanto, lo que tienen en común. El universalismo ya no puede ser sinónimo de uniformización. Debe ser la expresión de una condición humana que sólo puede conocerse a través de sus versiones. Lo particular no es lo contrario de lo universal, sino su requisito, el único lugar donde puede existir de verdad.

La sociedad actual está formada por humanidades diferenciadas que el desarrollo económico y demográfico ha llevado a vivir y a cooperar en un mismo espacio público. Es más, las ha hecho construir ese espacio público. Los problemas del futuro, aún más que los del presente, tendrán mucha relación con esta situación, donde la tendencia a la homogeneización cultural se compensará con una intensificación creciente de los procesos de diferenciación cultural. Para encarar estos problemas y mantener a raya las tendencias a la intolerancia y la exclusión, habrá que hacer realidad dos principios fun-

damentales, aparentemente antagónicos, pero que de hecho se necesitan uno al otro: por un lado, el derecho a la diferencia, es decir, el derecho de los grupos humanos a mantenerse unidos a los demás por aquello mismo que los separa; por otro, el derecho a la igualdad, es decir, el derecho de aquéllos que se han visto aceptados tal y como son a no ser diferenciados en la lucha contra la injusticia.

Referencias bibliográficas

- Barth, F. (1977) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: FCE.
- Bateson, G. (1981) *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Caro Baroja, J. (1970) *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminarios y Ediciones.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hobsbawn, E.J. y Ranger, R. (eds) (1988) *L'invent de la tradició*. Vic : Eumo.
- Joseph, I. (1997) "Le migrant comme tout venant". Dans M. Delgado Ruiz (ed.), *Ciutat i immigració*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània, pp. 177-188.
- Joseph, I. (1991) "Du bon usage de l'école de Chicago", en J. Roman (ed.), *Ville, exclusion et citoyenneté*. París: Seuil/Esprit, pp. 69-96.
- Lévinas, E. (1993) "El otro, utopía y justicia". *Archipiélago*, 12: 35-41.
- Lévi-Strauss, C. (1981) *La identidad*. Barcelona: Petrel.
- Memmi, A. (1994) *Le racisme*. París: Gallimard.
- Pouillon, J. (1993) "Appartenance et identité". *Le cru et le su*. París: Seuil, pp. 112-26.
- San Román, T. (1996) *Los muros de la separación*. Barcelona/Madrid: Universitat Autònoma de Barcelona/Tecnos.
- Stolcke, V. (1994) "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión". En D. Juliano et al., *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus, pp. 235-266.
- Taguieff, P.-A. (1995) "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo". En J.P. Alvíte (ed.) *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donosti: Gakoa, pp. 143-204.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinamiques identitaires.

Dinamiques identitaires et espaces publics.
Manuel Delgado Ruiz

Dynamiques identitaires et espaces publics

*Manuel Delgado Ruiz

L'ESPACE PUBLICQUE COMME SCÈNE DES IDENTITÉS

On entend parler souvent de l'urgence d'"intégrer culturellement" les immigrés. Mais il faut se demander: l'immigré rencontre-t-il véritablement une culture lorsqu'il arrive dans la cité? La ville est-elle un espace culturel doté d'une cohésion interne qui accepte ou rejette le nouvel arrivant? N'est-il pas plus exact de dire qu'il lui faut s'adapter à un mélange confus de manières de faire, de parler et de penser? L'adaptation de l'immigré à l'environnement culturel de la ville qui le reçoit ressemble à un nouvel apport sur un rivage où se sont accumulés les résidus laissés par d'autres marées humaines. Parler de la ville en termes d'"interculturalité" ou de "métissage culturel", c'est alors un pléonasma, car la ville n'est sur le plan culturel que le fruit d'héritages, de transits et de présences successives qui ont façonné la cité pendant des lustres.

L'"immigré" est un explorateur, un naturaliste qui analyse la conduite de ceux qu'il prend pour des indigènes et qui essaie de l'imiter pour qu'ils l'acceptent comme un des leurs. D'une certaine manière, il se laisse "coloniser" par ceux qui le reçoivent. Explorateur de provinces inconnues, c'est également un colonisateur, une espèce de contrebandier de produits culturels, dont l'indéfectible destin est de modifier les conditions qu'il a connues en arrivant. L'immigré, qui apparaît comme un "acculturé", est aussi un "culturisateur".

Dans ce contexte, la différenciation culturelle n'est qu'un obstacle apparent à l'intégration des immigrés dans la société urbaine. Les "microclimats culturels" qui se créent là où s'établissent les immigrés, là où ils reconstituent les éléments plus ou moins altérés de leur tradition originelle ne gênent en rien l'intégration au milieu urbain. Dans une cer-

taine mesure, ils se transforment en outils d'adaptation. Sur le plan psychologique, les sentiments de différenciation permettent aux individus et aux groupes de neutraliser les tendances destructrices des sociétés urbano-industrielles. Sur le plan sociologique, le maintien -et même le renforcement- d'une certaine fidélité aux formes déterminées de sociabilité que les immigrés apportent avec eux et peuvent exprimer de diverses manières leur permet de mieux contrôler les nouvelles situations auxquelles ils doivent s'adapter.

Conservé des pratiques culturelles particulières a été, d'autre part, essentiel pour les immigrés, qui ont été souvent confrontés à des formes d'exploitation et de marginalisation. Les mécanismes de reconnaissance réciproque entre immigrés de même origine leur ont donné la possibilité de recourir à un réseau très utile d'aide mutuelle et de solidarité. Le transfert de coutumes publiques (fêtes religieuses ou laïques, réunions d'amicales, etc.) ou privées (depuis les contes que les adultes racontent aux enfants jusqu'à l'élaboration des plats traditionnels) agit de manière paradoxale. Il permet aux immigrés de maintenir des liens avec leurs racines culturelles d'origine, mais facilite également la rupture avec ces mêmes racines. Grâce à cette astuce, une rupture symbolique peut se produire, qui s'avère irréversible: la reconstruction des environnements culturels d'origine construit par un simulacre l'utopie d'un retour définitif qui ne se réalisera jamais.

La différenciation d'une ville cosmopolite en diverses aires -qui peuvent d'ailleurs se recouper- est donc un phénomène positif dans la mesure où il peut favoriser parmi les nouveaux arrivants plongés dans des espaces urbains souvent anonymes un sentiment de sécurité. Le quartier culturellement différencié devient le cadre de réseaux de solidarité. Les groupes immigrés y créent des espaces de vie commune et leur confèrent un rôle dans l'organisation globale de la cité. L'intégration y est naturellement facilitée. La grande majorité de ces quartiers, créés sur le principe du regroupement ethnique ou religieux, ne sont d'ailleurs jamais exclusifs et accueillent des minorités ou des majorités relatives qui cohabitent avec les membres d'autres communautés. D'autre part, il faut dire que s'il y a quelque chose qui caractérise l'expérience urbaine de l'immigrant, c'est que le réseau de relations familiales et de liens entre compatriotes où il se trouve installé est géographiquement vaste. C'est ce qui fait de l'immigré un "visiteur" convulsif (Joseph, 1991).

On parle d'immigrés. Mais, dans la ville, qui peut être qualifié "d'immigré"? Et pour combien de temps? Définie par le caractère hétéroclite et instable des éléments humains qui la composent, la ville ne peut qualifier d'étrangers que ceux qui viennent d'arriver et sont sur le point de repartir. La notion de "travailleur invité", toute récente dans le monde occidental, a eu un certain succès dans les années 1950-1980, parce que tout le monde pensait que la main d'oeuvre étrangère venait pour une période restreinte et avec l'idée de retourner dans son pays. La pratique a montré qu'une part importante de ces travailleurs finissent par devenir des résidents. Le regroupement familial qui s'opère plus ou moins vite, et un réseau croissant d'engagements -relatifs au travail, à la famille, à l'éducation, etc.- rend utopique l'idée de retour. Ceux que nous appelons "immigrés" sont

donc destinés à être intégrés dans un ordre urbain qui en a besoin, car ils sont une ressource indispensable, une garantie de renouveau et de continuité. Ils sont venus remplir des postes de travail que les habitants des pays développés n'acceptaient pas. Autrement dit, si l'immigré est arrivé dans la ville, c'est parce qu'il y a été appelé.

A côté de la diversité culturelle suscitée par les communautés d'origine étrangère, se produisent d'autres phénomènes d'hétérogénéisation spécifiquement urbains. Des nouvelles ethnicités (si l'on peut employer ce terme) se structurent à partir de la musique, de la sexualité, de l'idéologie politique, de l'âge, des modes ou des sports, chacune ayant sa propre expérience de la ville. Les adolescents se réunissent souvent en fonction d'affinités musicales ou des tendances de mode. Les heavies, les mods, les punks se sont transformés en véritables ethnicités urbaines organisées en fonction d'une identité qui a pour fondement essentiel l'esthétique et la mise en scène. Un autre exemple très significatif de ces néoethnicités, qui ne sont pas basées sur une même mentalité mais sur un ensemble d'émotions extériorisées, est fourni par les associations de supporters de clubs de football, dont le hooliganisme est la manifestation la plus véhémentement. Dans toutes ces nouvelles ethnicités, ceux qui s'intègrent utilisent comme mode de reconnaissance un critère totalement différent de ceux qui opèrent dans les sociétés dites "traditionnelles", un critère fondé sur un mélange d'expériences partagées dans lesquelles la codification des apparences et les rituels acceptés jouent un rôle essentiel.

A ce moment, il faut donner une explication conceptuelle. La notion d'ethnie, au sens strict, sert à désigner simplement un groupe humain qui se considère différent des autres, et cherche à conserver sa différence. Dans tous les cas, ethnie signifie simplement peuple. Les Bosniaques, les Zoulous, les Sioux, les Vietnamiens, les Touaregs, les Français, les Catalans et les Argentins sont, pour ne prendre que quelques exemples, des ethnies ou des groupes ethniques. Certains de ces groupes, qui se distinguent seulement par leur type de vie, leur morale, leur coiffure ou leurs vêtements, présentent tous les attributs de ce que l'anthropologie étudie comme des ethnies, et c'est à telle enseigne que nous avons pu nous référer aux formes de diversification culturelle apparues dans la ville comme s'il s'agissait de nouvelles ethnies. Le qualificatif "ethnique" est cependant utilisé dans le langage courant pour qualifier des groupes, des produits ou des conduites qui ne seraient pas euro-occidentales. Nombreux sont les exemples d'un usage discriminatoire du terme "ethnie"; l'idée selon laquelle "ils forment une ethnie et nous, nous sommes normaux" est toujours présente. Les danses des soufis ou le son de la cithare sont "ethniques", mais personne ne sait pourquoi ce n'est pas le cas pour les valse ou les chansons des Beatles... Parler de "minorités ethniques" lorsque nous faisons référence à certains groupes de population implique généralement le même usage discriminatoire du terme. La presse s'obstine à qualifier exclusivement d'"ethniques" les conflits qui ont pour théâtre les pays non occidentaux, tandis que les luttes entre ethnies en Afrique sont qualifiées de "tribales".

Lorsque l'on parle de questions relatives à la pluralité des villes, le mot culture apparaît de façon récurrente. On parle alors de "diversité culturelle", d'"interculturalité", d'"intégration culturelle", de "métissage culturel", d'"acculturation", sans se préoccuper jamais d'expliquer ce que l'on doit comprendre par le terme "culture". Sans doute l'usage le plus habituel du mot culture nous vient-t-il du romantisme allemand, qui l'utilisa pour désigner "l'esprit" d'un peuple déterminé. Cette conception se rattache à la conviction selon laquelle les nations possèdent une âme collective qui est le produit de leur histoire. D'après ce concept, les cultures sont des entités closes qui intègrent la cosmogonie et l'humeur d'un groupe ethnique. La "culture" serait tout ce qui est unique, propre et exclusif à un groupe humain. Les cultures seraient donc incommensurables, c'est-à-dire incomparables, car des éléments essentiels de leur contenu ne pourraient pas être traduits dans d'autres langages culturels.

Face à cet usage métaphysique de la notion de "culture", la plupart des anthropologues adoptent une autre acception: la culture comme un conglomérat de technologies matérielles ou symboliques, originelles ou importées, qui peuvent intégrer un groupe humain à un moment déterminé. Elle peut être définie comme une somme de tout ce qui a été appris, ce qui inclut le style de vie formé par des éléments qui peuvent être socialement acquis.

On peut enfin définir la culture comme un système de codes qui permet aux humains d'être en relation les uns avec les autres et avec le monde. En tout cas, culture doit être considéré comme synonyme de façon, manière, style..., de faire, d'agir, de dire, etc. Par conséquent, parler de diversité culturelle serait redondant, car la différenciation est toujours pour les humains une fonction de la culture. Seraient donc culturelles les différences comportementales, linguistiques et intellectuelles, ainsi que d'autres qui pourraient paraître purement physiques et naturelles, dans la mesure où on peut les considérer comme significatives culturellement. Si on les appelle différences culturelles, c'est pour se conformer à une certaine convention, car il n'existe en réalité que des différences préalablement codifiées comme telles par la culture.

Dans la ville, toutes les minorités culturelles -et dans la ville il n'y a pas autre chose que de minorités culturelles- qu'elles soient "traditionnelles" ou nouvelles, développent des stratégies pour devenir visibles. N'importe quel groupe humain doté d'une certaine conscience de sa particularité éprouve ainsi le besoin de "se mettre en scène", de marquer d'une certaine façon sa différence. Dans certains cas, parce que leur singularité possède une base phénotypique qui contraste avec celle de la majorité. Dans d'autres, ce sont les vêtements qui ont pour fonction de marquer une distance de perception avec les autres. Les langues, les argots et les accents sont des variantes d'une même volonté de marquer cette singularité, et leur multiplicité est la composante sonore de l'exubérance de la perception qui caractérise la vie dans les cités diversifiées.

Face à ces signes distinctifs activés en permanence, d'autres identités collectives préfèrent des mises en scène cycliques ou périodiques. Le groupe réclame -et obtient-

l'accès à un espace public afin de s'intégrer dans une entité collective. Il peut s'agir de fêtes organisées sur des places ou dans des parcs afin de présenter un folklore qui renvoie à la tradition culturelle considérée comme propre à la terre d'origine. Dans certaines villes où se sont formés des "quartiers ethniques", la mise en scène peut aller jusqu'à la transformation systématique, parfois durable, parfois épisodique, du décor urbain. Car les nouvelles ethnicités présentent également ce besoin d'auto-célébration. Les concerts de musique donnent la possibilité aux groupes de jeunes de s'offrir leur propre spectacle. Les événements sportifs favorisent des effusions publiques auxquelles participent ceux qui ont une équipe de football ou de basket comme élément de "cohésion identitaire".

Ce désir de visibilité n'affecte pas seulement les groupes minoritaires. De la même façon que n'importe quelle ethnie agit comme un ensemble collectif, affirme une espèce de macropersonnalité, n'importe quel individu agit comme une ethnicité réduite à son expression la plus élémentaire, affiche une sorte de microethnicité. Les individus utilisent ainsi les mêmes stratégies de distinction qui permettent à un groupe ethnique ou ethnicisé de se différencier : une manière personnelle d'agir en public -de s'habiller, de se coiffer, de parler, de bouger, d'exprimer ses émotions...- afin de créer un contraste et d'être reconnus comme différents, dotés d'un style particulier et unique.

Les groupes et les individus intériorisent et essaient de mettre en évidence un ensemble de traits qui leur permettent de se considérer comme différents; ils constituent ainsi leur identité. Mais il faut dire que ces proclamations répétées sur l'identité contrastent avec la fragilité évidente de tout ce qui la fonde et la rend possible. Un groupe humain ne se distingue pas des autres par des traits culturels particuliers, mais parce qu'il choisit des traits culturels singuliers en fonction de sa volonté initiale de différenciation. Ce sont les mécanismes de diversification qui conduisent à la recherche de signes capables de donner un contenu à l'exigence de différenciation d'un groupe humain. A partir de là, le contenu de cette différenciation est arbitraire, et les matériaux disponibles -ou simplement inventés- qui lui donnent l'aspect de quelque chose de dense et de définitif sont utilisés. Il s'agit d'un effet de miroir identitaire, capable d'invoquer toute forme d'alibis historiques, religieux, économiques, linguistiques, etc., afin de se légitimer et de se rendre incontestable. Cela ne veut pas dire que la différence soit mise en scène : la différence n'est autre chose que sa mise en scène. Il n'y a pas de "représentation de l'identité", parce que l'identité n'est que sa représentation.

L'identité "ethnique" ne se forme pas à partir de la possession commune de traits objectifs, mais d'une dynamique d'interrelations et de corrélations dans laquelle seule la conscience subjective d'être différent s'impose en dernier ressort comme élément fondamental. Cette conscience ne correspond qu'à un ensemble d'illusions socialement sanctionnées comme des vérités irrévocables parce qu'elles sont légitimées par l'autorité, dit-on, des ancêtres ou de l'histoire. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de différences "objectives" entre des groupes humains différenciés, mais ces différences deviennent

significatives pour alimenter la dichotomie nous-eux. En définitive, il n'existe que des groupes "ethniques" ou identitaires en situation de contraste avec d'autres communautés (Barth, 1977).

Territoire conceptuel aux contours imprécis, le champ des identités ne peut donc être qu'un centre vide dans lequel a lieu une série ininterrompue de jonctions et de disjonctions, un noeud incertain parmi des instances individuellement irréelles et introuvables (Lévi-Strauss, 1971). L'identité est un phénomène purement relationnel qui ne se définit que par opposition. Ce n'est pas un contenu, mais une forme. L'identité est indispensable; tout le monde en a besoin; mais elle présente un inconvénient majeur; elle n'existe pas en elle-même. Ces unités qu'on imagine définissables par et en elles-mêmes ne fournissent pas la base d'une classification, mais en sont, au contraire, le résultat (Pouillon, 1993). Nous ne nous différencions pas parce que nous sommes différents, mais nous sommes différents parce que nous nous sommes différenciés d'avance. Et c'est précisément parce qu'elles sont le produit des relations entre des groupes humains auto-identifiés que les cultures ne peuvent pas être des entités qui vivent dans la quiétude. Soumises à un ensemble de chocs et d'instabilités, les identités modifient leur nature et changent d'aspect et de stratégie chaque fois que cela est nécessaire. Leur évolution est souvent chaotique et imprévisible. Les identités ne doivent pas seulement négocier en permanence les relations qu'elles maintiennent; elles sont ces relations mêmes.

DES FRONTIERES MOUVANTES

C'est parce que ses composantes ethniques et corporatives sont instables que la ville devient un immense tissu de champs identitaires peu ou mal définis, ambigus, qui se mêlent et qui rendent finalement impossible l'émergence d'une majorité culturelle bien définie. Il faut donc considérer la ville comme un kaléidoscope dans lequel chaque mouvement de l'observateur crée une configuration inédite des fragments existants. L'un des aspects qui caractérise la diversité culturelle actuelle est en effet qu'elle ne consiste pas en des espaces clos dans lesquels un groupe humain pourrait survivre isolé des autres. Cet extrême n'a jamais été atteint. Cependant, une accélération des interrelations culturelles comme celle que vivent actuellement les villes ne s'était jamais produite; les frontières s'y multiplient, mais elles sont tellement floues et mouvantes qu'il est totalement impossible de ne pas les traverser continuellement.

Aucun des espaces sociaux qui définissent aujourd'hui la ville ne peut s'individualiser, parce qu'il est lié aux autres dans un immense réseau de relations de mutuelles dépendances. Les identités des groupes ne peuvent en aucun cas être clairement

distinguées des autres tant elles manquent de contours précis. Des façons de concevoir la vie absolument différentes se mêlent dans des territoires dont la définition est impossible ou, pour le moins, compliquée de par leur caractère irrégulier et instable. Le citadin ne peut pas se limiter dans sa vie quotidienne à un réseau d'allégeances ou à une appartenance personnelle exclusive.

Fruit de cette identité plurielle et contrainte de s'adapter en permanence aux différents éléments de son existence sociale, l'individu urbanisé est une sorte de nomade en mouvement perpétuel, une personne obligée de passer son temps à établir des compromis entre les composantes d'une creuset formée par différents univers qui se touchent mutuellement ou s'interpénètrent.

Les citoyens sont à la fois entourés et habités par la diversité culturelle. Ils vivent immergés dans la différence, et ils se laissent posséder par elle. Pour le moment, il existe des principes d'appartenance qui ont pour la majorité une valeur supérieure à ce qui est strictement ethnique. L'appartenance à une catégorie sexuelle, à une génération ou à une classe sociale sont, à cet égard, exemplaires. Les noms font de chacun un parent; le lieu de naissance un compatriote; les idées politiques et religieuses un coreligionnaire; le quartier où il vit un voisin, l'âge un contemporain. Les goûts musicaux ou littéraires, le style vestimentaire, les passions sportives, le lieu d'études passé ou présent, les centres d'intérêt, etc.; chacun de ces éléments situe chaque individu au sein d'un conglomérat humain constitué de tous ceux qui le partagent. A partir de ce magma, ils peuvent se reconnaître et se sentir liés par des sentiments, des origines, des orientations ou des expériences communes. Dans certains cas, cette expérience taxonomique peut devenir une caricature qui admettra le caractère aléatoire et capricieux des contenus réclamés par toute identité afin de s'autojustifier. Il suffit de penser à cet égard à la classification horoscopique, qui n'est qu'une sorte de caricature du système ethnique.

Grâce à tous ces mécanismes de différenciation, si l'on dressait un tableau de l'ensemble des citoyens de n'importe quelle ville à partir de critères permettant d'établir n'importe quel nous -le genre, la classe sociale, l'âge, les goûts, l'idéologie, la croyance, le signe du zodiaque, le quartier dans lequel on vit, le lieu de naissance, les préférences sexuelles- le résultat serait une série de configurations polymorphes, dessinées comme des cartes politiques qui produiraient une gamme étendue de couleurs et de contours non concordants en fonction de chaque choix identitaire.

Comment expliquer cette tendance à la différenciation culturelle si on la réduit à un ensemble arbitraire de marqueurs qui sont la conséquence et non pas la cause de la ségrégation opérée? D'abord par la nécessité propre à tout individu de former avec les autres une communauté plus petite que les concentrations humaines d'une nation ou d'une grande ville. Il s'agit du besoin de l'individu d'appartenir à un collectif ou bien d'être assuré que, d'une certaine manière, il lui survit. Cette nécessité de créer un nous devient plus aigüe lorsque les relations et les contacts avec les autres groupes se font plus

fréquents, plus intenses, et cela dans le cadre de territoires chaque fois plus petits. Ainsi, la volonté de se différencier, contrairement à ce que l'on a l'habitude de penser, ne provient pas d'un excès d'isolement, mais de ce qui est vécu comme un excès de contact entre les groupes. Dans ces conditions, la dialectique du nous-eux suppose l'accélération des processus de sélection ou d'invention des symboles qui sont à la base des auto-définitions, et cela avec une finalité: assurer un minimum de segmentation afin d'enrayer la tendance qu'ont les sociétés urbaines à hybrider de manière excessive leurs composantes. D'autre part, la différenciation se produit en distribuant des attributs qui impliquent l'assignation d'activités particulières à chaque groupe, de telle façon que la pluralité culturelle peut souvent occulter ce qui est en fait une organisation sociale, surtout si elle est imposée de l'extérieur au groupe comme une disqualification ou une stigmatisation.

En plus de souligner le caractère composite de la société urbaine, les diverses marques identitaires qui peuvent couvrir la population, et dont résulteront des segmentations toujours différentes, assument une autre fonction: classifier pour la nécessité même de classifier, c'est-à-dire répondre à l'exigence inconsciente d'imposer à une masse humaine auparavant informe et indifférenciée un ensemble de distinctions, d'oppositions et de complémentarités dotées de n'importe quel contenu.

Cette exigence de ségrégations différentielles n'est rien d'autre que le reflet d'un principe analogue actif dans la nature en général et régissant tous les événements de la vie, des formes élémentaires de l'organisation biologique aux systèmes de communication plus complexes. Toute perception est rendue possible par la réception d'une nouveauté par rapport à une différence, c'est-à-dire un contraste, une discontinuité, un changement (Bateson, 1981). Les organes sensoriels peuvent seulement percevoir des différences. On ne voit pas de couleurs, mais la différence entre deux couleurs. Si la gamme de couleurs n'existait pas, nous ne verrions qu'une seule couleur, c'est à dire aucune.

L'exemple de la vision binoculaire est éloquent. Ce que voit une rétine et ce que voit une autre est différent; la différence entre l'information fournie par chaque rétine produit un autre type d'information: la profondeur. Le toucher nous informe sur les inégalités qui existent entre les surfaces que l'on touche, de même qu'une odeur ne peut être perçue qu'en fonction d'une autre avec laquelle on peut la comparer. L'ouïe n'isole pas les sons, mais les caractères distincts de chaque son. La linguistique nous a expliqué depuis longtemps que toutes les unités de langage -à commencer par leur expression la plus simple, les phonèmes- prennent un sens structurel en fonction de la valeur qu'elles ont les unes par rapport aux autres, soit en fonction de leurs relations d'opposition réciproque au sein d'un même système.

Dans les sociétés humaines, la différenciation (ethnique, religieuse, générique ou de tout autre type) remplit la même fonction que dans n'importe quelle expression de la vie dans l'univers. C'est un facteur d'organisation et de communication. Les molécules d'albumine complexes, dont l'existence fut l'une des prémisses à l'apparition de la vie terrestre, font partie d'un processus métabolique de par leur capacité d'établir une différence, de réa-

gir à certains influx et de demeurer indifférentes à d'autres. De plus, les êtres vivants sont sensibles à des stimuli non biotiques et "neutres": ceux qui leur permettent de s'orienter et de réagir à la moindre différence qui se produit dans leur environnement le plus immédiat. Cela est flagrant dans l'activité des ganglions, de la rétine ou du cerveau des mammifères, mais également dans celle des organismes plus élémentaires, molécules, cellules, atomes, etc., dans lesquels on peut aussi déceler la même capacité de réponse à un certain type de stimuli, par exemple à ceux issus de l'opposition mouvement-repos. Si l'on entend par communication l'activité qui rend possible la vie, toute communication dépend d'une bonne circulation d'informations, c'est à dire d'éléments relatifs à des différences.

Nous ne percevons pas des choses différenciées les unes par rapport aux autres, mais la relation entre ces choses après les avoir soumises au préalable à une différenciation. Sans différence, il n'y a pas d'information. Les choses indifférenciées ne peuvent pas être l'objet de la perception sensorielle et peuvent encore moins être le fruit de la compréhension et de la pensée. Le fonctionnement de la nature, des sociétés et de l'intelligence humaine ne peut être qu'holistique, c'est à dire basé sur l'interaction entre les parties et les phases préalablement différenciées. Nous avons besoin d'une différence pour établir des relations entre nous, mais également avec le monde.

La différence n'est cependant pas la négation d'une certaine homogénéité; elle est sa condition. S'il est vrai qu'il ne peut exister de perception ni de pensée sans différence, la différence ne pourrait pas non plus exister si elle ne se ramenait à une unité, à une totalité qui intègre l'ensemble des façons de vivre et que l'on a l'habitude d'appeler la nature, l'univers ou, simplement, la vie. Dans le champ humain, ce fond commun sur lequel les différences peuvent se découper s'appelle la société. En particulier, dans les sociétés urbaines modernes, ce cadre partagé qui ne nie pas la diversité culturelle mais qui la rend possible, c'est ce qu'on appelle l'espace public, c'est-à-dire les espaces démocratiques : la rue, mais aussi l'école, le marché, la participation démocratique, le système des communications, l'information, la loi, etc.

LES USAGES DE L'IDENTITÉ

Différence culturelle n'est pas la même chose qu'inégalité sociale. En fait, plutôt que de "différence" ou d'"identité" il faudrait parler d'"usages de la différence" et d'"usages de l'identité". Souvent, la différence ou l'identité sont usées -ou même inventées- seulement pour "naturaliser" une situation d'exploitation, injustice, persécution, etc. (Memmi, 1994). Le racisme n'est pas alors la cause mais la conséquence des asymétries sociales, les rationalisant a posteriori.

Le racisme biologique n'est pas, actuellement, la seule manière de justifier l'exclusion d'un groupe humain considéré comme inférieur. Il ne faut pas non plus lui attribuer une responsabilité trop grande dans les situations de discrimination et d'intolérance qui marquent l'actualité. Il existe aujourd'hui des nouvelles formes de rationalisation de l'inégalité et de la domination qui ne sont pas fondées sur la génétique, mais sur le principe d'après lequel certains traits de caractère -positifs ou négatifs- permettent d'établir une hiérarchie morale. Le racisme culturel présente comme acquis qu'une certaine identité collective implique l'existence de caractéristiques innées dont les individus sont porteurs et qui font partie d'un programme similaire à celui de la génétique. On peut aussi recourir aux sciences sociales pour renforcer l'illusion de ce que Caro Baroja (1970) appelait "le mythe du caractère national". Les enquêtes d'opinion contribuent à réduire à l'unité ("les Espagnols", "les Français", etc.), un ensemble pluriel de citoyens d'un même Etat ou des habitants d'un même territoire.

Le racisme culturel déprécie les autres et attribue à leur "identité ethnique" des traits négatifs, en soulignant par contre les vertus du tempérament national ou ethnique de son propre groupe. En défendant le droit de préserver une pureté culturelle inexistante, le groupe se protège de toute contamination possible et marginalise, exclut ou empêche l'accès des prétendus agents contamineurs. Ceci est la conséquence de la préoccupation obsessionnelle du racisme culturel pour le maintien de l'intégrité et de l'homogénéité de ce qu'il considère comme le patrimoine culturel spécifique et exclusif du groupe.

On dénonce aussi le danger que représentent ceux qui sont venus d'ailleurs et qui sont considérés comme inassimilables par la culture de la société d'accueil. Les immigrés sont alors parfois représentés comme une véritable armée d'occupation. Le racisme différentialiste encourage une attitude envers les étrangers qui n'est contradictoire qu'en apparence. Elle fonde leur rejet sur le fait qu'on se méfie d'eux et qu'on les perçoit comme une source d'insécurité pour l'intégrité culturelle de la nation. Elle a en même temps besoin d'eux, car leur présence lui permet de construire et de réaffirmer une singularité culturelle. Le "néoracisme" se présente donc souvent comme le défenseur du droit des peuples à préserver leur "identité culturelle". Au nom de cette identité, il peut proposer l'isolement des groupes ethniques afin d'éviter que cette supposée authenticité ne s'estompe. Dans la mesure où il considère les cultures comme des entités incommensurables, le différentialisme absolu apporte une confirmation à l'axiome raciste selon lequel les différences humaines -biologiques ou culturelles- sont irrévocables. A l'instar du racisme biologique, le racisme culturel permet d'établir une hiérarchie des groupes coexistant dans une même société et de "naturaliser" une différence -c'est à dire de lui conférer un caractère quasi-biologique- acceptée comme culturelle, mais considérée comme déterminante parce qu'elle dépasse la volonté personnelle des individus.

Le racisme culturel ou ethnique est associé au nationalisme primordialiste, c'est-à-dire au nationalisme qui présuppose l'existence d'un tempérament particulier et unique

chez ceux qui sont exclus de la nation. Le nationalisme “essentialiste” s’estime autorisé à établir qui et quoi doit être homologué comme “national”, et aussi qui et quoi doit être considéré comme étranger, incompatible et, par conséquent, exclu. De façon générale, selon le fondamentalisme culturel (Stolcke, 1994), celui qui ambitionne d’être considéré comme “l’un des nôtres” doit se fondre dans le moule unificateur de ceux qui se considèrent comme les dépositaires d’une “culture nationale” métaphysique -la *Kulturnation* romantique- qui préexistait à l’arrivée des étrangers et qui est aujourd’hui menacée par leur présence contaminante. Le degré d’adhésion à la supposée culture “essentielle” d’un pays permet de définir en termes ethniques les degrés de citoyenneté politique dont dépendront à leur tour les niveaux d’intégration-exclusion socio-économique.

Le racisme culturel est en définitive une forme assez élaborée de xénophobie. La xénophobie ou altérophobie (San Román 1996) définit les attitudes qui entraînent la persécution ou l’humiliation d’un groupe humain en raison de sa condition étrangère par rapport à une communauté ou un pays bien déterminés. Le rejet peut être exercé par des citoyens ordinaires ou par l’administration même, par le biais de lois spéciales qui frappent des personnes seulement parce qu’elles sont considérées comme étrangères. On comprend mieux ainsi la fonction que remplit la catégorie “immigrés” dans les sociétés urbaines modernisées. Elle permet en premier lieu l’identification de l’“immigré” et du “pauvre”. Contrairement à toute logique, le qualificatif d’“immigré” ne s’applique pas en effet à tous ceux qui ont abandonné un territoire pour vivre dans un autre, mais à ceux qui ont fait cette démarche dans des conditions précaires, afin d’occuper les espaces inférieurs du système social qui les accueille. On pourrait dire que l’immigré remplit une double fonction toujours en relation avec le degré d’étrangeté qui est le sien. Il est d’une part relégué dans les espaces inférieurs et les plus vulnérables du système de stratification sociale. Il est ainsi à la merci des exigences les plus dures du marché du travail. D’autre part, on lui attribue un rôle de bouc émissaire chargé de tous les maux.

La complexité des ensembles urbains contemporains pose à coup sûr des problèmes nouveaux. Il ne s’était jamais produit dans le passé de confrontation aussi intense sur un espace aussi limité et entre des groupes humains porteurs de systèmes de valeurs et d’intérêts aussi différents. Face à l’échec des politiques d’assimilation forcée des éléments particuliers au sein d’une majorité, d’autres politiques s’imposent. Ces politiques supposent la création prioritaire d’espaces d’intégration. Ces espaces d’intégration impliquent l’acceptation des normes de la communauté qui accueille, avec cependant le même droit et les mêmes possibilités pour ses membres de réinterpréter et de rénover ces normes. La nécessité de résoudre des affaires communes est parallèlement reconnue. Il s’agit donc de construire des formes institutionnelles minimales, mais suffisantes pour assurer l’exercice pacifique de la cohabitation dans la mesure où l’on doit pouvoir adapter la pluralité à son environnement.

Si l’on reconnaît que la majorité des conflits entre communautés n’est pas due à des traits identitaires, ainsi que l’illusion d’une autonomie des faits culturels pourrait inci-

ter à le faire croire, mais à des intérêts incompatibles, la diversité culturelle apparaît comme une source de conflits beaucoup moins importante. Cela ne signifie pas que des conflits dérivés de la diversification socioculturelle croissante de nos sociétés n'éclatent pas et que celle-ci ne comporte que des avantages. Cependant, les gouvernements, comme les sociétés civiles, ont la possibilité de favoriser des initiatives qui réduisent à sa plus simple expression le prix exigé par l'hétérogénéité culturelle. En premier lieu, il faut dénoncer le caractère erroné du principe selon lequel une augmentation de la pluralité culturelle conduit inexorablement à l'augmentation des conflits sociaux.

Si l'on admet qu'un pourcentage élevé des conflits qui se présentent comme ethniques, raciaux, religieux ou interculturels sont en réalité la conséquence d'une situation d'injustice et de pauvreté, on peut conclure qu'une amélioration des conditions de vie (logement, travail, santé, éducation) rendrait plus faciles les échanges entre groupes humains. Bien que tout processus d'infériorisation soit le résultat d'une opération de différenciation préalable, la différenciation ne signifie pas automatiquement l'établissement d'une hiérarchie. L'inégalité est souvent justifiée par des stratégies de différenciation conçues à cet effet. Le premier pas doit donc consister à dénoncer les intérêts qui utilisent la différence culturelle, religieuse ou phénotypique comme légitimation.

La volonté d'insertion ne peut pas rejeter une évidence incontestable: une harmonisation totale de toutes les valeurs morales et des styles de vie qui existent dans la ville est impossible. Cette vision idyllique du multiculturalisme est une utopie irréalisable. Il existera toujours des conflits qui menaceront la cohabitation de groupes qui s'auto singularisent. Il est toutefois possible de trouver des formules d'arbitrage entre des groupes dotés de systèmes de valeurs morales différents. Tous les groupes en présence doivent prendre conscience que la vie en société n'est possible que dans la mesure où il y a une homogénéité minimale qui permet d'organiser la cohabitation.

L'ESPACE PUBLIC COMME LIEU D'INTÉGRATION

L'intégration "culturelle" est impossible, parce qu'il n'existe aucune "culture" dans laquelle s'intégrer. Par contre, ce qui existe c'est une intégration civile, sociale, économique et politique. C'est la société, et non pas la "culture", le domaine qui réclame l'intégration. Le cadre qui résume la possibilité même de cette intégration, est sans doute celui de l'espace public. L'idée même d'intégration établit que, malgré l'existence de divers styles de vie et de pensée, personne ne peut réclamer l'exclusivité de l'espace public. Ce que cela veut dire c'est que toutes les personnes, en dehors de leur "identité", devraient voir reconnu leur droit à la réserve, à l'anonymat, à l'invisibilité. Bref, le droit à ne pas être

obligées à passer leur temps à donner des explications à propos de leur présence. Il faut que le mouvement antiraciste se propose de substituer sa défense du “droit à la différence” par la défense de ce que Isaac Joseph (1997) a dénommé “droit à l’indifférence”, c’est-à-dire, le droit à passer inaperçu. Sans doute, la lutte pour l’égalité passe dans ce moment par la lutte pour la libre accessibilité aux espaces publics : la rue, mais aussi, comme nous l’avons déjà dit, l’école, la participation politique, l’économie, le marché, l’information, la loi, etc. Bref, beaucoup de cultures, mais une seule société.

Il existe différents domaines dans lesquels cette intégration –c’est-à-dire, l’indifférenciation– dans le domaine public est incontournable. Le marché et la sphère économique sont des cadres unitaires que personne ne peut occulter. Le droit des groupes minoritaires au respect et à la stimulation de ce qu’ils considèrent comme leur patrimoine culturel n’est pas incompatible avec un espace scolaire intégré dans lequel les enfants sont formés en vertu de valeurs qui rendent possible la cohabitation collective. Dans une société multiculturelle, il existe beaucoup de langues, mais il est évident que toutes ne peuvent pas être utilisées à égalité. Il est nécessaire que la majorité établisse une ou deux langues franches qui permettent les relations administratives et garantissent que nul ne soit exclu de l’échange général d’information. L’intégration sociale requiert aussi une pleine intégration légale, car les pays qui ont inventé les Droits de l’Homme doivent être capables d’appliquer ces droits à l’intérieur de leurs propres frontières. Cela implique la garantie d’égalité parmi toutes les personnes qui forment une société, parmi tous ceux qui méritent d’être reconnus comme citoyens. Cette égalité devant la loi suppose l’existence d’un autre niveau d’insertion, l’intégration politique, qui doit assurer le plein accès de chacun aux institutions que la société accepte comme instances de médiation et d’arbitrage malgré tout ce qui distingue chaque individu. Finalement, un Etat moderne doit faire comprendre que l’obéissance aux lois n’est pas négociable, afin de rendre possible une cohabitation ordonnée.

Cela pose un problème jusqu’à un certain point inédit. Si l’on part de la prémisse selon laquelle toute personne privée de son cadre communautaire perd des aspects fondamentaux de son identité personnelle, cela implique que la pleine réalisation de l’individu au sein de la société soit accompagnée du respect et de la protection de son entourage, car c’est de lui dont en dernière instance dépend sa propre intégrité morale. Le problème apparaît lorsqu’un système légal comme celui des démocraties libérales ne reconnaît comme seuls titulaires de droits que les individus et opère une homogénéisation qui établit une égalité entre les particuliers au moyen de la notion abstraite de citoyenneté. Les collectivités n’ont pas de droits en tant que telles dans la mesure où les institutions familiales, religieuses, économiques, politiques n’ont d’existence que parce qu’elles sont étroitement liées aux sujets concrets qui les représentent et suivent leurs normes spécifiques. D’après les théoriciens du multiculturalisme radical, la solution serait de reconnaître légalement les “minorités” afin qu’elles soient dotées de droits et d’obligations en tant que telles.

En vue d'établir des possibles formules d'intégration légale et politique de ces supposées "minorités", la première difficulté réside dans le choix du critère en vertu duquel on décide que telle ou telle communauté peut être homologuée, saisie comme culturellement différenciée et composée de tels membres. Le danger réside évidemment dans la tribalisation de la vie civile et dans l'enfermement de chaque individu dans son ethnie. Les pratiques de reconnaissance des droits des "minorités ethniques" ont souvent produit des effets pervers. D'abord, parce que la dénomination donnée à un groupe minoritaire ou ethnique implique d'une certaine manière sa ségrégation juridique. Le "stigmaté positif" contient en germe sa "démonisation" virtuelle. Ensuite, parce que la volonté de reconnaître des secteurs clairement différenciés de la population urbaine peut déboucher sur une division artificielle de la société en segments qui n'existent pas dans la réalité. Beaucoup de prétendues "minorités ethniques" sont, de fait, le produit de statistiques dénuées de tout fondement et dont la fonction est simplement de faciliter le contrôle de secteurs considérés comme marginaux, en dehors de la norme. On a déjà vu que le terme "ethnique" implique dans l'imaginaire social actuel une infériorité. On pourrait dire la même chose du qualificatif "minorité" qui a la vertu de "minoriser" automatiquement le groupe auquel il s'applique.

Le fait de réclamer des droits pour les minorités a été remis en question par ceux qui pensent que les impératifs de l'égalité des droits et des chances, les libertés d'association, de culte, d'expression, de libre circulation, etc., doivent suffire à protéger les collectivités autodifférenciées. De fait, le système de libertés publiques a été conçu pour rendre possible une société plurielle dans laquelle les idées et les pratiques de chacun pourraient avoir certaines garanties. Le système démocratique ne serait-il pas par hasard un ordre public qui assume la défense de l'autonomie et de l'indépendance des sujets aussi bien individuels que collectifs, leur permet et les oblige à la cohabitation et à la coopération au nom du consensus dont bénéficie la loi? Pour assurer l'exercice du droit à la différence, il faut avant tout approfondir la mission originelle de la démocratie, qui est de sauvegarder la liberté de choix. A cette fin, l'Etat doit réaffirmer sa neutralité, élargir sa laïcité jusqu'à atteindre la pluralité culturelle au-delà de la pluralité religieuse.

Le respect des différences pose également le dilemme selon lequel les singularités identitaires impliquent la fragilisation des droits individuels. On a vu cet aspect dans les exemples relatifs au statut inférieur imposé aux femmes dans certains codes culturels ou dans la restriction du droit à l'éducation ou à la libre circulation imposée par certaines organisations religieuses à leurs fidèles. Une issue serait éventuellement de garantir que les concessions au maintien d'une tradition bien déterminée soient accompagnées de mesures assurant le droit de ceux qui les respectent de les critiquer, de les modifier ou de les abandonner. Il s'agirait donc de combiner deux principes qui doivent être également protégés, celui de l'autonomie individuelle et celui des sphères identitaires dans lesquelles l'autonomie prend tout son sens. Il s'agirait aussi de réclamer

que les sujets reçoivent la double possibilité de s'insérer dans le système de leur communauté et de remettre en cause sa structure normative et institutionnelle.

Une fois admis que des limites légales à l'exercice de la diversité culturelle sont nécessaires pour une régulation minimale de l'interaction sociale, il faut également dire que les lois et leur interprétation doivent témoigner d'une sensibilité nouvelle face à la pluralité de ceux auxquels elles s'appliquent. Loin de tous les dogmatismes, la voie de la réinterprétation constante, d'une reformulation et d'une autocorrection ininterrompues des termes de l'accord concernant la société dans son ensemble composée de segments interdépendants est donc incontournable (Habermas, 1987). En ce sens, les campagnes de défense de la diversité culturelle ne servent pas seulement à avertir du danger de l'intolérance. Elles obligent l'ensemble de la société à réfléchir sur le sens des coutumes et le caractère inaltérable des principes moraux sur lesquels elles s'appuient, mais également sur les raisons pour lesquelles les gens acceptent ces valeurs et certaines pratiques au détriment d'autres.

Face à l'hétérophobie et la xénophobie, l'alternative est l'hétérophilie ou la xénophilie (Lévinas, 1993), qui consiste en la revendication du droit à la différence culturelle. Mais cette différence culturelle ne doit jamais être considérée comme intangible et encore moins irrévocable; elle est le résultat -et non la cause- des exigences imposées par la société et la pensée à la réalité. Pour constituer une société, il est nécessaire que des êtres humains puissent apporter à d'autres êtres humains ce qu'ils n'ont pas. Simultanément, parce que le monde ne peut être vécu ni pensé comme un ensemble indéterminé et sans dynamique interne, il est indispensable qu'un contraste apparaisse. Cette position ne se limite pas à considérer le pluralisme culturel comme une richesse; elle permet de prendre conscience de son caractère inévitable. C'est une condition requise pour que les fonctions des sociétés urbaines actuelles se réalisent avec efficacité.

Il est possible qu'il y ait trop de facteurs (sociaux, économiques, historiques et affectifs) complexes dans la genèse de l'intolérance pour qu'un jour la cohabitation dans les villes occidentales se libère complètement des affrontements internes. La capacité de renouvellement des discours et les attitudes agressives contre ceux qui ne peuvent être accusés que "d'être ce qu'ils sont" a été mise en évidence par l'échec des campagnes antiracistes sentimentales et simplificatrices. Elles ont au mieux servi à calmer la conscience des secteurs bien-pensants de la société. Le préjugé, la discrimination, la ségrégation, etc.; bref, toutes les formes et toutes les modalités de la stigmatisation sont des mécanismes qui ont prouvé leur efficacité pour exclure et culpabiliser au cours des siècles. Il serait naïf de croire que ceux qui ont l'hégémonie politique ou sociale cesseront de la pratiquer. Le constat selon lequel on ne pourra jamais éviter ce type de conflit ne doit cependant pas empêcher notre volonté de les réduire au maximum. Quant à la multiculturalité, c'est-à-dire la pluralité des façons de faire, de penser et de dire les choses, la possibilité d'éluder les conséquences des inévitables affrontements

liés à la cohabitation, elle fait partie du projet défini par les nouvelles formes de citoyenneté. Cependant, la nouvelle conception du “citoyen” devra être plus ouverte et plus dynamique, afin de devenir un point de convergence et un facteur d’intégration.

Dans ce sens, il est important que les groupes autoidentifiés et autodifférenciés coprésents prennent conscience de la nécessité d’atteindre des niveaux acceptables d’articulation avec le projet commun à toute la société. Ceux qui se considèrent ou s’affirment comme différents doivent respecter les droits des autres à la libre accessibilité aux espaces publics et, aussi, assumer l’obligation d’accepter un cadre commun minimal défini par des institutions qui ont reçu de la majorité de la société la fonction d’élaborer et d’appliquer les lois. Ils ont également le droit d’essayer de les changer et d’avoir accès aux opportunités et aux instruments qui permettent cela.

Le mouvement antiraciste doit, quant à lui, s’adapter avec intelligence aux métamorphoses du discours raciste et xénophobe et apprendre à reconnaître les formes souvent inédites de stigmatisation. Sur le plan éducatif, il est urgent de combattre la tendance à présenter le respect de la différence comme une valeur dans l’absolu qui doit être défendue en vertu d’un relativisme dénué de tout esprit critique et replié sur lui-même. Il faut également se méfier de la prétention d’un universalisme tout aussi absolu qui soutient la prééminence despotique des modèles collectifs hégémoniques. Il faut expliquer que le multiculturalisme consiste en un dialogue permanent entre des manières d’être qui reconnaissent mutuellement la partie d’universel que chacune possède et qu’elles ont donc en commun. L’universalisme ne peut plus être synonyme d’uniformisation. Il doit être l’expression d’une condition humaine qui ne peut se connaître qu’à travers ses multiples variantes. Le particulier n’est pas le contraire de l’universel. Il est le seul lieu dans lequel il peut vraiment exister.

La société actuelle est formée d’humanités différenciées, mais jamais tout à fait indiscernables, que le développement économique et démographique a conduites à vivre et coopérer dans un même espace public. Ou plutôt, à construire cet espace public. Les problèmes de l’avenir seront encore plus liés qu’aujourd’hui à cette évolution; la tendance à l’homogénéisation culturelle sera compensée par une intensification croissante des processus de différenciation culturelle. Pour faire face à ces problèmes et limiter les tendances à l’intolérance et à l’exclusion, il faudra que deux principes fondamentaux, en apparence antagoniques, mais en réalité complémentaires, s’incarnent dans la réalité quotidienne. D’une part, le droit à la différence, c’est-à-dire le droit des groupes humains à s’unir aux autres grâce à ce qui les sépare aussi. D’autre part, le droit à l’égalité, c’est-à-dire le droit de ceux qui ont été acceptés tels qu’ils sont à ne pas être différenciés dans la lutte contre l’injustice.

Références bibliographiques

- Barth, F. (1977) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: FCE.
- Bateson, G. (1981) *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu
- Caro Baroja, J. (1970) *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid : Seminarios y Ediciones.
- Joseph, I. (1997) "Le migrant comme tout-venant". Dans M. Delgado Ruiz (ed.), *Ciutat i immigració*. Barcelona : Centre de Cultura Contemporània, pp. 177-88.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid : Taugrus.
- Hobsbawn, E.J. y Ranger, R. (eds) (1988) *L'invent de la tradició*. Vic : Eumo.
- Joseph, I. (1991) "Du bon usage de l'école de Chicago", dans J. Roman (ed.), *Ville, exclusion et citoyenneté*, Paris : Seuil/Esprit, pp. 69-96.
- Lévinas, E. (1993) "El otro, utopía y justicia". *Archipiélago*, 12 : 35-41.
- Lévi-Strauss, C. (1981) *La identidad*. Barcelona: Petrel.
- Memmi, A. (1994) *Le racisme*. Paris : Gallimard.
- Pouillon, J. (1993) "Appartenance et identité". *Le cru et le su*. París: Seuil, pp. 112-26.
- San Román, T. (1996) *Los muros de la separación*. Barcelona/Madrid: Universitat Autònoma de Barcelona/Tecnos.
- Stolcke, V. (1994) "Europa : nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión", dans D. Juliano et al., *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona : Virus, pp. 235-66.
- Taguieff, P.-A. (1995) "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", dans J.P. Alvide (ed.) *Racismo, antirracismo e inmigración*, Donosti : Gakoa, pp. 143-204.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa.
Georges Corm

Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa

*Georges Corm

La noción de dinámica identitaria se ha convertido en un concepto “comodín”, utilizado de modo intensivo e indiscriminado. Con demasiada frecuencia crea confusión en el análisis específicamente político de los múltiples conflictos en el Mediterráneo o en otras zonas geográficas. La invasión de este concepto ha afectado todos los prismas de análisis y ha impuesto su monolitismo tanto en los medios de comunicación como en los círculos académicos. La dinámica identitaria se ha convertido en la clave para explicar no sólo los conflictos entre sociedades, sino también el malestar generado en su interior, incluso en las sociedades europeas más industrializadas. Como sugiere la intervención de M. Delgado¹, la identidad se ha convertido en un producto de consumo cultural, en una “escenificación” que se extiende por diversos ámbitos.

Como economista, todavía iré más lejos y diré que se trata de un *business* muy apreciado por los medios de comunicación y por las universidades. Este negocio se financia de diversos modos: con becas, con reportajes, con cátedras universitarias, con grandes inversiones en libros, y con exposiciones. La elevada producción y consumo de “manifestaciones identitarias” ha sustituido a la producción y consumo de ideologías, dominantes en la escena mundial desde la Revolución Francesa. La antropología, en sus aspectos coloniales más llamativos, estructura la nueva producción identitaria. El culturalismo y el esencialismo que caracterizan de manera tan marcada las nuevas filosofías conservadoras y que legitiman la nueva ola antropológica, han invadido todo

¹Especialista en pensamiento político árabe. Actualmente ministro de Finanzas en el Líbano.

el espectro de la cultura contemporánea. La ideología del mercado global encuentra así un contrapeso que provoca una ilusión perfecta, a menudo en aquéllos que todavía se reclaman de izquierdas y que, por regla general, se encuentran en la vanguardia de los movimientos militantes identitarios.

De hecho, no hay duda de que la tendencia académica y mediática en este ámbito está muy influenciada por el enfoque de Estados Unidos en el análisis de los conflictos de tipo identitario. Efectivamente, Estados Unidos es un país muy marcado por las relaciones entre la población de origen europeo y la minoría de origen africano. Su tendencia natural es considerar que los conflictos identitarios tienen su origen en diferencias étnicas y antropológicas irreductibles, y que el fondo del problema –las tensiones entre los grupos de origen étnico diferentes²– no es político ni social.

¿QUÉ ES UNA IDENTIDAD COLECTIVA? EN LOS ORÍGENES DE LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS EN EL MEDITERRÁNEO

Hoy no existe una reflexión sobre la noción de identidad en sí misma, lo cual es paradójico. La imagen de una estabilidad y de un monolitismo de las identidades colectivas es la que, implícitamente, está más extendida en todos los discursos, debido al culturalismo y al esencialismo antropológico dominantes. Definir el núcleo central de una identidad todavía plantea dificultades: ¿se trata de lo religioso, lo lingüístico, lo étnico, la nación? Y, en este último caso, ¿con qué acepción del término nación nos quedamos? Se suele poner el acento en uno de estos factores, pero no se explicita el porqué de la elección. Y el factor que actualmente está más de moda es la identidad religiosa. Así, para explicar los conflictos que desgarran el Mediterráneo, se llega a hablar de geopolítica del islam, del chiísmo o de la ortodoxia.

Pocas personas se preguntan si la identidad es estable o si, al contrario, varía en el tiempo y en el espacio y, sobre todo, si funciona de modo complejo o monolítico. Sin embargo, a nuestro entender, una de las características de la modernidad es la capacidad de la identidad colectiva para cambiar rápidamente debido, precisamente, a la complejidad sobre la que se edifica. Creemos que la identidad no se construye en torno a un núcleo identitario central y monolítico, sino respecto a una serie de identidades parciales, asimilables a los cajones de un armario. Estas identidades son resultado de la pertenencia familiar, regional, social, profesional, ideológica, deportiva, etc. En medio

de esta constelación de factores identitarios, la religión o la lengua sólo son un elemento de identidad, en realidad no menos importante que la identidad religiosa. Este enfoque de la identidad-cajón constituye un punto de vista politológico mucho más rico y fecundo que el de la antropología.

En este marco, además, es ineludible el examen del sistema de autoridad que se ejerce en cada sociedad, ya que el poder es quien organiza o influye de modo más determinante la estructuración de la identidad. Por ello, resulta básico analizar el funcionamiento del poder establecido y el de los movimientos de oposición, así como sus juegos “identitarios”, destinados a afianzar la legitimidad existente o, por contra, a destruirla y establecer una nueva. En estos juegos cruzados de legitimidad –tanto si se trata de conflictos en el interior de una sociedad como si la confrontación se da entre estados– la afirmación de ideologías “identitarias” fuertes sustituye cada vez más al juego clásico de las últimas décadas, consistente en enfrentamientos entre ideologías políticas y sociales. Este análisis es esencial para entender el funcionamiento moderno de la identidad colectiva.

Hay que señalar que antes de la Revolución Francesa, las características regionales y lingüísticas de una población –rasgos que no preocupaban al poder– constituían su identidad. Las poblaciones pasaban de un soberano a otro sin que esto representase ningún problema. En Europa la cultura era transétnica, el saber no estaba “nacionalizado”, no se había convertido en algo específico de éste o de aquel grupo lingüístico. En resumen, no había distinción alguna entre cultura italiana, francesa, inglesa o germánica. Fue la implantación progresiva de los estados nacionales lo que provocó la fragmentación de la cultura³. Para ser legítimo, el poder tenía que ser temido y justo; los soberanos dominaban a poblaciones con identidades lingüísticas y étnicas muy diferentes, sin que ello plantease ninguna dificultad en la convivencia.

El concepto de unos reinos o repúblicas que se apoyan en poblaciones de identidad homogénea es fruto de las guerras de religiones entre católicos y protestantes en Europa y, posteriormente, de las guerras revolucionarias y de las revoluciones llamadas nacionalistas. Que la nacionalidad –es decir, la identidad étnica y religiosa de aquellos que detentan el poder soberano– deba encajar en el mismo molde que la identidad de la población homogeneizada, es una característica fundamental de la cultura europea moderna, que se apareció entre el inicio del Renacimiento y la Revolución Francesa. El invento de la noción de minoría étnica, nacional o religiosa es consecuencia del desarrollo de esta concepción monolítica de la identidad colectiva, y del poder en el que se apoya. En una sociedad determinada, la identidad colectiva tiene que convertirse en algo a la vez homogéneo y monolítico, pues es un fundamento de la idea de la existencia natural de las “naciones”⁴.

No obstante, el concepto de nación, en sus distintas acepciones, sigue siendo muy brumoso, tanto si se trata de la concepción francesa, alemana o anglosajona. El elemento mesiánico y religioso raras veces está ausente. A pesar de ello, en el caso francés el mesianismo nacional se convirtió en el siglo XIX en algo totalmente laico, después de triunfar

ante las concepciones católicas de la nación francesa, primera hija de la Iglesia. El tema bíblico de la elección de la nación está presente en todos los movimientos nacionalistas modernos, especialmente en el americano. Cada nación está destinada a cumplir una misión: se trata de un destino particular que la distingue de las otras naciones y que le otorga privilegios en el orden internacional, entre ellos el de colonizar y civilizar a otros pueblos.

Esta evolución de la cultura y de las percepciones acerca de la identidad convierten en ilegítimos aquellos sistemas de poder contruidos sobre el pluralismo identitario. El imperio Austro-húngaro y el imperio Otomano no sobrevivieron a la Primera Guerra Mundial, guerra “nacional” total. De esta evolución nace, en el siglo XIX y en el Mediterráneo, la “cuestión de Oriente”.

La abundante literatura europea sobre la “cuestión de Oriente” ofrece un fondo riquísimo de modos de percibir la alteridad que todavía hoy me parecen muy presentes en las dinámicas llamadas identitarias, utilizadas para legitimar los conflictos geopolíticos en el Mediterráneo. Enunciaremos rápidamente algunos prejuicios y maneras de pensar que muchos observadores, periodistas o universitarios continúan adoptando inconscientemente, debido a la influencia de la importante literatura sobre la “cuestión de Oriente”:

- El islam, sinónimo de “el Turco”, es percibido como el elemento identitario central fuera de la Europa cristiana. Es el enemigo del progreso y de la civilización. La herencia de Renan y de sus ideas racistas acerca del espíritu semita encarnado en el islam continúan siendo muy influyentes, a causa de la brillante talla cultural que tuvo el mencionado hombre de letras y arqueólogo francés.

- Los rusos sueñan con acceder a los mares cálidos y utilizan para su política de expansión territorial el paneslavismo y el cristianismo ortodoxo hostil hacia los pueblos católicos o protestantes de la Europa Occidental.

- El islam es un hecho social global y total, una sociedad monolítica cuyos comportamientos son guiados exclusivamente por el Corán y por la *Sunna*. Por consiguiente, los estados islámicos tienen una tendencia natural a aplastar a las numerosas minorías, naciones antiguas en vías de resucitar, gracias a Europa (como los maronitas del Líbano, caldeos de Irak, armenios, helenos, rumanos, etc.).

- Los Balcanes son un polvorín, a causa de la mezcla de poblaciones diferentes.

Hoy, la lista de problemas que encontramos en todos los antiguos manuales sobre la “cuestión de Oriente” es la misma:

- Bosnia-Herzegovina.
- Albania y Macedonia.
- Estatuto del Líbano y de sus comunidades religiosas.
- Estatuto de los Santos Lugares y regreso de los judíos a Palestina.
- Cuestión armenia.
- Cuestión kurda.
- Papel y estatuto regional de Egipto en el “concierto” de las grandes potencias.

La expansión de la ideología socialista, la Guerra Fría y la descolonización en el Mediterráneo lograron hacer olvidar durante algunas décadas el tema de la “cuestión de Oriente”, tal como la diseñaron la antropología colonial y las grandes tesis racistas de Gobineau o de Renan. Pero este asunto está hoy, más que nunca, al orden del día, se trate de la relaciones greco-turcas, de la cuestión de Macedonia, del destino de Bosnia en la fragmentación de Yugoslavia, de la cuestión kurda en Turquía (y en Irak), del estatuto disminuido del Líbano y de Palestina, del de los Santos Lugares, del conflicto chipriota, de la cuestión de Kosovo, del lugar que ocupa Egipto en el mundo árabe o de su situación de aliado privilegiado de los Estados Unidos.

El fin de los conflictos ideológicos de carácter laico y profano, tal y como los habían estructurado y formulado la descolonización y la Guerra Fría, ha provocado en el Mediterráneo un estallido de conflictos calificados de “identitarios”, sin que se haya llevado a cabo el menor análisis sobre sus resortes históricos y geopolíticos. Es interesante observar cómo la geopolítica de los “nuevos” conflictos coincide con la de los analizados en todos los manuales del siglo XIX o de principios de siglo sobre la “cuestión de Oriente”. La dinámica de estos enfrentamientos recupera, con pocas diferencias, la misma que existía a principios de siglo, y los análisis retoman el tono y el enfoque antropológico esencialista que era propio de las grandes potencias europeas. La irrupción triunfal y hegemónica de los Estados Unidos, que ganaron la Guerra Fría en el Mediterráneo, no provoca ningún cambio fundamental en las circunstancias del problema. Este país toma el relevo de la Gran Bretaña imperial, que lo apoya con solidez y constancia.

LOS ÁRABES EN LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS DEL MEDITERRÁNEO

En el juego de la geopolítica y de las identidades colectivas, los árabes pasaron de una situación de conciencia identitaria fragmentada y dormida, a principios del siglo XIX, a la afirmación de una identidad nacional fuerte, a mediados del siglo XX y, después, a un nuevo retroceso, que acarreó una involución de la conciencia colectiva provocada por las derrotas militares, pérdidas de territorio y la discordia entre estados árabes.

A los árabes de Oriente (Machrek) y de Occidente (Magreb), súbditos de imperios no árabes durante siglos, sólo les quedaban identidades regionales y vasallajes familiares. En el primer cuarto del siglo XIX, un jeque de Al Azhar, Rafa'at al Tahtawi, después de un viaje a Francia, introdujo en la cultura árabe la noción de patria referida a Egipto, así como el concepto de necesaria igualdad entre musulmanes y no musul-

manes en la misma sociedad. Más tarde, ante la persistencia de la agresión colonial europea y ante la superioridad tecnológica y cultural que Europa mostraba en el Mediterráneo, varios pensadores, entre los cuales había algunos religiosos, reclamaron una reforma religiosa de las prácticas del islam. Se percibía la decadencia como un declive del islam (sin distinguir un pueblo de otro) respecto a la Europa cristiana. Sin embargo, algunos de estos pensadores (en particular, Al Kawakibi) atribuyeron la decadencia al hecho que el Califato hubiese pasado de los árabes a los turcos, que se ocupaban de las artes, las ciencias y las letras menos que los primeros. Así, para hacer frente a la presión de Europa, que en el Mediterráneo parecía embarcada en una nueva cruzada contra los “pueblos musulmanes”, los árabes en conjunto reclamaron una mayor solidaridad islámica, el reconocimiento por parte del poder otomano de los derechos de los árabes (básicamente de su lengua y de su cultura), y la participación, en un marco descentralizado, en la gestión de los asuntos del imperio.

El final del imperio Otomano, el control franco-británico de todas las provincias árabes y la creación de un *Hogar nacional judío* en Palestina con motivo de la declaración de Balfour (1917), fueron los ingredientes básicos para la cristalización progresiva de una conciencia nacional panárabe (y no panislámica), en particular en el Machrek. Fue, simultáneamente, un fenómeno político y cultural coronado, en los años cincuenta y sesenta, por el dominio de tres idearios políticos revolucionarios: el nasserismo, el baa'atismo y el Movimiento de los nacionalistas árabes. En muchos países del mundo árabe hubo golpes de Estado influidos por estas tres corrientes marcadamente anti-imperialistas y laicas, que reivindicaban la grandeza pasada de los árabes y la riqueza de su patrimonio cultural.

El nacionalismo árabe siempre fue despreciado por Europa, que vio en él un fenómeno artificial, estimulado por la política soviética en el Mediterráneo. Los fracasos estrepitosos de los regímenes árabes que reivindicaban alguna de sus ideologías y la imposibilidad de establecer una solidaridad duradera entre ellos, facilitaron la tarea de los analistas que refutaban la existencia de una identidad colectiva árabe capaz de concretarse en el orden político. Es interesante señalar que casi todos los estudios occidentales de este “fracaso identitario” repiten los argumentos que seguimos encontrando en la literatura de los movimientos islamistas. Todos ellos son hostiles al nacionalismo árabe, que se considera como un obstáculo en el camino hacia una solidaridad islámica, la única que, bajo su punto de vista, es capaz de hacer frente a la hegemonía occidental. Tanto para unos como para los otros, el fracaso del nacionalismo árabe se debe a que quizás sea el resultado de la ideología nacionalista y laica europea (importada artificialmente) en las estructuras mentales, religiosas y antropológicas populares, impermeables a la laicidad y a la idea democrática. De acuerdo con esta visión, el mundo cultural islámico, el único que a los árabes les resulta propio, no puede aceptar las nociones modernas de libertad individual y de ciudadanía, que son así monopolio del mundo occidental. El mundo

musulmán al que pertenecen los árabes sería, según la definición antropológica axiomática, un sistema social en el que sólo contaría la solidaridad familiar y clánica, bajo la autoridad carismática de un jefe dotado de una fuerte legitimidad religiosa.

Evidentemente, es fácil responder a estos argumentos afirmando que Occidente y su aliado israelita en la política imperialista en el Mediterráneo han concentrado todos sus esfuerzos en procurar el fracaso de los intentos de construcción de la independencia y de la unidad de los países árabes. Desde la expedición de Suez en 1956 contra Egipto y el régimen nasseriano hasta la Guerra del Golfo en 1991 contra Irak, la tesis del permanente complot imperialista contra los árabes no carece de cierta base. En este sentido, parece que el antiarabismo ha reemplazado la antigua fobia antiturca que encontramos en los ensayos sobre la “cuestión de Oriente”. Si el “panislamismo” de ciertos movimientos integristas o de Irán también puede servir de espantajo, el descrédito de la arabidad y del nacionalismo árabe que hallamos en la literatura occidental sobre el mundo árabe, es total. Incluso entre los árabes hay pocos autores (periodistas, profesores, investigadores, escritores) que todavía se aventuren a reavivar la llama del nacionalismo árabe laico. En realidad, bajo la influencia de Arabia Saudita y de los amplios medios financieros de los que dispone, la cultura árabe profana, extraordinariamente viva en la poesía, el teatro y la novela (como da fe la obra de Naguib Mahfouz), se ha eclipsado en provecho de una cultura del islam que ocupa todos los ámbitos. El fenómeno llamado de “reislamización” de las sociedades árabes es interesante y merecería un desarrollo más extenso pero, como veremos, se inscribe en el marco de los juegos geopolíticos⁵.

Pero también es verdad que, más allá de los argumentos a favor de una o de otra tesis (artificialidad del nacionalismo árabe rechazado de modo espontáneo por las poblaciones por un lado, o represión armada y terrorismo mediático e intelectual contra el nacionalismo laico por parte del imperialismo occidental o de los regímenes autoritarios locales apoyados por el imperialismo, por el otro), la realidad de los estados árabes creados por las potencias coloniales europeas, después del hundimiento del imperio Otomano a principios de siglo, ha demostrado ser más fuerte, hasta hoy, que todas las aspiraciones populares árabes que pretendían más dignidad, justicia, unidad o solidaridad. Actualmente, el éxito de las ideas socialistas y tercermundistas que a mediados de siglo iluminaron las aspiraciones de unidad árabe fuera de un marco islámico más amplio, han caído en el olvido. Numerosas acciones llamadas de “reislamización” de las sociedades árabes y musulmanas del Tercer Mundo han contribuido a esta desaparición. Algunas de las acciones mencionadas son: la creación de fundaciones religiosas que financian el uso del velo; la impresión y distribución gratuita de libros religiosos de lo más reaccionario; la edición de numerosos diarios, semanarios o publicaciones mensuales sobre cuestiones religiosas y del nacionalismo musulmán; la multiplicación de programas en la radio y la televisión; el nacimiento de bancos llamados “islámicos”; la concesión de cátedras de historia islámica por parte de ricos hombres de negocios

árabes o príncipes y reyes de la península arábiga; la instauración de comités destinados a proponer cambios en las legislaciones para adecuarlas a la *sharia* islámica, etc.

Todas estas acciones, cuantiosamente financiadas por Arabia Saudita, se enmarcan en la última fase de la Guerra Fría, en la que los Estados Unidos apoyaron totalmente a movimientos identitarios religiosos (aunque fuesen muy marginales y extremistas), con el objetivo de contribuir a la lucha contra la extensión de la influencia soviética y de las diferentes formas del pensamiento marxista. Arabia Saudita y Paquistán, cuya ideología de Estado es, en ambos casos, el integrismo islámico, fueron instrumentos privilegiados de esta política. Ambas naciones crearon la organización de la Conferencia de Estados Islámicos (1969) y multiplicaron las ayudas financieras y militares a los estados que abandonaban el socialismo y la neutralidad positiva, y establecían regímenes basados en la adopción de la ley coránica y en la prohibición de los partidos marxistas. Bajo su influencia, la guerra de Afganistán se convirtió en un conflicto entre el islam y el marxismo ateo, en lugar de una lucha de liberación nacional de carácter laico.

Aunque la revolución religiosa en Irán tomó un imprevisible cariz antiamericano en su inicio, añadió una dinámica suplementaria al movimiento altamente político de islamización de la vida cultural y social de los árabes, debido al impacto en los países más cercanos. Este influjo se explica mejor por la resonancia que adquirió la ideología de defensa de los “oprimidos” y de desafío ante el imperialismo occidental, que no porque fuese un renacimiento espontáneo de la identidad islámica. De hecho, según los criterios del esencialismo antropológico, el aspecto chiíta e iraní del jomeinismo no tenía por qué influenciar en el mundo árabe, mayoritariamente sunnita e históricamente hostil a la ambiciones y a las políticas de potencia persas en la región. Al conciliar un anti-imperialismo tradicional con el antimarxismo y con una hostilidad total hacia el laicismo de la política, el jomeinismo fue, en realidad, más eficaz en la reislamización de las sociedades árabes, que el integrismo islámico proveniente de Arabia Saudita, demasiado marcado por la sumisión de la política de este Estado a los intereses de los Estados Unidos en Oriente Medio.

Esta evolución es lo que ha agravado, en el Mediterráneo y en otras regiones del mundo, severas crisis de legitimidad política y de conciencia identitaria, donde el factor religioso ha sido objeto de una explotación intensiva, tanto en los conflictos internos como regionales. El primer caso se dio en la isla de Chipre en 1974, seguida de las hostilidades comunitarias libanesas a partir de 1975. Después, fue la llegada al poder del Likud en Israel en 1977, la del *imam* Jomeini en Irán en 1979, quien se caracterizaba por su mezcla de anti-imperialismo y de mística cultural religiosa de tonos chiítas. Finalmente, fueron Afganistán en 1980, Yugoslavia y Argelia en 1992, y Chechenia en 1994.

Los conflictos siempre se analizan y presentan de manera caricatural y brutal, como si se tratase de enfrentamientos identitarios de tipo esencialista y antropológico, sin relación alguna con lo que, desde un punto de vista geopolítico, está en juego en ellos,

ni con las ambiciones crueles de los jefes de la guerra, financiados y ayudados en la sombra por las grandes potencias o por poderes regionales. ¿Por qué los chechenos, tan bien integrados en las estructuras políticas soviéticas hace algunos años, se rebelan contra Moscú y los vecinos daghastaneses no lo hacen?, ¿por qué tantos ejércitos extranjeros se sienten atraídos por el conflicto libanés, frecuentemente presentado como una simple guerra civil inevitable entre cristianos y musulmanes?, ¿por qué en 1917 la unidad de los eslavos del sur para formar el reino de los eslavos, croatas y eslovenos era un imperativo moral internacional para las potencias europeas, y por qué la ruptura de esta unidad se convierte en un objetivo primordial de la política occidental de 1991 a 1992?, ¿por qué los eslavos musulmanes de Bosnia deben tener sin falta un Estado y los árabes palestinos, tan musulmanes como los otros, han de continuar siendo una nación sin Estado, a pesar de los acuerdos de Oslo?, ¿por qué Siria e Israel pueden continuar ocupando libremente el Líbano, mientras que a Irak se le impone un castigo sin parangón en los anales de las Naciones Unidas por haber ocupado la ciudad-Estado de Kuwait, liberada desde hace seis años por una expedición militar occidental en el corazón de la península Arábiga?

¿Existen realmente dinámicas identitarias en todos los conflictos? o ¿sólo son acaso juegos de poder totalmente profanos, donde lo identitario, envuelto en el “pensamiento correcto” de una falsa moral internacional, se coloca en primer plano para esconderlos mejor? En la escalada de la producción y del consumo mediático y académico de identidad que oculta lo que realmente se baraja en los conflictos, ¿qué significa el nuevo concepto de “las raíces judeo-cristianas de Occidente”, concepto que sustituye al de “las raíces greco-romanas” que había predominado desde el Renacimiento europeo hasta estos últimos años? Los fantasmas que atormentan a los movimientos islámicos integristas, referidos a una cruzada de carácter únicamente religioso que Occidente llevaría a cabo contra los árabes, ¿no están tomando cierta consistencia cuando el Occidente laico descubre en sí mismo raíces “judeo-cristianas”⁶, en lugar de las “greco-romanas” invocadas hasta hace poco? Estas suposiciones se afianzan cuando los Estados Unidos continúan permitiendo que sus propios ciudadanos colonicen, por motivos religiosos, territorios ocupados por el Estado de Israel en Palestina, y que lo hagan con el apoyo de numerosas Iglesias cristianas fundamentalistas.

Al proponer la idea del retorno a una identidad mediterránea, la Unión Europea trata de calmar una situación que se le escapa de las manos. Europa está preocupada sobre todo por la seguridad: se trata de frenar unos flujos migratorios procedentes de las orillas pobres del Mediterráneo, afectadas por *nuevos-viejos* conflictos geopolíticos. También se trata de trabajar para la integración de Israel en la vida económica y cultural del Mediterráneo y, quizás, para reducir la preponderancia de la influencia norteamericana en el Mediterráneo. Sin embargo, la Unión Europea carece de una política exterior común; en el interior de la Unión, los países partidarios del eje israelo-americano en el Mediterráneo

ejercen un contrapeso al tímido deseo de los países mediterráneos de la Unión: emanciparse de la hegemonía norteamericana. Ante esta situación de bloqueo, la Unión Europea preconiza el diálogo entre culturas y religiones de ambas orillas, como si los conflictos que desgarran la región fuesen estructuralmente causados por las diferencias religiosas y culturales, y no por problemas de poder y de supremacía totalmente profanos. Más que contribuir al avance en la solución de los conflictos, creemos que el diálogo contribuye a oscurecer el análisis y la comprensión de las situaciones conflictivas.

Mientras en el corazón de la cultura de la globalización económica y de la idealización de las fuerzas del mercado predomine la moda del multiculturalismo y de las gesticulaciones identitarias, será imposible entender la verdadera naturaleza de estas confrontaciones, que utilizan técnicas modernas de dinamización identitaria para esconder los que realmente está en juego.

No obstante, sería erróneo pensar que la identidad colectiva de las sociedades árabes se mantendrá en un estado de involución que le es propio, y que las distintas variantes de ideología de tipo islámico seguirán controlando la producción y el consumo de pensamiento. Y, sin embargo, no es probable un cambio rápido, pues el conflicto principal en la conciencia de los árabes sigue siendo el del expolio sufrido por los palestinos, el de la arrogancia con la que el Estado de Israel actúa en Oriente Medio, el de la soberbia norteamericana con la población iraquiana que sufre los efectos devastadores del embargo. Acentúa además el conflicto la imagen de una cruzada de tipo religioso, protagonizada por un Occidente que se define ahora como judeo-cristiano, y que continúa dando crédito a las tesis islamistas y alimentando una conciencia islámica infeliz. No será fácil salir de este círculo vicioso identitario.

Pero para llegar a comprender la realidad de los conflictos en el Mediterráneo, es necesaria una reordenación epistemológica que permita extraer un lenguaje histórico coherente, cuya racionalidad se imponga a todas las partes en litigio.

PROBLEMAS DE EPISTEMOLOGÍA

En el relato de los acontecimientos en Oriente Próximo, la mayoría de las cuestiones metodológicas giran en torno a la delimitación de los marcos de análisis y de explicación de las problemáticas fundamentales que se usan para entender estos acontecimientos. Gran parte de las confusiones e interpretaciones contradictorias que se producen en la elección de los hechos analizados por los observadores de Oriente Próximo y en la repercusión que éstos les otorgan me parecen, en efecto, debidas a una falta de rigor intelectual en la elaboración de los paradigmas que subyacen a los estu-

dios. De hecho, el análisis histórico de Oriente Próximo a través de su propio universo conceptual y de su lenguaje no-histórico es, consciente o implícitamente, una obra de combate que abusa de las nociones identitarias; raramente se trata de una renuncia a los lenguajes canónicos y a los conceptos dominantes que organizan los distintos sistemas culturales, mediante los cuales se comprende el acontecimiento.

Así, hay que determinar, en primer lugar, si el análisis se hace a través de la visión de la cultura forjada por el orientalismo occidental o si, al contrario, se realiza a través del prisma de los diferentes grupos o subgrupos de las sociedades de Oriente Próximo. En tal caso, previamente hay que poner en evidencia las influencias recibidas por este grupo, debido a su contacto con los valores de la modernidad occidental y a la adopción de tradiciones de talante antropológico más que histórico. Asimismo, hay que delimitar las influencias recíprocas que puedan existir entre los conceptos y lenguajes históricos utilizados por las ideologías religiosas del fundamentalismo musulmán y los que usan la pauta de análisis del orientalismo y del neorientalismo.

El cuestionamiento incesante del lenguaje y de los conceptos empleados como base de lectura, así como del método para delimitar el campo de observación desde el punto de vista de la conceptualización del espacio, de la temporalidad y, finalmente, del sujeto histórico observado, nos obliga a tomar cada vez más precauciones y a reducir el ámbito de las certezas artificiales. Si se acepta este saludable ejercicio, es posible plantear nuevas problemáticas más fecundas, e incluso llegar a una conceptualización histórica abierta y, por tanto, capaz de leer mejor la contemporaneidad en la pluralidad de sus raíces históricas, finalmente puestas al día. Quizás entonces, las vías hacia el futuro, que hoy parecen tan oscuras, se despejen.

El espacio

¿Qué espacio debe abarcar el análisis contemporáneo de Oriente Próximo? No olvidemos que la misma noción de Oriente Próximo es un concepto geográfico que responde al modo europeo de concebir ese territorio. El *Near East* de los Ingleses o el *Levant* (en francés y en inglés) no es lo mismo que el *Middle East*, pues excluye a Irán, Paquistán y Afganistán, países que, para los anglosajones, se incluyen en el término Oriente Medio, mientras que Extremo Oriente o *Far East* se refieren a los mundos chino e indio. Para los geógrafos e historiadores franceses el Oriente Medio acaba en la frontera de Turquía con Irán; empieza, en general, en Egipto, y excluye a los países del norte de África, (llamados “magrebies” para evitar el uso de la antigua noción colonial); y también a los países balcánicos.

Sin embargo, en el siglo pasado, los famosos manuales sobre la “cuestión de Oriente”, que durante tanto tiempo marcaron la historia y los sistemas de percepción contemporáneos, incorporaban todos los problemas balcánicos. Así, se recogían: la cues-

ción griega, la de Bosnia-Herzegovina, la de Macedonia y Bulgaria, la de Albania y la de Rumanía. Todas ellas aparecían junto con los problemas de Palestina (estatuto de los Santos Lugares), del Líbano (estatuto de la comunidad maronita) y los de Egipto (estatuto respecto al imperio Otomano y a las potencias europeas). En resumen, estos manuales, muy centrados en las consecuencias del debilitamiento del imperio Otomano y por las rivalidades coloniales entre las potencias europeas, trataban esencialmente del espacio delimitado por las fronteras oscilantes de dicho imperio, territorio designado casi siempre con el vocablo Oriente Próximo o Levante.

El concepto de Oriente Medio no empezó a competir con el de Oriente Próximo hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Irán, Afganistán y, desde su creación en 1947, Paquistán, se convirtieron en elementos claves en la Guerra Fría y en los pactos militares que el Reino Unido y los Estados Unidos trataban de establecer para frenar la expansión soviética.

Así, vemos como, en Historia, la delimitación de los espacios geográficos no es, en modo alguno, un ejercicio inocente. Para los historiadores, no es la homogeneidad del medio geográfico lo que sirve para fijarlos, sino las áreas de influencia geopolítica de las grandes potencias. Actualmente, acabada la Guerra Fría, para los europeos la noción de Oriente Próximo tiende a desaparecer, y deja paso a la de “Mediterráneo”, que concurre con una concepción israelo-americana que intenta imponer “un nuevo Oriente Medio”, en cuyo centro se encuentra Israel. Curiosamente, en la Conferencia de Barcelona –que pretendió ser un referente fundador de un espacio geográfico homogéneo– la propuesta de un espacio geopolítico nuevo excluía la costa dálmata del Mediterráneo y, por lo tanto, a los estados Balcánicos. Para los europeos, y posteriormente para los Estados Unidos, convertidos en potencia en Oriente Medio durante la Guerra Fría, los conceptos de espacio son cambiantes y están a la merced de la evolución geopolítica.

Por otra parte, para los pueblos de Oriente Próximo y para sus historiadores, entender el propio espacio se ha convertido, desde el final del imperio Otomano, en una tarea imposible. El colonialismo británico y francés, así como el italiano en Libia, habían violado y controlado ese espacio. En Palestina, la creación del Estado de Israel por las comunidades judías de Europa Oriental, convirtió este rincón de Oriente Próximo en una extensión de Europa y, hoy en día, de Estados Unidos. Por otro lado, el espectacular desarrollo de la energía petrolífera y del gas se ha convertido en algo vital para el funcionamiento de las economías occidentales, y ha provocado la toma del control de las reservas de energía de la península Arábiga por parte de éstas, como un nuevo sustituto de la colonización. En este sentido, la Guerra del Golfo consolida con fragor, otra vez, la dominación occidental sobre el espacio de la península Arábiga.

Por otro lado, la contestación de las fronteras postotomanas por parte de los diferentes pueblos afectados cuestionaba toda percepción consensuada del espacio delimitado por las nuevas fronteras estatales. Los espacios soñados –el de la arabidad, el del

panislamismo, o incluso el de los microespacios comunitarios o étnicos— chocaban con un espacio real, que tan pronto era fragmentado por las fronteras coloniales cuestionadas, como se convertía en víctima de los juegos de la geopolítica mundial, especialmente de los de la Guerra Fría. Asimismo, los diferentes espacios soñados también estaban en conflicto permanente entre ellos, así como con los espacios de la geopolítica, con quienes se entrecruzaban sin coincidir nunca.

De este modo, los espacios de identidad árabe excluyen a Turquía e Irán, pero incluyen el Magreb. Por otra parte, los espacios de identidad islámica, a mi entender todavía más imaginarios, empiezan en el Atlántico hasta llegar, en forma de luna creciente, al corazón del Asia central y de la India, así como al Extremo Oriente indonesio y malasio. Estructurar institucionalmente todos estos espacios es la vocación de la Liga de Estados Árabes, fundada en 1944, y de la Organización de la Conferencia de los Estados Islámicos, constituida en 1969.

Las guerras del siglo pasado y del presente en el Líbano, unas contenidas en otras—simbólicamente, parecen muñecas rusas—, fueron *guerras de delimitación de espacios* y de jerarquías de influencia geopolítica. Los observadores y los ensayistas más apasionados, así como los más cínicos (en ambos casos, los más propensos a convertirse en juguetes de la geopolítica) ven en estas guerras asuntos identitarios fundamentales. Cualquier cuestionamiento de la naturaleza misma del espacio y de su función en la percepción histórica les deja fríos. Tierras prometidas, tierras religiosas, tierras santas: sin lugar a dudas, la creación *ex nihilo* del Estado de Israel estimuló la construcción delirante de espacios de ensueño, espacios esquizofrénicos donde la realidad geográfica, humana e histórica se niega sin cesar. El “nuevo Oriente Medio”, que los acuerdos de Oslo pretenden embellecer, fue un nuevo acto de locura que opone un espacio real de violencia, sufrimiento y expoliación, a un espacio imaginario de desarrollo y de prosperidad. Este último se corresponde con el soñado por los Estados Unidos y por Israel, quienes prescinden del real y de sus problemas verdaderos.

Al observador del Oriente Próximo contemporáneo se le plantean unas preguntas temibles: ¿de qué espacio depende el acontecimiento que analiza?, ¿qué sistema de percepción y qué paradigma político y cultural sirven para comprenderlo y estudiarlo? Si la delimitación del espacio y la determinación de su identidad política y humana es el primer paso antes de cualquier análisis coherente, los fundamentos y el método de esta acotación—fuera de los lenguajes de la geopolítica occidental, siempre marcados por el lenguaje histórico europeo del siglo XIX— continúan indefinidos, a medio camino entre las realidades del territorio fragmentado por las nuevas fronteras estatales y las áreas imaginarias, consecuencia de unos choques culturales e históricos cuyo furor todavía no ha disminuido.

Al analizar un acontecimiento, el observador de Oriente Próximo para comprenderlo tendrá que multiplicar constantemente las pautas de coherencia que utiliza y su alcance, en función de un espacio multipolar de distinto niveles y de dimensiones dife-

rentes, según la perspectiva en la que decida situarse. Al contrario de lo que ocurre en otras regiones del mundo, en Oriente Próximo el espacio es equívoco. No existe ningún sistema de delimitación reconocido y aceptado. Se trata de una zona codiciada y fragmentada cuya identidad política es, como veremos más adelante, inestable, y está sometida a las influencias más contradictorias. El estudio de acontecimientos contemporáneos se halla pues en un terreno minado. En este contexto, hay que avanzar con prudencia y sin certezas metafísicas, y distanciarse de los discursos identitarios que pretenden legitimar una u otra concepción del espacio.

La temporalidad

Con la temporalidad ocurre algo semejante a lo que sucede con el espacio: ¿en qué registro temporal hay que analizar el acontecimiento contemporáneo que sacude Oriente Medio? El tiempo de la modernidad industrial, ¿es el adecuado para situar el hecho en una escala temporal? La expedición de Bonaparte a Egipto en 1797, ¿es el inicio de la modernidad en Oriente Próximo? Y es más, ¿qué modernidad: sólo la de Egipto; la del conjunto formado por Egipto, Siria, Líbano, Palestina e Irak; o bien la de Libia, Túnez y el Magreb, a quienes el acontecimiento mencionado no afectó? ¿Acaso el año primero de la era contemporánea corresponde al del hundimiento definitivo del imperio Otomano, que cierra en el “Oriente musulmán” el final de los imperios y abre el camino hacia nuevas delimitaciones del espacio, todavía inacabadas como demuestra la situación actual del Líbano, de Irak, del Yemen y de Sudán? En este sentido, el acontecimiento fundador de la época contemporánea en Oriente Próximo, ¿no es el que establece la creación del Estado de Israel en 1948, o la declaración de Balfour en 1917, momentos que imprimirán una dirección nueva a la historia de la región? Y relacionado con ello, ¿acaso la creación de Israel no restablece una temporalidad bíblica que revitaliza la temporalidad islámica y el calendario de la Hégira? Y en el Magreb, ¿no es la colonización francesa de Argelia, un siglo antes? Se trata de dos hechos fundadores-estructuradores del ritmo del tiempo que mezclan, en registros diferentes, espacios y tiempos europeos y orientales.

Para ilustrar la emergencia de una nueva temporalidad que rompa con la antigua continuidad, podríamos escoger otras fechas: la de la revolución egipcia en 1952, la de la nacionalización del canal de Suez en 1956, o la de la revolución iraní en 1978. Sin embargo, como los años pasan sin que se confirme el sentimiento de un cambio dramático, el historiador pondrá en duda lo que al principio había tomado como referencia cronológica fundamentada de una modernidad propia de Oriente.

Por otro lado, el fracaso continuado de las políticas de industrialización ha provocado que las economías de Oriente Próximo se hundan cada vez más en mecanismos de renta (petróleo, algodón, fosfatos y otras materias primeras). El funcionamiento de

las economías occidentales —y no el de las locales— alimenta estos mecanismos. Durante las últimas décadas se han multiplicado las rentas (la turística, la de situación geográfica y, por consiguiente, la geopolítica). Y el mantenimiento de la economía de renta, lejos de la aceleración de la temporalidad que causan las sucesivas revoluciones industriales, tiene un impacto muy profundo en la temporalidad de las sociedades apartadas de la modernidad industrial. Se trata de un factor que otorga a Oriente Próximo una temporalidad que únicamente puede ser diferente de la de la economía-mundo o que, en todo caso, aunque dependa de ella, no funciona al mismo ritmo.

Las élites ricas y occidentalizadas de Oriente Próximo pueden vivir materialmente en una temporalidad moderna o postmoderna. Sin embargo, no está tan claro que la crónica de las horas y los días de los campesinos, obreros, pequeños funcionarios, familias reales o militares en el poder refleje la angustia de una temporalidad moderna hecha para producir y cambiar cada vez más rápido bienes materiales e inmateriales. Ciertamente, la agitación del mundo moderno ha alcanzado todos los rincones de Oriente Próximo, más que a China o a la India; pero, ¿se vive en él con la obsesión por el futuro, por la preservación del medio ambiente, por la necesidad de crecimiento económico elevado o por el miedo a la extensión de espacios de exclusión y de marginalidad social?, o ¿más bien se vive bajo el peso del pasado y de sus imaginarios, a la espera pasiva del acontecimiento que cambiará el curso de una historia a la que, desde hace siglos, ningún héroe de Oriente ha podido marcar su sello de modo duradero?

El sentimiento de impotencia, incluso de incapacidad, ¿acaso no ha vuelto a traer a Oriente Próximo una temporalidad del cansancio que favorece el resurgimiento de una temporalidad inspirada en la guerra santa, en la que hay que esperar la intervención divina para enderezar el curso infeliz de los acontecimientos? Sin lugar a dudas, esta temporalidad religiosa, que rechaza las realidades del mundo profano, corresponde a la de los movimientos islamistas. También es, en muchos aspectos, la del Estado de Israel aunque, en este caso, se vive de manera triunfante. Y es, asimismo, la temporalidad de la opinión occidental cuando se asoma al mundo de Oriente Próximo. Para ésta el acontecimiento israelí es un hecho histórico natural, incluso la realización feliz de la Historia; en cambio, para los árabes y para la mayoría de libaneses es artificial, una deriva histórica inesperada y monstruosa. En todo caso, con su apoyo a la creación del Estado de Israel, Occidente adoptó, respecto a Oriente Próximo, una temporalidad de base religiosa y mística, en el momento mismo en que los esfuerzos críticos de la cultura de la *Nabda* trataban de inclinarse hacia la modernidad profana.

Así, hoy se plantea una cuestión incisiva: saber si Oriente Próximo, inventor del monoteísmo, está condenado a permanecer en la temporalidad religiosa, a no poder entrar en el mundo profano de la modernidad. De esta manera, ¿está condenado también a quedarse en el subdesarrollo, es decir, a no entrar en una temporalidad cuyo ritmo lo marca la rapidez en la producción y en los intercambios de bienes y servicios,

así como la competición entre naciones y empresas?; ¿sólo el ritmo de consumo de energía del resto del mundo y los caprichos de la pluviometría local determinarán los niveles de renta petrolífera y agrícola, que aún son el elemento decisivo para el funcionamiento de las economías locales?

El observador político y sociológico de mi generación que se ha esforzado en trabajar sin certezas metafísicas no puede reconocer la dificultad de su tarea, en la que ni el espacio, ni la temporalidad en la que se desarrollan los acontecimientos están claramente definidos e identificados. Tiene que resistir sin cesar ante la tentación de adoptar, incluso inconscientemente, los sistemas de delimitación del espacio y del tiempo del orientalismo y del academicismo occidentales, así como los que practican las ideologías provenientes de los fundamentalismos comunitarios religiosos o étnicos.

En realidad, para poder identificar el espacio y encontrar puntos de referencia cronológicos pertinentes, también hay que precisar y delimitar el sujeto histórico que es objeto de análisis.

El sujeto histórico

En este ámbito, el Líbano ofrece un campo de reflexión importante. La historia del país, es decir, la del espacio geográfico homogéneo (la Montaña o Monte Líbano y la costa), solía estar amalgamada con espacios imperiales de la historia árabe o musulmana más amplios o, al contrario, con el más limitado de una comunidad religiosa y de sus grandes familias, o el de un grupo de comunidades específicas y de las relaciones de esta comunidad con otras regiones del mundo⁸. Historia comunitaria, regional, rural, urbana o colonial y diplomática estaban abigarradas en una cacofonía chirriante, ejemplificada en la complejidad para interpretar los acontecimientos sangrientos de 1840 y 1860. Esta misma dificultad se reproduce al interpretar la guerras del Líbano entre 1975 y 1990 semejantes, tal como las hemos comparado antes, a muñecas rusas. La delicada cuestión sobre el papel de los factores internos y externos estuvo en el centro del debate sobre el carácter de “guerra civil” o de “guerra de los otros” del conflicto del Líbano. Sin embargo, había que definir previamente los espacios que delimitaban respectivamente el ámbito de lo interno y el de lo externo.

Desde el tiempo en que investigaba para mi tesis doctoral, lo que más llamaba mi atención era la invasión del análisis histórico por parte del prisma antropológico. En realidad, según los autores europeos, Oriente se caracterizaba por grupos humanos con una esencia inmutable, con un estructura antropológica invariable. Se trataba casi siempre de un islam abstracto, atrapado en el texto coránico sagrado, y poco susceptible de ser interpretado. La “raza” musulmana, arquetipo de la raza semita, y todas las características negativas que en ella se veían, tal como la popularizó la fuerte personalidad de Ernest Renan, se hallaba en el centro de la literatura política europea sobre Oriente.

Otros autores insistían más en la esencia inmutable de los grupos llamados “minoritarios”: cabilos y bereberes en el norte de África; maronitas, drusos, alauitas, asirios y coptos en el Machrek árabe.

En una reseña de mi tesis doctoral, Maxime Rodinson me reprochaba con cierta vehemencia que hubiese olvidado que los maronitas eran una “casi-nación”⁹. Sin embargo, tanto para mis padres como para los augustos obispos o simples curas maronitas que nos honoraban con su amistad, ser maronita era, ante todo, pertenecer a una iglesia enraizada en el espacio oriental, en la temporalidad de la cultura siria y en la fidelidad a la iglesia de Roma, iglesia universal. Yo nunca había aprendido que pertenecía a una “casi-nación”: en el peor de los casos, estaba incluido en un embrión abortado de la enorme potencia política y militar que los estados nacionales europeos simbolizaban tan bien; en el mejor, a la gestación de una entidad capaz de convertirse más tarde en nación. Cuando el eminente sociólogo del islam, de percepción tan aguda, invocó el concepto de casi-nación, ¿no fue víctima de la literatura sobre la “cuestión de Oriente”? Una Iglesia que compare con su entorno no cristiano la misma lengua y el mismo estilo de vida, ¿puede ser “casi nacional”, tal y como podemos caracterizar la Iglesia armenia o la Iglesia copta en Egipto?

Por su lado, el añorado Edmond Rabbath, que había tenido la amabilidad de prologar elogiosamente esta misma tesis, consideraba que el laicismo que yo preconizaba para evitar la repetición de los acontecimientos del siglo pasado, sería como un cuerpo extraño, una “chapuza”, en una “estructura (comunitaria) tan sólidamente anclada en el subconsciente de los libaneses”¹⁰. Así, yo pertenecía a una “casi-nación”, incapacitada para el laicismo, lo que, siguiendo los mismos criterios de la concepción moderna de la nación, me parecía contradictorio.

Al hablar de nación y de laicidad, mis dos excelentes maestros parecían tener como modelo inconsciente para leer la realidad local contemporánea de Oriente Próximo una concepción antropológica solidificada que hoy designamos todavía con la palabra “mundo musulmán”, como si aún estuviésemos en los tiempos de los grandes califatos omeyas o abbasíes, o incluso en el tiempo de Suleimán el Magnífico.

En realidad, cuando hacemos un balance de los estudios históricos sobre Oriente Próximo, percibimos que, a menudo, se trata del mismo libro publicado con firmas diferentes y con algunas variantes. No obstante, en todos ellos el que el sujeto histórico observado es “el islam” o los “pueblos musulmanes” mezclados en una única entidad. Incluso Fernand Braudel, autor muy fecundo, en su célebre *Gramática de las civilizaciones* trata de las historias persas, turcas, árabes y de los pueblos musulmanes de Extremo Oriente, como si fuesen un mismo y único tema de observación histórico.

Llegados a este punto, hay que preguntarse si el islam aniquiló, objetiva y efectivamente, todas las especificidades del carácter de los grupos islamizados de los lugares por donde pasó, fuese cual fuese el origen geográfico, lingüístico, étnico y económico, y si dejó en un estado de “casi-nación” a las comunidades religiosas no musulmanas. Ante

el alud de estudios sobre el islam publicados durante las últimas décadas, y ante la ausencia de reflexión y de estudio histórico sobre la evolución específica de los pueblos situados en el espacio y en el tiempo, es inevitable inquietarse. Es difícil encontrar historia iraní, turca, árabe, magrebí, incluso de Egipto (excepto la faraónica), iraquí o de Mesopotamia, siria (excepto el período del mandato francés), sobre todo si se comparan con las incontables historias llamadas del islam o de los pueblos musulmanes. Éstas, se sitúan más cerca de una antropología todavía marcada por la percepción colonial –o, más recientemente, anticolonial– de Europa, o que corresponde a los criterios canónicos del discurso estereotipado de los fundamentalistas musulmanes sobre la unidad de los creyentes, discurso que enlaza con la percepción colonial del siglo XIX. Así, el islam se erige en una realidad social única y global; es a la vez hecho nacional, cultura global y lenguaje identitario e histórico exclusivo. Este postulado, tan frecuente en la observación histórica de Oriente Próximo, me parece carente de valor explicativo y de interés intelectual.

Tal y como ya hemos indicado, hay que recordar que la literatura europea sobre la “cuestión de Oriente” –cuyas huellas permanecen impresas en nuestros sistemas de percepción y que constituye una mezcla, a veces muy conseguida y a veces odiosa, de historia diplomática y de prejuicios antropológicos– utilizaba confusamente los términos de nación, pueblo y raza. La raza dominante era “el turco”; las naciones o “casinaciones”, para retomar la expresión de Maxime Rodinson, eran “minorías”, siempre en un papel pasivo según la Europa colonial; y el musulmán era definido como alguien incapaz de integrarse en la modernidad europea. Los grupos humanos que no pertenecían al islam sunita –las comunidades religiosas cristianas o judías, el chiísmo o las sectas disidentes, grandes grupos étnicos como los bereberes o los kurdos– siempre eran percibidos como etnias con estructuras estereotipadas e impermeables, o bien como “naciones” a la espera de la resurrección gracias a la intervención de las potencias europeas. Incluso cuando la lengua o la religión, la cocina, la música, la poesía –factores fundamentales de la identidad– eran compartidas con grupos más amplios demográficamente, los observadores europeos, con la mayor confusión conceptual posible, veían pueblos, naciones e incluso razas.

Asimismo, proyectaban espacios –los de los futuros estados clientes–, zonas de influencia adecuadas para estimular los juegos feroces de la geopolítica europea ante un imperio Otomano agonizante. El Tratado de Sèvres en 1920, inaplicable e inaplicado, fue la consagración ficticia de este imaginario en ebullición. Oriente Próximo hubo de pagarlo con graves episodios de violencia y con traumatismos históricos profundos. Si el Tratado de Sèvres fue un fracaso vergonzoso, la declaración de Balfour en 1917 representó, en cambio, un éxito “histórico”: se “inventaba” una nación con arreglo a ciertos criterios aparentes de la modernidad política. Esta nación no pertenecía a Oriente, sino que resumía una religión, cuyos miembros dominantes pertenecían a culturas y lenguas de las viejas naciones europeas o de la sociedad americana¹¹.

Todo ello sirve para explicar que en el Oriente Próximo el sujeto de la historia continúa estando indefinido, así como el espacio y el tiempo. ¿Se estudia la evolución de las religiones monoteístas, en particular el islam y el judaísmo?, ¿la de los pueblos y sus culturas profanas, marcados por el medio geográfico o por las limitaciones económicas?, ¿el desarrollo de los grupos étnicos o de las comunidades religiosas, sea cual su grado de especificidad?, ¿o bien se estudia la historia de la entidades estatales y de los regímenes políticos que las caracterizan o los dictadores que los dominan? Con demasiada frecuencia, al escribir la historia de Oriente Medio, el autor no define su tema de estudio, ni las grandes nociones conceptuales de pueblo, Estado, nación, minoría, religión, cultura, etnia o mundo (árabe, musulman o arabomusulmán). No se hace ninguna comparación metodológica fructífera con los conceptos que utiliza la cultura árabe para comprender la realidad social (*Watan, Umma, quawmia, jama't, millat, quotr*), nociones empleadas con poco rigor, en función del contexto o de los niveles de análisis y de la influencia de los lenguajes históricos europeos en las lenguas árabes.

Por mi parte, ante la confusión de conceptos he privilegiado la utilización del concepto de sociedad, situado en su medio geográfico. Sus comportamientos en la esfera de lo profano, sus características culturales –incluso el modo de recepción de la modernidad–, sus problemas de adaptación al funcionamiento de una economía de renta, dependen exclusivamente de factores externos, y producen riqueza y pobreza sin criterio política ni ideológicamente legítimo. Como las sociedades de Oriente Próximo son complejas, ni la industrialización ni el funcionamiento secular de un Estado nación han logrado homogeneizar, el método de observación histórica deberá necesariamente examinar esta multiplicidad, definir los contornos y los niveles diferentes de cultura y de memoria. Además, el acontecimiento contemporáneo actúa como un agente revelador de esta complejidad. Nunca es unívoco, tampoco tiene una causalidad única, y sus repercusiones no pueden limitarse a uno solo de los múltiples espacios a los que afecta en lo real y en lo imaginario¹².

A mi entender, nuestra región no posee ni naciones constituidas y establecidas gracias a un poder centralizador secular y a una industrialización estabilizadora de sus contornos humanos, ni minorías compactas y homogéneas, en el sentido europeo del término. Todavía es más difícil tomar el islam como sujeto de observación porque, al contrario que el cristianismo, no posee una autoridad institucional fuerte que pueda influir de modo duradero en el curso de la Historia, ni siquiera en el chiísmo. No puede confundirse la descripción de la ideología religiosa, tanto en el islam como en el judaísmo, con el resultado de una observación histórica de tipo profano y con la evolución compleja del conjunto de la realidad social. En cualquier caso, esta última no podría resumirse en una práctica ni en una ideología de carácter exclusivamente religioso.

Oriente Próximo no ha entrado en el tiempo de la modernidad política y no ha encontrado la coherencia de sus espacios, pero tampoco se ha quedado en el tiempo de los imperios legitimados por la Religión o la Hégira. De hecho, en esta región del

mundo, los puntos de referencia cronológicos, las temporalidades y los espacios son múltiples; los espacios están fragmentados y su gestión económica y militar todavía está, incluso acabada la Guerra Fría, ampliamente compartida con las grandes potencias que administran el sistema internacional, quienes delegan una parte de su poder a potencias regionales. Ante la ausencia de un deslinde claro y legítimo de las entidades humanas y políticas afectadas por los acontecimientos, el sujeto de observación histórica todavía permanece indefinido. La reinstauración del Estado de Kuwait no es la guerra de liberación nacional del pueblo o de la nación kuwaití, sino una guerra planetaria postmoderna llamada “Guerra del Golfo”, donde los ejércitos de la región, incluso los afectados de forma más directa, así como el del agresor –el dictador iraquí–, sólo hicieron un papel pasivo. La violencia en el Líbano entre 1975 y 1990 todavía no tiene nombre, si se rechaza el nombre demasiado parcial e inadecuado de “guerra civil” o “guerra comunitaria”. Para los israelíes y para el sector de la opinión occidental que los apoya, los territorios palestinos conquistados en 1967 por el ejército israelí son Judea y Samaria, y Jerusalén es la capital eterna del Estado de Israel. Pero esta visión no es compartida por millones de personas. Los actos de violencia contra las ocupaciones israelíes son terrorismo para algunos y resistencia para otros.

Como vemos, en Oriente Próximo ningún sujeto de observación tiene una identidad claramente definida y aceptada, pues su espacio y su historia contemporánea continúan fragmentados entre actores internos y externos, historia religiosa e historia profana, espacios locales de los que los pueblos afectados son desposeídos y espacios de la geopolítica occidental, todavía hegemónica en esta región del mundo.

En resumen, en Oriente Próximo el lenguaje y los conceptos de base para la observación, que no han sido precisados ni explicitados en el marco de un sistema coherente, son una forma sutil de combate, a menudo incluso sin que lo sepa quien los usa, encerrado como está en un sistema encorsetado de modelos de lectura e interpretación. Así, las guerras son, ante todo, conflictos de palabras y de conceptos. El observador, periodista o profesor de universidad, tiene pues una responsabilidad moral fundamental. Si no toma precauciones metodológicas, si no explicita su propio sistema de valores, si no da cuenta de las complejidades del espacio, de la temporalidad y de los sujetos de observación, corre el riesgo de ser el herrero que prepara las armas para la violencia de mañana.

Es verdad que hoy es de buen tono ignorar que la politología o la sociología, la historia o todas las ciencias humanas son, ante todo, una ciencia moral. Al pretender ser neutro, a veces incluso cínico en lo que a Oriente Próximo respecta, el observador puede agravar las confusiones y convertirse en portavoz de los extremismos y de los fundamentalismos, tanto si utiliza su vocabulario, como si oculta una realidad social irrefutable.

En mi opinión, el observador de Oriente Próximo debe, en primer lugar, dar cuenta de la realidad del sufrimiento de los hombres y de las mujeres que allí viven, de sus sueños rotos, del cinismo de los juegos de la geopolítica mundial, de la falta de realis-

mo de los proyectos de paz y de estabilidad respecto a las injusticias, y de la opresión que reinan en la región. Ciertamente, debe dar cuenta de la diversidad, pero también no encerrarla en especificidades antropológicas supuestamente irreductibles. Tampoco debe minimizar los factores de unidad, los espacios naturales, los medios sociales y geográficos unidos por la lengua y las costumbres; ni puede olvidar las fronteras y su carácter simbólico, ni denigrar incesantemente el Estado, olvidando que no necesariamente se confunde con la opresión de un régimen político dado o de un dictador mimado o temido por la geopolítica regional.

Describir los acontecimientos y las múltiples resonancias que éstas adquieren, remontar los hilos, acorralar la ideología y separarla de los distintos niveles de realidad social, explicitar los sistemas de valores que organizan la percepción histórica, cuestionar sin cesar el método y la pertinencia de los lenguajes históricos e identitarios, son la tarea del observador de Oriente Próximo, y que debe adoptar una politología profana. En caso contrario, se corre el riesgo de escribir siempre el mismo libro o contar historias, cuentos de hadas o de terror que niegan la realidad multiforme de los acontecimientos o desfiguran su consistencia. Cuando esto sucede, se produce una literatura de combate que participa en la fragmentación de los espacios de Oriente Próximo.

La misión del observador, tanto en Oriente Próximo como en otros lugares, consiste en actuar, mediante la escritura, para restablecer la coherencia, crear sistemas de comprensión del mundo que no sean muy disonantes, en preservar las oportunidades de un futuro mejor. Su deber es sustraer el lenguaje histórico de las manos de los artífices de la guerra y de la infelicidad, o de los antropólogos demasiado aficionados a las esencias supuestamente inmutables, según ellos, del alma de los pueblos, del espíritu de las religiones y de las razas humanas, o del genio de las naciones.

Notas

1. Delgado Ruiz, M. (1998) "Dinámicas identitarias y espacios públicos", *Afers Internacionals*, nº 43. Barcelona: Fundació CIDOB.
2. Sobre este punto, ver Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1998) "Sur les ruses de la raison impériale", *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 121-122 marzo, artículo que expone muy bien la influencia multiforme del pensamiento antropológico y sociológico americano en el conjunto de investigaciones y análisis de los conflictos y las tensiones en el mundo.
3. Sobre este proceso, ver Gusdorf, G. (1968) *La révolution gallièenne*, Tome I, chapitre I, París: Payot.
4. Hemos desarrollado ampliamente este análisis en nuestro libro *L'Europe et l'Orient, de la Balkanisation à la Libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*, París: La Découverte, 1989.

5. Hemos intentado analizar esta “reislamización”, en tanto que ha sido instrumentalizada activamente desde el principio por Estados Unidos, en *Le Proche Orient éclaté*, Tomo II, París: La Découverte, 1997, capítulo VII.
6. La expresión, empleada en este contexto, es un total sinsentido. El “judeocristianismo” designa históricamente las pequeñas sectas orientales que, durante los dos primeros siglos del cristianismo en Oriente Próximo, buscaron la síntesis entre la enseñanza de Cristo y el judaísmo. La cultura europea no tiene raíces judaicas, salvo si se considera la influencia de la Biblia. Sin embargo, el cristianismo hace un uso del Antiguo Testamento totalmente opuesto a la lectura judía de la Torah. Hablar de raíces judeo-cristianas en la historia del desarrollo de la cultura europea del final de la Edad Media, el Renacimiento y después la Revolución Francesa no tiene un fundamento histórico real. Se trata de un efecto de tipo identitario, que apunta a dar un perfume religioso fuerte a Occidente, que se opondría al islam, como tan bien hace S. Huntigton en su libro superficial y a menudo incoherente sobre la guerras de civilizaciones futuras, de la cuales se proclama profeta.
7. Término popularizado por un libro del ex primer ministro de Israel: Peres, S. (1993) *The New Middle East*, publicado en francés bajo el título *Le temps de la paix*. París: Editions Odile Jacob.
8. Ver Corm, G. (1992) *Libano, les guerres de l'Europe et de l'Orient*. París: Folio/Actuel.
9. Rodinson, M. (1972) *L'année sociologique*, Volume 23, p. 338.
10. En el prefacio de Corm, G. (1970) *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles; effets sociopolitiques et juridiques du pluralisme religieux*, París: L.G.D.J., p. XI.
11. Ver Dieckhoff, A. (1993) *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, París: Gallimard. Para Rumanía, ver Ckarnouh (1990) *L'invention du peuple*. *Croniques roumaines*, Arantère.
12. Este es el método utilizado en nuestro *Le Proche-Orient éclaté, 1956-1991*, París: Folio/histoire, 1992, y que hemos seguido utilizando en el tomo II, ya citado.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dynamiques identitaires.

Dynamiques identitaires et géopolitiques dans les relations entre le
Monde arabe et l'Europe.
Georges Corm

Dynamiques identitaires et géopolitiques dans les relations entre le Monde arabe et l'Europe

*Georges Corm

La notion de dynamique identitaire est devenue un concept “fourre-tout”, employé intensivement et sans discernement. Il brouille donc, trop souvent, l’analyse proprement politique des nombreux conflits en Méditerranée ou dans d’autres zones géographiques. Son envahissement a atteint tous les prismes d’analyse et imposé son monolithisme aux médias comme aux cercles académiques. La dynamique identitaire est devenue la clé d’explication, non seulement des conflits entre sociétés, mais des malaises à l’intérieur des sociétés, y compris les sociétés européennes les plus industrialisées. Comme le suggère l’intervention de M. Delgado qui a précédé la mienne¹, l’identité est devenue un produit de consommation culturelle, une “mise en scène” qui s’étend à divers domaines.

J’irai moi-même plus loin, en tant qu’économiste, pour dire qu’il s’agit d’un “business”, extrêmement prisé dans les médias et les universités. Ce “business” fait l’objet de nombreux financements: bourses d’études, reportages, chaires universitaires, lancement à grand frais d’ouvrages et d’expositions. Il y a une très forte production et consommation de “manifestations identitaires” qui est venu remplacer celle des idéologies qui a dominé la scène mondiale depuis la Révolution française. L’anthropologie, dans

*Spécialiste en pensée politique arabe. Actuellement ministre des Finances au Liban.

ses aspects de type colonial les plus criants, structure cette nouvelle production identitaire. Le culturalisme et l'essentialisme qui caractérisent si fortement les nouvelles philosophies conservatrices, et qui légitiment la nouvelle vague anthropologique, ont envahi tout le spectre de la culture contemporaine. L'idéologie du marché global trouve ainsi un contrepois qui fait parfaitement illusion, souvent chez ceux qui se réclament encore des idées de gauche et que l'on trouve, en règle générale, à l'avant-garde des mouvements militants identitaires.

Par ailleurs, il ne fait pas de doute non plus que la tendance académique et médiatique dans ce domaine est très fortement influencée par l'approche des Etats-Unis dans l'analyse des conflits de type identitaire. Les Etats-Unis sont, en effet, très marqués par la question des rapports entre la population d'origine européenne et la minorité d'origine africaine. Leur tendance naturelle est de considérer que les conflits identitaires ont une origine dans des différences ethniques et anthropologiques irréductibles, et que le fond du problème n'est pas politique ou social dans les tensions entre groupes d'origines ethniques différentes.²

QU'EST-CE QU'UNE IDENTITÉ COLLECTIVE? AUX ORIGINES DES DYNAMIQUES IDENTITAIRES EN MÉDITERRANÉE.

Il y a aujourd'hui, paradoxalement, une absence de réflexion sur la notion d'identité elle-même. La vision d'une stabilité et d'un monolithisme des identités collectives est celle que l'on trouve la plus répandue implicitement dans tous les discours, sous l'effet du culturalisme et de l'essentialisme anthropologique ambiants. On est toujours bien en peine de définir le noyau central d'une identité : s'agit-il du religieux, du linguistique, de l'ethnique, de la nation et, dans ce cas, dans quelle acceptation du concept de nation? C'est en général un de ces facteurs qui sera privilégié, sans que l'on explicite la raison du choix ainsi fait, et le facteur choisi qui est le plus à la mode aujourd'hui est l'identité religieuse. Ainsi, pour expliquer les conflits qui déchirent la Méditerranée, on ira jusqu'à parler de géopolitique de l'islam, du chiisme, de l'orthodoxie.

Peu de personnes se posent la question de savoir si l'identité est stable ou mouvante dans le temps et dans l'espace et, surtout, si elle fonctionne de façon complexe ou monolithique. Or, à notre sens, une des caractéristiques de la modernité est la capacité de changement rapide de l'identité collective, en raison même de la complexité sur

laquelle elle est bâtie. L'identité, à notre sens, fonctionne non pas sur un noyau identitaire central et monolithique, mais sur une série d'identités partielles que l'on peut assimiler aux tiroirs d'une armoire. Ces identités sont celles résultant de l'appartenance familiale, régionale, sociale, professionnelle, idéologique, sportive, etc.; la religion ou la langue n'étant qu'un élément d'identité parmi cette constellation d'autres facteurs identitaires, en fait non moins important que l'identité religieuse. A notre sens, cette approche de l'identité tiroir constitue une approche politologique beaucoup plus riche et féconde que celle de l'anthropologie.

De plus, dans ce cadre, on ne peut manquer de se pencher sur le système de pouvoir exercé dans chaque société; c'est lui, en effet, qui organise ou influence le plus fortement la structuration de l'identité. C'est pourquoi, il est fondamental d'analyser le fonctionnement du pouvoir établi, ainsi que celui de mouvements d'opposition au pouvoir en place et leurs jeux "identitaires" pour conforter la légitimité existante ou, au contraire, la détruire et asseoir une légitimité nouvelle. Dans ces jeux croisés de légitimité, qu'il s'agisse des conflits à l'intérieur d'une société ou des conflits entre Etats, l'affirmation d'idéologies "identitaires" fortes remplace, de plus en plus, le jeu plus classique, au cours des dernières décades, de heurts d'idéologies proprement politiques et sociales. Cette analyse est donc essentielle pour comprendre le fonctionnement moderne de l'identité collective.

On remarquera qu'autrefois, avant la Révolution française, l'identité d'une population était sa caractéristique régionale et linguistique, dont le pouvoir ne s'occupait pas. Les populations passaient d'un souverain à l'autre sans que cela constitue un problème. La culture en Europe était transethnique, le savoir n'était pas "nationalisé", c'est-à-dire devenu spécifique à tel ou tel groupe linguistique; bref, on ne distinguait pas entre une culture italienne ou française ou anglaise ou germanique. C'est la mise en place progressive des Etats nationaux qui a amené à la fragmentation de la culture.³ Pour être légitime, le pouvoir devait être craint et juste et les souverains dominaient des populations aux identités linguistiques et ethniques très différentes sans que cela pose un problème particulier de coexistence entre elles.

La conception des royaumes ou des républiques comme devant être adossés à des populations à l'identité homogène est le double produit des guerres de religions entre catholiques et protestants en Europe, puis des guerres révolutionnaires et révolutions dites nationalistes. Le fait que la "nationalité", c'est-à-dire l'identité ethnique et religieuse des détenteurs du pouvoir souverain, doive coïncider avec celle de la population homogénéisée dans un même moule est une caractéristique principale de la culture européenne moderne qui s'est mise en place progressivement entre le début de la Renaissance et la Révolution française. L'invention de la notion de minorité ethnique ou nationale ou religieuse est le produit du développement de cette conception monolithique de l'identité collective et du pouvoir qui doit lui servir de support. A la base

de l'idée de l'existence naturelle de "nations", l'identité collective dans une société donnée doit devenir à la fois homogène et monolithique.⁴

Le concept de la nation, cependant, dans ses différentes acceptations, reste très brumeux, qu'il s'agisse de la conception française, allemande ou anglo-saxonne. L'élément messianique et religieux en est rarement absent, même si dans le cas français le messianisme national est devenu au XIXe siècle totalement laïc, triomphant d'ailleurs des conceptions catholiques de la nation française, fille aînée de l'Eglise. Le thème biblique de l'élection de la nation est omniprésent dans tous les mouvements nationalistes modernes, en particulier dans le nationalisme américain. Chaque nation se voit investie d'une mission, d'un destin particulier qui la distingue des autres nations et lui donne des privilèges dans l'ordre international, dont celui de coloniser et "civiliser" les autres peuples.

Cette évolution de la culture et des perceptions sur l'identité rend illégitimes les systèmes de pouvoir bâtis sur le pluralisme identitaire. L'empire Austro-hongrois et l'empire Ottoman ne survivront pas à la Première Guerre mondiale, guerre "nationale" totale. C'est de cette évolution que naît la "Question d'Orient" au XIXe siècle en Méditerranée.

L'abondante littérature européenne sur la Question d'Orient nous offre d'ailleurs un réservoir très riche des modes de perception de l'altérité qui me paraissent encore aujourd'hui être très vivants dans les dynamiques dites identitaires autour desquelles on légitime les conflits géopolitiques en Méditerranée. On peut faire ici un énoncé rapide de quelques préjugés et modes de penser que beaucoup d'observateurs, journalistes ou universitaires continuent d'adopter inconsciemment, du fait de la prégnance de l'importante littérature sur la Question d'Orient.

- l'Islam, synonyme de "Turc", était vu comme l'élément identitaire central hors de l'Europe chrétienne; c'est l'ennemi du progrès et de la civilisation. L'héritage de Renan avec ses conceptions racistes sur l'esprit sémite, incarné dans l'Islam reste encore très prégnant, du fait de la stature culturelle très rayonnante qu'à eue cet homme de lettres et archéologue français.

- les Russes rêvent d'accéder aux mers chaudes et utilisent, dans leur politique d'expansion territoriale, le panslavisme et le christianisme orthodoxe hostile aux peuples catholiques ou protestants d'Europe de l'Ouest.

- l'Islam est un fait social global et total, une société monolithique dont les comportements sont guidés exclusivement par le Coran et la Sunna; en conséquence, les Etats islamiques ont une tendance naturelle à écraser les nombreuses minorités, nations anciennes en voie de résurrection grâce à l'Europe (maronites du Liban, Chaldéens d'Irak, Arméniens, Hellènes, Roumains, etc.)

- les Balkans sont une poudrière du fait de la mixité de populations différentes.

La liste des problèmes que l'on retrouve dans tous les anciens manuels de la Question d'Orient est encore celle qui nous occupe aujourd'hui :

- Bosnie-Herzégovine
- Albanie et Macédoine
- Statut du Liban et de ses communautés religieuses
- Statut des Lieux-Saints et retour des Juifs en Palestine
- Question arménienne
- Question kurde
- Rôle et statut régional de l’Egypte dans le “concert” des grandes puissances

Si l’expansion de l’idéologie socialiste, la Guerre froide et la décolonisation en Méditerranée ont pu faire oublier durant quelques décennies l’agenda de la Question d’Orient, telle que façonnée par l’anthropologie coloniale et les grandes thèses racistes de Gobineau ou Renan, celui-ci est aujourd’hui plus que jamais à l’ordre du jour, qu’il s’agisse des rapports gréco-turcs, de la question de la Macédoine, du sort de la Bosnie dans l’éclatement de la Yougoslavie, de la question kurde en Turquie (et en Irak), du statut diminué du Liban, de la Palestine et du statut des Lieux-Saints, du conflit chypriote, de la question du Kosovo, de la place de l’Egypte dans le monde arabe et de son statut d’alliée privilégiée des Etats-Unis.

La fin des conflits idéologiques à caractère laïc et profane, tels que la décolonisation, puis la Guerre froide les avaient structurés et formulés, a entraîné en Méditerranée une explosion de conflits qualifiés “d’identitaires”, sans que la moindre analyse des ressorts historiques et géopolitiques de ces nouveaux conflits soit menée. Il est intéressant de noter combien la géopolitique de ces “nouveaux” conflits recoupe celle des conflits tels qu’analysés dans tous les manuels de la Question d’Orient du XIXe siècle ou du début du siècle. La dynamique de ces conflits se trouve, à peu de choses près, la même que celle qui existait au début du siècle et les analyses reprennent le ton et l’approche anthropologique essentialiste qui était celle des grandes puissances européennes. L’irruption triomphale et hégémonique des Etats-Unis, vainqueurs de la Guerre froide, en Méditerranée, ne change pas fondamentalement les données du problème, ceux-ci reprenant le flambeau de la Grande-Bretagne impériale, avec son soutien le plus ferme et le plus constant.

LES ARABES DANS LES DYNAMIQUES IDENTITAIRES DE LA MÉDITERRANÉE

Dans les jeux de la géopolitique et des identités collectives, les Arabes sont passés d’une situation de conscience identitaire éclatée et dormante au début du XIXe siècle à l’affirmation d’une identité nationale forte au milieu du XXe siècle, puis à un nou-

veau reflux qui entraîne une involution de la conscience collective sous le coup des défaites militaires, pertes de territoire et déchirements entre Etats arabes eux-mêmes.

Sujets d'empires non arabes depuis des siècles, les Arabes d'Orient (Machrek) et d'Occident (Maghreb) n'avaient plus que des identités régionales et allégeances familiales. Dès le premier quart du XIXe siècle, un cheikh d'Al Azhar, Rafa'at al Tahtawi, suite à un séjour en France, introduit dans la culture arabe la notion de patrie à propos de l'Egypte et celle de la nécessaire égalité entre musulmans et non-musulmans dans la même société. Un peu plus tard dans le siècle, face à la persistance de l'agression coloniale européenne et à la supériorité technologique et culturelle que l'Europe affirme avec éclat en Méditerranée, de nombreux penseurs, dont certains hommes de religion, appelleront à une réforme religieuse des pratiques de l'Islam. La décadence est perçue comme celle de l'Islam (tous peuples confondus) par rapport à l'Europe chrétienne. Mais certains de ces penseurs (Al Kawakibi, en particulier) attribueront cette décadence au fait que le Califat est passé des mains des Arabes à celles des Turcs qui ont moins le souci des arts, des sciences et des lettres que les Arabes. Dans l'ensemble, cependant, pour faire face à la pression de l'Europe, qui paraît mener une nouvelle croisade en Méditerranée contre les "peuples musulmans", les Arabes réclament une solidarité islamique accrue, d'un côté, mais aussi la reconnaissance par le pouvoir turc ottoman du droit des Arabes à leur langue et leur culture, ainsi que leur participation, dans un cadre décentralisé, à la gestion des affaires de l'empire, d'un autre côté.

La fin de l'empire Ottoman, le contrôle franco-anglais sur toutes les provinces arabes de l'empire, la mise en place d'un Foyer national juif en Palestine suite à la déclaration de Balfour (1917), sont les ingrédients de base qui vont cristalliser progressivement une conscience nationale pan-arabe (et non plus pan-islamique), en particulier au Machrek. Il s'agira, à la fois, d'un phénomène politique et culturel, qui sera couronné, dans les années cinquante et soixante, par la domination de trois courants politiques révolutionnaires : le nassérisme, le baa'isme, le Mouvement des nationalistes arabes. Un peu partout dans le monde arabe des coups d'Etat interviendront sous l'influence de ces courants, tous les trois fortement anti-impérialistes et laïcs et se réclamant de la grandeur passée des Arabes et de la richesse de leur patrimoine culturel.

Le nationalisme arabe a toujours été très décrié, du côté européen, qui y a vu un phénomène artificiel, stimulé par la politique soviétique en Méditerranée. Les échecs retentissants des régimes arabes se réclamant de l'une ou l'autre de ces idéologies, l'impossibilité de concrétiser une solidarité durable entre ces régimes, ont, évidemment, facilité la tâche des analystes réfutant l'existence d'une identité collective arabe susceptible de s'incarner dans l'ordre politique. Il est intéressant de noter que les analyses occidentales de cet "échec identitaire" reprennent la plupart des arguments que l'on continue de trouver dans la littérature des mouvements islamistes, tous hostiles au nationalisme arabe, considéré comme un obstacle sur la voie d'une solidarité islami-

que, seule capable, à leurs yeux, de faire front à l'hégémonie occidentale. Pour les uns comme pour les autres, l'échec du nationalisme arabe est dû au fait qu'il résulterait de l'idéologie nationaliste et laïque européenne, artificiellement importée d'Europe, sur des structures mentales, religieuses et anthropologiques populaires qui seraient imperméables à la laïcité et l'idée démocratique. Le monde culturel islamique, le seul dont les Arabes seraient familiers, ne peut dans cette vision des choses accepter les notions modernes de liberté individuelles et de citoyenneté qui seraient le monopole du monde occidental. Le monde musulman auquel appartiennent les Arabes serait, par définition anthropologique axiomatique, un monde où seule compterait la solidarité familiale et clanique sous l'autorité charismatique d'un chef à forte légitimité religieuse.

Il est évidemment aisé de répondre à ces arguments que l'Occident et son allié israélien dans leur politique impérialiste en Méditerranée ont tout mis en oeuvre pour faire échouer les essais de construction de l'indépendance et de l'unité des pays arabes. De l'expédition de Suez en 1956 contre l'Égypte et le régime nassérien à la Guerre du Golfe en 1991 contre l'Irak, la thèse du complot impérialiste permanent contre les Arabes n'est pas dénué de certains fondements. L'anti-arabisme paraît, sur ce plan, avoir remplacé l'ancienne phobie anti-turque que l'on trouve dans tous les essais sur la Question d'Orient. Si le "pan-islamisme" de certains mouvements intégristes ou de l'Iran peut aussi servir d'épouvantail, le discrédit de l'arabité et du nationalisme arabe que l'on trouve dans la littérature sur le monde arabe est total en Occident. Chez les Arabes eux-mêmes, il est peu d'auteurs (journalistes, professeurs, chercheurs, écrivains) qui se hasardent encore à tenter de réveiller la flamme du nationalisme arabe laïc. En réalité, sous l'influence de l'Arabie Saoudite et des moyens financiers considérables dont elle dispose, la culture arabe profane, extrêmement vivante dans la poésie, le théâtre, le roman (Naguib Mahfouz), a connu une éclipse au profit d'une culture de l'Islam dans tous les domaines. Le phénomène dit de "réislamisation" des sociétés arabes est intéressant et mériterait de plus longs développements, mais, comme nous allons le voir, il s'est inscrit dans le cadre de jeux géopolitiques.⁵

Il n'en reste pas moins vrai, au-delà des arguments pour l'une ou l'autre thèse (artificialité du nationalisme arabe finalement rejeté de façon spontanée par les populations ou répression armée et terrorisme médiatique et intellectuel contre ce nationalisme laïc par l'impérialisme occidental ou les régimes autoritaires locaux soutenus par l'impérialisme), que la réalité des États arabes mis en place par les puissances coloniales européennes, suite à l'effondrement de l'empire Ottoman au début du siècle, s'est avérée plus forte, jusqu'ici, que toutes les aspirations populaires arabes à plus de dignité, de justice et d'unité ou de solidarité. Actuellement, s'est effacé des mémoires le succès connu au milieu du siècle par les idées socialistes et tiers-mondistes qui ont coloré les aspirations à l'unité arabe hors d'un cadre islamique plus large. Cette disparition a été aidée par de nombreuses actions dite de "réislamisation" des socié-

tés arabes, ainsi que d'autres sociétés musulmanes du tiers-monde. Parmi ces actions, la création de fondations religieuses finançant le port du voile des femmes, l'impression et la distribution gratuite de livres religieux parmi les plus réactionnaires, la création de nombreux journaux quotidiens, hebdomadaires ou mensuels traitant des questions religieuses et du nationalisme musulman, la multiplication des émissions religieuses dans les radios et les télévisions, la création de banques dites "islamiques", le financement de chaires d'histoire islamiques par les riches hommes d'affaires arabes ou les princes et rois de la péninsule Arabique, la mise en place de comité destinés à proposer des changements dans les législations pour les rendre plus conformes à la sharia islamique, etc...

Toutes ces actions, largement financées par l'Arabie Saoudite, se sont inscrites dans le cadre de la dernière phase de la Guerre froide où les Etats-Unis ont soutenu partout des mouvements identitaires religieux, si marginaux et extrémistes soient-ils, pour contribuer à la lutte contre l'extension de l'influence soviétique et des différentes formes d'idéologie marxiste. L'Arabie Saoudite et le Pakistan, qui ont tous deux pour idéologie d'Etat l'intégrisme islamique, ont été les instruments privilégiés de cette politique. Ils ont été à l'origine de la mise sur pied de l'organisation de la Conférence des Etats islamiques (1969), ont multiplié les aides financières et militaires aux Etats abandonnant le socialisme et le neutralisme positif et adoptant des régimes basés sur l'adoption de la loi coranique et l'interdiction des partis marxistes. Sous leur impact, la guerre d'Afghanistan devint une guerre entre l'Islam et le marxisme athée au lieu d'être une lutte de libération nationale de caractère laïc.

La révolution religieuse iranienne, même si elle a pris une tournure anti-américaine qui n'était pas prévisible au départ, a ajouté une dynamique supplémentaire à cette vague très politique d'islamisation de la vie culturelle et sociale des Arabes, par l'impact de voisinage qu'elle a eue avec les pays arabes. Cet impact a été dû, bien plus, à la résonance prise par l'idéologie de défense des "opprimés" et de défiance vis à vis de l'impérialisme occidental que par un regain d'identité islamique spontané. D'ailleurs, l'aspect chiite et iranien du khomeynisme aurait dû, aux critères de l'essentialisme anthropologique, n'avoir aucun impact sur le monde arabe, majoritairement sunnite et historiquement hostile aux ambitions et politiques de puissance perses dans la région. En fait, le khomeynisme, conciliant un anti-impérialisme traditionnel avec un anti-marxisme et une hostilité totale à la laïcité de la vie politique, a été plus efficace, dans le mouvement de réislamisation des sociétés arabes, que l'intégrisme islamique en provenance d'Arabie Saoudite, trop marqué par la soumission de la politique saoudienne aux intérêts des Etats-Unis au Moyen-Orient

C'est cette évolution qui a amplifié en Méditerranée, mais aussi dans d'autres régions du monde, des crises graves de légitimité politique et de conscience identitaire où le facteur religieux a fait l'objet d'une exploitation intensive, aussi bien dans les

conflits internes que dans les conflits régionaux. La première victime fut l'île de Chypre en 1974, suivie des hostilités communautaires libanaises à partir de 1975, puis de l'arrivée au pouvoir du Likoud en Israël en 1997, celle de l'Imam Khomeyni en Iran, en 1979, qui séduit par son mélange d'anti-impérialisme et de mystique culturelle religieuse à coloration chiïte, l'Afghanistan en 1980, la Yougoslavie et l'Algérie en 1992, la Tchéchénie en 1994.

Les conflits sont chaque fois analysés et présentés de façon caricaturale et brutale, comme des affrontements identitaires de type essentialiste et anthropologique, sans relation avec les enjeux géopolitiques réels des conflits, les ambitions cruelles des chefs de guerre financés et armés de façon occulte par les grandes puissances ou des puissances régionales. Pourquoi les Tchéchènes, si bien intégrés aux structures politiques soviétiques, quelques années auparavant, se rebellent-ils contre Moscou et non, par exemple, les Daghestanais voisins? Pourquoi tant d'armées étrangères sont-elles attirées par le conflit libanais, le plus souvent présenté comme une simple guerre civile inéluctable entre Chrétiens et Musulmans? Pourquoi l'unité des Slaves du Sud pour former le Royaume des Slaves, des Croates et des Slovènes était-elle un impératif de morale internationale en 1917 par les puissances européennes et pourquoi la rupture de cette unité devient-elle un objectif majeur de la politique occidentale en 1991/92? Pourquoi les Slaves musulmans de Bosnie doivent-ils avoir absolument un Etat et les Arabes palestiniens non moins musulmans doivent-ils toujours rester une société sans Etat et cela en dépit des Accords d'Oslo? Pourquoi le Liban peut-il continuer d'être librement occupé par la Syrie et Israël alors que l'Irak fait l'objet d'un châtement sans pareil dans les annales des Nations-Unies pour avoir occupé la ville-Etat de Koweït, libérée depuis six ans par une expédition militaire occidentale au coeur de la péninsule Arabique?

Y a-t-il véritablement dans tous ces conflits des dynamiques identitaires ou ne s'agit-il que de jeux de puissance parfaitement profanes où l'identitaire, drapé dans le "penser correct" d'une fausse morale internationale, est mis en avant pour mieux cacher les jeux de puissance? Dans l'escalade de la production et de la consommation médiatique et académique d'identité qui voile les enjeux réels des conflits, que signifie le nouveau concept de racines judéo-chrétiennes de l'Occident qui remplace celui de racines gréco-romaines qui avait prédominé depuis la Renaissance européenne et jusqu'à ces dernières années? Les fantasmes des mouvements islamiques intégristes à propos d'une croisade de nature purement religieuse que l'Occident mènerait contre les Arabes ne prennent-ils pas une consistance certaine lorsque l'Occident laïc se découvre des racines dites "judéo-chrétiennes"⁶ en lieu et place des racines "gréco-romaines" invoquées il y a peu de temps? Ces fantasmes sont encore plus renforcés lorsque les Etats-Unis continuent de permettre à leurs propres citoyens de partir coloniser, pour des motifs religieux, les territoires occupés par l'Etat d'Israël en Palestine et ceci avec le soutien de nombreuses églises chrétiennes fondamentalistes.

L'Union européenne tente de calmer un jeu qu'elle ne maîtrise plus en lançant l'idée d'un retour à une identité méditerranéenne. Sa préoccupation est principalement sécuritaire, puisqu'il s'agit de freiner des flux migratoires des rives pauvres de la Méditerranée, travaillées par les "nouveaux-anciens" conflits géopolitiques. Il s'agit aussi, pour elle, d'oeuvrer à l'intégration d'Israël dans la vie économique et culturelle de la Méditerranée et, peut-être, de réduire la prépondérance de l'influence américaine en Méditerranée. L'Union Européenne n'a pas, cependant, de politique extérieure commune; à l'intérieur de l'Union, les pays favorables à l'axe israélo-américain en Méditerranée font contrepoids au timide désir des pays méditerranéens de l'Union d'émanciper la Méditerranée de l'hégémonie américaine. Face à ce blocage, c'est le dialogue des cultures et des religions qui est prôné par l'Union Européenne entre les deux rives de la Méditerranée, comme si les conflits qui déchirent la région étaient structurellement dus à des différences religieuses et culturelles et non à des problèmes de puissance et d'hégémonie tout à fait profanes. Ce dialogue, plutôt que de faire avancer la solution des conflits, contribue à notre sens, à obscurcir l'analyse et la compréhension des situations conflictuelles.

Aucune appréhension de la nature véritable des conflits, qui se servent des techniques modernes de dynamisation identitaire pour voiler leurs vrais enjeux, n'est possible tant que prédominera la mode de multiculturalisme et des gesticulations identitaires au coeur de la culture de globalisation économique et de l'idéalisation des forces du marché.

Il serait cependant erroné, à notre sens, de considérer que l'identité collective des sociétés arabes restera dans l'état d'involution qui est le sien et que les idéologies de type islamique dans leurs diverses variantes continueront de dominer la production et la consommation d'idéologie. Toutefois, un changement rapide n'est pas forcément à envisager, car le conflit central dans la conscience des Arabes demeure celui de la spoliation subie par les Palestiniens et de l'arrogance avec laquelle l'Etat d'Israël se comporte au Moyen-Orient. Ce conflit est amplifié dans la conscience collective par l'arrogance du comportement américain vis à vis de la population irakienne souffrante et des effets dévastateurs de l'embargo. Or, l'image de croisade de type religieux, celle d'un Occident qui se définit désormais comme judéo-chrétien, continue d'accréditer les thèses islamistes et de nourrir une "conscience islamique" malheureuse. Il ne sera donc pas facile de sortir de ce cercle vicieux identitaire.

Cependant, pour parvenir à une appréhension de la réalité des conflits en Méditerranée, il faut au préalable une remise en ordre épistémologique qui permette de dégager un langage historique et politique cohérent, dont la rationalité s'impose à toutes les parties en cause.

PROBLEMES D'ÉPISTÉMOLOGIE

La plupart des questionnements méthodologiques dans le récit des événements proche-orientaux tournent autour de la délimitation des cadres de l'analyse et l'explication des problématiques fondamentales à travers lesquelles ces événements sont saisis. La plupart des confusions et des interprétations contradictoires dans le choix et la résonance à donner aux événements qu'analysent les observateurs du Proche-Orient, me paraissent, en effet, être dues à une absence de rigueur intellectuelle dans l'élaboration des paradigmes qui sous-tendent les analyses. En fait, l'analyse historique du Proche-Orient à travers son univers conceptuel spécifique et son langage a-historique est une oeuvre de combat, consciemment ou implicitement, qui abuse des concepts et notions identitaires; elle est rarement une mise à plat des langages canoniques et concepts dominants qui organisent les différents systèmes culturels à travers lesquels l'événement est saisi.

C'est ainsi qu'il faut d'abord déterminer si l'analyse est entreprise à travers la grille de lecture de la culture qui a forgé l'orientalisme occidental ou bien si elle est faite à travers celle des différents groupes ou sous-groupes des sociétés proche-orientales; dans ce cas, il faut aussi mettre en évidence, au préalable, les influences subies par ces groupes du fait de leur contact avec les valeurs de la modernité occidentale et de leur adoption des traditions de langage anthropologique plus qu'historique. Il faut aussi bien cerner les influences réciproques pouvant exister entre les concepts et langages historiques utilisés par les idéologies religieuses du fondamentalisme musulman et ceux employés par la grille d'analyse de l'orientalisme et du néo-orientalisme.

C'est en interrogeant sans cesse le langage et les concepts employés comme grille de lecture ainsi que la méthode de délimitation du champ de l'observation au point de vue de la conceptualisation de l'espace, de celle de la temporalité et, enfin, du sujet historique à observer, que l'on est amené à prendre de plus en plus de précautions et à réduire le domaine de ses certitudes artificielles. Lorsque cet exercice salutaire est accepté, il est alors possible de poser de nouvelles problématiques plus fécondes et, vraisemblablement, de parvenir à une conceptualisation historique ouverte et donc susceptible de mieux lire le contemporain dans la pluralité de ses racines historiques, enfin mises à jour. Les voies de l'avenir, qui apparaissent aujourd'hui si sombres, peuvent alors s'éclaircir.

L'espace

Quel est l'espace que doit saisir l'analyse contemporaine du Proche-Orient? La notion même de Proche-Orient, ne l'oublions pas, est une notion géographique relevant des modes européens de saisie de l'espace. "Near East" des Anglais ou "Levant" (en français comme en anglais), qui ne se confond pas avec "Middle East", puisqu'il

exclut l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan qui sont, en règle générale chez les anglo-saxons inclus dans la notion de Moyen-Orient, l'Extrême-Orient ou Far East concernant les mondes chinois ou indiens. Chez les géographes et historiens français, le Moyen-Orient s'arrête aux frontières de la Turquie et de l'Iran; il débute, en général, par l'Égypte, excluant de la sorte les pays d'Afrique du Nord, dit "maghrébins" pour éviter l'emploi de cette ancienne notion coloniale; il excluait aussi les pays balkaniques.

Pourtant, au siècle dernier, les fameux manuels de la "Question d'Orient", qui ont si durablement marqué l'écriture historique et les systèmes de perception contemporains, incluaient tous les problèmes balkaniques, en particulier la question grecque, celle de la Bosnie-Herzégovine ou de la Macédoine et de la Bulgarie, de l'Albanie et de la Roumanie, avec ceux de la Palestine (statut des Lieux-Saints) du Liban (le statut de la communauté maronite) et de l'Égypte (statut par rapport à l'Empire ottoman et aux puissances européennes). En bref, ces manuels, très axés sur les problèmes créés par l'affaiblissement de l'Empire ottoman et les rivalités coloniales des puissances européennes, traitaient essentiellement de l'espace délimité par les frontières branlantes de l'Empire ottoman, espace désigné, le plus souvent, sous le vocable de Proche-Orient ou de Levant.

Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que le concept de Moyen-Orient vint concurrencer celui de Proche-Orient, l'Iran, l'Afghanistan puis le Pakistan, dès sa création en 1947, devenant des éléments clés de la Guerre froide et des pactes militaires que la Grande-Bretagne, puis les États-Unis, s'efforçaient de susciter pour contenir l'expansion de l'influence soviétique.

On voit, de la sorte, combien en histoire, la délimitation des espaces géographiques n'a rien d'un exercice innocent. Ce n'est pas l'homogénéité des milieux géographiques qui sert de délimitation aux historiens, mais les espaces de mouvance géopolitique des grandes puissances. Aujourd'hui, pour les Européens, avec la fin de la Guerre froide, la notion de Proche-Orient tend à s'effacer au profit de celle de Méditerranée qui concurrence une saisie israélo-américaine de l'espace, tentant d'imposer un "nouveau Moyen-Orient"⁷, au centre duquel se trouve Israël. Curieusement, à la Conférence de Barcelone, qui s'est voulue un moment fondateur d'espace géographique homogène, coïncidant avec une proposition d'espace géopolitique nouveau, la côte dalmate de la Méditerranée, et donc les États balkaniques qui la baignent, a été exclue de cet espace. Pour les Européens, et plus tard les États-Unis, devenus puissance moyen-orientale à la faveur de la Guerre froide, les notions d'espace sont donc changeantes au gré des évolutions géopolitiques.

Pour les peuples du Proche-Orient et leur historiens, la propre saisie de leur espace est devenue une tâche impossible depuis la fin de l'Empire ottoman. Déjà, les deux colonialismes britannique et français, accessoirement l'italien pour la Libye, avaient défloré l'espace, saisi son contrôle. En Palestine, la création de l'État d'Israël par les

communautés juives d'Europe orientale, faisait de ce bout d'espace proche-oriental une extension de l'Europe, et, aujourd'hui des Etats-Unis. Par ailleurs, les développements spectaculaires de l'énergie pétrolière et gazière, devenue vitale pour le fonctionnement des économies occidentales, entraînaient une prise de contrôle des réservoirs d'énergie de la péninsule Arabique par la puissance occidentale, en dépit de la décolonisation. La Guerre du Golfe vient à nouveau consolider avec éclat cette domination occidentale sur l'espace de la péninsule Arabique.

Par ailleurs, la contestation des frontières post-ottomanes par les différents peuples concernés, mettait en cause toute perception consensuelle de l'espace délimité par les nouvelles frontières étatiques. Espaces rêvés, celui de l'arabité ou celui du panislamisme, ou encore celui de micro-espaces communautaires ou ethniques, se heurtaient à un espace réel, tantôt fragmenté par les frontières coloniales contestées, tantôt saisi par les jeux de la géopolitique mondiale, en particulier celui de la Guerre froide. Les différents espaces rêvés, étaient eux-mêmes en conflit permanent, tout comme ceux de la géopolitique avec qui ils s'entrecroisaient sans jamais se recouper. Les espaces à identité arabe excluent la Turquie et l'Iran, mais incluent le Maghreb. Les espaces à identité islamique, encore plus imaginaires, de mon point de vue, partent de l'Atlantique pour aboutir, en croissant, en plein coeur de l'Asie indienne et centrale, sans oublier l'Extrême-Orient indonésien et malais. Ligue des Etats Arabes, fondée en 1944, et Organisation de la Conférence des Etats islamiques, fondée en 1969, ont pour vocation de structurer institutionnellement ces espaces.

Très symboliquement, les guerres gigognes du Liban, celles du siècle dernier, comme celles de ce siècle, furent des guerres de délimitation des espaces et des hiérarchies d'influence géopolitiques dans ces espaces. Les plus passionnés des observateurs ou des essayistes, comme les plus cyniques et donc, dans les deux cas, les plus susceptibles d'être les jouets de la géopolitique, y voient des enjeux identitaires fondamentaux. Aucun questionnement sur la nature même de l'espace et sa fonction dans la perception historique ne peut les atteindre. Terres promises, terres religieuses, terres saintes : la création ex-nihilo de l'Etat d'Israël a incontestablement stimulé la création délirante d'espaces de rêves, espaces schizophréniques où la réalité géographique, humaine et historique est sans cesse niée. Le "nouveau Moyen-Orient" que veulent embellir les Accords d'Oslo a été un nouvel acte de schizophrénie qui met en opposition totale l'espace réel de violence, de souffrance et de spoliation et l'espace imaginaire de développement et de prospérité, celui rêvé par les Etats-Unis et Israël qui font abstraction de l'espace réel et de ses vrais problèmes.

L'observateur du Proche-Orient contemporain est donc confronté à cette redoutable question : à quel espace se rattache l'événement qu'il analyse, et par quel système de perception et quel paradigme politique et culturel est-il saisi et analysé ? Si la délimitation de l'espace et la détermination de son identité politique et humaine est un

préalable à toute analyse cohérente, les fondements et la méthode de cette délimitation, en dehors des langages de la géopolitique occidentale, toujours marqués par le langage historique européen du XIX^e siècle, restent indéfinis, entre les réalités de l'espace fragmenté par les nouvelles frontières étatiques et les espaces imaginaires, fruits de chocs culturels et historiques dont la fureur n'est pas encore tombée.

Dans l'analyse de l'événement observé, l'observateur du Proche-Orient devra donc sans cesse multiplier les grilles de cohérence à travers lesquelles il tente de saisir l'événement et sa portée, en fonction d'un espace multipolaire, à plusieurs niveaux, et à dimensions différentes suivant la perspective dans laquelle il choisit de se placer. A la différence d'autres régions du monde, l'espace est équivoque au Proche-Orient. Aucun système de délimitation n'est reconnu et accepté. L'espace est convoité et déchiré, son identité politique, comme nous le verrons plus loin, est instable, torturée, soumise aux influences les plus contradictoires. L'observateur des événements contemporains est ici en terrain miné. Il lui faut avancer avec circonspection et sans certitudes métaphysiques et prendre ses distances avec les discours identitaires qui veulent légitimer telle ou telle conception de l'espace.

La temporalité

Il en est de la temporalité, comme il en est de l'espace. Sur quel registre temporel analyser l'événement contemporain qui secoue le Proche-Orient? Le temps de la modernité industrielle est-il approprié pour placer l'événement sur une échelle temporelle? L'expédition de Napoléon Bonaparte en Egypte en 1797 est-elle l'événement fondateur de la modernité au Proche-Orient? Quelle modernité : celle de l'Egypte seule, celle de l'ensemble Egypte, Syrie, Liban, Palestine, l'Irak ou la Libye ou la Tunisie et le Maghreb n'ayant guère été touchés par cet événement? Pourtant, l'ébranlement causé par cet événement ne provoque-t-il pas, à la fois, réforme religieuse islamique et renaissance des lettres arabes? Ou bien, l'an I de l'ère contemporaine au Proche-Orient serait-il plutôt l'année de l'effondrement définitif de l'Empire ottoman qui clôt en "Orientmusulman" la fin des empires et ouvre la voie à de nouvelles délimitations de l'espace, encore inachevées comme le prouvent la situation du Liban, de l'Irak, du Yémen, du Soudan? Mais l'événement fondateur du contemporain au Proche-Orient n'est-il pas aussi celui marqué par la création d'Israël en 1948 ou celui de la Déclaration de Balfour de 1917, événements qui vont imprimer une direction nouvelle à l'histoire de la région? Sur ce plan, la création d'Israël ne rétablit-elle pas une temporalité biblique qui revivifie, elle-même, la temporalité islamique et le calendrier de l'Hégire? Au Maghreb, en revanche n'est-ce pas celui de la colonisation française en Algérie, un siècle plus tôt? Voici deux événements fondateurs-destructeurs du rythme du temps qui mêlent sur des registres différents espaces et temps européens et espaces et temps orientaux.

On pourrait encore choisir d'autres dates, telles celles de la révolution égyptienne de 1952, celle de la nationalisation du Canal de Suez en 1956, ou encore celle de la révolution iranienne de 1978, pour y voir l'émergence d'une nouvelle temporalité, brisant les continuités anciennes. Les années passant cependant, sans que le sentiment d'un changement dramatique ne soit confirmé, l'historien mettra en doute ce qu'il avait d'abord pris pour un repère chronologique fondamental d'une modernité propre à l'Orient.

Par ailleurs, l'échec répété des politiques d'industrialisation a eu pour effet d'enfoncer toujours plus les économies du Proche-Orient dans des mécanismes de rente (pétrole, coton, phosphates et autres matières premières). Ces mécanismes sont alimentés par le fonctionnement des économies occidentales et non par celui des économies locales; les rentes se sont d'ailleurs multipliées au cours des dernières décades (rente touristique, rente de situation géographique et donc rente géo-politique). Or ce maintien dans l'économie rentière, loin de l'accélération du temps qu'entraîne les révolutions industrielles successives, a un impact très profond sur la temporalité vécue des sociétés à l'écart de la modernité industrielle. Il y a là un facteur qui donne au Proche-Orient une temporalité qui ne peut être que différente de celle de l'économie-monde, ou qui, en tous cas, tout en étant dépendante d'elle, ne fonctionne pas sur le même rythme.

Les élites riches et occidentalisées du Proche-Orient peuvent certes vivre matériellement dans une temporalité moderne ou postmoderne, il est moins sûr que la chronique des heures et des jours des paysans, ouvriers, petits fonctionnaires, familles régnautes ou militaires au pouvoir, relève de l'angoisse d'une temporalité moderne faite pour produire et échanger de plus en plus rapidement biens matériels et immatériels. Certes, les trépидations du monde moderne ont atteint tous les coins et recoins du Proche-Orient, vraisemblablement plus qu'en Chine ou aux Indes; mais vit-on dans la hantise du futur, de la préservation de l'environnement, de la nécessité d'un taux de croissance économique élevé, de la peur de l'extension des espaces d'exclusion et de marginalité sociale? Ou bien vit-on dans le poids du passé et de ses imaginaires, dans l'attente passive de l'événement qui changera le cours de l'histoire auquel depuis des siècles aucun héros d'Orient n'a pu imprimer sa marque durablement?

Le sentiment d'impuissance, voir d'impotence, n'a-t-il pas rétabli du côté du Proche-Orient une temporalité de la lassitude, qui profite à la résurgence d'une temporalité sur le mode de l'histoire sainte où il faut attendre l'intervention divine pour redresser le cours malheureux des événements? A n'en point douter, cette temporalité religieuse qui refuse les réalités du monde profane est bien celle des mouvements islamistes. Elle est aussi, par beaucoup d'aspects, celle de l'Etat d'Israël, mais vécue, dans ce cas, sur le mode triomphant; de même que celle de l'opinion occidentale lorsqu'elle se penche sur les événements du Proche-Orient. Pour elle, en effet, l'événement israélien est un fait historique naturel, voir même un accomplissement heureux de l'Histoire;

pour les Arabes, et la plupart des Libanais, au contraire, cet événement est de l'ordre artificiel, une dérive inattendue et monstrueuse du cours de l'histoire. En tous cas, avec la création de l'Etat d'Israël qu'il soutient, l'Occident a, lui aussi, adopté, pour ce qui est du Proche-Orient, une temporalité à base religieuse et mystique au moment même où les efforts critiques de la culture de la Nahda tentaient le basculement vers la modernité profane.

Aussi, se pose aujourd'hui la lancinante question de savoir si le Proche-Orient, inventeur du monothéisme, est condamné à demeurer dans la temporalité religieuse, à ne pas entrer dans le monde profane de la modernité. Est-il condamné, aussi, à rester dans le sous-développement, c'est-à-dire à ne pas entrer dans le rythme d'une temporalité scandée par la vitesse de production et d'échanges de biens et des services toujours nouveaux et par la compétition entre nations et firmes? Est-ce seulement le rythme de consommation d'énergie des autres parties du monde et les caprices de la pluviométrie locale qui vont déterminer les niveaux de rente pétrolière et agricole qui demeurent l'élément décisif du fonctionnement des économies locales?

L'observateur politique et sociologique de ma génération qui s'est efforcé de travailler sans certitudes métaphysiques ne peut que reconnaître la difficulté de son métier où ni l'espace, ni la temporalité où se déroulent les événements ne sont clairement définis et identifiés. Il lui faut sans cesse résister à l'adoption même inconsciente des systèmes de délimitation de l'espace et du temps de l'orientalisme et de l'académisme occidental comme à ceux pratiqués par les idéologies issues des fondamentalismes communautaires religieux ou ethniques.

En réalité, pour pouvoir identifier l'espace et trouver des repères chronologiques pertinents, il faut aussi préciser et délimiter le sujet historique objet de l'analyse.

Le sujet historique

Le Liban offre, dans ce domaine, un champ majeur de réflexion. L'histoire du pays, c'est-à-dire de l'espace géographique homogène (la Montagne ou le Mont-Liban et sa côte maritime), y était le plus souvent amalgamé, soit avec celui des espaces impériaux plus larges de l'histoire arabe ou musulmane soit, en sens contraire, avec celui plus restreint d'une communauté religieuse et de ses grandes familles ou d'un groupe de communautés spécifiques, et des rapports de cette communauté avec d'autres régions du monde⁸. Histoire communautaire, histoire régionale, histoire rurale, histoire urbaine, histoire coloniale et diplomatique, étaient amalgamées dans une cacophonie grinçante, bien illustrée par la difficulté d'interpréter les événements sanglants de 1840 et 1860. C'est cette même difficulté qui se reproduit pour l'interprétation des guerres gigognes du Liban de 1975 à 1990. La question délicate du rôle des facteurs internes et des facteurs externes fut beaucoup au centre des débats sur la nature de "guerre civile" ou de

“guerre des autres” qui frappait le Liban, encore fallait-il, au préalable, définir les espaces délimitant les champs respectifs de l’interne et de l’externe.

Ce qui devait me frapper le plus, dès mes recherches sur ma thèse de doctorat, c’était l’envahissement de l’analyse historique par le prisme anthropologique. En réalité, à lire les auteurs européens, l’Orient était caractérisé par des groupes humains à essence immuable, une structure anthropologique invariante. Le plus souvent, celle d’un Islam abstrait, figé dans le texte coranique sacré et peu susceptible d’interprétation. La “race” musulmane, archétype de la race sémite et tous les attributs négatifs qu’on y voyait, tels que popularisés par la forte personnalité d’Ernest Renan, était au centre de la littérature politique européenne sur l’Orient. D’autres auteurs, mettaient l’accent sur l’essence immuable des groupes dits “minoritaires” : Kabyles et Berbères en Afrique du Nord; Maronites, Druzes, Alaouites, Assyriens, Coptes au Machrek arabe.

Dans une revue critique de ma thèse de Doctorat, Maxime Rodinson me reprochait, avec une certaine véhémence, d’avoir oublié que les Maronites étaient une “quasi-nation”. Pourtant pour mes parents, et les augustes évêques ou simples prêtres maronites qui nous faisaient l’honneur de leur amitié, être maronite, c’était avant tout être membre d’une église, enracinée dans l’espace oriental, dans la temporalité de la culture syrienne et dans la fidélité à l’Eglise de Rome, église universelle. Je n’avais jamais appris que j’appartenais à une “quasi-nation”, c’est-à-dire, au pire, à un embryon avorté de cette énorme puissance politique et militaire que les Etats nationaux européens symbolisaient si bien, au mieux, à un embryon d’entité susceptible plus tard de devenir une nation. L’éminent sociologue de l’Islam, au regard si aigu par ailleurs, n’a-t-il pas été victime dans l’invocation d’un concept de “quasi-nation” de la littérature sur la question d’Orient. Une église, partageant avec son environnement non chrétien la même langue et les mêmes modes de vie, peut-elle être “nationale”, ainsi que l’on peut caractériser l’Eglise arménienne ou l’Eglise copte en Egypte?

De son côté, le regretté Edmond Rabbath qui m’avait fait l’amitié de préfacer élogieusement cette même thèse, estimait que la laïcité que je préconisais, pour empêcher la répétition des événements du siècle dernier, serait comme un corps étranger, “un emplâtre” sur une “structure (communautaire) si fortement ancrée dans le subconscient des Libanais”¹⁰. J’appartenais donc à une “quasi-nation”, mais interdite de laïcité, ce qui pour moi, aux critères même de la conception moderne de la nation, était contradictoire.

Mes deux remarquables aînés et maîtres, en parlant de nation et de laïcité, me semblaient donc avoir pour grille de lecture inconsciente de la réalité locale contemporaine au Proche-Orient une conception anthropologique solidifiée de ce que l’on désigne encore, aujourd’hui, sous le vocable de “monde musulman”, comme si nous étions encore du temps des grands califats Ommeyyades ou Abbassides ou même au temps de Soliman le Magnifique.

En réalité, quand on fait un bilan des études historiques sur le Proche-Orient, on s'aperçoit qu'il s'agit, assez souvent, du même ouvrage, édité sous des plumes différentes, avec quelques variantes, mais où le sujet historique observé est "l'Islam" ou les "peuples musulmans" amalgamés en une seule entité. Même Fernand Braudel, si fécond par ailleurs, traite dans sa célèbre "Grammaire des Civilisations", des histoires perses, turques, arabes et celle des peuples musulmans d'Extrême-Orient, comme s'il s'agissait d'un seul et même sujet d'observation historique.

Ici se pose la question de savoir si l'Islam, partout où il est passé a effectivement et objectivement annihilé toute spécificité du caractère des groupes islamisés, qu'elle soit d'origine géographique, linguistique, ethnique, économique, et a laissé à l'état de "quasi-nation" les communautés religieuses non-musulmanes. A voir le déferlement d'études sur l'Islam, au cours des dernières décennies et l'absence de réflexion et d'étude historique sur l'évolution spécifique des peuples situés dans l'espace et dans le temps, on ne peut manquer d'être troublé. Histoire iranienne, histoire turque, histoire arabe, histoire maghrébine, voire même histoire de l'Égypte (autre que pharaonique), histoire irakienne ou de la Mésopotamie, histoire syrienne (hors de la période du mandat français) sont une denrée très rare, surtout comparée aux innombrables histoires dites de l'Islam ou des peuples musulmans, plus proches d'une anthropologie toujours marquée par la perception coloniale ou, plus récemment anti-coloniale, de l'Europe, ou encore, correspondant aux critères canoniques du discours figé des fondamentalistes musulmans sur l'unité des Croyants où qu'ils se situent, discours qui rejoint celui de la perception coloniale du XIXe siècle. L'Islam est ainsi érigé en réalité sociale unique et globale; il est tout à la fois fait national, culture globale, langage identitaire et historique exclusif. Aussi, ce postulat, si fréquent de l'observation historique au Proche-Orient, me paraît-il dénué de toute valeur explicative et de tout intérêt intellectuel.

Comme nous l'avons déjà évoqué, il faut rappeler que la littérature européenne sur la Question d'Orient qui laisse encore ses traces sur nos systèmes de perception et qui est un mélange, parfois très réussi, parfois détestable, d'histoire diplomatique et de préjugés anthropologiques, utilisait un peu sans discernement les termes de nation, de peuple et de race. La race dominante y était le Turc, les nations ou quasi-nations, pour reprendre l'expression de Maxime Rodinson, étaient les "minorités", toujours souffrantes aux yeux de l'Europe coloniale, le musulman était défini comme incapable d'intégrer la modernité européenne. Les groupes humains n'appartenant pas à l'Islam sunnite, communautés religieuses chrétiennes ou juives, islam chiite ou sectes dissidentes, grands groupes ethniques, tels que berbères ou kurdes, étaient toujours perçus, soit comme des ethnies aux structures figées et imperméables, soit comme des "nations" en attente de résurrection grâce à l'intervention des puissances européennes. Même lorsque la langue ou la religion, la cuisine, la musique, la poésie, tous facteurs fondamentaux de l'identité, étaient partagés avec des groupes plus larges démographique-

ment, les observateurs européens y voyaient toujours dans la plus grande confusion conceptuelle des peuples, des nations, voire même des races.

Ils y projetaient des espaces, ceux des futurs Etats clients, des zones d'influence, propres à stimuler les jeux féroces de la géopolitique européenne face à un empire Ottoman agonisant. Le Traité de Sèvres de 1920, inapplicable et inappliqué, fut une consécration de cet imaginaire bouillonnant. Il coûta au Proche-Orient des violences graves et des traumatismes historiques profonds. Si le Traité de Sèvres fut un échec cuisant, la déclaration de Balfour de 1917, en revanche, fut un succès "historique" : une nation était "inventée" avec certains critères apparents de la modernité politique; elle n'était pas d'Orient; elle résumait une religion dont les membres dominants appartenaient à des cultures et des langues des vieilles nations européennes ou à la société américaine¹¹.

Tout ceci pour dire que le sujet de l'histoire au Proche-Orient reste encore indéfini, tout autant que l'espace ou le temps. Etudie-t-on l'évolution des religions, monothéistes, en particulier l'Islam et le Judaïsme, ou bien celle des peuples et de leurs cultures profanes, marquées par les milieux géographiques ou les contraintes économiques, ou bien encore celle des groupes ethniques ou des communautés religieuses quel que soit le degré de leur spécificité? Ou bien étudie-t-on l'histoire d'entités étatiques et des régimes politiques qui les caractérisent ou des dictateurs qui les dominent? Trop souvent, dans l'écriture de l'histoire du Proche-Orient, l'auteur ne définit pas quel sera son sujet d'étude, ni ce qu'il faut entendre par les grandes notions conceptuelles de peuple, d'Etat, de nation, de minorité, de religion, de culture, d'ethnie, de monde (arabe, musulman ou arabo-musulman). Aucune comparaison méthodologique fructueuse n'est faite avec les notions conceptuelles de saisie de la réalité sociale que pratique la culture arabe, telles que Watan, Oumma, quawmia, jama'at, millat, quotr, qui souffrent elles-mêmes d'un manque d'emploi rigoureux, en fonction du contexte ou des niveaux d'analyse et de l'influence des langages historiques européens sur les langages arabes eux-mêmes.

Pour ma part, devant la confusion des concepts j'ai privilégié l'emploi du concept de société, située dans son milieu géographique, ses comportements dans l'ordre du profane, ses caractéristiques culturelles, y compris le mode de réception de la modernité, ses problèmes d'adaptation au fonctionnement d'une économie de rente, dépendant exclusivement de facteurs externes, et produisant de la richesse et de la pauvreté sans critère politiquement et idéologiquement légitime. Les sociétés du Proche-Orient étant des sociétés complexes, que ni l'industrialisation, ni le fonctionnement séculaire d'un Etat-nation n'est venu homogénéiser, la méthode d'observation historique devra donc nécessairement examiner cette complexité, en cerner les contours et les différents niveaux de culture et de mémoire. L'événement contemporain agit, d'ailleurs, comme un révélateur de cette complexité. Il n'est jamais univoque, encore moins a-t-il une causalité unique et ses répercussions ne peuvent être limitées à un seul des nombreux espaces qu'il affecte dans le réel et l'imaginaire¹².

A mon sens, notre région ne possède ni nations constituées et établies grâce à un pouvoir centralisateur séculaire et une industrialisation réussie qui ont stabilisé leurs contours humains, ni minorités compactes et homogènes, au sens européen du terme. L'Islam peut d'autant moins être le sujet de l'observation qu'à la différence du Christianisme, il ne possède pas d'autorité institutionnelle lourde, même dans le Chiïsme, qui puisse influencer durablement sur le cours de l'histoire. La description de l'idéologie religieuse dans l'Islam comme dans le Judaïsme, ne saurait être confondue avec les résultats d'une observation historique de type profane et l'évolution complexe de l'ensemble de la réalité sociale. Cette dernière, ne saurait, en aucun cas, se résumer à une pratique et une idéologie d'ordre exclusivement religieux.

Mais, si le Proche-Orient n'est pas entré dans le temps de la modernité politique et n'a pas trouvé la cohérence de ses espaces, il n'est pas non plus resté au temps des empires à légitimité religieuse ou au temps de l'Hégire. En fait, dans cette région du monde, repères chronologiques, temporalités et espaces sont multiples; les espaces sont déchirés et leur gestion économique et militaire est encore, même après la fin de la Guerre froide, largement partagée avec les grandes puissances géantes du système international, qui délèguent une partie de leur pouvoir à des puissances régionales. Le sujet d'observation historique reste encore indéfini en l'absence d'un bornage légitime et clair des entités humaines et politiques que les événements affectent. Le rétablissement de l'Etat du Koweït n'est pas la guerre de libération nationale du peuple ou de la nation Koweïtienne, mais une guerre planétaire postmoderne dite "Guerre du Golfe" où les armées de la région, mêmes les plus directement concernées, n'ont eu qu'un rôle passif, y compris celle de l'agresseur, le dictateur irakien. Les violences du Liban entre 1975 et 1990 n'ont toujours pas de nom, si l'on récuse celui trop partiel et impropre de "guerre civile" ou "guerre communautaire". Les territoires palestiniens conquis en 1967 par l'armée israélienne sont pour les Israéliens et la partie d'opinion occidentale qui les soutient sans discernement, la Judée et la Samarie et Jérusalem la capitale éternelle de l'Etat d'Israël. Ils ne le sont pas pour des millions d'autres personnes. Les actes de violence contre les occupations israéliennes sont du terrorisme aux yeux de certains, de la résistance aux yeux d'autres.

Comme on le voit, au Proche-Orient, aucun sujet d'observation n'a une identité clairement définie et acceptée, puisque son espace et son histoire contemporaine restent déchirés entre acteurs internes et acteurs externes, histoire religieuse et histoire profane, espaces locaux dont sont dépossédés les peuples concernés et espaces de la géopolitique occidentale toujours hégémonique dans cette région du monde.

En conclusion, le langage et les concepts de base de l'observation qui n'ont pas été précisés et explicités dans le cadre d'un système de cohérence, sont au Proche-Orient, une forme subtile de combat, souvent même à l'insu de leur utilisateur, emprisonné dans un système fermé de grille de lecture. C'est pourquoi, les guerres

y sont d'abord des guerres de mots et de concepts. L'observateur, journaliste ou professeur d'université, a donc une responsabilité morale fondamentale. S'il ne prend pas de précautions méthodologiques, s'il n'explique pas son propre système de valeurs, s'il ne se rend pas compte des complexités de l'espace, de la temporalité et des sujets d'observation, il risque fort d'être un forgeron qui fourbit les armes de la violence de demain.

Il est vrai qu'aujourd'hui, il est de bon ton d'ignorer que la politologie ou la sociologie, de même que l'histoire ou toutes les sciences humaines, c'est d'abord une science morale. En se voulant neutre, parfois même cynique, pour ce qui est du Proche-Orient contemporain, l'observateur peut aggraver les confusions, se faire le porte-parole des extrémismes et des fondamentalismes en utilisant leur vocabulaire comme recouvrant une réalité sociale et historique irréfutable.

Pour moi, l'observateur du Proche-Orient doit en premier lieu rendre compte de la réalité des souffrances des hommes et des femmes qui y vivent, de leurs rêves brisés, du cynisme des jeux de la géopolitique mondiale, du manque de réalisme des projets de paix et de stabilité par rapport aux injustices et à l'oppression qui règnent sur la région. Il doit, certes, rendre compte des diversités, mais aussi ne pas les figer dans des spécificités anthropologiques supposées irréductibles; il ne doit pas non plus minimiser les facteurs d'unité, les espaces naturels, les milieux sociaux et géographiques unis par la langue et les moeurs; il ne peut non plus oublier les frontières et leur symbolique, dénigrer sans cesse l'Etat, en oubliant qu'il ne se confond pas nécessairement avec l'oppression d'un régime politique donné ou d'un dictateur choyé ou craint par la géopolitique régionale.

Décrire les événements et les résonances multiples qu'ils acquièrent, et en remonter les fils, traquer l'idéologie et la séparer des différents niveaux de réel social, expliciter les systèmes de valeur qui organisent la perception historique, questionner sans cesse la méthode et la pertinence des langages historiques et identitaires : telles sont les tâches de l'observateur du Proche-Orient qui se doit d'adopter une politologie profane. A défaut, on risque d'écrire toujours, le même livre ou de raconter des histoires, des contes de fée ou d'horreur, qui nient la réalité multiforme des événements ou en défigurent la consistance. On produit, dans ce cas une littérature de combat qui participe aux déchirements des espaces du Proche-Orient.

L'observateur, au Proche-Orient comme ailleurs, a pour mission d'oeuvrer par son écriture pour rétablir des cohérences, mettre en place des systèmes d'appréhension du monde pas trop dissonants, préserver les chances d'un avenir meilleur. Il a pour devoir de soustraire le langage historique des mains des faiseurs de guerre et de malheur ou des anthropologues trop friands de l'essence supposée immuable, à leurs yeux, de l'âme des peuples, de l'esprit des religions et des races humaines, ou du génie des nations.

Notes

1. Delgado Ruiz, M. *Dynamiques identitaires et espaces publics*, Conférence CIDOB
2. On verra sur ce point Bourdieu, P et Wacquant, L. (1998) "Sur les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 121-122, (mars), article qui montre très bien l'influence multiforme de la pensée anthropologique et sociologique américaine sur l'ensemble des recherches et des analyses sur les conflits et tensions dans le monde.
3. Sur ce processus, on pourra se reporter à Gusdorf, G. (1968) *La révolution galiléenne*, Tome I, chapitre I, Paris: Payot.
4. Nous avons largement développé cette analyse dans notre ouvrage (1989) *L'Europe et l'Orient, De la Balkanisation à la Libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*, Paris: La Découverte.
5. Nous avons tenté une analyse de cette "réislamisation", telle qu'instrumentalisée dès l'origine avec le soutien actif des Etats-Unis, dans (1997) *Le Proche Orient éclaté*, Tome II, chapitre VII, Paris: La Découverte.
6. L'expression, employée dans ce contexte, est un non-sens absolu. Le "judéo-christianisme" désigne historiquement les petites sectes orientales qui, dans les deux premiers siècles du christianisme au Proche-Orient, ont tenté la synthèse entre l'enseignement du Christ et le judaïsme. La culture européenne, elle, n'a pas de racines judaïques, sauf à considérer l'influence de la Bible. Le christianisme a, cependant fait un usage de l'Ancien testament totalement opposé à la lecture juive de la Torah. Parler des racines judéo-chrétiennes dans l'histoire du développement de la culture européenne de la fin du Moyen-Age à la Renaissance puis la Révolution française n'a pas de fondement historique réel. Il s'agit d'un effet de mode identitaire, visant à donner un parfum religieux fort à l'Occident, qui serait en opposition à l'Islam, comme le fait si bien S. Huntington dans son ouvrage superficiel et souvent incohérent sur les guerres civilisationnelles futures dont il se fait le prophète.
7. Tel que popularisé par l'ouvrage de l'ancien Premier ministre israélien Peres, S. (1993) *The New Middle East*, paru en français, sous le titre *Le temps de la paix*, Paris: Editions Odile Jacob.
8. Voir Corm, G. (1992) *Liban, les guerres de l'Europe et de l'Orient*, Paris: Folio/Actuel.
9. Rodinson, M. *L'année sociologique*, Volume 23/1972, p. 338.
10. Dans la préface à Corm, G. (1970) *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles; effets socio-politiques et juridiques du pluralisme religieux*, page XI, Paris: L.G.D.J.
11. Voir Dieckhoff, A. (1993) *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris: Gallimard, ainsi que pour la Roumanie C. Karnouh, *L'invention du peuple, Chroniques roumaines*, Arcantère.
12. C'est la méthode que nous avons suivie dans notre *Proche-Orient éclaté, 1956-1991*, (1992) Paris: Folio/histoire, et que nous avons poursuivie dans le tome II, déjà cité.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual.
Mohammed Nour Eddine Affaya

La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual

*Mohammed Nour Eddine Affaya

Occidente no es una identidad absoluta. Oriente tampoco. Cada una recrea a la otra de diferentes maneras, dependiendo de los períodos y de las condiciones de intercambio. Así, Occidente, a lo largo de toda su historia, ha creado siempre el Oriente que le convenía. Lo mismo sucede con Oriente, que se siente totalmente invadido por Occidente. Tanto en la literatura como en el arte y en la filosofía se han creado imágenes densas y complejas sobre el Otro. Tanto en el campo de la literatura y de las artes como en el terreno del pensamiento y de la política, el Oriente árabe tiene una percepción y se ha hecho unas imágenes sobre el Otro occidental. Son imágenes diferentes, incluso contradictorias, hasta el extremo de que cada uno tiene su Occidente, y cada sensibilidad intelectual –o ideológica– ha construido su concepción específica de él que hace tambalear los fundamentos de la mirada de los árabes sobre sí mismos, sobre el mundo y sobre el Otro.

Para Occidente, el Oriente es un remanso de paz espiritual, un territorio para huir del tumulto de la civilización, o un espacio de ficción y de poesía, pero también es un lugar para la explotación, el colonialismo o la hegemonía. Las divergencias que presentan los occidentales en sus visiones del Oriente árabe se deben a la disparidad de intereses y a las diferencias de presupuestos culturales y políticos.

Los mismos mecanismos se producen en las miradas árabes sobre Occidente de manera inversa. Éste es un modelo civilizacional y político que hay que imitar para salir del retraso histórico. También es a veces una fuente científica y cognitiva de la que aprender, para liberarse del peso del pensamiento mágico y jurisprudencial. No obstante, también representa una contradicción principal, ya que actúa para dominar al árabe, menospreciar sus valores y explotar sus recursos y bienes.

La relación dialéctica entre el Occidente y los árabes ha inducido, desde hace tiempo, a formas de representación mutuamente contradictorias. Algunos intelectuales árabes, a través de sus escritos y debates, se han dedicado al estudio de aspectos civilizacionales, culturales y políticos que a veces unen a los árabes con Occidente y, otras, los alejan. No obstante, la mayoría de estos análisis se debe a las diferencias entre instituciones, a relaciones de tiempo, al trabajo y a la producción, así como a los modos de pensamiento. Son raros los trabajos que se ocupan de la multiplicidad de imágenes que los árabes han producido sobre Occidente, bien se trate de escritos teóricos y filosóficos o de creaciones literarias y artísticas.

El pensamiento árabe moderno y contemporáneo, desde los comienzos de lo que se ha dado en llamar “la época del renacimiento”, ha intentado replantearse los fundamentos de Occidente, comprender sus modos de funcionamiento científico, político y cultural. Desde la expedición a Egipto de Napoleón Bonaparte hasta nuestros días, la mirada árabe –o las miradas– sigue siendo tributaria de las diferentes coyunturas históricas que atraviesa. El intelectual, el artista, el político, el hombre de la calle, cada uno según su campo de acción, se ha visto profundamente influido por los datos, cada vez distintos, que les impone Occidente, confortablemente instalado en su posición dominante. Las percepciones árabes se definen, a partir de entonces, por las condiciones de posibilidad que otorgan la facultad de representarse, de abarcar los elementos de identidad y de comprensión del Otro –Occidente– en sus dimensiones reales e imaginarias, en sus aspectos humanos y bárbaros.

¿Cómo se presenta a Occidente en los medios de comunicación arabomusulmanes?; ¿cuáles son las imágenes definidoras de las visiones arabomusulmanas sobre Occidente?; ¿cómo lo cultural y lo político se entremezclan en la formación del discurso sobre el Otro?

Definido paradójicamente como civilizado, paradigmático, cruzado e invasor, Occidente pone de manifiesto el malestar existencial que sufren los diferentes actores de la dialéctica sobre la identidad árabe. En este trabajo se tratará de presentar y analizar los modos de percepción de Occidente tal y como se vehiculan en ciertos soportes mediáticos.

IMÁGENES OCCIDENTALES, OCCIDENTE EN IMÁGENES

Evocar la cuestión de la imagen es acudir, a veces, a un léxico que no se circunscribe a una aproximación estrictamente racional. Definir al Otro, cuando no se hace en términos de negación, produce malestar en el pensamiento y un tormento para la comprensión, sobre todo si se trata de un intento intelectual que no deja de estar inmerso en tensiones y tempestades. La magia seductora de Occidente, sus acciones culpables de incompreensión y mezcla, por un lado, y la fragilidad del ser que caracteriza al

estado actual de la arabidad, la “guerra civil” que acaece en torno a los grandes símbolos y en el envite de las referencias identitarias, por el otro, hacen que Occidente se presente en el campo de la consciencia –y del imaginario– arabomulsulmán como si respondiera a un doble peso: uno, procedente de fuera, haría de Occidente la encarnación de una provocación de la adversidad; y otro, interior, supondría la percepción angustiada –culpable, a la defensiva, incluso neurótica– de sí mismo.

Occidente, como manifestación de la tecnociencia, del sentido de la empresa al servicio de la explotación feroz de los recursos del mundo, de ideales políticos presentados a menudo como la expresión de un absolutismo de la “razón democrática”, de modernidad en sus paradojas y deslices, ese Occidente “que fascina e irrita a la vez, que secretamente se admira, que se imita y burla, que se pone también en la picota”¹, se escapa de la precisión espacial y de la definición lógica. Presenta más dimensiones que leyes, según Jean Baudriallard. “Es mucho más quizá un mito que un lugar preciso, una realidad menos política que psicológica”².

¿Qué significa Occidente como mito? ¿Cómo podemos aprehender el Occidente mítico o el mito de Occidente antes referido? ¿Cuáles son las imágenes de sí mismo, para sí mismo y para el prójimo que produce Occidente?

A nivel conceptual, este tipo de preguntas nos sitúa en un terreno resbaladizo: ¿cómo se presenta Occidente en su realidad o en sus imágenes reales? ¿qué parte hay de realidad y de irrealidad en este esfuerzo de comprensión?

Lo que llama la atención, cada vez más, es que la imagen, en sus diferentes dimensiones, desbarata la reflexión en cuanto toma el lugar de los hechos o “sobrepasa su objeto o funciona como un operador de ilusiones, por cuanto desconoce el carácter limitado de los acontecimientos reales que se producen en el mundo”³. Occidente, portentoso inventor de imágenes, deviene una entidad reinventada por esas mismas imágenes. Los dispositivos mediáticos, los arsenales audiovisuales, realizan un trabajo hercúleo para reformular lo real y asignarle otras dimensiones simbólicas y semánticas, exagerar algunos hechos y escatimar otros. La “estrategia” visual de Occidente reelabora los acontecimientos, hasta el punto de sacudir radicalmente las relaciones del hombre con el tiempo, el espacio, lo concreto. El Occidente “real” está profundamente sumergido por los nuevos datos del Occidente virtual y no se trata ya de un fenómeno estrictamente “occidental”, porque la proliferación de imágenes, la avalancha hacia la apropiación visual del espacio han adquirido dimensiones planetarias. ¿Acaso la industria de la imagen –y de la televisión en particular–, “universalizando” Occidente y generalizado sus principios fundados en la lógica mercantil y el “absolutismo de la razón democrática”, hará que esta cultura de la imagen represente mayor envite en la vocación febril e inquieta del Occidente, en continua lucha con el mundo?

La imagen no se considera ya reflejo de lo real, sino que toma el lugar de los objetos y de los hechos. Incluso se convierte en el objetivo de la sociedad contemporánea, en su horizonte mental. “Al principio –dice Boorstin– la imagen se parece a la socie-

dad; poco a poco, la sociedad se forma a la medida de su imagen⁴. El Occidente “real” se ve sumergido por las imágenes que le arrebatan su verdadera realidad, proponiendo otras realidades aparentes. Se trata del reino de lo virtual: “lo real se hace poliforme, inestable, para prestarse al tratamiento de la imagen. Como si, al fin y al cabo, la imagen se hubiera pasado al bando del sujeto, convirtiéndose en polo activo del proceso de comunicación gobernada por la imaginería interactiva⁵”.

El Occidente gráfico ha trastocado totalmente las maneras de percepción del mundo y los modos de representación. La colusión del mensaje y del medio, de la idea y del instrumento, de la imagen y de lo real ha confundido la sensibilidad y el entendimiento. Ha puesto fin a la “era de la representación” o –lo que es más– ha dado lugar a una representación por artificio, es decir, “es representación lo que se genera por artificio. Y este artificio puede ser místico, ritual, convencional, o espacial, da lo mismo. De entrada se define por su forma⁶”.

Sin embargo, al hablar de imagen, habría que distinguir entre las diferencias que se dan en la estructura que la rige. No hay imagen que se presente como dato que trascienda totalmente las facultades perceptivas del hombre. La voluntad deliberada de atacar la nueva cultura visual confunde la jerarquía de las imágenes y crea una mezcla entre “imágenes-copias salidas de la percepción; imágenes-fantasmas, encargadas de suplir el déficit de lo real; imágenes simbólicas, en las que domina una viscosidad consustancial del significante, del significado y del significador. Reduciendo así la imagen-símbolo, anexionándola a las formas y funciones de la imagen reproductora o proyectora, la teoría analítica de las representaciones mentales ha llegado a negarle a la imaginación toda percepción cuyo origen esté en un sentido, toda aptitud para presentarse un objeto en el que pensar⁷”.

Los contornos espaciales de Occidente, en tanto que entidad civilizacional, no pueden ser más precisos. Sus realidades, con los flujos de los canales y dispositivos visuales, se han hecho tan inestables e inaprensibles que la cultura de la percepción comienza a predominar sobre la de la conciencia. Lo virtual y las reacciones psíquicas que provoca testimonian lo que Paul Virgilio llama “la tecnologización de la representación”. El Occidente en imágenes –o imaginario– ha segregado un mundo de lo visual que se ha convertido en visualización del mundo como “representación” simbólicamente ideal del tiempo y del espacio. Y, sin embargo, “allí donde el mundo real se cambia por simples imágenes, las simples imágenes se convierten en seres reales y en motivo eficiente de un comportamiento hipnótico. El espectáculo, como tendencia a que se vea un mundo que ya no es directamente aprehensible por vía de diferentes mediaciones espacializadas, halla en general en la vista el sentido humano más privilegiado y que en otras épocas pudo ser el tacto; el sentido más abstracto, el más mistificable, corresponde a la abstracción generalizada de la sociedad actual. Pero este espectáculo no es identificable a simple vista, incluso si se combina la vista con el oído. Consiste en lo que se escapa a la actividad del hombre, a la reconsideración y correc-

ción de su obra. Es lo contrario del diálogo”⁸. Esto equivale a decir que en este mundo “realmente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso”⁹.

Lo real deviene virtual, y lo virtual toma el lugar de los real; lo verdadero se confunde con lo falso a través de inusitadas habilidades técnicas para la producción de apariencias. El Occidente como mito, especialmente insoslayable y visualmente invasor, sobrepasa y quiebra las categorías convencionales adquiridas del pensamiento. Por lo tanto, ¿cómo entender en su concreción a ese Occidente en imágenes?, ¿qué sentido darle a la vivencia, a la intersubjetividad, a la comunicación y a los valores?, ¿cómo entender a Occidente, en tanto que compleja entidad, con su multiplicidad y paradojas?

Si el hecho de comprender a Occidente desde el propio Occidente es una tarea difícil, tal como señala Edgar Morin, por temor a caer en la “idealización eufórica y en una vanidosa autocomplacencia”¹⁰, ¿cómo cernir entonces las percepciones arabomusulmanas del Occidente sin caer en los deslices de los reflejos reactivos, en la confusión y en los riesgos que suponen las generalizaciones o las aproximaciones reductoras?

Europa, hogar histórico del proyecto occidental, “se disuelve en cuanto se la quiere ver de manera clara y distinta, se trocea en cuanto se quiere reconocer su unidad”. Si se le quiere encontrar un origen fundador o una originalidad intransmisible, se descubre que no tiene nada propio en los orígenes y que hoy no le pertenece nada en exclusiva. La noción de Europa debe ser concebida según una múltiple y plena complejidad”¹¹.

Esta entidad que no para de construirse en “la anarquía organizadora” que se define –¿si es que pudiera definirse su identidad plural!-, “en las metamorfosis”¹² y que se polariza en unos Estados Unidos que encarnan un “hiper-Occidente”¹³, ¿cómo se presenta en las visiones mediatizadas arabomusulmanas? ¿Cómo es descrita, concebida, hecha imágenes o imaginada en los diferentes soportes mediáticos?

Entre lo racional y lo imaginario existen relaciones muy complejas. Son conceptos que están ligados, aunque sean distintos. Si lo racional evoca una relación fría y razonada con el objeto, lo imaginario remite a un campo de signos, de esquemas, de símbolos esparcidos y heteróclitos. Arranca al sujeto de su literalidad, de su concreción inmediata. Le produce admiración y le confiere seguridad, a la vez que lo provoca. “Lo imaginario es el tema que se puede emplear para referirse a un campo, un medio, un mundo cultural con ciertas características. ¿Qué extensión tiene? O, dicho de otra manera, ¿de qué está constituido? Los elementos del imaginario son de dos clases: por una parte, los gráficos (o imágenes), que son datos psicológicos; y, por otra, los imaginarios propiamente dichos, que son los modelos de los gráficos. Lo que caracteriza a unos y otros es la actividad productora, que es imaginativa cuando produce imaginarios, y gráfica cuando hace aparecer gráficos; se la puede llamar simplemente Imaginación. Es psicosociológica, invidual y social”¹⁴.

El término “imaginario” –difícilmente aprehensible a nivel conceptual–¹⁵ hace referencia a todo el léxico que le es próximo: imaginación, imagen, imaginado, imaginativo, gráfico, ficción, etc. A su vez, su alcance semántico, simbólico o estético no se

define sino en relación a una cultura dada. El imaginario que aquí nos concierne es el que la cultura arabomusulmana ha producido a lo largo de su historia. Su situación geoestratégica ha hecho de la región del Oriente árabe un confluente privilegiado para la circulación de signos, de ideas y de cuerpos.

Evocar el imaginario arabomusulmán es referirse, casi a priori, a la lengua árabe. Ésta constituye el marco matricial de la cultura en la que el imaginario se sumerge y se alimenta. No en vano, Heidegger considera que el lenguaje es “la morada del ser”. El hombre arabomusulmán ha tenido siempre una relación casi metafísica con la lengua árabe. Es la lengua del Corán y, a través de ella, se formula lo sagrado, se percibe el mundo, se nombra a las cosas, a los hombres y a los pueblos. Comprender las características de la lengua árabe, su sintaxis, su semántica, su pragmática, etc. es la primera condición de toda aproximación a la cultura y al imaginario arabomusulmanes. El árabe, en tanto que lengua, no es un simple vector o un mero instrumento de comunicación. Es el horizonte mental, el universo psicolingüístico y el medio perceptivo, conceptual y estético del ser arabomusulmán. Esto se puede aplicar, naturalmente, a todas las lenguas del mundo. Pero la lengua árabe conlleva además la pesada historicidad de la tradición, la presencia inmanente de lo sagrado y de lo religioso en su estructura constituyente.

Así, por ejemplo, la elocuencia se considera una de las mayores habilidades para medir el dominio de la lengua. La poesía es el “compendio de los árabes” según se ha dicho. La elocuencia es, asimismo, el método principal del mensaje coránico. La belleza de la frase, la elegancia de la formulación, la densidad simbólica de las palabras, el contenido “dramático” de la elocución... todo ello, permite a la lengua árabe tener un impacto extraordinariamente fuerte sobre el receptor arabomusulmán. La dimensión emotiva de la recepción, por y en lengua árabe, influye mucho en el psiquismo y aviva la imaginación.

Es por ello por lo que la formulación de Occidente en tanto entidad que encarna, generalmente, la adversidad, se inscribe en el capital simbólico y sentimental de la lengua árabe. La doble presencia de Occidente, material e imaginada, en el campo de la conciencia arabomusulmana, se moldea y reformula a partir de un imaginario cargado de signos de naturaleza conflictiva, y de un lenguaje impregnado por los términos de una adversidad históricamente recíproca. Sin embargo, el imaginario “no se decide, ocurre”. Es la “industria mental, inmaterial y acumulativa de un pueblo”¹⁶ y el “producto directo de las tensiones y complementariedades que el hombre mantiene con su entorno inmediato”¹⁷. El imaginario no es necesariamente la expresión de la irrealidad, es más bien “algo real transformado en representación (...) algo real que produce sentido. Un real-sentido sobre el que choca siempre la ruptura que separa a uno de otro”¹⁸. Así, “lo imaginario y lo racional, lejos de excluirse, se necesitan”¹⁹.

¿Cómo se presenta a Occidente en la producción mediática arabomusulmana? ¿Acaso su identidad gráfica, envuelta en lo virtual, incluso en sus manifestaciones materiales más espléndidas, puede aprehenderse en su objetividad, o se la capta a partir de

un capital simbólico en el que se entremezclan lo cultural y lo político, lo imaginario y lo real, lo consciente y lo inconsciente? En resumen, ¿cuáles son las ideas de peso sobre las que se guían los tratamientos de Occidente en el paisaje mediático arabomusulmán?

TRATAMIENTOS DE OCCIDENTE

Si los países arabomusulmanes invierten cada vez más en infraestructuras mediáticas sofisticadas, sobre todo los países del Golfo, ricos y conservadores, si acuden al “saber hacer” occidental en todos los campos estratégicos, llaman la atención entonces las críticas virulentas que se lanzan contra la civilización occidental en los diferentes soportes mediáticos, periódicos y revistas en particular.

Este comportamiento, aparentemente pragmático y, fundamentalmente esquizofrénico, refleja una de las paradojas que sufre la mirada arabomusulmana respecto a Occidente. Es más, aunque la actual carrera hacia la antena parabólica, los magnetoscopios, la diversificación de las cadenas de televisión, las radios, periódicos y revistas no conozca precedentes, aunque se asista a una mediatización acelerada del paisaje mediático árabe, no deja de sorprender, sin embargo, la presencia dominante de la censura estatal y del control políticomoral de todo lo que se dice, se escribe o se muestra en este paisaje. Ciertos regímenes del Golfo prefieren invertir en televisiones europeas –como Arabia Saudí en Londres (con la cadena MBC) y en Italia (ART)– y, simultáneamente imponer condiciones severas a la circulación de imágenes interárabes a través del satélite Arabsat.

Una de las grandes características del discurso mediático arabomusulmán está en que permanece, a pesar de ciertas apariencias, prisionero de la estrategia de propaganda de cada régimen político. Incluso los países más *nacionalistas*, en lo que al discurso oficial se refiere, gestionan sus medios de comunicación de forma sectaria y regionalista. Las pretensiones *ideológicas* y los hechos ponen de manifiesto la naturaleza *despótica* de la mayoría de los regímenes políticos árabes y confirman la fragilidad de los argumentos en los que se apoyan para presentarse ante sí y ante el Otro. En ese escenario, la *antidemocracia* es la que actúa. La transformación en imágenes de las instituciones, de los personajes y de los discursos de los regímenes que dominan la vida política del Mundo Árabe, refleja las grandes contradicciones del Ser arabomusulmán. Su paisaje mediático es uno de los síntomas de las patologías árabes, de sus paradojas y de sus desgracias existenciales de hoy.

Además, el “hinchamiento”²⁰ de los estados árabes, militares en su mayoría, a expensas de las sociedades, ha generado resistencias de diverso grado, a veces contrapoderes o incluso movimientos armados, cuyo objetivo es la conquista del poder (Argelia, Egipto, etc.). Las relaciones desiguales entre el Estado y la sociedad, y las enormes disparida-

des económicas y sociales entre los que se benefician de los privilegios del Estado, con su clientelismo, y aquellos a los que estos mecanismos desvalorizan o marginan, producen contradicciones fundamentales en el seno de las sociedades árabes.

Estas resistencias, paradojas y contrapoderes hallan en los diferentes soportes mediáticos (periódicos, revistas, cassettes de audio, vídeo, radios, etc.) medios para condenar a los regímenes establecidos, acusados, sobre todo por los islamistas y los nacionalistas árabes, de ser falsamente islámicos y de contar con el apoyo de Occidente.

El espacio mediático es el gran revelador del grado de libertad del que gozan los ciudadanos de un país. Ciertos países árabes, que han conocido cierta forma de liberalismo, han imitado con franqueza los modelos europeos. La élite liberal militaba –y sigue militando– para que la libertad de expresión formara parte de una sociedad política libre, de una economía abierta y de una cultura moderna.

El pensamiento árabe, en su comprensión del derecho y de la información ha permanecido, objetivamente, tributario de la penetración mediática occidental, de sus referencias y de sus documentos²¹. Además, la propiedad de los periódicos y de otros medios de comunicación, la legislación, la definición de las políticas de información y el control de las materias para la comunicación son competencia del Estado. La oposición, sobre todo la radical, se ve obligada a editar sus propias publicaciones desde las capitales occidentales o desde países árabes en conflicto.

El monopolio del espacio mediático ejercido por los diferentes regímenes árabes no ha impedido que los periódicos y las cassettes de audio y vídeo circulen por doquier a través del Mundo Árabe y de los países de acogida de emigrantes en Europa, o en los Estados Unidos.

A pesar de esta compleja situación mediática, se intentarán desvelar las principales imágenes que los medios de comunicación árabes transmiten sobre Occidente, así como los temas esenciales que se evocan al tratar de la civilización occidental.

Los vencidos... y el tema de la “invasión”

¿Por qué los árabes del siglo X supieron asimilar las dos civilizaciones más poderosas y profundas de la época, que fueron la griega (racional y lógica), y la espiritual del Extremo Oriente, y hacer suyas las aportaciones de ambas como dimensiones de su propia cultura en los campos de la filosofía, la teología y la mística mientras que, hoy en día, se sienten incapaces de asumir y asimilar la civilización occidental y por ende, se exponen a la “invasión cultural”?

Esta es una de las cuestiones más discutidas actualmente por los intelectuales arabomusulmanes. Sin embargo, todas las naciones se pueden ver expuestas a la invasión cultural en períodos determinados de su historia. No faltan ejemplos. El Siglo de las Luces constituyó una auténtica invasión francesa de Europa. La penetración galopan-

te, hoy en día, de la cultura americana en los tejidos culturales y simbólicos de Europa es un hecho palpable. Los europeos no ocultan sus miedos y presumen de su voluntad de resistencia a fin de conservar su “identidad” expuesta al “gran peligro” americano. Dicho de otro modo, cada gran nación se impone a las otras por su voluntad de poder y progreso. Sin embargo, la pregunta que cabe plantearse es: ¿cuál es la forma en que una nación expuesta a la invasión ve y se comporta respecto a ésta?²².

Según ciertos análisis, el pensamiento árabe, ya sea en su pasado antiguo o moderno, no ha vivido nunca en un estado de aislamiento o retiro de naturaleza patológica. Por el contrario, siempre fue capaz, desde sus primeros contactos con otras culturas, de transformar estos “contactos en comunicación”²³. Es decir, en llegar a un diálogo abierto, desprendido de su autocentrismo, para recibir de otras culturas lo que le resulta útil o lo que podría responder a sus expectativas.

La interculturalidad que se operó en la época medieval entre la cultura árabe y la civilización griega fue global, espontánea y sin límites de orden psíquico o de creencia. La conciencia árabe estaba, con gran humildad, en posición de aprendizaje y escucha, respetando así las reglas del préstamo y de la adquisición. Por contra, la interculturalidad, desde el tiempo de la expedición de Bonaparte a Egipto, se ha producido en un clima de duda, titubeo y desconfianza, o en condiciones de extrañeza ciega teñida de sentimientos de desprecio de uno mismo o de adopción total del Otro.

¿A qué se debe que la cultura árabe medieval, en sus relaciones abiertas con la cultura griega, no haya tenido ninguna secuela de orden psíquico, mientras que la cultura árabe moderna se ve obligada a pagar el precio del desequilibrio y de la desconfianza en sí misma?

La diferencia consiste en que los árabes, en la época medieval, vivieron la interculturalidad con los griegos en condiciones de auténtico progreso y renacimiento de la civilización arabomusulmana, sin avergonzarse por recurrir o tomar prestado de otros, mientras que los intelectuales árabes de los tiempos modernos se han visto obligados a adoptar el sistema cultural occidental bajo la presión de un profundo sentimiento de derrota. En ello consiste la gran distinción entre la cultura del vencedor y la del vencido, entre la cultura de la asociación y la del complejo de inferioridad.

Occidente se presenta a partir de ese momento como invasor y vencedor, que ejerce su revancha histórica contra el Islam y la civilización arabomusulmana. Tras la expedición de Egipto de Napoleón Bonaparte en 1798, los musulmanes se vieron completamente afectados por la distancia civilizacional creada por Occidente en relación con Oriente. A través de las embajadas, de los viajes o misiones, entusiasmada por el desarrollo grandioso de Occidente y afectada por el lamentable estado de atraso de Oriente, la élite sufre una dicotomía entre sí misma y el Otro. Para todos los intelectuales arabomusulmanes, el renacimiento árabe no se podía llevar a cabo más que inspirándose total o parcialmente en los fundamentos de la modernidad. Lo esencial era

adquirir las condiciones para posibilitar un nuevo despertar que le permitiera definirse en relación al desafío que encarnaba un Occidente poderoso, orgulloso y arrogante.

El fenómeno colonial encarna la victoria total de Occidente sobre los árabes en el terreno político, económico y cultural. A través del colonialismo, la modernidad occidental ha invadido por completo a los árabes. La *intelligentsia* árabe, desde el siglo XIX hasta hoy, se ve obligada a diferenciar entre el Occidente civilizado y el Occidente colonizador. La oposición que esgrime es sobre todo de naturaleza política, ya que Occidente lo ha intentado todo para imponer políticas contrarias a los intereses de los árabes, impidiendo así toda tentativa de liberación y de renacimiento. Incluso los intelectuales islámicos que se oponen culturalmente al modelo occidental, reconocen la necesidad de hacerse con los avances técnicos de Occidente.

El invasor se ha impuesto por la fuerza de las armas. Ha colonizado la tierra árabe y ha explotado sus recursos. Lo ha intentado todo para *colonizar* la voluntad de los hombres. Porque dominar la voluntad equivale a dominar la personalidad del otro, domarla y dirigirla desde el interior, para ponerla al servicio de los deseos e intereses del más fuerte. Esto no puede llevarse a cabo sin doblegar las capacidades de autoresistencia, si no se disminuye, por deformación de sus ideales y de sus valores, la cohesión de los fundamentos que forman la personalidad del ser, con objeto de transformar sus maneras de ver y de definirse. Esta estrategia supone el estado supremo de colonialismo alienante o de “alienación colonial”²⁴.

Somos una nación expuesta a colonialismos de toda especie. Es lo que piensan los intelectuales nacionalistas e islamistas. El vencedor –Occidente– posee todas las bazas para la victoria. Tiene la riqueza, las fábricas, el progreso técnico, la razón científica, los recursos humanos cualificados... y la creencia en el porvenir. Los árabes atesoran todos los medios para alcanzar un renacimiento indudable. Pero no los han invertido bien, los han derrochado y desviado de los objetivos nacionales. Occidente no es ajeno a este desvío y a este fracaso de la modernidad árabe. A través del colonialismo, ha propuesto una modernidad moderada, deformada, nunca llevada a cabo. Es cierto que los árabes son culpables de su pasividad y de su subdesarrollo. Pero la “invasión”, que también está impuesta, es un fenómeno total y pluridimensional, que alcanza la economía, la política y la cultura. Los arabomusulmanes no tienen elección, porque sea cual sea su ideología o su grupo social, nadie puede permanecer aislado de la extraordinaria revolución tecnológica mundial que invade nuestro planeta. Esta civilización transmite, a través de sus canales, valores, estructuras y modos de organización, sensibilidades e inteligibilidades radical y continuamente nuevas.

Sin embargo, la *intelligentsia* arabomusulmana se encuentra dividida ante la comprensión y el análisis de estos nuevos aspectos de Occidente. Algunos se lamentan de la pérdida de los valores originales a causa de la propensión hacia la alienación de la civilización técnica. Otros, ven en la “invasión occidental” un solapamiento inelucta-

ble de la identidad arabomusulmana, y una pérdida progresiva del capital simbólico que la sustenta, mientras que otros, sin embargo, consideran que los discursos árabes sobre Occidente repiten el mismo *leitmotiv* desde hace décadas, reproduciendo los mismos reproches y refugiándose en las mismas justificaciones. El mundo cambia, gracias a las penetraciones múltiples de Occidente, y los argumentos árabes siguen siendo los mismos. Se han convertido, Occidente también, en grandes consumidores que no pueden vivir sin este consumo. Aceptemos la realidad mundial tal y como se está forjando ante nosotros, con nuestro petróleo pero sin nosotros, y seamos socios del presente, a pesar de las relaciones desiguales. Es cierto que estamos colonizados, en alguna medida alienados, que vivimos una pérdida de manera dramática y que el sionismo, con el apoyo de Occidente, expolia nuestras tierras, entorpece nuestra unidad. Todo ello es cierto, pero nosotros somos también responsables de nuestra situación. Hemos probado todas las formas de gobierno, desde las revoluciones populares hasta la abolición del feudalismo, desde los poderes burgueses, hasta la organización de golpes de Estado; nos hemos alineado con la Unión Soviética, con los Estados Unidos, hemos respetado la ley islámica, etc. Pero la cultura es lo que hace al hombre. Ciertamente, poseemos fundamentos que nos sirven de parapeto, pero la juventud de hoy, la generación futura, está –y estará– impregnada por la cultura del consumo: el cine, el vídeo, la televisión, las computadoras y las imágenes virtuales. La “invasión cultural” de Occidente es como un destino ineludible, porque se le ha permitido al colonialismo socavar nuestros referencias, nuestros modos de ser y de vivir.

Es verdad que todas las formas de colonialismo que se han producido han impedido acceder a los árabes a un auténtico reconocimiento, a que forjasen su propia modernidad, pero éstos tienen su parte inherente de responsabilidad al respecto. Occidente es invasor, conquistador, se fortalece en tierra árabe. Sin embargo, hay que reconocer que la discordia árabe, sus guerras mutuas, destructivas, la transferencia de sus riquezas al exterior, la huida de cerebros, la ausencia de democracia, el aplastamiento de los pueblos por regímenes corrompidos, etc., en resumen, las contradicciones y debilidades árabes, han permitido al Otro que nos invada y explote²⁵.

Occidente: verdad y etnocentrismo blanco

La civilización occidental ha desarrollado ciencias que permiten una mejor comprensión de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. Ha logrado resultados impresionantes en tecnología y ha alcanzado riquezas inusitadas. Si esta civilización ha podido ver cumplirse algunos de los grandes sueños del ser humano, no por ello ha dejado de confirmar sus límites, cuando no los fracasos, en los campos más esenciales del hombre. Así, ha logrado saciar ciertos deseos instintivos y materiales, pero no ha conseguido la satisfacción espiritual y, asimismo, se ha mostrado incapaz de presentar una explicación convincente de su existencia en el mundo y de su tarea en la vida. Es una civilización

coja. No se apoya más que en un sólo pie: el de la materia y el placer, mientras que el espíritu y todo lo que a él se remite como labor y devenir, representa al pie mutilado.

La civilización occidental ha logrado éxito pleno en su dominio de lo material, pero ha fracasado en su reparto justo y equitativo entre países e individuos. El mal reparto de la riqueza es una característica de esta civilización, resultado natural del espíritu individualista, del egoísmo sobre el que se funda y de su falta de dimensión colectiva. La sociedad capitalista es una estructura de clase y no puede garantizar su continuidad y progreso más que a través del monopolio de una minoría dueña de la mayor parte de la riqueza producida por la mayoría trabajadora. Sólo prima el interés. Nada se resiste ante la voluntad de poder occidental, que acapara todo por la fuerza y por medios destructivos, aunque haya que sacrificar la naturaleza, los recursos naturales o la libertad misma.

Así se presenta la civilización del hombre blanco²⁶, el cual pretende detentar la verdad única y universal. Pero, ¿acaso podemos admitir que se trate de la civilización ideal, de la única entre todas las civilizaciones de todos los pueblos del mundo que garantice, según sus predicadores –incluso por medio de la coerción y el uso de la fuerza– el progreso y la prosperidad? Si esta pretensión se da por válida, ¿no significará que podríamos hacer de todos los hombres seres semejantes a los blancos, a pesar de las diferencias de razas, culturas, sensibilidades, creencias y ambientes?

Partiendo de esta visión, las civilizaciones no se exportan ni se importan y aún menos se pueden imponer a otras. Decir que la civilización occidental es la única capaz de proporcionar progreso es una aseveración que ni siquiera puede aplicarse en el ámbito del propio Occidente. Prueba de ello es que la historia de la humanidad ha conocido grandes momentos de progreso en diversas regiones del mundo y gracias a diferentes civilizaciones.

En resumen, se debe reconocer que la civilización occidental posee aspectos positivos y negativos. Constituye, en definitiva, la expresión de la subjetividad del hombre blanco y siendo así, nadie puede negar, excluir o ignorar la civilización de otro. No existe mayor violencia que la de negar al otro intentando deformar su identidad e imponiéndole una civilización que le es extraña. Y sin embargo, este nuevo orden mundial no conoce más sentido de la justicia entre los pueblos y naciones que el que desprenden sus eslóganes engañosos. En realidad está fundado en el principio de la segregación civilizacional, más abyecto y nocivo que la segregación racial²⁷.

Uno de los aspectos culturalmente agresivos de esta civilización consiste en su deliberada voluntad de querer imponer un sólo modelo de Estado y de democracia, fundado en el principio de la laicidad. Hay países occidentales que creen en la laicidad como si de un integrismo se tratara, con gran violencia simbólica e incluso material. La visión francesa de la laicidad es de una radicalidad exagerada y se refleja en actitudes “totalitaristas” y globalizantes respecto a todo lo que al Islam y a sus nuevas expresiones políticas se refiere. Esta tendencia absolutista se manifiesta en la manera en que la Francia oficial se ha implicado en lo que denomina la “especificidad cultural francesa”, en la que la lengua

constituye el elemento casi “sagrado”. Esto entra en total contradicción con lo que se supone que son los valores laicos, teóricamente “tolerantes” y respetuosos de la pluralidad cultural y de las especificidades étnicas.

La política oficial francesa se ha comprometido de manera ostensible en el principio de “integración” y asimilación de inmigrantes, sin respetar sus fundamentos culturales, y lo ha hecho dentro de un clima político y mediático de terror e intolerancia.

El totalitarismo de la laicidad francesa se manifiesta también en el hecho de imponer sus creencias “sagradas” a los alumnos musulmanes en las escuelas, forzándoles a quitarse el velo, o lo que de manera caricatural se ha dado en llamar “fular islámico”, bajo pretexto de que el velo es un signo religioso contrario a los fundamentos laicos de la sociedad²⁸.

La laicidad francesa supone una auténtica política de confusión e intolerancia. En su política exterior, Francia no cesa de proclamar los principios de libertad y de Derechos Humanos cuando, al mismo tiempo, mantiene dictaduras en África y en la orilla sur del Mediterráneo. Francia no consigue diferenciar entre el Islam, los musulmanes, los islámicos y los islamistas. Todo viene a ser lo mismo en la “lógica laica integrista”, se trate de hombres armados sin escrúpulos que golpean a diestro y siniestro o de musulmanes creyentes y tolerantes que preconizan la reforma progresiva de las sociedades, la pluralidad y los Derechos Humanos.

Esta confusión pone de manifiesto una voluntad deliberada de dañar y deformar al Islam en Occidente. Luchar contra el integrismo es luchar contra el Islam. ¿Se trata realmente de una incapacidad de distinción o, por el contrario, es una campaña consciente de deformación del Islam y de sus valores?

Integrismo y laicidad son conceptos orgánicamente ligados a Occidente. El término “integrismo” es inherente a la evolución de la Iglesia y de alguna de sus corrientes. El integrismo occidental se asoció a métodos violentos de represión y terrorismo sangriento para lograr sus fines. Comparar este integrismo al Islam es un error grave, porque las condiciones históricas del integrismo en Occidente difieren radicalmente de las que han engendrado a los movimientos islamistas.

La laicidad es una especificidad occidental que se produjo como una reacción económica, social y política al sistema eclesiástico que se había aliado a la feudalidad en la Edad Media y era contrario al progreso científico. En el propio marco de la historia de Occidente, ¿es la laicidad occidental una “revolución” para lograr las ambiciones de la burguesía?²⁹

La “laicidad”, tal y como es pensada y aplicada en el mundo arabomusulmán, representa para los analistas islamistas una fuerza destructora de los valores y de las sociedades islámicas, ya que en vez de establecer los principios de la democracia, de instaurarlos, ha impuesto regímenes policíacos y opresivos. Por lo demás, si la Iglesia ha desempeñado un papel negativo en la vida de los occidentales, la mezquita era —y sigue siéndolo— un lugar de oración, a la vez que un centro de expansión científica y cultural. Algunos regímenes laicos arabomusulmanes han ejercido el terror más inhumano

contra sus sociedades, como Turquía y Argelia. La institución militar, supuesto garante de la unidad y de la estabilidad en Argelia es la que, sin embargo, ha entorpecido el proceso democrático, ahogando la primera experiencia democrática del país. Y este acto “bárbaro”, ¿no es acaso el que indujo a ciertas facciones del pueblo argelino a incurrir en una violencia de extraordinaria barbarie?

La laicidad y el integrismo son, en realidad, dos métodos occidentales falsamente implantados en el Oriente árabe. La laicidad, por ejemplo, fue importada de manera completamente deformada e invertida, mientras que el integrismo se reactivaba en la “razón occidental contemporánea” para movilizar las imágenes de violencia y terrorismo, tal y como fueron ejercidos por el “integrismo occidental y el integrismo judío”. A través de esta confusión, Occidente ha logrado que se identifique Islam con violencia, como si el Islam no pudiera ser más que una religión terrorista, que considera apóstatas a los demás con tal de justificar todas las sentencias y opresiones³⁰.

Además, Occidente se ha negado siempre a reconocer las aportaciones que han hecho los árabes a su propia civilización. Pocos son los hombres y mujeres occidentales que tienen en cuenta las aportaciones árabes en la evolución de las ideas. Se trata de un rechazo consciente y deliberado por parte de ciertas élites, al mismo tiempo que la mayoría de la población en Occidente ignora la filosofía y las ciencias arabomusulmanas. Esta exclusión, de gran carga simbólica, no es un fenómeno actual; se remonta a las Cruzadas y se caracteriza por la elaboración de los grandes sistemas de pensamiento del Renacimiento, hasta que el Siglo de las Luces terminó de condensar casi todas las imágenes que los europeos y occidentales han construido sobre el Islam³¹. Prueba de ello es que la filosofía, para los occidentales, es fundamentalmente griega y alemana. La aportación de los árabes a esta disciplina se omite, por lo general, a menos que se sitúe al nivel del papel de mediación entre la filosofía griega y el pensamiento renacentista.

Ante las percepciones arabomusulmanas, Occidente, en sus ambivalencias entre lo material y lo espiritual, el progreso técnico y la barbarie colonial, está envuelto de un etnocentrismo arrogante, incluso de un racismo flagrante, respecto a otras civilizaciones y culturas. Este Occidente laico y despreciativo presenta otros aspectos patéticos que sorprenden a la conciencia arabomusulmana.

¿Y Estados Unidos en este paisaje?

Estados Unidos es la única superpotencia que queda en el mundo y lo es en todo lo que exhibe: en sus armas altamente sofisticadas, en sus rascacielos gigantes de cristal, hierro y hormigón, que ilustran la fuerza de las grandes empresas que los ocupan, en unos medios de transporte de extraordinaria precisión, en los *sandwichs*, bebidas, coches y en los cigarrillos, famosos en todo el mundo y consumidos tanto por los países “desarrollados” como por los “subdesarrollados”.

Pero los poderosos Estados Unidos de América no se han contentado sólo con uniformar la lengua, la ciencia, la moneda y el código de circulación. También han uniformado las formas de los comercios, restaurantes, viviendas, de la risa y de la tristeza. Al visitante de este país le llama la atención esta fuerza unificadora, aumentada por las grandes redes de televisión, de gran influencia en los espíritus de la gente que se “traga”, con auténtica bulimia, sus mediocres programas³².

Este poder de identificación aparente está impuesto por las fuerzas económicas dominantes. Cuando una sociedad entera se inclina ante las fascinaciones del libre mercado, con un entusiasmo casi religioso, significa que está dispuesta a abandonar toda originalidad o distinción de la identidad, del gusto o de los sentimientos, ya que todo ello no se expone al análisis cuantitativo o estadístico; el mercado libre es una ola ciega que sólo conoce la lógica de la habilidad en la búsqueda de nuevos clientes.

Hoy en día, Occidente, con Estados Unidos a la cabeza, pretende únicamente acelerar el movimiento de consumo y desarrollar los dispositivos tecnológicos y burocráticos que lo sustentan. Los Estados Unidos son un país que no se detiene nunca; está en continuo movimiento, ya que lo esencial para el sistema es no pararse jamás. Lo importante es crear un movimiento sin límites ni significaciones, o engendrar sentidos fugitivos que nacen y desaparecen como espejismos. En suma, es la patria de la imaginación más sofisticada.

El silencio habitual en lo que concierne a los asuntos del corazón y del espíritu ha hecho que el norteamericano pierda los medios lingüísticos y hasta corporales para poder expresar sus inquietudes interiores. Busca entonces refugio en medios indirectos, sobre todo porque su “superficialidad” no le hace justicia. Este individuo puede hablar sin límites de deporte, del tiempo, de coches o de arreglos en aparatos y vivienda, incluso con detalles sobre sus precios, hasta el extremo que el observador se pregunta si este hombre no tiene otra preocupación que no sea el mercado.

Los Estados Unidos son un enorme país, al que no faltan recursos. Se supone que todo norteamericano debe convivir con la abundancia y ésta induce al exceso. Este hombre no nace moderado. Es un fenómeno que se manifiesta hasta en su organismo y, una prueba de ello, la constituyen las estadísticas de obesidad. Poseen un sentido inaudito de desafío a la naturaleza, tanto en sus viviendas y construcciones como en sus inventos. La convivencia con la abundancia y el conflicto con la naturaleza se desarrollan en el marco de una cultura racionalista e individualista, que obliga a la persona a interiorizar, e incluso a reprimir todo lo que atañe al corazón y a los sentimientos, al sentido moral y religioso. La comunicación general se limita a consideraciones cuantitativas. El discurso sobre el interés general se transforma entonces en cifras relativas a los impuestos y presupuestos, y raramente hace referencia a la esencia de la vida humana.

Sin embargo, en Estados Unidos no sólo se dan estos aspectos aparentemente negativos. Se pueden encontrar también familias tranquilas, vecinos en perfecta armonía, un sistema educativo de gran calidad y personas que se resisten a la seducción del mer-

cado y a los hábitos consumidores. Además, la vida en las grandes ciudades, con sus dificultades y obligaciones alienantes, difiere completamente de la vida que se desarrolla en las pequeñas ciudades o en el campo.

¿Constituye el imperio norteamericano uno de los mitos del mundo moderno, en sus logros y contradicciones, en sus expresiones civilizacionales y en su barbarie?

Según Hicham Charabi, *América* entró en la historia moderna de los árabes bajo dos aspectos contradictorios: por una parte, su aspecto neocolonial y, por el otro, su aspecto democrático y de libertad. Sin embargo, a partir del momento en que Estados Unidos, a mediados de este siglo, entró al lado de Israel en el conflicto árabe-sionista, la realidad política contradujo los aspectos democráticos y civilizacionales de EEUU. Desde entonces, se ha adoptado una visión de Estados Unidos como una superpotencia verbalmente democrática, pero represiva en la práctica. La influencia americana sobre el imaginario árabe en el plano individual es distinta, en diferentes niveles, a la que ejerce sobre la colectividad en su sentido global³³.

En su artículo, Hicham Charabi prefiere interesarse en la evolución de la percepción individual de *América*, tomando como ejemplo la visión que han adquirido ciertos intelectuales árabes anglófonos. El autor hace así hincapié en que su periplo escolar, universitario y cultural, dirigido y enfocado a la manera americana –primero en Palestina, luego en Beirut en la Universidad Americana y, más tarde, en América– no quebrantó su identidad ni le indujo a desmarcarse de su patrimonio. Pero tampoco hizo intentos de identificarse con los americanos. Por el contrario, la experiencia de la diferencia cultural lo encaminó a afirmar su identidad, a fundamentar su análisis crítico de la sociedad árabe.

Desde 1948, año de su partida de Palestina, Charabi descubre, a través de experiencias directas, la gran diferencia de las relaciones sociales entre un patriarcado autoritario y una democracia igualitaria. Aprende, asimismo, a medir el valor del individuo, porque la sociedad en la que ha vivido está obsesionada por diluir al individuo, aplastarlo (sobre todo si se trata de una mujer) con tal de preservar el poder del padre.

En su relación con Estados Unidos, Charabi llega a creer que la liberación intelectual no puede conseguirse sin acabar, previamente, con la represión sexual, y que la igualdad social no llega a plasmarse sin destruir el poder patriarcal. En resumen, opina que la democracia social debe comenzar por la democratización de las relaciones de familia.

La cristalización de estas ideas vino acompañada por el descubrimiento de otras particularidades de América: sus aspectos capitalistas, de clase, su barbarie y la segregación racial. No obstante, este proceso se hizo asimilando los principios fundadores de las civilizaciones, experimentando la modernidad, no ya la que representan los rascacielos, la industria pesada o los inventos espectaculares, sino la visión que presenta de la subjetividad y del mundo. No en vano, el concepto de modernidad para Hicham Charabi ha desempeñado un papel determinante en su evolución intelectual y le ha permitido liberarse del lenguaje antiguo y de la mirada estática. El pensamiento moder-

no y el post-moderno, constituyen la antítesis directa del pensamiento patriarcal y autoritario, fundado en la unicidad de la verdad y del poder único.

América, en tanto que encarnación del más sofisticado y aventurero Occidente, liberal y agresiva, democrática y represiva, productora y consumidora, se impone a la consciencia del intelectual anglófono árabe bajo la forma de imágenes ambivalentes. Gracias a ella, este intelectual toma consciencia de los verdaderos factores que condujeron a los árabes hacia la decadencia. Pero, también a causa de ella, y por su estratégica alianza con la entidad sionista implantada en el corazón del mundo árabe por la agresión y la complicidad de Occidente, entiende por qué ha perdido sus derechos, su patria, su pueblo y por qué está expuesto a todas las humillaciones y violencias.

América, como todo el Occidente, se guía por intereses estratégicos. Como consecuencia de ellos, lo que es aplicable a algunos no necesariamente lo es a los demás. Y a pesar de esto, no deja de proclamar sus principios, pretendidamente universales: los derechos del hombre, la igualdad, la fraternidad, etc., pero, para ella, sólo el mercado es rey. La moral, la religión, la humanidad esencial del hombre son consideraciones de los demás. Lo que importa es no tocar a la lógica mercantil ni los intereses vitales de Occidente. Los arabomusulmanes, a través de sus escritos, de sus imágenes, se sienten doblemente agredidos. Primero, por el hecho colonial, prolongado con la implantación del Estado de Israel en la geografía árabe y después, por los trastornos de identidad padecidos por la conmoción que supone la “invasión cultural” occidental.

Mediante las imágenes del vencedor, del colono, del “cruzado”, del civilizado y del modelo, Occidente, en su diversidad y contradicciones, crea la confusión en la percepción y en el juicio. La complejidad de la entidad occidental y la arrogancia de la voluntad de poder de la que hace gala, provocan en las élites árabes y en sus soportes mediáticos, imágenes mitigadas. Cuando el Occidente inventor se presenta, produce extrañeza y tímida adhesión a una humanidad ideal. Así, cuando se muestra como expoliador, hambriento de ganancias e intereses, para los arabomusulmanes se trata del “cruzado” que vuelve con fuerza a tomar su revancha histórica contra el Islam, y más aún si se alía incondicionalmente al proyecto sionista en la región árabe. Cuando se trata del Occidente liberal, democrático y pragmático, éste evoca imágenes de disolución del ser, de la familia, de la hipocresía de la representatividad parlamentaria y de la caída de la moral.

La complejidad despista a la razón y enturbia la imaginación. La entidad occidental conlleva contradicciones y confusión. Se añade además una “mirada mutilada”³⁴, orgullosa de su “islamocentrismo”, humillada por sus realidades decadentes, inhibida por un sentimiento de inferioridad profundamente interiorizado con respecto a Occidente. Los discursos arabomusulmanes sobre la civilización occidental están provocados por el quebrantamiento de la identidad que ha producido el choque de la modernidad en el Ser árabe.

POLÍTICA Y CULTURA, MEDIOS DE COMUNICACIÓN ÁRABES Y CONFLICTOS DE CIVILIZACIONES

Sorprende la constatación de que en todos los pasos seguidos por las élites arabomusulmanas para formular su percepción sobre Occidente, lo político y lo cultural se entremezclan de manera indisociable. Tanto para liberales, nacionalistas o islamistas, Occidente se presenta simultáneamente como modelo estatal y político o como proyecto tecnocultural en acción. Como consecuencia, definir la relación cultural con Occidente no es fácil, sobre todo porque las relaciones políticas con él están contaminadas por la negatividad.

En el proceso de búsqueda de medios para recobrar un renacimiento árabe, Occidente no interviene únicamente como obstáculo de naturaleza político-estratégica, sino como un desafío cultural. Por esta razón, se debería formular un concepto claro sobre lo negativo y lo positivo del adversario, haciendo hincapié en que no se trata sólo de una “fuerza militar sin fuerza cultural, sino que se trata más bien de un enemigo armado de una cultura con la que intenta ahogarnos”³⁵. Las relaciones culturales con Occidente son de una gran complejidad, principalmente en lo que respecta a la construcción de una entidad árabe unificada. Esto no responde a que Occidente no haya llegado a entender al nacionalismo árabe moderno, sino a que la unidad árabe no correspondía a sus intereses. De ahí que se haya resistido por todos los medios a cualquier tendencia unificadora, capaz de reunir a la nación entorno a fundamentos materiales, morales e históricos. Los lazos no se sustentan en absoluto entonces sobre la base de la raza o del fanatismo, sino sobre factores civilizacionales comunes. Estos factores están fundamentados en la cultura, la historia, la lengua, los intereses económicos y el destino común, así como en que la seguridad, el desarrollo, el progreso, la estabilidad y el papel civilizacional son objetivos irrealizables fuera de una unidad árabe que englobe a toda la nación bajo la égida de un mismo Estado.

Para el nacionalista, ya se encuentre en el poder (como en Siria, Irak o Libia), o en la oposición, Occidente no sólo se opone a todo intento político de unificación árabe sino también cultural, pues moviliza a los detractores orientalistas o arabistas e incluso, a ciertos árabes, para presentar dicha unidad como un *mito*. En cambio, todos los proyectos de integración y unificación que puedan servir a los intereses estratégicos de Occidente se consideran posibles, a pesar de los antagonismos y de las profundas distorsiones que caracterizan a los países de estos nuevos bloques.

El mundo actual, tal y como se ha reconstruido después de la caída del muro de Berlín y del fin de la Guerra Fría, entra en una nueva fase de su historia y no en el “fin de la historia” como pretenden algunos, cuando subrayan la victoria definitiva del Occidente capitalista sobre el comunismo o sobre cualquier otro modo de producción

o gestión de las sociedades. El contexto se presenta como si los grandes valores de la humanidad, con la libertad y la justicia a la cabeza, se hubieran logrado definitivamente y, por lo tanto, toda búsqueda o reivindicación para mejorar la situación de los pueblos y de las comunidades marginadas fueran en vano. El capitalismo ha triunfado, el fetichismo del mercado es el gran vencedor de este final del siglo XX, cerrándose así toda la marcha de la historia.

La nueva realidad mundial, caótica y conflictiva, ha generado sentimientos profundos de decepción y desesperanza. El “gran Capital”, dirigido por organismos financieros internacionales y sociedades gigantes, ha excluido toda consideración humanitaria. De este modo, los países pobres continúan empobreciéndose, el abismo entre el Norte y el Sur se hace cada vez más profundo e, incluso, los países desarrollados padecen duros conflictos en sus carreras hacia nuevos mercados. En suma, manifiestan una voluntad férrea de hegemonía, dominación y chauvinismo.

Sin embargo, Occidente no para de repetir sus eslóganes sobre los Derechos del Hombre, la libertad y la democracia, mientras persiste en una estrategia de explotación masiva de los recursos y bienes de los países del Sur, a los cuales aplasta con las políticas monetarias de los organismos financieros, y se acompaña de unos principios contrarios a sus actuaciones concretas.

A pesar de que los aspectos económicos y comerciales sean los que promueven la actuaciones de Occidente, la crisis que existe entre los propios países del Norte y el Sur es de carácter profundamente cultural³⁶.

En efecto, la cultura occidental está, desde hace tiempo, impregnada de múltiples imágenes que hacen del Islam un enemigo histórico y tradicional de Occidente. Sería erróneo considerar que estas ilusiones son sólo de origen religioso, ya que los factores políticos y económicos han reforzado el elemento religioso, deformándolo y haciendo de él un gran *mito* profundamente interiorizado en la consciencia y el imaginario occidentales.

Después de la caída de la Unión Soviética, este *mito* ha vuelto a surgir con fuerza para encontrar un nuevo “Satán”. Éste sustituiría al anterior, que dejó un “vacío de agresividad” que hay que colmar. Así es como la maquinaria mediática occidental se ha movilizad para relatar el nuevo contenido del mito sobre el Islam. De esta manrea se le considera, no ya como el Otro, sino como el típico modelo contrario al progreso y a la marcha de la civilización.

Es evidente que esta actitud intolerante y agresiva de Occidente respecto al Islam crea reacciones violentas, a menudo exageradas, hasta el punto de que Occidente ha creído que realmente se enfrenta a un nuevo enemigo. Pero para Abdallah Abd Addayim, este “combate artificial” entre Occidente y el Islam tiene su origen, en lo que a Occidente se refiere, en dos fuentes cargadas de factores conflictivos. La primera, emana de la adversidad histórica contra el Islam, que se transformó con el tiempo en un mito en el que se entremezclan consideraciones religiosas, políticas y económicas. La segunda, se

debe a la necesidad permanente de Occidente de crear un nuevo “Satán”. Habría que precisar también, dada la peligrosa naturaleza del conflicto, que éste se alimenta, en el mundo islámico, de dos factores explosivos. El primero, se refiere a la percepción aguda que tienen los musulmanes de la relación orgánica existente entre Occidente y colonialismo, con todo lo que ello acarrea de desprecio, humillación, frustración del derecho, de la justicia, empobrecimiento de los países del Sur y de lucha contra el Islam, en particular. El segundo, consiste en la agresión continua hacia el mundo islámico, antes, durante y después del colonialismo, ataque que se concreta de manera notoria en el apoyo incondicional al sionismo de Israel. El hecho de reconsiderar el origen del resentimiento recíproco entre el Occidente y el Islam debería ayudar a acrecentar los esfuerzos en el ámbito cultural para evitar luchas más virulentas y nocivas para las dos entidades.

La cuestión esencial que se plantea en el mundo de hoy es de naturaleza cultural. Según Abdallah Abd Addayim, sería erróneo considerar los conflictos internacionales vigentes o latentes en la actualidad, únicamente a través de factores de orden ideológico o económico. Las próximas disensiones mundiales serán, fundamentalmente, de origen cultural³⁷. Huntington, en *El choque de civilizaciones*³⁸, hace una llamada al mundo, en particular al occidental, para combatir el “ataque islámico”, ya que representa el “enemigo global y total” de Occidente. El confucionismo también adquiere la misma consideración, pero el sentimiento de adversidad es mucho más agudo con respecto al Islam. Por otra parte, y para contrarrestar el empuje del Islam y del confucionismo, se debería –según Huntington y otros ideólogos– llegar al “fin de la historia” e imponer una sola cultura, la del capitalismo triunfante. Ésta estará exenta de conflictos entre nacionalidades y civilizaciones, pero no de tensiones provocadas por la desigualdad, que se hará más creciente, existente entre los rechazados o abandonados por los nuevos dueños del mundo.

Se trata pues del eterno retorno a la lógica hegemónica de Occidente sobre el mundo. Pero imponer una cultura única, la de Occidente (que equivale a la cultura de la nación más fuerte de Occidente: la de los Estados Unidos), constituye el problema esencial dentro de la crisis del sistema internacional. Los intelectuales del Sur y también de Europa denuncian constantemente la hegemonía cultural norteamericana, como cultura unidimensional, que ahoga a espíritus y almas y que es hostil a los principios de libertad. Una cultura que genera distorsiones y patologías psíquicas, sociales y étnicas dramáticas.

Frente a esta nueva “cruzada” cultural realizada en nombre de la supremacía de la civilización occidental, y frente a la tentativa deliberada de buscar un nuevo “chivo expiatorio” se debe, más que nunca, reforzar la cultura del diálogo. Así piensa este intelectual árabe, impregnado por los principios de los Derechos del Hombre y de las Luces. No se trata de falsificar los hechos ni de intensificar las causas del odio. Al contrario, hay que desarrollar los valores humanos insistiendo en la tolerancia y reconocimiento mutuos. Sólo un “diálogo cultural sincero” entre la cultura occidental y la arabomusulmana puede poner término a la violencia y al odio³⁹.

En este sentido, es posible una nueva interculturalidad, a condición de que la cultura occidental se libere de su agresividad, de sus fantasmas hegemónicos y de que la cultura árabe se renueve y se desmarque de sus percepciones mágicas del mundo, de que combata el despotismo e instaure una ética de trabajo creativo, etc.

Cuando una cultura se siente agredida o menospreciada, su única reacción consiste en retornar a los fundamentos profundos que la constituyen, consciente o inconscientemente. Vuelve así a sus más hondas referencias de identidad. En estos casos, es normal que esta cultura reaccione a la injusticia de una manera irracional, incluso violenta. Por ello, se debe situar a este nivel una nueva cultura del diálogo, para romper los estereotipos, combatir las deformaciones y construir una comunicación intercultural real y una ética efectiva de la discusión.

En Occidente no sólo están los que predicán el conflicto y la confusión, también los hay que llaman al diálogo y al respeto al Islam. De la misma manera, no sólo hay fanáticos en el mundo arabomusulmán, porque el contexto intelectual y el paisaje mediático están atravesados por corrientes diferentes de pensamiento. Dentro de la vertiente islámica están los liberales, y los nacionalistas conviven con los que creen aún en el marxismo, al menos en el plano filosófico, en el que podemos encontrar también escritos sintéticos que intentan mediar entre las diferentes aproximaciones y sensibilidades que han marcado el pensamiento arabomusulmán durante el siglo XX.

Este paisaje mediático arabomusulmán es un verdadero mosaico de discursos, actitudes y juicios. Además de las diferencias que existen entre los estados, los organismos mediáticos, en un mismo país y en un mismo medio, presentan esa misma variedad, claramente patente. Se critica a Occidente en un programa de televisión y, a renglón seguido, se le alaba. Se ataca su inmoralidad, su degeneración e hipocresía pero, después, se acude a sus ejércitos para defenderse de sí mismo. La guerra del Golfo fue un momento crucial en la historia de las relaciones entre Occidente y el mundo arabomusulmán. Algunos países árabes solicitaron la presencia de la potencia occidental para liberar un país árabe de otro país árabe, con el consentimiento de los árabes. En esta situación, Occidente fue el gran vencedor de las contradicciones interárabes; primero, asegurándose el control estratégico de los recursos petrolíferos y, después, imponiendo definitivamente el Estado de Israel como parte integrante de la región. A este respecto: ¿se podría considerar el reconocimiento de Israel como una solución árabe de la cuestión judía? Mediante dicho Estado, creado por Europa, Occidente entero se quiere desculpabilizar de la barbarie del holocausto, obligando a los árabes por la fuerza a aceptar a Israel como hecho consumado. Se pretende así encontrar una solución a una de las cuestiones más molestas para la consciencia occidental.

Ante tal panorama, ¿cómo gestionar esta nueva realidad cargada de agresividad y desconfianza?: ¿a través de la confrontación o del diálogo?

Se trate de un intelectual o de un especialista en medios de comunicación arabomusulmanes, la lógica del “choque de civilizaciones” constituye una salida peligrosa para la humanidad, porque ninguna cultura puede pretender tener la supremacía total. Sólo una verdadera interculturalidad justa y humanista puede desmitificar los estereotipos y las imágenes falsas. El reconocimiento real entre Occidente y el mundo arabomusulmán se convierte en una urgencia cultural, mientras las minorías musulmanas sean, de facto, un dato sociológico y cultural insoslayable en el seno de la entidad occidental, y Occidente ocupe un lugar importante en la vida, los modos de gestión, de comunicación, de opinión y de pensamiento de los arabomusulmanes. La dialéctica cultural de Occidente y de Oriente se deslocaliza, es resbaladiza en el pensamiento y en lo imaginario, trasciende los signos y viaja de un lugar a otro, a pesar de la censura, de las fronteras y de los límites.

El asunto de la identidad estará siempre de actualidad; las referencias culturales también. De este modo, aferrarse al pretexto del “chivo expiatorio” por parte de Occidente no puede engendrar más que reacciones visceralmente hostiles. A su vez, proyectar los quebraderos de cabeza y los problemas del Mundo Árabe sobre Occidente es un mecanismo de justificación frecuentemente engañoso. Es cierto que Occidente ha manifestado y sigue manifestado una postura hostil hacia el renacimiento, el progreso y la unidad árabes, pero los árabes son igual de responsables de sus propios errores. Por eso, tienen que llevar a cabo muchas reformas de sus estructuras económicas e instaurar una verdadera democracia, que conduciría a una reconciliación real entre el Estado y la sociedad civil.

Occidente ya no es necesariamente el modelo del progreso. Si el mundo arabomusulmán siente la necesidad de desarrollar un movimiento similar al de las Luces, ya no es indispensable que se inspire de Occidente, porque los desafíos del Asia del Sudeste, y de Japón en particular, pueden constituir otros modelos de desarrollo, que presentan una ética limpia de pulsiones agresivas hacia el Islam.

Rechazarse o reconocerse, escoger el conflicto o el diálogo de las civilizaciones... He ahí la cuestión que se le plantea a las dos entidades históricamente hostiles. Pero la dificultad que subyace a este tipo de preguntas consiste en el hecho de que la primera opción puede ser establecida por una sola parte, mientras que la segunda, la de la convivencia y el diálogo, necesita de una decisión de las dos partes⁴⁰.

A MODO DE CONCLUSIÓN

¿Cómo llamar la atención del Occidente actual en su fluidez simbólica y en su dispersión espacial? ¿Hasta qué punto se le puede situar en su existencia resbaladiza y en

sus realidades virtuales a nivel del pensamiento? ¿Cómo definirse con respecto a la tecno-ciencia como encarnación suprema de la razón instrumental de Occidente?

El Occidente tecnista está muy dominado por la lógica de mercado. La cultura y la investigación científica se inscriben en la estrategia global del capitalismo triunfante. Pero la técnica es un dispositivo extraordinario para la producción de mercancías, a la vez que es la máquina que domina el mercado de la oferta y la demanda. Occidente monopoliza la técnica, el pensamiento que la sustenta y las grandes redes de comunicación, que son los elementos estratégicos que están en juego tanto para el mantenimiento y la expansión del Capital mercante, como para facilitar la circulación del Occidente cultural a través de las palabras, las imágenes y los ritmos.

La técnica es insoslayable. Todo renacimiento está condenado a negociar con sus criterios de producción y de consumo. El drama del mundo arabomusulmán es que posee una de las materias estratégicas para la producción y reproducción del Occidente tecnista, el petróleo, pero no ha sabido integrarla en el proceso de reconstrucción de la identidad arabomusulmana. Por el contrario, las sociedades árabes son mercados importantes para la maquinaria productiva occidental, en cuanto a mercancías, bienes de consumo, dispositivos técnicos, armas, etc. Las sociedades árabes, sobre todo las de los países del Golfo, ricas y conservadoras, encarnan un modelo bulfímico de consumo absurdo.

Son estos mismos estados los que sostienen y financian los movimientos radicales que más hostilidad manifiestan hacia Occidente. Se solicita un Occidente tecnista y productor, pero se rechaza su pensamiento, sus valores y se fomenta la queja sobre la “invasión cultural” y el peligro de “occidentalización”. Centenares de publicaciones movilizan a la opinión pública contra el Occidente cultural. Pero de lo que no se dan cuenta algunos de los intelectuales arabomusulmanes es de que la cuestión de la occidentalización y de la arabización ya no se limita a la transferencia de doctrinas o de ideas (aceptándolas o rechazándolas), puesto que se enfrentan a un sistema global que trasciende las fronteras y las entidades rígidas. Con las autopistas de la información, Internet o la realidad virtual, la elección de rechazar o adoptar al Occidente tecnista, incluso en sus dimensiones culturales, es muy relativa.

Se trata de la interiorización de un doble despotismo. El del exterior, representado por el Occidente mercante, y el del interior, ligado al poder único. Se identifica uno a un modelo resbaladizo, a imágenes. Los cambios que se operan en el mundo arabomusulmán son entonces el resultado de una voluntad inusitada por pertenecer al club de los grandes consumidores, y no la expresión de una interacción creadora de las fuerzas del cambio. Se trata mucho más de un cambio superficial, artificial, de un “renacimiento” casi metafórico, que no de un renacimiento con anclaje civilizacional. La paradoja, casi dramática, de los arabomusulmanes radica en el hecho de identificarse al Occidente productor y consumidor hasta la saciedad y refutar, a la vez, su cultura hasta la paranoia. La situación se hace más compleja aún cuando se sabe que la tecnociencia, sobre todo en el campo audiovisual, rompe las fronteras, penetra en los espíritus y resquebraja las estructuras rígidas.

Así, ¿cómo plantearse el “código” en que se ha convertido el Occidente tecnicista dentro de las categorías tradicionales de la confrontación entre Oriente y Occidente?

Por encima de la agresividad y de las reacciones hostiles, y de las tensiones de unos y otros, parece que una posible apertura se hallaría en una ética de la comunicación que trascienda su alcance puramente racional. El Occidente que estalla en una dispersión gráfica y el Oriente arabomusulmán que se recompone en el desgarramiento y las resistencias, se enfrentan a nuevos lenguajes. Sin ruptura dramática de sí mismo, ni identificaciones ilusorias del Otro, la conciencia arabomusulmana, en su complejidad y “más allá del bien y del mal” está llamada a cargar con su “occidentalidad”. Una comunicación intercultural es el único horizonte de pensamiento, sin mendicidad intelectual, ni rechazo perverso. Las dos entidades –Occidente y Oriente– están impregnadas de referencias culturalmente cruzadas. No se trata, de ninguna manera, de una hibridación ilusoria, sino más bien de un resquebrajamiento existencial de la ruptura.

Notas

1. Talbi, M. (1981) “Islam et Occident au delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes”, *Islamochristiana*, nº 7. Roma, p. 59
2. Albert Astre, G. (1942) *Orient-occident, vers un humanisme nouveau*. Túnez: Ed. Afrique littéraire, p.45.
3. Gauthier, A. (1992) *La trajectoire de la modernité, représentations et images*. París: Ed. P.U.F. p.201.
4. Boorstin (1963) *L'image*. París: Ed. Julliard. p. 240.
5. Gauthier, A., *op-cit.*, p. 203.
6. *Ibid*, p. 206.
7. Wuremberger, J. (1987) “Les fondements de la “fantastique transcendentale”, en *Le mythe et le mythique, colloque de cerisy*. Ed. Albin Michel, p.42.
8. Debord, G. (1967) *La société-spectacle*. París: Ed. Payot. p.16.
9. *Ibid*, p.12.
10. Morin, E. (1987) *Penser l'Europe*. París: Ed. Gallimard. p.25.
11. *Ibid*, p.26.
12. *Ibid*, p.61.
13. *Ibid*, p. 65.
14. Ledrut, R. (1988) “Situation de l'imaginaire dans la dialectique du rationnel et de l'irrationnel”, en *Cahiers de l'imaginaire*, Toulouse: Privat, p-45.
15. ver Durand, G. (1984) *Structures anthropologiques de l'imaginaire*. París: Ed. Dunod-Bordas, 10ª ed.
16. Chebel, M. (1993) *L'imaginaire arabo-musulman*. París: Ed. P.U.F., p. 329.

17. *Ibid*, p. 370.
18. *Ibid*, pp. 370-371.
19. Weber, E. (1980) *Imaginaire arabe et contes érotiques*. París: Ed. L'Harmattan, p. 13.
20. Ver Ghalioun, B. (1991) *Le malise arabe, l'Etat contre la nation*. París: Ed. La Découverte.
21. Mohamed al Jamal, R. (1991) *Al-Ittissal wal l'lam fi-l-watan al-'arabi*, Markaz dirassat al-wahda al-'arabiyya, Beirut, p. 23.
22. Maqdissi, A. (1984) "Al-tahdith wa al-taerib fi muwayahat al-gazw Al-taqafi", *Al-Wahda*, nº 3, p. 12.
23. Belziz, A. (1995) "Al 'arab wa taqafat al-akhar", *Assahwa*, nº noviembre.
24. Oqla Arsane, A. (1985) "Al-shakbelsia al-takafia al 'arabiyya wa ghazw", *Al Wahda*, nº 12, p. 118.
25. Addin Sobhi, M. (1984) "Les arabes face à l'invasion culturelle", mesa redonda con la participación de Chakir al Fahham, Antoine Maqdissi, Najji Allouch, Ali Oqla Orssane, en *Al Wahda*, nº 3.
26. Karker, S. (1995) "Hali al-haqiqa hakrun 'ala hadarati al-rayuli al-abdiahi wahdaha", en *Al Hayat*, 7 de diciembre.
27. Karker, S., *op. cit.*
28. Al Harub, J. (1995) "Al-ilmania al-ussulia yidane", *Al Hayat*, 13 de noviembre.
29. Al Bach, H. (1996) "Al ilmania wa al-ussulia aw al-ilmania wa al-islam" en *An Noor* (mensual islamista de Londres), nº 56, enero.
30. Al Bach, H., *op. cit.*
31. Safweth Mojtar, W. (1985) "Onsoriat al Gharb", *Al waie al islami* (mensual islámico), Kuwait, nº 357, octubre, p. 37.
32. Al-Jury, R. (1995) "Roeyate al-wilaya al-muthahida al-amiriqiya", *El Hayat*, 28 de noviembre.
33. Charabi, H. (1994) "Attatir al-amriqi fi al-mijail 'arabi, al-ustura wa al-waqa", *Al-hayat*, 18 de noviembre. Hay que precisar que Hicham Charabi es uno de los pocos intelectuales árabes que se han interesado por las relaciones entre los intelectuales árabes y Occidente. Ver *Al-mutaqafun al 'arabi wa al-garb*, Beirut: Ed. Dar Annahar.
34. Ver Shaygou, D. (1989) *Le regard mutilé; Schyzophrénie culturelle, pays traditionnels face à la modernité*. París: Ed. Albin Michel.
35. Hammadi, S. (1995) "Al-garb wa al-wahda al-arabiya", *Dirassat 'arabiyya*, nº11/12, p. 9.
36. Abd Addayim, A. (1996) " Al-'arab wa al-alm, bayna sidam al-taqafa wa hiwar al-taqafa", en *Al-mustaqbal al-arabi*, nº 203, enero, p.23.
37. Abd Addayim, A., *op. cit*, p.25.
38. Huntington, S. (1993) "Clash of civilisations". *Foreign Affairs*, número de verano.
39. Abd Addayim, A., *op. cit.*, p. 32.
40. Decenas de encuentros han sido organizados con el propósito de diálogo y de comprensión entre cristianos y musulmanes, en el marco de lo que se ha llamado "diálogo islamo-cristiano". Acciones similares se han desarrollado también sobre Europa y el Mundo Árabe, preparadas conjuntamente por la UE y la Liga Árabe. El último encuentro se previó para otoño 1995 bajo el título de "Congreso del islam en Bonn" con el objetivo de crear un diálogo entre Occidente y el Mundo Islámico. Presiones de toda índole, sobre todo a causa de la participación de Irán, acabaron anulando el encuentro.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Globalización, deculturación y crisis de identidad.
Burhan Ghalioun

Globalización, deculturación y crisis de identidad

*Burhan Ghalioun

El estudio del impacto de la globalización y de la emergencia de la sociedad de la información en la evolución de las culturas del mundo todavía está en sus comienzos¹. Sin embargo, observamos el inicio de cinco grandes tendencias que, con el tiempo, pueden trastornar la configuración geocultural del planeta.

La primera tendencia se refiere a la relación entre cultura y economía que nos anuncia la naturaleza de los nuevos valores que dominarán la próxima fase del desarrollo del capitalismo y del consumismo. La segunda, concierne a la nueva relación que parece establecerse entre cultura y geopolítica. Mucha gente ya no duda en hablar de la guerra de culturas como de un factor determinante en las relaciones internacionales. La tercera tendencia está ligada a la relación entre cultura y política; la emergencia de una cultura global que transgrede las fronteras culturales tradicionales se opone a la afirmación del Estado-nación y reduce visiblemente el control del Estado en la formación de los ciudadanos. La cuarta tendencia atañe a la relación entre las culturas; no sólo parece mantenerse la clásica separación entre culturas dominantes y dominadas, culturas productoras de sentido y frustrantes, agresivas y estériles, creativas y pasivas, sino que se le añadirán nuevos fenómenos de destrucción y de esclerosis, más extendidos en las sociedades marginalizadas. La quinta y última tendencia se refiere a la relación entre cultura y sociedad; la integración progresiva de una amplia franja de élites mundiales a una misma cultura global, dominada por las problemáticas y los valores de las sociedades más avanzadas, produce el desmembramiento de muchas culturas nacionales, y deja en un total vacío de sentido a sectores enteros de sociedades humanas. Crea, por lo tanto, las condiciones para una deculturación extendida, con la consiguiente emergencia de ciertas formas de barbarie, en el seno mismo de los grandes centros de civilización.

*Profesor de Sociología Política. Université de la Sorbonne-Nouvelle, París.

ECONOMÍA Y CULTURA: HACIA UN MERCANTILISMO CULTURAL DE ALCANCE MUNDIAL

La contradicción entre la lógica mercantil de las sociedades multinacionales y la lógica cultural de los creadores surgió en 1993, a raíz de las negociaciones del Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio (GATT) en Uruguay. El debate enfrentó a intelectuales y a gestores de la economía de mercado mundializada (en particular, el poder americano). En una defensa de la autonomía de lo cultural respecto a lo económico, Octavio Paz escribió que la excepción cultural significa el rechazo del poder absoluto del mercado, y del consiguiente sacrificio de nuestra conciencia y nuestro humanismo. En aquella ocasión Europa, con Francia a la cabeza, trató de imponer el principio de excepción cultural para defender su lugar en el mercado. Pero el éxito de los negociadores europeos sólo fue parcial. Consiguieron el principio de un “tratamiento especial y limitado” sólo en el terreno de la producción audiovisual. Los norteamericanos -detrás de las multinacionales- continúan acosándolos, con el objetivo de evitar que consigan la reconducción de este tratamiento excepcional en el próximo ciclo de negociaciones globales en el marco de la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Sin embargo, la sujeción de la cultura a la lógica economicista no atañe sólo al reparto del mercado cultural. También influye directamente en la evolución de la substancia misma de las culturas. La generalización y la popularización a escala mundial de los valores de la sociedad de consumo, iniciada hace varios decenios, provocan un verdadero cambio de mentalidades, de costumbres y de ética, tanto en las élites sociales como en las clases más desfavorecidas. Si, para la gente del pueblo, el consumo continúa siendo un vector fundamental en la producción de sentido y de valores, los verdaderos valores que circulan en la cultura globalizada son el abandono del compromiso social, político y moral de las élites en favor de la búsqueda del triunfo personal y de estrategias carreristas. Tener éxito, superarse, ser eficaz y dinámico, constituyen ahora el núcleo central de la ética burguesa. Se rechazan los valores, las tradiciones y los conocimientos aparentemente difíciles de convertir en éxito, por carecer de interés y sentido.

De hecho, la cultura al servicio de la acción depredadora sólo representa la dimensión dinámica del consumismo pasivo, fundamento de un individualismo egocéntrico que sustituye la clásica ética de libertad, igualdad y fraternidad, es decir, también de ciudadanía.

CULTURA Y HEGEMONÍA INTERNACIONAL: EL CONTROL DE LA INDUSTRIA CULTURAL ES LA CLAVE DEL ÉXITO DE LA DOMINACIÓN GLOBAL

El sector de la industria cultural, es decir, de la información y de las comunicaciones, es actualmente el primer sector donde opera la dinámica de diferenciación entre los grupos de naciones y donde se afirman nuevas formas de dominio. Es en este área donde la concentración del capital y de las inversiones es la más importante respecto a los otros sectores. Así, la infraestructura del mundo actual se coloca en manos de unas 200 grandes multinacionales, lideradas por cinco gigantes como son *Time Warner*, *Turner*, *Disney ABC* y *Westinghouse CBS*. Son las mismas empresas que actúan para obtener la rápida liberalización de los intercambios en el ámbito de las comunicaciones y de la difusión².

Casi todas estas empresas pertenecen a las tres grandes potencias económicas: los Estados Unidos, Europa y Japón. En contra de la ilusión creada por el neoliberalismo en boga, estas empresas no actúan solas ni en un vacío estratégico y político. Están apoyadas política y financieramente por los estados mencionados, aunque sea de manera indirecta. La reivindicación del derecho a defender los intereses llamados “vitales”, afirmada cada día más por la diplomacia de estos estados, así como las inversiones públicas en diversos ámbitos militares y científicos, es algo muy significativo al respecto. Basta con indicar que sobre el presupuesto total del sector de la investigación y desarrollo, valorado en 1992 en 250.000 millones de dólares, la contribución de la tríada citada (Estados Unidos, Europa y Japón) asciende al 83%, del cual el 38,5% corresponde a los Estados Unidos, el 28,3% a Europa y el 15,8% al Japón. La parte de América Latina representa un 1% y la de África un 0,5%.

Esta situación desfavorece visiblemente a los países pequeños, que en esta nueva competición se encuentran prácticamente excluidos y limitados a pelear violentamente por repartirse los mercados desvalorizados de sectores con un nivel tecnológico muy bajo y, por consiguiente, con una productividad también muy baja. De este modo, en 1993 la tríada produjo el 90% de las patentes de inventos registradas en Estados Unidos y el 93% de las registradas en Europa; en cambio, América Latina y África, juntas, produjeron el 2%³.

En el ámbito de las redes informáticas (como Internet), los bancos de datos y las cadenas por satélite, la situación es la misma: el dominio de la tríada es absoluto. Se extiende en todos los niveles: la propiedad, la gestión, la programación y la producción técnica. No obstante, en el interior de la tríada, las multinacionales americanas se llevan la parte del león y experimentan mayores progresos. Por ejemplo, el porcentaje de películas americanas proyectadas en las cadenas europeas ha pasado de un 56% en 1985, a un 76% en 1994. En este sector las pérdidas para Europa, causadas por el intercam-

bio con Estados Unidos, pasan de 2.100 millones de dólares en 1989, a 6.300 millones en 1995. Las cinco grandes productoras americanas aplastan a las 140 empresas nacionales que existen hoy en el mundo. Este dominio en el sector de los medios de comunicación aún está más consolidado en las redes informáticas como Internet o en el mercado de la publicidad⁴.

Del mismo modo que la globalización refuerza la relación estructural de marginación y de subdesarrollo que caracteriza las relaciones internacionales en el aspecto económico-social, también agrava el abismo que separa a los grupos de naciones en el ámbito de las relaciones de hegemonía. La globalización favorece el control del destino del mundo por parte de una potencia que con diferencia es la más hegemónica.

En efecto, sin cierto control de la revolución de la información y de las comunicaciones, ninguna nación es capaz, hoy en día, de elaborar una estrategia eficaz que pueda asegurar su supervivencia y su seguridad. Sólo las pocas naciones más avanzadas pueden participar activamente en el juego internacional. Pero los Estados Unidos son la única potencia que puede pretender detentar el liderazgo mundial, pues tan sólo ella es la única capaz de elaborar una estrategia de alcance planetario. El control de las nuevas técnicas de la revolución de las comunicaciones no es indispensable únicamente para ganar en la competición económica en el mercado mundializado; también es la clave del dominio de todo el campo de las relaciones internacionales⁵. Ello explica la *americanización* del mundo después de su *occidentalización* en el período de la revolución industrial⁶.

CULTURA Y GUERRA DE INTIMIDACIÓN:

LA ESTRATEGIA DE LA GUERRA CULTURAL

Paralelamente al ascenso del papel de la cultura y de la industria cultural en la formación de las fuerzas y la potencia de las naciones (en este caso, las que han protagonizado la revolución científico-técnica), se desarrolla una nueva ideología llamada “del choque entre culturas”. Por oposición a las teorías marxistas y liberales clásicas que ponían el acento en los factores económicos o en los factores políticos, ésta afirma que la diferencia cultural es, por sí misma, fuente de tensión y de contradicción. Asimismo, es productora de conflictos que sólo pueden resolverse con la desaparición de una u otra cultura.

Así, los conflictos no se desarrollan en torno a asuntos materiales o políticos que pueden definirse y determinarse de modo claro y objetivo, sino en torno a asuntos simbólicos, que no pueden cambiar ni ser objeto de ningún compromiso. La *guerra de las culturas* es una guerra sin salida, a no ser la despersonalización del otro, es decir, su eli-

minación pura y simple como identidad cultural, y por consiguiente, como la correspondiente entidad política. La *guerra de las culturas* conduce pues directamente a la purificación étnica, o más bien al contrario, la justifica, le da sentido y razón.

De este modo, donde la Guerra Fría clásica oponía a los bloques del Este y del Oeste con asuntos político-ideológicos y posiciones bien definidas, la *guerra de culturas* plantea un nuevo tipo de guerra fría: la que enfrenta a la parte avanzada del planeta, celosa de su progreso, de sus valores democráticos, de los Derechos Humanos y de su civilización, al resto del mundo, atrasado, oscurantista, violento, integrista, xenóforo, vindicativo y negativo en todas sus acciones y reivindicaciones. Al sentirse forzosamente amenazados, los islotes de paz y de libertad que constituyen el mundo “libre” y desarrollado deben tomar precauciones contra el peligro cada vez mayor procedente de las zonas marginalizadas y rebeldes. Progresivamente, pero de modo seguro, se impone una nueva doctrina estratégica que sustituye a la de la disuasión. Es la doctrina de la guerra preventiva, o de la anticipación del peligro por medio de intervenciones militares, políticas, económicas y mediáticas llamadas intervenciones rápidas o también “quirúrgicas”. Esta guerra debe ser llevada por todas partes, y por todos los medios, contra las religiones, naciones, estados y grupos sospechosos de irredentismo, y que rechazan de manera demasiado visible el orden establecido.

Las guerras ya no se preparan contra una agresión caracterizada o contra una amenaza real o posible, sino contra espectros trabajados deliberadamente para atormentar el sueño de las opiniones públicas manipuladas y preocupadas. El nuevo conflicto no es un medio para llevar a cabo unos intereses; se instrumentaliza para instaurar un clima de Guerra Fría y de tensión permanente, con el objetivo de justificar el control por parte de las potencias dominantes de los factores del progreso, o de mantener posiciones privilegiadas. Por ello, la nueva guerra fría impuesta al resto de la humanidad no se juega únicamente –ni siquiera esencialmente– en el terreno militar. No cuenta ya con los medios clásicos, sino que, en primer lugar y ante todo, opera a través de los medios de comunicación del complejo mediático-diplomático. El objetivo de la guerra mediática es la demonización del adversario –sea éste una nación, una religión, un grupo político o ideológico– para justificar su destrucción total, como lo ilustró el ejemplo de Irak, sometido desde 1990 a un embargo cruel y devastador. La manipulación o el control de los medios de comunicación se convierte en un elemento principal de las estrategias de dominio o, actualmente, más bien de satelización. Y en el núcleo de esta acción se encuentra la reconstrucción de la imagen del otro, su deformación y difamación. Con la demonización del otro, los protagonistas buscan simultáneamente la desestabilización del presunto enemigo, el aniquilamiento de su voluntad de combate, y la legitimación de su destrucción.

Sobre esta base de análisis, ciertos especialistas americanos y europeos en relaciones internacionales han desencadenado una guerra fría que supone la confrontación ineluctable (en gran parte todavía imaginaria, pero posteriormente real), entre Occidente

y el mundo musulmán. Este último se asocia, en la opinión pública occidental pero también en las élites sociales dominantes de todo el mundo, al terrorismo, al integrista, a la guerra y a la ausencia total de cualidades morales o políticas.

Estas nuevas estrategias de dominio y de satelización se basan, sin duda, en un hecho real: el crecimiento del papel de la imagen en la formación de las relaciones de poder y de hegemonía. En efecto, a medida que el Estado-nación pierde su pertinencia y ve decrecer su peso en el destino de las naciones, a los conflictos de intereses que enfrentan a las naciones se añade un segundo foco de discrepancia en el que lo que está en juego es la visibilidad de una colectividad, de unos signos de reconocimiento, de unos valores y símbolos en los que se manifiesta una identidad.

El control de la infraestructura cultural planetaria, de los programas, de las patentes de los inventos, en resumen, de la producción intelectual y de los medios que contribuyen a su difusión, ofrece un gran potencial, todavía poco explotado, para asegurar la hegemonía de una nación. Además, este control no es solamente un triunfo en el juego estratégico. Es un factor fundamental en el éxito de todo enfrentamiento futuro⁷.

CULTURA Y POLÍTICA: LA EMERGENCIA DE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL RESURGIMIENTO DE LAS SOLIDARIDADES TRADICIONALES

En el plano nacional, la incidencia de la globalización cultural en los vínculos de poder que determinan la naturaleza de lo político es similar a la que caracteriza a las relaciones internacionales. Mientras que los regímenes políticos de los países dominantes parecen beneficiarse de un excedente de legitimidad gracias a la globalización y a la emergencia de una cultura global, en los países dominados los regímenes políticos sufren, en cambio, un déficit de legitimidad. El imperio de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, en cambio, refuerza la osmosis entre lo político y lo cultural en los centros, es decir, en las sociedades y élites dominantes en todo el mundo. La mayoría de las naciones y de la población del planeta asisten a la ruptura entre la esfera política y la cultural. En la parte desfavorecida del mundo, los imperativos de organización civil que constituye lo político entran en contradicción con la ética de la supervivencia individual, lo cual se traduce en la disolución de los vínculos políticos en las sociedades periféricas. El Estado actúa como único actor político-militar y deja a la sociedad en una verdadera situación de desorganización y de desolación cívica.

En efecto, en los centros de dominio de las nuevas tecnologías, la reducción del espacio político, tanto en la organización de lo público como en la definición de los desafíos de la competición entre grupos humanos, es compensado por la emergencia de lo cultural como espacio global de creación y de organización. La sociedad política, dibujada sólidamente por el Estado-nación, puede apoyarse, en su proceso de desarrollo y reinención, en la organicidad y la fuerza renovada de la sociedad civil.

En cambio, en los países del Sur, que no dominan su entorno técnico e internacional, la sociedad civil es casi o totalmente impotente, cuando no completamente artificial, y sólo existe como excrescencia de la sociedad civil de los países centrales. La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿cómo y por qué medios sería posible dinamizar, incluso promover, una sociedad civil en sociedades cuya cultura está cada vez más desmembrada o sencillamente desestructurada⁸?

GLOBALIZACIÓN Y BARBARIZACIÓN

La oportunidad para que una cultura esté presente en la nueva configuración cultural global, es decir, en el espacio común de creación y de difusión, depende cada vez más de los medios financieros disponibles. Requiere inversiones considerables, de las que sólo los grandes países pueden disponer. Y no hay duda de que esta situación perjudica a la mayoría de las culturas del mundo. Aquéllas que no disponen de los medios financieros y técnicos para conectarse a las redes de comunicación globales pierden interés ante sus propias naciones, pues ya no responden a las necesidades de la sociedad ni tampoco crean ningún valor y/o sentido. Están, pues, condenadas a ser eclipsadas por las culturas globales y globalizadoras.

No hay duda -es un hecho- que la globalización viene acompañada de un auténtico fenómeno de “occidentalización”, incluso de “americanización” del mundo. Sólo los americanos y sus aliados occidentales son, actualmente, capaces de tener una tecnología, una ciencia, una estrategia y unas culturas de alcance planetario o difundidas a escala mundial.

No obstante, “occidentalización” y/o “americanización” no significan la asimilación efectiva de los grandes valores de la cultura occidental clásica por parte de las grandes masas de los pueblos desheredados. La “occidentalización” no es, para utilizar un término conocido, una aculturación o fecundación mútua de culturas que podría beneficiar, de manera igual o desigual, a todas las naciones. Es, ante todo, alienación, deculturación y despersonalización. Porque en el nuevo orden cultural el riesgo no se reduce al dominio de una cultura por otra dominante, con el objetivo de que siga su estela y que produzca los valores y sentidos que le son propios. El peligro reside en la destruc-

ción de la fábrica de las culturas marginalizadas en tanto que productoras de un sistema coherente de pensamiento, de signos, de representación y de identificación.

En la fase precedente, los valores humanistas y universalistas pudieron penetrar en las culturas tradicionales únicamente porque éstas existían y funcionaban como culturas integrales e integradas. Esto quizás todavía sea posible en lo referente a la relación entre las culturas europeas y la cultura americana hegemónica, pero ya no es así en el caso de las otras culturas, excluidas de la revolución de la información y de las comunicaciones, en gran parte desestructuradas y, a menudo, descuartizadas.

En estas condiciones, la influencia de la cultura dominante no es igual ni homogénea. Más bien aparece a través de los procesos de descomposición-recuperación selectiva de sus elementos contradictorios, procesos que protagonizan los diferentes grupos sociales, en función de sus estatus, puestos y ambiciones. Las élites dominantes, llamadas occidentalizadas, se identifican con los amos y dan prioridad a los elementos que ayudan a fabricar una subcultura de *piéd noir*, hecha de arrogancia, de sed de distinción, incluso de discriminación social. En cambio, los grupos desfavorecidos o sometidos se quedan con los elementos que mejor responden al hambre insaciable de consumo, al individualismo creciente y a los sueños de potencia fantasmagórica. Así, a falta de una cultura local viva, capaz de digerir y de asimilar los elementos de innovación y de creación, las sociedades más despojadas no acceden a la cultura global por la vía de los valores y de los productos más refinados. Compiten, al contrario, por los desperdicios, más fáciles de recuperar y obtenidos, incluso a veces regalados, en forma de películas y de una abundante literatura de violencia y de perversión pornográfica.

En resumen, podemos afirmar que, al contrario del proceso que desde el siglo XIX presidió la modernización de los países del Sur a través de la “occidentalización” de las élites y de la generalización de los valores de la Ilustración como ética universal, la relación entre culturas que establece la globalización conduce, más allá de la colonización del espíritu, a la desestabilización profunda de las culturas débiles, así como a la satelización de las clases dirigentes. Valores de progreso, ciencia, racionalismo, secularismo y humanismo no viajan del Norte al Sur, sino que son los elementos creativos, hombres, patrimonio cultural e innovaciones de los países del Sur los que emigran al Norte y, de este modo, dejan a las sociedades en cuestión como cáscaras vacías.

Así, el espacio cultural global corre el riesgo de quedar dividido entre una esfera estructurada, ocupada por la cultura innovadora de la élites del mundo, y una segunda esfera sin cultura, donde se refugian centenares de millones de seres humanos despojados de sentido y de reconocimiento. Se trata de una esfera de contraculturas, formadas por los desperdicios de la cultura global y los restos de las culturas tradicionales. Su función no es la humanización de una comunidad, sino la constitución de una alteridad⁹. Aquí es donde pueden cultivarse los sentimientos de rebeldía, los integristas y la lógica de toda violencia, declarada o escondida.

De este modo, amplios sectores de la sociedad, tanto en el Norte como en el Sur, corren el peligro de encontrarse moral y culturalmente desposeídos, tanto por la falta de unas culturas locales suficientemente ricas y dinámicas para poder funcionar, dar un sentido, inspirar y promover la comunión y la comunicación, como a causa de la transformación de las culturas dominantes, que tienden a favorecer la carrera desenfadada en pos del éxito, de la eficacia, la productividad, del abandono colectivo del compromiso y la búsqueda individual y/o corporativista del bienestar, sinónimo actualmente de felicidad.

HACIA UNA CRISIS GENERALIZADA DE IDENTIDAD

La generalización de la crisis de identidad y su paroxismo en todo el mundo se explican por la pérdida de toda referencia por parte de los pueblos masificados, cuyas culturas son incapaces de mantenerse en la carrera y de enfrentarse a la apisonadora de los grandes medios de comunicación, que actualmente no conocen fronteras.

Hoy en día actúan dos dinámicas de identificación-desafiliación:

-Una dinámica integradora, que refleja la mundialización de las élites a través de la adhesión a un sistema común de valores: el del universalismo, la laicidad, el secularismo y la posmodernidad. Las poblaciones que aspiran a fundirse con esta élite internacional tienden a desarrollar un espíritu cosmopolita liberado de toda traba étnica, nacional y religiosa. Esta identidad refleja su relación abierta con el mundo y con el otro.

-Una segunda dinámica de fraccionamiento, que actúa por una búsqueda nunca satisfecha de más especificidad y particularismo. Las microidentidades, necesariamente frágiles, que nacen de esta dinámica cristalizan en hechos efímeros, pertenencias, relaciones de parentesco o afinidades inventadas, inconexas y ocasionales. Se inspiran en relatos de clan, familiares, étnico-confesionales. En esta dinámica uno no se singulariza gracias a una cultura, sino oponiéndose a ella. Así, identificación casa con distinción, y separación se vincula a repliegue en uno mismo, a cerrazón. Se constituye por negación, rechazo y recelo; es la dinámica de la segregación.

La emergencia de estas dos dinámicas radicalmente opuestas provoca una fractura identitaria irreparable, tanto en el interior de cada sociedad, como a escala del conjunto de la humanidad¹⁰. Al marginalizar las culturas menos dotadas de medios, conduce a una nivelación por abajo del nivel cultural a escala planetaria. Socava el equilibrio psicológico de las sociedades y favorece el desarrollo de diversas variantes de racismo, xenofobia, prejuicio y desamparo moral e intelectual. Asimismo, amenaza la diversidad y el pluralismo cultural del mundo, reduce el margen de libertad de los cre-

adores, tanto en relación con los amos productores de la infraestructura cultural global, como ante las masas desclasadas de las megalópolis, transformadas en depósitos de una subhumanidad maltratada.

¿QUÉ RESPUESTA DESARROLLAR ANTE LOS DESAFÍOS CULTURALES DE LA GLOBALIZACIÓN?

La estrategia que defienden los Estados Unidos y las multinacionales de la industria cultural no se basa sólo en consideraciones económicas. Forma parte de una estrategia global cuyo objetivo es asegurar el liderazgo mundial de los Estados Unidos y, tras ésta, la hegemonía occidental.

A partir de ahora, los medios de comunicación de la era global, dominados por multinacionales norteamericanas, cuyo único principio son los beneficios, configuran la cultura del mañana: los temas, las normas, los valores, la visión de la vida, la agenda intelectual. Expresan el control por parte de un puñado de empresas o de grupos industriales sobre el conjunto de la esfera cultural, de la producción, de la distribución y de la comunicación.

Tres momentos han marcado la respuesta de los estados a esta estrategia hegemónica:

- La lucha en el GATT por imponer el principio de excepción cultural.
- El crecimiento de las inversiones de los estados en los equipamientos informáticos.
- La asociación con las grandes multinacionales o la búsqueda de una mejor cooperación con ellas, para acceder a la economía y a la cultura global.

Estas estrategias han tenido efectos muy relativos, pues carecen de una visión global y humana del papel y del lugar que ocupan las culturas –o más, bien, la cultura– en nuestras sociedades próximas al siglo XXI. Como ha demostrado la experiencia europea en la aplicación del principio de excepción cultural, es difícil encontrar una solución a los problemas culturales nacionales, o incluso continentales, basándose en el egoísmo. Al rechazar que se asocien los estados cuya integridad cultural se ve amenazada, para asegurarse un trato privilegiado y unilateral, los europeos se arriesgan a perder pronto la partida frente a los nort-americanos. En el próximo ciclo de negociaciones de la OMC, la política del “sálvese-quien-pueda” conducirá irremediamente a la victoria de las multinacionales. Ciertamente, Europa no está tan amenazada como los países más despojados –africanos, árabes, asiáticos, latinoamericanos–, pero su cultura puede encontrarse desestabilizada de un modo semejante.

¿QUÉ HACER?

El proteccionismo no sólo resulta ineficaz, sino que ya no es posible en este terreno. El *laisser aller* es un suicidio. La respuesta a los peligros de la deculturación, la precarización cultural, la marginación colectiva y al riesgo de una crisis identitaria generalizada, que necesariamente desembocaría en guerras de purificación étnica no puede ser nacional o de tipo nacional. Únicamente una acción global concertada que trate de contrarrestar los efectos negativos de la globalización puede detener la devastación mercantil y ayudar a preservar a la humanidad de una hecatombe cultural. Esto supone una verdadera solidaridad interhumana pues, si no se desarrolla un marco internacional adecuado para proteger a las culturas amenazadas, la revolución de la comunicación puede producir, en el ámbito cultural, el mismo efecto que la revolución industrial tuvo sobre la artesanía. La producción de mercancías a gran escala trastornó los mercados nacionales y condenó a la economía artesanal a desaparecer, aunque parte de ella continuará alimentando los mercados secundarios del turismo o de la población pobre desclasada. Es la consecuencia de toda mutación técnica o tecnológica, ya que ésta conduce necesariamente a aumentar el abismo que separa las diferentes partes. Sólo una política de prevención y de ayuda al desarrollo cultural de los países pobres puede evitar este trágico destino.

Si Europa, con su gran cultura, siente la necesidad de un trato excepcional para defenderse del peligro de un predominio cultural y mediático norteamericano demasiado potente, los países de culturas menos dinámicas y sin recursos no pueden pedir menos que una política de apoyo activo contra una destrucción cultural ineluctable.

Ha llegado el momento de que se inicie un diálogo global entre todos los actores -creadores, poderes públicos y empresas de producción- para elaborar una estrategia y disponer de los medios apropiados para la preservación del patrimonio cultural de la humanidad y para la lucha contra un verdadero peligro de desertización moral e intelectual. Los valores de la humanidad no deben ser comercializables. La comunidad internacional, que ha aceptado el principio de protección de los monumentos históricos del pasado, no podrá o no debe dudar en defender por medios similares la calidad de nuestras culturas amenazadas. Creo que sólo la adopción por parte de las Naciones Unidas de un instrumento semejante, y la creación de un gran fondo de ayuda técnica y financiera pueden evitarle al mundo el riesgo de ver a cientos de millones de personas transformadas en excluidos y desheredados culturales¹¹.

Notas

1. Si se excluye, claro está, la categoría de escritos apologéticos de autores como Bill Gates, presidente de Microsoft, o Alvin Toffler (1982) *La troisième vague*. París: Denoël.
2. Sobre aspectos económicos de la mundialización, ver Cordollier, Serge (1997) *Mondialisation, au delà des mythes*. París: La Découverte y “La mondialisation de l’économie, menace ou progrès”, *La Documentation française*, 15-22 de marzo de 1995.
3. En el mismo año, el porcentaje de publicaciones científicas de esta misma tríada respecto al total mundial es de un 75%, mientras que el de Latinoamérica representa un 1,2% y África un 1%. Ver (1992) *Informe mundial sobre el desarrollo humano*. PNUD.
4. Ver también Schiller, Herber I. (1997) “La communication, une affaire d’Etat pour Washington”, *Le Monde Diplomatique*, número de agosto.
5. Con una tasa anual de crecimiento de las más elevadas (más de 10%) y tasas de rentabilidad igualmente elevadas, las inversiones en comunicaciones, medios de comunicación e informática hacen de la industria cultural uno de los sectores económicos más competitivos. Ninguna economía pequeña tiene la oportunidad de participar en ella.
6. Daniel F. Burton (1997) escribe en “The Brave New WireWorld”, *Foreign Policy*, nº106, que nos dirigimos hacia “un mundo de redes, compuesto por comunidades electrónicas comerciales y culturales, un mundo que, paradójicamente, reforzará la posición de Estados Unidos como nación entre naciones, a la vez que disgregará el sistema de Estado-nación”.
7. El inacabable debate suscitado por el artículo de S. Huntington sobre el “Choque de culturas” da la medida del lugar que los asuntos culturales han ocupado en el pensamiento estratégico contemporáneo. La prolongación de este debate, así como la tesis del choque cultural, introducido por el autor pero adoptado consciente o inconscientemente por una mayoría de observadores y responsables occidentales, prefigura una estrategia de domino basada esencialmente en el control de los medios y los procesos culturales de revalorización o desvalorización de las naciones o grupos humanos.
8. Ver Ghalioun, B. (1998) *Islam et politique, la modernité trahie*. París: La Découverte.
9. Determinarse respecto al otro significa reinventarse como imagen del otro, en este caso el occidental. Esto no define una identidad, es decir, un principio de yo, sino una alteridad, esto es, un rechazo del otro, el cual detenta este principio, corolario de la soberanía, la consciencia de sí y la subjetividad positiva. Se trata de un elemento explicativo de exacerbación de la cuestión de la identidad en los países *periferizados*.
10. Sobre esta cuestión fundamental de la crisis de identidad en el sur y su explicación, ver nuestro estudio (1997) “El islamismo como identidad política” *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*. Barcelona: Cidob; así como Bayart, Jean François (1996) *L’illusion identitaire*. París: Fayard; y Shayegan, Darius (1990) *Le regard mutilé, schizofrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*. París: Albin Michel.
11. Esta llamada al diálogo es cada vez más apremiante. Ver, por ejemplo, Apel, Karl-Otto *Ethique de la discussion*. París: Editions du Cerf (traduction Mark Hunyadi); Weber, Edgar (1989) *Maghreb arabe et Occident français: jalons pour une (re)connaissance interculturelle*. París: Publisud.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinamiques identitaires.

La communication de l'interculturel entre le réel et le virtuel.
Mohammed Nour Eddine Affaya

La communication de l'interculturel entre le réel et le virtuel

*Mohammed Nour Eddine Affaya

L'Occident n'est pas une identité absolue. L'Orient non plus. Chacun a créé l'Autre de différentes manières, suivant les périodes et les conditions d'échange. Ainsi, l'Occident n'a pas cessé, durant sa longue histoire, de créer l'Orient qui lui convient. De même pour l'Orient, qui se trouve envahi par l'Occident de toutes parts. Des images denses, complexes, en littérature, dans l'art et en philosophie, ont été construites de part et d'autre. L'Orient arabe a formulé des perceptions et des images sur son Autre occidental, aussi bien dans les champs littéraires et artistiques que dans les domaines de la pensée et de la politique. Des images différentes, voire même contradictoires à tel point qu'on est amené à constater que chacun a son Occident et chaque sensibilité intellectuelle –ou idéologique– construit sa conception spécifique de cet Occident qui ne cesse d'ébranler les fondements du regard arabe du soi, du monde et de l'Autre.

L'Orient est pour l'Occident tantôt un domaine pour la quête de la paix de l'âme, pour fuir le tumulte de la civilisation, voire un espace de fiction et de poésie; tantôt il constitue des régions pour l'exploitation, le colonialisme ou l'hégémonie. Les divergences que rencontrent les Occidentaux dans leurs visons de l'Orient arabe sont dûes aux différences d'intérêts, des présupposés culturels et politiques.

Les mêmes mécanismes s'appliquent aux regards arabes de l'Occident d'une manière inversée. Il est un modèle civilisationnel et politique à imiter pour sortir du retard historique; il est parfois une source scientifique et cognitive de laquelle il faut appren-

dre pour se libérer du poids de la pensée magique et jurisprudentielle; comme il est, aussi, une puissance hégémonique et une contradiction principale qui n'agit que pour asservir l'Arabe, mépriser ses valeurs et exploiter ses ressources et ses biens.

La relation dialectique entre l'Occident et les Arabes a sécrété, depuis bien longtemps, des représentations mutuellement contradictoires. Les intellectuels arabes, à travers leurs écrits et leurs débats, se sont penchés sur l'étude des aspects civilisationnels, culturels et politiques qui unissent ou qui dissocient les Arabes de l'Occident. Toutefois, la grande partie de ces analyses a été réservée aux différences d'institutions, des rapports au temps, au travail, à la production, ainsi qu'aux modes de pensée. Rares sont les travaux qui se sont intéressés aux multiples images que les Arabes ont produit sur l'Occident, soit dans leurs écrits théoriques et philosophiques ou dans leurs créations littéraires et artistiques.

La pensée arabe moderne et contemporaine, depuis les débuts de ce qu'on a convenu d'appeler le "temps de la renaissance" a tenté de questionner les fondements de l'Occident, de comprendre ses modes de fonctionnement scientifique, politique et culturel. Depuis l'expédition de l'Égypte par Napoléon Bonaparte jusqu'à nos jours le regard –ou les regards– arabe est resté tributaire des différentes conjonctures historiques que traverse le monde arabe. L'intellectuel, l'artiste, le politicien, l'homme de la rue ont été, chacun suivant son champ d'action, profondément influencés par les données, chaque fois différentes, que leur impose l'Occident, confortablement à l'aise dans sa puissance. Les perceptions arabes se définissent, depuis lors, par les conditions possibles qui permettent de se représenter, de cerner les éléments identitaires et de saisir l'Autre –l'Occident– dans ses dimensions réelles et imaginaires, dans ses aspects humanistes et barbares.

Comment l'Occident est-il médiatisé dans le paysage médiatique arabo-musulman? Quelles sont les images fondatrices de la vision arabo-musulmane de l'Occident? Comment le culturel et le politique s'imbriquent-ils dans la formation discursive de l'Autre?

Défini, paradoxalement, comme civilisé, modèle, croisé et envahisseur, l'Occident révèle le malaise existentiel que connaissent les différents acteurs de la dialectique identitaire arabe. Il s'agira, alors, dans cette entreprise, de présenter et d'analyser les modes de perception de l'Occident telles qu'ils sont véhiculés par certains supports médiatiques.

IMAGES OCCIDENTALES, OCCIDENT IMAGÉ

Evoquer la question de l'image, c'est faire appel, parfois, à un lexique qui échappe à une approche strictement rationnelle. Définir l'Autre, si ce n'est fait en termes de négation, suppose un malaise dans la pensée et un tourment dans la compréhension, surtout lorsqu'il s'agit d'une tentative intellectuelle qui ne cesse de s'inscrire dans les tensions et les

tempêtes. La magie séduisante de l'Occident, ses actions coupables d'incompréhension et d'amalgames et, d'un autre côté, la fragilité d'être que caractérise l'état actuel de l'arabité –la “guerre civile” menée autour des grands symboles et l'enjeu des repères identitaires– fait que l'Occident se présente dans le champ de la conscience –et de l'imaginaire– arabo-musulman comme s'il répondait à une double pesanteur: l'une du dehors, comme quoi l'Occident incarne une provocation de l'adversité, et celle du dedans qui serait une perception angoissée –coupable, défensive, et parfois même névrotique– de soi.

L'Occident, incarnant la techno-science, le sens de l'entreprise au service d'une exploitation farouche des ressources du monde, les idéaux politiques, présentés souvent comme l'expression d'un absolutisme de la “raison démocratique”, la modernité dans ses paradoxes et ses glissements, cet Occident “qui fascine et révolte à la fois, qu'on admire secrètement, qu'on imite et qu'on singe, et que l'on cloue aussi au pilori”¹ échappe à la précision spatiale et à la définition logique. Il représente des dimensions beaucoup plus que des lois, selon Jean Baudrillard. “Il est bien plus peut-être un mythe que vu comme une contrée précise, comme une réalité moins politique que psychologique”².

Qu'est-ce que l'Occident comme mythe? Comment peut-on saisir l'Occident mythique ou le mythe de l'Occident? Et quelles sont les images que l'Occident produit sur lui, pour lui et pour les autres?

Ce type de question nous met sur un terrain glissant au niveau conceptuel. Comment se représenter l'Occident dans sa réalité ou bien dans ses images réelles? Quelle est la part de la réalité et de l'irréalité dans le travail de la compréhension?

Ce qui frappe, de plus en plus, c'est que l'image, dans ses différentes dimensions, bouleverse la réflexion à partir du moment où elle se substitue aux faits, où elle “outrepasse son objet et s'affiche comme un opérateur d'illusions en ce qu'elle méconnaît le caractère limité des événements réels qui se produisent dans le monde”³. L'Occident, grand inventeur d'images, devient une entité imagée, réinventée par les images. Les dispositifs médiatiques, les arsenaux audio-visuels font un travail colossal pour reformuler le réel, lui donner d'autres dimensions symboliques et sémantiques, exagérer tels faits et en escamoter d'autres. La “stratégie” visuelle de l'Occident réélabore les événements d'une manière qui a ébranlé radicalement, les rapports de l'homme au temps, à l'espace, au concret. L'Occident “réel” est profondément submergé par les nouvelles données de l'Occident virtuel. Et ce n'est plus un phénomène strictement “occidental”, car la prolifération des images, la ruée vers l'appropriation visuelle de l'espace, ont acquis des dimensions planétaires. Est-ce que l'industrie de l'image –de la télévision en particulier– a “universalisé” l'Occident et a généralisé ses principes fondés sur la logique marchande et “l'absolutisme de la raison démocratique”, cette nouvelle culture de l'image ne représente-t-elle pas un enjeu majeur dans la vocation fiévreuse et inquiète de l'Occident, en lutte continue avec le monde?

L'image n'est plus considérée comme le reflet du réel, au contraire elle se substitue aux objets et aux faits. Elle devient même l'objet de la société contemporaine, sinon son horizon mental. "Au début, dit Boorstin, l'image est à la ressemblance de la société, peu à peu c'est la société qui se forme à la ressemblance de son image"⁴.

L'Occident "réel" est submergé par les images qui lui arrachent sa réalité vraie pour proposer des réalités apparentes. Il s'agit du règne du virtuel. "Le réel devient polymorphe, instable, pour se prêter au traitement de l'image. Comme si, finalement, l'image était passée du côté du sujet en devenant le pôle actif du processus de communication gouverné par l'imagerie interactive"⁵.

L'Occident imaginé a complètement bouleversé les modes de perception du monde et les manières de représentation. La collusion du message et du médium, de l'idée et de l'outil, de l'image et du réel, a brouillé la sensibilité et l'entendement et a mis fin à "l'ère de la représentation" ou bien plutôt a donné naissance à une représentation par artifice. "Est représentation ce qui se génère par artifice. Cet artifice peut-être mystique, rituel, conventionnel, spatial, peu importe, d'emblée il se définit par sa forme"⁶.

Or, en parlant de l'image, il faudrait distinguer les différences que traversent la structure qui la gouverne. Il n'y a pas l'image comme étant une donnée qui transcende totalement les facultés réceptives de l'homme. La volonté délibérée d'attaquer la nouvelle culture visuelle confond la hiérarchie des images et crée l'amalgame entre les "images-copies issues de la perception, images-fantasmes chargées de combler le déficit du réel, images symboliques enfin dans lesquelles domine une viscosité consubstantielle du signifiant, du signifié et du significateur. En aplatissant ainsi l'image-symbole, en l'annexant aux formes et fonctions de l'image reproductrice ou projective, la théorie analytique des représentations mentales est parvenue à dénier à l'imagination toute fonction de perception originaire d'un sens, toute aptitude à se représenter un objet à penser."⁷

Les contours spatiaux de l'Occident, en tant qu'entité civilisationnelle, ne peuvent plus être précisés, ses réalités, avec le flux des canaux et des dispositifs visuels, sont devenues glissantes et insaisissables à tel point que la culture de la perception commence à dominer la culture de la conscience. Le virtuel et les réactions psychiques qu'il provoque témoignent de ce que Paul Virilio appelle "la technologisation de la représentation". L'Occident imagé –ou imaginaire– a secrété un monde du visuel devenant une visualisation du monde comme "représentation" symboliquement idéale du temps et de l'espace. Or "là où le monde réel se change en simples images, les simples images deviennent des êtres réels et les motivations efficientes d'un comportement hypnotique. Le spectacle comme tendance à faire voir par différentes médiatisations spécialisées le monde qui n'est plus directement saisissable, trouve normalement dans la vue le sens humain privilégié qui fut à d'autres époques le toucher; le sens le plus abstrait, et le plus mystifiable, correspond à l'abstraction généralisée de la société actuelle. Mais le spectacle n'est pas identifiable au simple regard, même combiné à l'écoute. Il est ce

qui échappe à l'activité des hommes, à la reconsidération et à la correction de leur œuvre. Il est le contraire du dialogue"⁸. C'est dire que dans ce monde "réellement renversé, le vrai est un moment du faux"⁹.

Le réel qui devient virtuel, et le virtuel qui se substitue au réel, le vrai se confondant avec le faux à travers des performances techniques inouïes pour la production des apparences. L'Occident comme mythe, spatialement incontournable et visuellement envahissant, outrepassa les limites et brisa les catégories conventionnellement acquises de la pensée. Comment, alors, saisir cet Occident imagé dans sa concrétude? Quel sens donner au vécu, à l'intersubjectivité, à la communication et aux valeurs? Comment comprendre l'Occident, en tant qu'entité complexe, dans sa multiplicité et ses paradoxes?

Si le fait de penser l'Occident depuis l'Occident est un travail difficile, d'après Edgar Morin, par crainte de tomber dans "l'idéalisation euphorique et la vaniteuse autocomplaisance"¹⁰, comment, alors, peut-on cerner les perceptions arabo-musulmanes de l'Occident, sans éviter les dérapages des réflexes réactifs, l'amalgame et les risques des généralisations ou des approches réductrices?

L'Europe, foyer historique du projet occidental, "se dissout dès que l'on veut la penser de façon claire et distincte, elle se morcelle dès qu'on veut reconnaître son unité. Lorsque nous voulons lui trouver une origine fondatrice ou une originalité intransmissible, nous découvrons qu'il n'y a rien qui lui soit propre aux origines, et rien dont elle ait aujourd'hui l'exclusivité. La notion d'Europe doit être conçue selon une multiple et pleine complexité"¹¹.

Cette entité qui ne cesse de se construire dans "l'anarchie organisatrice", qui se définit –si son identité plurielle pouvait être définie!– "dans les métamorphoses"¹², et qu'on voit se polariser sur l'Amérique du Nord qui incarne un "hyper-Occident"¹³, comment cette entité se présente-t-elle dans les approches médiatisées arabo-musulmanes? Comment est-elle décrite, conçue, imaginée dans les différents supports médiatiques?

Entre le rationnel et l'imaginaire, il y a des rapports très complexes. Ils sont liés et distincts. Si le rationnel évoque une relation froide, raisonnée avec l'objet, l'imaginaire réfère à un champ de signes, de schémas, de symboles épars et hétéroclites. Il arrache le sujet de sa littéralité, de sa concrétude immédiate. Il l'émerveille. Il le rassure comme il le provoque. "L'imaginaire est le terme que l'on peut employer pour désigner un domaine, un milieu, un monde culturel possédant certaines caractéristiques. Quelle est son extension ou, si l'on veut, de quoi est-il fait? Les éléments de l'imaginaire sont de deux sortes: ce sont d'une part les imagés (ou images), qui sont des données psychologiques et, d'autre part, les imaginaires proprement dits, qui sont les modèles des imagés. Ce qui caractérise les uns et les autres, c'est l'activité productrice qui est imaginante quand elle produit des imaginaires et imageante quand elle fait paraître des imagés: on peut la nommer tout simplement Imagination. Elle est psycho-sociologique, individuelle et sociale"¹⁴.

Le terme imaginaire –difficilement saisissable au niveau conceptuel–¹⁵ interpelle tout le lexique qui lui est proche tels l'imagination, l'image, l'imaginé, l'imaginatif, l'imagé, la fiction, etc. Aussi, sa portée sémantique, symbolique ou esthétique ne se définit que par rapport à une culture donnée. L'imaginaire qui nous concerne ici, c'est celui que la culture arabo-musulmane a produit durant toute son histoire et dont la situation géostratégique a fait de la région de l'Orient arabe un confluent privilégié de la circulation des signes, des idées et des corps.

Evoquer l'imaginaire arabo-musulman c'est faire appel, presque à priori, à la langue arabe. Elle constitue le cadre matriciel de la culture dans laquelle baigne et se ressource l'imaginaire. Et si Heidegger considère que le langage est la "demeure de l'être", l'Homme arabo-musulman a toujours eu un rapport presque métaphysique avec la langue arabe. Elle est la langue du Coran, et à travers elle se formule le sacré, se perçoit le monde, se nomment les choses, les hommes et les peuples. Comprendre les caractéristiques de la langue arabe, sa syntaxe, sa sémantique, sa pragmatique, etc., est la condition première de toute approche de la culture et de l'imaginaire arabo-musulmans. L'arabe en tant que langue n'est pas un simple vecteur ou un simple outil de communication. Elle est l'horizon mental, l'univers psycho-linguistique et le médium perceptif, conceptuel et esthétique de l'être arabo-musulman. Ceci peut se dire, évidemment, de toutes les langues du monde. Mais la langue arabe véhicule la lourde historicité de la tradition, la présence immanente du sacré et du religieux dans sa structure constituante.

Ainsi, l'éloquence constitue, par exemple, une des performances majeures qui témoignent de la maîtrise de la langue. La poésie est le "recueil des Arabes", disait-on. L'éloquence est la méthode principale du message coranique. La beauté de la phrase, l'élégance de la formulation, la densité symbolique des mots, la portée "dramatique" de l'élocution, tout cela permet à la langue arabe d'avoir un impact extraordinairement fort sur le récepteur arabo-musulman. La dimension émotive de la réception, par et dans la langue arabe, influence, fortement, le psychisme et provoque l'imagination.

C'est pourquoi la formulation de l'Occident, en tant qu'entité incarnant, généralement, l'adversité, s'inscrit dans le capital symbolique et sentimental qu'incarne la langue arabe. La double présence de l'Occident, matérielle et imagée, dans le champ de la conscience arabo-musulmane, se moule et se reformule à partir d'un imaginaire chargé de symboles de nature conflictuelle et d'un langage imprégné par les termes d'une adversité historiquement réciproque. Or l'imaginaire "ne se décide pas, il advient". Il est "l'industrie mentale, immatérielle et cumulative d'un peuple"¹⁶ et "le produit direct des tensions et des complémentarités que l'homme entretient avec son environnement immédiat"¹⁷. L'imaginaire n'est pas, nécessairement, l'expression de l'irréalité, il est plutôt un "Réel transformé en représentation... un réel qui produit du sens. Un réel-sens sur lequel vient se briser à jamais la rupture qui sépare l'un et l'autre"¹⁸. Ainsi "l'imaginaire et le rationnel, loin de s'exclure, finalement s'appellent"¹⁹.

Comment l'Occident se présente-t-il dans la production médiatique arabo-musulmane? Son entité imagée, enveloppée dans le virtuel, même dans ses manifestations matérielles les plus éblouissantes, peut-elle être appréhendée dans son "objectivité" ou est-elle saisie à partir d'un capital symbolique où s'imbriquent le culturel et le politique, l'imaginaire et le rationnel, le conscient et l'inconscient? Bref, quelles sont les idées fortes qui gouvernent les traitements de l'Occident dans le paysage médiatique arabo-musulman?

TRAITEMENTS DE L'OCCIDENT

Si les pays arabo-musulmans s'équipent, de plus en plus, en infrastructures médiatiques sophistiquées, en particulier dans les pays du Golfe, riches et conservateurs, s'ils font appel au savoir-faire occidental dans tous les domaines stratégiques, on sera frappé par les critiques virulentes formulées contre la civilisation occidentale dans leurs différents supports médiatiques, dans les journaux et les revues en particulier.

Ce comportement, apparemment pragmatique et fondamentalement schizophrène, reflète l'un des paradoxes qui habitent le regard arabo-musulman à l'égard de l'Occident. En plus, même s'il y a une ruée sans précédent vers les antennes paraboliques, les magnétoscopes, la diversification des chaînes de télévision, les radios, les journaux et les revues, si on peut remarquer cette tendance accrue vers une médiatisation accélérée du paysage médiatique arabe, on reste, par contre, surpris par la présence dominante de la censure étatique et du contrôle politico-moral de tout ce qui se dit, s'écrit ou se montre dans ce paysage. Certains régimes du Golfe préfèrent investir dans la télévision en Europe -c'est le cas de l'Arabie Saoudite à Londres (avec la chaîne M.B.C.) et en Italie (ART) -, alors qu'ils imposent des conditions sévères à la circulation des images interarabes par le biais du Satellite Arabsat.

L'une des grandes caractéristiques du discours médiatique arabo-musulman consiste dans le fait qu'il est resté, malgré certaines apparences, prisonnier de la stratégie de propagande de chaque régime politique. Même les pays les plus "nationalistes" au niveau du discours officiel, gèrent leurs médias de la manière la plus sectaire et la plus régionaliste qui soit. Les prétentions "idéologiques" et les faits trahissent la nature "despotique" de la plupart des régimes politiques arabes, et confirment la fragilité des arguments sur lesquels ils s'appuient pour se présenter devant soi et devant l'Autre. Quand ils se mettent en scène c'est l'anti-démocratie qui se met en oeuvre. La mise en image des institutions, des personnages et des discours des régimes qui dominent la vie politique du monde arabe, reflète les grandes contradictions de l'Être arabo-musulman. Leur paysage médiatique constitue l'un des révélateurs des pathologies arabes, de leurs paradoxes et de leurs malheurs existentiels actuels.

En outre, le “gonflement”²⁰ des Etats arabes, en majorité militaires, aux dépens des sociétés, a généré des résistances de différentes formes, parfois des contre-pouvoirs ou même, des mouvements armés visant la conquête du pouvoir (Algérie, Egypte, etc.). Les rapports inégaux entre l'Etat et la société, les disparités économiques et sociales criantes entre ceux qui profitent des privilèges de l'Etat, avec son clientélisme, et ceux que ces mécanismes dévalorisent ou marginalisent, tout cela a produit des contradictions principales au sein des sociétés arabes.

Ces résistances, contradictions et contre-pouvoirs trouvent dans les différents supports médiatiques (journaux, revues, cassettes audio, cassettes vidéo, radios, bulletins, etc.) les moyens pour condamner les régimes en place, accusés, surtout par les islamistes et les nationalistes arabes, d'être fausement islamiques et soutenus par l'Occident.

L'espace médiatique est le grand révélateur du degré de liberté dont jouissent les citoyens d'un pays. Certains pays arabes qui ont connu une certaine forme de libéralisme ont imité, franchement, les modèles européens. L'élite libérale militait –et militait toujours– pour que la liberté d'expression s'inscrive dans le cadre d'une société politique libre, d'une économie ouverte et d'une culture moderne.

La pensée arabe dans sa compréhension du droit et de l'information est restée, objectivement, tributaire des percées médiatiques occidentales, de leurs références et de leurs documents²¹. De plus, la propriété des journaux et d'autres médias, la législation, la définition des politiques d'informations, le contrôle des matériaux pour la communication, sont du ressort de l'Etat. Les opposants, surtout les radicaux, sont obligés d'éditer leurs publications à partir des capitales occidentales, ou à partir d'un pays arabe en conflit avec un autre.

Les monopoles de l'espace médiatique par les différents régimes arabes n'ont pas empêché les journaux, les cassettes audio et vidéo de circuler ça et là à travers le monde arabe et les pays d'accueil des émigrés en Europe ou aux Etats-Unis.

En dépit de cette situation médiatique complexe, on tentera de déceler les principales images que les médias arabes véhiculent sur l'Occident, et les thèmes essentiels qui sont évoqués quand il s'agit de la civilisation occidentale.

LES VAINCUS... ET LE THÈME DE L'”INVASION”

Pourquoi les Arabes au Xe siècle ont-ils pu assimiler les deux civilisations les plus puissantes et les plus profondes de l'époque qui furent la civilisation grecque, rationnelle, logique, et la spiritualité de l'Extrême-Orient, pourquoi ont-ils pu intégrer les acquis de ces deux civilisations comme dimensions de leur culture, dans les domaines de la philosophie,

la théologie et la mystique, etc., alors qu'aujourd'hui ils se sentent incapables d'assumer et d'assimiler la civilisation occidentale, et par là, s'exposent à l'"invasion culturelle"?

C'est l'une des questions les plus partagées par les intellectuels arabo-musulmans. Or, toutes les nations peuvent être exposées à l'invasion culturelle dans une période déterminée de leur histoire. Les exemples ne manquent pas. Le siècle des Lumières fut une véritable invasion française de l'Europe. La pénétration galopante de la culture américaine dans les tissus culturels et symboliques de l'Europe est un fait incontournable. Les Européens ne cachent pas leur peur et affichent leurs volontés de résistance afin de conserver leur "identité" exposée au "grand danger" américain. Autrement dit, chaque nation s'impose aux autres par sa volonté de puissance et de progrès. Or, la question qui se pose, c'est quelle est la manière dont une nation exposée à l'invasion voit et se comporte avec l'invasion?²²

La pensée arabe, d'après certains analystes, soit dans son passé ancien ou moderne, n'a jamais vécu d'état d'isolement ou de retrait de nature "pathologique", au contraire, elle est restée capable, depuis ses premiers contacts avec les autres cultures, de transformer ces "contacts en communication"²³, c'est-à-dire en un dialogue ouvert qui se détache de son autocentrisme pour recevoir des autres cultures ce qui est utile ou ce qui pourrait répondre à ses attentes.

L'interculturalité qui s'est opérée, à l'époque médiévale, entre la culture arabe et la civilisation grecque fut globale, spontanée et sans trace de lignes rouges d'ordre psychique ou de croyance. La conscience arabe était dans une position d'apprentissage et d'écoute d'une grande humilité, respectant ainsi les règles de l'emprunt et de l'acquisition. Alors que l'interculturalité qui s'est faite depuis l'expédition de Bonaparte en Egypte a été réalisée dans un climat de doute, d'hésitation et de méfiance; ou bien dans des conditions d'étonnement aveugle entaché de sentiments de mépris de soi ou d'adoption totale de l'Autre.

Qu'est-ce qui a fait que la culture arabe médiévale dans ses rapports ouverts avec la culture grecque ne présente aucun prix d'ordre psychique, alors que la culture arabe moderne se voit obligée de payer le prix pour son équilibre et sa confiance en elle-même?

La différence consiste dans le fait que les Arabes, à l'époque médiévale, ont vécu l'interculturalité avec les Grecs dans des conditions de progrès et de renaissance réelle de la civilisation arabo-musulmane, se ressourcer ou emprunter des autres ne les gênait guère, alors que les intellectuels arabes des temps modernes ont été obligés d'intégrer le système culturel occidental sous la pression d'un profond sentiment de défaite. C'est ce qui a fait la grande différence entre la culture du vainqueur et celle du vaincu, entre la culture du partenariat et celle du complexe d'infériorité.

L'Occident se présente alors en tant qu'envahisseur et vainqueur qui a pris sa revanche historique contre l'Islam et la civilisation arabo-musulmane. Après l'expédition en Egypte par Napoléon Bonaparte en 1798, les musulmans ont été complètement bouleversés par l'écart civilisationnel qu'a créé l'Occident par rapport à leur Orient. L'élite à travers des

ambassades, des voyages ou des missions, éblouie par l'essor grandiose de l'Occident, choquée par l'état lamentablement arriéré de l'Orient, a formulé un regard dichotomique de soi et de l'Autre. La renaissance arabe, pour tous les intellectuels arabo-musulmans, ne peut se réaliser qu'en empruntant les fondements de la modernité totalement ou partiellement, l'essentiel, c'est d'acquérir les conditions de possibilité d'un nouvel éveil qui puisse permettre de se définir par rapport au défi qu'incarne l'Occident puissant, orgueilleux et arrogant.

Le phénomène colonial incarne la victoire totale de l'Occident sur les Arabes, en politique, en économie et en culture. Par le colonialisme, la modernité occidentale a complètement envahi la vie des Arabes. L'intelligentsia arabe, depuis le XIXe siècle jusqu'à nos jours, et dans tous les supports médiatiques et les moyens de communication qu'elle utilise, se voit chaque fois obligée de distinguer entre l'Occident civilisé et l'Occident colonisateur. L'opposition qu'elle affiche est principalement de nature politique, puisque l'Occident a tout essayé pour imposer des politiques qui sont à l'encontre des intérêts des Arabes, entravant, ainsi, toute tentative de libération et de renaissance. Même les intellectuels islamiques qui s'opposent, culturellement, au modèle occidental reconnaissent la nécessité d'intégrer les acquis techniques de l'Occident.

L'envahisseur s'est imposé par la force des armes. Il a colonisé la terre arabe et a exploité ses ressources. Et il a tout essayé pour "coloniser" la volonté des hommes. Maîtriser la volonté signifie la maîtrise de la personnalité de l'autre, la dompter et la diriger de l'intérieur pour la mettre au service des désirs, des intérêts du plus fort. Ceci ne peut se réaliser, concrètement, qu'en ébranlant les capacités d'autorésistance, et en brouillant la cohésion des fondements qui font la personnalité de l'être, par la déformation de ses idéaux, ses valeurs afin de transformer ses manières de voir et de se définir. Cette stratégie constitue les stades suprêmes du colonialisme aliénant ou de l'"aliénation coloniale"²⁴.

Nous sommes une nation exposée à l'invasion sous toutes ses formes. Ainsi pensent les intellectuels nationalistes et islamistes. Le vainqueur –l'Occident– possède tous les atouts de sa victoire. Il a la richesse, les usines, le progrès technique, la raison scientifique, les ressources humaines qualifiées... et la croyance en l'avenir. Les Arabes ont tous les moyens pour parvenir à une renaissance incontestable, mais ils les ont mal investis, ils les ont gaspillés et détournés de leurs objectifs nationaux. L'Occident n'est pas étranger à ce détournement ou à cet échec de la modernité arabe. Par son colonialisme, il a proposé une modernité mitigée, déformée, jamais accomplie. Il est vrai que les Arabes sont coupables de leur passivité et de leur sous-développement. Mais l'"invasion" est un phénomène total et pluridimensionnel, elle atteint l'économie, la politique et la culture. Elle est, aussi, imposée. Les arabo-musulmans n'ont plus le choix. Car, quelle que soit l'idéologie ou le groupe social, personne ne peut rester isolé de l'extraordinaire révolution technologique mondiale qui envahit la planète. Cette civilisation véhicule, à travers ses canaux, des valeurs, des structures, des modes d'organisation, des sensibilités et des intelligibilités radicalement et continuellement nouveaux.

Or, l'intelligentsia arabo-musulmane est divisée à l'égard de la compréhension et l'analyse de ces nouveaux aspects de l'Occident. Certains se lamentent des pertes des valeurs originelles, à cause des portées aliénantes de la civilisation technique, d'autres voient en l'"invasion occidentale" un inéluctable effacement de l'entité arabo-musulmane et une perte progressive du capital symbolique qui la fonde; alors que certains considèrent que les discours arabes sur l'Occident ressassent les mêmes leitmotifs depuis des décennies. Ils reproduisent les mêmes reproches et se réfugient dans les mêmes justifications. Le monde change, grâce aux percées multiples de l'Occident, et les arguments arabes restent les mêmes. Ils sont devenus, eux aussi, des grands consommateurs. Ils ne peuvent s'en passer. Acceptons la réalité mondiale telle qu'elle se forge devant nous, avec notre pétrole mais sans nous, et soyons partenaires du présent, malgré les rapports inégaux. Il est vrai que nous sommes colonisés, aliénés quelque part, que nous vivons une déperdition, parfois dramatique, que le sionisme, soutenu par l'Occident, spolie nos terres, entrave notre unité. Tout cela est vrai, mais nous, nous sommes, aussi, responsables de notre situation. On a essayé toutes les formes de gouvernement, par les révolutions populaires, l'abolition de la féodalité, on a expérimenté le pouvoir bourgeois, organisé des coups d'état, on s'est alliés à l'Union Soviétique, aux Etats-Unis, on a respecté la loi islamique, etc. Mais la culture, c'est ce qui fait l'homme. On possède, certainement, les fondements qui nous servent de garde-fou, mais la jeunesse d'aujourd'hui, la génération future, elles sont –et seront– imprégnées par la culture de consommation, le cinéma, la vidéo, la télévision, le computer et l'image virtuelle, etc. L'"invasion culturelle" de l'Occident est comme un destin inéluctable car on a permis au colonialisme de brouiller nos repères, d'ébranler nos modes de vie et d'être. Il est vrai que toutes les formes de colonialisme ont empêché les Arabes d'accéder à une véritable renaissance, de forger leur propre modernité, mais il y a une responsabilité inhérente aux Arabes eux-mêmes. L'Occident est envahisseur, conquérant, il revient en force en terre arabe, mais il faut reconnaître que la discorde arabe, leurs guerres mutuellement destructrices, le transfert de la richesse arabe à l'étranger, la fuite des cerveaux, l'absence de démocratie, l'écrasement des peuples par des régimes corrompus, etc., bref, les contradictions et les faiblesses arabes permettent à l'Autre de nous envahir et de nous exploiter²⁵.

L'Occident: vérité et ethnocentrisme blanc

La civilisation occidentale a développé les sciences permettant une meilleure intelligence de la nature, de la société et de l'homme. Elle a réalisé des résultats étonnants en technologie. Elle a atteint des richesses inouïes. Si cette civilisation a pu exaucer certains grands rêves de l'homme, elle ne cesse, néanmoins, de confirmer ses limites, si ce n'est ses échecs dans les domaines les plus essentiels de la vie de l'homme. Si cette civilisation lui a satisfait certains désirs instinctifs et matériels, elle ne lui a pas permis la satisfaction spirituelle, comme elle est incapable de lui présenter une explication convaincante de

l'existence de ce monde et de sa tâche dans la vie. C'est une civilisation boîteuse. Elle ne s'appuie que sur un seul pied; celui de la matière et du plaisir, alors que l'esprit et tout ce qui s'y rattache comme tâche et devenir, c'est ce qui constitue son pied mutilé.

Si la civilisation occidentale a réussi d'une manière éblouissante dans le domaine matériel, elle a néanmoins échoué dans sa répartition entre les pays et les individus sur la base de la justice et l'équité. La mauvaise répartition de la richesse est une caractéristique naturelle de cette civilisation, car elle est le résultat naturel de l'esprit individuel, de l'égoïsme sur lequel elle se fonde et de l'absence de la dimension collective. La société capitaliste est une société de classe, elle ne peut garantir sa continuité et son progrès que par le monopole d'une minorité possédant la plupart de la richesse que produit la majorité laborieuse. Seul l'intérêt prime. Que ce soit la nature, les ressources naturelles ou même la liberté qui doivent être sacrifiées, rien ne résiste devant la volonté de puissance occidentale de s'accaparer la force et les moyens de la destruction.

Ainsi se présente la civilisation de l'homme blanc²⁶. Il prétend détenir la vérité, unique et universelle. Mais peut-on concéder qu'elle est la civilisation la plus idéale, la seule, parmi les autres civilisations, à adopter, à généraliser entre tous les peuples du monde, même par la coercition et l'usage de la force, la seule voie garantie, selon ses prédicateurs, pour réaliser le progrès et la prospérité? Et si on accepte cette prétention, est-ce que cela ne signifie pas qu'on est en mesure de rendre tous les hommes semblables au blanc en dépit des différences de races, de cultures, de sensibilités, de croyances et d'environnements?

Les civilisations, à partir de cette vision, ne s'exportent, ni ne s'importent, d'autant plus qu'elles ne peuvent être imposées aux autres. Et dire que la civilisation occidentale est la seule qui produit le progrès est une sentence qui ne s'applique qu'à l'Occident lui-même. La preuve c'est que l'humanité a connu, à travers son histoire, de grands moments de progrès dans diverses régions du monde, grâce à des civilisations différentes.

Bref, il faut reconnaître que la civilisation occidentale possède ses côtés positifs et ses côtés négatifs, elle constitue l'expression de la subjectivité de l'homme blanc. Puisque c'est ainsi, personne n'a le droit de nier ou d'exclure ou d'ignorer la civilisation des autres. Il n'y a pas de violence aussi abjecte que celle de nier l'autre en essayant de déformer son identité en imposant une civilisation qui lui est étrangère. Or ce nouvel ordre mondial ne connaît du sens de la justice entre les peuples et les nations qu'à travers les slogans trompeurs, alors qu'il est fondé, dans la réalité, sur le principe de la ségrégation civilisationnelle qui est beaucoup plus abject et nocif que la ségrégation raciale²⁷.

L'un des aspects, culturellement agressif, de cette civilisation, c'est sa volonté délibérée de vouloir imposer un seul modèle d'Etat et de démocratie, en se fondant sur le principe de la laïcité. Il y a parmi les pays occidentaux ceux qui croient en la laïcité comme s'il s'agissait d'un intégrisme d'une rare violence symbolique, voire matérielle parfois. La vision française de la laïcité est d'une radicalité exagérée. Cette vision se tra-

duit dans des attitudes “totalitaristes” et globalisantes surtout en ce qui touche à l’Islam et à ses nouvelles expressions politiques. Cette tendance absolutiste se manifeste dans la manière avec laquelle la France officielle s’attache à ce qu’elle appelle la “spécificité culturelle française”, dont la langue consitue le ressort presque “sacré”, ce qui est en parfaite contradiction avec ce que supposent les valeurs laïques, théoriquement “tolérantes”, en respectant la pluralité culturelle et les spécificités ethniques.

La politique française officielle s’engage, d’une manière outrancière, à adopter le principe d’“intégration” et d’assimilation des émigrés, sans aucun respect de leurs fondements culturels, et dans un climat politique et médiatique de terreur et d’intolérance.

Le totalitarisme de la laïcité française se manifeste, aussi, dans le fait d’imposer ses croyances “sacrées” aux élèves musulmanes dans les écoles, en les forçant à ôter le voile et ce qu’ils ont appelé, d’une manière caricaturale, “le foulard islamique”, sous prétexte que ce voile est un signe religieux en contradiction avec le fondement laïc de la société²⁸.

La laïcité française est une véritable politique de l’amalgame et de l’intolérance, au niveau extérieur on trouve la France, qui ne cesse de réclamer les principes de la liberté et des droits de l’homme, soutenir des dictatures en Afrique et dans la rive sud de la Méditerranée. La France n’arrive pas à distinguer entre l’Islam, les musulmans, les islamiques et les islamistes. Il n’y a aucune différence, dans la “logique laïque intégriste”, entre les hommes armés en parfaite déperdition qui frappent à gauche et à droite, et des musulmans croyants, tolérants, prônant la réforme progressive des sociétés, la pluralité et les droits de l’homme.

Cet amalgame constitue une volonté délibérée de nuire et de déformer l’Islam en Occident. Lutter contre l’intégrisme, c’est lutter contre l’Islam. Cette confusion dénote-t-elle une incapacité de distinction ou une campagne volue de déformation de l’Islam et de ses valeurs?

Or l’intégrisme et la laïcité sont des concepts organiquement liés à l’Occident. Le terme “intégrisme” est inhérent à l’évolution de l’église et des courants qui l’ont traversée. L’intégrisme occidental s’était lié aux méthodes violentes de répression et de terrorisme sanglant afin d’aboutir à ses fins. Comparer cet intégrisme à l’Islam est une erreur grave, car les conditions historiques de l’intégrisme en Occident diffèrent radicalement de celles qui ont engendré les mouvements islamistes.

Quant à la laïcité, c’est une spécificité occidentale qui constituait une réaction économique, sociale et politique contre le système ecclésiastique qui s’était allié à la féodalité au Moyen-Age, et qui avait combattu le progrès scientifique. Est-ce que la laïcité occidentale ne constitue pas, dans le cadre propre de l’histoire occidentale, une “révolution” pour réaliser les ambitions de la bourgeoisie²⁹?

Cependant, la “laïcité” telle qu’elle est pensée et appliquée dans le monde arabomusulman n’est, pour les analystes islamistes, qu’une force destructrice des valeurs et des sociétés islamiques. Car au lieu d’établir les principes de la démocratie et de les ins-

taurer, elle a imposé des régimes policiers et oppressifs. En outre, si l'Église a joué un rôle négatif dans la vie des occidentaux, la mosquée était –et elle est toujours– un lieu de prière, mais aussi un centre de rayonnement scientifique et culturel. Certains régimes laïcs arabo-musulmans ont pratiqué la terreur la plus inhumaine contre leur société, comme en Turquie et en Algérie. L'institution militaire, prétendument garante de l'unité et de la stabilité de l'Algérie, n'est-elle pas celle qui a entravé le processus démocratique en étouffant la première expérience démocratique dans ce pays? Cet acte "barbare" ne poussa-t-il pas certaines fractions du peuple algérien à commettre des violences d'une rare barbarie?

La laïcité et l'intégrisme sont, en réalité, deux méthodes occidentales qui ont été fausement implantées en Orient arabe. La première –la laïcité– fut importée complètement déformée et inversée, alors que l'intégrisme était réactivé dans la "raison occidentale contemporaine" pour mobiliser les images de la violence et du terrorisme tels qu'ils furent pratiqués par "l'intégrisme occidental et l'intégrisme juif". Par cet usage de l'amalgame, l'Occident a pu créer dans les esprits cette confusion entre l'Islam et la violence, comme si l'Islam ne pouvait être qu'une religion terroriste qui accuse les autres d'apostasie pour justifier toutes les sentences et les oppressions³⁰.

En plus, l'Occident résiste, toujours, contre le fait de reconnaître les apports des Arabes à sa propre civilisation. Rares sont les hommes et les femmes d'Occident qui introduisent dans leurs pensées le moment arabe dans l'évolution des idées. Il s'agit d'un refus conscient et délibéré de la part de certaines élites, alors que la majorité des populations en Occident ignore la philosophie et la science arabo-musulmanes. Cette exclusion, fortement symbolique, ne date pas d'aujourd'hui, elle remonte aux croisades et elle s'est caractérisée par l'élaboration des grands systèmes de pensée dans la Renaissance, jusqu'à ce que le siècle des Lumières soit venu pour condenser presque toutes les images que les Européens et les Occidentaux ont construites sur l'Islam³¹. La preuve c'est que la philosophie, pour les Occidentaux, est fondamentalement grecque et allemande. L'apport des Arabes en philosophie, si ce n'est qu'au niveau du rôle de la médiation entre la philosophie grecque et la pensée de la renaissance, est généralement escamoté.

L'Occident tel qu'il se présente aux perceptions arabo-musulmanes, dans ses ambivalences entre le matériel et le spirituel, le progrès technique et la barbarie coloniale, est enveloppé dans un ethnocentrisme arrogant, voire un racisme flagrant à l'égard des autres civilisations et cultures. Cet Occident laïc et méprisant présente d'autres aspects pathétiques qui ne cessent d'interpeller la conscience arabo-musulmane.

...et l'Amérique dans ce paysage!

L'unique superpuissance restante dans le monde est l'Amérique, et elle est superpuissante dans tout ce qu'elle représente, ses armes hautement sophistiquées, ses gratte-ciels gigantesques en verre, en fer et en béton, illustrant ainsi la force des grandes

sociétés qui y siègent, des moyens de transport d'une précision étonnante, des sandwiches, des voitures et des cigarettes célèbres à travers le monde, consommés tant par les pays "développés" que par les pays "sous-développés".

Les Etats-Unis d'Amérique, grâce à leur pouvoir central, ne se sont pas contentés d'unifier la langue, la science, la monnaie et le code de la route, ils ont unifié aussi les formes des magasins, des restaurants, des maisons, le rire, la tristesse, etc. Le visiteur de ces contrées est frappé par la force unificatrice de l'Amérique, aidée, en cela, par des réseaux de télévision d'une rare influence sur les esprits des gens, qui "avalent" ses programmes médiocres jusqu'à la boulimie³².

Ce pouvoir d'identification apparente est imposé par les forces économiques dominantes. Quand une société entière s'incline devant les fascinations du marché libre, avec un enthousiasme presque religieux, elle est disposée à se désister de toute originalité ou de distinction de l'identité, du goût ou des sentiments, car ces instances ne sont pas exposées à l'analyse quantitative ou statistique; le marché libre est une vague aveugle, il ne connaît que la logique de la performance continue pour chercher de nouveaux clients.

L'Occident aujourd'hui, et les Etats-Unis à sa tête, ne s'intéresse qu'à accélérer le mouvement de consommation et à développer les dispositifs technologiques et bureaucratiques qui la soutiennent. Les Etats-Unis sont un pays qui ne s'arrête jamais. Il est dans un mouvement continu. Pour arriver où? Savoir où aller n'est pas forcément une question intéressante. L'essentiel, pour le système, c'est de ne pas s'arrêter. L'essentiel est de créer un mouvement sans limites et sans significations, ou bien d'engendrer des sens fugitifs, qui naissent et disparaissent comme le mirage. C'est la patrie de l'imagination la plus sophistiquée.

Le silence habituel sur tout ce qui concerne les affaires du coeur et de l'esprit fait perdre à l'Américain du Nord les moyens linguistiques, et parfois corporels, pour exprimer ce qui le travaille intérieurement. Il se réfugie dans les moyens indirects, surtout que sa "superficialité" ne lui rend pas justice. L'Américain peut vous parler sans limites du sport, de la météorologie, des voitures, des réparations qu'il introduit dans ses machines et sa maison, même en évoquant les détails des prix, à tel point que l'observateur se demande si cet homme est, réellement, préoccupé par autre chose que par ce que le marché lui propose.

Les Etats-Unis d'Amérique est un pays immense, les ressources ne lui manquent pas. Tout Américain est censé cohabiter avec l'abondance. Et celle-ci appelle l'excès. L'homme américain ne naît pas modéré. Ce phénomène se manifeste dans les corps des Américains. L'obésité dépasse toutes les statistiques. Ils ont un sens inouï pour défier la nature, dans leurs habitations, leurs constructions, leurs inventions. Mais la cohabitation avec l'abondance, le conflit avec la nature, se font dans le cadre d'une culture rationaliste, individualiste, imposant à la personne d'intérioriser, sinon de réprimer, tout ce qui touche au coeur et au sentiment, voire même au sens moral et religieux.

Cela limite la communication générale à des considérations quantitatives. Le discours sur l'intérêt général se transforme en chiffres concernant les impôts et les budgets. Il touche, rarement, l'essence de la vie humaine.

Toutefois, il n'y a pas que ces aspects, apparemment négatifs, en Amérique. On peut trouver des familles paisibles, des voisins qui cohabitent à merveille, un système d'éducation d'une haute performance ou des gens qui résistent contre les séductions du marché et les habitudes consommatrices. De plus, la vie dans les grandes cités, avec ses contraintes et ses obligations aliénantes, diffère complètement de la vie dans les petites villes ou dans les campagnes.

L'empire américain ne constitue-t-il pas un des mythes du monde moderne, dans ses exploits et ses contradictions, dans ses expressions civilisationnelles et sa barbarie?

L'Amérique, pour Hicham Charabi, est entrée dans l'histoire moderne des Arabes sous deux aspects contradictoires: l'aspect de l'Amérique néo-coloniale d'une part, et l'aspect démocratique et de liberté d'autre part. Mais à partir du moment où les Etats-Unis sont intervenus dans le conflit arabo-sioniste aux côtés d'Israël au milieu de ce siècle, la réalité politique s'est imposée au détriment des aspects démocratiques et civilisationnels de l'Amérique. Depuis lors, cette Amérique s'est éclipsée devant la superpuissance verbalement démocratique et pratiquement répressive. L'influence américaine sur l'imaginaire arabe au plan individuel diffère à plusieurs niveaux de la présence de cette influence sur la collectivité dans sa globalité³³.

Hicham Charabi dans cet article préfère s'intéresser à l'évolution de la perception individuelle de l'Amérique, et à travers elle, à la vision de certains intellectuels anglophones arabes. L'auteur souligne que malgré sa scolarité presque totalement encadrée et orientée à la manière américaine –en Palestine d'abord, à Beyrouth ensuite à l'université américaine, puis en Amérique– ce périple scolaire, universitaire, et culturel par conséquent, n'a pas ébranlé son identité ni l'a poussé à se démarquer de son patrimoine. Aussi, il n'a pas cherché à s'identifier aux Américains, au contraire, l'expérience de la différence culturelle l'a encouragé à affirmer son identité, à porter un regard fondé sur l'analyse critique de la société arabe.

Depuis 1948, année de son départ de Palestine, Charabi a découvert, par expériences directes, la grande différence dans les relations sociales entre un patriarcat autoritaire et une démocratie égalitaire. Il a mesuré la valeur de l'individu, car la société dans laquelle il a vécu est habitée par le souci de récupérer l'individu, de l'écraser (surtout quand il s'agit d'une femme) afin de préserver le pouvoir du Père.

Le rapport avec l'Amérique a permis à Charabi, concrètement, de croire que la libération intellectuelle ne peut réellement être réalisée sans briser la répression sexuelle, que l'égalité sociale ne se concrétise qu'à la condition de démolir le pouvoir patriarcal, et que la démocratie sociale doit commencer par la démocratisation des rapports familiaux.

La cristallisation de ces idées a été accompagnée par la découverte des autres aspects de l'Amérique. Ses aspects capitalistes et de classe, sa barbarie et sa ségrégation raciale. Mais en assimilant les principes fondateurs des civilisations, en expérimentant la modernité, non pas comme elle s'incarne dans les gratte-ciels, l'industrie lourde ou les inventions spectaculaires, mais dans la vision qu'elle présente de la subjectivité et du monde. Le concept de modernité, pour Hicham Charabi, a joué un rôle déterminant dans son évolution intellectuelle. Il lui a permis de se libérer du langage ancien et du regard statique. La pensée moderne et postmoderne constituent l'antithèse directe de la pensée patriarcale et autoritaire fondée sur l'unicité de la vérité et du pouvoir unique.

L'Amérique, en tant qu'incarnation de l'Occident le plus sophistiqué et aventurier, libéral et agressif, démocratique et répressif, producteur et consommateur, cette Amérique s'impose à la conscience de l'intellectuel anglophone arabe sous forme d'images ambivalentes. Grâce à elle, cet intellectuel a pu prendre conscience des véritables facteurs qui résident derrière la décadence des Arabes, mais à cause d'elle, et par son alliance stratégique avec l'entité sioniste qui s'est implantée dans le cœur du monde arabe, par l'agression et la complicité de l'Occident, à cause d'elle il a perdu ses droits, sa patrie, son peuple, et il a été exposé à toutes les humiliations et les violences.

L'Amérique, comme tout l'Occident, est guidée par ses intérêts stratégiques; ce qui s'applique aux uns ne doit pas, nécessairement, correspondre aux autres. Et malgré cela, elle ne cesse de ruminer ses principes prétendument universels, des droits de l'homme, d'égalité, de fraternité, etc. Seul le marché est roi. La morale, la religion, l'humanité essentielle de l'homme, ce sont les considérations des autres. L'important c'est de ne pas toucher à la logique marchande et aux intérêts vitaux de l'Occident. Les arabo-musulmans, à travers leurs écrits, leurs images, se sentent doublement agressés. D'abord par le fait colonialiste qui s'est prolongé avec l'implantation de l'Etat d'Israël dans la géographie arabe, ensuite par les bouleversements identitaires qu'ils ont subi à cause de "l'invasion culturelle" occidentale.

Entre les images du vainqueur, du colon, du "croisé", du civilisé et de modèle, l'Occident, dans sa diversité et ses contradictions, crée la confusion dans la perception et dans le jugement. La complexité de l'entité occidentale, l'arrogance de la volonté de puissance qu'elle ne cesse d'afficher, provoque chez les élites arabes, et leurs supports médiatiques, des images mitigées. Quand l'Occident inventeur se présente, c'est l'étonnement et l'adhésion timide à une humanité idéale, quand il se présente en tant que spoliateur, exploiteur, affamé de gains et d'intérêts, c'est, pour les arabo-musulmans, le croisé qui revient en force pour prendre sa revanche historique contre l'Islam, surtout quand il s'allie, inconditionnellement, au projet sioniste dans la région arabe. Quand il s'agit de l'Occident libéral, démocratique et pragmatique, ce sont les images de la dissolution de l'être, de la famille, l'hypocrisie de la représentativité parlementaire et la chute de la morale qu'on évoque.

La complexité déroute la raison et brouille l'imagination. L'entité occidentale, elle-même, est porteuse de contradictions et d'amalgames. A cela s'ajoute un "regard mutilé"³⁴, fier de son "islamocentrisme", humilié par ses réalités décadentes, inhibé par un sentiment d'infériorité profondément intériorisé à l'égard de l'Occident. Les discours arabo-musulmans sur la civilisation occidentale sont provoqués par le tremblement identitaire qu'a produit le choc de la modernité dans l'Être arabe.

POLITIQUE ET CULTURE, MÉDIAS ARABES ET CONFLITS DE CIVILISATIONS

Il est frappant de constater que dans toutes les démarches suivies par les élites arabo-musulmanes pour formuler leurs perceptions de l'Occident, le politique et le culturel s'imbriquent d'une manière indissociable. Que ce soit l'approche libérale, nationaliste ou islamiste, l'Occident se présente, à la fois, comme modèle étatique et politique, ou comme projet techno-culturel en acte. Or, définir la relation culturelle avec l'Occident n'est pas une chose aisée, notamment parce que les rapports politiques avec lui sont entachés de négativité.

Dans le processus de recherche des moyens susceptibles pour une renaissance arabe, l'Occident n'intervient pas, uniquement, en tant qu'obstacle de nature politique-stratégique, mais aussi comme défi culturel. C'est à ce titre qu'il faudrait formuler une conception claire sur ce qui est positif et ce qui est négatif chez l'adversaire, surtout qu'il n'est pas seulement une "force militaire dépourvue de force culturelle, au contraire, il s'agit d'un ennemi armé d'une culture dans laquelle il s'efforce de nous noyer"³⁵. Les rapports culturels avec l'Occident sont d'une grande complexité. Surtout quand il s'agit de la construction de l'entité arabe unifiée. Ce n'est pas parce que l'Occident n'est pas parvenu à comprendre le nationalisme arabe moderne, mais parce qu'une unité arabe ne correspondrait guère à ses intérêts. Il ne cesse de résister, par tous les moyens, contre toute tendance unificatrice qui réunit la nation autour des fondements matériels, moraux et historiques. Ces liens ne s'appuient guère sur la base de la race, du fanatisme, mais sur des facteurs civilisationnels communs, fondés sur la culture, l'histoire, la langue, les intérêts économiques et le destin commun, et sur le fait que la sécurité, le développement, le progrès, la stabilité et le rôle civilisationnel sont des objectifs irréalisables en dehors d'une unité arabe englobant toute la nation sous l'égide d'un Etat unifié.

Pour le nationaliste, qu'il soit au pouvoir comme en Syrie, en Irak et en Lybie, ou dans l'opposition, l'Occident ne résiste pas aux tentatives d'unification arabe politiquement seulement mais sur le plan culturel aussi, en mobilisant les détracteurs parmi

les orientalistes, les arabisants ou même parmi les nationaux pour présenter l'unité arabe comme un mythe, alors que tous les projets d'intégration et d'unification qui servent les intérêts stratégiques de l'Occident sont de l'ordre du possible, malgré les antagonismes et les distorsions profonds qui caractérisent les pays de ces nouveaux blocs.

Le monde actuel, tel qu'il se constitue après la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide, connaît une nouvelle phase dans son histoire et non pas "la fin de l'Histoire" comme le prétendent certains, en mettant l'accent sur la victoire définitive de l'Occident capitaliste sur le communisme et sur tous les autres modes de production et de gestion des sociétés. Comme si les grandes valeurs de l'humanité, et à leur tête, la liberté et la justice, étaient définitivement réalisées, comme si toute recherche ou réclamation pour améliorer la situation des peuples et des communautés marginalisées étaient vaines. Le capitalisme a triomphé, le fétichisme du marché est le grand vainqueur de la fin du XXe siècle, clôturant ainsi toute la marche de l'Histoire.

La nouvelle réalité mondiale, chaotique et conflictuelle, a généré des sentiments profonds de déception et de désespoir. Le grand Capital, dirigé par les organismes financiers internationaux et les sociétés géantes, a exclu toute considération humaine. Les pays pauvres continuent de s'appauvrir, l'abîme entre le Nord et le Sud se creuse de plus en plus, les pays développés eux-mêmes connaissent des conflits aigus dans leurs courses pour conquérir de nouveaux marchés. Ils affichent une volonté farouche pour l'hégémonie, la domination et le chauvinisme.

Et pourtant, l'Occident ne cesse de ressasser les grands slogans des droits de l'homme, de la liberté et de la démocratie. Il mène une stratégie d'exploitation massive des ressources et des biens des pays du Sud, les écrase par les politiques monétaires des organismes financiers, et scande, en même temps, des principes qui vont à l'encontre des agissements concrets.

En dépit des aspects économiques et commerciaux qui enveloppent les actions de l'Occident, la crise qui existe entre les pays du Nord eux-mêmes, et entre le Nord dans sa totalité et le Sud, est une crise de nature profondément culturelle³⁶.

En effet, la culture occidentale est, depuis longtemps, imprégnée par de multiples illusions qui font de l'Islam un ennemi historique et traditionnel de l'Occident. Il serait erroné de considérer que ces illusions sont d'origine religieuse seulement, car les facteurs politiques et économiques ont renforcé l'élément religieux en le déformant et en le transformant en un grand "mythe" qui s'est profondément intériorisé dans la conscience et l'imaginaire occidentaux.

Après la chute de l'Union Soviétique, ce "mythe" a rejailli avec force afin de trouver un nouveau "Satan" qui se substituerait à l'ancien, qui a laissé un "vide d'agressivité" qu'il faut absolument combler. C'est ainsi que la machine médiatique occidentale s'est mobilisée pour conter le nouveau contenu du mythe/Islam, non pas en tant qu'Autre, mais comme le modèle typique qui se trouve en contradiction avec le progrès et qui résiste contre la marche de la civilisation!!

Il est évident que cette attitude intolérante et agressive de l'Occident à l'égard de l'Islam crée des réactions violentes, et parfois même exagérées, à tel point que l'Occident a cru qu'il a affaire, réellement, à un nouvel ennemi. Or, pour Abdallah Abd Addayim, ce "combat artificiel" entre l'Occident et l'Islam provient, pour l'Occident, de deux sources chargées de facteurs conflictuels; la première consiste dans l'adversité historique contre l'Islam, qui s'est transformée, historiquement, en un mythe où s'enchevêtrent les considérations religieuses, politiques et économiques; la deuxième est due au besoin incessant pour l'Occident de créer un nouveau "Satan". De même, il faudrait préciser, vue la nature dangereuse du conflit, qu'il se nourrit dans le monde islamique de deux facteurs explosifs; le premier provient de la perception des musulmans du rapport organique entre l'Occident et le colonialisme, avec tout ce qu'il engendre comme mépris, humiliation, frustration du droit, de justice, d'appauvrissement des pays du Sud et de lutte contre l'Islam particulièrement; le deuxième consiste dans l'agression continue contre le monde islamique, avant, durant et après le colonialisme, agression qui se concrétise, d'une manière criante, dans le soutien inconditionnel du sionisme en Israël. Reconsidérer les sources du ressentiment réciproque entre l'Occident et l'Islam devrait appeler à fournir plus d'efforts, au niveau culturel, pour éviter des luttes beaucoup plus virulentes qui seraient nocives pour les deux entités.

La question essentielle qui se pose au monde actuel est de nature culturelle. Il serait erroné, selon Abdallah Abd Addayim, de considérer les conflits internationaux actuels, ou qui vont se déclencher, à travers des facteurs d'ordre idéologique ou économique seulement. Les dissensions mondiales prochaines seront fondamentalement d'origine culturelle³⁷. Huntington dans "le choc des civilisations"³⁸ appelle le monde, et l'Occident en particulier, à combattre "l'attaque islamique" parce qu'elle représente "l'ennemi global et total" de l'Occident. Le confucianisme aussi, mais le sentiment d'adversité est beaucoup plus aigu vis-à-vis de l'Islam. D'autre part, et pour contrer la percée de l'Islam et du confucianisme, il faudrait, selon Huntington et d'autres idéologues de la "fin de l'histoire", imposer une seule culture, celle du capitalisme triomphant. Cette culture mondiale globale ne connaîtra pas de conflit entre les nationalités ou les civilisations, mais des tensions provoquées par l'inégalité, qui se renforcera au fur et à mesure, entre ceux qui seront rejetés, proches ou délaissés par les nouveaux maîtres du monde.

Il s'agit donc de l'éternel retour à la logique hégémonique de l'Occident vis à vis du monde. Or, imposer une culture unique, celle de l'Occident, voire une culture de la nation la plus forte de l'Occident –en l'occurrence les Etats-Unis– constitue le problème essentiel dans la crise du système international. Les intellectuels du Sud et de l'Europe aussi n'ont pas cessé de dénoncer l'hégémonie de la culture américaine, comme étant une culture unidimensionnelle, étouffant les esprits et les âmes, hostile aux principes de liberté, une culture qui génère des distorsions et des pathologies psychiques, sociales et éthiques dramatiques.

Face à cette nouvelle "croisade" culturelle au nom de la suprématie de la civilisation occidentale, et à la tentative délibérée de chercher un nouveau "bouc émissaire", face à

cela, il faut, au contraire, renforcer une culture de dialogue. Ainsi pense l'intellectuel arabe imprégné par les principes des droits de l'Homme et des Lumières. Il ne s'agit pas de falsifier les faits, ni de mépriser les autres, ni d'intensifier les causes de la haine, bien au contraire, il faut développer les valeurs humaines en appelant à la tolérance et à la reconnaissance mutuelle. Seul "un dialogue culturel sincère entre la culture occidentale et la culture arabo-musulmane peut mettre un terme à la violence et à la haine"³⁹.

Une nouvelle interculturalité est donc possible, à condition que la culture occidentale se libère de son agressivité, de ses fantasmes hégémoniques, et que la culture arabe se renouvelle et se démarque des perceptions magiques du monde, combatte le despotisme et instaure une éthique du travail créatif, etc.

Quand une culture se sent agressée ou méprisée, sa seule réaction consiste dans le retour aux fondements profonds qui la constituent, consciemment ou inconsciemment. Elle revient à ses repères identitaires les plus forts. Dans ce cas, il serait normal que cette culture réagisse à l'injustice d'une manière irrationnelle, voire violente parfois. C'est à ce niveau qu'une nouvelle culture de dialogue doit s'instaurer, pour briser les stéréotypes, combattre les déformations, fonder une communication interculturelle réelle et une éthique effective de la discussion.

Il n'y a pas que ceux qui prêchent le conflit et l'amalgame en Occident, on trouve d'autres voix qui réclament le dialogue et le respect à l'Islam, comme il n'y a pas que des "fanatiques" dans le monde arabo-musulman, car le contexte intellectuel et le paysage médiatique sont traversés par les grands courants qui caractérisent la pensée arabo-musulmane. Les libéraux existent aussi bien que les différentes tendances dans la mouvance islamique, les nationalistes arabes cohabitent avec ceux qui croient encore au marxisme, du moins sur le plan philosophique, comme on trouve, enfin, des écrits synthétiques qui tentent de composer entre les différentes approches et les sensibilités qui ont marqué la pensée arabo-musulmane durant le XXe siècle.

Le paysage médiatique arabo-musulman est une véritable mosaïque de discours, d'attitudes et de jugements. Hormis les différences qui existent entre les Etats, les organismes médiatiques, dans un même pays, et dans un même média, on trouve que cette mosaïque s'exprime parfois aisément. On critique l'Occident dans une émission de télévision, par exemple, et on le loue dans une autre juste après. On attaque son immoralité, sa dégénérescence et son hypocrisie, mais on fait appel à ses armées pour se défendre contre soi-même. La guerre du Golfe fut le moment crucial dans l'histoire des relations entre l'Occident et le monde arabo-musulman. Certains Arabes ont sollicité la puissance occidentale pour libérer un pays arabe contre un autre pays arabe selon le consentement des Arabes. L'Occident est sorti grand vainqueur des contradictions interarabes, premièrement en s'assurant du contrôle stratégique des ressources pétrolières, et deuxièmement en imposant, définitivement, l'Etat d'Israël comme partie prenante dans la région. La reconnaissance d'Israël constituerait-elle une solution arabe de la question juive? Créée par l'Europe, l'Occident entier veut

se déculpabiliser de la barbarie de "l'Holocauste" en contraignant les Arabes à accepter Israël en tant que fait accompli par la force et le déséquilibre des rapports, et trouver ainsi une solution à l'une des questions les plus harcelantes pour la conscience occidentale.

Comment gérer cette nouvelle réalité chargée d'agressivité et de méfiance? Est-ce par les confrontations ou par le dialogue?

Que ce soit l'intellectuel ou l'homme des médias arabo-musulmans, la logique du "choc des civilisations" est une issue périlleuse pour l'humanité. Car aucune culture ne peut prétendre à la suprématie totale, seule une véritable interculturalité juste et humaniste peut démystifier les stéréotypes et les images fausses. Une reconnaissance réelle entre l'Occident et le monde arabo-musulman devient une urgence culturelle, tant que les minorités musulmanes sont, de facto, une donnée sociologique et culturelle incontournable au sein de l'entité occidentale, et que l'Occident occupe une place importante dans la vie, les modes de gestion, de communication, du paraître et de la pensée des arabo-musulmans. La dialectique culturelle de l'Occident et de l'Orient s'est délocalisée, elle est glissante dans la pensée et dans l'imaginaire. Elle transcende les signes. Elle émigre de part et d'autre, malgré les censures, les frontières et les limites.

L'enjeu identitaire est toujours d'actualité, les repères culturels aussi. Seulement, s'accrocher au prétexte du "bouc émissaire" de la part de l'Occident ne peut engendrer que des réactions viscéralement hostiles. De même, projeter les maux et les problèmes du monde arabe sur l'Occident est un mécanisme de justification souvent trompeur. Il est vrai que l'Occident a joué, et joue encore, un rôle hostile à la renaissance, au progrès et à l'unité arabes, mais les Arabes sont aussi responsables de leurs propres erreurs. Ils ont beaucoup à faire en réformant leurs structures économiques et en instaurant une véritable démocratie qui aboutirait à une réconciliation réelle entre l'Etat et la société civile.

Se rejeter ou se reconnaître, choisir le conflit ou le dialogue des civilisations? Voilà la question qui se pose aux deux entités historiquement hostiles l'une par rapport à l'autre. Or la difficulté que pose ce genre de question consiste dans le fait que le premier choix peut être décidé par une seule partie, alors que le deuxième, celui de la cohabitation et du dialogue, il faut qu'il soit décidé par les deux parties⁴⁰.

EN GUISE DE CONCLUSION

Comment interpeller l'Occident actuel dans sa fluidité symbolique et sa dispersion spatiale? Jusqu'à quel point peut-on le situer dans son existence glissante et ses réalités virtuelles au niveau de la pensée? Comment se définir par rapport à la technologie comme incarnation suprême de la raison instrumentale occidentale?

L'Occident techniciste est fortement dominé par la logique marchande. La culture et la recherche scientifique s'inscrivent dans la stratégie globale du capitalisme triomphant. Or la technique est un dispositif extraordinaire de production de la marchandise, comme elle est –la technique– la machine qui domine le marché de l'offre et de la demande. L'Occident monopolise la technique, la pensée qui la fonde et les grands réseaux de communication qui sont devenus un enjeu hautement stratégique soit pour le maintien et l'expansion du Capital marchand, soit pour faciliter la circulation de l'Occident culturel à travers les mots, les images et les rythmes.

La technique est incontournable. Toute renaissance est condamnée à négocier avec ses critères de production et de consommation. Le drame du monde arabo-musulman, c'est qu'il possède l'une des matières stratégiques pour la production et la reproduction de l'Occident techniciste qu'est le pétrole, sans toutefois savoir l'intégrer dans un processus de reconstruction nouvelle de l'identité arabo-musulmane. Au contraire, les sociétés arabes sont des marchés importants pour la machine productive occidentale, en marchandises, en biens de consommation, en dispositifs techniques, en armes, etc. Les sociétés arabes, surtout dans les pays du Golfe, riches et conservateurs, incarnent un modèle boulimique de la consommation absurde.

Ces sont ces mêmes pays –les pays du Golfe– qui soutiennent et financent les mouvements radicaux qui affichent le plus d'hostilité envers l'Occident. Ils sollicitent l'Occident techniciste et producteur, mais refusent sa pensée et ses valeurs, et crient à l'"invasion culturelle", au danger de l'"occidentalisation". Des centaines de publications qui sortent chaque semaine, ou chaque mois, mobilisent l'opinion contre l'Occident culturel. Or ce dont certains intellectuels arabo-musulmans ne se rendent pas compte, c'est que la question de l'occidentalisation et de l'arabisation ne se limite plus au transfert des doctrines ou des idées en les acceptant ou en les rejetant, car on a affaire à un système global qui transcende les frontières et les identités figées. Avec les autoroutes de l'information, Internet et le virtuel, le choix de refuser ou d'adopter l'Occident techniciste, même dans ses dimensions culturelles, est devenu très étroit.

Il s'agit de l'intériorisation d'un double despotisme, celui de l'extérieur incarné par l'Occident marchand et celui de l'intérieur lié au pouvoir unique. On s'identifie à un modèle glissant, à des images. Les changements qui s'opèrent dans le monde arabo-musulman sont le résultat d'une volonté inouïe pour intégrer le Grand Club des consommateurs, et non l'expression d'une interaction créatrice des forces du changement. Il s'agit beaucoup plus d'un changement superficiel, artificiel, d'une "renaissance" presque métaphorique que d'une renaissance représentant un ancrage civilisationnel. Le paradoxe, presque dramatique, des arabo-musulmans, consiste dans le fait de s'identifier à l'Occident producteur, consommateur jusqu'à la déperdition, et de réfuter sa culture jusqu'à la paranoïa. La situation se complexifie encore plus quand on sait comment la technoscience, surtout dans les champs audiovisuels, brise les frontières, pénètre les esprits et ébranle les structures figées.

Comment penser le “code” qu’est devenu l’Occident techniciste à l’intérieur des catégories traditionnelles de la confrontation Orient-Occident?

Au-delà de l’agressivité et des réactions hostiles, des tensions des uns et des autres, il semble qu’une éthique de la communication, transcendant sa portée purement rationnelle, soit une ouverture possible pour repenser l’humain. L’Occident qui s’éclate dans sa dispersion imagée, l’Orient arabo-musulman qui se recompose dans la déchirure et les résistances sont confrontés à de nouveaux langages. Sans attachement dramatique de soi, ni d’identification illusoire à l’Autre, la conscience arabo-musulmane, dans sa complexité et “par-delà le Bien et le Mal” est appelée à prendre en charge son “occidentalité”. Une communication interculturelle est un horizon de pensée d’une grande fertilité, sans mendicité intellectuelle ni refus pervers. Les deux entités –Occident et Orient– sont traversées par des repères culturellement croisés. Il ne s’agit, aucunement, d’une hybridation illusoire, mais plutôt, d’un ébranlement existentiel de la coupure.

Notes

1. Talbi, M. (1981) “Islam et Occident au delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes”, *Islamochristiana*, n° 7. Roma, p. 59
2. Albert Astre, G. (1942) *Orient-occident, vers un humanisme nouveau*. Tunis: Ed. Afrique littéraire, p.45.
3. Gauthier, A. (1992) *La trajectoire de la modernité, représentations et images*. Paris: Ed. P.U.F. p.201.
4. Boorstin (1963) *L’image*. Paris: Ed. Julliard. p. 240.
5. Gauthier, A., *op-cit.*, p. 203.
6. *Ibid*, p. 206.
7. Wuremburger, J. (1987) “Les fondements de la “fantastique transcendentale”, *Le mythe et le mythique, colloque de cerisy*. Ed. Albin Michel, p.42.
8. Debord, G. (1967) *La société-spectacle*. Paris: Ed. Payot. p.16.
9. *Ibid*, p.12.
10. Morin, E. (1987) *Penser l’Europe*. Paris: Ed. Gallimard. p.25.
11. *Ibid*, p.26.
12. *Ibid*, p.61.
13. *Ibid*, p. 65.
14. Ledrut, R. (1988) “Situation de l’imaginaire dans la dialectique du rationnel et de l’irrationnel”, *Cahiers de l’imaginaire*, Toulouse: Privat, p-45.
15. ver Durand, G. (1984) *Structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris: Ed. Dunod-Bordas, 10e ed.
16. Chebel, M. (1993) *L’imaginaire arabo-musulman*. Paris: Ed. P.U.F., p. 329.
17. *Ibid*, p. 370.

18. *Ibid*, pp. 370-371.
19. Weber, E. (1980) *Imaginaire arabe et contes érotiques*. Paris: Ed. L'Harmattan, p. 13.
20. Ver Ghalioun, B. (1991) *Le malaise arabe, l'Etat contre la nation*. Paris: Ed. La Découverte.
21. Mohamed al Jamal, R. (1991) *Al-Ittissal wal l'lam fi-l-watan al-'arabi*, Markaz dirassat al-wahda al-'arabiyya, Beyrouth, p. 23.
22. Maqdissi, A. (1984) "Al-tahdith wa al-taerib fi muwayahat al-gazw Al-taqafi", *Al-Wahda*, n° 3, p. 12.
23. Belziz, A. (1995) "Al 'arab wa taqafat al-akhar", *Assahwa*, n° novembre.
24. Oqla Arsane, A. (1985) "Al-shakbelsia al-takafia al 'arabiyya wa ghazw", *Al Wahda*, n° 12, p. 118.
25. Addin Sobhi, M. (1984) "Les arabes face à l'invasion culturelle", table ronde avec la participation de Chakir al Fahham, Antoine Maqdissi, Naji Allouch, Ali Oqla Orssane, *Al Wahda*, n° 3.
26. Karker, S. (1995) "Hali al-haqiqqa hakrun 'ala hadarati al-rayuli al-abdiahi wahdaha", *Al Hayat*, 7 décembre.
27. Karker, S., *op. cit.*
28. Al Harub, J. (1995) "Al-ilmania al-ussulia yidane", *Al Hayat*, 13 novembre.
29. Al Bach, H. (1996) "Al ilmania wa al-ussulia aw al-ilmania wa al-islam", *An Noor* (mensuel islamiste à Londres), n° 56, janvier.
30. Al Bach, H., *op. cit.*
31. Safweth Mojtar, W. (1985) "Onsoriat al Gharb", *Al waie al islami* (mensuel islamique), Koweit, n° 357, octobre, p. 37.
32. Al-Jury, R. (1995) "Roeyate al-wilaya al-muthahida al-amiriqiya", *El Hayat*, 28 novembre.
33. Charabi, H. (1994) "Attatir al-amriqi fi al-mijail 'arabi, al-ustura wa al-waqa", *Al-hayat*, 18 novembre. Il faut préciser que Hichan Charabi est l'un des rares intellectuels qui se sont intéressés aux rapports des intellectuels arabes avec l'Occident. Voir *Al-mutaqafun al 'arabi wa al-garb*, Beyrouth: Ed. Dar Annahar.
34. Voir Shaygou, D. (1989) *Le regard mutilé; Schyzophrénie culturelle, pays traditionnels face à la modernité*. Paris: Ed. Albin Michel.
35. Hammadi, S. (1995) "Al-garb wa al-wahda al-arabiya", *Dirassat 'arabiyya*, n°11/12, p. 9.
36. Abd Addayim, A. (1996) " Al-'arab wa al-alm, bayna sidam al-taqafa wa hiwar al-taqafa", *Al-mustaqbal al-arabi*, n° 203, janvier, p.23.
37. Abd Addayim, A., *op. cit.*, p.25.
38. Huntington, S. (1993) "Clash of civilisations". *Foreign Affairs*, numéro d'été.
39. Abd Addayim, A., *op. cit.*, p. 32.
40. Des dizaines de rencontres ont été organisées, dictées par des soucis de dialogue et de compréhension entre les chrétiens et les musulmans, dans le cadre de ce qu'on a appelé "le dialogue islamo-chrétien" ; ou bien sur l'Europe et le monde arabe, organisées conjointement par l'ex C.E.E. et la Ligue Arabe. La dernière rencontre en date fut prévue pour l'automne 1995 sous le titre "Le congrès de l'Islam à Bonn" dans le but de créer un dialogue entre l'Occident et le monde islamique. Des pressions de toutes parts, sur tout à cause de la participation de l'Iran, ont abouti à l'annulation de la rencontre.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Islam y democracia.
Edgard Weber

Islam y democracia

*Edgard Weber

Las diferentes culturas no han otorgado al individuo, ni en el pasado ni ahora, el mismo estatuto en la sociedad. No han hecho de él el mismo *homo politicus* ni el mismo *homo socialis*. Para ilustrar esta situación, expondremos el caso de la cultura arabomusulmana, que destina al individuo y a la sociedad un estatuto diferente que las culturas occidentales, impregnadas por la tradición judeocristiana.

Según el diccionario, la democracia es un régimen político en el que el pueblo ejerce la soberanía directamente o por medio de representantes elegidos por él. Esto supone que existe un conjunto de ciudadanos con los mismos derechos y deberes. Las leyes que gobiernan el Estado en el que se reconocen los ciudadanos no se tienen por leyes “reveladas” sino que son propuestas, votadas y admitidas por los representantes del pueblo, quienes, a su vez, han de aplicarlas. Este breve recordatorio –extremadamente resumido– muestra qué distinta es la concepción del Estado y del individuo en el islam.

EL ISLAM COMO SISTEMA RELIGIOSO Y CULTURAL AL MISMO TIEMPO

El islam se define, a la vez, como un sistema complejo y como una práctica individual y colectiva, la cual se inscribe en estructuras culturales y cívicas precisas y determinadas desde hace siglos. La transformación de estas estructuras afecta irremediabilmente al islam. Este conjunto de estructuras puede desarrollarse, consoli-

darse y adecuarse a un espacio y a un tiempo precisos, de tal modo que esta flexibilidad asegura que el islam pueda adaptarse a circunstancias históricas coyunturales.

En el islam, la legislación sería incomprensible si no se tuviese en cuenta la importancia capital de la *unicidad* divina que, desde siempre, ha determinado la reflexión religiosa y cultural. Esta *unicidad* se inscribe en el corazón del mensaje profético que Mahoma pronunció entre el 612 y el 632 en Arabia, en las ciudades de la Meca y Medina. A partir de la predicación de inspiración divina, reunida en el Corán, el legislador codificó, dos siglos después, toda la vida social e intelectual del creyente. Esta ordenación, llamada *shari'a*, es de hecho la única realidad que el islam tradicional reconoce. Las leyes que deben regir la vida del ciudadano son, a diferencia de las de las democracias modernas, expresión de la voluntad divina inscrita en el Corán, y si éste no se pronuncia sobre una solución determinada, el legislador musulmán busca en el arsenal de *hadiths* proféticos. Algunas escuelas jurídicas permiten el recurso a la opinión personal (*ra'y*), pero ésta nunca puede contradecir una postura coránica. Algunos países árabes y musulmanes modernos tratan de recuperar la tradición de la *shari'a*, en parte para acentuar la continuidad entre el pasado y el presente, y en parte para negar o, por lo menos, mitigar la influencia “occidental u occidentalista” que se ha impuesto al mundo árabe (*la umma*) desde la Primera Guerra Mundial y, sobre todo, durante el período colonial. En efecto, muchos países árabes adoptaron un código civil de compromiso, a medio camino entre la *shari'a* musulmana –el derecho musulmán tradicional– y algunos códigos europeos. Es el caso de Egipto (1948), Siria (1949), Irak (1951), etc., quienes, para responder a las exigencias de la civilización moderna, se inspiraron en el derecho suizo¹. Pero actualmente hay que admitir que, en muchos casos, este compromiso conlleva tensiones y crisis de las que el terrorismo islámico se aprovecha.

La *umma* se consolidó en torno a la fe en Alá, Dios Único, creador y legislador, remunerador y garante de un orden social y moral. Para los codificadores de la religión, esta fe históricamente, una variante del monoteísmo semita mediooriental, cuya primera forma, desde hace más de treinta siglos, es el judaísmo, y cuya relectura representa, desde hace veinte siglos, el cristianismo– es una llamada a toda la humanidad. El mensaje coránico se percibe como dirigido no sólo a los árabes de Arabia del siglo VII sino a todos los hombres, quienes desde entonces deben obedecer la legislación cuyos principios anuncia el *Texto revelado a Mahoma*. El Corán estipula: “vuestra comunidad es una, yo soy vuestro Señor. Reverenciadme” (Corán, 23, 54).

Así, la *umma* ha de ser, en los fundamentos y en los principios, Única y Una, del mismo modo que Alá es Único y Uno. De esta manera, constituye el ideal de la *dar al-islam* (la casa de la paz), es decir, el espacio de paz entre musulmanes, de aquellos que han jurado fidelidad a Alá y no dirigen la armas contra ellos mismos. El resto del mundo, por su parte, forma el *dar al-harb* (la casa de la guerra), esto es, el territorio donde el islam debe ser anunciado. En este mundo, aún sin islamizar, destacamos el *dar al-subl* (la casa de la reconciliación), el espacio de las treguas firmadas con la *Gente del Libro*: judíos, cristianos, sabeos y zoroástricos.

La categorización del mundo mediante la división según la pertenencia religiosa no es el mejor ejemplo de igualdad absoluta entre los hombres. Además, si observamos ciertos tratados de jurisprudencia, comprobamos que los juristas (*fuqaha*) se han pronunciado sobre el estatuto del creyente y del no-creyente. Ibn Taymiyya (muerto en 1328) escribió al respecto: “la igualdad de la sangre [a la que acabamos de referirnos] existe entre un musulmán de condición libre y otro musulmán también libre. Por lo que respecta al “protegido indígena” (*dhimmi*), la mayoría de los jurisconsultos piensan que no se le puede considerar un igual del musulmán. El “protegido extranjero” (*musta'min*), proveniente de un país de infieles en calidad de embajador, comerciante, etc., no es un igual del musulmán, tal como se suele admitir”².

Si se conoce la importancia de Ibn Taymiyya para los teólogos y juristas *wahabitas* e islamistas actuales, siempre, incluso en los tiempos modernos, puede invocarse una afirmación como la citada y convertirla en una fuente de dificultades entre musulmanes y no-musulmanes. Una democracia moderna que respete la igualdad de derechos y deberes no puede suscribir en modo alguno semejante distinción.

Sólo podemos comprender de verdad este punto de vista si abandonamos la perspectiva occidental moderna, pues la Edad Media –durante la cual cristiandad y cristianismo se confundían en una misma realidad sociopolítica– se encontraba visiblemente cerca de la *Weltanschauung* musulmana. Hussein Amine resume así la situación: “sucede que el islam, en su forma original, no distinguía entre autoridad civil y religiosa. La comunidad de los creyentes, la *umma*, era política y religiosa: el Profeta fundó al mismo tiempo una nueva religión y un nuevo Estado. A los sucesores, los califas, les correspondía defenderlo y consolidarlo. La institución califal tenía que proteger la *shari'a*, cuyo objetivo era organizar el conjunto de la vida humana en su doble dimensión, social e individual. La relación entre la *umma* y el imán, es decir, su guía, es pues indisolublemente política y religiosa. Profundamente diferente de las relaciones políticas tal y como las conocemos hoy en día”³.

LOS MIEMBROS DE LA UMMA

La fraternidad musulmana en la *dar al-islam* debe ser una realidad no únicamente formal, sino un principio que se proyecte en la práctica social. Es una afirmación de la igualdad de los creyentes ante el Creador. Pero, cuando se trata de un aspecto social preciso como el derecho al divorcio, el reparto de la herencia, el cuidado de los hijos, la independencia individual, etc.– la igualdad en la fe y en los derechos y deberes que uno tiene como creyente no se extiende de idéntica manera a los hombres y a las mujeres. De hecho, estas reivindicaciones expresan la lucha de una o varias sociedades modernas para imponer la igualdad entre hombres y mujeres. La legislación de la *shari'a* es anterior a los tiempos modernos y

refleja una situación social en la que el estatuto de la mujer era muy diferente del actual. Sería anacrónico exigir de la *shari'a* una visión de la mujer o del individuo igual que la que la modernidad ha modelado desde hace apenas dos siglos. La *shari'a* se remonta al siglo VIII y revela una concepción social de más de un milenio de antigüedad. Algunos aspectos de esta legislación pueden parecer arcaicos, pero con esta afirmación, ¿no comparamos lo incomparable? Los códigos civiles modernos de Europa, y de Occidente en general, adoptados por un gran número de países del Tercer Mundo, no se presentan como la expresión de una voluntad divina, sino que reflejan una sociedad civil que controla las leyes y sus adaptaciones. Desde el momento en que es percibida como la voluntad de Dios, aplicada por hombres que creen en el mensaje divino, la *shari'a* es menos flexible.

Sin embargo, la Ley divina no se resume sólo en el estatuto de la mujer, cuyo progreso ha precisado, en Europa, varios siglos. Exige también el desarrollo y la fructificación de la tierra, así como la plenitud del espíritu y del cuerpo de todos los creyentes. El hombre es, esencialmente, el vicario de Alá en la tierra; una tierra que puede utilizar pero de la que nunca podrá abusar. A diferencia de la legislación romana, la *shari'a* permite disponer del territorio al antojo de cada uno, según el capricho y la voluntad, sea ésta buena o mala. Ello se debe a que el hombre está sometido a una voluntad superior: la de Dios, que se impone a él como un bien, incluso en el caso de que hombre no descifre en seguida el bien que Dios le tiene reservado.

LA CUESTIÓN DEL PODER

En este contexto, los conceptos de poder y de autoridad adquieren un sentido distinto al de los de un mundo *democrático*, que se construye a partir de un consenso individual elegido libremente.

Los términos árabes para referirse a poder (*sultan*) y a gobierno (*hakuma*) implican autoridad. Gobernar no significa ejercer un poder absoluto, sino que supone el arbitraje de un derecho justo que persigue el equilibrio entre todos los sujetos. El derecho que cada persona puede exigir es el que otorga el Corán. En la tradición clásica, el gobierno –o, dicho de otra manera, el ejercicio de la autoridad suprema– siempre iba acompañado de la aprobación de las autoridades religiosas, capaces de verificar si los medios utilizados para ejercer el poder estaban en armonía con las leyes coránicas. Los especialistas en el Corán, en el *hadith* y en la legislación (*fuqahâ* o ulema) podían contradecir al príncipe, e incluso, derrocarlo. Asimismo, el príncipe pierde legitimidad cuando la acción de gobierno no se corresponde con los principios de la *shari'a*, cuando se aleja de ella o cuando la pone en peligro. Para asegurar los principios de la Ley

revelada, el derecho musulmán exige que su autoridad política y social (que también engloba la religiosa y moral) nunca se debilite. Debe evitar cualquier exceso e injusticia. Así, el poder es verdaderamente musulmán cuando mantiene la justicia (*al-'adl*) entre sus miembros y cuando sitúa el derecho anunciado en el Corán por encima de todo. En el islam, toda autoridad tiene el deber de promover las virtudes del *Texto revelado*. Al-Qayrawány, el célebre jurista malequita (fallecido a finales del siglo X), resume esta doctrina en pocas frases: “obligar a realizar lo recomendado y prohibir lo prohibido es, para todos aquellos que ejercen el poder terrenal o algún tipo de autoridad, una obligación de origen divino. Si no está al alcance de uno hacerlo mediante los actos, lo hará con la palabra; si no se puede hacer por la palabra, con el corazón”⁴.

Cuando el poder se ejerce en este sentido, mantiene la coherencia del grupo y asegura la Unidad, tan apreciada por la comunidad. Para el legislador, el peligro supremo es, en efecto, la división. Ibn Taymiyya otorga tal importancia a este punto que escribe: “el sultán es la sombra de Dios en la tierra y más vale sesenta años con un imán injusto que una noche sin sultán”⁵. Cuando la comunidad se divide, el error (religioso) puede infiltrarse por todos los sitios, y los principios de la *shari'a* pueden estallar y convertirse en caldo de cultivo de sectas y guerras. Según la tradición clásica, gobernar significa mantener la sociedad en un equilibrio que le garantice el bienestar.

El poder, según Ibn Taymiyya, se ejerce totalmente de acuerdo con la religión: “es un deber considerar el ejercicio del poder como una de las formas de la religión, como uno de los actos mediante los que el hombre se acerca a Dios. Acercarse a Dios por el ejercicio del poder y la obediencia a Dios y a su Profeta constituye una de las formas más elevadas del culto”⁶.

Para alcanzar este objetivo está claro que, previamente, los gobernantes han de ser modelos de la auténtica fe. Por esta razón, en primer lugar y ante todo, el gobernante ha de ser un buen musulmán, dedicado a preservar la ortodoxia y su aplicación. El poder y el dinero son siervos de la religión: “la Ley implica poner el poder y la fortuna al servicio de Dios. Cuando el objetivo asignado a la fortuna y al poder es acercarse a Dios, y respetar la religión, cuando la fortuna y el poder se utilizan sólo con este objetivo, reina una perfecta prosperidad, tanto en el ámbito espiritual como en el temporal. Pero cuando el poder se separa de la religión o la religión se separa del poder, el desorden se infiltra en el Estado”⁷. La prosperidad depende de la sumisión del Estado a la religión. Ibn Taymiyya está muy convencido de ello: “a menudo los jurisconsultos han desarrollado la siguiente idea: cuando los gobernantes se esfuerzan para mejorar la situación religiosa de sus súbditos, gobernantes y gobernados tienen en común una prosperidad doble, espiritual y material; cuando no existe tal esfuerzo, el desorden invade el Estado, para la desgracia de ambos”⁸.

Está claro que Ibn Taymiyya no contemplaba la posibilidad de una sociedad o de un Estado donde el individuo pudiese no tener ninguna religión. El pensamiento del jurisconsulto concibe un mundo en el cual la fe es y será la base de todas las instituciones. Las

sociedades modernas desplazan la religión a la periferia y dejan al individuo la libertad de escoger la religión. En la sociedades modernas, que anteponen la libertad y, sobre todo, la separación de lo político y lo religioso, la imposición de una religión representaría una injusticia notoria. En ningún país musulmán el presidente o la autoridad suprema puede ser un no-musulmán. En la lógica de la *shari'a* esto es comprensible, porque el príncipe tiene el deber de favorecer únicamente la fe musulmana. En la legislación moderna, un presidente no puede mostrar esta misma actitud con una religión determinada. Nos encontramos ante dos lógicas distintas. Pretender compararlas significa a menudo comparar lo incomparable.

LA IGUALDAD TEÓRICA DE LOS MIEMBROS DE LA *UMMA*

En el plano ideal, la *umma* insiste en la igualdad de los creyentes; no suprime las clases sociales, sino que vela para que ninguna se apropie económica o socialmente de otra. También en este caso se mantiene cierto principio de igualdad. El pobre tiene derecho a la generosidad del rico, que lo es por voluntad de Alá. Y, en nombre de la *zakat* –uno de los pilares del islam– el rico debe asistir al más desamparado. Una visión específicamente religiosa puede explicar este hecho. En el islam tradicional, el hombre es rico o pobre según la voluntad de Dios, pero, ciertamente, no por ello deja de ser responsable de su destino. Puede arruinarse por negligencia o por abuso, pero también puede cambiar de *status* si Dios lo quiere así. La *shari'a* no ignora que, en conjunto, el destino del hombre no escapa a la voluntad divina. Cometeríamos un grave error si considerásemos esta actitud como un determinismo ciego. Lo que gobierna al hombre no es –como a veces pretende hacer creer el prejuicio caricaturesco– la fatalidad, sino un destino en el que está en juego la armonización de la voluntad divina y la humana. A veces, ambas pueden enfrentarse, pero también pueden estar perfectamente coordinadas y alcanzar así una unidad productiva y positiva. El problema que plantea esta cuestión es que nos encontramos ante dos imaginarios diferentes: el de la *shari'a* y el de la modernidad. Cada uno con una lógica, una expresión, unos límites y unas intuiciones propios. Al juzgar una de las dos lógicas desde la perspectiva de la otra, sin tener en cuenta su contexto y, sobre todo, su imaginario lejano, caemos en la caricatura.

¿Qué lugar ocupa el ciudadano en la lógica de la *shari'a*? Hay que recordar que la *shari'a* refleja un tipo de sociedad en la que la noción de ciudadano es anacrónica. De esta manera, el término “ciudadano” pertenece a la sociedad occidental, nacida de la Revolución de 1789, y que estableció una igualdad entre los hombres, no en nombre de Dios sino de la democracia. Se trata, por lo tanto, de un sistema de gobierno que no tiene nada que ver con la revelación divina. A partir de ese momento histórico, son los hombres, y no Dios, quienes redactan y acatan la leyes. El príncipe ya no es el repre-

sentante de una voluntad divina o de un orden fundado en ella, sino la expresión de un consenso libremente elegido. No está obligado pues a garantizar una coherencia religiosa o una moral fundada en la revelación: tiene que garantizar el respeto a las leyes aceptadas por todos. La religión ya no es un asunto público, sino privado; ninguna religión puede tener preeminencia sobre otra o exigirle sumisión.

EL ESTATUTO DEL CIUDADANO

En Occidente la persona tiene, en su conjunto, otra definición. En la *shari'a* la persona es, ante todo, un creyente y, de este modo, está atada a un código muy preciso que le exige la sumisión (*islam*) a una autoridad sabia que le guía respecto a sus derechos y deberes. Supone también la existencia de un Creador absoluto, capaz de dar a conocer su pensamiento y su voluntad por medio del profeta, que se dirige a la humanidad. Esta visión de las cosas es característica de un universo imaginario muy preciso: el monoteísmo de Oriente Medio. No es, en absoluto, la expresión de un universalismo. La *shari'a* está llamada a ser universal, ya que los creyentes deben difundir el islam hasta que todo el mundo sea musulmán, pero, al principio hay una comunidad precisa, expresión de una cultura y de un imaginario precisos.

En una legislación laica, en cambio, la persona es una entidad libre, inalienable, que acepta la libertad del otro y que llega con él a un consenso de vida, garantizado por unas leyes que sólo a él le pertenecen. No se trata de una autoridad externa, sino de un acuerdo libremente aceptado desde el interior. Pero el orden social fundado de esta manera también tiene la vocación de conquistar el mundo, no en nombre de un orden divino sino en el de la libertad, la igualdad y la fraternidad humana. En esta carta del ciudadano, que pretende ser muy poco divina, encontramos la universalidad que también reivindica la *shari'a*. Desde el momento en que la vocación de ambos sistemas es la universalidad y la conquista del mundo, se entiende mejor por qué se oponen con tanta ferocidad.

Al fundar la *umma*, Mahoma diferenciaba entre las Gentes del Libro –judíos y cristianos– y los demás, que no tenían Libros revelados (incluso si, mientras tanto, judíos y cristianos los habían falsificado). El concepto de los demás engloba, en primer lugar, a los árabes que rechazan su mensaje; y, después, a las civilizaciones ajenas a Oriente Medio (África y Asia) que no conocen ni el islam ni el cristianismo. El legislador de la *shari'a* ha mantenido esta distinción e inscribe claramente esta diferencia en el sistema. Para él, el creyente se sitúa por encima del no-creyente. Así, el musulmán está por encima de las Gentes del Libro, que han falsificado los Textos y, con más razón, por encima de los politeístas (¡por no mencionar a los ateos, todavía peores que los politeístas!).

Desde el momento en que reduce lo religioso a un asunto privado, el legislador laico no toma en consideración el compromiso personal en materia religiosa. Así, en este ámbito, la libertad del ciudadano es total. Ni siquiera se le solicita si es o no creyente. Se le pide tan sólo que se adhiera libremente a la sociedad en la que quiere vivir. El principio coránico según el cual “un esclavo creyente es mejor que un Asociador” (2,220) carece de sentido. La *shari'a* establece una jerarquía entre los hombres en este orden: musulmanes, Gentes del Libro, politeístas, ateos, etc. El legislador laico suprime la jerarquía en nombre de una igualdad social y cultural.

El discurso coránico se sitúa en un tiempo y en un lugar concretos y, además, en un imaginario preciso. Según este discurso, el hombre no es llamado a hacer una elección de sociedad en el sentido moderno sino una elección de vida, que oriente su destino hacia un más allá preciso. En este imaginario, cuya especificidad sólo es comprensible si lo resituamos en el espacio de Oriente Medio y en la tradición monoteísta anterior al islam, el hombre es débil ante Dios (4,32), ignora los designios de Dios (20,109), es ingrato con Dios (110,6; 36,35; 17,69; 10,61; etc.), es seducido por las riquezas (10,13; 3,12), es voluble e inconstante (70,19; 41,49; 31,31; etc.), y refractario a la fe verdadera (17,91; 12, 103; 40, 61; etc.).

Junto con todos estos puntos, que podrían llevar a un espíritu moderno a concluir que esta visión del hombre es un poco pesimista, existe todo un conjunto de versículos del Corán según los cuales Dios cuida de la criatura humana, cuyo valor es tal que incluso los ángeles deben plegarse ante él. Sólo Iblis (el demonio) rechazó inclinarse ante Adán. En el imaginario tradicional, Adán –y el hombre en general– tiene un valor muy alto en tanto que Siervo de Alá, y es objeto de los favores del creador; Alá vela por los alimentos, por su felicidad, por su destino. En este contexto, nada se realiza fuera de la voluntad divina. En una formulación como la coránica, incomprensible para el mundo moderno, incluso los actos del hombre son una expresión de esta voluntad. Dios salva y condena a quien quiere. La mentalidad moderna podría entender que esta fórmula antitética es una forma de injusticia o, por lo menos, de predestinación abusiva. Sin embargo, la formulación que confunde al hombre moderno sólo pretende poner de relieve la grandeza inconmensurable de lo divino, de Alá, en comparación con la pequeñez del hombre, cuyo origen se halla en las manos de Dios, del mismo modo que el de la cerámica se encuentra en las manos del alfarero.

EL HOMBRE Y EL DEBER DE SUMISIÓN

El hombre de la laicidad occidental quiere asumir solo su destino, como Prometeo, quien, después de robar el fuego a los dioses, no les pide nada más. En el islam, el hombre se lo debe todo a Dios, y el sentido de la vida está ligado a Su voluntad benefactora.

Asimismo, el hombre de la laicidad asume su destino a la manera de Sísifo, en un eterno volver a empezar. Así, nada se hace sin la voluntad del individuo. A la fórmula *in-shal-la* (si Dios quiere), se opone el principio: “querer es poder”, cuyo origen se encuentra en la extraordinaria evolución de la naturaleza –15 mil millones de años de edad-, que engendró al hombre moderno (*el homo sapiens sapiens*) hace a penas un millón de años.

Puede comprobarse entonces como el imaginario del Corán y el de la laicidad son radicalmente distintos. En el primer caso, el hombre no puede hacer nada que Dios no haya querido; en el segundo, sólo el hombre es responsable de sus actos, pues es el único que los realiza libremente.

No obstante, no hay que creer que en el islam el hombre no es responsable. Lo es –completamente– el día del juicio, cuando ninguna intercesión ni excusa será aceptada. Incluso si Dios es el actor supremo de todo el universo y de todo lo que en él sucede, el hombre es el responsable de su rechazo a adherirse al mensaje verdadero; es el responsable del bien y del mal que ha hecho, pero de un bien y de un mal medidos con el rasero de la predicación coránica. En resumen, en tanto que criatura, el hombre no puede prescindir del lazo que lo ata al Creador. Esta unión se concretiza ante todo en la profesión de la Unicidad divina, en el acto de adoración del Dios Uno y Único, y en el respeto de la voluntad divina comprendida en el Corán y explicitada en la *shari'a*. El hombre es libre en un entorno de fe libremente aceptado. La situación es similar a la del enamorado, libre en la relación o en el lazo que lo ata al objeto de su amor.

En el imaginario laico, no existe ninguna instancia metafísica. No se niega a Dios ni se le ignora. Dios sólo corresponde a una convicción personal e individual que se substrahe al ámbito social y político. Su estatuto ontológico no está relacionado con ninguna religión particular; su libertad no es un estado acabado, sino una empresa perfeccionable y susceptible de ser continuada en todos los tiempos y espacios.

Si en su comunidad el creyente trata de establecer relaciones armoniosas en nombre de la voluntad divina, el laico busca la mejor coherencia social en nombre de todas las voluntades individuales que componen la sociedad.

CONCLUSIÓN

¿Qué podemos decir como conclusión de esta breve aproximación? Hemos expuesto dos lógicas, hemos esbozado dos imaginarios distintos. Si ambos mantuviesen una coherencia interna, no habría ningún problema. El problema o, mejor dicho, la realidad, es que hoy en día estos dos sistemas de pensar y actuar están en contacto permanente, gracias a los sistemas de comunicación modernos –la televisión, las parabólicas, la elec-

trónica, las bases de datos, etc.-, hasta el punto de que las fronteras geográficas ya no tienen mucho sentido ni eficacia. Esta proximidad mediática engendra enfrentamientos, reivindicaciones, miedo a perder la autenticidad, temor a ser dominado por el otro, a ser superado y a quedar abandonado, etc. Todos estos miedos generan actitudes de repliegue en uno mismo, y a veces proyectan al individuo hacia el pasado, considerado como el paraíso perdido. El futuro da miedo porque se establece una pugna entre los datos del presente (la modernidad) y las representaciones del pasado (la tradición). Sólo una reflexión intercultural puede hacer tomar consciencia de lo que está en juego en cada una de las estrategias; la toma de consciencia ahuyenta los demonios destructores. No se intenta afirmar la superioridad de un sistema sobre otro. Se trata, ante todo, de comprender la función de cada uno de ellos, y de entender cómo ambos, en igual consideración, pueden entrar en mejores condiciones en el siglo próximo, y cómo pueden llevar al hombre, tal como es y no tal como querríamos que fuese, hacia una dimensión más universal, para que los demonios del racismo, la exclusión y la guerra se reduzcan a la nada.

Creyente en un Dios único y ciudadano de una laicidad construida libremente, el hombre del siglo XXI deberá, sin duda, responder a preguntas cuya solución no posee en ni la laicidad ni la fe. Se trata de las cuestiones referentes al fanatismo religioso y político, a la violencia social y cultural, a las nuevas enfermedades, a la pobreza, y a la hambruna a escala continental, etc. En resumen, ahora más que nunca, el hombre debe recordar a Prometeo sin olvidar que le espera, quizás, otro destino.

Notas

1. Sobre este tema, ver el artículo de Al-Katifi, A.H. "Quelques aspects du modernisme juridique en Orient arabe", en Berques, J. Y Charnay, J.-P. (1966) *Normas y valores en el islam contemporáneo*. Payot, p.302.
2. Taymiyya, I. (1948) *Le traité de droit public*. Beyrouth: Laoust, p.145.
3. Amin, H. (1992) *Le livre du musulman déssemparé, pour entrer dans le troisième millenaire*. La Découverte, pp.107-108.
4. Al-Qarawani (1975) *La risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite maléquite*. Trad. Bercher, De. Populaires de l'armée, p.303.
5. Taymiyya, I. *op.cit.*, p.173.
6. Taymiyya, I. *op.cit.*, p. 174.
7. Taymiyya, I. *op.cit.*, p.177.
8. Taymiyya, I. *op.cit.*, p. 136.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinamiques identitaires.

Islam et démocratie.
Edgard Weber

Islam et démocratie

*Edgard Weber

Les cultures, hier comme aujourd'hui, n'accordent pas le même statut à l'individu dans sa société; elles n'en font pas le même *homo politicus* ni le même *homo socialis*. Pour illustrer notre propos nous exposerons le cas de la culture arabo-musulmane qui réserve à l'individu et à la société un statut différent de celui des cultures occidentales, profondément marquées par le judéo-christianisme.

A en croire le dictionnaire, la démocratie est un régime politique dans lequel le peuple exerce sa souveraineté lui-même, soit directement soit par ses représentants votés par lui. Ce régime suppose un ensemble de citoyens ayant les mêmes droits et les mêmes devoirs. Les lois qui gouvernent l'État dans lequel se reconnaissent les citoyens ne sont pas considérées comme "révélées", mais sont proposées, votées et admises par les représentants du peuple qui, alors, doivent les appliquer. Ce rappel extrêmement résumé montre déjà combien une conception de l'État et de l'individu est différente en islam.

L'ISLAM COMME SYSTEME RELIGIEUX ET CULTUREL À LA FOIS

L'islam, en revanche, se définit à la fois comme un système complexe et comme une pratique individuelle et collective. Cette pratique s'inscrit dans des structures culturelles et civiques précises et déterminées depuis des siècles. Le changement de ces structures entraîne inmanquablement un changement de l'islam lui-même. Elles peu-

vent être développées, consolidées, appropriées à un espace et un temps précis. Cette flexibilité assure alors, et à cette condition seulement, à l'islam une réelle adaptabilité aux circonstances historiques conjoncturelles.

Notons immédiatement que la législation en islam ne saurait être comprise que si l'on tient compte de l'importance capitale de l'unicité divine qui commande toute la réflexion religieuse et culturelle. Ce fut vrai dans le passé et le reste dans le présent. Cette unicité est inscrite au coeur d'un message prophétique, réuni dans le Coran, dont Mahomet a été chargé à La Mecque entre 612 et 622 et à Médine entre 622 et 632, l'année de sa mort. Cette prédication réunie dans le Coran, se veut d'inspiration divine; et le législateur, plus tard, soit à partir du VIIe siècle, codifiera, à partir d'elle, toute la vie sociale et intellectuelle du croyant. Cette codification appelée *shari'a* est en réalité la seule réalité traditionnelle qu'un islam traditionnel reconnaisse. Les lois qui doivent régir la vie du citoyen sont, contrairement aux démocraties modernes, l'expression d'une volonté divine inscrite dans le Coran. Si le Coran est muet sur telle ou telle solution à trouver, le législateur musulman puise dans l'arsenal des *hadiths* prophétiques. Certaines écoles juridiques permettent le recours à l'opinion personnelle (*ra'y*), mais celle-ci ne peut jamais contredire une position coranique.

Certains pays arabes et musulmans modernes cherchent à revenir à cette tradition de la *shari'a*, d'une part pour marquer la continuité entre le passé et le présent et d'autre part pour nier ou du moins mettre entre parenthèse l'influence "occidentale ou occidentaliste" qui s'est imposée dans le monde arabe (la *umma*) depuis la fin de la Première Guerre mondiale et notamment à la période coloniale. En effet, beaucoup de pays arabes ont adopté un code civil de compromis entre la *shari'a* musulmane, qui est le droit musulman traditionnel, et certains codes européens. C'est le cas de l'Égypte (1948), de la Syrie (1949), de l'Irak (1951), etc., qui s'inspirent essentiellement du droit suisse pour répondre aux exigences de la vie moderne. Mais il faut bien reconnaître aujourd'hui que ce compromis engendre dans bien des cas des tensions et des crises que le renouveau islamique met à profit.

La communauté musulmane s'est donc consolidée autour du point central de la foi en Allah, Dieu Unique, Créateur et Législateur, Rémunérateur et garant d'un ordre social et moral. Pour les codificateurs de la religion, cette foi, qui historiquement est une variante du monothéisme sémitique moyen-oriental, dont le judaïsme est une première forme depuis plus de trente siècles et le christianisme une autre relecture depuis vingt siècles, est considérée comme un appel à l'humanité tout entière. Le message coranique est perçu comme n'étant pas seulement adressé aux Arabes de l'Arabie du VIIe siècle, mais à tous les hommes, qui doivent désormais obéir à la même législation dont les principes sont énoncés dans le Texte révélé à Mahomet.

Le Coran stipule en effet : "Votre communauté que voici est une, je suis votre Seigneur. Révérez-moi" (Coran 23,54).

Ainsi la *umma* doit être, dans ses fondations, dans ses principes, Unique et Une comme Allah est Unique et *un*. Elle forme alors le *dâr al-islam* (la maison de la paix), disons: l'espace de la paix entre musulmans, de ceux qui ont fait allégeance à Allah et qui ne portent plus les armes contre eux-mêmes. Ceci est l'idéal. Le reste du monde forme le *dâr al-harb* (la maison de la guerre), disons le territoire où l'islam doit être annoncé. Dans ce monde, non encore islamisé, on distingue le *dâr al-sulh* (la maison de la réconciliation) qui désigne le territoire des trêves signées avec les Gens du Livre, à savoir les Juifs, les Chrétiens et les Sabéens ou Zoroastriens.

Cette catégorisation du monde, divisé selon l'appartenance religieuse, n'est pas le meilleur exemple d'une égalité absolue entre les hommes, telle que les Droits de l'Homme le stipulent. Si l'on regarde d'ailleurs certains traités de jurisprudence, on voit que les juristes (*fuqaha*) se sont prononcés sur le statut du croyant et de l'incroyant. Ibn Taymiyya (m. 1328), dont l'importance est capitale dans les mouvements islamistes actuels, écrit à ce propos : "L'égalité de sang [dont nous venons de parler] existe entre un musulman de condition libre et un autre musulman également libre. Quant au "protégé indigène" (*dhimmi*), les juriconsultes, pour la plupart, pensent qu'on ne saurait le considérer comme l'égal d'un musulman. De même, le "protégé étranger" (*musta'min*) qui vient d'un pays d'infidèles, en qualité d'ambassadeur, de commerçant, etc., n'est pas l'égal du musulman par le sang, ainsi qu'on l'admet communément" .

Si l'on connaît l'importance d'Ibn Taymiyya chez les théologiens et juristes wahhabites et islamistes actuels d'une manière générale, ce genre de déclaration peut toujours être invoqué, même dans les temps modernes et devenir une source de difficultés entre musulmans et non-musulmans. Une démocratie moderne ne peut absolument pas signer une telle distinction si elle respecte l'égalité des droits et des devoirs de chacun.

On ne peut comprendre réellement ce point de vue que si l'on sort de sa propre vision d'occidental moderne. Car le Moyen Âge était sensiblement proche de la *Weltanschauung* musulmane, lorsque chrétienté et christianisme se confondaient en une même réalité socio-politique. Hussein Amine résume bien la situation en écrivant: "C'est que l'islam, dans sa forme originelle, ne distinguait pas entre autorité civile et religieuse, entre loi civile et loi religieuse. La communauté des croyants, *umma*, était... politique et religieuse: le Prophète avait fondé en même temps une religion et un État nouveaux, qu'il incombait à ses successeurs, les califes, de défendre et de consolider. L'institution califale devait protéger la *shari'a*, qui avait pour objet d'organiser l'ensemble de la vie humaine dans son double aspect social et individuel. La relation entre la *umma* et l'imam, c'est-à-dire son guide,... est donc indissolublement politique et religieuse, profondément différente des relations politiques telles que nous les connaissons aujourd'hui" .

LES MEMBRES DE LA *UMMA*

La fraternité musulmane dans le *dâr al-islam* doit être une réalité, non seulement formelle, mais de principe qui a sa répercussion dans la pratique sociale. Elle affirme l'égalité des croyants devant le créateur. Mais cette égalité, dans la foi, dans les droits et devoirs en tant que croyant, ne s'étend pas automatiquement aux hommes et aux femmes dès lors qu'il s'agit du plan social précis, comme cela se vérifie dans le droit au divorce, la part de l'héritage, la garde des enfants, l'indépendance individuelle, etc., bref le statut individuel. En Occident, ceci a, en fait, été l'expression d'une lutte menée par une ou des sociétés modernes qui voulaient résolument imposer l'égalité entre hommes et femmes. La législation de la *shari'a* s'enracine dans des temps bien antérieurs à la modernité et reflète, naturellement, une situation sociale où le statut de la femme était très différent de celui des temps modernes. Il serait anachronique de vouloir exiger de la *shari'a* une vision de la femme ou de l'individu telle que la modernité l'a façonnée depuis deux siècles à peine. La *shari'a* remonte au VIII^e siècle et témoigne d'une conception sociale d'il y a plus d'un millénaire. Cette législation peut paraître archaïque sur certains points, mais dans ce cas, ne compare-t-on pas ce qui n'est pas comparable ?

Les codes civils modernes de l'Europe ou de l'Occident en général, adoptés d'ailleurs par le plus grand nombre de pays du Tiers monde, ne se donnent pas comme l'expression d'une volonté divine. Ils reflètent une société civile qui, elle, est maîtresse de ses lois et de ses adaptations. La *shari'a* est moins souple dès l'instant qu'elle est perçue comme la volonté de Dieu, mise en application par des hommes croyant au Message divin.

Cependant, cette Loi divine ne se résume pas au statut de la femme que l'Europe a mis des siècles à faire évoluer. Elle demande aussi le développement et la fructification de la terre, l'épanouissement de l'esprit et du corps de chaque croyant. L'homme est essentiellement le vicaire d'Allah sur terre. Une terre qu'il peut utiliser mais dont il ne doit jamais abuser. Contrairement à la législation romaine, il n'a pas le droit d'en disposer à sa seule guise, selon son caprice et sa bonne ou mauvaise volonté. Il reste soumis à une volonté qui le dépasse, la volonté de Dieu qui s'impose à lui comme un bien. Même si l'homme ne décrypte pas du premier coup le bien que Dieu lui réserve.

LA QUESTION DU POUVOIR

Dans ce contexte, le concept de pouvoir et d'autorité prend un sens très différent de ceux d'un monde "démocratique" qui se construit à partir d'un consensus individuel librement choisi.

Le terme de pouvoir (*sultan*) en arabe ou gouvernement (*bukûma*) implique l'autorité. Gouverner ne veut pas dire exercer un pouvoir absolu, mais suppose l'arbitrage d'un droit juste cherchant l'équilibre entre tous les sujets. Le droit que chacun peut réclamer est celui que délivre le Coran.

Dans la tradition classique, le gouvernement ou, si l'on veut encore, l'exercice de l'autorité suprême, est toujours accompagné de l'approbation des autorités religieuses, capables de vérifier si les moyens mis en oeuvre pour exercer le pouvoir sont en harmonie ou pas avec les lois coraniques.

Les spécialiste du Coran, du *hadîth* et de la législation (*fuqahâ'* ou ouléma) peuvent contredire le prince et même le faire tomber. Le prince devient illégitime à partir du moment où sa direction gouvernementale ne correspond plus aux principes de la *shari'a*, lorsqu'il s'en éloigne ou la met en danger. Le droit musulman exige de son autorité politique et sociale (englobant aussi l'autorité religieuse et morale) qu'il ne manque jamais de faiblesse pour assurer les principes de la Loi révélée. Il doit se garder de tout excès et de toute injustice. Le pouvoir est donc véritablement musulman lorsqu'il maintient la justice (*al-'adl*) entre ses membres et quand il place au-dessus de tout le droit annoncé dans le Coran. Le devoir de toute autorité en islam est de promouvoir les vertus du Coran. Al-Qayrawâni, le célèbre juriste malékite (mort à la fin du Xe siècle) résume cette doctrine en quelques phrases : "C'est une obligation d'institution divine à tous ceux qui exercent le pouvoir sur la terre et qui détiennent quelque autorité, d'ordonner ce qui est recommandé et de défendre ce qui est réprouvé. Si on n'est en mesure de le faire par les actes, on le fera par la parole, si on ne peut le faire par la parole, on le fera par le coeur" .

Quand le pouvoir s'exerce dans ce sens, il maintient alors la cohérence du groupe et assure l'Unité si précieuse de la communauté. Le danger suprême reste en effet la division, aux yeux du législateur. Ibn Taymiyya met tellement ce point en avant qu'il écrit même : "Le Sultan est l'ombre de Dieu sur la terre et soixante ans avec un imâm injuste valent mieux qu'une nuit sans sultan" . Quand la communauté se divise, l'erreur (religieuse) peut se glisser partout et les principes de la *shari'a* peuvent éclater en semence de sectes et de guerre. Pour la tradition classique, gouverner, c'est donc maintenir la société dans un équilibre qui lui assure le bien-être.

L'exercice du pouvoir selon Ibn Taymiyya est entièrement dirigé en fonction de la religion : "C'est donc un devoir que de considérer l'exercice du pouvoir comme une des formes de la religion, comme un des actes par lesquels l'homme se rapproche de Dieu. Se rapprocher de Dieu, en l'exerçant, en obéissant à Dieu et à son Prophète, constitue l'une des formes les plus élevées du culte".

Pour atteindre ce but, il est clair que les gouvernants doivent préalablement se faire les champions de la foi authentique. C'est pourquoi le gouvernant doit d'abord et avant tout être un bon musulman, soucieux de préserver l'orthodoxie et son application. Le

pouvoir et l'argent sont fondamentalement les servants de la religion: "La loi implique donc de mettre le pouvoir et la fortune au service de Dieu. Lorsque le but assigné à la fortune et au pouvoir est de se rapprocher de Dieu, de faire respecter sa religion, lorsque la fortune et le pouvoir sont uniquement utilisés dans ce but, une parfaite prospérité règne aussi bien dans le domaine spirituel que temporel. Mais, lorsque le pouvoir se sépare de la religion, ou lorsque la religion se sépare du pouvoir, le désordre se met dans l'État".

La prospérité dépend de cette soumission de l'État à la religion. Ibn Taymiyya en est grandement persuadé : "Les jurisconsultes ont souvent développé cette idée : quand les gouvernants s'efforcent d'améliorer la situation religieuse de leurs sujets, gouvernants et gouvernés ont, pour lot commun, une double prospérité, spirituelle et matérielle ; quand ils n'en font rien, le désordre se met dans l'État pour leur commun malheur".

Il est clair qu'Ibn Taymiyya n'envisageait jamais une société ou un État où l'individu pourrait ne pas avoir de religion. La pensée du jurisconsulte conçoit un monde dans lequel la foi est et demeure le pivot central de toutes les institutions. Les sociétés modernes déplacent la religion à la périphérie, laissant l'individu libre de choisir telle ou telle religion.

Dans les sociétés modernes qui mettent en avant la liberté et surtout la séparation du politique et du religieux, l'imposition d'une religion équivaldrait à une injustice notoire. Dans aucun pays musulman, le président ou l'autorité suprême ne peut être un non-musulman. Dans la logique de la *shari'a*, cela se comprend, car le devoir du prince est de favoriser la foi musulmane et elle seule. Dans les législations modernes, il n'est pas question pour un président de favoriser telle ou telle religion. Nous sommes là dans deux logiques différentes. Vouloir les comparer équivaut souvent à comparer l'incomparable.

L'ÉGALITÉ THÉORIQUE DES MEMBRES DE LA UMMA

Dans l'idéal, la *umma* insiste sur l'égalité des croyants; elle n'abolit pas les classes sociales mais elle veille qu'aucune classe sociale ne s'empare économiquement ou politiquement d'une autre classe. Là encore, un principe d'égalité est maintenu. Le pauvre a droit à la générosité du riche qui est riche par la volonté d'Allah. Et le riche doit, au nom de la *zakât*, un des piliers de l'islam, subvenir au besoin du plus démuné. Une vision religieuse spécifique peut expliquer ce fait. Dans l'islam traditionnel, l'homme est riche ou pauvre selon la volonté de Dieu. Certes, l'homme demeure responsable de son sort. Il peut se ruiner par négligence ou abus, mais il peut aussi changer de statut si Dieu le veut. La *shari'a* n'ignore pas que le destin de l'homme, dans son ensemble, n'échappe pas à la volonté divine. On commettrait une erreur grave en considérant cette attitude comme un prédéterminisme aveugle. Il n'y a pas de fatalité, comme parfois la caricature le présente, qui gouverne

l'homme; mais un destin dans lequel se joue l'harmonisation entre une volonté divine et une volonté humaine. Ces deux volontés peuvent parfois s'opposer mais aussi entrer en parfaite coordination et ainsi aboutir à une unité productrice et positive. Le problème que soulèvent ces propos est que nous sommes dans deux imaginaires différents, celui de la *shari'a* et celui de la modernité. Chacun a sa logique, son expression, ses limites et ses intuitions. On tombe dans la caricature lorsqu'on juge l'une des logiques à partir de l'autre, sans tenir compte de son environnement et surtout de son imaginaire lointain.

Quelle place occupe donc le citoyen dans cette logique de la *shari'a*?

Redisons que la *shari'a* rend compte d'un type de société dans laquelle la notion de citoyen est anachronique. Citoyen appartient à la société occidentale, née de la Révolution de 1789, établissant une égalité entre les hommes non pas au nom de Dieu mais au nom de la démocratie, c'est-à-dire d'un système de gouvernement qui n'a rien à voir avec aucune révélation divine.

Les lois sont désormais acceptées et faites par les hommes et non plus par Dieu. Le prince n'est plus le représentant d'une volonté divine ou d'un ordre fondé sur une volonté divine, il n'est pas le "vicaire" de Dieu mais l'expression d'un consensus librement choisi. Il n'a pas à assurer une cohérence religieuse, une morale fondée sur une révélation, il doit assurer le respect des lois acceptées par tous. La religion est une affaire privée et non plus publique, aucune religion ne peut prendre le dessus sur une autre ou exiger la soumission à une autre.

LE STATUT DU CITOYEN

La personne humaine, dans son ensemble, reçoit en fait une autre définition dans un Occident laïc et dans le monde musulman. Dans la *shari'a*, la personne humaine est avant tout une personne croyante et donc liée à un code très précis qui lui demande la soumission (islam) à une autorité savante qui peut la guider dans ses droits et ses devoirs de croyant. Elle suppose un Créateur absolu, capable de faire connaître sa pensée et sa volonté par l'intermédiaire du Prophète qui s'adresse à l'humanité. Cette vision des choses est propre à un univers imaginaire très précis : le monothéisme moyen oriental. Elle n'est pas l'expression d'un universalisme de fait. Elle est appelée à devenir universelle en ce sens que les croyants doivent répandre l'islam jusqu'à ce que le monde entier devienne musulman. Mais au départ, il y a une communauté précise, expression d'une culture et d'un imaginaire précis.

En revanche, dans une législation laïque, la personne humaine est une entité libre, inaliénable, qui accepte la liberté de l'autre et forme avec lui un consensus de vie garan-

ti par des lois dont il reste le seul maître. Il ne s'agit pas d'une autorité qui viendrait de l'extérieur, mais d'un accord librement consenti de l'intérieur. Mais cet ordre social ainsi fondé a également la vocation de conquérir le monde, non pas au nom d'un ordre divin, mais au nom de la liberté humaine, de l'égalité humaine et de la fraternité humaine. Dans cette charte du citoyen qui se veut si peu divine, il y a de l'universalité que revendique aussi la *shari'a*. On comprend mieux pourquoi deux systèmes peuvent s'opposer si farouchement dès l'instant où l'un et l'autre se donnent une vocation d'universalité et cherchent à conquérir le monde.

Au commencement de la fondation de la *umma*, Mahomet faisait la différence entre les Gens du Livre : les juifs et les chrétiens et les autres qui n'avaient pas de Livres révélés (même si les juifs et les chrétiens avaient entre-temps falsifié leurs Livres révélés). Ces autres sont en premier lieu les Arabes qui refusent son message, puis les civilisations en dehors du Moyen-Orient (l'Afrique et l'Asie) qui ne connaissent ni l'islam ni le christianisme. Le législateur de la *shari'a* a gardé cette distinction et inscrit nettement dans son système cette différence. Pour lui, le croyant reste au-dessus du non-croyant. Le musulman reste au-dessus des Gens du Livre qui ont falsifié les Textes, et à plus forte raison au-dessus des polythéistes, ne parlons pas des athées qui sont pires que les polythéistes!

Le législateur laïc, dès l'instant qu'il réduit le religieux à une affaire privée, ne tient pas compte de l'engagement personnel en matière religieuse.

La liberté du citoyen est ainsi, sur ce plan, totale. On ne demande même pas au citoyen s'il est croyant ou incroyant. On lui demande d'adhérer librement à la société dans laquelle il veut vivre. Le principe coranique selon lequel "un esclave croyant est meilleur qu'un Associateur" (2,220) n'a aucun sens.

La *shari'a* établit une hiérarchie entre les hommes dans le sens : musulmans, gens du Livre, polythéistes, athées, etc. Le législateur laïque supprime cette hiérarchie au nom d'une égalité sociale et culturelle.

Le discours coranique est un discours situé dans un temps et un lieu précis, et il faut ajouter, dans un imaginaire précis. Dans ce discours l'homme est appelé à faire, non pas un choix de société, au sens moderne, mais un choix de vie qui oriente sa destinée vers un au-delà bien précis. Dans cet imaginaire, dont on ne comprend la spécificité que si on le replaça dans l'espace moyen-oriental et la tradition monothéiste antérieure à l'islam, l'homme est faible devant Dieu (4,32), il ignore les desseins de Dieu (20,109), il est ingrat envers Dieu (110,6; 36,35; 17,69; 10,61; etc.), il est séduit par les richesses (10,13 ; ; 3,12), il est versatile (70,19; 41,49; 31,31, ; etc.), réfractaire à la vraie foi (17,91; 12,103; 40,61; etc.).

A côté de toutes ces notations qui pourraient conduire un esprit moderne à conclure que cette vision de l'homme est quelque peu pessimiste, il existe tout un ensemble de versets du Coran selon lesquels Dieu prend soin de la créature humaine dont la valeur est telle que même les Anges doivent se plier devant elle. Seul Iblis (le démon) a refusé de s'incliner devant Adam.

Dans l'imaginaire traditionnel, Adam et l'homme en général a une très haute valeur en tant que Serviteur d'Allah, objet des bienfaits du Créateur. C'est Allah qui pourvoit à sa nourriture, à son bonheur, à sa prospérité et à son destin. Rien ne se fait en dehors d'une volonté divine. Dans une formulation (coranique) devenue incompréhensible pour un moderne, même les actes de l'homme sont l'expression d'une volonté divine. Dieu sauve qui il veut et égare qui il veut. La mentalité moderne pourrait comprendre dans cette formule antithétique une forme d'injustice ou du moins une prédestination abusive. La formulation qui dérouté le moderne veut simplement mettre en avant la grandeur incommensurable du divin, d'Allah en comparaison de la petitesse de l'homme, dont l'origine est à chercher entre les mains de Dieu comme une poterie entre les mains du potier.

L'HOMME ET LE DEVOIR DE SOUMISSION

L'homme de la laïcité occidentale veut assumer son destin tout seul, tel Prométhée qui, depuis qu'il a dérobé le feu aux dieux, ne leur demande plus rien. L'homme dans l'islam doit tout à Dieu et le sens de sa vie est lié à la volonté bienfaitrice de Dieu. L'homme de la laïcité assume son destin à la manière d'un Sisyphe, dans le recommencement éternel. Rien ne se fait donc sans la volonté de l'individu. A la formule *in shâ'a Allah* (si Dieu veut) s'oppose le principe : qui veut peut ! Son origine est à chercher dans l'extraordinaire évolution de la Nature, vieille de 15 milliards d'années et qui a engendré l'homme moderne (*l'homo sapiens sapiens*) il y a à peine un million d'années.

Nous voyons là, nous devinons là, combien l'imaginaire du Coran et l'imaginaire de la laïcité occidentale diffèrent radicalement l'un de l'autre. Dans le premier, l'homme ne peut rien si Dieu n'a pas voulu qu'il accomplisse ceci ou cela... dans le second, l'homme seul est responsable de ses actes car il est le seul à les poser librement.

Il ne faut pas penser que dans l'islam l'homme n'est pas responsable. Il l'est entièrement au jour du jugement et ce jour-là aucune intercession, aucune excuse ne sera acceptée. Même si Dieu est l'acteur suprême de tout l'univers et de tout ce qui s'y passe, l'homme est responsable de son refus d'adhérer au vrai message, il est responsable du bien et du mal qu'il fait, mais d'un bien et d'un mal mesurés à l'aune de la prédication coranique.

Bref, en tant que créature, l'homme ne peut se passer du lien qui le relie au Créateur. Ce lien se concrétise avant tout dans la profession de l'Unité divine, dans l'acte d'adoration du Dieu Un et Unique, dans le respect de la volonté divine comprise dans le Coran et explicité par la *shari'a*. L'homme est libre dans un environnement de foi librement acceptée.

Un peu comme l'amoureux est libre dans la relation ou le lien qui le lie à l'objet de son amour.

Dans l'imaginaire laïque, il n'est pas question d'une instance métaphysique.

Dieu n'est pas nié, Dieu n'est pas ignoré. Il est simplement laissé à une conviction personnelle et individuelle et soustrait au plan social et politique. Son statut ontologique n'est pas lié à une religion particulière, sa liberté n'est pas un état de fait une fois pour toutes, mais une entreprise perfectible et susceptible d'être continuée en tous temps et en tous lieux.

Si le croyant cherche à établir des rapports harmonieux dans sa communauté au nom d'une volonté divine, le laïque cherche à établir la meilleure cohérence sociale au nom de toutes les volontés individuelles qui composent la société.

CONCLUSION

Que pouvons-nous dire en conclusion de ce bref aperçu ? Nous avons exposé deux logiques, esquissé deux imaginaires différents. Il n'y aurait pas de mal, si les deux imaginaires et les deux logiques restaient chacun dans sa cohérence interne. Le problème ou plutôt la réalité veut que ces deux systèmes de pensée et d'agir soient aujourd'hui en contact permanent, grâce aux systèmes de communication modernes : la télé, les paraboles, l'électronique, les banques de données etc., à tel point que les frontières géographiques n'ont plus beaucoup de sens et d'efficacité. Ce contact engendre la confrontation, les revendications de toutes sortes, la peur de perdre son authenticité, la crainte d'être dominé par l'autre, l'appréhension d'être dépassé et d'être laissé pour compte, etc. Toutes ces peurs engendrent des réflexes de repli sur soi, projettent parfois l'individu vers le passé considéré comme paradis perdu, etc. L'avenir fait peur parce que des rapports de force sont établis entre les données du présent (la modernité) et les représentations du passé (la tradition). Seule une réflexion interculturelle peut faire prendre conscience de l'enjeu des deux stratégies et la prise de conscience chasse les démons destructeurs. Il ne s'agit pas pour nous d'affirmer une supériorité d'un système sur l'autre. Il s'agit avant tout de comprendre le fonctionnement de l'un et de l'autre. Et de comprendre comment l'un ou l'autre, l'un et l'autre, peut entrer le mieux dans le siècle qui vient, peut entraîner l'homme tel qu'il est et non pas tel que l'on voudrait qu'il soit, vers une dimension plus universelle afin que les démons du racisme, de l'exclusion et de la guerre soient réduits à néant.

Croyant en un Dieu unique ou citoyen d'une laïcité librement bâtie, l'homme du XXI^e siècle devra sans doute répondre à des questions dont ni la laïcité ni la foi ne possèdent la solution en soi. Ces questions sont celles du fanatisme religieux et politique, de la violence sociale et culturelle, des maladies nouvelles, de la pauvreté et de la famine à l'échelle des continents, etc. Bref, plus que jamais l'homme doit se souvenir de Prométhée sans peut-être oublier qu'il peut être promis à un autre destin.

Notes

1. Voir à ce sujet Al-Katifi, A.H. "Quelques aspects du modernisme juridique en Orient arabe" in Berques J. et Charnay J.-P. (1966) *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*. Paris: Payot, p.302.
2. Ibn Taymiyya (1948) *Le traité de droit public*. Beyrouth, p.145 (traduction Laoust).
3. Amin Hussein (1992) *Le livre du musulman désespéré, pour entrer dans le troisième millénaire*. Paris: La Découverte, pp.107-108.
4. Al-Qayrawani (1975) *Le risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite*. Alger: Editions populaires de l'Armée, p.303 (traduction Bercher).
5. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p.173.
6. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p.174.
7. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p. 177
8. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p. 136

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?
Rik Pinxten

Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?

*Rik Pinxten

En la intervención del primer encuentro en el CIDOB sobre *Espacios de la interculturalidad* (Pinxten & Verstraete, 1997), hemos propuesto un modelo para estudiar las dinámicas de identidad, que pretende ser jerárquico y científico. Su condición jerárquica responde a que las dinámicas ocupan diversos niveles de magnitud integrados en un conjunto. De esta manera, distinguimos dinámicas de identidad individual (persona, individuo, uno mismo), de grupo (familia, grupo de edad, trabajo, etc.) y de tipo comunitario (ciudadanos, habitantes de centros urbanos, etc.).

En cada nivel, las identidades están constituidas por valores de dimensiones relativas, desde las características de personalidad y de sociabilidad hasta las de culturalidad. Como respuesta a los estímulos provenientes del medio y de las necesidades que se suscitan en cada nivel, dentro de cada uno, y entre uno y otro, se producen sin cesar deslizamientos, transformaciones y creaciones. Cada individuo, grupo o comunidad está inmerso en procesos de representación de sí mismo que se expresan en narraciones.

En el contexto de comunicación e interacción entre las unidades que encarnan a una u otra identidad (de modo temporal, aunque real) nos parecía importante que cualquier intervención estuviese fundada en un análisis científico previo. Deseamos que todos los que participan en la interacción y en la intercomunicación se comprometan a estudiarse a sí mismos y al otro, con tal de establecer una interacción con los conocimientos necesarios (Pinxten & Verstraete, 1997).

Las ciencias sociales y, especialmente, los análisis llamados cualitativos, ofrecen métodos participativos para adquirir estos conocimientos y para utilizarlos de manera

comparativa. Sólo a partir del conocimiento del otro y de uno mismo pueden emprenderse negociaciones duraderas.

En el presente texto, quiero considerar la cuestión de la importancia relativa de los aspectos religiosos que pueden intervenir en la interacción y/o en el conflicto entre dos tradiciones específicas: la de Europa Occidental y la del Magreb. Ello no implica que, en tales contextos, el Cristianismo y el Islam sean las únicas causas que cabe tener en cuenta al pensar en claves de identidad, cultura o política. Pero opino que, para la población de estas regiones, estas religiones juegan un papel fundamental de motivación, de expresión de intereses profundos, o de sentidos de la vida.

Esto podrá entenderlo mejor un antropólogo que haya trabajado en lugares donde, además de la religión, se manifiestan otros mecanismos de identidad. Más allá de esta postura *exotizante*, estoy convencido –junto con analistas políticos como Noam Chomsky (1997)– de que lo cultural, incluso lo religioso, tiene un papel importante en el modo contemporáneo de instalar y ejercer el poder y el control de los grupos, los sexos y los individuos. En esta apreciación, coincido con el análisis inclusivo de L. Nader (1997), quien, a su vez, se refiere al de Chomsky. Nader sostiene que lo económico, lo político y lo cultural son medios de control y de poder.

LOS ENCUENTROS ENTRE EL MAGREB Y EUROPA

En su intervención, B. Ghalioun (1997) invitaba a pensar la identidad islámica como un proyecto político en comunicación con otros proyectos. Por ejemplo, la modernización aparece como un proceso de formación de ciudades, de industrialización y de expansión del comercio en un contexto internacional, incluso mundial. Por sí misma, no es ni única ni específicamente europea (aunque se ha caracterizado como tal en los últimos cinco siglos), ni asiática, ni islámica. La modernización, bajo sus múltiples formas, se manifiesta en diversas regiones del mundo, interactúa de varias maneras y produce estructuras específicas y difíciles de comparar entre ellas.

Yo lo entiendo así, y coincido con Ghalioun cuando éste interpreta el islamismo del siglo XIX (de tipo Afghani) como un proyecto político “moderno”. En efecto, este tipo de islamismo representó la combinación particular de una tradición del Islam (como civilización) y del desarrollo de la ciudad moderna, en una era de capitalismo internacional que conducía a esta ideología política. El proyecto fracasó y el islamismo contemporáneo se concibió entonces como una nueva ideología extremista que volvía a instrumentalizar el Islam en el combate contra los estados liberales del Magreb, como ha sucedido, por ejemplo, en Argelia. Esto explica, probablemente, por qué algunos

autores han tratado de caracterizar el islamismo Afghani -y otros tipos de islamismo- no como un retorno a la Edad Media, sino como un movimiento semejante al protestantismo europeo, muy posterior, por lo tanto, cronológicamente. De nuevo, se trata de una visión simplista y, utilizando la noción de Said, de tendencia “orientalista”, que proyecta el Islam en el pasado cristiano (el cual, por lo tanto, ha conocido una especie de Edad Media...). Ghalioun la rechaza acertadamente, a mi entender.

Asimismo, el punto de vista descrito por R. Bellah (1976) me parece más correcto y mejor fundado. Este autor señala que la sociedad magrebí está atrapada en un proceso de cambios, sobre todo de carácter social en el que los vínculos sociales en la familia, en la pequeña ciudad o en el pueblo se transforman rápidamente, por medio de la educación y de los nuevos tipos de trabajo (a menudo, también, con el trabajo emigrado). En el desarrollo de esta situación, la red social, con sus dependencias y sus estructuras de solidaridad, cambia inexorablemente, y surge un nuevo pensamiento sociopolítico.

Las nociones históricas y religiosas de Europa no son las más adecuadas para entender esta renovación. En este sentido, puede iniciarse un análisis de nuestros interlocutores magrebíes; un proceso participativo en el que magrebíes y europeos cooperen de igual a igual en la construcción del conocimiento del otro. Por lo que respecta a los movimientos recientes que se hacen llamar “islamistas” y se enfrentan a los estados modernos mediante un rechazo violento y sin paliativos, existe otro planteamiento: ya no es el Islam lo que está en cuestión, sino una identidad política radical y extrema que pretende ser una nueva instrumentalización del Islam.

En este punto quiero retomar el análisis de lo intercultural que lleva a cabo Nour Eddine Affaya (Affaya, 1997). Más exactamente, creo que lo intercultural se manifiesta en el contexto de proximidad entre magrebíes y europeos y, sobre todo, en las actividades de encuentro y de comunicación que he identificado como “análisis participativo” recíproco. Pienso que lo intercultural no es una identidad *per se*, sino un conjunto de cierto tipo de capacidades, estrategias y aparatos de comprensión y de comunicación, es decir, de negociación.

La tradición unilateral positivista o fenomenológica (Pinxten, 1997b) y el esencialismo europeo -u otro que lo ha acompañado- son monoculturales o intraculturales por necesidad. El Otro no puede ser pensado, visto o conocido dentro de las categorías de la cultura o de la religión del observador. Podemos referirnos de nuevo al libro de Said (*Orientalism*) e indicar qué orientaciones menos elaboradas, pero similares, pueden manifestarse bajo la forma del occidentalismo.

La aproximación unilateral e intracultural es, por definición, imperialista y niega las dinámicas de identidad del Otro. Así, el tipo de encuentro que produce esta aproximación es desigual y excluyente. Lo intercultural, tal y como yo lo entiendo, sólo existe en el encuentro entre iguales y comienza, precisamente, con el tipo de toma de contacto que se elabora. Existe, por lo tanto, una elección epistemológica implicada en lo inter-

cultural. El único tipo de conocimiento capaz de poner en su lugar este concepto -entendido como un encuentro igualitario y profundamente plurilateral- es el análisis participativo de los aspectos socioculturales y/o religiosos de todos los interlocutores.

El análisis participativo implica, en todos los niveles, la participación, la interpretación y el control de cada participante en la comunicación, o bien el conflicto de ellos o de uno mismo en este proceso. Es evidente que en este proceso ningún interlocutor pierde su(s) propia(s) identidad(es). Pero, de todos modos, el interlocutor reconoce que en el ámbito complementario del encuentro existe la posibilidad de un tipo de contacto que no se puede reducir a las categorías de su propia cultura o religión. Este es el tipo de encuentro que yo llamo intercultural. En esta aproximación intercultural, las categorías, las preferencias o los conceptos autóctonos no sirven o, por lo menos, no son efectivos automáticamente. Deben, en primer lugar, ser negociados con los otros interlocutores. El fruto de este análisis participativo y de estas negociaciones dará como resultado lo que puede revelarse universal o universalmente válido. Y esto no puede darse *a priori*.

Es en este último punto donde el aspecto universalista y universalizante del Cristianismo y del Islam resulta problemático o, dicho de otra manera, donde ambos tendrán dificultades para emprender una aproximación intercultural. Las respectivas tradiciones han programado ambas religiones para ver el mundo solamente dentro de la visión única (pues es revelada), lo que impide cualquier posición que sea a la vez complementaria e igualitaria (Orye, 1998). Creo que la falta de conciencia y de voluntad para remediarlo empuja a los participantes europeos -casi siempre, cristianos- y a sus interlocutores islámicos tradicionales hacia el conflicto, en contra de lo intercultural.

EL CONFLICTO VIOLENTO, EL DIÁLOGO Y LA ENTENTE

Observo dos estrategias o supuestas “soluciones” practicadas en la interacción entre sujetos o grupos cristianos (por ejemplo, europeos) y sus interlocutores islámicos (en el caso que nos ocupa, magrebíes). El hecho de que unos hayan sido colonizadores u opresores (y todavía lo sean, como muestra la guerra del Golfo) y los otros luchen contra un pasado de colonizados (con la actitud y la agenda de la post-colonización actual) no facilita las cosas. Esta circunstancia concreta puede añadirse también a una larga lista de factores que bloquean e impiden un encuentro igualitario entre interlocutores.

Así, las dos estrategias más extendidas son el conflicto violento y el diálogo, aunque creo que ambas plantean objeciones, por lo que subrayaré la necesidad de aplicar una tercera estrategia que supere los inconvenientes de las dos anteriores.

El conflicto violento como estrategia de enfrentamiento encuentra adhesión en aquellos que organizan la violencia, tanto si son estados como si se trata de grupos revolucionarios. La ideología militarista de Clausewitz, el ideólogo de Napoleón, ha dominado la política del enfrentamiento internacional de la mayoría de estados. Actualmente, ese es el discurso de la ideología de la “deterrence and retaliation” (disuasión y represalia).

En algunas acepciones de “guerra santa” -que en las religiones mediterráneas aparece bajo distintos nombres- se ha encontrado un fundamento suplementario de esta ideología (Aho, 1976). Evidentemente, este punto de vista acarrea mucho dolor y sufrimiento, pero también muchas incertezas, pues cada supremacía provoca nuevas iniciativas de contrapoder. El biólogo Bigelow (1987) calculó que en el curso de la historia se ha producido un incremento exponencial de daños y muertes. Así, la promesa de la paz por medio de la disuasión es inverosímil. Los antropólogos han demostrado que no hay una relación necesaria o determinista entre la agresión como impulso psicológico, producto de las glándulas, y el comportamiento violento: las culturas llamadas “pacíficas” corroboran que el factor biológico está manipulado, dirigido, “culturalizado” de varias maneras. Así, la postura de Clausewitz -que considera que la naturaleza del hombre es violenta, orientada hacia el comportamiento guerrero- se ha revelado falsa y sin ninguna verdad científica que la sustente. Sólo posee un *status* ideológico (Foster, 1987).

Finalmente, los diplomáticos y los investigadores en el ámbito de la resolución de conflictos afirman cada vez con mayor frecuencia que, en los conflictos de difícil solución, donde a menudo las religiones están implicadas como sistema justificador (por ejemplo, en los enfrentamientos bélicos entre Israel y Palestina, o en Irlanda del Norte), el recurso de la violencia no puede resolver el problema y conduce, necesariamente, a la aniquilación mutua (Kriesburg et al., 1989). Esta es una de las razones por las que H. Kissinger (1994) profesa que en un mundo como el actual, sin ninguna superpotencia, el conflicto violento corre el peligro de ser la vía más desastrosa para “resolver” los problemas.

La segunda estrategia dominante -y, normalmente, aquella a la que, después de cierto tiempo, conduce el conflicto violento- es la del diálogo. A menudo, la negociación entre partes opuestas aparece en forma de diálogo. Éste, puede tener una intención terapéutica (como el platónico), cuando uno o todos los interlocutores tratan de desenmascarar los fallos en el razonamiento del otro o intentan eliminar ciertas premisas, porque son insuficientes. El diálogo de Sócrates, por ejemplo, pertenece a esta categoría. El diálogo humanista, en cambio, puede entenderse como la expresión de la voluntad de organizar encuentros para que todas las opiniones puedan ser escuchadas y conocidas por los afectados. Un ejemplo de ello es el diálogo de tipo ecuménico entre cristianos e islámicos bienpensantes.

En ambos casos, existe una agenda universalista dictada por el organizador del debate o, mejor dicho, por quien propone el diálogo como formato universal para el encuentro. De esta forma, el diálogo socrático presupone la superioridad de la norma

de consistencia a escala universal, y el humanista plantea *a priori* el valor del pluralismo como generador de un relativismo casi total.

Ahora bien, es difícil vivir la vida únicamente a partir de la norma de consistencia lógica, pues la naturaleza no necesariamente lo es. Se explica entonces por qué los “juegos” socráticos no nos ayudan a sobrevivir y dan la impresión de que, si bien Sócrates puede desenmascarar todos los errores lógicos en el razonamiento de sus interlocutores, jamás nos proporcionará una base positiva o respetable para tomar decisiones prácticas. En otras palabras: al obligar a todos los interlocutores a ser consistentes en el ámbito moral, éste queda vacío de toda sustancia. El proyecto se vuelve nihilista, dirigido por un nihilista superior: el dueño del diálogo. Por su parte, el diálogo humanista corre el riesgo de dejarnos en una nebulosa paralela, pues escuchar todas las opiniones no conduce automáticamente a mejores resoluciones. No considero que estas aproximaciones sean falsas o deshonestas. Más bien creo que son inadecuadas para las cuestiones que están al orden del día. Para elaborar más concienzudamente este punto, me orientaré hacia un análisis de la tradiciones religiosas.

En este artículo pretendo abarcar los tipos de encuentro entre Europa (como comunidad de estructura principalmente cristiana) y el Magreb (como comunidad de estructura principalmente islámica). Los dos se caracterizan por poseer visiones del mundo y estrategias de comprensión religiosas -o de transvase cultural- que descartan de manera bastante definitiva cualquier alternativa. En ambos casos la exclusión se fundamenta en la creencia de que Dios interactúa con el hombre por medio de profetas y/o textos revelados. Sea como fuere, no corresponde al hombre sustituir o negar estas interacciones divinas refiriéndose por ejemplo a proyectos que, por su carácter humano, son falibles, como la lógica o la capacidad de tolerancia. Aunque la manera de entender la interacción divina es diferente en cada caso (Smith, 1981), la naturaleza superior e inexorablemente universal de las leyes divinas es la misma en ambas religiones. Además -y estos es lo que acentúa los límites del encuentro mediante el diálogo- el significado de las religiones se sitúa en otra red de narraciones que no es la del conocimiento lógico o argumentativo de los diversos tipos de interlocutores. Para aclarar este punto utilizaré el análisis de Gregory Alles.

Alles (1994) se siente muy insatisfecho tanto con las aproximaciones puramente literarias que los analistas hacen de la *Iliada* de Homero (entre otras obras épicas antiguas) como con las separadas de las perspectivas puramente religiosas o, más bien, teológicas. En un análisis en profundidad de los fragmentos de la *Iliada*, Alles muestra cómo el poeta mistifica aspectos fundamentales del mundo precisamente en los momentos en los que falla la argumentación (lo cual sucede varias veces) y en los que la persuasión fracasa en el epos (esto ocurre sobre todo en lo referente a la rabia de Aquiles). Alles declara que sabemos que tales poemas funcionaban como “narraciones definidoras” que mistificaban amenazas últimas, como la victoria de los troyanos por la rabia de Aquiles y su rechazo a combatir.

Esta mistificación creaba una ideología religiosa –más allá de la razón y de las categorías recibidas de los griegos– que permitía vivir en comunidad y hacía que esta vida fuese soportable. La forma específica utilizada por Homero es la cosmotropía, que pone la destrucción general en manos de los dioses, fuera de la esfera humana. Las dos otras formas son la cosmogonía (que trata del principio del mundo) y la escatología (referente al fin del mundo). Es un análisis interesante, pues identifica una dimensión de lo religioso que no puede intervenir en el diálogo. En efecto, el fin o los límites del diálogo (de la persuasión, de lo que se concibe como sujeto de impacto humano) es lo que precisamente requiere el recurso a lo religioso para hacer la vida vivible. El diálogo nunca resuelve las grandes amenazas. Y además, puede inducir o justificar los sacrificios.

Si la distinción entre lo “dialogable” (y lo que se encuentra en el terreno de la persuasión o de la razón) y lo religioso puede pensarse de tal modo, será posible apreciar de nuevo el papel del misterio y de la fe -como rendición absoluta y sin condiciones- en las religiones en cuestión. Además, queda claro por qué este enfoque de los encuentros entre comunidades con raíces religiosas (como sucede entre Europa y el Magreb en los encuentros que atañen a elementos de identidad más profundos, como la imagen del hombre, del Estado y de otras identidades importantes) no puede basarse sólo en el diálogo como forma de comunicación y de interacción superior. Finalmente, el hecho de que tanto el Cristianismo como el Islam sean universalistas refuerza la importancia de este análisis.

Debido a todo lo expuesto, propongo una tercera aproximación de los encuentros, así como una segunda forma de negociación intercultural: el entente. Creo que tiene más en cuenta las observaciones sobre lo intercultural y sobre el principio de igualdad en la interacción, e integra además el impacto de lo religioso en las tradiciones europea y magrebí.

¿QUÉ ES UNA ENTENTE?

Con la noción de entente quiero introducir un tipo de negociación con tres características bien definidas: minimalista, multilateral y basada en análisis científicos.

Minimalista: debido a su carácter universalista, el Cristianismo y el Islam tienen al maximalismo. Es decir, estas religiones muestran una voluntad por organizar el mundo, la vida social y moral, la educación, la cultura, etc., con el mismo celo que demuestran para difundir la palabra divina. Y lo hacen de un modo uniforme y para toda la humanidad. En los grupos llamados “fundamentalistas” este esmero se manifiesta de un modo muy claro. Por ejemplo, el Opus Dei pretende controlar hasta el mínimo detalle los programas de educación y de cultura, con el objetivo de dirigir el

pensamiento y las emociones de los creyentes. Los Talibanes, por su parte, exigen una sumisión total a la interpretación literal de algunos textos antiguos. El margen de libertad y de raciocinio de los creyentes se limita o se elimina, y la religión se presenta como un sistema de creencias que guía todos los ámbitos de la vida, en lugar de una fe contextualizada y genérica a la vez (Smith, 1979). En tales casos, estas religiones muestran claramente la ambición maximalista subyacente. Por medio de la doctrina y de las prácticas, la religión puede organizar toda la vida de todos los hombres. Es evidente que las dos religiones no son fundamentalistas por naturaleza, pero albergan y justifican estas tendencias.

En un mundo mixto, con interacciones cada vez más frecuentes entre grupos de culturas diferentes, una actitud maximalista sólo puede conducir a conflictos más tenaces, incluso sin posibilidad de solución. En efecto, si los dos interlocutores en el encuentro lo saben todo sobre todo, y sobre todo el mundo, pero estos saberes son diferentes, hay un problema. Ni el conflicto, ni el diálogo pueden conducir a soluciones estables para que sobrevivan juntos -en el mismo mundo-, porque con estas dos estrategias las partes no pueden abandonar las posiciones que han tomado al principio.

La alternativa minimalista que propongo parte de la base que, para lograr la coexistencia necesaria o inevitable en este mundo, sólo es necesario regular o respetar un entente común apremiante en los puntos que entran directa y objetivamente en juego. Por ejemplo, la riqueza de recursos naturales es limitada, y el despilfarro de petróleo o de agua potable representa, a corto plazo, un problema para toda la humanidad. Para sobrevivir, los interlocutores deben tomar en consideración esta situación y ponerse de acuerdo de manera pragmática, sin que importen ni las intuiciones ni los valores de las tradiciones. Esto significa que, en caso de que para uno o varios interlocutores la supervivencia de todo el mundo no fuese prioritaria (porque cree en el fin inminente del mundo, por ejemplo) se le obligaría a participar igualmente. Y lo mismo ocurriría con todas las partes. Por ejemplo, una sociedad secularizada reconocerá la importancia del mantenimiento del culto, aunque no aprecie particularmente este punto.

Así, por entente entiendo, ante todo, la actitud de someterse a un acuerdo común, mínimo, pero que funciona como una decisión ulterior en el encuentro de los interlocutores. Evidentemente, este tipo de acción es conocida en la práctica habitual de la ONU, pero en esta institución suelen prevalecer los principios universalistas, que presentan a la organización como un órgano de algunos grupos, especialmente occidentales. Mi posición es que el principio de esta actitud se adquiera, sin importar los interlocutores o los puntos de acuerdo particulares.

Multilateralidad: este principio especifica que no hay una posición superior a otras, sino que todos los interlocutores deben estar implicados de igual a igual en el proceso de negociación.

En este sentido, “lateralidad” significa que todos los interlocutores en la comunicación y en la interacción entre el Magreb y Europa se comprometen a representar diversos puntos de vista y distintas tradiciones, así como a tomar conciencia de las diferencias en la negociaciones. Dicho de otro modo, las partes deberían considerar un punto de vista único como un signo negativo o, como máximo, como la excepción y no como la regla.

Análisis científico: ya he comentado aquí, y en otros lugares, las ventajas de utilizar métodos científicos en el conocimiento de uno mismo y del otro. La aproximación interactiva y cualitativa de las ciencias sociales nos ofrece la garantía suplementaria para conseguir un entendimiento adecuado del otro que se utilizará durante las negociaciones. El entente será respaldado por los análisis científicos, que los mismos interlocutores pueden hacer a un nivel suficiente. Esto no significa que las personas son seres supranacionales, sino que tienen cierta dosis de racionalidad y de sentido común para conocer y entrar en contacto con el otro. La entente implica que los interlocutores tomen conciencia y utilicen estas facultades de modo deliberado.

Referencias bibliográficas

- Affaya, N. (1997) “ L’interculturel ou le piège de l’identité “, *Afers Internacionals* , 36: 141-156.
- Aho (1976) *Religious mythology and the art of war*. London : Aldwych Press.
- Alles, Gregory D. (1994) *The Illiad, The Ramayana and the works of religion*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Bellah, Robert N. (1976) *Beyond belief. Eddays on religion in a posttraditional world*. New York: Harper&Row.
- Bigelow, R. (1987) “Evolution of war”, en Foster & Rubinstein, pp. 42-67.
- Chomsky, N. (1997, ed.) *The Cold War and the University : Toward an intellectual history of the post-war years*. New York: New Press.
- Foster, M. Lecron & Robert A. Rubinstein (1987) *Peace and War; Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick : Transaction Books.
- Ghalioun, B. (1997) “L’islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité”, *Afers Internacionals*, 36:177-194.
- Kissinger, H. (1994) *Diplomacy*. New York: Basic Books.
- Kriesburg, L., Northrup, T. & Thorson, S. (eds.) (1989) *Intractable Conflicts and their Transformation*. Syracuse: Syracuse University Press.

Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?

Nader, L. (1997) "Controlling Processes. Tracing the dynamic components of power", *Current Anthropology*, 38: 711-738.

Orye, L. (1998) *Religious study and religionists* (en prensa).

Pinxten, R. & Verstraete, G. (1997) "Identité et conflit: personnalité, socialité et culturalité", *Afers Internacionals*, 36: 157-175.

Pinxten, R. (1997b) *When the Day Breaks. Essays in athropology and philosophy*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.

Smith, W. (1981) *On Understanding Islam*. The Hague: Mouton Publishers.

Smith, W. (1979) *Faith and Belief*. New Jersey: Princeton University Press.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dynamiques identitaires.

Négociations de conflits. Dialogue ou entente?
Rik Pinxten

Négociations de conflits. Dialogue ou entente?

*Rik Pinxten

Dans ma contribution au colloque préalable du CIDOB (Pinxten et Verstraete, 1997), j'ai proposé un modèle pour étudier les dynamiques d'identité. Le modèle se dit hiérarchique et scientifique. La hiérarchie consiste dans le fait que les dynamiques occupent divers niveaux de grandeur qui sont intégrés dans un complexe. On distingue des dynamiques d'identité individuelle (personne, individu, soi, etc.), des dynamiques de groupe (familles, groupe d'âge, groupe de travail, etc.), et des dynamiques de type communautaire (les citoyens, les citoyens, etc.).

Les identités sont constituées par des valeurs de dimensions relatives, allant des caractéristiques de personnalité et de socialité à celles de culturalité pour chaque niveau. Sur chacun et entre les trois niveaux, des glissements, des transformations et des créations ne cessent de se produire en réponse aux stimuli qui viennent du milieu et des besoins qui se manifestent à chaque niveau. Chaque individu, groupe ou communauté est engagé dans des processus de représentation de soi, exprimée dans des narratifs.

Dans le contexte de communication et d'interaction entre unités incarnant telle ou telle identité (temporairement, mais réellement) il nous paraissait important de fonder n'importe quelle intervention sur une analyse scientifique préalable. Nous souhaitons engager tous les partenaires d'interaction et de communication dans une étude de soi-même et de l'autre afin d'entrer dans l'interaction avec la connaissance nécessaire (Verstraete & Pinxten, 1998, Pinxten & Verstraete, 1997). Les sciences sociales, et spécialement les analyses dites qualitatives, nous offrent des méthodes participatives pour acquérir cette connaissance et pour l'utiliser de manière comparative. C'est à partir de telle connaissance de l'autre et de soi-même que des négociations durables peuvent être

entamées. Dans le texte présent, je veux considérer la question de l'importance relative des aspects religieux qui semblent entrer dans l'interaction et/ou le conflit entre deux traditions spécifiques, l'Europe occidentale et le Maghreb. Ceci n'implique pas que le Christianisme et l'Islam soient les causes uniques dans ces contextes pour penser l'identité, la culture ou la politique. Mais je suis bien de l'avis que ces religions jouent un rôle de motivation, d'expression d'intérêts profonds où de sens de la vie pour les populations de ces régions. Cela se voit plus clairement pour un anthropologue qui a travaillé dans d'autres parties du monde où d'autres mécanismes d'identité que la religion se manifestent. Outre cette position "exotisante" je me trouve convaincu, avec des analystes politiques comme Chomsky (1997), que le culturel (le religieux inclus) joue un rôle important dans la manière contemporaine d'installer et d'exercer le pouvoir et le contrôle de groupes, de sexes ou d'individus. Dans cette analyse je suis d'accord avec l'analyse inclusive (l'économique, le politique et le culturel comme moyens de contrôle et de pouvoir) de L. Nader (1997), en référant à celle de Chomsky.

LES RENCONTRES MAGHREB-EUROPE

Dans sa contribution, B. Ghalioun (1997) nous invite à penser l'identité islamique comme un projet politique en communication avec d'autres projets. Par exemple, la modernisation se présente bien comme un processus de formation de villes, d'industrialisation et d'expansion du commerce dans un contexte international, voire mondial. Elle n'est ni seulement ni même spécifiquement européenne, bien qu'elle soit marquée comme telle dans les cinq siècles passés, ni asiatique ni islamique en soi. Plutôt, la modernisation se manifeste sous ses formes multiples dans diverses régions du monde, interagissant de manière différente et produisant des structures spécifiques et difficilement comparables. C'est ainsi que je le comprends, et je suis d'accord avec l'interprétation de Ghalioun de l'islamisme du XIXe siècle (type Afghani) comme projet politique "moderniste": c'est la combinaison particulière d'une tradition de l'Islam (comme civilisation) et de la prolifération de la ville moderne dans une ère capitaliste internationale qui conduisait à cette idéologie politique. Ce projet a échoué et l'islamisme contemporain est conçu comme une idéologie nouvelle extrémiste, instrumentalisant l'Islam de nouveau mais de manière très extrémiste dans un combat contre les états libéraux au Maghreb (par exemple, l'Algérie). C'est probablement pourquoi quelques auteurs ont essayé de caractériser l'islamisme d'Afghani et d'autres non pas comme un retour au Moyen Age (comme diraient la plupart des chrétiens), mais comme un mouvement protestant qui ressemblerait au Protestantisme européen (et qui succédait au

Moyen Age bien sûr). De nouveau, ceci est une vision simpliste et plutôt “orientaliste” (pour utiliser la notion de Said), projetant l’Islam dans le passé chrétien (qui a connu un certain Moyen Age, suivi de..., etc.). Ghalioun rejette cette interprétation, et à juste titre. Ce qui me semble une approche plus correcte et plus fondée est décrite par R. Bellah (1976). Il remarque que la société maghrébine est prise dans un processus de changements qui sont primordialement de nature sociale: les liens sociaux dans les familles, la petite ville et les villages se transforment rapidement par l’éducation et les nouveaux types de travail (souvent aussi par le travail émigré). A partir de là le réseau social (avec les dépendances et les structures de solidarité) change inexorablement et une pensée socio-politique nouvelle s’annonce. Les notions (historiques et religieuses) de l’Europe ne sont point adéquates pour comprendre ce processus. C’est dans ce sens qu’une analyse de nos interlocuteurs maghrébins peut être entamée, une analyse participative, c’est-à-dire où les Maghrébins et les Européens sont partenaires égaux dans la construction d’une connaissance mutuelle. En ce qui concerne les mouvements récents qui se disent “islamistes” et qui impliquent un refus extrême et violent des états modernes, la question se pose d’une autre manière: ce n’est point l’Islam qui est en question, mais une identité politique radicale et extrême qui se prétend une nouvelle instrumentalisation de l’Islam.

A ce point précis, je veux rejoindre Nour Eddine Affaya dans son analyse de l’interculturel (Affaya, 1997). Plus précisément, je crois que l’interculturel se manifeste dans ce contexte de voisins (Maghrébins et Européens), et surtout dans les activités de rencontre et de communication que j’ai identifiées comme “analyse participative” l’un de l’autre. Je crois que l’interculturel n’est pas une identité en-soi, mais bien un ensemble de capacités, de stratégies et d’appareils de compréhension et de communication (donc négociation) d’un certain type. La tradition unilatérale positiviste ou phénoménologique (Pinxten, 1997b), et l’essentialisme européen ou autre qui l’a accompagnée, sont mono ou intraculturels par nécessité. L’autre ne peut être pensé, vu ou connu dans les catégories de la culture ou la religion de l’observateur. De nouveau, on peut se référer à l’ouvrage de Said (*Orientalism*) et indiquer que des orientations moins élaborées mais similaires peuvent se manifester comme Occidentalisme. D’office, l’approche unilatérale et intraculturelle est impérialiste et nie les dynamiques d’identité de l’Autre. De même, le type de rencontre qui existe dans cette approche est celui de l’inégalité et de l’exclusion de l’Autre vis-à-vis de soi-même. L’interculturel comme je le comprends n’existe que dans le type de rencontre entre égaux, ce qui commence avec le type de prise de connaissance qu’on élabore. Il y a donc un choix épistémologique impliqué dans l’interculturel. Le seul type de connaissance qui est capable de rendre la place due à l’interculturel en tant que rencontre égalitaire et profondément plurilatérale, c’est l’analyse participative des aspects socioculturels et/ou religieux de tous les partenaires dans la rencontre. L’analyse participative implique à tous les niveaux la participation, l’interprétation et le contrôle de chaque partenaire dans la communication ou bien le

conflit dans le processus de l'étude du partenaire et de soi-même. Il va de soi qu'aucun partenaire perd son ou ses identités propres dans ce processus, mais qu'il reconnaît tout de même que dans le domaine complémentaire de la rencontre il y a la possibilité d'un type de rencontre qui n'est point réductible aux catégories de sa culture ou de sa religion propre. C'est ce type de rencontre que j'appelle l'interculturel. Dans cette approche interculturelle les catégories, les préférences ou les concepts autochtones ne sont pas valables, ou du moins pas automatiquement, mais doivent être négociés avec les autres partenaires. Ce qui peut se révéler universel ou universellement valable doit être le produit de telle analyse participative et de telles négociations, et n'est point donné a priori. C'est sur ce dernier point que l'aspect universaliste et universalisant du Christianisme et de l'Islam pose problème, ou, autrement dit, qu'ils auront des difficultés à aborder l'approche dite interculturelle. La tradition des deux religions les a programmées pour voir le monde seulement en l'intégrant dans la vision unique (parce que révélée), ce qui ne permet point de position complémentaire et en même temps égalitaire (Orye, 1998). Le manque de conscience et de volonté d'y remédier poussera les interlocuteurs européens traditionnellement chrétiens et leurs partenaires islamiques traditionnels vers le conflit, en dépit de l'interculturel, je crois.

LE CONFLIT VIOLENT, LE DIALOGUE ET L'ENTENTE

Je vois deux stratégies ou prétendues 'solutions' qui sont pratiquées dans l'interaction entre sujets ou groupes chrétiens (et donc par exemple européens) et leurs partenaires islamiques (et donc maghrébins dans le cas qui nous concerne). Le fait que les uns ont été colonisateurs ou oppresseurs (et continuent de l'être, comme le montre la guerre du Golfe) et que les autres luttent avec un passé de colonisés (dans l'attitude et l'agenda de postcolonisation actuelle) ne facilite pas les choses et peut être mis sur la longue liste de facteurs qui bloquent ou détournent une rencontre égalitaire entre interlocuteurs.

Les deux stratégies les plus répandues sont le conflit violent et le dialogue. J'ai des objections contre toutes les deux, et je soulignerai la nécessité d'une troisième stratégie.

Le conflit violent comme stratégie de rencontre trouve ses adhérents dans les groupes qui organisent la violence, soit des états ou des groupes révolutionnaires. L'idéologie militariste de Clausewitz, l'idéologue de Napoléon, a dominé la politique de rencontre internationale de la plupart des états, avec l'idéologie de "deterrence and retaliation" comme discours actuel. Un fondement supplémentaire de cette idéologie a été trouvé dans quelques notions de "guerre sainte", sous des formes diverses dans les religions méditerranéennes (Aho, 1976). Il va de soi que cette approche s'accompagne de beaucoup de

peine et de souffrance, mais aussi de beaucoup d'incertitudes, puisque chaque suprématie donne naissance à des initiatives de contre-pouvoir. Le biologiste Bigelow (1987) a calculé qu'il y a une expansion exponentielle de dégâts et de morts dans le cours de l'Histoire, rendant la promesse de telle approche invraisemblable. Les anthropologues ont montré qu'il n'y a point de lien nécessaire ou déterministe entre l'agression comme impulsion physiologique (le produit des glandes) et le comportement violent: les cultures dites "paisibles" nous montrent que le facteur biologique est manipulé, dirigé, "culturalisé" de diverses manières. Ainsi, la position de Clausewitz (la nature de l'homme est violente et tournée vers le comportement guerrier) s'est trouvée erronée et n'a qu'un statut d'idéologie et non de vérité scientifique (Foster, 1987). Finalement, les diplomates et les chercheurs dans le domaine de résolution de conflits nous disent de plus en plus que dans le type de conflits insolubles où souvent les religions sont impliquées comme système justificateur (par exemple, Israël-Palestine et Irlande du Nord), le conflit violent ne peut résoudre le problème et mène nécessairement à l'annihilation mutuelle (Kriesburg et autres, 1989). C'est une de raisons pour lesquelles H. Kissinger professe (1994) que dans le monde actuel, où il n'y a plus de superpuissance, le conflit violent risque d'être la voie la plus désastreuse pour "résoudre" les problèmes.

La deuxième stratégie dominante, et normalement celle où le conflit violent mène aussi après un certain temps, est la stratégie du dialogue. Souvent la négociation entre partis opposés est présentée dans le format du dialogue. J'élabore sur ce point, sans entrer dans le domaine plutôt spécialisé de la logique dialogique. Le dialogue peut avoir une intention thérapeutique (comme le dialogue platonicien) quand le ou les interlocuteurs essayent de démasquer les fautes dans le raisonnement de l'autre, ou d'éliminer des prémisses comme insuffisantes. Par exemple, le dialogue de Socrate est de ce type. Le dialogue humaniste peut être compris comme l'expression de la volonté d'organiser les rencontres de telle manière que toutes les opinions peuvent être entendues et connues par tous ceux qui sont concernés (voir le type de dialogue oecuménique des chrétiens et islamiques bien pensants). Dans les deux cas, il y a un agenda universaliste qui est dicté par l'organisateur du dialogue ou plutôt par celui qui propose le dialogue comme format universel pour les rencontres: le dialogue socratique présuppose la supériorité de la règle de consistance sur échelle universelle, et le dialogue humaniste présuppose la valeur du pluralisme comme valeur universelle qui engendre un relativisme quasi total. Or, la vie est peu vivable seulement à partir de la règle de consistance logique (parce que la nature n'est pas nécessairement "logique" de cette manière), expliquant pourquoi les 'jeux' socratiques ne nous aident point pour survivre et nous donnent l'impression que si Socrate peut démasquer toutes les fautes de logique dans le raisonnement des ses interlocuteurs, il ne nous donne jamais lui-même un pivot positif ou respectable pour arriver à des décisions vivables ou pratiques. En d'autres mots, en forçant tous les participants à être consistants dans le domaine du moral, il ne peut

que vider le domaine moral de toute substance. Le projet devient nihiliste, avec un nihiliste supérieur qui est le maître du dialogue. Le dialogue humaniste risque de nous laisser dans un flou artistique parallèle, puisque entendre la diversité d'opinions ne mène point automatiquement à des résolutions meilleures. Ma position n'est point d'affirmer que ces approches sont fausses ou malhonnêtes. Je prétends plutôt qu'elles sont inadéquates pour les questions qui sont à l'ordre du jour. Je me tourne vers l'analyse de traditions religieuses pour élaborer ce point.

Dans cet article, je veux comprendre les types de rencontre entre l'Europe (comme communauté plutôt chrétienne de structure) et le Maghreb (comme communauté plutôt islamique de structure). Les deux sont caractérisés par des visions du monde et de stratégies d'appréhension (ou de transfert de culture) religieuses qui excluent de manière assez définitive des alternatives. Dans les deux cas, cette exclusion est fondée sur la croyance que Dieu interagit avec l'homme par le biais de prophètes et/ou de textes révélés. En tout cas, il n'est point réservé à l'homme de remplacer ou de nier ces interactions de Dieu, par exemple en se référant à des projets faillibles, puisqu'humains comme la logique ou la largeur d'esprit. Bien que la manière de voir l'interaction de Dieu soit différente entre les deux (Smith, 1981), la nature supérieure et inexorablement universelle des lois de Dieu spit la même dans les deux religions. En outre, et c'est cela qui accentue les limites du type de rencontre par dialogue, la signification des religions se situe dans un autre réseau de narratifs que celui de la connaissance "logique" ou argumentative des divers types de dialogueurs. Je me tourne vers l'analyse de Gregory Alles pour éclaircir ce point de vue.

Alles (1994) se sent très insatisfait aussi bien avec les approches purement littéraires qu'avec celles séparées des perspectives purement religieuses (ou plutôt théologiques) des analystes de l'Illiade d'Homère (entre autres ouvrages épiques anciens). Dans une analyse approfondie des passages de l'Illiade, il montre que précisément là (et à plusieurs reprises) où l'argumentation fait faillite et où la persuasion est manquée dans l'épos (surtout en ce qui concerne la rage d'Achille), le poète mystifie des aspects fondamentaux du monde. Alles déclare que nous savons que de tels poèmes fonctionnaient comme des "narratifs définissants" qui mystifiaient des menaces ultimes (comme la victoire des Troyens par la rage d'Achille et son refus de se battre). Cette mystification créait une idéologie religieuse, au-delà de la raison et des catégories reçues des Grecs, qui rendait la vie communautaire vivable et supportable. La forme spécifique utilisée par Homère est la "cosmotropie", qui situe la destruction générale dans les mains des dieux, et donc hors de la sphère humaine. Les deux autres formes sont la cosmogonie (référant au début du monde) et l'eschatologie (référant à la fin du monde). Cette analyse est intéressante, puisqu'elle identifie une dimension du religieux qui ne peut pas figurer dans le dialogue. En effet, c'est la fin ou les limites du dialogue (de la persuasion, de ce qui est conçu comme sujet d'impact humain) qui rend précisément

nécessaire le recours au religieux pour rendre la vie vivable. Le dialogue ne résoud jamais les grandes menaces, et à partir de là, peut induire ou justifier des sacrifices.

Si la distinction entre le “dialogable” (et ce qui est dans le domaine de la persuasion ou de la raison) et le religieux peut se penser de telle manière, il nous est possible d’apprécier de nouveau le rôle du mystère et de la foi (comme reddition absolue et sans conditions) dans les religions concernées. De plus, surtout en ce qui concerne la thèse de l’article présent, il devient clair en quoi cette approche des rencontres entre communautés avec des racines religieuses (comme l’Europe et le Maghreb, certainement dans les rencontres les plus profondes: image de l’homme, de l’État et d’autres identités importantes) ne peut être basée simplement sur le dialogue comme type de communication et d’interaction supérieure. Finalement, le fait que les deux religions concernées soient universalistes ne fait que renforcer l’importance de cette analyse.

C’est pourquoi je propose une troisième approche des rencontres entre les deux (et une deuxième forme de négociation interculturelle): l’entente. Elle tient mieux compte des remarques sur l’interculturel et sur le principe d’égalité dans l’interaction, et elle intègre l’impact du religieux dans les traditions européenne et maghrébine.

QU’EST-CE QU’UNE ENTENTE?

Avec la notion d’entente je veux introduire un type de négociation qui est (1) minimaliste, (2) multilatéral et (3) soutenu par des analyses scientifiques.

(1) minimaliste: le Christianisme et l’Islam ont, sur la base de leur caractère universaliste, une tendance au maximalisme. C’est-à-dire, dans le même zèle de répandre la parole de Dieu, ces religions ont tendance à organiser le monde, la vie sociale et morale, l’éducation, la culture, etc. de manière plutôt uniforme et pour toute l’humanité. Dans les groupes dits “fondamentalistes”, ce zèle se manifeste de manière très claire: par exemple, Opus Dei veut contrôler tout le programme de l’éducation et de la culture dans le détail, dans un effort pour diriger les pensées et les émotions des croyants, ou les Talibans exigent une soumission totale des sujets à l’interprétation littérale de quelques textes anciens. La marge de liberté et d’interprétation des croyants est limitée ou éliminée, et la religion est présentée comme un système de croyances en un guide pour chaque aspect de la vie plutôt qu’une foi contextualisée et générique en même temps (Smith, 1979). Dans ces cas-là, ces religions montrent clairement l’ambition maximaliste qui est sous-jacente: par le biais de la doctrine et des pratiques, la religion peut organiser toute la vie de tous les hommes. Il est évident que les deux religions ne sont point fondamentalistes par nature, mais d’autre part elles hébergent et justifient ces tendances.

Une attitude maximaliste ne peut mener dans un monde mixte, avec des interactions plus fréquentes entre groupes de culture différente, qu'à des conflits plus tenaces, voire insolubles. En effet, si les deux partenaires dans la rencontre savent tout sur tout et pour tout le monde, mais que ces savoirs diffèrent entre les deux, il y a problème. Ni le conflit, ni le dialogue peuvent aboutir à des solutions stables pour la survie ensemble (dans le même monde) parce que dans ces deux stratégies les positions prises au début ne peuvent être abandonnées par les partis.

L'alternative minimaliste que je propose part du point de vue qu'il n'y a nécessité de régler ou de respecter un accord commun contraignant que sur les seuls points qui entrent directement et objectivement en jeu en vue de la coexistence nécessaire ou inévitable dans ce monde. Par exemple, le trésor des ressources naturelles dans la nature est limité et le gaspillage de pétrole ou d'eau potable sera un problème à court terme pour toute l'humanité. En vue de la survie les partenaires doivent prendre en considération cette situation et se mettre d'accord d'une manière pragmatique, peu importent les intuitions ou les valeurs des traditions concernées. Cela veut dire que, dans le cas particulier où un ou plusieurs partenaires ne poserait pas en priorité la survie de tout le monde (parce qu'il croit à la fin imminente du monde, par exemple), il serait contraint à participer quand même. Et de la même façon pour tous les aspects: par exemple, une société sécularisée reconnaîtra l'importance de la continuation du culte, même si elle n'apprécie pas ce point pour elle-même. Donc, par entente je comprends tout d'abord le fait de se soumettre à un accord commun, minimal, mais qui fonctionne comme un parti ultérieur dans la rencontre des partenaires. Evidemment ce type d'entente est connu dans la pratique de l'ONU, mais souvent les principes universalistes prévalent dans cet institut et présentent l'organisation plutôt comme l'organe de quelques groupes (spécialement de l'Occident). Ma position est que le principe de cette attitude soit acquis, peu importe les partenaires ou les points d'accord particuliers.

(b) multilatéralité: ce principe spécifie qu'il n'y a point de position supérieure à d'autres, mais que tous les partenaires doivent être impliqués dans le processus de négociation en égaux.

Latéralité signifie que tous les partenaires dans la communication et l'interaction entre le Maghreb et l'Europe soient engagés dans la volonté de représenter divers points de vue et diverses traditions dans leur connaissance et de tenir compte des différences dans les négociations. Autrement dit, un point de vue unique devrait être considéré par les partis comme un signe négatif ou, au plus, comme l'exception, et non comme la règle.

(c) analyse scientifique: j'ai déjà commenté ici et ailleurs les avantages de se servir des méthodes scientifiques dans la prise de connaissance de soi-même et de l'autre. L'approche interactive et qualitative des sciences sociales nous offre le plus de garantie d'une prise de connaissance adéquate qui sera utilisée lors des négociations. L'entente sera soutenue par les analyses scientifiques qui peuvent être faites à un niveau suffisant

par les partenaires eux-mêmes. Ceci ne veut point dire que les gens sont des êtres superrationnels, mais bien qu'ils ont une certaine dose de rationalité et de bon sens pour prendre connaissance et entrer en contact avec l'autre. L'entente implique que les interlocuteurs prennent conscience de cela en utilisant ces facultés délibérément.

Références bibliographiques

- Affayah, M.Nour Eddine (1997) "L'interculturel ou le piège de l'identité". in: *Afers Internacionals*, 36:141-156.
- Aho (1976) *Religious mythology and the art of war*. London: Aldwych Press.
- Alles, Gregory D. (1994) *The Iliad, The Ramayana, and the works of religion*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Bellah, Robert N. (1976) *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row.
- Bigelow, R. (1987) "Evolution of war", in: *Foster & Rubinstein*: 42-67.
- Chomsky, N. (1997, ed.): *The Cold War and the University: Toward an intellectual history of the post-war years*. New York: New Press.
- Foster, M. Lecron & Robert A. Rubinstein(1987): *Peace and War; Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick: Transaction Books.
- Ghalioun, Burhan (1997) "L'Islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité". in *Afers Internacionals*, 36: 177-194.
- Kissinger, Henry (1994) *Diplomacy*. New York: Basic Books.
- Kriesburg, Louis, Terrell Northrup & Stuart Thorson (eds.) (1989) *Intractable Conflicts and their Transformation*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Nader, L. (1997): *Controlling Processes. Tracing the dynamic components of power*. *Current Anthropology*, 38: 711-738.
- Orye, Lieve (1998) *Religious study and religionists*. (in press).
- Pinxten, Rik & Gislain Verstraete(1997) "Identité et conflit: personnalité, socialité et culturalité", dans *Afers Internacionals*, 36: 157-175.
- Pinxten, Rik (1997b) *When the Day Breaks. Essays in anthropology and philosophy*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- Smith, Wilfred Cantwell (1981) *On Understanding Islam*. The Hague: Mouton Publishers.
- Smith, Winfred Cantwell (1979) *Faith and belief*. New Jersey: Princeton University Press.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dynamiques identitaires.

Globalisation, déculturation et crise d'identité.
Burhan Ghalioun

Globalisation, déculturation et crise d'identité

*Burhan Ghalioun

L'étude de l'impact de la globalisation et de l'émergence de la Société de l'information sur l'évolution des cultures du monde est encore à ses débuts¹. On peut néanmoins observer l'amorce de cinq grandes tendances qui risquent de bouleverser, à temps, toute la configuration géoculturelle de la planète.

La première tendance touche au rapport de la culture à l'économie. Elle nous annonce la nature des nouvelles valeurs qui domineront la phase prochaine du développement du capitalisme et du consumérisme. La deuxième concerne le nouveau rapport qui semble s'établir entre culture et géopolitique. Beaucoup de monde parle déjà sans hésiter de la guerre des cultures comme facteur déterminant des relations internationales. La troisième tendance est liée au rapport de la culture au politique. L'émergence d'une culture globale qui transgresse les frontières culturelles traditionnelles va à l'encontre de l'affirmation de L'Etat-Nation et réduit sensiblement le contrôle de cet Etat sur la formation des citoyens. La quatrième tendance concerne le rapport entre les cultures elles-mêmes. Non seulement la coupure classique entre cultures dominantes et dominées, productrices de sens et frustrantes, agressives et stériles, créatives et passives semble se maintenir, mais elle sera doublée de nouveaux phénomènes de destruction et de sclérose plus étendus des cultures marginalisées. La cinquième tendance concerne le rapport de la culture à la société. L'intégration progressive d'une large frange des élites mondiales à une même culture globale, dominée par les problématiques et les valeurs des sociétés les plus avancées, entraîne la dislocation des beaucoup de cultures nationales laissant des secteurs entiers des sociétés humaines dans un vide de sens total. Elle créent les conditions d'une déculturation élargie, avec pour conséquence l'émergence d'une certaine formes de barbarie au sein même des grands centres de la civilisation.

*Professeur de Sociologie Politique. Université de la Sorbonne-Nouvelle, Paris.

ÉCONOMIE ET CULTURE: VERS UN MERCANTILISME CULTUREL DE PORTÉE MONDIALE

La contradiction entre la logique mercantile des sociétés multinationales et la logique culturelle des créateurs est apparue dès 1993 à l'occasion des négociations du GATT en Uruguay. Le débat a opposé des intellectuels aux gestionnaires de l'économie du marché mondialisé, le pouvoir américain en particulier. Défendant l'autonomie du culturel par rapport à l'économique, Octavio Paz a écrit que l'exception culturelle signifie le refus d'accepter la toute puissance du marché et de sacrifier par conséquent notre conscience et notre humanisme. A cette occasion, l'Europe, et à sa tête la France, a tenté d'imposer, pour défendre sa place dans le marché, le principe de l'exception culturelle. Mais les négociateurs européens n'ont réussi que partiellement. Ils ont obtenu le principe d'un "traitement particulier et limité" au seul domaine de la production audiovisuel. Les Américains continuent derrière les multinationales de les harceler afin de les empêcher de réussir la reconduction de ce traitement exceptionnel dans le prochain cycle des négociations globales au sein de l'OMC.

Pendant, l'assujettissement de la culture à la logique économiste ne concerne pas que le partage du marché culturel. Il influe directement sur l'évolution de la substance même des cultures. La généralisation et la popularisation à l'échelle du monde des valeurs de la société de consommation, en oeuvre depuis plusieurs décennies, provoquent un véritable changement de mentalités, de moeurs et d'éthique, autant chez les élites sociales qu'au sein des classes défavorisées. Si la consommation reste un vecteur principal dans la production de sens et de valeur chez les gens du peuple, les vraies valeurs que véhicule la culture globalisée sont le désengagement social, politique et moral, des élites en faveur de la quête du succès personnel et des stratégies de carrière. C'est désormais réussir, se prouver, être efficace et dynamique qui constituent le noyau central de l'éthique bourgeoise. Celles des valeurs, des traditions et des connaissances qui semblent difficilement convertibles en réussite sont rejetées comme sans intérêts et non-sens.

La culture au service de l'agir en prédateur n'est d'ailleurs que la dimension dynamique du consumérisme passif support d'un individualisme égocentrique se substituant à l'éthique classique de liberté, d'égalité et de fraternité, c'est-à-dire aussi de citoyenneté.

CULTURE ET HÉGÉMONIE INTERNATIONALE: LE CONTROLE DE L'INDUSTRIE CULTURELLE EST LA CLEF DU SUCCES DE LA DOMINATION GLOBALE

Le secteur de l'industrie de la culture, c'est-à-dire, de l'information et des communications, est aujourd'hui le premier secteur où opère la dynamique de différenciation entre les groupes des nations et où s'affirment de nouvelles formes de domination. La concentration du capital et des investissements y est la plus forte par rapport à tous les autres secteurs. Elle met l'infrastructure de la culture du monde d'aujourd'hui entre les mains de quelques 200 grandes sociétés multinationales, avec à leur tête cinq géants comme Time Warner, Turner, Disney ABC, Westinghouse CBS. Ce sont ces mêmes sociétés qui oeuvrent pour la libéralisation rapide des échanges dans le domaine des communications et de la diffusion².

La quasi-totalité de ces sociétés appartient aux trois grandes forces économiques: États-Unis, Europe et Japon. Contrairement à l'illusion que crée le néolibéralisme ambiant, ces sociétés n'agissent pas toutes seules et dans un vide stratégique et politique. Elles sont soutenues politiquement et financièrement, quoique d'une manière indirecte, par les États mentionnés. La revendication du droit de défendre les intérêts dits vitaux, affirmée chaque jour davantage par les diplomaties de ses États, ainsi que les investissements publics dans plusieurs domaines militaires et scientifiques en dit longuement. Il suffit de remarquer que sur le budget global du secteur recherche-développement, évalué en 1992 à 250 milliards de dollars, la contribution de la triade (États-Unis, Europe, Japon) atteint 83% dont 38,5% pour les États-Unis, 28,3% pour l'Europe et 15,8% pour le Japon. La part de l'Amérique latine est de 1%, de l'Afrique est de 0,5%.

Cette situation défavorise d'évidence les petits pays qui se trouvent pratiquement exclus de la nouvelle compétition et réduits à se quereller violemment pour partager les marchés dépréciés des filières à très bas niveau technologique et par conséquent de productivité. Ainsi, la triade produit en 1993 90% des brevets d'invention enregistrés aux États-Unis, et 93% de ceux enregistrés en Europe contre 2% pour l'Amérique latine et l'Afrique réunies³.

La situation est la même dans le domaine des réseaux informatiques, comme internet, les banques de données et les chaînes par satellite. La domination de la triade est totale. Elle s'étend sur tous les plans: propriété, gestion, programmation et production technique.

Cependant, au sein de cette triade, ce sont les multinationales américaines qui accaparent la part de lion et qui connaissent le plus de progrès. La part des films américains projetés sur les chaînes européennes a augmenté par exemple de 56% en 1985 à 76% en 1994. La perte de l'Europe causée par l'échange avec les États-Unis dans ce secteur passe ainsi de

2.1 milliards de dollars en 1989 à 6.3 milliards en 1995. Les cinq grandes sociétés américaines de productions écrasent déjà les 140 sociétés nationales existant aujourd'hui dans le monde. Cette domination du secteur des média est encore mieux affirmée dans le contrôle des réseaux informatiques comme l'internet ou le marché publicitaire⁴.

De même que la globalisation renforce le rapport structurel de marginalisation et de sous-développement qui caractérise les relations internationales au niveau économique-social, de même elle aggrave le fossé qui sépare les groupes de nations au niveau des rapports d'hégémonie. Elle favorise le contrôle par une puissance de loin la plus hégémonique, sur les destinées du monde.

En effet, sans une certaine maîtrise de la révolution de l'information et des communications, aucune nation n'est capable, aujourd'hui, d'élaborer une stratégie efficace susceptible d'assurer sa survie et sa sécurité. Mais seules les quelques nations les plus avancées peuvent participer activement au jeu international, tandis que les États-Unis sont l'unique force qui peut prétendre à un leadership mondial, car cette force est la seule à pouvoir élaborer une stratégie à portée planétaire. Le contrôle des nouvelles techniques de la révolution des communications n'est pas seulement indispensable pour gagner la compétition économique au sein du marché mondialisé; elle est également la clef de la domination de tout le champ des relations internationales⁵.

Cela explique l'américanisation du monde après son occidentalisation dans la période de la révolution industrielle⁶.

CULTURE ET GUERRE D'INTIMIDATION:

LA STRATÉGIE DE LA GUERRE CULTURELLE

Parallèlement à la montée du rôle de la culture et de l'industrie culturelle dans la formation des forces et de la puissance des nations, à l'occurrence celles de la révolution technoscientifique, se développe une idéologie nouvelle dite du choc entre les cultures. Prenant le contre-pied des théories marxistes et libérales classiques qui insistent soit sur les facteurs économiques soit sur les facteurs politiques, celle-ci affirme que la différence culturelle est, par elle-même, source de tension et de contradiction. Elle est productrice de conflits qui ne peuvent se résoudre que par l'effacement de l'une ou de l'autre culture.

Désormais, les conflits ne se déroulent pas autour des enjeux matériels ou politiques que l'on peut définir et déterminer d'une manière claire et objective, mais des enjeux symboliques qui ne peuvent ni changer ni faire l'objet d'aucun compromis. La guerre des cultures est une guerre sans issues, sinon la dépersonnalisation de l'autre,

c'est-à-dire son élimination pure et simple comme identité culturelle, et par conséquent entité politique correspondante. La guerre de cultures conduit ainsi directement à la purification ethnique, ou plutôt, elle vient la justifier, lui donner sens et raison.

Ainsi, à la guerre froide classique qui opposait les deux bloc de l'Ouest et de l'Est, sur des enjeux politico-idéologiques et des positions bien marquées, la guerre de culture substitue une guerre froide de type nouveau, celle qui oppose la partie avancée de la planète, jalouse de son progrès, de ses valeurs de démocratie et de Droits de l'Homme, de sa civilisation, au reste du monde, retardataire, obscurantiste, violent, intégriste, xénophobe, vindicatif, négatif dans toutes ses actions et revendications. Les îlots de paix et de liberté que constitue le monde "libre", développé, se sentant forcément menacés, ont le devoir de se prévenir contre la montée du péril dans les zones marginalisées et révoltées. Progressivement mais sûrement se met en place une nouvelle doctrine stratégique succédant à celle de la dissuasion, la doctrine de la guerre préventive, ou l'anticipation des périls par des interventions militaires, politiques, économiques et médiatiques dites interventions rapides ou également chirurgicales. C'est une guerre qui doit être menée tous azimut et par tous les moyens contre les religions, les nations, les États et les groupes qu'on soupçonne d'irréductibilité, et qui rejettent d'une manière trop voyante l'ordre établi.

Ce n'est plus contre une agression caractérisée ou une menace réelle ou éventuelle que les guerres sont préparées, mais contre des spectres délibérément travaillés pour hanter les nuits des opinions publiques autant manipulées qu'inquiétées. Le conflit nouveau n'est pas le moyen de réaliser un intérêt quelconque; il est lui-même instrumentalisé pour la mise en place d'un climat de guerre froide, de tension permanente visant à justifier le contrôle par les puissances dominantes des facteurs du progrès ou à maintenir des positions privilégiées. C'est pourquoi la nouvelle guerre froide imposée au reste de l'humanité ne se joue pas seulement ou même essentiellement sur le plan militaire. Elle ne compte pas sur les moyens classiques, mais elle opère d'abord et avant tout par les média ou le complexe média-diplomatie. L'objectif de la guerre médiatique est la diabolisation de l'adversaire, qu'il soit une nation, une religion, un groupe politique ou idéologique, afin de justifier sa destruction totale, comme l'a bien illustré l'exemple de l'Irak, soumis à un embargo cruel et dévastateur, depuis 1990.

La manipulation ou le contrôle des média devient un élément principal des stratégies de domination ou, plutôt, aujourd'hui, de satellisation. Et, au coeur de cette action se trouve la reconstruction de l'image de l'autre, sa déformation et la diffamation. Par la diabolisation de l'autre, les protagonistes visent à la fois la déstabilisation du présumé ennemi, l'anéantissement de sa volonté de combattre et la légitimation de sa destruction.

Sur cette base d'analyse, certains spécialistes américains et européens des relations internationales ont déclenché une guerre froide qui suppose la confrontation inéluctable, encore en grande partie imaginaire, mais plus tard réelle, entre l'Occident et le monde musulman. Ce dernier est associé, au sein de l'opinion publique occidentale,

mais aussi des élites sociales dominantes du monde entier, au terrorisme, à l'intégrisme, à la guerre et l'absence de toute qualité morale ou politique.

Ces nouvelles stratégies de domination et de satellisation s'appuient, sans doute, sur un fait réel, à savoir l'accroissement du rôle de l'image dans la formation des rapports de pouvoir et d'hégémonie. En effet, au fur et à mesure que L'Etat-Nation perd sa pertinence et pèse de moins en moins sur les destinées des nations, les conflits d'intérêts qui oppose les nations se doublent d'un conflit second dont les enjeux sont la visibilité d'une collectivité, des signes de reconnaissance, des valeurs et des symboles par lesquels se manifeste une identité.

Le contrôle de l'infrastructure culturelle planétaire, des programmes, des émissions, des brevets d'invention, bref de la production intellectuelle et des moyens qui contribuent à sa diffusion offre ainsi un grand potentiel, encore peu exploité, pour assurer l'hégémonie d'une nation. En plus, ce contrôle n'est plus un simple atout dans le jeu stratégique. Il est un facteur fondamental dans le succès de toute confrontation future⁷.

CULTURE ET POLITIQUE:

L'ÉMERGENCE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE ET LA

RÉSURGENCE DES SOLIDARITÉS TRADITIONNELLES

L'incidence de la globalisation culturelle sur les rapports de pouvoir qui déterminent la nature du politique est similaire sur le plan national de celui qui caractérise les relations internationales. Alors que les régimes politiques semblent bénéficier, grâce à la globalisation et l'émergence d'une culture globale, d'un surplus de légitimité dans les pays dominants, les systèmes politiques souffrent dans les pays dominés, au contraire, d'un surplus de déficit de légitimité. En effet, la maîtrise des nouvelles techniques de l'information et des communications renforce l'osmose entre politique et culturel aux centres, c'est-à-dire au sein des sociétés et des élites dominantes partout dans le monde, la majeure partie des nations et des populations de la planète connaissent la rupture entre sphère politique et sphère culturelle. Dans cette partie défavorisée du monde, les impératifs d'organisation civile que constitue le politique sont en contradiction avec l'éthique de survie individuelle, ce qui se traduit par la dissolution des liens politiques au sein des sociétés périphériques, faisant de l'Etat le seul acteur politico-militaire et laissant la société dans un véritable état de désorganisation et de désolation civique.

En effet, dans les centres de maîtrise des nouvelles techniques, le rétrécissement de l'espace politique dans l'organisation du champ public comme dans la définition des enjeux de la compétition entre groupes humains est compensé par l'émergence du culturel comme espace global de création et d'organisation. La société politique, déjà solidement dessinée par L'Etat-Nation, peut s'appuyer, dans sa reproduction et sa réinvention, sur le regain en force et en organicité de la société civile.

Par contre, dans les pays du Sud qui manquent de maîtrise sur leur environnement technique et international, la société civile y est pratiquement ou totalement impuissante ou complètement artificielle n'existant que comme excroissance de la société civile des pays centraux. La question qui se pose alors est la suivante: comment et par quel moyen il serait possible de dynamiser, voire de promouvoir une société civile au sein des sociétés dont les cultures sont de plus en plus disloquées ou simplement déstructurées⁸.

GLOBALISATION ET BARBARISATION:

La chance pour qu'une culture soit présente dans la configuration culturelle globale nouvelle, c'est-à-dire dans l'espace commun de la création et de la diffusion, dépend de plus en plus des moyens financiers disponibles. Elle demande des investissements lourds que seuls les grands pays peuvent en disposer. Cela va, il n'y a pas de doute, au détriment de la majeure partie des cultures du monde. Celles qui n'ont pas les moyens financiers et techniques de se connecter aux réseaux de communications globaux perdent d'intérêt pour leurs propres nations, car elles ne répondent plus au besoin des sociétés, ne créent plus aucune valeur et/ou sens. Elles se condamnent à s'éclipser face aux cultures globales et globalisatrices.

Il n'y a pas de doute, et cela est un fait, que la globalisation s'accompagne d'un vrai phénomène d'occidentalisation, voire d'américanisation du monde. Seuls les américains et leurs alliés occidentaux sont, aujourd'hui, susceptibles d'avoir une technologie, des sciences, une stratégie et des cultures de portée planétaire ou qui se diffusent à l'échelle mondiale.

Cependant, occidentalisation et/ou américanisation ne veulent pas dire assimilation effective par les grandes masses des peuples déshérités des grandes valeurs de la culture occidentale classique. Cette occidentalisation n'est pas, pour utiliser un terme connu, acculturation ou fécondation mutuelle des cultures dont pourraient bénéficier également ou même inégalement toutes les nations. Elle est, avant tout, aliénation, déculturation et dépersonnalisation. Car, dans la nouvelle donne culturelle le risque ne se réduit pas à l'asservissement par une culture dominante de l'autre culture dominée, pour la faire fonctionner dans son sillage, et produire les valeurs et les sens propres à elle. Il est, au con-

traire, dans la destruction de la fabrique même des cultures marginalisées en tant que système cohérent de pensée, de signes, de représentation et d'identification.

Or, les valeurs humanistes et universalistes n'ont pu pénétrer les cultures traditionnelles dans la phase précédente que parce que celles-ci existaient et fonctionnaient comme cultures intégrales et intégrées. Cela est peut-être encore possible pour ce qui concerne le rapport des cultures européennes à la culture américaine hégémonique. Ce n'est plus le cas pour les autres cultures exclues de la révolution de l'information et des communications, en grande partie déstructurées, souvent éventrées.

Dans ces conditions, l'influence de la culture dominante n'est pas égale ou homogène. Elle apparaît plutôt à travers les processus de décomposition-récupération sélective de ses éléments contradictoires, processus que mettent en oeuvre les différents groupes sociaux, en fonction de leurs statuts, places et ambitions. Les groupes dominants, dits occidentalisés, en privilégient, en s'identifiant aux maîtres, les éléments qui aident à fabriquer une sous-culture de pied noir, faite d'arrogance, de soif de distinction, voire de discrimination sociales. Par contre, les groupes défavorisés ou soumis en retiennent les éléments qui répondent mieux aux appétits insatiables de consommation, à l'individualisme montant et aux rêves de puissance fantasmagorique. Ainsi, faute de culture locale vivante capable de digérer et d'assimiler les éléments d'innovation et de création, les sociétés les plus démunies n'accèdent pas à la culture globale par la porte des valeurs et des produits les plus raffinés. Elles rivalisent, bien au contraire, pour les déchets, plus facilement récupérables et obtenus, souvent même offerts gratuitement, à l'instar des films et une littérature abondante de violence et de perversion pornographique.

Pour résumer, on peut dire que, à l'opposé du processus qui a présidé depuis le XIXe siècle la modernisation des pays du Sud, à travers l'occidentalisation des élites et la généralisation, comme éthique universelle, des valeurs des Lumières, le rapport qu'établit la globalisation entre les cultures conduit, par-delà la colonisation de l'esprit, à la déstabilisation profonde des cultures faibles, ainsi qu'à la satellisation de leurs élites. Ce ne sont pas les valeurs de progrès, science, rationalisme, sécularisme, humanisme qui passent du Nord vers le Sud, mais, ce sont les éléments créatifs, hommes, patrimoine culturel et innovations des pays du Sud qui immigrent vers le Nord, laissant les sociétés concernées comme des coquilles vides.

L'espace culturel global risque de se trouver ainsi coupé entre d'une part une sphère structurée occupée par la culture innovatrice des élites du monde, d'autre part une seconde sphère sans culture où trouvent refuge de centaines de millions d'êtres humains privés de sens et de reconnaissance. C'est une sphère de contre-cultures bricolées à partir des déchets de la culture globale et des restes des cultures traditionnelles. Sa fonction n'est pas l'humanisation d'une communauté, mais la constitution d'une altérité⁹. C'est là que peuvent se cultiver les sentiments de révolte, les intégrismes et la logique de toutes les violences déclarées ou cachées.

Ainsi de larges secteurs des sociétés, au Nord comme au Sud risquent de se trouver moralement et culturellement démunis, soit par défaut de cultures locales suffisamment riches et dynamiques pour pouvoir fonctionner, donner de sens, inspirer, promouvoir communion et communication, soit à cause de la transformation des cultures dominantes elles-mêmes qui tendent à favoriser la course effrénée à la réussite, à l'efficacité, à la productivité, au désengagement collectif et à la recherche individuelle et/ou corporatiste du confort, synonyme, au présent, du bonheur.

VERS UNE CRISE GÉNÉRALISÉE D'IDENTITÉ

C'est cette perte de tous les repères par des peuples massifiés, dont les cultures sont incapables de se maintenir dans la course et de faire face au rouleau compresseur des grands média, désormais sans frontières, qui explique la généralisation de la crise d'identité et son paroxysme à travers le monde.

Deux dynamiques d'identification-désaffiliation sont aujourd'hui à l'oeuvre:

- Une dynamique intégrative qui reflète la mondialisation des élites à travers l'adhésion à un système de valeurs commun, celui de l'universalisme, de la laïcité, du sécularisme et du postmodernisme. Les populations qui aspirent à se fondre dans cette élite internationale tendent à développer un esprit cosmopolite libéré de toute entrave ethnique, nationale et religieuse. Cette identité reflète leur rapport ouvert au monde et à autrui.

- Une seconde dynamique de fractionnement qui opère par une recherche jamais satisfaite de plus de spécificité et de particularisme. Les micro-identités, nécessairement fragiles, qui naissent de cette dynamique se cristallisent sur des faits éphémères, des appartenances, des parentés ou des affinités inventées, disparates et occasionnelles. Elles s'inspirent des récits claniques, familiaux, ethno-confessionnels. L'on ne s'y particularise pas grâce à une culture mais en s'opposant à elle. L'identification rime ainsi avec distanciation, séparation, repli sur soi, enfermement. Elle se constitue par négation, refus et défiance. C'est la dynamique de la ségrégation.

L'émergence de ces deux dynamiques radicalement opposées provoque une fracture identitaire irréparable à l'intérieur de chaque société comme à l'échelle de l'ensemble de l'humanité¹⁰. En marginalisation les cultures moins dotées de moyens, elle conduit à un nivellement vers le bas du niveau culturel à l'échelle de l'humanité. Elle sape l'équilibre psychologique des sociétés et favorise le développement de toutes sortes de racisme, de xénophobies, de préjugés, de détresse morale et intellectuelle. Elle

menace la diversité et le pluralisme culturels du monde, réduit la marge des libertés des créateurs tant vis-à-vis des maîtres producteurs de l'infrastructure culturelle globale que face aux masses déclassées des mégapoles transformées en réservoirs d'une sous-humanité malmenée.

QUELLE RÉPONSE AUX DÉFIS CULTURELS DE LA GLOBALISATION?

La stratégie que défendent les États-Unis et les multinationales de l'industrie culturelle n'est pas fondée simplement sur des considérations économiques. Elle fait partie d'une stratégie globale visant à assurer le leadership mondial de l'Amérique et derrière elle, l'hégémonie occidentale.

Dès aujourd'hui, les médias de l'ère globale, dominés par les multinationales américaines et animés par le seul principe de profit, font la culture du demain, ses thèmes, ses normes, ses valeurs, sa vision de vie, son agenda intellectuel. Ils traduisent le contrôle par une poignée d'entreprises ou de groupes industriels sur l'ensemble de la sphère culturelle, production, distribution, communication.

Les réponses des États à cette stratégie hégémonique a été marqué par trois moments:

- La lutte au sein du GATT pour imposer le principe de l'exception culturelle.
- L'accroissement des investissements des États dans l'équipement informatique.
- L'association aux grandes multinationales ou la recherche d'une meilleure coopération avec elles pour accéder à l'économie et à la culture globales.

Les effets de ces stratégies sont restés très relatifs. Car elles manquent de vision globale et humaine sur le rôle et la place des cultures ou plutôt de la culture dans nos sociétés à l'approche du XXIes. Comme l'a bien montré l'expérience européenne dans l'application du principe de l'exception culturelle, il est difficile de trouver une solution aux problèmes culturels nationaux, ou même continentaux, en se basant sur l'égoïsme. En refusant d'associer tous les États dont l'intégrité culturelle est menacée, pour s'assurer d'un traitement privilégié et unilatéral, les Européens risquent bientôt de perdre la partie face aux Américains. La politique de sauve qui peu conduit inéluctablement, dans le prochain cycle de négociations de l'OMC, à la victoire des multinationales. Certes, l'Europe n'est pas aussi menacée que les autres pays plus démunis: africains, arabes, asiatiques latino-américains, mais sa culture peut se trouver aussi bien déstabilisée.

QUE FAIRE?

Le protectionnisme n'est pas seulement inefficace mais il n'est plus possible dans ce domaine. Le laisser aller est un suicide.

La riposte aux dangers de la déculturation, la clochardisation culturelle, la marginalisation collective et le risque d'une crise identitaire généralisée débouchant nécessairement sur des guerres de purification ethnique, ne peut pas être nationale ou de type national.

Seule une action globale concertée visant à contrecarrer les effets négatifs de la globalisation peu arrêter la dévastation marchande et aider à préserver l'humanité d'une hécatombe culturelle. Cela suppose une véritable solidarité inter-humaine. Car, à moins qu'il ne se développe un cadre international approprié pour protéger les cultures menacées, la révolution de la communication risque de produire sur le plan de la culture, le même effet qui s'est produit à la suite de la révolution industrielle pour le sort de l'artisanat. La production des marchandises à grande échelle a bouleversé les marchés nationaux, condamnant les économies artisanales à disparaître, même si une certaine production artisanale continuera longtemps, après, à nourrir les marchés secondaires du tourisme ou des populations pauvres déclassées.

C'est en effet la conséquence de toute mutation technique ou technologique. Celle-ci conduit nécessairement à élargir le fossé qui sépare les différentes parties. Seule une politique de prévention et de soutien au développement culturel des pays pauvres peut nous faire éviter ce sort dramatique.

Si l'Europe avec sa grande culture inégalable ressent la nécessité d'un traitement exceptionnel pour se défendre contre le danger d'une trop pesante dominance culturelle et médiatique américaine, les pays des cultures moins dynamiques et sans ressources ne peuvent demander moins qu'une politique de soutien actif contre une destruction culturelle inéluctable.

Le moment est venu pour qu'un dialogue global entre tous les acteurs: créateurs, pouvoirs publics et sociétés de production s'ouvre afin d'élaborer une stratégie et disposer des moyens appropriés pour la préservation du patrimoine culturel de l'humanité et pour la lutte contre un vrai danger de désertification morale et intellectuelle. Les valeurs de l'humanité ne doivent pas être commercialisables. La communauté internationale qui a accepté le principe de protection des monuments historiques du passé, ne pourra pas ou ne doit pas hésiter à défendre par des moyens similaires, la qualité de nos cultures menacées. Je crois que seule l'adoption par les Nations-Unies d'un tel instrument juridique et la création d'un grand fond de soutien technique et financier, peuvent éviter au monde le risque de voir des centaines des millions de personnes se transformer en exclus et déshérités culturels¹¹.

Notes

1. Si l'on exclut, bien sûr la catégorie d'écrits apologétiques d'auteurs comme Bill Gates, Président du Microsoft ou d'Alvin Toffler (1982) *La troisième vague*, Paris: Donoël.
2. Sur les aspects économiques de la mondialisation, voir Serge Cordolier (1997), *Mondialisation, au delà des mythes*, Paris: la Découverte; La Documentation française, La mondialisation de l'économie, menace ou progrès, Problèmes économiques, 15/22 mars 1995.
3. La part de cette même triade dans les publications scientifiques dans le monde est la même année de 75% contre 1,2% pour l'Amérique latine et 1% pour l'Afrique. Voir (1992) *Le rapport mondial sur le développement humain*, PNUD.
4. Voir également, Herber I. Schiller (1997) "La communication une affaire d'Etat pour Washington", *Le Monde Diplomatique*, août.
5. Avec un taux de croissance annuelle des plus élevés (plus de 10%) et de taux de rentabilité pas moins fort, les investissements dans les communications, média et informatique font de l'industrie culturelle l'un des secteurs de l'économie le plus compétitif. Aucune petite économie n'a de chance d'y participer.
6. Daniel F. Burton (1997) écrit dans "The Brave New WirdeWorld" *Foreign Policy*, n° 106, qu'on se dirige vers "un monde de réseaux composé de communautés électroniques commerciales et culturelles, un monde qui, paradoxalement, renforcera la position des États-Unis en tant que nation parmi les nations, au moment même où il désagrègera le système d'Etat-Nation."
7. L'interminable débat qu'a suscité l'article de S. Huntington sur le "Choc des cultures" en donne la mesure de la place qu'occupe les enjeux culturels dans la pensée stratégique contemporaine. Ce débat prolongé et la thèse du choc des cultures, avancée par l'auteur mais adoptée consciemment ou inconsciemment par une majorité d'observateurs et de décideurs occidentaux, préfigure une stratégie de domination axée essentiellement sur le contrôle des moyens et des processus culturels de mise en valeur ou de dévalorisation des nations ou des groupes humains.
8. Voir B. Ghalioun (1998) *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris: La Découverte.
9. Se déterminer par rapport à l'autre, c'est se réinventer comme contre image de l'autre, ici, occidental. Cela ne définit pas une identité, c'est-à-dire un principe de moi, mais une altérité, à savoir un refus de l'autre qui, lui, détient ce principe, corollaire de souveraineté, de conscience de soi autonome et de subjectivité positive. C'est là un élément explicatif de l'exacerbation de la question d'identité dans les pays périphérisés.
10. Sur cette question fondamentale de la crise d'identité dans le Sud et son explication, voir notre étude, (1998) "l'islamisme comme identité politique", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelone, CIDOB; également, Bayart, J-F. (1996) *L'illusion identitaire*, Paris: Fayard; et, Darius Shayegan, *Le regard mutilé, schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Paris: Albin Michel.
11. Cet appel au dialogue est de plus en plus pressant. voir par exemple, Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, Paris: éditions du Cerf (trad. Mark Hunyadi); Weber, E. (1989) *Maghreb arabe et Occident français: jalons pour une (re)connaissance interculturelle*, Paris: Publisud.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Occidente, los Otros y la construcción de un nuevo espacio público.
Elsie Rockwell

Occidente, los Otros y la construcción de un nuevo espacio público

*Elsie Rockwell

UNA PREOCUPACIÓN INICIAL:

¿UN ESPACIO PÚBLICO SIN CULTURA?

Varias intervenciones en este foro han depositado la esperanza de abrir el diálogo entre culturas en la consolidación o formación de un *espacio de encuentro común*. Algunas intervenciones han definido este espacio con conceptos conocidos, como el Derecho, y han aludido a la Ley como instrumento para dirimir las diferencias. Para otras opiniones, este lugar común se funde con algo como la esencia de una sociedad, una normalidad implícita que daría coherencia al orden social y que permitiría la convivencia pacífica entre diferentes sectores. Otros participantes han abordado este tema con el concepto de *espacio público*, asociado a la construcción histórica de la sociedad civil. Finalmente, se ha propuesto la creación de un nuevo ámbito de negociación, mediante un *diálogo intercultural*. Con matices propios, todas estas propuestas comparten la esperanza de llegar a un nuevo ordenamiento o pacto social que logre contener los “conflictos culturales”. La apuesta parece centrarse en la posibilidad de dejar de lado las diferencias culturales y buscar elementos, valores, o derechos comunes a los diferentes grupos, como base para posibles acuerdos. En el pasado, esta búsqueda ha contribuido de hecho a subrayar la comunidad o la universalidad humana, frente a posiciones que plantean como irreconciliables las diferencias culturales entre los grupos humanos.

Mi preocupación es que, tal como se ha expresado, este espacio común pareciera tratarse de un espacio de “libre cultura”. Se ha dado prioridad a esta zona aparentemente neutra, pública, sobre las dinámicas culturales y la identidades construidas por los diferentes grupos. Se corre el riesgo de invitar a los interlocutores del diálogo a dejar entre paréntesis sus historias culturales en el momento de encontrarse en este lugar común. A veces asumimos una perspectiva tópica de la realidad social, en la cual lo social puede tratarse públicamente sin tocar el ámbito cultural, que es relegado al espacio privado, individual. Sin embargo, como mostró Habermas, esta separación entre lo público y lo privado tiene una historia cultural y social particular en las sociedades europeas.

No obstante, una mirada a la historia mostraría que los espacios de encuentro entre grupos diferentes han sido construidos siempre en situaciones inmersas en complejos mundos culturales. En sus negociaciones las partes han recurrido a lenguajes y discursos que no pueden ser, jamás, libres de cultura. Por otra parte, los procesos de negociación que se generan en estos espacios han estado influenciados por relaciones desiguales de poder. En efecto, cuando se encuentran dos grupos con historias culturales diferentes, uno se ve obligado a hacer fuertes concesiones ante el otro, generalmente ante el grupo que detenta el poder. Por ejemplo, si bien el catolicismo mostró en ciertos momentos una apertura hacia otras confesiones culturales, siempre vigiló la traducción de su dogma a otras lenguas y avaló sólo aquellas prácticas culturales locales que fueran compatibles con su propia ley. En cambio, la Iglesia se mostró terriblemente intolerante ante cualquier “desviación”. Otro ejemplo es el de la campaña por los Derechos Humanos. Si bien este esfuerzo ha integrado valores que pretenden ser universales, y que representan aspiraciones humanas fundamentales, también ha excluido otras historias culturales. La Carta de los Derechos Humanos se fundó sobre una concepción occidental del derecho individual, dejando fuera de toda consideración a los derechos colectivos de los pueblos. Estos ejemplos muestran lo difícil que resulta plantear un espacio de encuentro intercultural que no esté imbuido de cierta concepción del mundo, generalmente la de los más poderosos. La pregunta sería qué validez tiene ocultar este hecho, con la pretensión de crear un espacio “neutro”.

El riesgo de negar el contenido cultural del espacio de encuentro persiste en algunas propuestas que podríamos hacer en este foro. Por no examinar los contenidos culturales del espacio público, se pueden colar ciertos presupuestos de nuestra propia historia cultural. Tendemos a identificar esta zona aparentemente neutra con la tradición llamada “occidental”. Hemos sido educados para creer que esta tradición, y sólo ella, representa la democracia, la razón crítica, el laicismo clásico, la tolerancia, los valores “modernos”. Desde la perspectiva occidental, las demás culturas, las de los “otros”, se consideran pre-modernas, fundamentalistas, corporativas, autoritarias, machistas, etc. Según esta visión eurocéntrica, los “otros” carecen de los valores necesarios para sostener las prácticas y los discursos de un “espacio público”. En esta perspectiva, el

aparente “fracaso” de la modernidad y de la democracia se atribuye implícitamente a una carencia de tipo cultural. Llevada al extremo, esta posición es sumamente peligrosa, ya que ha legitimado la instalación de gobiernos autoritarios en todas las naciones de los “otros”, los no occidentales. A lo largo del siglo XX las potencias han impuesto y avalado dictaduras y han militarizado regiones en el interior de los países, bajo el supuesto de que los “otros” no están “preparados” para la democracia.

Para evitar ese riesgo, debemos asumir otra visión. Es necesario conocer y considerar las diversas historias culturales en juego en la construcción de este espacio común. La historia de los “otros”, o más bien, las muchas otras historias no occidentales, también revelan búsquedas de formas de convivencia más justas y democráticas, sobre la base de acuerdos entre pueblos diferentes. Recordemos, por ejemplo, los momentos y lugares en que han convivido pacíficamente cristianos, musulmanes y judíos. Encontramos evidencias de estas búsquedas también entre numerosos pueblos que actualmente articulan sus identidades culturales en torno a luchas por abrir espacios de mayor autodeterminación y justicia. Estas otras historias plantean al llamado mundo occidental profundos retos, justamente en la definición de que aquellos dominios aparentemente neutros, como es el espacio público. Es decir, desde sus propias historias los “otros” también han estado contribuyendo a la búsqueda de este espacio común.

UN EJEMPLO DESDE AMÉRICA

Desconozco la situación del islamismo, pero quisiera aportar a este foro otra historia. Se trata de una situación real de negociación, de la cual tuve la suerte de ser testigo: el diálogo entre el ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la delegación del Gobierno de México, llevado a cabo entre octubre de 1995 y enero de 1996 en San Andrés Sacamch'en de los Pobres, Chiapas. La negociación entre ambos se estableció por una ley nacional y preveía una amplia agenda social y política para resolver los problemas de base que habían ocasionado el levantamiento zapatista: derechos indígenas, democracia y justicia, derechos de las mujeres, garantías de educación, salud, trabajo y tierra para todos. El diálogo quedó suspendido en septiembre de 1996, por la falta de cumplimiento por parte del Gobierno mexicano de los primeros acuerdos, referidos a los derechos indígenas, que se habían firmado en febrero de ese año. Desde entonces, el Gobierno ha optado por una solución militar a la insurrección indígena en México. Ha cobijado la formación de numerosos grupos armados paramilitares que libran una guerra sucia en contra de la población indígena que apoya al zapatismo, destruyen sistemáticamente sus medios de supervivencia material y cultural, y asesinan a civiles. A

la par, ha mantenido campamentos militares en todos los municipios de la zona, con la consigna de guardar el orden, medida que, en la práctica, instala un mando militar en todo el Estado. Con esta estrategia, el Gobierno mexicano no puede sostener que se trata únicamente de un “conflicto intercomunitario”, con tintes étnicos y religiosos, y que el ejército sólo está ahí para mantener la paz. Es el mismo discurso –un discurso fabricado en Occidente– que se escucha en muchos lugares del mundo y que esconde la destrucción sistemática de formas distintas de vivir y convivir.

Las intenciones del Gobierno eran previsibles desde la etapa del diálogo. Durante este proceso fueron evidentes el racismo abierto de la delegación gubernamental y su incompreensión de fondo respecto a la posición de los líderes indígenas. Desde luego, existían diferencias culturales fuertes entre las partes. La delegación gubernamental representaba la cultura del poder, en su versión más burocrática y policíaca, y contaba con una acentuada capacidad para prometer pero no para comprometerse. Los mandos zapatistas indígenas (Marcos, el único jefe mestizo, no estaba presente durante la primera fase de la negociación) hablaban poco español, pedían tiempo para comprender los textos propuestos, y dependían de las explicaciones de sus traductores y asesores. Ellos asimismo respondían a una norma indígena por la cual los acuerdos se toman en asambleas comunitarias, por consenso, y las autoridades deben responder con hechos, no con palabras. Este sistema normativo indígena difiere del sistema de democracia electoral representativa que supuestamente define al régimen mexicano, aunque en él un mismo partido ha detentado el poder durante setenta años. Lo que se jugaba durante la primera fase de la negociación era justamente el reconocimiento de esta diferencia –el reconocimiento constitucional de una autonomía comunitaria indígena–. Sin embargo, la delegación gubernamental enviada por el ejecutivo tuvo serias dificultades para comprender y aceptar la posibilidad de esta autonomía dentro de una sociedad plural.

No obstante, lo que quisiera hacer notar es que, durante el proceso de negociación, las partes utilizaron estrategias que resultaron ser contrarias a lo que uno supondría. De hecho, fueron los miembros de la delegación gubernamental quienes plantearon interpretaciones y soluciones “culturalistas” sin ofrecer, desde luego, un respeto real a las diferencias indígenas. Intentaron con ello limitar el diálogo a estos ámbitos (“achicarlo” fue el término que ellos mismos usaron) para evitar así el tema de fondo: la ausencia de democracia y justicia en todo el país. De esta manera proponían otorgar una “autonomía cultural” a los pueblos indígenas, sin reconocerles derechos políticos de base, necesarios para el logro de una verdadera autonomía.

Fueron los “otros”, en cambio, los miembros de la delegación indígena zapatista, los que apelaron a la formación de un “espacio público”. De hecho, la presencia de numerosos invitados durante el proceso de negociación respondía a su insistencia en llevar a cabo un diálogo público, y no una negociación secreta, como acostumbra el Gobierno mexicano. Fueron ellos quienes insistieron en la posibilidad de llegar a un

acuerdo mínimo entre las diversas organizaciones y el Gobierno, que tendiera a cambiar la relación entre la sociedad nacional y los grupos indígenas del país. Fueron los zapatistas quienes nos convocaron a una práctica política moderna, que superara la antigua, en la cual prevalecen (particularmente, pero no solamente con los indígenas) la prepotencia, el caciquismo, la impunidad, el asesinato, la corrupción, el uso de la fuerza, etc. Esta fue la posición que se argumentó y que prevaleció durante los debates públicos que acompañaron a la primera fase del diálogo. Ésta fue, asimismo, la posición que permitió llegar a un consenso sobre la forma de reconocer los derechos propios de los pueblos indígenas, sin que ello implicara una división interna de la nación. Este consenso quedó recogido en los primeros Acuerdos de San Andrés, que hasta la fecha esperan ser traducidos en leyes y en hechos.

UNA PALABRA FINAL

Existe una tendencia de pensar en Occidente como en el propietario de la racionalidad, como si los otros, sean árabes o indios tojolabales, no tuvieran un interés propio en afirmar la existencia de un espacio público para llevar a cabo en él un proceso de diálogo con reglas determinadas. Ellos han intentado, en múltiples ocasiones, encontrar con el uso de la razón estos acuerdos (*ententes*) mínimos que precisamente han sido negociados por los poderes del “Occidente” (e incluyo en este “Occidente” a gobiernos de otras regiones, armados y apoyados por las potencias occidentales). Es importante comprender que los “otros”, los sin poder y sin palabra, han proporcionado elementos históricos y culturales para poder construir la racionalidad de este nuevo “espacio público” inclusivo que todos deseamos. Son ellos, en muchas ocasiones, los que han luchado en contra de los elementos bárbaros de la configuración “occidental”, es decir, en contra de los poderes que ahora nos conducen a la destrucción.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dynamiques identitaires.

L'Occident, les Autres et la construction d'un nouvel espace public.
Elsie Rockwell

L'Occident, les Autres et la construction d'un nouvel espace public

*Elsie Rockwell

UNE PRÉOCCUPATION INITIALE: UN ESPACE PUBLIC SANS CULTURE?

Plusieurs interventions dans ce colloque témoignent d'un espoir d'entamer le dialogue entre les cultures à travers la consolidation ou la formation d'un *espace de rencontre commun*. Certaines interventions ont identifié cet espace à des concepts connus, tel le Droit, et ont fait allusion à la Loi comme instrument pour régler les différences. Dans d'autres, ce lieu commun se confond avec quelque chose comme l'essence d'une société, un ensemble de normes implicite qui donnerait de la cohérence à l'ordre social et qui permettrait la coexistence pacifique entre secteurs différents. D'autres participants ont abordé ce thème avec le concept d'*espace public*, associé à la construction historique de la société civile. Finalement, on a proposé la création d'un nouveau cadre de négociation, moyennant un *dialogue interculturel*. Toutes ces propositions avec leurs nuances propres partagent l'espoir d'arriver à un nouvel agencement ou un nouvel accord social qui parviendrait à contenir les "conflits culturels". Le pari semble se fonder sur la possibilité de laisser de côté les différences culturelles et chercher des éléments, des valeurs ou des droits communs pour les différents groupes, comme base de possibles accords. Dans le passé, cette

quête a contribué de fait à souligner la communalité ou l'universalité humaine, face à des positions qui tenaient pour irréconciliables les différences culturelles entre groupes humains.

Mon souci est le suivant: tel que cela a été exprimé, on a l'impression qu'il s'agirait d'un espace libre de culture. La priorité est donnée à cette zone apparemment neutre, publique, au détriment des dynamiques culturelles et des identités construites par les différents groupes. On court le risque d'inviter les interlocuteurs du dialogue à laisser entre parenthèses leurs histoires culturelles au moment de se retrouver dans ce lieu commun. Parfois nous faisons nôtre une perspective de la réalité sociale qui est un lieu commun, perspective selon laquelle le social peut être traité publiquement sans toucher le terrain du culturel, qui, lui, est relégué à l'espace privé, individuel. Cependant, comme Habermas l'a démontré, cette séparation entre le public et le privé a une histoire culturelle et sociale particulière dans les sociétés européennes.

Néanmoins, un regard sur l'histoire montrerait que les espaces de rencontre entre groupes différents se sont toujours construits dans des situations immergées dans des mondes culturels complexes. Dans leurs négociations les parties prenantes ont eu recours à des langages et des discours, qui ne peuvent être jamais libres de culture. D'autre part, les processus de négociation qui s'engendrent dans ces espaces ont toujours été traversés par des relations de pouvoir inégales. En effet, lorsque deux groupes aux histoires culturelles différentes se rencontrent, l'un des deux s'est vu obligé de faire de fortes concessions devant l'autre, généralement devant le groupe qui détient le pouvoir. Par exemple, bien que le catholicisme ait montré, à certains moments, une certaine ouverture envers d'autres histoires culturelles, il a toujours surveillé la traduction de son dogme à d'autres langues et n'a donné son aval qu'aux pratiques culturelles locales qui étaient compatibles avec sa propre loi. Par contre, l'église s'est montrée terriblement intolérante devant n'importe quelle "déviation"... Un autre exemple est celui de la campagne en faveur des Droits de l'Homme. Bien que cet effort a intégré des valeurs qui prétendent être universelles et qui représentent des aspirations humaines fondamentales, il a par contre aussi exclu d'autres histoires culturelles. La Charte des Droits de l'Homme s'est fondée sur une conception occidentale du droit individuel, laissant en dehors toute considération des droits collectifs des peuples. Ces exemples montrent combien il est difficile de projeter un espace de rencontre interculturelle qui ne soit pas inspiré par une certaine conception du monde, en général celle des plus puissants. La question à se poser serait de savoir à quel point est-il valable de cacher ce fait, avec la prétention de créer un espace "neutre".

Le risque de nier le contenu culturel de l'espace de rencontre persiste dans certaines propositions que nous pourrions faire dans ce colloque. Certains présupposés de notre

propre histoire culturelle peuvent se filtrer si l'on n'examine pas les contenus culturels de l'espace public. Nous avons tendance à identifier cette zone apparemment neutre avec la tradition dite "occidentale". Nous avons été éduqués dans la croyance que cette tradition, et elle seule, représente la démocratie, la raison critique, le laïcisme classique, la tolérance, les valeurs "modernes". A partir de la perspective occidentale, les autres cultures, les cultures des "autres", sont considérées pré-modernes, fondamentalistes, corporatives, autoritaires, machistes, etc. Selon cette vision eurocentrique, les "autres" manquent des valeurs nécessaires pour soutenir les pratiques et les discours d'un "espace public". Dans cette perspective, l'échec apparent de la modernité et de la démocratie s'attribue implicitement à un manque de type culturel. Poussée à l'extrême, cette position est très dangereuse, puisqu'elle a déjà légitimé l'installation de gouvernements autoritaires dans toutes les nations des "autres", les non occidentales. Au long du XX^e siècle, les puissances ont imposé et avalé des dictatures et ont militarisé des régions à l'intérieur des pays, supposant que les "autres" n'étaient pas "préparés" pour la démocratie.

Afin d'éviter ce risque, nous devons assumer une autre vision. Il est nécessaire de connaître et considérer les histoires culturelles diverses qui sont en jeu dans la construction de cet espace commun. L'histoire des "autres", ou plutôt, les autres histoires non occidentales, révèlent une recherche de formes de cohabitation plus justes et démocratiques, sur la base d'accords entre peuples différents. Souvenons-nous par exemple, des moments et des lieux où chrétiens, musulmans et juifs ont cohabité pacifiquement.

On rencontre aussi l'évidence de ces recherches parmi de nombreux peuples qui actuellement articulent leurs identités culturelles autour de luttes pour ouvrir des espaces plus grands d'autodétermination et de justice. Ces autres histoires posent des défis importants à ce que l'on appelle le monde occidental justement dans la définition de ces domaines apparemment neutres, comme c'est le cas de l'espace public. Autrement dit, les "autres", à partir de leurs propres histoires, ont contribué à la recherche de cet espace commun.

UN EXEMPLE VENU D'AMÉRIQUE

Je ne connais pas la situation de l'islamisme, mais je voudrais apporter à ce forum une autre histoire. Il s'agit d'une situation réelle de négociation, dont j'ai eu la chance d'être le témoin: le Dialogue entre l'EZLN (Armée Zapatiste de Libération Nationale) et la délégation du gouvernement mexicain, dialogue qui s'est déroulé entre octobre 1995 et janvier 1996 à San Andrés Sacamch'en de los Pobres, Chiapas. La négociation entre

les deux parties fut établie par une loi nationale et avait à l'ordre du jour un large éventail de questions sociales et politiques à considérer pour résoudre les problèmes de fond qui avaient donné lieu au soulèvement zapatiste: droits des indigènes, démocratie et justice, droits des femmes, garanties d'éducation, santé, travail et terre pour tous. Le dialogue fut interrompu en septembre 1996 car le gouvernement mexicain ne respectait pas les engagements pris dans les premiers accords relatifs aux droits des indigènes et signés en février de la même année. A partir de ce moment-là le gouvernement choisit de donner une solution militaire à l'insurrection indigène au Mexique. Il a protégé la formation de nombreux groupes armés paramilitaires qui mènent une guerre sale contre le peuple indigène soutenant le zapatisme, détruisent systématiquement leurs moyens de survie matérielle et culturelle et assassinent des civils. En même temps, il a installé des campements militaires dans toutes les communes de la zone, avec la consigne de maintenir l'ordre, mesure qui de fait instaure un commandement militaire dans tout l'Etat. Cette stratégie permet au gouvernement mexicain de soutenir, la thèse selon laquelle il s'agit uniquement d'un "conflit intercommunautaire" aux nuances ethniques et religieuses, et que l'armée n'est là que pour maintenir la paix. C'est le même discours –un discours fabriqué en Occident– que l'on entend dans d'autres parties du monde et qui cache la destruction systématique de différentes formes de vivre et de vivre ensemble.

Les intentions du gouvernement étaient prévisibles depuis l'étape du Dialogue. Tout au long du processus, le racisme déclaré de la délégation gouvernementales était évident ainsi que son incompréhension fondamentale envers la position des leaders indigènes. Entre les deux parties existaient évidemment des différences culturelles très fortes. La délégation gouvernementale représentait la culture du pouvoir, sous son jour le plus bureaucratique et policier, et jouissait d'une grande capacité pour produire des textes qui promettaient mais n'engageaient pas les autorités. Les commandants zapatistes indigènes (Marcos, le seul leader métis, n'était pas présent pendant la première phase) parlaient peu l'espagnol, demandaient du temps pour comprendre les textes proposés et dépendaient des explications de leurs traducteurs et conseillers. Eux suivaient une norme indigène qui veut que les accords soient pris par consensus en assemblées communautaires et que les autorités répondent par des faits, non par des paroles. Ce système indigène diffère du système de démocratie électorale représentative qui est supposé définir le régime mexicain, quoique de fait un seul et même parti s'est maintenu au pouvoir pendant soixante-dix ans. L'enjeu de la première phase de la négociation, c'était justement la reconnaissance de cette différence -la reconnaissance constitutionnelle d'une autonomie communautaire indigène. Cependant, la délégation gouvernementale envoyée par l'exécutif eut beaucoup de mal à comprendre et à accepter la possibilité de cette autonomie à l'intérieur d'une société plurielle.

Néanmoins, ce que je voudrais faire remarquer c'est que, pendant le processus de négociation, les parties ont utilisé des stratégies qui se sont avérées contraires à ce que l'on pouvait supposer. En fait, ce furent les membres de la délégation gouvernementale qui avançaient des interprétations et des solutions "culturalistes", sans pour autant offrir évidemment un respect réel des différences culturelles. Ce furent eux qui tentèrent de défendre l'idée que les "causes du conflit" résidaient dans les différences de nature religieuse ou ethnique au sein des peuples indigènes. Leur but était de limiter le dialogue à ces sphères - "le réduire" selon leur propre terme - pour éviter les problèmes de fond, tels que l'absence de démocratie et de justice dans le pays. Ainsi proposaient-ils d'attribuer une "autonomie culturelle" aux peuples indigènes, sans reconnaître les droits politiques fondamentaux, nécessaires pour atteindre une véritable autonomie.

Par contre ce furent les "autres", les membres de la délégation indigène zapatiste, qui réclamèrent la formation d'un "espace public". En effet, la présence de nombreux invités pendant le processus de négociation répondait à leur insistance sur le fait de mener un dialogue public et non pas une négociation secrète comme en avait l'habitude le gouvernement mexicain. Ce furent eux qui insistèrent sur la possibilité d'arriver à un minimum entre les différentes organisations et avec le gouvernement, accord tendant à changer les rapports entre la société nationale et les groupes indigènes du pays. Ce furent les zapatistes qui nous placèrent devant une pratique politique moderne, susceptible de dépasser l'ancienne pratique politique, dans laquelle dominant (en particulier mais pas uniquement avec les indigènes) la prépotence, le caciquisme, l'impunité, l'assassinat, la corruption, l'usage de la force, etc. C'est cette position qui fut discutée et qui l'emporta durant les discussions et les débats publics qui accompagnèrent la première phase du dialogue. Ce fut aussi cette position qui a permis d'atteindre un consensus sur la façon de reconnaître les droits propres aux peuples indigènes, sans impliquer pour autant une division interne de la nation. Ce consensus est présent dans les premiers Accords de San Andrés, qui jusqu'à ce jour attendent d'être versés dans la loi et dans les faits.

UN DERNIER MOT

Il existe une tendance qui consiste à voir en l'Occident le possesseur de la rationalité, comme si les autres, qu'ils soient arabes ou indiens tojolabales, n'aient pas d'intérêt propre à affirmer l'existence d'un espace public, pour mener dans cet espace un processus de dialogue aux normes claires. Eux, par contre, ont tenté à plusieurs reprises

d'atteindre avec l'usage de la raison ces ententes minimales qui justement ont été niées par les pouvoirs occidentaux (et j'inclus dans cet "Occident" les gouvernements d'autres régions, armés et soutenus par ceux-là). Il est important de comprendre que les "autres", les sans-pouvoir et sans-parole, ont apporté des éléments historiques et culturels contribuant à construire la rationalité de ce nouvel "espace public" intégrateur que nous désirons tous. Ce sont eux qui ont lutté à maintes reprises contre les éléments barbares de la configuration "occidentale", c'est-à-dire, contre les pouvoirs qui, en ce moment, nous conduisent tous à la destruction.

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinamiques identitaires.

Les stratégies d'identité: entre l'être et le faire.
Miquel Rodrigo Alsina

Les stratégies d'identité: entre l'*être* et le *faire*

*Miquel Rodrigo Alsina

A Londres, en 1971, George Harrison a organisé un concert de solidarité pour l'indépendance du Bangladesh. Durant le programme, Ravi Shankar, Alla Rakah et Kamal sont montés sur la scène et, pendant une minute, ont joué du *sitar*, de la planche et du *tampura*. Quand ils ont eu fini, la salle les a ovationnés. Alors Ravi Shankar s'est approché du microphone et a dit: "Merci beaucoup, si vous avez aimé la consonance des instruments, j'espère que vous apprécierez notre concert".

La communication interculturelle, dans ce cas musicale, n'est pas toujours facile et peut donner lieu à beaucoup de malentendus. Mais rappelons que la communication interdisciplinaire n'est pas simple non plus et peut aussi produire des difficultés de compréhension. Cependant, les deux sont chaque jour plus indispensables. Cet effort nécessaire de communication interculturelle et interdisciplinaire est celui qui se pose quand il s'agit des dynamiques d'identité. L'identité est un sujet de débats polémiques, sûrement parce que c'est un thème important. En ce qui concerne l'identité des discours polyphoniques qui diffèrent aussi bien au niveau de leur caractère ontologique qu'au niveau de la fonction d'identité, ils ont eu lieu et continuent d'avoir lieu. C'est à partir de ce désaccord qu'on peut évaluer la richesse d'un sujet d'étude et son intérêt.

En premier lieu, je ferai une brève réflexion sur l'aspect ontologique de l'identité -l'*être* de l'identité- pour ensuite réfléchir sur sa fonction -le *faire* de l'identité- dans la société actuelle.

L'ONTOLOGIE DE L'IDENTITÉ

Dans le discours ontologique sur l'identité on se pose la question de savoir si celle-ci est un élément essentiel de l'être humain ou si elle est construite culturellement. A mon avis, la position essentialiste est équivoque, à moins qu'on ne comprenne l'identité comme une matrice vide de sens dont la dispersion dépendrait du contexte culturel. Nous les êtres humains, sommes susceptibles d'être socialisés, et c'est au début de ce processus de socialisation que les identités se construisent. Selon Castells (1998: 29), "d'un point de vue sociologique, il est facile d'être d'accord sur le fait que toutes les identités sont construites".

Mais malgré ce possible consensus, dans la sociologie même la polémique ne cesse pas. Hamelink (1989: 418), par exemple, soutient l'une des positions les plus critiquées, lorsqu'il considère que le concept d'"identité culturelle" est inadapté et doit être effacé du discours académique. Son argumentation est la suivante: l'identité culturelle n'est pas analogue à l'identité des êtres humains. L'identité doit donc être comprise comme une personnalité individuelle. L'identité culturelle référerait à ce qu'est la culture. Cette référence à la personnalité de la culture supposerait qu'il est possible d'isoler un sujet identifiable d'une culture et que ce sujet devrait avoir des caractéristiques déterminées.

Une partie des critiques de cet auteur me paraît juste. Cependant, je souhaiterais souligner que Hamelink parle de l'identité d'une culture plus que de l'identité culturelle. L'identité d'une culture ferait référence aux caractéristiques que l'on pourrait attribuer à une culture définie, alors que l'identité culturelle, ce sont les caractéristiques qu'une personne ou un groupe s'attribue pour sentir qu'il appartient à une culture définie. C'est une question de perspective, mais la distinction est très importante. L'identité de la culture est un concept plutôt propre au discours politique. C'est le discours de certains groupes hégémoniques qui prétendent imposer au reste de la communauté des traits symboliques et des pratiques culturelles comme étant propres à cette culture définie. C'est pourquoi on a tendance à voir l'identité de la culture comme quelque chose d'unique et d'essentiel.

En ce qui me concerne, je pense qu'on peut parler d'identité culturelle comme de la possibilité d'appartenir à un ou plusieurs groupes. C'est-à-dire, l'identité culturelle serait constituée par le sentiment d'appartenance à une ou plusieurs communautés déterminées. De plus, ce sentiment d'appartenance peut être pluriel et flexible. Ainsi, par exemple, une personne peut se sentir catalane, espagnole, méditerranéenne et/ou européenne, selon la relation qui s'établit, la circonstance dans laquelle elle s'établit et le moment où elle s'établit. En fait il vaudrait mieux parler d'"identifications de la personne", comme le fait Ibáñez (1990: 11), qui parle de l'identité de l'individu. Ainsi les identifications nous renvoient au polymorphisme de l'être et à sa reconstruction permanente. Il faudrait également reprendre la signification latine du terme "personne",

qui était le masque de l'acteur qui symbolisait le personnage du drame. Ces identifications s'établiraient alors par leur interaction avec les autres. Prenons en considération le fait que l'identité est une relation dialectique entre le moi et l'autre. Il n'y a pas d'identité sans l'autre. Par conséquent, lorsqu'on parle de l'identité propre, il faut également tenir compte de l'identité d'autrui. L'identité personnelle est basiquement produite par la/les culture/s qui nous socialisent, tandis que l'identité culturelle est fondée sur le sens d'appartenance à une communauté. J'ai l'impression que ce sentiment d'appartenance qui se limite à une seule culture est beaucoup plus manipulable. Dans ce cas, il faut se demander: qui a le pouvoir d'établir les traits distinctifs de la prétendue identité de culture? Qui construira une identité culturelle canonique vers laquelle je devrai m'approcher pour être identifié et accepté comme membre de la communauté? Quel est le degré de différence que la communauté me permettra d'avoir avant de me stigmatiser?

Une conception de l'identité multiple, diverse et flexible est un bon antidote à la manipulation. De plus, comme le signale Fitzgerald (1993: 13), "l'idée de l'identité comme quelque chose d'unitaire, stable, fixe, au-dessus du temps est, selon toute probabilité, une illusion, même si cela peut être fonctionnel"

LA FONCTION DE L'IDENTITÉ

La fonction principale de l'identité culturelle est, sûrement, d'être une source de création du sens de l'environnement. Cependant, dans la société actuelle, selon Berger et Luckmann (1997), la modernité a apporté un pluralisme qui génère une crise de sens dans la société. Pour ces auteurs, les conditions structurelles qui produisent cette crise de sens se recontrent, bien que sous des formes différentes, dans toutes les sociétés occidentales. "La plus importante de ces conditions est le pluralisme moderne, puisque celui-ci tend à déstabiliser le statut de "quelque chose de donné" conféré aux systèmes de sens et aux valeurs qui orientent l'action et soutiennent l'identité" (Berger et Luckmann 1997: 105). D'après Castells (1998: 394), "la dissolution des identités partagées, qui équivaut à la dissolution de la société comme système social significatif, pourrait parfaitement être l'état actuel des choses". Face à cette situation, Berger et Luckmann (1997: 122) disent que la recherche s'adresse aux "trois niveaux de la production, de la transmission et de la réception du sens: à la communication de masse; à la communication quotidienne à l'intérieur des communautés; et aux institutions intermédiaires qui agissent comme telles entre les grandes institutions, les communautés et l'individu".

Les institutions intermédiaires iraient des groupes d'écologistes jusqu'aux différentes associations, en passant par les églises. Pour Berger et Luckmann (1997: 125), "seulement si les institutions intermédiaires garantissent que les modèles subjectifs d'expérience et d'action des individus contribuent à la négociation et à l'objet social du sens, les individus ne se sentiront pas totalement étrangers au monde moderne, et seulement alors il sera possible d'éviter que l'identité de la personne individuelle et la cohérence intersubjective de la société se voient menacées ou même détruites par une modernité harcelée par la crise". Je considère que la position de ces auteurs est peut-être trop pessimiste. Je me sens plus proche de l'analyse de Castells (1998).

Castells (1998: 29) indique qu'il ne faut pas confondre les rôles et les ensembles de rôles avec les identités: "Les identités organisent le sens, tandis que les rôles organisent les fonctions". Mais Castells (1998: 29) se concentre sur l'identité collective, pas sur l'identité individuelle, et propose l'hypothèse suivante: "Le sujet qui construit l'identité collective et le but dans lequel il le fait déterminent dans une grande mesure son contenu symbolique et son sens pour ceux qui s'identifient avec elle ou pour ceux qui se placent à l'extérieur."

Dans la société de l'information actuelle, Castells (1998: 30) distingue trois types d'identités:

a) L'identité qui légitime, introduite par les institutions dominantes de la société pour mener à bien et rationaliser sa domination face aux acteurs sociaux.

b) L'identité de résistance, soutenue par les acteurs qui se trouvent dans des positions dévalorisées ou stigmatisées par la logique de la domination dans la société.

c) L'identité projet, qui se produit quand les acteurs construisent une nouvelle identité à partir des matériaux culturels disponibles. Lorsque cela a lieu, non seulement ils redéfinissent leur position dans la société mais ils cherchent également à transformer la structure sociale.

Evidemment, comme l'indique Castells (1998: 30), aucun type d'identité n'a de valeur progressiste ou régressive hors de son contexte historique. C'est-à-dire, pour comprendre et évaluer les identités, on doit situer chaque cas dans son contexte et ne pas extrapoler à des moments ou des lieux différents.

Castells (1998) prétend analyser le pouvoir de l'identité dans la société d'information actuelle, qu'il appelle la *société réseau*. La *société réseau* se caractériserait par la "mondialisation des activités économiques décisives du point de vue stratégique, par son organisation en réseaux, par la flexibilité et l'instabilité du travail et son individualisation, par une culture de virtualité réelle construite grâce à un système de moyens de communication omniprésents, interconnectés et diversifiés, et par la transformation des fondements matériels de la vie, de l'espace et du temps, moyennant la constitution d'un espace de flux et d'un temps atemporel. Tout cela serait l'expression des activités dominantes et des élites gouvernantes". Castells (1998: 23).

En ce qui concerne l'identité, Castells (1998: 33) cherche à démontrer que "l'ascension de la *société réseau* met en question les processus de construction d'identité durant cette période, ce qui mène à de nouvelles formes de changement social. Ceci est dû au fait que la *société réseau* est fondée sur la séparation systématique de ce qui est local et de ce qui est mondial pour la majorité des individus et groupes sociaux". Ainsi, l'hypothèse qu'il propose est que dans la situation actuelle "les sujets, quand ils se construisent, ne le font plus en se basant sur les sociétés civiles, qui sont en cours de désintégration, mais comme un prolongement de la résistance communale." (Castells 1998: 34). Il y a une réaction contre la mondialisation qui estompe les identités. C'est-à-dire que tandis que l'identité qui légitime semble être en crise, les identités de résistance sont les formes actuelles pour construire l'identité, bien qu'elles dérivent vers les identités-projet (Castells 1998: 89-90). "Les nouvelles identités-projet ne semblent pas venir des anciennes identités de la société civile de l'ère industrielle, mais du développement des identités actuelles de résistance. Je crois qu'il existe des raisons théoriques, et des arguments empiriques, pour ce parcours dans la formation de nouveaux sujets historiques." (Castells, 1998: 396).

Pour Castells (1998:399) le thème des identités est un thème crucial car, dans l'ère de l'information, le pouvoir s'axe sur les codes culturels de la société, et les identités "construisent des intérêts, des valeurs et des projets au sujet de l'expérience et refusent de se dissoudre, établissant une relation spécifique entre la nature, l'histoire, la géographie et la culture."

Une vieille malédiction chinoise disait: " Je souhaite que tu vives une époque intéressante". Je ne souhaite pas tomber dans un millénarisme absurde, mais il me semble indubitable que les dynamiques d'identité vont être un des éléments configuratifs du XXIe siècle passionnant qui approche.

Références bibliographiques

Berger, P.L. y Luckmann, T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

Castells, M. (1998) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.

Fitzgerald, T.K (1993) *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. Albany: State University of New York Press.

Hamelink, C.J. (1989) "The Relationship Between Cultural Identity and Modes of Communication", dans J.A. Anderson (ed.) *Communication Yearbook/12*. Londres: Sage, pp. 417-426

Ibáñez, J. (1990) "Prólogo", dans M. Maffesoli *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria, pp. 9-19.

Sumario

DINAMICAS IDENTITARIAS

Introducción 132

I/RELACIONES CULTURALES Y MECANISMOS SOCIALES

Cultura 134
 Relación cultura/sociedad 135
 Relación cultura/religión 135
 Relación cultura/política 136
 Relación cultura/democracia 136
Sociedad 137
 Mecanismos de coherencia 137
 Derechos y deberes 138
 Estrategias identitarias 138
 Modernidad 139

II/PROCESOS DE CAMBIO

Democratización 139
 Procesos de democratización 140
 Democracia y sociedades árabes 140
 Democracia e Islam 141
 Modelo de democracia 142
 Democracia y cultura 142
 Logros democráticos 142
Mundialización 143
 Imposiciones internas/externas 143
 Relación Occidente/países árabes 144
 Monolitismos 144
 Relación identidad/poder 145
 Poder minorizante 145
 Universalismo 146
 Puntos en común 146

III/REPRESENTACIONES

Distinciones 147
 Imagen/discurso/ideología 147
 Mito/mítico 147
 Dinámica de la sociedad/dinámica religiosa ... 148
 Experiencia religiosa/cultura 148
 Fe/religión 148
 Creencia/análisis 149
 Secularismo/laicidad 149
 Islam/musulmán/islámico/islamista 149
 Pensamiento/historia 149
 Reformismo musulmán/ islamismo 150
Discurso 151
 Discurso occidental/discurso islamista 151
 Deconstrucción del discurso árabe 151
 Discurso dicotómico 152
 Crítica del discurso occidental 153

IV/ EL OTRO

Percepción del Otro 153
Extranjero 153
Neorracismo 154
Demonización del Otro 154
Conflicto 155
 Estrategias de conflicto 155
 Mecanismos de guerra civil 156
 Violencia 156
Diálogo 156

V/ INTERCULTURALIDAD 158

Sommaire

DYNAMIQUES IDENTITAIRES

Introduction 292

I/ RAPPORTS CULTURELS ET MÉCANISMES SOCIAUX

Culture 294
Rapport culture/société 294
Rapport culture/religion 295
Rapport culture/politique 296
Rapport culture/démocratie 296
Société 297
Mécanismes de cohérence 297
Droits et devoirs 298
Stratégies identitaires 298
Modernité 299

II/ PROCESSUS DE CHANGEMENT

Démocratisation 299
Processus de démocratisation 300
Démocratie et sociétés arabes 300
Démocratie et Islam 301
Modèle de démocratie 302
Démocratie et culture 302
Acquis démocratiques 302
Mondialisation 303
Contraintes intérieur/extérieur 303
Rapport Occident/pays arabes 304
Monolithismes 304
Relation identité/pouvoir 305
Pouvoir minorisant 305
Universalisme 306
Points partageables 306

III/ REPRÉSENTATIONS

Distinctions 307
Image/discours/idéologie 307
Mythe/mythique 307
Dynamique de la société/dynamique religieuse 308
Expérience religieuse/culture 308
Foi/religion 308
Croyance/analyse 309
Sécularisme/laïcité 309
Islam/musulman/islamique/islamiste 309
Pensée/histoire 309
Réformisme musulman/islamisme 310
Discours 311
Discours occidental/discours islamiste 311
Déconstruction du discours arabe 311
Discours dichotomique 312
Critique du discours occidental 312

IV/ L'AUTRE

Perception de l'autre 313
Étranger 313
Néoracisme 314
Diabolisation de l'autre 314
Conflit 315
Stratégies de conflit 315
Mécanismes de guerre civile 315
Violence 316
Dialogue 316

V/ INTERCULTURALITÉ 318

Líneas Transversales de los debates

En este capítulo proponemos una reflexión que se inicia con la cultura y acaba con lo intercultural, como un círculo cerrado en el que al final se recoge el pensamiento original. Nos hemos limitado a seleccionar comentarios y preguntas, con el objetivo de proponer una base de reflexión en relación con la interculturalidad y con las dinámicas identitarias.

La evolución desde lo cultural hasta lo intercultural se divide en cuatro temas: relaciones culturales y mecanismos sociales, procesos de cambio, representaciones y el Otro. Las conclusiones recogen lo que representa la interculturalidad para los profesores participantes en el debate.

Empecemos por las relaciones que la cultura genera con la sociedad, la política, la democracia y la religión. ¿Acaso la cultura impone un corsé a la sociedad? ¿Existe una tendencia a reducir la cultura a la religión? ¿Hasta qué punto la cultura está condicionada por la política? Se plantean más preguntas que respuestas, para acabar constatando que, por un lado, la crisis identitaria se percibe como una falta de coherencia dentro de las sociedades y, por el otro, provoca estrategias identitarias.

En el proceso de cambio se encuentra el tema de la democracia como elemento de comunicación entre culturas. ¿Qué representa la democracia para unos y otros? Al hablar de democracia y de factores de democratización, las presiones provenientes del interior y del exterior nos obligan a reflexionar sobre la mundialización, pero también sobre la relación entre identidad y poder. En este contexto, si se entiende el universalismo como una perspectiva, resultado de una negociación entre los diferentes interlocutores, y no como la aplicación de una cultura sobre otra: ¿qué puntos pueden ser compartidos en la estrategia de homogeneización?

Si se quiere que la comunicación sea inteligible -en el marco de un esfuerzo para definir previamente el tema- se plantea entonces un problema principal: las representaciones. Es imprescindible conocer sus límites y determinar sus contornos, así como

los referentes culturales que evocan explícita o implícitamente. Como factores que facilitan la comunicación y sintetizan el pensamiento, las representaciones están presentes en el discurso, e incluso pueden ser útiles en según que contextos ideológicos. Lejos de pretender establecer un estudio de su dimensión social, política y humana, proponemos explorar una noción o un concepto en su sentido verdadero, y no considerar los elementos de partida como los elementos de llegada.

Teniendo en cuenta esto, ¿cómo nos representamos al Otro? Por un lado, el Otro es objeto de curiosidad, suscita un interés que puede ir desde la fascinación hasta la simple atracción de lo inhabitual; por otro lado, lleva consigo una carga de amenaza que conduce a la discriminación, al rechazo y a la agresión. Es así como los prejuicios y los estereotipos entran en escena, y actúan en el ámbito de las actitudes: aceptación, exclusión, demonización o rechazo radical del Otro.

En la reflexión sobre el Otro a través del conflicto, se llega al diálogo, que todavía se encuentra en estadio de cuestionamiento. En la compleja interacción entre lo cultural, lo social y lo político, ¿cómo podemos introducir lo cultural como elemento de negociación, como estrategia para fundar una cultura de reconocimiento, de diálogo y quizás de acuerdo? ¿Por qué sólo se puede imaginar el diálogo entre extremistas de todos los bandos? ¿Quién es el interlocutor en el diálogo entre culturas? ¿Hay que rechazar el diálogo en nombre de un acuerdo? ¿Acaso el acuerdo sólo recurre a consideraciones racionales para alcanzar una verdad plural o una verdad consensuada?

Son preguntas sin respuesta. Nos queda una última pregunta: ¿lo intercultural persigue substituir la estrategia, las negociaciones y otros mecanismos creados por la comunidad internacional para fomentar las relaciones pacíficas, o bien el interés de ésta es delimitar su campo de acción y definir de manera más clara sus objetivos?

*Yolanda Onghena

Lignes Transversales des débats

Dans les lignes transversales je propose une réflexion qui commence avec la culture et finit par l'interculturel comme un cercle qui se ferme et dont la fin reprend la pensée initiale. Je me suis limitée à une sélection de commentaires et de questions, suivant l'objectif qui est de proposer une base de réflexion en relation avec l'interculturalité et les dynamiques identitaires.

L'évolution du culturel jusqu'à l'interculturel se divise en quatre thèmes: rapports culturels et mécanismes sociaux, processus de changement, représentations et l'Autre, pour arriver aux conclusions qui reprennent ce que représente l'interculturel pour chacun des professeurs participants.

Commençons par les rapports que la culture dynamise avec la société, la politique, la démocratie et la religion. Est-ce que la culture impose une fermeture à la société? Existe-t-il une tendance à réduire la culture à la religion? Jusqu'où la culture est-elle conditionnée par la politique? Plus de questions que de réponses pour arriver à la constatation que la crise identitaire est perçue comme un manque de cohérence dans la société et provoque des stratégies identitaires.

Dans les processus de changement et comme un élément de communication entre cultures il y a le thème de la démocratie. Qu'est-ce que représente la démocratie pour les uns et pour les autres? En parlant de démocratie et facteurs de démocratisation, les contraintes entre intérieur et extérieur nous obligent à faire une réflexion sur la mondialisation mais aussi sur la relation entre l'identité et le pouvoir. Quels sont les points partageables dans cette stratégie d'homogénéisation, si on prend l'universalisme comme une perspective, comme un résultat d'une négociation entre les différents partenaires et non pas comme l'application d'une culture sur l'autre.

Pour que la communication soit intelligible et dans un effort de définir au préalable le sujet, l'un des principaux problèmes qui se pose, ce sont les représentations, savoir quelles sont leurs limites et déterminer leurs contours mais aussi les référents culturels qu'elles évoquent explicitement ou implicitement. Les représentations, comme facteurs facilitant la communication et raccourcis de la pensée sont présentes dans le

discours et peuvent même servir dans des contextes idéologiques. Loin de prétendre établir une étude de leur dimension sociale, politique et humaine, je propose d'explorer une notion ou un concept dans son sens véritable et non pas de considérer les éléments de départ comme les éléments d'arrivée.

Et comment se représente-t-on l'Autre? Ou bien l'autre est un objet de curiosité, mobilisateur d'un intérêt qui peut aller de la fascination à la simple attraction du non-familier ou bien il est porteur de menace, qui porte à la discrimination, au rejet et à l'agression. C'est ainsi qu'on retrouve préjugés et stéréotypes à l'oeuvre, opérant au niveau des attitudes: acceptation, exclusion, diabolisation ou rejet fondamental de l'Autre.

Par la réflexion sur l'Autre à travers le conflit, on arrive au dialogue qui en est au stade du questionnement. Comment peut-on dans cette interaction complexe du culturel, du social et du politique introduire le culturel comme élément de négociation, comme stratégie pour fonder une culture de reconnaissance, de dialogue et peut-être d'entente? Pourquoi faut-il absolument imaginer le dialogue entre les extrémistes de tous les camps? Quel est le partenaire dans le dialogue des cultures? Est-ce qu'il faut rejeter le dialogue au nom d'une entente? Est-ce que l'entente fait appel rien qu'aux considérations rationnelles afin d'arriver à une vérité plurielle ou une vérité consensuelle?

Des questions sans réponse et une dernière question: Est-ce que l'interculturel a comme objectif de se substituer à la stratégie, aux négociations et aux autres mécanismes inventés par la communauté internationale pour favoriser des approches pacifiques ou est-ce que celle-ci a plutôt intérêt à délimiter son champ d'action et définir d'une manière plus claire ses objectifs?

*Yolanda Onghena

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Líneas Transversales de los debates.

Líneas Transversales de los debates

En este capítulo proponemos una reflexión que se inicia con la cultura y acaba con lo intercultural, como un círculo cerrado en el que al final se recoge el pensamiento original. Nos hemos limitado a seleccionar comentarios y preguntas, con el objetivo de proponer una base de reflexión en relación con la interculturalidad y con las dinámicas identitarias.

La evolución desde lo cultural hasta lo intercultural se divide en cuatro temas: relaciones culturales y mecanismos sociales, procesos de cambio, representaciones y el Otro. Las conclusiones recogen lo que representa la interculturalidad para los profesores participantes en el debate.

Empecemos por las relaciones que la cultura genera con la sociedad, la política, la democracia y la religión. ¿Acaso la cultura impone un corsé a la sociedad? ¿Existe una tendencia a reducir la cultura a la religión? ¿Hasta qué punto la cultura está condicionada por la política? Se plantean más preguntas que respuestas, para acabar constatando que, por un lado, la crisis identitaria se percibe como una falta de coherencia dentro de las sociedades y, por el otro, provoca estrategias identitarias.

En el proceso de cambio se encuentra el tema de la democracia como elemento de comunicación entre culturas. ¿Qué representa la democracia para unos y otros? Al hablar de democracia y de factores de democratización, las presiones provenientes del interior y del exterior nos obligan a reflexionar sobre la mundialización, pero también sobre la relación entre identidad y poder. En este contexto, si se entiende el universalismo como una perspectiva, resultado de una negociación entre los diferentes interlocutores, y no como la aplicación de una cultura sobre otra: ¿qué puntos pueden ser compartidos en la estrategia de homogeneización?

Si se quiere que la comunicación sea inteligible -en el marco de un esfuerzo para definir previamente el tema- se plantea entonces un problema principal: las representaciones. Es imprescindible conocer sus límites y determinar sus contornos, así como

los referentes culturales que evocan explícita o implícitamente. Como factores que facilitan la comunicación y sintetizan el pensamiento, las representaciones están presentes en el discurso, e incluso pueden ser útiles en según que contextos ideológicos. Lejos de pretender establecer un estudio de su dimensión social, política y humana, proponemos explorar una noción o un concepto en su sentido verdadero, y no considerar los elementos de partida como los elementos de llegada.

Teniendo en cuenta esto, ¿cómo nos representamos al Otro? Por un lado, el Otro es objeto de curiosidad, suscita un interés que puede ir desde la fascinación hasta la simple atracción de lo inhabitual; por otro lado, lleva consigo una carga de amenaza que conduce a la discriminación, al rechazo y a la agresión. Es así como los prejuicios y los estereotipos entran en escena, y actúan en el ámbito de las actitudes: aceptación, exclusión, demonización o rechazo radical del Otro.

En la reflexión sobre el Otro a través del conflicto, se llega al diálogo, que todavía se encuentra en estadio de cuestionamiento. En la compleja interacción entre lo cultural, lo social y lo político, ¿cómo podemos introducir lo cultural como elemento de negociación, como estrategia para fundar una cultura de reconocimiento, de diálogo y quizás de acuerdo? ¿Por qué sólo se puede imaginar el diálogo entre extremistas de todos los bandos? ¿Quién es el interlocutor en el diálogo entre culturas? ¿Hay que rechazar el diálogo en nombre de un acuerdo? ¿Acaso el acuerdo sólo recurre a consideraciones racionales para alcanzar una verdad plural o una verdad consensuada?

Son preguntas sin respuesta. Nos queda una última pregunta: ¿lo intercultural persigue substituir la estrategia, las negociaciones y otros mecanismos creados por la comunidad internacional para fomentar las relaciones pacíficas, o bien el interés de ésta es delimitar su campo de acción y definir de manera más clara sus objetivos?

*Yolanda Onghena

Sumario

DINAMICAS IDENTITARIAS

Introducción 132

I/RELACIONES CULTURALES Y MECANISMOS SOCIALES

Cultura 134
 Relación cultura/sociedad 135
 Relación cultura/religión 135
 Relación cultura/política 136
 Relación cultura/democracia 136
Sociedad 137
 Mecanismos de coherencia 137
 Derechos y deberes 138
 Estrategias identitarias 138
 Modernidad 139

II/PROCESOS DE CAMBIO

Democratización 139
 Procesos de democratización 140
 Democracia y sociedades árabes 140
 Democracia e Islam 141
 Modelo de democracia 142
 Democracia y cultura 142
 Logros democráticos 142
Mundialización 143
 Imposiciones internas/externas 143
 Relación Occidente/países árabes 144
 Monolitismos 144
 Relación identidad/poder 145
 Poder minorizante 145
 Universalismo 146
 Puntos en común 146

III/REPRESENTACIONES

Distinciones 147
 Imagen/discurso/ideología 147
 Mito/mítico 147
 Dinámica de la sociedad/dinámica religiosa ... 148
 Experiencia religiosa/cultura 148
 Fe/religión 148
 Creencia/análisis 149
 Secularismo/laicidad 149
 Islam/musulmán/islámico/islamista 149
 Pensamiento/historia 149
 Reformismo musulmán/ islamismo 150
Discurso 151
 Discurso occidental/discurso islamista 151
 Deconstrucción del discurso árabe 151
 Discurso dicotómico 152
 Crítica del discurso occidental 153

IV/ EL OTRO

Percepción del Otro 153
Extranjero 153
Neorracismo 154
Demonización del Otro 154
Conflicto 155
 Estrategias de conflicto 155
 Mecanismos de guerra civil 156
 Violencia 156
Diálogo 156

V/ INTERCULTURALIDAD 158

DINÁMICAS IDENTITARIAS

Introducción

Existe un malestar hoy en día que se traduce en una **obsesión identitaria**. A menudo, en los debates, tanto si se desarrollan en países europeos como árabes, los participantes buscan el enfrentamiento civilizacional, ya que esto da sentido a sus vidas. La gente se moviliza por el enfrentamiento de civilizaciones y, entonces, decimos que hay que entablar un diálogo entre religiones porque el enfrentamiento de civilizaciones o religiones es horrible (Georges Corm).

Existe una **transferencia de angustias respecto a lo identitario**, que a veces se traduce en violencia y en guerras. Pero, en el caso del mundo árabe, se trata de un problema básicamente histórico: desde el fenómeno colonial sufre un extraordinario desgarramiento existencial y cultural entre el interior y el exterior. Esto se debe a que el mundo árabe siempre ha tenido el impedimento de una fuerza externa, simbolizada por una voluntad de potencia occidental que pretende culminar su renacimiento (Nour Eddine Affaya).

El debate no trata de averiguar si se vive o no una obsesión identitaria. Existe, es verdad, una obsesión, e incluso una **manipulación en el ámbito de la identidad**. Pero ésta no nos autoriza, de entrada, a desestimar la cuestión de la identidad. Al contrario, es una razón más, si queremos tomar en consideración esta obsesión identitaria. Así, el problema se plantea de la manera siguiente: ¿por qué existe esta obsesión?, ¿cómo analizarla y explicarla? Si examinásemos la cuestión con más detalle constataríamos que, si existe una manipulación identitaria es porque hay una angustia, o incluso un déficit identitario y, por consiguiente, un problema de identidad, consecuencia de una crisis profunda de nuestras culturas, de la cultura en general. No podemos tratar el tema de la angustia identitaria si rechazamos la identidad en tanto que expresión de una manipulación, o si negamos su existencia. Así pues, tendremos que reconocerla, analizarla y tomarla en consideración (Burhan Ghalioun).

Siempre me he encontrado con un problema en los debates: que la gente no quiere que se hagan comparaciones, es decir, que se desdramaticen las diferencias identitarias. Si se desdramatiza, si se compara, todo es relativo. Así, culturalmente, se está desarrollando un relativismo. El libro de Huntington, una especie de locura completa, absolutiza las diferencias culturales y, al mismo tiempo, afirma que la única manera de actuar es relativizando y dejando que cada uno actúe a su libre albedrío. Pero entonces, ¿cómo se puede hacer una ley común? Volviendo a los problemas de Oriente Medio, un derecho internacional que no sea laico, no puede funcionar; un derecho internacional que se fundamente en lo religioso (como es el caso de Israel, Paquistán y Arabia Saudí), es inviable. Los derechos internacionales, se llaman derechos de gentes –denominación que parece ser que todo el mundo ha olvidado– o Derechos Humanos, pero nunca han recibido el nombre de derechos de las naciones o de los pueblos (Georges Corm).

Ciertamente, existen identidades y **dinámicas identitarias** y existe una identidad, precisamente porque existe una dinámica identitaria. La identidad es el resultado, el producto de una dinámica identitaria, y no a la inversa. A la luz de esta consecuencia, nosotros, los antropólogos

sociales, podemos organizar nuestra disciplina a partir de una desconfianza crónica y generalizada respecto a la idea de cultura (Manuel Delgado).

Creo que hoy en día la cultura musulmana ha caído en la trampa de querer convencer al Otro de las propias virtudes, que este Otro ignora. Yo no tengo que responder a los prejuicios que puedan tener los europeos y los americanos respecto a la religión islámica. Hacerlo es una pérdida de tiempo, ya que tengo cosas más importantes que hacer, como ocuparme de cuestiones de técnica, entrar en la modernidad, o defenderme mejor. Por ejemplo, es verdaderamente increíble que, desde Mohamed Alí, no se haya producido ninguna victoria militar. Y mientras no tengamos una victoria de este tipo –son palabras duras que no nos gusta oír– continuaremos siendo lo que somos, **enfermedades identitarias**. Los turcos lo consiguieron, porque Atatürk dio una paliza severa –perdonen la expresión– a los ejércitos europeos que se encontraban allí, convencidos de que desarticularían totalmente Turquía. Y la victoria permitió que éste llevase a cabo todas las reformas modernizadoras que quiso, incluso cuando éstas eran de cariz autoritario (Georges Corm).

El problema del mundo árabe reside en la fragilidad del ser político. Este **déficit identitario** político conduce a los árabes a no reconocerse en sus regímenes políticos, ya que no son representativos, no son elegidos democráticamente. En consecuencia, los árabes se ven obligados a exiliarse, o bien a refugiarse, a encerrarse en el islamismo o a callarse. No tenemos mucho más para elegir, estamos obligados a exiliarnos a algún lugar, a marcharnos a otro sitio, o a exiliarnos en nuestra propia casa, es decir, a convertirnos en un místico y a apartarnos de la cosa política (Nour Eddine Affaya).

Es evidente que las cuestiones de orden político, estratégico, socioeconómico y geopolítico ocupan un lugar central en todo proceso de cambio y transformación histórica. Sin embargo, esto no debe ocultar la cuestión de la identidad, y por ende, la de la subjetividad. No se trata de saber cuál de las cuestiones antes enumeradas merecería ser considerada por encima de las demás. Lo que debe dilucidarse es: ¿existe, sí o no, una cuestión de identidad?, ¿la cultura constituye, sí o no, una de las condiciones determinantes de la vida de las personas en sociedad? Si la respuesta es afirmativa, debemos analizarla y tratarla de modo conveniente, incluso si, en la guerra contra el desorden, la miseria y la anarquía, esta cuestión sólo representase un frente secundario. Ello es necesario ya que, si permitimos que los grupos o *fuerzas del mal*, las mafias y las ideologías extremistas se hagan cargo de la **angustia identitaria**, les cederemos la dirección de las masas desorientadas y les daremos todo tipo de facilidades para que logren su manipulación. Se trata pues de un problema fundamental, que condiciona la constitución misma de las mencionadas fuerzas y sus relaciones, es decir, la cuestión del sentido. No obstante, subrayar la importancia de la cuestión del sentido, de la cultura y de la identidad no debe reducir nuestro interés en la geopolítica. Al contrario, nos invita a situar toda política y estrategia en su contexto cultural, pero, ante todo, a no entender las crisis identitarias, que son fruto de crisis culturales y de sentido, como fenómenos artificiales. No hay que menospreciar los procesos culturales porque no son procesos materiales o porque se basan en prácticas ambiguas y frágiles de representación, de simbolización, de alusiones y de sugerencias. Esto es, precisamente, la cultura (Burhan Ghalioun).

I/ RELACIONES CULTURALES Y MECANISMOS SOCIALES

Cultura

La cultura no es algo artificial, aunque es o puede presentarse como un artificio. Está hecha de inventos, pues su papel también es reinventar al hombre, transformarlo en ser humano, elevándolo por encima de su condición material. No se nace humano; uno sólo se vuelve humano en y por la sociedad, es decir, por la cultura, que determina su cohesión. Uno se convierte en miembro de una comunidad mediante la educación, la adhesión a unos valores comunes, la asimilación y la interiorización de códigos y significaciones. La cultura permite pues que nos reconozcamos como seres humanos, que reconozcamos a los demás y que los demás nos reconozcan. Todo esto no es material, pero es necesario y fundamental para la existencia de las sociedades humanas. Por otra parte, la cultura no es una esencia petrificada; es un fenómeno evolutivo. La defino como un conjunto de interrogantes que las sociedades formulan en un momento determinado respecto a su condición humana, su existencia, sus exigencias y sus finalidades. Pero también está constituida por las respuestas, o los tipos de respuesta, que el hombre da a estas preguntas. Creo que las cuestiones que se plantean hoy día los árabes o los africanos sobre su existencia, sobre lo que les da sentido y sobre qué objetivos y qué acciones son válidos, son muy distintas de las que se planteaban sus antepasados hace diez o quince siglos. Ahora, lo que interesa es acceder a la modernidad, dominarla y participar en este proceso universal de cambio (Burhan Ghalioun).

¿Qué significa cultura? El uso habitual de la palabra “cultura” indica una especie de sustancia metafísica, un ectoplasma que supongo que es la idea del sentido de una comunidad. Es evidente que, en este sentido, la cultura es una máquina de exclusión. La noción, la idea de inmigrante sólo explicita una astucia clasificatoria que divide la sociedad en dos: los autóctonos y los inmigrantes. Es verdad que en una sociedad moderna, en ciudades como Barcelona, París o Nueva York, todo el mundo es inmigrante. Yo puedo ser indígena porque usted es inmigrante. El contenido es completamente inventado, es arbitrario (Manuel Delgado).

Veo que los grupos políticos de extrema derecha recuperan de manera fascinante –de momento– la noción de cultura. Huntington (de tendencia de centro, o de centro-derecha) habla de las culturas como de identidades completamente políticas que entrarán en guerra. Existen grupos políticos de extrema derecha en Europa, en Rusia y en Estados Unidos que ya no hablan de razas, porque esto ya no se lleva –actualmente, con las teorías genéticas, tal planteamiento ya no tiene sentido–, sino que se refieren a la cultura, a las diferencias culturales, como base de su política. De esta manera, aluden a la diferencia cultural para excluir a unos e incluir a otros. Así, queriendo o sin querer, estoy implicado en lo cultural y en lo intercultural. Por lo tanto, creo que estoy implicado en este debate político (Rik Pinxten).

Relación cultura/sociedad

Todos los que trabajan el tema de la cultura tienen la impresión de que, con sus sistemas míticos, simbólicos y racionales, ésta dirige los comportamientos de los individuos y los grupos. Esto sugiere que las sociedades son prisioneras de su cultura, que ésta constituye un límite infranqueable y que, por consiguiente, no puede haber diálogo, porque entre dos sistemas culturales cerrados sólo cabe el enfrentamiento. No obstante, y a pesar de las diferencias y las divergencias, existe el diálogo y también la comunicación entre culturas. Diría que esto es posible a pesar de las culturas y, a la vez, debido a ellas. Por un lado, las culturas no sólo generan fronteras identitarias, sino que también crean oberturas universales, valores compartidos. Por otro lado, el diálogo no se establece entre dos culturas, independientemente de su naturaleza, sino entre seres humanos, entre consciencias capaces de comprender sus límites, así como las perspectivas de apertura hacia los otros. El interés de los seres humanos como tales no se limita a afianzar la diferencia identitaria, a defender sus valores o a afirmar unos ideales. Otros imperativos les empujan a la acción: los de la vida y la muerte. Desean asegurar su supervivencia independientemente de sus culturas y, en ocasiones, en contra de ellas. Para ello, no dudan en abandonar sus países con el fin de trabajar en otro lugar y someterse a los códigos y a las exigencias de otras culturas. Es más, aceptan incluso sacrificar sus identidades y vivir en un interminable exilio interior y exterior. Esto es lo que, a pesar de la humillación, de los malos tratos, e incluso del esclavismo, hacen los trabajadores inmigrantes. El mismo proceso conduce a la segunda y a la tercera generación hacia una negación de la vieja identidad, en beneficio de la integración en las sociedades de acogida. Subrayo aquí un tipo de motivaciones que contrarrestan el enclaustramiento cultural o identitario y que explican cómo las sociedades consiguen, a pesar del particularismo, asimilar elementos universales de innovación y de renovaciones procedentes de otras culturas, aculturarse y, en consecuencia, cambiar (Burhan Ghalioun).

La cultura no tiene sentido si no refleja conflictos sociales. A partir de este momento, podemos comprender por qué un cambio cultural provoca reacciones dentro de una sociedad y nos obliga a revisar nuestros criterios, y a replantear la imagen que tenemos de nosotros mismos. ¿Cómo decir que los árabes son franceses sin redefinir nuestra identidad como franceses? (Edgard Weber).

Relación cultura/religión

Del mismo modo que no hay que reducir la práctica social a su dimensión cultural, tampoco hay que restringir lo cultural a lo religioso. La aseveración de que la religión constituye el núcleo de la cultura era verdad en la Edad Media, pero ahora ya no lo es. Creo que sería una falacia interpretar los valores de la modernidad europea mediante la teología y los valores cristianos, incluso si, en ciertos aspectos, la cultura occidental continúa estando impregnada de los símbolos cristianos o protestantes. Lo mismo sucede en la cultura árabe. Digo árabe porque no creo en la existencia de una cultura musulmana en un sentido equivalente al de una cultura occidental. Así, dentro de la islamidad hay actualmente culturas nacionales o semi-nacionales: árabe, india, iraní, africana, etc. Es verdad que, por diferentes razones que remiten al estado de submodernización de las sociedades, el islam y sus valores religiosos todavía ocupan en todas estas culturas nacionales un lugar más importante

que el protagonizado por los valores religiosos en las culturas de Europa Occidental. Pero estas culturas ya no son culturas religiosas y, en consecuencia, los valores que explican las diferentes actitudes y motivaciones de los habitantes de las áreas culturales árabe, turca o iraní ya no son religiosos, incluso cuando los nuevos comportamientos se ponen un maquillaje religioso (Burhan Ghalioun).

Respecto al tema de las relaciones entre religión y cultura: realmente esperaba que los grupos o las tendencias más bien integristas de las religiones formarían parte del pasado y ya no tendrían importancia en el ámbito público y cultural. Sin embargo, tengo la impresión que hay un resurgimiento de ellas. En todas las religiones se manifiestan tendencias iguales. Es muy difícil saber si el siglo XXI será religioso o no. No obstante, hay tendencias que apuntan hacia un resurgimiento religioso. Por ejemplo, en el catolicismo, el Papa actual ha conseguido reducir, conscientemente, el diálogo y la diversidad en los centros de poder y en las escuelas, y lo ha hecho aminorando el impacto de los jesuitas y promoviendo al Opus Dei. Existe una tendencia religiosa claramente antigua, que no está dispuesta a dialogar abiertamente o a buscar una suerte de compromiso. Hay un regreso a la *Gran Verdad* (Rik Pinxten).

Recuerdo una frase de Fernand Braudel al evocar la relación entre cultura y religión. Dice que es verdad que la religión o lo religioso es un elemento fundador de la cultura, pero que el gran problema surge cuando se trata de encuentro, de diálogo, ya que es realmente imposible que haya un diálogo en el ámbito religioso. Esto se debe a que el creyente no siempre está dispuesto a negociar algo inherente a lo sagrado, a lo absoluto, a su propia creencia. Y es aquí donde, para él, interviene lo cultural como visión, como sistema global que engloba tanto a lo religioso como a otros sistemas simbólicos, así como a otros enlaces culturales (Nour Eddine Affaya).

Relación cultural/política

Finalmente, la cultura está condicionada por la política. La cultura actual no ha superado los modos tradicionales de producción, de reproducción y de consumo de cultura; responde a una lógica mercantil: es una industria, como el cine, el libro, la revista o el periódico, y está sometida a la lógica mercantil de la publicidad. Hoy en día, un periódico no puede vivir sin publicidad, es decir, sin que el periódico haga grandes concesiones a la lógica mercantil. Esto demuestra que, en el fondo, lo cultural también está dirigido fundamentalmente por el poder, por una estrategia política (Nour Eddine Affaya).

Relación cultural/democracia

La democracia no es el resultado de la aplicación de un modelo teórico elaborado por el espíritu. Es fruto de un largo proceso histórico de maduración ideológico-política, de estabilización socioeconómica y de constitución de equilibrios estables psíquicos y materiales. En Occidente, la democracia no nació de un modelo teórico ligado a la cultura medieval. Al contrario, es la consecuencia del cuestionamiento de esta cultura. La democracia se inventó o se reinventó en la lucha entre distintos grupos sociales e individuos para conseguir más autonomía, libertad y emancipación del yugo consagrado por la cultura medieval. No hay que relacionar pues de modo mecánico la

democracia con la cultura. Todas las culturas medievales –en Europa, en Asia, en África y en América– eran no-democráticas o incluso antidemocráticas. En cambio, es legítimo preguntarse por las razones que han impedido que (en la actualidad) ciertas sociedades, en realidad la mayoría –en este caso, las sociedades árabes–, reinventen y produzcan regímenes democráticos. Mi respuesta es que la ruptura con las estructuras medievales y la entrada en la modernidad no han seguido el mismo camino. Interrumpido por la intervención colonial europea, el proceso de transición fracasó, en provecho de una lógica de resistencia ante el peligro de la desintegración. Este proceso tuvo que recurrir entonces al mantenimiento de estructuras comunitarias que garantizaban en solitario la cohesión de unas sociedades amenazadas por una desintegración segura. A partir de este momento, se desarrollaron nuevas contradicciones y tensiones profundas que han contribuido, hasta ahora, a hacer fracasar todos los esfuerzos de democratización, así como las acciones orientadas hacia el desarrollo y la modernización en general. Se trata de contradicciones irreconciliables entre las aspiraciones de las masas y los medios disponibles para satisfacerlas; entre el poder total del Estado moderno o modernizado y el desmoronamiento de las sociedades civiles; entre el lugar preeminente que ocupan los medios técnicos y la precariedad de las maneras de comunicarse y de intercambio cultural. Sin embargo, a lo largo de la gran aventura fracasada de la modernización han emergido nuevos valores y aspiraciones para la modernidad, para la ciudadanía y para la autonomía del individuo, en los cuales están fundados hoy las esperanzas democráticas. Hay que recordar que, actualmente, ninguna cultura puede enorgullecerse de defender el despotismo, y ninguna tradición puede legitimarse comprometiendo a favor de la represión, la opresión, la dominación y la tortura. En caso de existir, se trataría de una cultura y unas tradiciones que se condenarían a sí mismas a una muerte segura. Serían rápidamente abandonadas, por ser totalmente incapaces de aportar el sentido que los individuos necesitan para emprender y legitimar sus acciones. Como acabo de decir, la cultura es un fenómeno histórico evolutivo, en el que todas las culturas son capaces de integrar nuevos elementos y otros valores. Así, en la época medieval todas las culturas, occidentales y orientales eran, a su manera, clericales, y todas se abrieron a los cambios modernos con mayor o menor éxito. En modo alguno reproducen esquemas inmutables, sino que son el resultado de una gran mezcla de ideas, aspiraciones y valores. La fuerza de una cultura no reside en la fidelidad a los antepasados sino, más bien, en la capacidad para traicionarlos, para traicionarse a sí misma, con el objetivo de alcanzar, a cada momento, la corriente de la vida o de lo real vivo. La cultura no tiene otro valor que no sea la capacidad de cambiar y de reinventar (Burhan Ghalioun).

Sociedad

Mecanismos de coherencia

Una sociedad trata de salir de su estancamiento: ¿qué hace entonces la sociedad? Instala mecanismos de coherencia para sobrevivir, es decir, pone en marcha instituciones que para ella son coherentes, pero que para otra sociedad no tienen por qué serlo. Pero la situación empieza a tambalearse cuando estos sistemas de valores se perciben como verdades, y es en este momento cuando cada miembro de la sociedad identifica coherencia con certidumbre. Hoy en día, en las ciudades

modernas, ¿qué da coherencia a nuestras sociedades?, ¿qué proporciona coherencia al grupo? Una sociedad que no encuentra su cohesión, ni la coherencia en sus valores, no puede sobrevivir. Así, en cierto momento, las minorías de las diferentes etnias exigen, de un modo u otro, una redefinición de la coherencia. Esta tarea es perfectamente posible, porque la sociedad es un cuerpo formidablemente animado por la vida, y encuentra los medios para lograrlo (Edgard Weber).

La experiencia nos enseña que los seres humanos no están dispuestos a sacrificarse sólo por la comida. Son capaces de aguantar las peores condiciones de pobreza mientras ésta no sea un signo de degradación, es decir, mientras no tenga una significación social, religiosa, moral. Esto responde a la fuerza de lo normativo y de lo simbólico. Por eso la gente muere más por la defensa de su *status*, de sus ideales y de sus dioses. Si no comprendemos la lógica de esta simbolización, corremos el riesgo de obviar lo esencial en la explicación del funcionamiento cultural y la coherencia de las sociedades (Burhan Ghalioun).

Derechos y deberes

En una sociedad nueva, que se está constituyendo aún, como la que conocemos en este final de siglo, se entra en una época de mutaciones sociales, extraordinariamente nuevas, y no serán las viejas soluciones las que pondrán remedio a lo que actualmente vivimos. Derechos y deberes. Esta pareja engendra otra que casi nunca se menciona: la libertad y la solidaridad. A las minorías, hay que plantearles una pregunta, vengan de donde vengan: ¿cuál es vuestro grado de solidaridad con el cuerpo social al que deseáis o no deseáis pertenecer? El derecho a la diferencia es pues algo horrible. En una ciudad, nadie tiene derecho a ser indiferente al cuerpo social en el que vive. No tengo derecho a pasar por alguna parte como si no existiese (Edgard Weber).

Estrategias identitarias

Cuando los trabajadores inmigrantes llegaron a los países industrializados, para realizar ciertas tareas, eran completamente extranjeros. No conocían ni la lengua ni la cultura de las sociedades de acogida. Pero los miembros de estas sociedades no manifestaron animosidad hacia ellos. Pues, a pesar de su carácter extranjero y extraño, a pesar de sus tradiciones particulares, su presencia no causaba problemas, y nadie los consideraba como a un potencial foco de problemas. Hasta mucho más tarde no empezaron a ser percibidos como extranjeros, como elementos no integrados, incluso como una amenaza para la identidad del país donde vivían. Esto sucedió exactamente cuando sus hijos, en la segunda o tercera generación, habían perdido gran parte de su identidad y estaban ampliamente integrados lingüística, cultural y, a veces, socialmente. Fue a partir de este momento cuando empezaron a ocasionar problemas. Los que reprochaban a los inmigrantes la ausencia de voluntad o de deseo de integrarse expresaban indirectamente su propia voluntad de privar a estos inmigrantes del estatuto de ciudadanía, es decir, del hecho de compartir la misma identidad y, por consiguiente, los mismos derechos. Al subrayar la diferencia cultural, expresaban sencillamente un rechazo a verlos reconocidos como ciudadanos, a convertirse en sus iguales. El problema de la integración, por lo tanto, el del status del inmigrante, refleja una angustia de identidad, que se expresa poniendo de relieve la alte-

ridad del otro. Porque la identidad no se convierte en realidad si no es en terminos relacionales. La determinación de mi lugar como ciudadano con todo lo que ello implica, digamos privilegiado respecto a los nuevos candidatos, constituye una piedra de toque para la identidad y, necesariamente, suscita conflictos. Obliga a unos y a otros a redefinir sus papeles, sus derechos y deberes en la misma sociedad. Plantea la cuestión de la recomposición según nuevos criterios, de la imagen de uno mismo o de la identidad de la nueva comunidad. Pero, ¿sobre qué base deberá llevarse a cabo la redefinición de la identidad para que pueda dejar espacio a las comunidades de inmigrantes? ¿Será sobre la base de la adaptación de los nacionales al inmigrante, aceptando su cultura como componente nuevo de la cultura nacional, o bien acarreará la desaparición total del particularismo, cultural e incluso físico del inmigrante? De la resolución de este conflicto depende la cohesión o el retorno al equilibrio de una sociedad, su unidad y su buen funcionamiento (Burhan Ghalioun).

Modernidad

La modernidad es una consecuencia inevitable del proceso de modernización. Modernidad significa crisis del sentido, libre competencia del sentido. La modernidad implica la libre circulación de ideas y ha producido este efecto de liberalización e, inevitablemente, de crisis. No sé qué debo creer; puedo escoger, soy libre. La crisis del sentido es consecuencia de la libertad. Existe una tradición sociológica que ha subrayado que la modernidad se define precisamente por la imposibilidad de establecer una coherencia interna, de crear un alma. La sociedad moderna es incoherente. La idea de sociedad coherente es la idea de las culturas: una sociedad, una coherencia; una sociedad, una cultura. Esta idea me parece muy peligrosa, ya que una sociedad son muchas culturas (Manuel Delgado).

II/ PROCESOS DE CAMBIO

Democratización

Hay que desconfiar de las palabras que utilizamos porque, a veces, las palabras esconden sentidos inesperados. Acabamos de tener un ejemplo perfecto con la palabra democracia. Una democracia no es algo que se dé. No es como la harina, que se compran por kilos. La democracia no se da. En este sentido, decir que si diésemos la democracia a los países árabes los islamistas llegarían al poder es, en cierto modo, tomar prestado el discurso islamista, esto es, ceder a la prefabricación de una realidad. Tomamos por real lo que imaginamos o soñamos. ¿Qué significa dar la democracia a alguien? Dar el derecho de voto a los ciudadanos, ¿es democracia? Yo creo que no, en modo alguno. La democracia es, en primer lugar, una conciencia de las cosas. No por el hecho de mandar a tres o cuatro millones de personas a votar ya se ha adquirido democracia; Argelia nunca ha conocido una democracia. Los regímenes militares tienen, precisamente, todos los ras-

gos de la caricatura de la democracia. Los países árabes todavía no han descubierto realmente la democracia. ¿Cómo habrían podido hacerlo, si nacieron justo al día siguiente de terminarse el colonialismo? Hay que tener en cuenta que Occidente necesitó siglos para elaborar lenta y dolorosamente este pensamiento, este ejercicio de poder. Creo que para que la palabra “democracia” sea significativa se necesita una preparación psíquica extraordinaria. Para resumir mi idea: no estoy en absoluto de acuerdo con el planteamiento según el cual el voto equivale a la democracia. Nunca es demasiado temprano para entrar en democracia. Pero siempre se llega tarde en lo que a la libertad individual y los Derechos Humanos e individuales se refiere. Hay que poner todos los medios. No se trata de esperar –esperar qué: ¿el Mesías?-. En unos casos ha llegado, en otros no vendrá. Se trata de un falso debate. Hay que ponerse a trabajar con el fin que se reúnan las condiciones sociales para que pueda nacer la democracia (Edgard Weber).

Procesos de democratización

En una sociedad política, en un sistema político, no existe el *prêt-à-porter*. La democracia es un proceso largo que, en su evolución y culminación, también depende del desarrollo del pensamiento político y del crecimiento económico. Un país que no conoce la solución a la cuestión del desarrollo no tiene demasiadas posibilidades de avanzar en el camino hacia la democracia (Burhan Ghalioun).

La democracia es, en efecto, un proceso que requiere mucho tiempo. Incluso en Francia, que es una de las experiencias democráticas del mundo, encontramos partidos políticos que reclaman más democracia, así como la reforma y el cambio de la Constitución. Me replicarán que estos países ya han quemado etapas y han fundado estructuras constituyentes del régimen político. No hay mucho debate ni objeciones respecto a estas referencias “nacionales” y fundadoras de la experiencia política, pero es, sin duda, un proceso (Nour Eddine Affaya).

Democracia y sociedades árabes

Nos gustaría que los países árabes entrasen en un régimen democrático sin perder nada en el camino. Pero esto es imposible, pues se trata de un sistema de rupturas. Aunque no necesariamente sangrientas, son rupturas fuertes; a veces en la manera de vivir, pensar, vestirse, etc. En una democracia no se entra tranquilamente, sin abandonar algo del pasado (Edgard Weber).

¿Dónde se encuentran hoy en día las sociedades árabes respecto a este proceso democrático? Justo en su inicio, en la primera etapa. ¿De qué está constituida esta primera etapa? Del desmantelamiento de los sistemas autoritarios que se desarrollaron a partir de la independencia y que hoy sufren una crisis profunda, reflejada en la degeneración y la corrupción generalizadas que los condena a desaparecer. Alentadas por el fracaso de estos regímenes, una amplia constelación de grupos sociales pasa al ataque y espera conseguir que, en nombre de los ideales de democracia y justicia social, el sistema se transforme pero, desafortunadamente, hasta ahora sin mucho éxito. A pesar de la importante movilización, la oposición democrática no ha conseguido acabar con los sistemas autoritarios, como sí sucedió, en cambio, en la Europa del Este. En vista de la desintegración de las fuerzas de la oposición con todos sus componentes –islamista, laico y democrático-, incluso exis-

te el temor de que se haya perdido la batalla. Es más, los sistemas políticos que parecen haber sobrevivido momentáneamente a la tormenta han logrado instrumentalizar a una parte de la oposición. El bloqueo es total; los movimientos democráticos no consiguen imponerse, mientras que los grupos que están en el poder se están autonomizando, substituyendo los apoyos locales por alianzas externas, e incluso por protecciones extranjeras de tipo semicolonial. Se transforman en simples fuerzas de dominio. Aquí estamos, la fuerza está con nosotros, golpeamos a la gente y los que no están de acuerdo pueden marcharse o dejarse exterminar. No hay otra elección (Burhan Ghalioun).

Estoy de acuerdo en que la democracia sea un logro que necesita de la participación de ciudadanos responsables. Pero me gustaría aportar un pequeño matiz que considero muy importante, una consideración que atañe al exterior y al interior. Es verdad que los grandes cambios no pueden culminarse si la gente no se responsabiliza de ellos. Pero en la práctica, cuando observamos lo que sucede, por ejemplo a partir del caso marroquí, han tenido lugar una serie de cambios gracias o debido a presiones externas. En la economía, Marruecos se ha visto obligado a poner patas arriba su sistema financiero, comercial y económico a la luz de las recomendaciones del Banco Mundial y de los acuerdos de partenariado en el marco de la Unión Europea. En Marruecos, sólo existe un discurso sobre la llamada *nivelación* de la empresa y del sistema educativo marroquí, así como de la compatibilidad entre la formación y el mercado. Es el único discurso, y ni siquiera es marroquí, sino impuesto desde el exterior (Nour Eddine Affaya).

En el proceso de democratización de las sociedades árabes intervienen tres fuerzas principales: los pueblos –o, mejor dicho, los que hablan en su nombre–, los grupos en el poder –unificados por un régimen autoritario, a veces de terror– y, finalmente, las grandes potencias, quienes, al igual que las fuerzas locales, actúan como actor político. El lugar neurálgico que, debido a las reservas petrolíferas y a su posición geopolítica, ocupa el mundo árabe (especialmente Oriente Próximo) en la estrategia mundial, refuerza la competencia entre las grandes potencias para repartirlo en zonas de influencia y para neutralizar toda veleidad autonomista e independentista. A esta fuerza de presión extraordinaria hay que añadir la intrusión, su desorganización y la aniquilación de su voluntad de emancipación, por parte de las élites, tan inútiles como irresponsables. En efecto, al contrario de lo sucedido en la Europa del Este, aquí el factor externo interviene para reforzar los regímenes autoritarios y dictatoriales, y no para dismantelarlos. La coyuntura geopolítica y económica no favorece la democratización de los sistemas políticos árabes sino al contrario. Para poder continuar saqueando recursos petrolíferos, acogiendo las remesas de inmigrantes y repartiéndose los mercados, a los países industrializados les interesa mantener la división y los poderes autocráticos. Así, la ausencia de perspectivas desmoraliza a las fuerzas del cambio, que no tienen opciones ni margen de manobra para afirmarse, ni siquiera para existir. No soy pesimista, soy realista. Creo que las cosas van a cambiar, pero esto implica superar muchas dificultades y pide mucho tiempo (Burhan Ghalioun).

Democracia e islam

El islam es compatible con la democracia, a menos que hablemos del islam de hoy en día de Arabia Saudí. Si por islam entendemos cultura islámica, todas las posibles definiciones se complican.

Yo, por mi parte, confío plenamente en un islam europeo y desearía que se le diese la oportunidad para desarrollarse, del mismo modo que en Europa hay un judaísmo. El cristianismo europeo no es el cristianismo de los africanos ni tampoco el de América del Sur, de China o de Japón. En el núcleo hay una verdad, de acuerdo, pero en su realización hay tal diversidad que, de una u otra manera, todo el mundo puede reconocerse en él. ¿Por qué el islam no podría conseguir algo así? Yo les diría es posible, pero a condición de que los árabes dejen de monopolizar el islam (Edgard Weber).

Modelo de democracia

Todavía no podemos definir la forma que tomará la democracia que se implantará en los países árabes, pues no podemos prever, desde ahora mismo, el resultado de las negociaciones que tendrán lugar entre las distintas fuerzas de la sociedad, ni los compromisos entre las diversas corrientes ideológicas: islamista, democrática, laica, socialista, nacionalista, etc. Estas fuerzas y formas de pensamiento todavía están en proceso de transformación. Esto significa que la democracia no es un modelo que tenga que aplicarse en todos los lugares y de modo permanente. Es la consagración de un compromiso, de un consenso o de un contrato, fruto de una larga negociación y de numerosos tratos. Es una ecuación cuyo resultado tienen que buscar y encontrar las partes que compiten entre ellas. Se trata de responder a la cuestión de cómo reconciliar el mantenimiento del equilibrio, el orden y la unidad de una sociedad, por un lado, y el desarrollo de los valores de libertad, de respeto a la autonomía del individuo y al imperio de la ley, por el otro. Es todo un programa de acción y de enseñanza (Burhan Ghalioun).

Democracia y cultura

Existe un discurso que supone que ciertas culturas son esencialmente antidemocráticas y otras inherentemente democráticas. Puesto que la cultura árabe y musulmana es clasificada en la primera categoría, los árabes no podrían pasar a un régimen democrático manteniéndose fieles a los valores de su cultura. Evidentemente, esto es falso. Ya he dicho que la cultura de los árabes no es un reflejo directo de la religión, no está hecha de una esencia medieval inalterable. Al igual que todas las demás culturas actuales, ha sufrido profundas modificaciones. Es cierto que estas variaciones no pueden compararse con la ruptura que la cultura occidental ha conocido desde hace cuatro siglos, y que la alejó totalmente de los valores medievales, pero son suficientemente importantes y profundas como para no ser despreciadas. Todas las culturas continúan sufriendo rupturas bajo el impulso de las revoluciones modernas: científica, técnica, filosófica y ética. Estas culturas están siempre obligadas a redefinir sus sistemas de valores y sus puntos de referencia (Burhan Ghalioun).

Logros democráticos

La gente empieza a reflexionar. En efecto, las sociedades sólo evolucionan a través de sus crisis. En Europa, la democracia no arraigó de verdad hasta después de la Segunda Guerra Mundial, que cerró una larga serie de crisis: el nazismo, el fascismo y las grandes utopías anarquistas o revolucionarias, todas ellas fueron liquidadas. A pesar de todo este progreso, nos mantenemos vigilantes, y no

excluimos el riesgo de un retorno a regímenes totalitarios, ya que somos conscientes de que los sistemas democráticos actuales no son una herencia, sino un logro. Y un logro de este tipo nunca es definitivo. Para mantenerlo, hay que saber defenderlo. Esto es válido tanto en el caso de las democracias europeas como en otros casos. En el mundo árabe la democracia, desgraciadamente, todavía no es un logro. Para que lo sea, hay que luchar más. Existen fuerzas que luchan cada día y lo conseguirán igual que, algunos decenios atrás, lograron implantar sistemas de escolarización, de enseñanza o de industrialización. Hoy en día, Mauritania, el país más pobre del mundo árabe, posee un sistema de escolarización, así como universidades, y aspira a tener laboratorios de investigación científica y tecnológica. Del mismo modo que necesitamos educar a nuestros hijos, también hemos de crear ciudadanos que sepan participar en la toma de decisiones, compartir responsabilidades y cargas, así como asegurar la cohesión en la organización de la sociedad. En caso contrario, estarán marginados. Es una idea sobre ciertos mecanismos que conducen a adoptar el sistema democrático (Burhan Ghalioun).

Los regímenes creados por el hombre nacen y mueren. Una parte de la humanidad ha inventado lo que llamamos democracia, esta especie de consenso que parece ofrecer una cierta felicidad a los que creen en él. Y lo que llamamos democracia es, curiosamente, algo frágil, lo más quebradizo que existe. Puede hundirse y dejar de existir de un momento a otro, como hemos visto ocurrir en algunos países europeos democráticos, como en el caso del nazismo, los fascismos y los absolutismos. La democracia no es pues un logro definitivo. Surgió de la experiencia sangrienta de 1789 y, desafortunadamente, a menudo ha sido fundada sobre un río de sangre. Quiero decir que se precisó de un sacrificio, que hubo que pagar, y que pocos países escaparon a esta fase sangrienta (Edgard Weber).

Mundialización

En esta ola o fiebre llamada mundialización, o globalización, ¿acaso todas las partes del mundo deben integrar e interiorizar el ejemplo o el modelo occidental en el ámbito económico y político?, ¿existe un modelo universal que hay que implantar? Creo que, a pesar de las diferencias (y dejando de lado el debate sobre la mundialización que, de momento, se resume en dos elementos: el capital financiero y la comunicación), no veo mucha gente participando en esta mundialización. Es verdad que la humanidad vive un nuevo nacimiento. Todo el mundo conoce a todo el mundo, quizás simultáneamente, y a través de un mismo espacio. Es una verdadera revolución espacial y temporal (Nour Eddine Affaya).

Lo importante en la mundialización es no dejarse aplastar por ella, en otras palabras, es importante participar en ella. Está claro que la cultura es necesaria, puesto que domestica la sociedad, pero tu problema es que tienes una cultura enferma, la de un pueblo oprimido que desarrolla milenarismos. Tienes que desacomplejarte, debes mostrar que hoy día un pueblo oprimido va a la deriva, cae en el milenarismo religioso (Georges Corm).

Imposiciones internas/externas

El problema de la historia del mundo árabe ha sido, desde el siglo XIX hasta ahora, que los grandes cambios se iniciaron, se concibieron y quizás se ejecutaron, desde el exterior. Tomemos

el ejemplo de Marruecos desde 1912 hasta 1956, año de su independencia. Fue un elemento externo lo que revolucionó completamente su entidad arabomusulmana. El Marruecos de antes de 1912 no es el mismo de después de 1956. En 1982 existió lo que llamamos el PAS, es decir, el Programa de Ajuste Social. Se trata de un proyecto impuesto a Marruecos por el Banco Mundial, y no es fruto de decisiones tomadas con conocimiento de causa y de modo voluntario por el régimen. Hace dos años, se leyó y se difundió un nuevo informe del Banco Mundial que declaraba que Marruecos necesitaba reformas fundamentales en la economía, la enseñanza y la administración. Veán hasta qué punto, a pesar de las reticencias y la resistencia, uno se ve obligado a cambiar gracias a, o a pesar de, las presiones externas (Nour Eddine Affaya).

Toda acción implica una cierta cantidad de imposiciones: internas, externas, naturales o humanas. Sin embargo, para librarse de la presión, modificar la correlación de fuerzas y ampliar la base de alianzas para propiciar la llegada de la democracia, hay que contar con los factores internos. Desde el exterior, no se estructura o reestructura el pensamiento político y ético de un pueblo, ni se reestablecen equilibrios duraderos entre intereses o grupos de interés diferentes. Esto no significa que el exterior, a veces, no juegue un papel determinante, pero sólo en la medida que favorezca la estabilización y la restauración de los grandes equilibrios. Este no es el caso del mundo árabe. Las intervenciones externas –ideológicas, políticas, pero también socioeconómicas, como los planes del FMI– en la mayoría de las situaciones apuntan a la desestabilización, a la división y a la desestructuración de las sociedades. Habría que tratar de constituir una alianza social sólida y poderosa dentro de las sociedades con tal de contrarrestar la presión externa y ganar un mínimo de autonomía en la toma de decisiones. El activismo externo, a pesar de un discurso democrático triunfalista, no siempre es un buen signo para los países pequeños: mediante la manipulación de ciertas fuerzas nacionales o con las aspiraciones que suscita en otras fuerzas, sólo consigue evitar que estos países encuentren un equilibrio estable. El efecto devastador del factor externo es innegable (Burhan Ghalioun).

Relación Occidente/países árabes

Hemos subrayado el papel negativo de Occidente –como colonizador, invasor, etc.– respecto a los países árabes, pero hay que decir también que Occidente ejerce una presión directa e indirecta sobre la evolución incluso de los sistemas políticos extranjeros, y ésta no tiene por qué ser negativa. Hoy en día existen varios casos de ello: Marruecos, Túnez o Turquía. Turquía llama a la puerta de Europa, y una de las razones que se alegan para retrasar su entrada es, precisamente, que no hay suficiente democracia, es decir, que las instituciones sobre las que se sostiene Turquía no se corresponden con las liberales de Occidente. Y, sin embargo, Turquía es un país musulmán pero, probablemente, uno de los primeros países musulmanes que cogerá el tren de la democracia y establecerá vínculos con el gran Occidente, aunque para ello haya que pagar un precio (Edgard Weber).

Monolitismos

Se apoya al régimen político turco y, a la vez, se rechaza la adhesión de Turquía a la Unión Europea por falta de respeto a los Derechos Humanos. Es el colmo de la incoherencia. Pero los

políticos no persiguen necesariamente este concepto. La Unión Europea ha amparado la democratización de los países de Europa del Este, pero no tiene ningún interés en apoyar –y en este caso, no hay lugar a dudas– la democratización de los países del Golfo, donde la autocracia garantiza, más que cualquier otro régimen, que se continúen saqueando los recursos energéticos. Está claro que no se quiere dar la palabra al pueblo para que pueda exigir cuentas y pedir el respeto de sus intereses. Hay pues, monolitismos (Burhan Ghalioun).

Yo no creo que haya monolitismos. Más de una vez Europa ha llamado a Túnez al orden. El parlamento europeo de Estrasburgo ha denunciado públicamente a Ben Ali y su comparsa: ¿qué más puede hacer Europa? Túnez representa hoy uno de los mayores éxitos económicos del Magreb. Desde el punto de vista económico y social, sería el país más cercano al funcionamiento democrático. Pero, al mismo tiempo, tiene un punto débil que Europa no pasa por alto. Se trata del absolutismo de Ben Ali, en un primer momento aplaudido por Occidente –como interlocutor con quien se podía tratar– pero que ahora presenta un nuevo rostro: el de todos los pequeños déspotas (Edgard Weber).

Relación identidad/poder

Es verdad, la identidad se financia. Cuando hablábamos de religión, decíamos que las ortodoxias religiosas, cristianas, judías, o musulmanas, están financiadas. El poder ha decidido qué corriente de pensamiento es ortodoxa. A lo largo de la historia, la ortodoxia del pensamiento religioso siempre ha sido una cuestión de poder. Relacionar la reflexión sobre la identidad con el poder me parece de una precisión destacable (Edgard Weber).

Poder minorizante

A menudo, cuando oímos la palabra “minoría”, pensamos en un grupo numéricamente inferior a los demás. Ahora bien, creo que todo poder es *minorizante*. Esto significa que todo poder instala al otro, aunque numéricamente sea superior, en una minoría. A lo largo de la historia, ha habido una relación curiosa: el que tiene el poder, que con frecuencia forma parte de una minoría, impone su voluntad a un Otro, que es mayoritario. Cuando los árabes llegan a Egipto, los musulmanes son, con diferencia, minoritarios, pero imponen su ley, su fuerza militar, económica y religiosa. Observemos a los judíos, minoría de las minorías: algunos siempre han impuesto ideológicamente su orgullo ideológico, religioso. Occidente ha hecho exactamente lo mismo, pero por partida doble. Gracias a la industrialización, es tecnológicamente más potente, y al mismo tiempo, se siente superior, no en virtud de una ideología religiosa sino de la célebre palabra “civilización”. Occidente está orgulloso de su doble poder –económico y tecnológico– y, simultáneamente, se apropia del orgullo de superioridad del monoteísmo, aunque sin nombrarlo, porque lo sustituye por la idea de civilización. Es este Occidente que se lanza a la gran aventura de la colonización, *minorizando* las demás culturas. Pero la cuestión es: ¿cómo puede una cultura considerarse dominante, aun siendo minoritaria? ¿Cómo pone en marcha los mecanismos que realmente *minorizan* a los demás? (Edgard Weber).

Universalismo

El universalismo no consiste en que la esencia de una cultura se proyecte sobre las demás, ni debe ser percibido como tal. Es el punto de encuentro entre las culturas, el lugar donde convergen los valores positivos de todas las culturas que la historia ha seleccionado. El universalismo no existe de antemano, no es un fenómeno natural, sino una perspectiva y una visión de futuro. Es el resultado de una negociación continua y sorda entre los diferentes interlocutores culturales. Es fruto de la aculturación natural (Burhan Ghalioun).

Puntos en común

Creo que, a pesar de esta estrategia de homogeneización y de unificación, así como de esta voluntad de imponer un solo modo de pensar, un único modelo, existen tres puntos que, en cierta medida, continúan siendo universales y que pueden ser compartidos. En primer lugar : la *democracia*, con todos sus fundamentos y condiciones. Es verdad que hay que relativizar y tener en cuenta ciertas condiciones. Pero la democracia, la libertad, la separación del poder temporal y el sagrado, la diferenciación de los poderes judicial, político, ejecutivo, etc., así como la autonomía de la sociedad civil son condiciones indispensables para una democracia. En segundo lugar, nos guste o no, nos encontramos en una *economía de mercado*. Esto se ha convertido casi en una fatalidad, pues se trata de un sistema en el que la competencia y el sentido de la iniciativa es algo penoso y cruel. La crueldad de la economía de mercado, ¿es menos cruel que la economía feudal?, ¿acaso la crueldad de la economía de mercado en el mundo árabe, en las estructuras políticas de tendencias fascistas que monopolizan tanto la economía como la sociedad, la política y la cultura, es menos cruel que en los regímenes impuestos a estos países árabes? Es por esto que, en sociedades como las de Marruecos, Líbano, Egipto, etc., habría que introducir una auténtica política social, una política de educación, de socialización y de concienciación –ciertos países árabes todavía sufren el analfabetismo–, con la condición de no fomentar una economía de mercado que vaya contra los intereses vitales de unos pueblos que necesitan todavía su Estado-nación. El tercer punto es la *relación entre lo público y lo privado* en el interior mismo de la economía de mercado. La política del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional obliga a privatizar, y el Estado debe retirarse de los sectores productores y estratégicos. ¿Cómo se puede aceptar esta imposición, esta nueva consigna del Banco Mundial, sin tener en cuenta las realidades locales? Así, incluso los defensores de la mundialización y algunos teóricos del Banco Mundial empiezan a decir que no impongamos demasiado nuestros modelos norteamericanos o europeos a los demás países del mundo. Hay que dar más importancia al Estado, a lo público, porque lo privado piensa en lo rentable y no en lo colectivo. Por ello, y a pesar de todo, habría que reforzar el Estado, pero un Estado democrático. Por consiguiente, existen cosas universales, pero hay que tener en cuenta a las culturas que, finalmente, son determinantes en la interrelación entre el exterior y el interior (Nour Eddine Affaya).

III / REPRESENTACIONES

Distinciones

Imagen/discursos/ideología

¿Es realmente lo mismo? Uno puede tener una imagen positiva, incluso muy positiva de Occidente, y ser un islamista antioccidental. Para estas personas, Occidente representa el centro de las libertades políticas, de la prosperidad material y de la renovación tecnológica. Es el lugar donde uno puede vivir bien y beneficiarse de las mejores condiciones de seguridad y seguro social. Occidente representa una civilización que ha logrado dominar la ciencia y la técnica. Eso no impide que, simultáneamente, los islamistas desarrollen un discurso agresivo contra este mismo Occidente, imputándole un racismo esencialista, una agresividad transhistórica y una extraordinaria voluntad de dominio. Se trata de un discurso negativo respecto a Occidente que no corresponde con la imagen positiva que también tenemos de él. De este modo, no hay que confundir imagen y discurso. El discurso hace referencia a una estrategia de combate. Su objetivo práctico es la movilización. La imagen, en cambio, es más pasiva, es el residuo de la historia, fruto de la comparación. En ella se confunden hechos reales y mentiras inventadas por los medios de comunicación. No podemos fabricarnos una imagen. La imagen se nos impone, mientras que el discurso es la creación de un actor político o social y, a su vez, es desarrollado, alimentado y amplificado por y para el uso propio. Pienso que habría que distinguir entre imagen y discurso. Asimismo, tampoco habría que confundir imagen e ideología. Al contrario que el discurso, la ideología no consiste en un pensamiento articulado, sino en orientaciones, tendencias, formulaciones, ejes de reflexión y estereotipos que evolucionan con su propia dinámica, y cuyo proceso y efectos no podemos dominar ni controlar. El discurso supone la existencia de un actor consciente y activo, mientras que la ideología se difunde a escala nacional, comunitaria o de grupos, y lo hace sin tener en cuenta al citado actor (Burhan Ghalioun).

Si nos situamos en el terreno del análisis, habría que distinguir entre imagen, discurso e ideología sin, por ello, separar estos conceptos. Un discurso islamista también manipula imágenes. Precisamente, la ideología no hace más que manipular estereotipos que en parte remiten al pasado y que, a la vez, son fácilmente explotables en el presente. Esto sucede porque, de hecho, hay una correlación de fuerzas, una jerarquía mundial que se expresa en el ámbito de la identidad. Se trata de un conjunto de imágenes que se incrustan en el discurso y que, al final, generan una ideología contra el Otro. Es decir, en relación con el Otro, la ideología islamista o nacionalista está dispuesta a movilizarlo e invertirlo todo, el léxico guerrero o las imágenes agresivas; toda una ideología que no tiene por qué ser compatible con la realidad. Es aquí donde quizás también interviene lo virtual, contra un enemigo, contra un Otro. Por lo tanto, habría que distinguir, efectivamente, pero al mismo tiempo sin separar demasiado los registros y los horizontes (Nour Eddine Affaya).

Mito/ mítico

Creo que, si situamos al mismo nivel las palabras mito y mítico, corremos el riesgo de equivocarnos. El mito de Occidente no significa lo mismo que un Occidente mítico. Podemos enten-

der el mito “*mythos*” de diferentes maneras, pero me parece que cuando en un discurso empleamos la palabra mito, se sobreentiende muchas veces “*logos*”. Sin embargo, “*logos*” es una producción del sentido a través de figuras establecidas, mientras que “*mythos*” es otro tipo de discurso, también generador de sentido, pero no a partir de figuras reconocibles y establecidas, sino mediante símbolos. Así, “*mito*” y “*logos*” no siempre pueden oponerse (Edgard Weber).

Dinámica de la sociedad/dinámica religiosa

Hay que insistir en la distinción entre, por una parte, una dinámica de la sociedad –en este caso, la sociedad musulmana– con sus modos de organización y de pensamiento histórico, como realidad histórica, secular y, por otra parte, una dinámica de una religión, es decir, de una realidad ideológica con una dimensión dogmática que trasciende la historia. Ambas dinámicas no tienen por qué ir de la mano. La sociedad musulmana actual se guía, por ejemplo, por un proceso de modernización que la empuja irremediamente a adoptar formas de organización económicas, políticas e intelectuales modernas, mientras que la religión musulmana se halla en una dinámica de resistencia ante las tendencias de marginación y pulverización. La primera dinámica es desestabilizadora; la segunda, representa una búsqueda de un peso histórico susceptible de constituir un punto de apoyo en un proceso general de desestructuración generalizada. Ambas dinámicas –la de la religión y la de la sociedad– no comparten la misma temporalidad, sino más bien al contrario (Burhan Ghalioun).

Experiencia religiosa/cultura

En el islam, sólo hay una palabra para designar una experiencia religiosa y una cultura, mientras que en Occidente existen las palabras cristianismo y cristiandad. La cristiandad, que es un conjunto de mecanismos, es una sociedad politicoeconómica que tiene relaciones con lo que llamamos cristianismo. Pero el cristianismo siempre escapa a los regímenes y a la sociedad. En el mundo árabe, la palabra islam engloba ambas realidades. Esta es la razón por la cual nuestro propio discurso es siempre una trampa, porque por un lado señala la experiencia espiritual, que es compatible con la democracia, pero por el otro se convierte en incompatible, si tomamos como modelo a las sociedades musulmanas de hoy, como por ejemplo, la de Arabia Saudí (Edgard Weber).

Fe/religión

En realidad, considero que hay un falso problema, que no se ha resuelto –detesto usar este término en referencia al islam–. Se trata de la reconciliación entre fe y razón, entre revelación y razón. Es un problema ficticio, porque no tiene solución. La gente tiene que aceptar que existen dos ámbitos distintos, que uno puede tener fe en cosas que no parecen demasiado racionales y, a la vez, ser un gran científico. No hay ninguna contradicción en ello. Evidentemente, los excesos del racionalismo –el racionalismo del siglo XIX y de principios del siglo XX y, después, el marxismo– han desaparecido. Se ha terminado, hemos salido de esta situación. Ahora se cae en el exceso contrario: todos los irracionalistas y todas las especificidades identitarias pueden expresarse. De esta forma se llega a la simplificación de que si como el bistec de manera un poco diferente que otro, ya pertenezco a un grupo específico (Georges Corm).

Creencia/análisis

Cuando hablo de cristianismo o de islam, no estoy produciendo un discurso de creencia. No me sitúo en el papel de creyente, sino que analizo. Afortunadamente, no creo en la antropología cuando pronuncio un discurso de antropólogo. Esto da, justamente, toda su fuerza al otro discurso. Me parece que nos encontramos en el núcleo del enfoque identitario. Cuando me sitúo en una perspectiva de creencia, ésta puede volverse religiosa, política, cultural o social. Entonces el discurso se puede volver muy peligroso, porque es un razonamiento de creencia y no de análisis crítico (Edgard Weber).

Secularismo/laicidad

En la exhortación papal sobre el Líbano, se afirma –y se trata del vocabulario papal– que la secularización implica permisividad en las costumbres. Es una denuncia. Los libaneses lo leen como si dijese: “mantened vuestro sistema comunitario; laicidad, no”. Lo he comentado con personas que participaron en la redacción del texto. Es triste, porque incluso en Europa, en Occidente, perdemos muchos fieles al confundir secularidad, laicidad y permisividad en las costumbres. La laicidad es un término proscrito por las ciencias políticas. Es una manera de organizar las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. No tiene nada que ver con una supuesta permisividad en las costumbres. Está claro que, desde la teología de la liberación, la apertura ha sido considerable. La ideología de los oprimidos es una forma de teología de la liberación del islam que ha adquirido mucha fuerza: en este caso, también se trata de una aculturación del marxismo con las ideas del monoteísmo. Podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿el marxismo, no es una prolongación del monoteísmo profético?; la salvación de la humanidad no viene por medio de un profeta o de un dios encarnado, sino por el proletariado. Hoy predomina la ideología de la globalización de los mercados, así que ya no se trata de la salvación de la humanidad mediante el proletario, sino mediante la Bolsa de Nueva York. Se idealiza al hombre de negocios, como alguien capaz de solucionar todos los problemas del mercado. Funcionamos a partir de mitos que siempre son iguales (Georges Corm).

Islam-musulmán –islámico-islamista

Habría que distinguir entre islam, musulmán, islámico e islamista. Occidente o, mejor dicho, la máquina mediática occidental, e incluso algunos árabes, confunden casi siempre estas cuatro dimensiones de la referencia islámica. El islam es el referente, el sistema sagrado que se resume en el Corán y en los *hadiths* (la Suna). El musulmán es el que se reencuentra y se reconoce en el islam, es decir, el que traduce las recomendaciones y las orientaciones del islam en su comportamiento y en sus relaciones con los demás. El islámico es el que se remite a referencias y valores musulmanes precisos, y el islamista es el que explota el islam en su lucha política (Nour Eddine Affaya).

Pensamiento e historia

También habría que distinguir entre islam, pensamiento islámico e historia musulmana. El islam siempre es la referencia sagrada. El pensamiento islámico es toda la producción intelectual, cultural, producida por musulmanes, tanto si son chiítas como sunitas, a lo largo de la historia, según las diferentes doctrinas e interpretaciones. Esta producción ha engendrado un patrimonio de pen-

samiento, de cultura, llamado arabomusulmán. Pero también existe la historia musulmana, que ha sido creada por los hombres y donde el islam no tiene ninguna responsabilidad. Quienes han traducido ciertas interpretaciones del islam a la realidad son los hombres, ya sean éstos déspotas, liberales o demócratas. En esto es como en la historia del cristianismo o del judaísmo (Nour Eddine Affaya).

Reformismo musulmán/islamismo

Por un lado, está el pensamiento musulmán histórico. Se distinguen varias corrientes: *modernistas*, desarrolladas a partir de finales del siglo XIX y principios del XX (propias del reformismo musulmán) y *consevadoras*, que asimilan toda transformación del pensamiento tradicional como una alteración de la religión y se oponen a ella, a veces de modo feroz. El reformismo musulmán intentó afinar, en contra de los tradicionalistas, el dogma y el pensamiento musulmanes con el diapasón de la modernidad. Los autores de este esfuerzo fueron filósofos y pensadores, los más célebres de los cuales son Al Afghani y Abdu. Por otro lado, está el islam como práctica colectiva y sus diferentes interpretaciones, hechas por una multitud de pueblos y sociedades, que sólo se pueden confundir, por lo menos en parte, con las visiones y los valores de las culturas locales en las que se practica. Así, podemos distinguir un islam árabe, africano, asiático o europeo. Finalmente, tenemos el islamismo. No hay que confundirlo ni con el reformismo musulmán ni con el islam como religión practicada por distintas comunidades humanas. A mi entender, se trata de una ideología o de una corriente ideológica reciente que se ha desarrollado en las últimas décadas, en un momento de crisis histórica en ciertos países musulmanes. No tiene ni el mismo contenido ni las mismas funciones que el reformismo modernista o la religiosidad musulmana. Se orienta claramente hacia la política, y a menudo tiene un acento fascistoide. En cierto modo constituye una reacción similar a la de la instrumentalización del islam con fines políticos que llevan a cabo unos poderes nacionales que pierden fuerza. Así, no hay que confundir islam, reforma musulmana e islamismo. El origen de la confusión proviene de que, en lo referente al islam, se utiliza el mismo término para designar, a la vez, una fe, una comunidad y unas prácticas religiosas. Hasta los años cincuenta de este siglo, el término islamismo se utilizaba para designar a la comunidad musulmana, del mismo modo que hablamos de cristiandad. Hoy se utiliza el mismo término para designar corrientes políticas contestatarias de inspiración islámica. De aquí viene el equívoco. Creo que hay que utilizar la palabra musulmán desde una perspectiva descriptiva (ciudad musulmana, arquitectura musulmana, arte musulmán, etc.). De este modo, musulmán no tiene nada que ver con el hecho religioso, se trata simplemente de la realidad sociohistórica propia de las sociedades musulmanas. El término islámico debe reservarse para designar los hechos referentes a la evolución del islam como religión –dogma islámico, pensamiento islámico (respecto al pensamiento moderno en el mismo mundo musulmán)-, mientras que la utilización del término islamista debe quedar limitada a los hechos referentes al fenómeno reciente de los movimientos llamados islamistas, de carácter ideológico-político y conservador. De esta manera, el islamismo quedará situado en el lugar que le corresponde, esto es, como una corriente ideologicopolítica, mayoritaria en ciertos países y minoritaria

en otros, pero sólo en el ámbito de la configuración de las fuerzas políticas. En cambio, el islamismo es muy minoritario e incluso inexistente en los dos niveles de acepción religiosa y de civilización del término islam. Así, el islamismo no es ni la expresión de una continuidad islámica ni la prueba de un regreso al pasado. Desde cualquier punto de vista representa un discurso nuevo y reciente sobre la realidad de las sociedades musulmanas, desarrollado por una fracción de la élite social como reacción a la práctica política e ideológica de otra parte de la misma élite. Es una reacción nueva, ante una situación política y social nueva (Burhan Ghalioun).

Discurso

Discurso occidental/discurso islamista

Creo que, para que la *deconstrucción* del discurso islamista se comprenda, sería bueno que la realizase alguien que no fuese occidental. El occidental, desde hace tiempo, *deconstruye* su propio discurso. Me parece que ninguna civilización se ha criticado tanto y ha puesto tanto a prueba su propio pensamiento como la occidental. Se podrá decir de Occidente lo que se quiera, que está lleno de miseria y pecado pero, al mismo tiempo, es la civilización que quizás ha ido más lejos en la autocritica, es decir, que ha puesto su propio pensamiento en tela de juicio. Sólo hay que mirar el número de asociaciones que hay en Europa contra el racismo, contra el integristismo y contra la exclusión. La cantidad extraordinaria de movimientos en Occidente que se posicionan frente a los Estados, ministros o leyes, para proteger justamente al inmigrante, no existen en ningún país árabe o musulmán. Con este ejemplo quiero decir lo siguiente: ¿por qué Occidente, que produce lo peor, al mismo tiempo puede proyectar sobre si mismo una luz tan clara? En los países árabes, el intelectual árabe está casi excluido de su propia sociedad, es decir, nadie le escucha. No es que no quiera ser escuchado, sino que ya no logra ocupar aquel lugar que tendría que ocupar y, por eso, la *deconstrucción* del discurso islamista que emprenden muchos árabes quizás no es muy eficaz. No lo sé. ¿Por qué esta *deconstrucción* se hace en el extranjero? Cuando se hace en los países árabes, en seguida queda reducida a no poder decir gran cosa. En otras palabras, es algo difícil de poner en práctica en los países árabes (Edgard Weber) .

Deconstrucción del discurso árabe

Al contrario de lo que parece, en el mundo árabe no existe una verdadera *deconstrucción* del discurso o de los discursos. Lo que nuestros intelectuales hacen bajo este nombre se acerca más a la denuncia que a la *deconstrucción*. Así, respecto al islamismo, los analistas árabes tienen dos actitudes: o bien tienden a mostrar la distancia que existe entre el discurso de los islamistas y los preceptos del Corán, o bien subrayan la ausencia de una lógica racional. Sólo muy de vez en cuando intentan buscar los mecanismos de coherencia internos de este discurso, mecanismos que, a mi entender, se encuentran en el nivel sociopolítico. Los islamistas incluso tienen más oportunidades para *deconstruir* el discurso de denuncia de los intelectuales laicos, mostrando en qué medida éstos están relacionados con las estrategias de poder internas y externas que aspiran a asegurar el mantenimiento de los sistemas políticos vigentes. Así, el intelectual árabe aparece,

cada vez más, como un apéndice del poder y como un punto de referencia de Occidente. Aplica sus mismos esquemas, adopta sus posturas y se le acusa de la misma traición. En la *deconstrucción* de un discurso, denunciar no es suficiente. Hay que tratar de comprender la realidad en toda su complejidad. En cierto modo, toda *deconstrucción* del discurso, si pretende ser algo más que una denuncia, debe ser, al mismo tiempo, una reconstrucción del discurso. El verdadero problema —y que nunca se tiene en cuenta— es, a mi entender, superar la actitud de denuncia, para que los intelectuales se dediquen de manera más efectiva al análisis objetivo de las realidades sociales y políticas, y para promover una actitud de comprensión, verificación, diferenciación y construcción (Burhan Ghalioun).

Discurso dicotómico

Ha llegado la hora de romper con el discurso dicotómico Oriente/Occidente, porque está demasiado usado. Además, ante la nueva realidad mundial, ¿quién es Oriente y quién no lo es?, ¿quién es Occidente y quién no lo es? En Europa viven entre 12 y 15 millones de musulmanes: ¿pertenecen a Oriente o a Europa?, ¿son orientales en Europa?, ¿o bien son occidentales pero musulmanes? En el mundo árabe también hay un Occidente omnipresente, en la vida cotidiana, a veces incluso en la intimidad, en el lenguaje, en la manera de consumir. Por eso he acabado diciendo que, como árabe, habría que asumir y hacerse cargo de la propia occidentalidad, es decir, de la dimensión occidental en tanto que ser arabomusulmán que tiene su lugar en el tiempo y que comunica, según su propia sensibilidad, sus propias referencias respecto al tiempo, que cada vez es más occidental (Nour Eddine Affaya).

Sinceramente, creo que los pensadores del Magreb, así como los europeos, tienen que resolver tareas intelectuales importantes, y aquí retomo el hilo de las conferencias del año pasado. Me parece lamentable tener que constatar cierta tendencia a la cosificación de conceptos o distinciones que sólo son categorías de trabajo de naturaleza hipotética. Pienso sobre todo en las categorías “Occidente” y “Oriente”. Discutimos diferencias de comportamiento, de aquí y de allí, suponiendo que es interesante agrupar rasgos típicos bajo categorías comunes como Occidente y Oriente. Esto permite organizar el pensamiento y el debate, y también facilita los discursos, aunque de manera reduccionista. Ahora bien, poco a poco, empezamos a cosificar estas categorías de discurso: se convierten en realidades rígidas e incuestionables. Es lo que los filósofos llaman razonamiento impropio. Algunos círculos intelectuales occidentales —de muy diversa índole— discuten y no se ponen de acuerdo sobre cuestiones árabes. Por otro lado, hay grupos arabomusulmanes que pelean entre ellos por sus visiones distintas sobre Occidente. Y en ambos lados se hallan poderes que, por medio de las cadenas de televisión, presentan una visión falseada de sí mismos y del Otro, con el objetivo de reforzar su propio poder. Los medios de comunicación juegan un papel cada vez más importante y semidemocrático en la política mundial. En este contexto, me parece malsano e intelectualmente indefendible adoptar una cosificación de Occidente y de Oriente sugerida por los medios de comunicación y por algunos dirigentes políticos (Rik Pinxten).

Crítica del discurso occidental

Es verdad que, desde Descartes hasta ahora, la historia del pensamiento occidental se ha fundado, esencialmente, sobre la crítica. Y es verdad que, en consecuencia, existe una posibilidad por parte de la sociedad de expresarse, porque la democracia tiene, a pesar de sus inconvenientes, muchas ventajas. Existe una sociedad civil que puede manifestarse, organizarse y entrar en combates y luchas para conseguir o, como mínimo, orientar una determinada política. El problema en los países del mundo árabe es que la aplastante mayoría de los gobernantes son militares u oligarquías. Entonces, ¿cómo imaginar un margen para la crítica, la denuncia o la contestación en regímenes visceralmente fascistas y dictatoriales? Es, sin lugar a dudas, un gran combate. Pero, no obstante, hay ciertos matices. Por ejemplo, en Marruecos existe un pequeño resquicio para la libertad de expresión. En el Líbano se pueden decir muchas cosas e incluso criticar al presidente de la república, pero el esqueleto, la matriz, la estructura fundadora de la política de todos estos países es, en parte, despótica. Este dominio, este monopolio, ha llevado a un conjunto de intelectuales a emigrar —desde Francia o Inglaterra pueden criticar muchas cosas— o al silencio. No obstante, considero que en el mundo árabe hay un debate frente al discurso islamista, una auténtica lucha respecto al uso de los símbolos y signos que pertenecen a un patrimonio común. Hay una auténtica guerra: en Argelia mediante las armas, pero en otros países mediante el debate, la polémica y la discusión. Si de verdad queremos ser responsables ante nosotros mismos, en tanto que seres humanos que pertenecen a su tiempo, sólo hay una elección posible: fundar un sistema democrático y pluralista (Nour Eddine Affaya).

IV/ EL OTRO

Percepción del Otro

Tenemos un mecanismo infernal que hace que no lleguemos a discutir. En Yugoslavia, por ejemplo, vemos pueblos cuya percepción del Otro cambia de la noche a la mañana, aunque hayan vivido entremezclados durante siglos. El vecino se convirtió en alguien inquietante (Georges Corm).

Extranjero

La ciudad es un espacio urbano que constituye, básicamente, un lugar de hibridación cultural generalizada y que, por consiguiente, genera un debilitamiento de las identidades. Al mismo tiempo, en el interior del espacio urbano surge a veces un discurso identitario producto del miedo. Volvemos a nosotros mismos porque tenemos miedo. Generalmente, tememos al inmigrante en tanto que extranjero. Para mí, la noción de extranjero supone dos cosas: extranjero cultural y extranjero como persona que no obedece a una referencia política, es decir, que no responde a un derecho y que quizás no tiene un documento nacional de identidad. La cuestión

es cómo entender al inmigrante en tanto que extranjero, y cómo integrarlo en una comunidad nacional. Puesto que la cultura se refiere a un sistema simbólico, ¿cómo cambiarlo, cómo proceder a su hibridación, cómo hacer que se amolde a una cultura general, global, urbana –que es la cultura de la ciudad– e integrarlo en una comunidad nacional? En un espacio urbano, cualquier ciudadano, autóctono o extranjero, ha de beneficiarse de unos derechos, pero también ha de tener unos deberes ante la comunidad (Nour Eddine Affaya).

Neorracismo

Existe un marco común: la ley. De modo que no puedo justificar una conducta ilegal a partir de un alibi cultural, porque entonces esta argumentación podrá justificar cualquier comportamiento cultural. Lo que no se puede hacer es subrayar un rasgo cultural como demostrativo del carácter problemático de la comunidad, como lo hace la táctica neorracista. Creo que debemos ser conscientes de la nueva forma de racismo que aparece bajo la forma del antirracismo: el antirracismo banal. Hoy en día hay un enemigo que el antirracismo debe conocer y combatir, y que no es el racismo; el peor enemigo es el antirracismo banalizado. Y éste proclama, por ejemplo en las escuelas, algo que se denomina “atención multicultural”, que significa que en el espacio escolar se indica y se subraya la presencia de un ser extranjero, una especie de inválido cultural (Manuel Delgado).

Demonización del Otro

En la literatura occidental sobre Oriente, las minorías siempre aparecen reprimidas y, por ello, Occidente siempre encuentra pretextos para intervenir. Esto me recuerda un poco a la idea de Cruzada, que se inició con el eslogan de que las minorías cristianas de los lugares santos estaban perseguidas. Yo creo que quizás puedo formularlo con una pregunta: ¿no hay un eterno retorno del mismo hecho entre la idea de Cruzada en la Edad Media y ahora? Incluso en el léxico, en el vocabulario francés por ejemplo, la idea de cruzada no sólo está ligada a un fin u objetivo religioso, sino que consiste en ir a un lugar para imponerse. Actualmente Occidente desarrolla una nueva cruzada en la región bajo la égida de los Estados Unidos. Antes, los musulmanes eran paganos violentos que encarnaban la inmoralidad; ahora se diaboliza a Sadam Hussein y a Gadaffi. Es verdad que son dictadores pero, ¿por qué hay que demonizarlos precisa y exclusivamente a ellos? Además, el terrorismo se ha convertido en un pretexto para llevar a cabo cualquier intervención. ¿Acaso la demonización del Otro se justifica teniendo en cuenta el poder que representa actualmente Occidente? (Nour Eddine Affaya).

Cada guerra necesita demonizar al enemigo, sino la gente no acude a la guerra. Si no hay demonización, no hay guerra, es una ley universal, incluso en el paganismo. Hoy día quizás el monoteísmo es más útil para movilizar, no lo sé. Cuando existe un interés –analizo la historia de la teorización, no hago de ello un psicodrama-, sé que Europa y los Estados Unidos tienen intereses que consideran estratégicos, de modo que me van a diabolizar. No voy a agotarme en rechazar la demonización, me esforzaré en obtener medios de defensa para dejar de ser constantemente un pueblo oprimido. Y vuelvo a la imagen que he dado antes como modelo a seguir: si los japoneses

o los chinos hubiesen perdido el tiempo respondiendo a todos los prejuicios de Europa acerca de los “amarillos” y de la “raza amarilla”, creo que les hubiese sucedido como a los árabes, es decir, hubieran tenido lo que yo llamo una cultura que patina, que va a la deriva. Porque quien determina tu agenda cultural es el Otro. En realidad, no es tu propia agenda, sino que la confeccionas en función de la respuesta del Otro. El otro provoca, y tú te afanas en responder (Georges Corm).

Conflicto

Estrategias del conflicto

Ciertamente, el conflicto no es el mejor medio para resolver los problemas entre las culturas y las comunidades. Pero ¿significa esto que en la realidad uno puede escaparse del enfrentamiento y, por consiguiente, lanzar la estrategia y el arte militar por la borda? ¿Es verdad que hoy día un país ocupado por otro sólo puede resolver sus problemas renunciando a su derecho a luchar contra la ocupación y favoreciendo únicamente una entente? Es cierto, no habría que apostar por el conflicto para asegurar la coexistencia entre naciones, pero tampoco se puede negar el papel que juegan la estrategia y la geopolítica en la organización real de las relaciones internacionales de nuestro mundo. Los palestinos, por ejemplo, no podrían confiar exclusivamente en el espíritu de pacto si tratasen de recuperar su independencia. A los colonos que se instalan en sus territorios no les preocupa ni la coexistencia ni el entendimiento, sino todo lo contrario; reclaman el traslado de los palestinos fuera de Palestina. Para obligar a los israelíes a reconocerlos, los palestinos tuvieron la tentación de la *Intifada* (la revolución de las piedras), y el resultado no fue tan negativo. Si se quiere favorecer la paz y la coexistencia general, no se puede encerrar a un pueblo en una única perspectiva de entente. Igual sucede en el caso de los conflictos dentro de una misma sociedad. En Argelia, por ejemplo, así como en otros lugares, no se acabará la guerra hasta que la parte de la sociedad que ha sido aplastada consiga organizarse y poner punto final al régimen de la opresión y de la arbitrariedad. A mi juicio, es imposible que regímenes que controlan desde hace casi medio siglo de independencia los recursos y los desvían para su propio beneficio, acepten cambiar sus sistemas a favor del entendimiento. Por eso creo que, por desgracia, hay que reconocer que el riesgo de guerras y conflictos aumentará, en vez de disminuir. Actualmente, muchos países se encuentran devastados debido a la opresión. Los conflictos y, tras sus huellas, los medios de acción políticos y estratégicos, sólo desaparecerán si las sociedades consiguen volver a encontrar equilibrios, normas y solidaridades seguras, es decir, modos de organización social eficaces y aceptados por todos (Burhan Ghalioun).

Estoy de acuerdo, es ingenuo y ridículo decir que no podemos comprometernos en los conflictos. Pero, por otro lado, sería vergonzoso por mi parte no decir que, ahora mismo, los enfrentamientos implican cada vez más riesgos. Hay un excedente de armas como nunca lo ha habido, disponible en cualquier momento, con el dinero de los saudíes, los ingleses, los belgas o los norteamericanos. Las armas están en todos los sitios y poseen una potencia sin precedentes. Forman parte de nuestro mundo. Así, los conflictos son algo natural; pero cuidado con eso, porque los efectos de los conflictos son cada vez más graves y más desastrosos y, en términos de beneficios, los efectos se dirigen, cada vez más, a las mismas personas (Rik Pinxten).

Mecanismos de guerra civil

He vivido en el Líbano y, una vez que se ha terminado la guerra, descubres cosas que te revuelven el estómago. Resulta que, en realidad, a alguien le apetecía quedarse con el piso del vecino, que era mayor que el suyo. Yo, por ejemplo, soy maronita, y si viviese en un barrio que se ha vuelto musulmán, me obligarán a marcharme o secuestrarán a alguien de mi familia. Ocurren muchas historias sórdidas: tráfico de droga, enriquecimiento ilícito y cosas por el estilo. La gente se toma en serio el asunto de la identidad. Ahora bien, yo vi la guerra desde dentro y es algo totalmente absurdo. Se trata de un deseo sanguinario de poder. La guerra civil es un fenómeno extraordinario: se enarbola la bandera identitaria y el portero de la esquina se convierte en jefe de milicias, y quizás incluso en presidente de la república. Recuerdo que tratábamos a los jefes de las milicias como si fuesen jefes de Estado. Y aquí vuelvo a cuestionar al sistema de valores internacional dentro del que nos movemos. Se crea un tribunal de guerra para Bosnia y descubrimos que los crímenes de guerra no los cometían únicamente los serbios. Cuando se hablan lenguajes históricos, se produce una cacofonía que, en realidad, refleja la contradicción de los intereses políticos (Georges Corm).

Violencia

Toda guerra, como toda enfermedad, necesita tiempo para envejecer. La guerras también se cansan. El Líbano tardó quince años en cansarse. ¡Quince años son muchos años! ¡Y Argelia, seis! Todavía tiene algunos años de guerra por delante. Mientras tanto se encenderán otras confrontaciones. La violencia necesita envejecer. Y cuando ésta llega al paroxismo, entramos en otro análisis del fenómeno. A menudo pienso que no lo estudiamos suficientemente. La violencia se apoya en mecanismos sumamente complejos, como es la relación entre ideología, técnica, tecnología, política, economía, etc. Se necesita un cierto número de ingredientes para que la violencia prenda, pero cuando el fuego se enciende, aunque se trate de apagarlo, no resultará una tarea fácil. Hace falta, otra vez, un extraordinario conjunto de mecanismos para debilitar a la violencia (Edgard Weber).

Yo también apuesto por el envejecimiento de la violencia. Llegará un día en el que la violencia ya no será percibida por la moral como un mal necesario o soportable. Entonces, la gente la rechazará y la repudiará, porque la considerará un medio arcaico de la acción social. Pero quizás también muera por exceso. El recurso exagerado y permanente a la violencia conduce a banalizarla a los ojos de las víctimas, para quienes la muerte y la vida se convierten en algo de igual valor. Por lo tanto, ya no será útil ni rentable para aquellos que la utilizan (Burhan Ghalioun).

Diálogo

Creo que los seres humanos tienen, en potencia, un deseo real de comunicación que les empuja a acercarse los unos a los otros, a salir más allá de las fronteras que les separan y a encontrarse. Aunque tengan culturas distintas, fomentan espacios de intercambio fructíferos. El diálogo existe, constituye una forma de negociación que pretende resolver ciertos problemas. Sin ser ingenuos, hay que confiar en el diálogo para fomentar soluciones pacíficas a los múltiples conflictos. Yo, por diálogo entiendo una búsqueda plural de la verdad, si es que existe una verdad (Burhan Ghalioun).

Todos los enemigos tratan de hacerte entrar en su lógica, porque es una manera de debilitar al vencido. O se resiste, o no se resiste. Considero que pretendiendo llevar a cabo un tipo de diálogo no resistimos en absoluto. Yo quiero un diálogo político, deseo hablar de derecho internacional. Occidente suele rechazar esta respuesta. Cada vez que se le respondía con sus propios principios de derecho, enfurecía. Cuando Occidente tiene delante de él a un árabe con americana y corbata, y que habla un lenguaje moderno, jurídico y laico, se disgusta: prefiere encontrarse con la religión, que le hablará de la especificidad, del velo de la mujeres, de sus valores. Abandonemos el lenguaje conceptual, encontremos nuevos lenguajes o volvamos a lo que puede ser un verdadero lenguaje. A mí, me gustaría poder hablar de derecho con los israelíes, pero no puedo hacerlo a partir de su identidad judía, es imposible. Estos son los problemas que quiero plantear. Cuando se habla de diálogo entre Europa o entre Occidente y el mundo árabe, hay que hablar de estos temas. Hay que dialogar con un lenguaje que pueda ser común (Georges Corm).

La política es una de las ciencias que todavía no ha encontrado leyes; siempre duda entre el orden y el conflicto. A veces, la política provoca desorden para utilizar la violencia e intervenir creando mucho más orden. Es decir, el político y el estratega político tienen en mente el equilibrio de una comunidad, sea ésta económica, social o cultural. Para controlar el equilibrio, el político está obligado a provocar el desorden con el objetivo de intervenir y crear orden. Este es el dilema de la política. En esta compleja interacción entre lo cultural y lo político, ¿cómo podemos hablar de lo cultural e introducirlo como elemento de negociación, como estrategia para fundar una cultura de reconocimiento, de diálogo y quizás de entente? (Nour Eddine Affaya).

Incluso alguien que pertenece por completo a la tradición ecuménica, como Hans Kung, habla de la noción de diálogo. Es una especie de llamamiento al diálogo ecuménico y el único modo de concebirlo, es decir que, en última instancia, encontraremos una verdad. Esto es, precisamente, lo que justifica iniciar el diálogo. En el islam también encontramos esta verdad. Fuera de esto, no hay diálogo, es una manera de decir: “He aquí los límites, y dentro de éstos podemos hablar”. No es una apertura, sino una forma de dominio, de recurso a una reglas innegociables. Así, no está claro que esta tendencia religiosa no sea importante en el mundo (Rik Pinxten).

¿Por qué tenemos que imaginar el diálogo sólo entre las tendencias extremistas de todos los bandos —cuando los extremistas musulmanes o cristianos sólo son minorías respecto a la opinión mayoritaria—, y no entre los sectores más abiertos de las sociedades? Yo creo que no puede haber diálogo entre estos grupos extremistas, cualquiera que sea la modalidad adoptada de la entente. En cambio, entre los sectores de opinión mayoritarios —por definición, menos sectarios, ya que son más abiertos y pluralistas, y están más diversificados— puede haber diálogo y entente (Burhan Ghalioun).

Hay diálogo entre Estados, asociaciones, partidos políticos y seres humanos. Pero, ¿Y entre culturas? ¿Quién es el interlocutor en el diálogo entre culturas? ¿Cómo dialogan las culturas? Tenemos que preguntarnos dónde reside la cultura. Cuando se habla de interculturalidad o de diálogo intercultural, quiero saber exactamente qué queréis decir. ¿Por qué hay que dialogar? Ustedes dicen que hay que escoger entre el enfrentamiento, el diálogo y la entente. La violen-

cia es la guerra, una forma de diálogo, de negociación. Pero existe una cuarta opción: la indiferencia, que hace posible la cohabitación sin diálogo. Todavía diría más, la manera más segura y pacífica de cohabitación es la reserva, la indiferencia (Manuel Delgado).

Pienso en una propuesta de Jürgen Habermas, que ha teorizado ampliamente sobre el tema de la comunicación. Lo ha hecho desde un punto de vista político y social, porque tiene un proyecto social, una teoría de la sociedad insistiendo precisamente en la cuestión del espacio público. Según él, el espacio público es aquel donde se toma la palabra, así como un marco democrático. Es decir, todos los actores del espacio público tienen, en principio, derecho a intervenir, pero sólo si responden a un conjunto de reglas y normas: la exactitud, la veracidad y la pertinencia del discurso. Todo esto para llegar a lo que él llama una verdad consensual. Mi pregunta es la siguiente: ¿acaso la entente no recurre a consideraciones racionales con el fin de llegar a una verdad plural o a una verdad consensual? (Nour Eddine Affaya).

¿Hay que rechazar el diálogo en nombre de la entente? Si el diálogo significa un método pedagógico que ayuda a entender a los otros y, al mismo tiempo, ayuda al otro a comprender mi pensamiento, será pues una condición necesaria. No se puede alcanzar una entente si no se ha empezado por el diálogo. Considero que una reunión como ésta es una forma de diálogo. Tratamos de reflexionar juntos sobre ciertos temas que atañen a nuestro futuro (Burhan Ghalioun).

V/ INTERCULTURALIDAD

Hay, entre otros, un problema de marginación y de miseria pero ¿existe un problema intercultural? Y, si es así, ¿con quién? Pienso que la idea de lo que llamamos problema de interculturalidad pertenece al terreno de las alibis. Es lo que Althusser llamaba racionalización secundaria. La cultura, la religión aparecen *a posteriori* para justificar una determinada situación. Esto es todo. No estamos hablando de un problema, sino de una película, la gran película de lo intercultural, donde podemos encontrar una fuente extraordinaria de justificaciones, coartadas, explicaciones y argumentaciones sobre problemas que no son culturales. Creo que hay una gran leyenda, la de la interculturalidad, pero que es, en realidad, un mito (Manuel Delgado).

Pienso que todas las intervenciones de hoy expresan la esperanza en una especie de zona culturalmente neutra. Se ha hablado del marco social, del espacio público, del diálogo, de la entente. Se parece al laicismo clásico francés. Todos estos espacios soslayan la cuestión cultural. Es como si se pudiese crear un espacio de paréntesis y encontrar un lugar común de acuerdo y de entendimiento. Sin embargo, hay una crisis real si sólo identificamos esta zona con la tradición occidental. Corremos el riesgo de identificar esta zona con la democracia, la razón crítica, los valores modernos. En cambio, ¿cómo se ven desde la perspectiva occidental las otras culturas que carecen de esta tradición? Se llega incluso a adoptar la posición que atribuye el fracaso de la moder-

nidad y de la democracia a esta carencia cultural. Creo que, a través de la historia del otro o de la otra historia, hay que comprender que existen formas más justas de cohabitación que pueden representar un desafío para Occidente, desafíos culturales en este terreno que aparentemente es neutro. Por esta vía, podemos encontrar lo cultural en este espacio (Elsie Rockwell).

Estoy convencido de que la multiculturalidad se está convirtiendo en un hecho, incluso en el contexto nacionalista y monoculturalista de Europa. Negar este hecho y recurrir a un discurso del pasado sólo sirve para acumular tensiones y frustrar a todos los interlocutores. En segundo lugar, hemos de preguntarnos cómo –desde una perspectiva de democracia, de humanismo y también de eficacia– podemos organizar un ámbito sociocultural mixto. Me parece que es aquí donde lo intercultural tiene un papel importante, en el sentido de que todos los pueblos de este mundo tendrían que educar a las futuras generaciones ayudándoles a desarrollar sus capacidades intelectuales, es decir, enseñándoles a buscar los valores y los objetivos comunes, respetando las diferencias. Lo que más necesitamos es una mentalidad tolerante que acepte la diferencia o la pluralidad cultural. Entiendo por interculturalidad lo que se manifestará más tarde en las competencias específicas de negociación y de búsqueda de intereses comunes. Evidentemente, este proyecto tiene aspectos políticos. Creo que los poderes y los representantes occidentales deberían orientarse hacia una redistribución más justa de los efectivos y que el poder de los políticos y de los medios de comunicación debe reducirse y controlarse. La tarea de los intelectuales será utilizar su autoridad con el objetivo de construir un mundo de jóvenes “interculturalmente capaces” (Rik Pinxten).

¿La interculturalidad tiene como objetivo sustituirse a la estrategia, a las negociaciones políticas, y a todo lo que la comunidad internacional ha inventado hasta ahora como modalidades de resolución de conflictos y diferencias? Se trata de una cuestión fundamental, ya que no sé si la interculturalidad tiene interés en perseguir un objetivo parecido, en lugar de intentar delimitar su campo de acción y definir sus medios de manera más precisa. Creo que la interculturalidad tiene interés, por lo menos de momento, en limitar su campo de acción a cuestiones de orden cultural. Asimismo, tiene que proponerse el objetivo de ampliar la esfera de intercambios y de comunicaciones, necesaria para el reconocimiento del pluralismo, la diversidad y la alteridad no como un hecho impuesto, sino como fuente de enriquecimiento y fecundación. Desde esta perspectiva, la interculturalidad debe elaborar respuestas adecuadas a tres grandes problemas :

1. El problema del dominio real de las culturas del mundo por la cultura o las culturas occidentales se traduce en un auténtico riesgo de desestructuración y de marginación de las más débiles. Este dominio explica la *clochardisation* de la población de las culturas pobres, así como la pérdida de identidad y de sentido. Las culturas marginadas se paralizan, ya no inventan nada, no producen sentido ni contribuyen al reconocimiento. Cuando visitamos ciertos países afectados por este fenómeno, nos damos cuenta de hasta qué punto lo social ha sido destruido por este efecto. Las reglas de juego y las referencias han desaparecido. Es un verdadero drama que demuestra que, a falta de una cultura pertinente, es decir, que produzca sentido, la gente pierde el sentido del equilibrio, de la equidad y de la justicia, se pisan los unos a los otros y están dispuestos

a aceptar las agresiones más abominables, incluso contra los niños. No tienen en cuenta la ética ni la moral. Creo que ahí hay un gran problema, un desafío para la interculturalidad.

2. El problema de la crisis de identidad generalizada. El mundo conoce transformaciones rápidas y radicales que crean confusión y engendran rupturas en la representación de uno mismo, en el interior de todas las comunidades. La intensificación de los intercambios, la globalización y la destrucción de las fronteras culturales bajo el impacto de la revolución de la información y de la comunicación privan a todas las sociedades de sus puntos de referencia tradicionales. Se habla de una destradicionalización que entrega a individuos aún mal preparados a la arbitrariedad ética y comunicacional. En los países pobres, pero también en los ricos, ya no quedan bases sólidas para situarse, representarse y orientarse en un mundo progresivamente más apremiante y desordenado.

3. El tercer problema es precisamente el de la falta de coherencia en un mundo cada vez más integrado y unificado. Esto se pone de manifiesto en la desaparición de los mecanismos de regulación y en el aumento de las contradicciones y de las oposiciones entre grupos humanos y grupos de interés en el interior mismo de las sociedades. El resultado es una pérdida continua de confianza, de certeza y de fe, no sólo en el progreso, sino también en el futuro.

En consecuencia, creo que lo intercultural tiene ante sí numerosos desafíos, a los cuales tiene que hacer frente: intentar encontrar mecanismos, valores culturales y respuestas adecuados; dotarnos de medios capaces de corregir las fuertes tendencias actuales hacia la distorsión y la desestructuración de las representaciones habituales, favoreciendo la emergencia de nuevos referentes políticos, sociales y éticos, a la altura del advenimiento de una nueva humanidad ; y, finalmente, evitar que la globalización se traduzca en el dominio de las lógicas parciales, en cuyo interior cada grupo o individuo sólo piensa en servir a sus propios intereses, a expensas de una lógica de conjunto, de una coherencia y de solidaridad. Creo que existe un terreno suficientemente amplio para una acción de envergadura que proteja lo intercultural del peligro de perderse en la tentación de sustituir otros mecanismos políticos y estratégicos clásicos sin poseer los medios de la diplomacia ni de la política, y todavía menos de la estrategia (Burhan Ghalioun).

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dynamiques identitaires.

Lignes Transversales des débats.

Lignes Transversales des débats

Dans les lignes transversales je propose une réflexion qui commence avec la culture et finit par l'interculturel comme un cercle qui se ferme et dont la fin reprend la pensée initiale. Je me suis limitée à une sélection de commentaires et de questions, suivant l'objectif qui est de proposer une base de réflexion en relation avec l'interculturalité et les dynamiques identitaires.

L'évolution du culturel jusqu'à l'interculturel se divise en quatre thèmes: rapports culturels et mécanismes sociaux, processus de changement, représentations et l'Autre, pour arriver aux conclusions qui reprennent ce que représente l'interculturel pour chacun des professeurs participants.

Commençons par les rapports que la culture dynamise avec la société, la politique, la démocratie et la religion. Est-ce que la culture impose une fermeture à la société? Existe-t-il une tendance à réduire la culture à la religion? Jusqu'où la culture est-elle conditionnée par la politique? Plus de questions que de réponses pour arriver à la constatation que la crise identitaire est perçue comme un manque de cohérence dans la société et provoque des stratégies identitaires.

Dans les processus de changement et comme un élément de communication entre cultures il y a le thème de la démocratie. Qu'est-ce que représente la démocratie pour les uns et pour les autres? En parlant de démocratie et facteurs de démocratisation, les contraintes entre intérieur et extérieur nous obligent à faire une réflexion sur la mondialisation mais aussi sur la relation entre l'identité et le pouvoir. Quels sont les points partageables dans cette stratégie d'homogénéisation, si on prend l'universalisme comme une perspective, comme un résultat d'une négociation entre les différents partenaires et non pas comme l'application d'une culture sur l'autre.

Pour que la communication soit intelligible et dans un effort de définir au préalable le sujet, l'un des principaux problèmes qui se pose, ce sont les représentations, savoir quelles sont leurs limites et déterminer leurs contours mais aussi les référents culturels qu'elles évoquent explicitement ou implicitement. Les représentations, comme facteurs facilitant la communication et raccourcis de la pensée sont présentes dans le

discours et peuvent même servir dans des contextes idéologiques. Loin de prétendre établir une étude de leur dimension sociale, politique et humaine, je propose d'explorer une notion ou un concept dans son sens véritable et non pas de considérer les éléments de départ comme les éléments d'arrivée.

Et comment se représente-t-on l'Autre? Ou bien l'autre est un objet de curiosité, mobilisateur d'un intérêt qui peut aller de la fascination à la simple attraction du non-familier ou bien il est porteur de menace, qui porte à la discrimination, au rejet et à l'agression. C'est ainsi qu'on retrouve préjugés et stéréotypes à l'oeuvre, opérant au niveau des attitudes: acceptation, exclusion, diabolisation ou rejet fondamental de l'Autre.

Par la réflexion sur l'Autre à travers le conflit, on arrive au dialogue qui en est au stade du questionnement. Comment peut-on dans cette interaction complexe du culturel, du social et du politique introduire le culturel comme élément de négociation, comme stratégie pour fonder une culture de reconnaissance, de dialogue et peut-être d'entente? Pourquoi faut-il absolument imaginer le dialogue entre les extrémistes de tous les camps? Quel est le partenaire dans le dialogue des cultures? Est-ce qu'il faut rejeter le dialogue au nom d'une entente? Est-ce que l'entente fait appel rien qu'aux considérations rationnelles afin d'arriver à une vérité plurielle ou une vérité consensuelle?

Des questions sans réponse et une dernière question: Est-ce que l'interculturel a comme objectif de se substituer à la stratégie, aux négociations et aux autres mécanismes inventés par la communauté internationale pour favoriser des approches pacifiques ou est-ce que celle-ci a plutôt intérêt à délimiter son champ d'action et définir d'une manière plus claire ses objectifs?

*Yolanda Onghena

Sommaire

DYNAMIQUES IDENTITAIRES

Introduction 292

I/ RAPPORTS CULTURELS ET MÉCANISMES SOCIAUX

Culture 294
Rapport culture/société 294
Rapport culture/religion 295
Rapport culture/politique 296
Rapport culture/démocratie 296
Société 297
Mécanismes de cohérence 297
Droits et devoirs 298
Stratégies identitaires 298
Modernité 299

II/ PROCESSUS DE CHANGEMENT

Démocratisation 299
Processus de démocratisation 300
Démocratie et sociétés arabes 300
Démocratie et Islam 301
Modèle de démocratie 302
Démocratie et culture 302
Acquis démocratiques 302
Mondialisation 303
Contraintes intérieur/extérieur 303
Rapport Occident/pays arabes 304
Monolithismes 304
Relation identité/pouvoir 305
Pouvoir minorisant 305
Universalisme 306
Points partageables 306

III/ REPRÉSENTATIONS

Distinctions 307
Image/discours/idéologie 307
Mythe/mythique 307
Dynamique de la société/dynamique religieuse 308
Expérience religieuse/culture 308
Foi/religion 308
Croyance/analyse 309
Sécularisme/laïcité 309
Islam/musulman/islamique/islamiste 309
Pensée/histoire 309
Réformisme musulman/islamisme 310
Discours 311
Discours occidental/discours islamiste 311
Déconstruction du discours arabe 311
Discours dichotomique 312
Critique du discours occidental 312

IV/ L'AUTRE

Perception de l'autre 313
Étranger 313
Néoracisme 314
Diabolisation de l'autre 314
Conflit 315
Stratégies de conflit 315
Mécanismes de guerre civile 315
Violence 316
Dialogue 316

V/ INTERCULTURALITÉ 318

DYNAMIQUES IDENTITAIRES

Introduction

Il y a un malaise actuel qui se traduit par une *obsession identitaire*. Souvent dans les auditoires, que ce soient des Européens ou des Arabes, les gens cherchent la confrontation civilisationnelle, c'est-à-dire, cela donne du sens à leur vie. Les gens sont mobilisés: confrontation civilisationnelle et alors on dit, il faut établir un dialogue entre religions parce que c'est affreux la confrontation civilisationnelle ou religieuse. (Georges Corm)

Il existe un *transfert d'angoisses sur l'identitaire* et ce transfert se traduit parfois par la violence et par les guerres. Mais ce problème-là est fondamentalement historique dans le cas du monde arabe, depuis le phénomène colonial il vit une déchirure extraordinaire existentielle et culturelle entre l'intérieur et l'extérieur car ce monde arabe a toujours été empêché par une force extérieure, par une volonté de puissance occidentale d'accomplir sa renaissance. (Nour Eddine Affaya)

Le débat ne porte pas sur le fait qu'il y a obsession identitaire ou pas. Il y a, il est vrai, une obsession et même une *manipulation sur le terrain de l'identité*. Mais cela ne nous autorise pas à rejeter cette question d'identité d'emblée. C'est une raison de plus si on veut prendre en charge cette obsession identitaire. Le problème se pose alors de la manière suivante: pourquoi y a-t-il obsession? Comment l'analyser et l'expliquer? Si on examinait la question de plus près, on constaterait qu'il ne peut y avoir de manipulation identitaire que parce qu'il y a quelque part, et c'est cela qui nous intéresse, une angoisse pour ne pas dire un déficit identitaires, donc, un problème d'identité. On ne peut pas traiter cette angoisse identitaire en rejetant l'identité comme expression d'une manipulation, ou en niant son existence, mais seulement en la reconnaissant, en l'analysant et en la prenant en charge. Je pense qu'il y a plutôt une angoisse identitaire qu'une obsession identitaire, que cette angoisse révèle un déficit identitaire, et que ce déficit est la conséquence d'une crise profonde de nos cultures, de la culture. (Burhan Ghalioun)

Le problème que j'ai toujours trouvé dans les discussions, c'est que les gens ne veulent pas qu'on fasse du comparatisme, un petit peu *dédramatiser les différences identitaires*. Si vous dédramatisez, si vous faites du comparatisme, tout est relatif. Culturellement, il y a un relativisme qui se développe. Le livre de Huntington, qui est une espèce de folie complète, absolutise les différences culturelles et en même temps il dit que la seule manière d'agir est de relativiser et de laisser chacun faire. Mais comment peut-on faire une loi commune? Un droit international, pour reprendre les problèmes du Moyen-Orient, qui n'est pas laïque, ne peut pas fonctionner. Un droit international, c'est surtout le cas d'Israël, de Pakistan, de l'Arabie Saoudite, qui fonctionne sur le religieux, ce n'est pas possible. Les droits internationaux, ils s'appellent les droits des gens, tout le monde l'a oublié, ils s'appellent droits de l'homme, ils n'ont jamais été appelés droits des nations ou des peuples. (Georges Corm)

Il y a des identités et des *dynamiques identitaires*. Il y a une identité parce qu'il y a une dynamique identitaire. L'identité est le résultat, le produit d'une dynamique identitaire et pas le contraire. A

la lumière de cette action, nous, les anthropologues sociaux, nous pouvons organiser notre discipline à partir d'une méfiance chronique et généralisée à propos de l'idée de culture. (Manuel Delgado)

Je crois qu'aujourd'hui, la culture musulmane est tombée dans le piège consistant à convaincre l'autre qu'il n'est pas aussi mauvais qu'il ne le pense. Je n'ai pas à répondre aux préjugés que peuvent avoir les Européens, les Américains sur la religion islamique, c'est perdre du temps, j'ai autre chose de plus important à faire et notamment à m'occuper de questions de technique, d'entrer dans la modernité, de pouvoir mieux me défendre. C'est quand même incroyable que depuis Mohamed Ali il n'y a pas une victoire militaire. Et tant qu'on n'aura pas de victoire militaire, ce sont des mots très durs qu'on n'aime pas entendre, nous allons rester comme nous sommes, comme *maladies identitaires*. Les Turcs s'en sont sortis, parce qu'Atatürk a pu donner une raclée -excusez-moi de ce vocabulaire- très dure aux armées européennes qui étaient là et qui comptaient démembrer totalement la Turquie. Et cela a permis à Atatürk de faire toutes les réformes modernisantes qu'il a voulues, même si elles étaient un peu autoritaires. (Georges Corm)

Notre problème dans le monde arabe consiste dans la fragilité de l'être politique, ce *déficit identitaire* politique dans le monde arabe pousse les Arabes à ne pas se reconnaître dans leurs régimes politiques. Ils ne sont pas représentatifs, ils ne sont pas élus démocratiquement et les Arabes sont obligés ou bien de s'exiler, ou bien de se réfugier ou bien de s'investir dans l'islamisme ou bien de se taire. On n'a pas beaucoup de choix et finalement on est obligé de s'exiler quelque part, s'exiler spatialement, partir ailleurs, ou s'exiler chez soi, devenir mystique et se démarquer de la chose politique. (Nour Eddine Affaya)

Il est évident que les questions d'ordre politique, stratégique, socio-économique et géopolitiques occupent la place centrale dans toute action de changement et de transformation historique. Mais cela ne doit pas occulter la question d'identité, c'est-à-dire aussi de la subjectivité. La question n'est pas de savoir laquelle de ces conditions mériterait d'être soulignée le plus, mais existe-t-il, oui ou non, une question d'identité? La culture constitue-t-elle, oui ou non, une des conditions déterminantes de la vie des hommes en société? Si oui, il nous incombe de l'analyser et de la traiter convenablement, même s'il ne s'agissait que d'un front secondaire dans la guerre contre le désordre, la misère et l'anarchie. Car si on laisse la prise en charge de cette question de l'*angoisse identitaire* aux groupes ou aux forces du mal, maffias et idéologies extrémistes, on leur abandonne la direction des masses désorientées et on leur donne toutes les chances de réussir leur manipulation. Il s'agit d'un problème fondamental qui conditionne la constitution même des forces et de leurs rapports, à savoir la question du sens. Souligner l'importance de la question du sens, de la culture et de l'identité ne nous oblige pas à réduire l'intérêt pour la géopolitique. Cela nous invite au contraire à situer toute politique et toute stratégie dans leur contexte culturel, mais avant tout, à ne pas voir dans les crises identitaires, qui sont le fruit des crises culturelles et du sens, des phénomènes artificiels. Cela dit, il ne faut pas sous-estimer les processus culturels parce qu'ils ne sont pas des processus matériels, ou parce qu'ils sont fondés sur des pratiques ambiguës et fragiles de mise en scène, de symbolisation, d'invention, d'allusions et de suggestions. C'est exactement ça, la culture. (Burhan Ghalioun)

I / RAPPORTS CULTURELS ET MÉCANISMES SOCIAUX

Culture

La culture n'est pas une chose artificielle même si elle est ou peut apparaître comme artificielles. Elle est faite d'inventions, car son rôle est aussi de réinventer l'homme, le transformer en humain en le portant au-dessus de sa condition matérielle. On ne naît pas humain, on le devient dans et par la société, c'est-à-dire par la culture qui détermine sa cohésion. On devient membre d'une communauté par l'éducation, l'adhésion aux valeurs communes, l'assimilation et l'intériorisation des codes et des significations. La culture nous permet ainsi de nous reconnaître en tant qu'humains, de reconnaître les autres et de nous faire reconnaître par eux. Tout cela n'est pas matériel, mais c'est nécessaire et fondamental pour l'existence des sociétés humaines. La culture n'est pas une essence figée. C'est un phénomène évolutif. Je la définis comme un ensemble de questionnements que les sociétés formulent à un moment donné à propos de leur condition humaine, leur existence, leurs exigences, leurs finalités, ainsi que les réponses, ou les types de réponses que l'homme donne à ces questionnements. Je pense que les questions que les Arabes ou les Africains se posent aujourd'hui sur leur existence, sur ce qui donne sens, ce qui constitue un objectif valable, une action valide, sont très différentes de celles qu'ont posées leurs ancêtres il y a dix ou quinze siècles. Ce qui intéresse maintenant est d'accéder à la modernité, de la maîtriser, de participer à ce processus universel de changement. (Burhan Ghalioun)

Qu'est-ce que cela veut dire culture? L'usage habituel du mot culture indique une espèce de substance métaphysique, d'ectoplasme que je suppose comme idée du sens d'une communauté. Il est évident que dans ce sens la culture est une machine d'exclusion. La notion, l'idée de l'immigrant explicite uniquement une astuce classificatoire qui coupe la société en deux: les autochtones et les immigrés. C'est vrai que dans une société moderne, une ville comme Barcelone, Paris ou New-York, tout le monde est immigré. Je peux être indigène parce que vous êtes l'immigrant. Le contenu est complètement inventé, il est arbitraire. (Manuel Delgado)

Je vois que la notion culture est récupérée d'une manière tout à fait fascinante pour le moment par des groupes politiques d'extrême droite. Il y a Huntington (centre/centre-droite) qui parle de cultures comme d'identités tout à fait politiques, qui vont entrer en guerre. Il y a des groupes politiques d'extrême droite ici en Europe, en Russie aussi et aux États-Unis qui ne parlent plus de races, parce que cela ne se fait plus -avec les théories génétiques d'aujourd'hui cela n'a plus de sens- mais qui parlent de culture, différences de culture comme base de leur politique. Ils feront référence à la différence culturelle pour exclure les uns et inclure les autres. Donc, que je veuille ou non, je suis impliqué dans le culturel et l'interculturel. Je crois que je suis impliqué dans ce débat politique. (Rik Pinxten)

Rapport culture/société

Tous ceux qui travaillent sur la culture ont l'impression que celle-ci, avec ses systèmes mythiques, symboliques et rationnels, commande aux comportements des individus et des groupes. Cela donne le sentiment que les sociétés sont prisonnières de leur culture, que leur culture constitue une limite infranchissable, et que par conséquent, il ne peut y avoir de dialogue, car entre

deux systèmes culturels fermés, il n'y a que l'affrontement. Or, le dialogue existe, la communication entre cultures également, malgré la différence et la divergence. Cela est possible, je dirais, malgré les cultures et à cause d'elles. D'une part les cultures ne sécrètent pas seulement des frontières identitaires mais elles créent aussi des ouvertures universelles, des valeurs partagées. D'autre part le dialogue ne se fait pas entre deux cultures, indépendamment de leur nature, mais entre des êtres humains, des consciences capables de comprendre leurs limites et de saisir les perspectives d'ouvertures vers les autres. Leur intérêt en tant qu'êtres vivant ne se limite pas à assurer leur différence identitaire, à défendre leurs valeurs ou à affirmer des idéaux. Ils sont poussés à agir sous la pression d'autres impératifs: ceux de vie et de mort. Ils ont envie d'assurer leur survie indépendamment de leurs cultures et parfois contre elles. Pour ce faire, ils n'hésitent pas à quitter leurs pays pour aller travailler ailleurs et se soumettre aux codes et aux exigences d'autres cultures. Ils acceptent de sacrifier même leurs identités parfois et de vivre dans un exil extérieur et intérieur sans fin. C'est ce que font les travailleurs immigrés, en dépit de l'humiliation, du mauvais traitement, voire de l'esclavagisme subis. C'est ce même processus qui pousse la deuxième et la troisième génération vers une négation de l'ancienne identité au profit de l'intégration dans les sociétés d'accueil. Je souligne là un type de motivations qui contrebalance l'enfermement culturel ou identitaire et qui explique comment les sociétés parviennent, malgré leur particularisme, à assimiler des éléments universels d'invention et de rénovations venant d'autres cultures, de s'acculturer et, par conséquent, de changer. (Burhan Ghalioun)

La culture n'a pas de sens si elle ne reflète pas des conflits sociaux. À ce moment-là, on peut comprendre pourquoi un changement culturel provoque des réactions au sein d'une société et nous impose de réviser nos critères, de réviser notre image de nous-mêmes. Comment dire que les Arabes sont des Français sans redéfinir notre identité en tant que Français? (Edgard Weber)

Rapport culture/religion

De même qu'il ne faut pas réduire la pratique sociale à sa dimension culturelle, de même il ne faut pas réduire le culturel à son aspect religieux. La religion constitue le noyau central de la culture. C'est vrai pour l'époque médiévale, cela ne l'est plus aujourd'hui. Je pense qu'il serait fallacieux d'interpréter les valeurs de la modernité européenne à la lumière de la théologie et des valeurs chrétiennes, même si la culture occidentale continue d'être imprégnée sur certains plans des symboliques catholiques ou protestantes. Il en va de même en ce qui concerne la culture arabe. Je dis arabe, parce que je ne crois pas à l'existence d'une culture musulmane dans un sens équivalent au sens de la culture occidentale. Au sein de l'islamité il y a aujourd'hui des cultures nationales ou semi-nationales: arabe, indienne, iranienne, africaine, etc. Il est vrai que, pour des raisons évidentes relevant de l'état de sous-modernisation des sociétés, l'islam et les valeurs religieuses continuent d'occuper dans toutes ces cultures nationales une place plus importante que celle qu'occupent les valeurs religieuses dans les cultures de l'Europe occidentale. Mais ces cultures ne sont plus des cultures religieuses et, par conséquent, ce ne sont plus les valeurs religieuses qui expliquent les différents types de comportement et de motivation des hommes dans les aires culturelles: arabe, turque ou iranienne, et cela même lorsque ces comportements nouveaux se font un maquillage religieux. (Burhan Ghalioun)

En ce qui concerne religion /culture. Moi, j'espérais vraiment que les groupes ou les tendances plutôt intégristes dans les religions seraient du passé et n'auraient maintenant plus d'importance dans le domaine public, dans le domaine culturel. Mais j'ai quand même l'impression qu'il y a un renouveau. Il y a des tendances pareilles qui se manifestent dans toutes les religions. Il est très difficile de dire que le XXI^e siècle sera religieux ou non. Et il y a quand-même des tendances de renouveau. Par exemple dans le catholicisme avec le pape actuel qui a réussi consciemment à diminuer l'aspect de dialogue, de diversité dans les centres de pouvoir, dans les écoles et ceci en réduisant l'impact des jésuites et en promouvant l'impact de l'Opus Dei. Il existe une tendance religieuse nettement antique qui n'est pas disposée à dialoguer d'une manière ouverte ou de chercher une sorte de compromis. Non, il y a un retour vers la Grande Vérité dans cela. (Rik Pinxten)

Je me rappelle une phrase de Fernand Braudel évoquant le rapport de la culture et de la religion. Il a dit que c'est vrai que la religion ou le religieux est un élément fondateur de la culture. Mais le grand problème, c'est que quand il s'agit de rencontre, de dialogue, il est vraiment impossible qu'il y ait un dialogue au niveau religieux. Parce que le croyant n'est pas toujours prêt à négocier quelque chose, inhérent au sacré, à l'absolu, à sa propre croyance. Et c'est là où pour lui vient le culturel, en tant que vision, système global qui englobe et le religieux et d'autres systèmes symboliques et d'autres relais culturels. (Nour Eddine Affaya)

Rapport culture/politique

Finalement, la culture est conditionnée par la politique et la culture actuelle n'a pas dépassé les modes traditionnels de production, de reproduction et de consommation de la culture. La culture répond à une logique marchande. C'est une industrie, le cinéma, l'audiovisuel, le livre, la revue, le journal. Elle répond à une logique marchande de la publicité. Un journal ne peut pas vivre actuellement sans publicité, c'est-à-dire sans que le journal ne fasse des concessions majeures à la logique du marchand. C'est à dire que le culturel est foncièrement et fondamentalement dirigé aussi par le pouvoir, par une stratégie politique. (Nour Eddine Affaya)

Rapport culture/démocratie

La démocratie n'est pas le résultat de l'application d'un modèle théorique élaboré par l'esprit. Elle est le fruit d'un long processus historique de maturation idéologico-politique, de stabilisation socio-économique et de constitution d'équilibres stables psychiques et matériels. En Occident, la démocratie n'est pas née d'un modèle théorique lié à la culture médiévale. Elle est au contraire la conséquence de la mise en cause de cette culture. La démocratie a été inventée ou réinventée dans la lutte des différents groupes sociaux et des individus pour plus d'autonomie, de liberté et d'émancipation du joug que consacrait la culture médiévale. Il ne faut donc pas lier la question de la démocratie d'une manière mécanique à la culture. Toutes les cultures médiévales étaient non-démocratiques ou même antidémocratiques, en Europe, en Asie comme en Afrique et en Amérique. Il est par contre légitime de s'interroger sur les raisons qui ont empêché certaines sociétés, en réalité la majorité d'entre elles, les sociétés arabes en l'occurrence, de la réinventer et de produire aux temps modernes des régimes démocratiques. Ma réponse est que la rupture avec les

structures médiévales et l'entrée dans la modernité n'ont pas suivi la même voie. Court-circuitée par l'intervention coloniale européenne, le processus de transition a avorté au profit d'une logique de résistance contre le danger de désintégration, et a dû appeler, au contraire, au maintien des structures communautaires qui garantissaient seules la cohésion des sociétés menacées de désintégration certaine. De nouvelles contradictions et de profondes tensions se sont développées à partir de ce moment et contribuent jusqu'à aujourd'hui à faire avorter tous les efforts de démocratisation comme d'ailleurs les efforts de développement et de modernisation en général: contradictions irréciliables entre le niveau des aspirations des masses et les moyens disponibles pour les satisfaire, entre la toute-puissance de l'Etat moderne ou modernisé et l'effritement des sociétés civiles, entre la grande place qu'occupent les moyens techniques et la pauvreté des modes de communications et d'échange culturel. Cela dit, de nouvelles valeurs et aspirations à la modernité, à la citoyenneté et à l'autonomie de l'individu ont émergé au cours de cette grande aventure avortée de modernisation, sur lesquelles se fondent aujourd'hui les espoirs démocratiques. Il faut rappeler qu'aucune culture ne peut se vanter aujourd'hui de défendre le despotisme, aucune tradition ne peut se légitimer en prenant position pour les pratiques de répression, d'oppression, de domination et de torture. Ce serait une culture et des traditions qui se condamnent elles-mêmes à une mort certaine. Car dans ce cas elles seront abandonnées, pour être totalement incapables de procurer le sens dont les individus ont besoin pour entreprendre et légitimer leurs actions. Comme je viens de le dire, la culture est un phénomène historique évolutif. Toutes les cultures sont capables d'intégrer de nouveaux éléments et d'autres valeurs. Toutes, occidentales et orientales, étaient cléricales à leur façon à l'époque médiévale et toutes se sont ouvertes avec plus ou moins de succès aux changements modernes. Elles ne sont en rien la reproduction des schémas immuables mais, bel et bien, le fruit d'un grand brassage d'idées, d'aspirations, de valeurs. La force d'une culture ne réside pas dans sa fidélité aux ancêtres mais, plutôt, dans sa capacité de les trahir, de se trahir pour rejoindre, à chaque moment, le courant de la vie ou le réel vivant. La culture n'a pas d'autres valeurs que d'être capable de changer et de réinventer. (Burhan Ghalioun)

Société

Mécanismes de cohérence

Une société cherche à sortir de ses impasses. Que fait alors la société? Elle met en place des mécanismes de cohérence pour sa propre survie. C'est-à-dire qu'elle fait marcher des institutions qui pour elle sont cohérentes mais qui pour une autre société ne le sont pas forcément. Là où cela commence à chavirer, c'est que ces systèmes de valeurs sont perçus comme des vérités et à ce moment-là chaque membre de la société identifie cohérence à vérité. Or, qu'est-ce qui fait aujourd'hui dans nos sociétés, dans nos villes modernes, cohérence? Qu'est-ce qui fait la cohérence du groupe? Une société qui ne trouve pas sa cohésion, la cohérence de ses valeurs, ne peut plus vivre. Alors précisément les minorités des ethnies différentes exigent à un moment donné, une redéfinition de la cohérence, d'une manière ou d'une autre. Cela ne veut pas dire que c'est impossible, c'est tout à fait possible, parce que la société est un corps formidablement animé par la vie et qui trouve ses moyens. (Edgard Weber)

L'expérience nous apprend que les humains ne sont pas prêts à se sacrifier seulement pour manger. Ils sont capables de supporter les pires conditions de pauvreté tant que celle-ci n'est pas signe de dégradation, c'est-à-dire n'a pas encore une signification: sociale, religieuse, morale. C'est la force du normatif et du symbolique. C'est pourquoi les gens meurent plus pour la défense de leurs statuts, leurs idéaux et leurs dieux. Si on ne comprend pas la logique de cette symbolisation, on risque de rater l'essentiel dans l'explication du fonctionnement culturel et la cohérence des sociétés. (Burhan Ghalioun)

Droits et devoirs

Dans une société nouvelle qui se constitue, comme celle que nous connaissons en cette fin de siècle, nous rentrons dans des mutations sociales, fabuleusement nouvelles, et ce ne sont pas les anciennes solutions qui peuvent porter effectivement remède à ce que nous vivons actuellement. Il y a le couple des droits et des devoirs. Ce couple engendre un autre couple, dont on ne parle quasiment jamais, c'est celui de la liberté et de la solidarité. Or, il y a une question qu'il faut poser aux minorités, quel que soit le bord d'où elles viennent: "Quel est votre degré de solidarité avec le corps social auquel vous voulez ou ne voulez pas appartenir? Ce qui fait que le droit à l'indifférence est une horreur. Personne dans une cité n'a le droit d'être indifférent au corps social dans lequel il vit. Je n'ai pas le droit de passer quelque part comme si je n'existais pas. (Edgard Weber)

Stratégies identitaires

Lorsque les travailleurs immigrés sont venus accomplir certaines tâches dans les pays industrialisés, ils étaient complètement étrangers. Ils ne connaissaient ni la langue ni la culture des sociétés d'accueil. Mais les membres de ces sociétés n'ont pas manifesté d'animosité particulière à leurs égards. Car en dépit de leur caractère étranger et étrange, de leurs traditions particulières, leur présence ne posait pas de problèmes, et on ne se posait pas de problème à leur sujet. Ils ne commençaient à être perçus comme étrangers, éléments non-intégrés, voire une menace pour l'identité des pays où ils vivaient que beaucoup plus tard, c'est-à-dire exactement quand leurs enfants, de la deuxième ou de la troisième génération avaient perdu une grande partie de leur identité, et étaient largement intégrés, linguistiquement, culturellement et parfois socialement. C'est à ce moment qu'ils commençaient à soulever des problèmes. Ceux qui reprochaient aux immigrés l'absence de volonté ou de désir de s'intégrer exprimaient d'une manière détournée leur propre volonté de refuser à ces immigrés le statut de citoyenneté, c'est-à-dire le partage de la même identité et par conséquent les mêmes droits. En soulignant leur différence culturelle, ils exprimaient tout simplement leur refus de les voir reconnus comme citoyens, devenir leurs égaux. Le problème de l'intégration et donc du statut de l'immigré reflète une angoisse d'identité qui s'exprime à travers la mise en exergue de l'altérité de l'autre. Car l'identité ne se pose en réalité qu'en terme relationnel. La détermination de ma place de citoyen à part entière, disons, privilégié par rapport aux nouveaux candidats, constitue un enjeu principal d'identité et suscite nécessairement des conflits. Elle impose aux uns et aux autres de redéfinir leur rôle, leurs droits et devoirs au sein de la même société. Elle pose la question de la recomposition, selon de nouveaux critères, de l'image

de soi ou de l'identité de la nouvelle communauté. Mais sur quelle base devra se faire la redéfinition de l'identité pour qu'elle puisse faire de la place aux communautés immigrées? Est-ce sur la base de l'adaptation des nationaux à l'immigré en acceptant sa culture comme composante nouvelle de la culture nationale ou est-ce par l'effacement total du particularisme, culturel et même physique de l'immigré? De la résolution de ce conflit dépend la cohésion ou le retour à l'équilibre d'une société, son unité et son bon fonctionnement. (Burhan Ghalioun)

Modernité

La modernité est une conséquence inévitable du processus de modernisation. Modernité veut dire crise du sens, libre compétence du sens. La modernité implique la libre circulation des idées, elle a produit cet effet de libéralisation et inévitablement de crise. Je ne sais pas ce que je dois croire, je peux choisir, je suis libre. La crise du sens est la conséquence de la liberté. Il y a une tradition sociologique qui a souligné que la modernité est définie justement par l'impossibilité d'établir, de créer une âme, une cohérence interne. La société moderne est incohérente. L'idée de société cohérente, c'est l'idée des cultures: une société, une cohérence, une société, une culture. Je crois que c'est une idée très dangereuse. Une société, ce sont beaucoup de cultures. (Manuel Delgado)

II / PROCESSUS DE CHANGEMENT

Démocratisation

Il faut se méfier des mots qu'on emploie parce les mots cachent parfois des sens inattendus. Nous venons d'en avoir une illustration parfaite avec le mot démocratie. On ne donne pas une démocratie. Ce n'est pas comme de la choucroute qu'on achète par kilos. La démocratie ne se donne pas. Dire que si on donnait la démocratie aux pays arabes, les islamistes viendraient au pouvoir, c'est en quelque sorte emprunter le discours islamiste, c'est-à-dire céder à la préfabrication d'une réalité. On prend pour réel ce qu'on imagine ou ce qu'on rêve. Que signifie donner la démocratie à quelqu'un? Le fait de donner le droit de vote aux citoyens, est-ce la démocratie? Non, pas du tout. La démocratie, c'est d'abord une conscience des choses. Ce n'est pas parce qu'on envoie 3-4 millions d'hommes au vote que ça y est, que la démocratie est faite. L'Algérie n'a jamais connu une démocratie. Les régimes militaires ont tout de la caricature de la démocratie précisément. Les pays arabes n'ont pas encore réellement découvert la démocratie. Comment l'auraient-ils fait? Ils viennent à peine de naître du lendemain du colonialisme. L'Occident a mis des siècles pour élaborer lentement, douloureusement cette pensée-là, cette exercice du pouvoir. Il faut une formidable préparation psychique, me semble-t-il, pour que ce mot de démocratie devienne significatif. Pour résumer ma pensée: je ne suis absolument pas d'accord avec l'idée: vote égale démocratie. Il n'est jamais trop tôt pour entrer en démocratie. Mais on est tout le temps en retard sur la liberté de l'individu, sur les droits de l'homme et des individus. Il faut tout mettre en oeuvre. Il ne s'agit

pas d'attendre -attendre quoi- le messie? Il est venu pour les uns, pour les autres il ne va pas venir. C'est un faux débat. Il faut se mettre au travail pour que les conditions sociales soient réunies afin que la démocratie puisse naître. (Edgard Weber)

Processus de démocratisation

Il n'y a pas de prêt-à-porter en société politique, système politique. La démocratie est un processus long et qui dépend, dans l'évolution et l'achèvement aussi de l'évolution de la pensée politique et de l'organisation politique, de la croissance économique. Un pays qui ne connaît pas de solution à la question du développement, n'a pas beaucoup de chances d'avancer sur la voie de la démocratie. (Burhan Ghalioun)

La démocratie est en effet un processus qui demande beaucoup de temps. Même en France, qui est une des expériences démocratiques du monde, on trouve des partis politiques qui réclament que ce n'est pas assez démocratique, qu'il faut réformer, qu'il faut changer la constitution. Vous allez me dire que ces pays-là ont déjà brûlé des étapes et ont déjà fondé les structures constituan-tes du régime politique. Il n'y a pas beaucoup de débat ni d'objection concernant ces références "nationales" et fondatrices de l'expérience politique, mais c'est un processus. (Nour Eddine Affaya)

Démocratie et sociétés arabes

On voudrait que les pays arabes rentrent dans un régime démocratique sans y laisser des plumes. C'est impossible, c'est un système de ruptures. Cela ne veut pas dire des ruptures sanglantes, mais des ruptures fortes néanmoins parfois dans la manière de vivre, de penser, de s'habiller, etc. On ne rentre pas dans une démocratie tout doucement sans abandonner quelque chose de son passé. (Edgard Weber)

Où se trouvent aujourd'hui les sociétés arabes par rapport à ce processus démocratique? Juste au début, au premier stade. De quoi est-il constitué ce premier stade? Du démantèlement des systèmes autoritaires qui se sont développés depuis l'indépendance et qui connaissent aujourd'hui une crise profonde, que reflètent la dégénérescence et la corruption généralisée les condamnant à la disparition. Encouragés par la faillite de ces régimes, une large constellation de groupes sociaux monte à l'attaque et espère réussir la transformation du système au nom des idéaux de démocratie et de justice sociale, mais malheureusement, jusqu'à maintenant sans grand succès. L'opposition démocratique n'a pas réussi, malgré une forte mobilisation, à venir à bout des systèmes autoritaires, comme cela était le cas en Europe de l'Est. On craint même que le combat ne soit perdu, vu la désintégration des forces oppositionnelles dans toutes ses composantes, islamiste, laïque et démocratique. Mieux, les systèmes politiques qui semblent pour un moment survivre à la tempête ont réussi à instrumentaliser une partie de l'opposition. Le blocage est total. Les mouvements démocratiques ne parviennent pas à s'imposer alors que les groupes au pouvoir sont en train de s'autonomiser, substituant aux appuis locaux des alliances extérieures voire des protections étrangères de type semi-colonial. Ils se transforment en de simples forces de domination. On est là, on a la force avec nous, on tape sur les gens et ceux qui ne sont pas d'accord peuvent partir ou se faire massacrer. Il n'y a pas beaucoup d'autres choix. (Burhan Ghalioun)

Je suis d'accord sur le fait que la démocratie est un acquis, qu'il faut des citoyens responsables qui participent. Mais j'aimerais introduire quand même une petite nuance qui me paraît très importante, une nuance qui concerne l'extérieur et l'intérieur. C'est vrai que les grands changements ne peuvent aboutir qu'à travers une prise en charge des gens eux-mêmes. Mais dans l'expérience, quand on voit ce qui se passe devant nous, et à partir de l'expérience marocaine par exemple, je crois qu'un ensemble de changements se sont opérés dans ce pays grâce ou à cause des pressions extérieures. En économie, le Maroc a été obligé de chambouler complètement son système financier, commercial et économique à la lumière des recommandations de la Banque mondiale et aussi avec les accords de partenariat dans le cadre de l'Union européenne. Il n'y a au Maroc qu'un seul débat à propos de ce qu'on appelle la mise à niveau de l'entreprise marocaine, du système d'enseignement marocain, de la compatibilité entre la formation et le marché. Il n'y a que ce débat et ce débat n'est même pas du Maroc, il est imposé de l'extérieur. (Nour Eddine Affaya)

Dans le processus de démocratisation des sociétés arabes interviennent trois forces principales: les peuples ou plutôt ceux qui parlent en leur nom, les groupes au pouvoir, unifiés par un régime autoritaire, parfois de terreur et, enfin, les grandes puissances qui agissent au même titre que les forces locales comme acteur politique. La place névralgique que le monde arabe, le Proche-Orient en particulier, occupe dans la stratégie mondiale, à cause des réserves pétrolières qu'enferme son territoire ainsi que de sa position géopolitique, renforce la concurrence entre les grandes puissances pour y partager les zones d'influence et y neutraliser toute velléité d'autonomie ou d'indépendance. A cette force de pression extérieure extraordinaire, il faut ajouter l'empiètement de ce monde, sa désorganisation et l'annihilation de sa volonté d'émancipation par des élites aussi bien incapables qu'irresponsables. En effet, contrairement à ce qui s'est passé en Europe de l'Est, le facteur extérieur joue ici dans le sens de renforcement des régimes autoritaires et dictatoriaux, non dans celui de leur démantèlement. La conjoncture géopolitique et économique ne joue pas en faveur de la démocratisation des systèmes politiques arabes, mais bien le contraire. Pour pouvoir continuer à y piller les ressources pétrolières, à accueillir leurs capitaux immigrants, à se partager leurs marchés, les pays industrialisés ont intérêt à y maintenir division et pouvoir autocratiques. Aussi l'absence de perspective démoralise-t-elle les forces de changement qui ne bénéficient pas de jeu ni de marge de manoeuvre suffisante pour s'affirmer, voire pour exister. Je ne suis pas pessimiste absolument, mais je suis réaliste. Je pense que les choses vont changer, mais que cela implique de surmonter beaucoup de difficultés et demande beaucoup de temps. (Burhan Ghalioun)

Démocratie et islam

L'islam est compatible avec la démocratie, à condition que ce ne soit pas l'islam d'aujourd'hui d'Arabie Saoudite. Si nous entendons par islam culture islamique, à ce moment-là toutes les distorsions deviennent difficiles. Moi, j'ai tout à fait confiance dans un islam européen et je voudrais qu'on lui donne la chance de devenir cet islam européen, comme il y a un judaïsme en Europe. Le christianisme en Europe n'est pas le christianisme des Africains, ce n'est pas non plus le christianisme de l'Amérique du Sud, de la Chine ou du Japon. Au centre, il y a une vérité, je suis d'accord, mais il y a une telle diversité ensuite dans sa réalisation qui fait que tout le

monde s'y retrouve. Pourquoi l'islam ne réussirait-il pas cela, mais j'allais dire, à condition que les Arabes cessent de monopoliser l'islam. (Edgard Weber)

Modèle de démocratie

On ne peut, dès maintenant, définir à l'avance la forme que prendra la démocratie qui sera implantée dans les pays arabes. Car nous ne pouvons pas prévoir, dès à présent, le résultat des négociations qui se dérouleront entre les différentes forces de la société, ni les compromis qui pourraient en sortir entre les courants idéologiques: islamiste, démocratique, laïque, socialiste, nationaliste, etc. Ces forces et ces courants sont eux-mêmes, encore, en plein processus de transformation. Cela veut dire que la démocratie n'est pas un modèle à appliquer partout et en tout temps. Elle est la consécration d'un compromis, d'un consensus ou d'un contrat émanant d'une longue négociation et de nombreuses tractations. C'est une équation à rechercher et à trouver par les parties en compétition elles-mêmes. Il s'agit de répondre à la question suivante: comment réconcilier, d'une part, le maintien de l'équilibre, de l'ordre et de l'unité d'une société, d'autre part, l'épanouissement des valeurs de liberté, de respect de l'autonomie de l'individu, du règne du droit. C'est tout un programme d'action et d'enseignement. (Burhan Ghalioun)

Démocratie et culture

Il y a un discours qui suppose que certaines cultures sont par essence antidémocratiques, d'autres qui sont par essence également pour la démocratie. Comme la culture arabe et musulmane est classée dans la première catégorie, les Arabes ne devraient pas pouvoir passer en régime démocratique en restant fidèles aux valeurs de leur culture. Cela est évidemment faux. La culture des Arabes, je l'ai dit, n'est pas le reflet direct de la religion, et elle n'est pas faite d'une essence médiévale inaltérable. Comme toutes les autres cultures à l'heure actuelle, elle a subi de profondes modifications. Certes, ces modifications n'égalent pas la rupture que la culture occidentale a connue depuis quatre siècles, et qui l'a éloignée largement des valeurs médiévales, mais elles sont assez grandes et profondes pour ne pas être négligées. Toutes les cultures continuent à subir des ruptures sous l'impulsion des révolutions modernes: scientifique, technique, philosophique et éthique. A chaque fois, ces cultures sont obligées de se redéfinir et de redéfinir leurs systèmes de valeurs et de repérage. (Burhan Ghalioun)

Acquis démocratiques

Les gens commencent à réfléchir. En effet, les sociétés n'évoluent que dans les crises. La démocratie ne s'est réellement enracinée en Europe occidentale qu'après la deuxième guerre mondiale qui a clos une longue série de grandes crises. A cause d'elle, ont été liquidés le nazisme, le fascisme et les grandes utopies anarchistes ou révolutionnaires. Malgré tout ce progrès, on reste vigilant, et on n'exclut pas les risques du retour des régimes totalitaires. Car on est conscient que les régimes démocratiques que nous avons aujourd'hui sont des acquis, pas un héritage. Et un acquis de ce genre n'est jamais définitif. Pour le garder, il faut savoir le défendre. C'est valable pour les démocraties européennes comme pour les autres. Dans le monde arabe, la démocratie n'est malheureusement pas encore un acquis. Mais pour qu'elle le devienne, il faut se battre plus dur, et il y a des forces qui se

battent tous les jours. Elles vont y arriver comme elles sont arrivées des décennies plus tôt à implanter les systèmes de scolarisation, d'enseignement ou d'industrialisation. Aujourd'hui, la Mauritanie, le pays le plus pauvre de ce monde arabe a un système de scolarisation, des universités, et aspire à avoir des laboratoires de recherche scientifique et technologique. De même que nous avons besoin d'éduquer nos enfants, de même nous avons besoin de créer des citoyens qui, à l'opposé des clients, savent participer à la prise de décisions, partager les responsabilités et les charges, assurer une cohésion dans l'organisation de la société, sinon on sera marginalisé. Voilà une idée de certains mécanismes qui poussent à adopter le système démocratique. (Burhan Ghalioun)

Les régimes que l'homme se donne naissent et meurent. Actuellement une partie de l'humanité a inventé ce qu'on appelle la démocratie, cette espèce de consensus qui semble donner justement un certain bonheur à ceux qui y croient. Et ce qu'on appelle démocratie est curieusement quelque chose de fragile, le plus fragile qui soit. A tout instant, elle peut sombrer extrêmement vite et elle peut cesser d'exister. On a vu dans des pays européens démocratiques de temps en temps un effondrement absolument époustouflant. Ce sont les nazismes, les fascismes, les absolutismes. Donc la démocratie n'est pas un acquis une fois pour toutes. Elle a surgi de cette expérience sanglante de 1789 et malheureusement souvent elle a été fondée dans le sang. Je veux dire par là qu'il a fallu du sacrifice, qu'il a fallu payer. Très peu de pays ont échappé à cette phase sanglante. (Edgard Weber)

Mondialisation

Est-ce que cette vague ou cette fièvre de ce qu'on appelle mondialisation, globalisation, est-ce que toutes les parties du monde doivent absolument intégrer et intérioriser l'exemple ou le modèle occidental au niveau économique et au niveau politique? Est-ce qu'il y a un modèle universel à implanter? Moi, j'estime que malgré les différences et en dehors du débat sur la mondialisation, qui pour le moment se résume en deux éléments fondamentaux, le capital financier et la communication, en dehors de ces deux éléments déterminants de la mondialisation, je ne vois pas beaucoup de monde dans cette mondialisation. C'est vrai qu'il y a une nouvelle naissance du monde. Tout le monde connaît tout le monde, peut-être en même temps et à travers un même espace. C'est une véritable révolution spatiale et temporelle. C'est une véritable naissance du monde. (Nour Eddine Affaya)

Ce qui est important dans la mondialisation, c'est de ne pas se faire écraser (par eux), c'est-à-dire d'être partie prenante de la mondialisation. Il est clair que sans culture on ne peut pas et que la culture apprivoise la société mais ton problème, c'est que tu as une culture malade, la culture d'un peuple opprimé qui développe des millénarismes. Tu dois décomplexer, tu dois montrer qu'aujourd'hui, un peuple opprimé fait de la dérive, il fait du millénarisme religieux. (Georges Corm)

Contraintes intérieur/extérieur

Le problème de l'histoire du monde arabe, depuis le dix-neuvième siècle jusqu'à maintenant, c'est que les grands moments de changement sont initiés et conçus et peut-être exécutés de l'extérieur. Prenons l'exemple du Maroc, depuis 1912 jusqu'à 1956, l'année de l'indépendance du Maroc. C'est un élément extérieur qui a complètement révolutionné son entité arabe-musulmane. Le Maroc

d'avant 1912 n'est plus le Maroc d'après 1956. En 1982, il y avait ce qu'on appelait le PAS, c'est-à-dire le Programme d'Ajustement Structurel. C'est un programme qui a été imposé par la Banque mondiale au Maroc. Et ce ne sont pas des décisions qui ont été prises en connaissance de cause et volontairement par le régime en place. Il y a 2 ans, on a lu et on a propagé un nouveau rapport de la Banque mondiale, déclarant que le Maroc a besoin de réformes fondamentales en économie, enseignement et administration. Et vous voyez jusqu'à quel point, malgré les réticences et les résistances parfois on est obligé de changer grâce ou à cause des pressions extérieures. (Nour Eddine Affaya)

Pour toute action, il y a un certain nombre de contraintes: intérieures, extérieures, naturelles ou humaines. Cependant, c'est sur les facteurs internes qu'il faut compter pour se dégager de la pression, modifier le rapport de forces et élargir la base des alliances favorisant l'avènement de la démocratie. Ce n'est pas à partir de l'extérieur qu'on pourrait structurer ou restructurer la pensée politique et éthique d'un peuple, ni rétablir des équilibres durables entre les différents intérêts et groupes d'intérêt. Cela ne veut pas dire que l'extérieur ne joue pas un rôle déterminant parfois, mais, seulement, dans la mesure où il favorise la stabilisation et la restauration des grands équilibres. Ce n'est pas vraiment le cas du monde arabe. Dans la plupart des situations, les interventions extérieures, idéologiques, politiques, mais aussi économique-sociales comme les plans du F.M.I., vont dans le sens de la déstabilisation, de la division et de la déstructuration des sociétés. Il faudrait au contraire travailler à la formation d'une alliance sociale solide et puissante à l'intérieur des sociétés elles-mêmes pour contrebalancer la pression extérieure et gagner un minimum d'autonomie dans la prise de décision. L'activisme extérieur, malgré un discours démocratique débordant, n'est pas toujours de bonne augure pour les petits pays, car il ne peut que les empêcher, par les manipulations qu'il suppose à l'égard de certaines forces nationales, ou par les aspirations qu'il suscite chez d'autres forces, de retrouver un équilibre stable. Cet effet dévastateur du facteur extérieur ne doit plus être nié. (Burhan Ghalioun)

Rapport Occident/pays arabes

Nous avons souvent souligné ici le rôle négatif de l'Occident par rapport aux pays arabes comme le colonisateur, l'envahisseur etc. Mais il faut dire aussi que l'Occident exerce une force de pression directe et indirecte dans l'évolution même des systèmes politiques étrangers et qui n'est pas forcément négative. Actuellement par exemple, il y a plusieurs cas, le cas du Maroc, le cas de la Tunisie, le cas de la Turquie. La Turquie frappe à la porte de l'Europe et une des raisons invoquées justement pour retarder son entrée dans l'Europe c'est parce qu'il n'y a pas assez de démocratie, c'est à dire que les institutions sur lesquelles elle fonctionne ne correspondent pas aux institutions libérales de l'Occident. Et pourtant la Turquie est un pays musulman mais certainement un des pays qui, peut-être parmi les pays musulmans sera un des tout premiers à prendre le train de la démocratie et à s'attacher à ce grand Occident, mais il faut en payer le prix. (Edgard Weber)

Monolithismes

On soutient le régime politique turc et on rejette l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne pour manque de respect des Droits de l'homme. C'est l'incohérence même. Mais les politiques ne cherchent pas nécessairement la cohérence. L'Union européenne a soutenu la

démocratisation des pays de l'Europe de l'Est, mais elle n'a aucun intérêt à soutenir, là c'est au moins clair, la démocratisation des pays du Golfe où l'autocratie garantit plus que tout autre régime de continuer à piller des ressources énergétiques pratiquement gratuitement. Il est évident que dans ce cas on ne veut pas donner la parole au peuple pour qu'il exige des comptes et demande le respect de ses intérêts. Il y a des monolithismes. (Burhan Ghalioun)

Il n'y a pas de monolithismes. La Tunisie a été rappelée à l'ordre plus d'une fois par l'Europe. Le parlement européen à Strasbourg a dénoncé publiquement Ben Ali et ses comparses. Que peut faire l'Europe de plus? La Tunisie représente aujourd'hui une des réussites économiques du Maghreb. Ce serait le pays le plus proche du fonctionnement démocratique de ce point de vue-là, économique, social. Mais en même temps il y a un point faible que l'Europe ne laisse pas passer. C'est l'absolutisme de Ben Ali, qui au début a été applaudi par l'Occident, comme étant effectivement un acteur avec lequel on pouvait composer mais qui maintenant présente de nouveau un visage, qui est celui de tous les petits despotes. (Edgard Weber)

Relation identité/pouvoir

C'est vrai, l'identité se finance. Souvent lorsqu'on parlait de religion, je disais:” mais les orthodoxies religieuses, chrétiennes, juives ou musulmanes, elles se financent, c'est le pouvoir qui a décidé quel courant de pensée est orthodoxe. Dans toute l'histoire, l'orthodoxie de la pensée religieuse est une affaire de pouvoir. Le fait que le lien soit fait entre la réflexion d'identité et le pouvoir me semble d'une justesse remarquable. (Edgard Weber)

Pouvoir minorisant

Souvent lorsqu'on entend le mot “minorité”, on pense à un groupe qui serait inférieur en nombre par rapport aux autres. Or ce que je crois, c'est que tout pouvoir est minorisant. Cela veut dire que tout pouvoir installe l'autre, même s'il le dépasse en nombre et en fait une minorité. Dans toute l'histoire de l'humanité il y a eu ce rapport très curieux entre celui qui a le pouvoir et qui est très souvent minoritaire, mais qui impose sa volonté à l'autre qui est majoritaire. Lorsque les Arabes viennent en Egypte, les musulmans sont de loin minoritaires, mais ils imposent leur loi, leur force militaire, économique, religieuse. Regardons les Juifs, minorité des minorités, certains ont toujours imposé idéologiquement leur orgueilleuse supériorité idéologique, religieuse. L'Occident fait exactement comme les autres mais à double titre. Il est technologiquement plus fort, en vertu de son industrialisation et en même temps il se sent supérieur, non plus en se réclamant de l'idéologie religieuse mais en mettant en avant le fameux mot de civilisation. L'Occident est fier de ces deux grands pouvoirs: économique et technologique et en même temps fait sienne l'orgueilleuse supériorité du monothéisme, mais sans le nommer, parce qu'il lui substitue l'idée de civilisation. C'est cet Occident qui va se lancer dans cette grande aventure de la colonisation, en minorisant les autres cultures. Mais la question, c'est effectivement: Comment pouvons-nous, comment l'homme, d'une manière plus globale, peut-il? comment une culture se pense-t-elle dominante, bien qu'étant souvent minoritaire? Comment met-elle en place à ce moment-là des mécanismes qui minorisent réellement les autres? (Edgard Weber)

Universalisme

L'universalisme n'est pas, ne doit pas être perçu comme l'essence d'une culture qui doit se projeter sur toutes les autres cultures. Il est le carrefour des cultures, le point de convergence de ce que l'histoire sélectionne de valeurs positives dans toutes les cultures. L'universalisme n'existe pas d'avance, il n'est pas une donnée de la nature; c'est une perspective et une vision de l'avenir. Il est le résultat d'une négociation continue et sourde entre les différents partenaires culturels. Il est le fruit de l'acculturation naturelle. (Burhan Ghalioun)

Points partageables

Je crois que malgré cette stratégie d'homogénéisation et d'unification et cette volonté d'imposer une seule pensée, un seul modèle aux autres, il y a quand même, à mon avis, trois points qui restent d'une certaine façon universels, qui peuvent être partageables. Premièrement, la démocratie avec tous les fondements et les conditions. Bon, c'est vrai qu'il faut relativiser, qu'il faut tenir compte de certaines conditions, mais la démocratie, la liberté, la séparation du pouvoir temporel et sacré, la séparation des pouvoirs judiciaires, politiques, exécutifs, etc., l'autonomie de la société civile sont des conditions indispensables dans une démocratie. Deuxième point, on a affaire, qu'on le veuille ou non, à une économie de marché. C'est devenu presque une fatalité. C'est une économie de marché où il y a la concurrence, le sens de l'initiative, c'est très pénible, c'est cruel. Est-ce que la cruauté de l'économie de marché est moins cruelle que l'économie féodale? Est-ce la cruauté de l'économie du marché dans le monde arabe, dans les structures politiques fascisantes qui monopolisent et l'économie et la société et la politique et la culture, est moins cruelle que ces régimes imposés à ces pays arabes? C'est pourquoi il faudrait pour des sociétés comme le Maroc, le Liban, l'Égypte, etc. introduire une véritable politique sociale, une véritable politique d'éducation, de socialisation, de conscientisation, parce qu'il y a certains pays arabes qui souffrent encore de l'analphabétisme, à condition de ne pas encourager l'économie du marché dans le sens qui va à l'encontre des intérêts vitaux de ces populations qui ont encore besoin de leur Etat-nation. Le troisième point, c'est cette relation entre le public et le privé à l'intérieur même de la question d'économie de marché. Maintenant il y a une politique de la Banque mondiale, du Fonds monétaire international qui fait qu'il faut absolument privatiser et qu'il faut que l'Etat se retire des secteurs producteurs et stratégiques. Comment peut-on accepter cette imposition, ce mot d'ordre, ce nouveau mot d'ordre de la Banque mondiale, sans tenir compte des réalités locales? C'est pourquoi, même les défenseurs de la mondialisation actuellement et certains théoriciens de la Banque mondiale commencent à dire: n'imposons pas trop nos modèles américains, européens aux autres pays du monde. Il faut donner plus d'importance à l'Etat. Il faut donner plus d'importance au public, parce que le privé pense à la rentabilité et il ne pense pas à la collectivité. C'est pourquoi il faudrait quand-même renforcer l'Etat, mais un Etat démocratique. Par conséquent, il y a des choses qui sont universelles, mais il faut quand même tenir compte des cultures qui sont finalement déterminantes dans cette interrelation entre l'intérieur et l'extérieur. (Nour Eddine Affaya)

III / REPRÉSENTATIONS

Distinctions

Image/discours/idéologie

Est-ce que c'est vraiment la même chose? On peut avoir une image positive, même très positive de l'Occident, tout en étant islamiste anti-Occidental. L'Occident apparaît pour lui comme le siège des libertés politiques, de la prospérité matérielle, de la rénovation technologique. C'est là qu'on peut bien vivre, bénéficier des meilleures conditions de sécurité, d'assurance sociale. L'Occident donne l'image d'une civilisation qui a réussi à maîtriser la science et les techniques. Cela n'empêche pas les islamistes de développer en même temps un discours agressif à l'encontre de ce même Occident l'accusant d'un racisme essentialiste, d'une agressivité transhistorique, d'une volonté de domination surnaturelle. Là, nous avons affaire à l'égard de l'Occident à un discours négatif qui ne correspond pas à l'image positive que nous faisons de ce même Occident. Il ne faut pas confondre donc image et discours. Le discours se rapporte en effet à une stratégie de combat. Il a de visées pratiques de mobilisation. L'image est plus passive, elle est le résidu de l'histoire, le fait de comparaison, où se confondent des faits réels et des mensonges de la pure invention des médias. On ne peut pas se fabriquer une image. L'image nous est imposée, tandis que le discours est la création d'un acteur politique ou social. Il est développé, alimenté, amplifié par lui et pour son propre usage. Je pense donc qu'il faudrait distinguer entre image et discours. Il faudrait également ne pas confondre image et idéologie. Contrairement au discours, l'idéologie n'est pas une pensée articulée, mais des orientations, des tendances, des formulations, des axes de réflexions, de stéréotypes aussi, qui ont leur propre dynamique d'évolution, et dont on ne peut maîtriser le processus ni contrôler les effets. Le discours suppose l'existence d'un acteur conscient, agissant, alors que l'idéologie se diffuse à l'échelle d'une nation, d'une communauté ou des groupes à leur insu. (Burhan Ghalioun)

Il faudrait au niveau de l'analyse distinguer image-discours-idéologie, sans toutefois les séparer. Un discours islamiste manipule aussi des images. L'idéologie ne fait justement que manipuler des stéréotypes qui reviennent un peu au passé et qui sont facilement exploitables dans le présent. Parce qu'il y a un état de fait, un rapport de forces, une hiérarchie au niveau mondial, qui s'exprime au niveau de l'identité. C'est un ensemble d'images qui s'incrument dans le discours, qui génèrent finalement une idéologie contre l'Autre. C'est-à-dire que l'idéologie islamiste ou nationaliste, vis-à-vis de l'autre, est prête à mobiliser et à tout investir, tout le lexique guerrier ou les images agressives, toute une idéologie qui n'est pas nécessairement compatible avec la réalité. C'est là où peut-être joue aussi le virtuel, contre un ennemi, contre un Autre. Alors autant il faudrait distinguer, oui, mais en même temps ne pas trop séparer les registres et les horizons. (Nour Eddine Affaya)

Mythe/mythique

Je crois qu'on risque de commettre une erreur si on met sur le même pied le mot mythe et le mot mythique. Le mythe de l'Occident cela ne veut absolument pas dire un Occident mythique. On peut prendre le mythe "mythos" sous différentes formes, mais il me semble que dans

un discours, lorsqu'on emploie le mot mythe, il y a souvent sous-entendu "logos". Or, logos est une production du sens à travers des figures établies et mythos est un autre type de discours, lui aussi producteur de sens, mais non pas à partir de figures réparables et établies, mais à partir de symboles. Donc, il ne faut pas trop opposer mythe et logos. (Edgard Weber)

Dynamique de la société /dynamique religieuse

Le point sur lequel il faut insister, c'est la distinction entre une dynamique de la société, ici la société musulmane, avec ses modes d'organisation et de pensée historiques, c'est-à-dire comme réalité historique, séculière d'une part et d'autre part, la dynamique d'une religion, c'est-à-dire d'une réalité idéologique ayant une dimension dogmatique qui transcende l'histoire. Les deux dynamiques ne vont pas nécessairement ensemble. La société musulmane d'aujourd'hui est portée, par exemple, par une dynamique de modernisation qui la pousse inéluctablement à adopter des formes d'organisation économiques, politiques et intellectuelles modernes, tandis que la religion musulmane est traversée par une dynamique de résistance face aux tendances de marginalisation et de pulvérisation. La première dynamique est déstabilisatrice, la deuxième est une recherche d'une pesanteur historique susceptible de constituer un point d'appui dans un processus général de déstructuration généralisée. Les deux dynamiques de la religion et de la société ne partagent pas la même temporalité. C'est plutôt le contraire. (Burhan Ghalioun)

Expérience religieuse/culture

En Islam, il n'y a qu'un mot pour souligner en même temps une expérience religieuse et une culture. Alors qu'en Occident on a le mot christianisme et chrétienté. La chrétienté, c'est un ensemble de fonctionnements, c'est une société politico-économique qui a des accointances avec ce qu'on appelle christianisme. Mais le christianisme échappe tout le temps aux régimes et aux sociétés. Dans le monde arabe, le mot Islam recouvre les deux réalités. C'est ce qui fait que notre propre discours est tout le temps piégé parce que d'un côté on souligne l'expérience spirituelle qui est compatible avec la démocratie, mais qui devient incompatible si nous prenons le modèle des sociétés musulmanes d'aujourd'hui comme par exemple, l'Arabie Saoudite. (Edgard Weber)

Foi/religion

Véritablement je crois qu'il y a un problème qui est aussi un faux problème et qui n'est pas résolu -je déteste ce terme en islam- c'est la réconciliation entre la foi et la raison, la révélation et la raison etc. Et c'est un faux problème parce qu'il n'y a pas de solution. Il faut que les gens acceptent qu'il y a deux ordres différents, qu'on peut avoir la foi dans des choses qui ne semblent pas très rationnelles et qu'on peut être un très grand savant par ailleurs. Cela n'a rien de contradictoire. Evidemment les excès du rationalisme ont disparu: le rationalisme du dix-neuvième siècle/début du vingtième siècle, après cela a été le marxisme. Mais c'est fini, aujourd'hui on est sorti de cela. Aujourd'hui on fait l'excès inverse: tous les irrationalistes peuvent s'exprimer, toutes les spécificités identitaires s'expriment. Moi si je mange mon steak un peu différemment de quelqu'un d'autre, je suis un groupe spécifique. (Georges Corm)

Croyance/analyse

Lorsque je parle du christianisme ou de l'islam, je ne produis pas un discours de croyance. Je ne suis pas dans un rôle de croyant, je suis dans un rôle d'analyse. Heureusement que je ne crois pas à l'anthropologie au moment où je tiens un discours d'anthropologue. Cela donne justement tout le poids, me semble-t-il, à l'autre discours. Je crois que nous sommes là au coeur même de l'approche identitaire. Lorsque je me mets dans une perspective de croyance, la croyance peut devenir religieuse, politique, culturelle ou sociale, le discours effectivement devient très dangereux, parce que c'est un discours de croyance et non pas d'analyse critique. (Edgard Weber)

Sécularisme/laïcité

Dans l'exhortation papale en relation avec le Liban, il y a et c'est le vocabulaire papal, que la sécularisation, c'est la permissivité des moeurs. Il y a une dénonciation. Les Libanais la lisent comme étant: "gardez votre système communautaire, pas de laïcité". J'en ai discuté avec des personnes qui ont participé à la réalisation de ce texte. C'est malheureux parce que même en Europe, en Occident, nous perdons beaucoup de fidèles en faisant cette confusion entre sécularité, laïcité et permissivité des moeurs. C'est un terme proscrit par les sciences politiques. C'est une façon d'organiser les rapports du spirituel et du temporel. Cela n'a rien à voir avec une permissivité quelconque des moeurs. C'est clair qu'il y a une ouverture qui est très forte depuis la théologie de la libération. L'idéologie des opprimés est une forme de théologie de la libération de l'Islam, qui a beaucoup puisé, alors là aussi c'est une acculturation réussie du marxisme avec des idées de monothéismes. On peut se poser la question: "Est-ce que le marxisme lui-même n'est pas une prolongation du monothéisme prophétique quelque part?" Le salut de l'humanité non plus par un prophète ou par un dieu qui s'incarne, mais par le prolétariat. Aujourd'hui avec l'idéologie de la globalisation des marchés, ce n'est plus le salut de l'humanité par le prolétaire, c'est par la bourse de New York. Il y a une idéalisation de l'homme d'affaires qui va vous régler tous les problèmes du marché, etc. On fonctionne sur des mythes qui sont toujours pareils. (Georges Corm)

Islam-musulman/islamique-islamiste

Il faudrait toujours faire la distinction entre l'islam, l'islamique, le musulman et l'islamiste. La plupart du temps, l'Occident ou la machine médiatique occidentale, même certains Arabes confondent ces 4 dimensions de la référence islamique. L'islam, c'est la référence, le système sacré qui se résume dans le Coran et les Hadiths (la Sunna). Le musulman c'est celui qui se retrouve, qui se reconnaît dans l'islam, c'est-à-dire qui traduit les recommandations et les orientations de l'islam dans son comportement et ses relations avec les autres. L'islamique, c'est celui qui se reporte à des références et à des valeurs musulmanes bien précises et l'islamiste, c'est celui qui exploite l'islam dans sa lutte politique. (Nour Eddine Affaya)

Pensée et histoire

Il faudrait aussi toujours faire la distinction entre l'islam, la pensée islamique et l'histoire musulmane. L'islam, c'est toujours la référence sacrée. La pensée islamique, c'est toute la produc-

tion intellectuelle, culturelle qui a été produite à travers l'histoire par des musulmans, qu'ils soient chiites, sunnites, selon les différences de doctrines, d'interprétations et qui a donné tout ce patrimoine de pensée, de culture qu'on appelle arabo-musulman. Mais il y a aussi l'histoire musulmane qui a été créée par les hommes et où l'islam n'a aucune responsabilité. Ce sont les hommes, qu'ils soient despotes, libéraux ou démocrates qui ont traduit certaines interprétations de l'islam dans la réalité. C'est comme l'histoire du christianisme ou du judaïsme. (Nour Eddine Affaya)

Réformisme musulman/islamisme

Il y a d'une part la pensée musulmane historique. On peut y distinguer des courants: - modernistes, qui se sont développés à partir de la fin du XIXe/début du XXe siècle, ceux du réformisme musulman, et - conservateurs, qui assimilent toute transformation de la pensée traditionnelle à une altération de la religion et s'y opposent, parfois farouchement. Le réformisme musulman a tenté, contre les traditionalistes, de mettre le dogme et la pensée musulmane au diapason de la modernité. Cela a été l'oeuvre de nombreux philosophes et penseurs dont les plus célèbres sont Al Afghani et Abdu. Il y a, d'autre part, l'islam comme une pratique collective et ses différentes interprétations faites par une multitude de peuples et de sociétés et qui ne peut que se confondre, au moins partiellement, avec les visions et les valeurs des cultures locales où il est pratiqué. Ainsi l'on peut distinguer un islam arabe, africain, asiatique ou européen. Il y a enfin l'islamisme. Celui-ci ne doit pas être confondu ni avec le réformisme musulman, ni avec l'islam en tant que religion pratiquée par les différentes communautés humaines. Il s'agit à mon avis d'une idéologie ou d'un courant idéologique récent qui s'est développé dans les toutes dernières décennies à l'occasion de la crise historique qu'ont connue certains pays musulmans. Il n'a ni le même contenu que le réformisme moderniste et la religiosité musulmane, ni les mêmes fonctions. Il est orienté d'une manière claire vers la politique, et a souvent des accents fascisants. Il constitue dans une certaine manière une réaction de même nature à l'instrumentalisation de l'islam à des fins politiques par les pouvoirs nationaux en perte de vitesse. Il ne faut pas confondre donc islam, réforme musulmane et islamisme. L'origine de la confusion vient du fait que concernant l'islam, on a conservé le terme pour désigner à la fois une foi, une communauté et des pratiques religieuses. Jusqu'aux années cinquante de ce siècle, on utilisait le terme islamisme pour désigner la communauté musulmane comme lorsqu'on dit chrétienté. Le même terme est utilisé aujourd'hui pour désigner les courants politiques contestataires d'inspiration islamique. D'où vient la confusion. Je crois qu'il faut utiliser le terme musulman dans une perspective descriptive, (cité musulmane, architecture musulmane, art musulman etc.). Musulman n'a ainsi rien à voir avec le fait religieux; il s'agit simplement de la réalité socio-historique des sociétés musulmanes. Il faut réserver le terme islamique aux faits relevant de l'évolution de l'islam comme religion: dogme islamique, pensée islamique (par rapport à la pensée moderne dans le monde musulman lui-même), alors qu'il faut limiter l'utilisation du terme islamiste aux seuls faits relevant du phénomène récent des mouvements dits islamistes à caractère idéologico-politique et conservateur. L'islamisme prend ainsi sa juste place, comme un courant idéologico-politique, majoritaire dans certains pays, minoritaire dans d'autres, mais seulement au niveau de la configuration des forces politiques. Il est par contre super-minoritaire, sinon inexistant sur les deux plans de l'acceptation pro-

prement religieuse et civilisationnelle du terme de l'islam. L'islamisme n'est ni l'expression d'une continuité islamique, ni la preuve du retour du passé. Il représente de tous les points de vue un discours nouveau et récent sur les réalités des sociétés musulmanes, développé par une fraction de l'élite sociale en réaction à la pratique politique et idéologique d'une autre fraction de la même élite. C'est une réaction nouvelle à une situation politique et sociale nouvelle. (Burhan Ghalioun)

Discours

Discours occidental / discours islamiste

Selon moi, pour que la *déconstruction* du discours islamiste soit entendu, il serait bon qu'il soit mené par quelqu'un qui ne soit pas occidental. L'occidental depuis longtemps *déconstruit* le discours, le sien propre. Je crois qu'il n'y a pas une civilisation qui ne s'est autant critiquée et qui a autant mis à l'épreuve sa propre pensée. On pourra dire de l'Occident tout ce qu'on voudra, qu'il est chargé de misère et de péché, mais c'est également cette civilisation qui a peut-être poussé le plus loin sa propre critique, c'est à dire la remise en question de sa propre pensée. Il suffit de regarder le nombre d'associations qu'il y a en Europe contre le racisme, contre l'intégrisme, contre l'exclusion. Le nombre de mouvements absolument fabuleux qui prennent position contre les Etats, contre des ministres, des lois pour justement protéger l'immigré etc. Cela n'existe pas dans un pays arabe ou musulman. Cette forme de fonctionnement y est complètement étranger. Ce que je veux dire par là est le suivant. Comment se fait-il que l'Occident, qui produit le pire, peut aussi et en même temps produire la lumière la plus vive sur lui-même? Alors que dans les pays arabes, l'intellectuel arabe aujourd'hui est quasiment exclu de sa propre société, c'est-à-dire qu'il n'est plus entendu. Ce n'est pas qu'il ne veuille pas être entendu mais il y a comme une place qu'il n'arrive plus à occuper et donc cette *déconstruction* du discours islamiste que beaucoup d'Arabes font, n'est peut-être pas très efficace. Je ne sais pas. Comment cela se fait-il précisément que cette déconstruction se fasse à l'étranger? Si elle se fait dans les pays arabes, elle est très vite réduite à ne plus pouvoir dire grand-chose. Je simplifie, c'est quelque chose de difficile à mettre en oeuvre dans les pays arabes. (Edgard Weber)

Déconstruction du discours arabe

Contrairement à l'apparence, il n'y a pas une véritable *déconstruction* du ou des discours dans le monde arabe. Car ce que font souvent nos intellectuels sous cette appellation relève plus de la dénonciation que de la déconstruction des discours. Ainsi, à l'égard de l'islamisme, ou bien ils ont tendance à montrer l'écart qui existe entre le discours des islamistes et les préceptes du Coran, ou ils soulignent l'absence d'une logique rationnelle. Ils n'essayent que très rarement de chercher les mécanismes de cohérence internes de ce discours lesquels se trouvent à mon avis au niveau socio-politique. Les islamistes ont même plus de chance de déconstruire le discours de dénonciation des intellectuels laïques, en montrant combien il est lié aux stratégies de pouvoir internes et externes visant à assurer le maintien des systèmes politiques en place. Ainsi l'intellectuel arabe apparaît de plus en plus comme un appendice du pouvoir et un relais de l'Occident. Il applique leurs schémas, adopte les mêmes positions et est accusé de la même trahison. Dans la déconstruction d'un discours, il ne suffit pas de dénoncer. Il faut essayer de comprendre la réalité dans toute sa com-

plexité. D'une certaine manière, toute déconstruction du discours, si elle ne veut pas être une simple dénonciation, doit être, en même temps, une reconstruction du discours. Le vrai problème qui se pose, et qui n'est jamais pris en compte ici, est, à mon avis, celui du dépassement de cette position de dénonciation, pour une meilleure prise en charge par les intellectuels de l'analyse objective des réalités sociales et politiques, et pour la promotion d'une position de compréhension, de vérification, de différenciation et de construction. (Burhan Ghalioun)

Discours dichotomique

Il est temps de rompre avec ce discours dichotomique Orient/Occident. C'est un discours qui est trop consommé et face à la nouvelle réalité mondiale, qui est l'Orient et qui ne l'est pas? Qui est l'Occident et qui ne l'est pas? En Europe il y a entre 12 et 15 millions de musulmans. Appartiennent-ils à l'Orient en Europe? Sont-ils des Orientaux en Europe? Ou bien ce sont des Occidentaux mais qui sont musulmans? Dans le monde arabe, il y a aussi l'Occident qui habite partout, dans notre vie quotidienne, parfois même dans notre intimité, dans notre langage, dans notre mode de consommation. C'est pourquoi j'ai fini par dire qu'il faudrait en tant qu'Arabe assumer et prendre en charge son occidentalité, c'est-à-dire sa dimension occidentale en tant qu'être arabe-musulman qui appartient dans le temps et qui communique à sa manière, selon sa sensibilité, ses références propres avec le temps qui devient de plus en plus occidental. (Nour Eddine Affaya)

Je crois sincèrement qu'il existe des tâches intellectuelles importantes pour les penseurs du Maghreb, aussi bien que pour les penseurs de l'Europe et là je reprends une ligne de pensée des conférences de l'année passée. Il me paraît lamentable de devoir constater une certaine tendance à la réification de concepts ou de distinctions qui ne sont que des catégories de travail, de nature hypothétique. Je pense surtout aux catégories comme "Occident" et "Orient". On discute des différences de comportement ici et là-bas en supposant qu'il est intéressant de grouper les traits typiques sous une catégorie commune comme l'Occident et l'Orient. Cela permet d'organiser la pensée et la discussion et facilite les discours, bien que d'une manière réductionniste. Or, tout doucement, on commence à réifier ces catégories de discours: elles deviennent des réalités dures et indubitables. C'est ce que les philosophes appellent un raisonnement impropre. Il y a des cercles occidentaux très divers, qui se battent entre eux sur les questions arabes. D'autre part il y a des groupes arabo-musulmans qui battent entre eux en ce qui concerne leurs vues sur l'Occident. Et des deux côtés, il y a des pouvoirs qui présentent une vision faussée de soi-même et de l'autre par le biais des chaînes de télévision pour renforcer leur propre pouvoir. Les médias jouent un rôle de plus en plus important et semi-démocratique dans la politique mondiale. Dans ce contexte, il me paraît malsain et intellectuellement indéfendable d'adopter la réification de l'Occident et de l'Orient suggérée par les médias et certains leaders politiques. (Rik Pinxten)

Critique du discours occidental

Il est vrai que l'histoire de la pensée occidentale a été essentiellement fondée sur la critique, depuis Descartes jusqu'à maintenant. Et c'est vrai qu'il y a par conséquent une possibilité de la part de la société de s'exprimer, parce que la démocratie, malgré les inconvénients, a beaucoup

d'avantages. Il y a une société civile qui peut s'exprimer, qui peut s'organiser et qui peut rentrer dans des combats, des luttes, pour arracher, pour orienter peut-être une politique. Le problème dans le monde arabe, c'est que dans les pays arabes la majorité écrasante de ceux qui gouvernent sont des militaires ou des oligarchies. Alors comment peut-on imaginer une marge de critique, de dénonciation, de contestation dans des régimes qui sont viscéralement fascistes et dictatoriaux. C'est un grand combat pour le monde arabe. C'est vrai qu'il y a des nuances. Au Maroc par exemple, il y a une petite marge de liberté d'expression. Au Liban, on peut dire beaucoup de choses, on peut même critiquer le président de la république, mais l'ossature, la matrice, la structure fondatrice de la politique dans tous ces pays est une structure quelque part despotique. Cette mainmise, ce monopole ont justement poussé un ensemble d'intellectuels soit à l'immigration, où ils peuvent grâce à leur présence en France et en Angleterre critiquer beaucoup de choses, ou au silence. Mais malgré cela, je considère que vis-à-vis du discours islamiste il y a un débat dans le monde arabe, il y a une véritable guerre au niveau de l'usage des symboles et des signes qui reviennent à un patrimoine commun. Il y a une véritable guerre -en Algérie il y a les armes- mais dans d'autres pays il y a le débat, la polémique et la discussion, dans le sens où, si l'on veut vraiment se prendre en charge vis-à-vis de soi-même, en tant qu'être humain qui appartient à son temps, on n'a pas d'autre choix que de fonder un système démocratique, pluraliste. (Nour Eddine Affaya)

IV / L'AUTRE

Perception de l'autre

On a un mécanisme infernal qui fait qu'on n'arrive pas à discuter. En Yougoslavie, par exemple, alors qu'il s'agit de peuples qui ont vécu des siècles entremêlés, du jour au lendemain on fait changer la perception de l'autre, le voisin devient quelqu'un d'inquiétant. (Georges Corm)

Etranger

La ville est un espace urbain, qui constitue fondamentalement un lieu d'hybridation culturelle généralisée, qui génère par conséquent un affaiblissement des identités. En même temps, on a affaire parfois à l'intérieur même de l'espace urbain à un discours identitaire, qui est le produit d'une peur. On revient à nous-mêmes parce qu'on a peur. Et on a peur généralement de l'immigré en tant qu'étranger. La notion d'étranger suppose pour moi deux choses: étranger culturellement et étranger en tant que personne qui n'obéit pas à une référence politique, c'est à dire qui ne répond pas à un droit, qui n'a peut-être pas une carte d'identité nationale, qui est étranger. Mais comment concevoir justement l'immigré en tant qu'étranger et comment l'intégrer dans une communauté nationale? Comme la culture fait référence à un système symbolique, comment changer ce système symbolique, l'hybrider, le mouler dans une culture générale, globale, urbaine, qui est celle de la ville et l'intégrer dans une communauté nationale? N'import-

te quel citoyen dans un espace urbain, qu'il soit un autochtone national ou un étranger, doit profiter d'un droit mais avoir aussi un devoir vis-à-vis de la communauté. (Nour Eddine Affaya)

Néoracisme

Il y a un cadre commun qui est la loi. Alors je ne peux pas justifier une conduite illégale à partir d'un alibi culturel, parce qu'alors n'importe quelle conduite culturelle pourra être justifiée à partir de cette argumentation. Ce qu'on ne peut pas faire, c'est souligner un trait culturel comme démonstratif de la condition problématique de la communauté. C'est la tactique néoraciste. Je crois que nous devons prendre conscience de la nouvelle forme de racisme qui apparaît sous la forme des antiracismes, l'antiracisme banal. Aujourd'hui il y a un ennemi que l'antiracisme doit connaître et combattre. Cet ennemi ce n'est pas le racisme, le pire ennemi c'est l'antiracisme banalisé. Et cet antiracisme banalisé proclame, par exemple dans les écoles, quelque chose qui s'appelle "attention multiculturelle", qui veut dire uniquement que dans l'espace scolaire tu indiques, tu soulignes la présence d'un être étranger, une espèce d'invalide culturel. (Manuel Delgado)

Diabolisation de l'autre

Les minorités dans la littérature occidentale sur l'Orient sont toujours présentées comme réprimées et à cause de cela, l'Occident trouve tous les prétextes pour intervenir. Cela me rappelle un peu l'idée de croisade. L'idée de croisade a été déclenchée justement à partir du slogan, selon lequel les minorités chrétiennes dans les lieux saints étaient persécutées. Moi, je pense -et peut-être je peux aussi le formuler sous forme de question : est-ce qu'il n'y a pas un éternel retour du même fait entre l'idée de croisade au moment médiéval et actuellement? Même dans le lexique, le vocabulaire français par exemple, l'idée de croisade n'est pas seulement liée à un but ou un objectif religieux, l'idée de croisade, c'est d'aller quelque part pour s'imposer. Maintenant il y a une nouvelle croisade de l'Occident dans la région sous l'égide de l'Amérique. Les musulmans avant étaient des païens violents, incarnant l'immoralité et maintenant on diabolise Sadam Hussein et Gaddafi. Ce sont certainement des dictateurs, mais pourquoi justement diaboliser ces gens-là exclusivement? En plus, le terrorisme est devenu un prétexte pour accomplir n'importe quelle intervention. Est-ce que cette diabolisation de l'autre est justifiée par rapport à ce pouvoir qu'incarne actuellement l'Occident? (Nour Eddine Affaya)

Chaque guerre a besoin de diaboliser l'ennemi, sinon les gens ne vont pas faire la guerre. S'il n'y a pas de diabolisation, on ne fait pas la guerre, c'est une loi universelle, même dans le paganisme. Aujourd'hui, le monothéisme peut servir peut-être plus facilement comme mobilisateur, je ne sais pas. Quand il y a un intérêt -j'analyse l'histoire de la théorisation, je n'en fais pas un psychodrame- je sais que l'Europe et l'Amérique ont des intérêts qu'ils considèrent stratégiques, donc ils vont me diaboliser. Je ne vais pas m'épuiser à rejeter la diabolisation, je vais m'épuiser à avoir les moyens de défense pour cesser d'être constamment un peuple opprimé. Et je reviens à l'image que j'ai donnée tout à l'heure, si les Japonais ou les Chinois avaient passé leur temps à répondre à tous les préjugés de l'Europe sur les "jaunes", "la race jaune", etc., à mon avis, ils auraient fait comme les Arabes, c'est-à-dire, ils auraient eu ce que moi j'appelle une culture qui patine, qui déri-

ve. Parce que votre agenda culturel est posé par l'autre. Ce n'est pas vraiment votre agenda, vous répondez à l'autre. L'autre provoque et vous vous épuisez à lui répondre. (Georges Corm)

Conflit

Stratégies de conflit

Le conflit, il est vrai, n'est pas le meilleur moyen de résoudre les problèmes entre les cultures et les communautés. Mais est-ce que cela veut dire que dans la réalité on peut échapper au conflit et qu'il faut par conséquent jeter la stratégie et l'art militaire à la mer? Est-il vrai qu'aujourd'hui un pays occupé par un autre pays ne pourra résoudre ses problèmes qu'en renonçant à son droit de lutter contre l'occupation et en favorisant seulement l'entente? Certes, il ne faudrait pas miser sur le conflit pour assurer la coexistence entre nations, mais il ne faut pas nier non plus le rôle que joue la stratégie et la géopolitique dans l'organisation réelle des relations internationales de notre monde. Les Palestiniens, par exemple, ne pourraient pas compter que sur l'esprit d'entente s'ils cherchaient à récupérer leur indépendance. Les colons qui s'implantent sur leurs territoires ne sont en rien soucieux de coexistence ou d'entente, bien au contraire; ils réclament leur transfert hors de la Palestine. Pour forcer les Israéliens à les reconnaître les Palestiniens ont été tentés par l'intifada, la révolution des pierres, et le résultat n'était pas si négatif. On ne peut enfermer les peuples dans une seule perspective d'entente si l'on veut vraiment favoriser la paix et la coexistence générales. Il en va de même en ce qui concerne les conflits au sein d'une même société. La guerre ne sera close, en Algérie, par exemple, ou ailleurs, que si la partie écrasée de la société parvient à s'organiser et à mettre un terme au régime de l'oppression et de l'arbitraire. Il est à mon avis impossible que des régimes qui contrôlent depuis bientôt un demi-siècle d'indépendance les ressources des pays et les détournent à leur seul profit, acceptent de changer les systèmes d'eux-mêmes pour favoriser l'entente. C'est pourquoi je pense qu'il faut reconnaître que les risques de guerres et de conflits vont malheureusement en augmentant au lieu de diminuer. Beaucoup de pays sont aujourd'hui dévastés à cause de l'oppression. Les conflits et dans leur sillage les moyens d'action politiques et stratégiques ne disparaîtront que si les sociétés parviennent à retrouver des équilibres, des normes et des solidarités éprouvés, c'est-à-dire des modes d'organisation sociale efficaces et acceptés par tous. (Burhan Ghalioun)

Je suis d'accord, c'est bien naïf, ridicule de dire qu'on ne peut pas s'engager dans des conflits. Mais d'autre part, ce serait honteux de ma part de ne pas dire qu'en ce moment, les conflits impliquent de plus en plus de risques. Il y a un surplus d'armes comme il n'y en a jamais eu dans le passé, un surplus d'armes qui est disponible à tout moment, avec l'argent des Saoudiens, des Anglais, des Belges ou des Américains. Il y a des armes partout et des armes d'une force jamais atteinte dans le passé. Cela fait partie de notre monde. Donc les conflits, c'est naturel, mais attention quand même, parce que les effets des conflits sont de plus en plus graves, de plus en plus désastreux et les effets en terme de bénéfices reviennent de plus en plus aux mêmes personnes. (Rik Pinxten)

Mécanismes de guerre civile

J'ai vécu au Liban et très souvent vous découvrez, une fois que la guerre est finie, des choses qui vous retournent l'estomac. C'est qu'en réalité on avait envie de prendre l'appartenance du voi-

sin, qui est plus grand que le sien. Et moi par exemple, je suis maronite, vivant au quartier qui est devenu musulman, on me fera partir ou on enlève un membre. Il y a très souvent des histoires sordides, il y a des trafics de drogue, des enrichissements et tout cela. Les gens prennent au sérieux l'affaire identitaire, or moi j'ai vu cette guerre de l'intérieur et c'est absolument absurde. C'est un désir de pouvoir sanguinaire. La guerre civile est quelque chose de formidable: on prend le drapeau identitaire et puis le portier du coin devient chef de milices, devient éventuellement président de la république etc. Les chefs de milices, moi je me souviens, on les traitait comme des chefs d'Etat. Et là aussi j'interroge le système de valeurs internationale dans lequel on évolue. Sur la Bosnie, on a créé un tribunal de guerre et puis maintenant on découvre que ce ne sont pas seulement les Serbes qui ont fait des crimes de guerre. Quand on parle des langages historiques, on a une cacophonie de langages qui reflète en réalité une contradiction d'intérêts politiques. (Georges Corm)

Violence

Toute guerre, toute maladie a besoin de temps pour vieillir, les guerres se fatiguent aussi. Le Liban a mis quinze ans pour se fatiguer. C'est long quinze ans de guerre! L'Algérie six! Elle a encore des années de guerre devant elle. Entre-temps, il y aura d'autres sources de guerre. La violence a besoin de vieillir. Et lorsque la violence est à son paroxysme, on entre alors dans une autre analyse du phénomène. Et souvent je pense qu'on ne l'analyse pas assez. La violence repose sur des mécanismes extrêmement complexes: le rapport entre idéologie, technique, technologie, politique, économie etc. Il faut un certain nombre d'ingrédients pour que la violence prenne, mais une fois que le feu est allumé, vous pouvez faire tout ce que vous voulez, vous ne l'arrêtez plus aussi simplement que cela. Il faut de nouveau un formidable ensemble de mécanismes pour affaiblir la violence. (Edgard Weber)

Moi aussi, je mise sur le vieillissement de la violence. Viendra un jour où la violence ne sera plus perçue par la morale comme un mal nécessaire ou supportable. Elle sera alors rejetée et vomie par les gens, comme un moyen archaïque de l'action sociale. Mais elle pourra aussi mourir d'excès. Le recours exagéré et permanent à la violence conduit à sa banalisation aux yeux de ses victimes, pour lesquelles la mort et la vie deviennent d'égale valeur. Elle ne sera plus utile ou rentable pour ses propres utilisateurs. (Burhan Ghalioun)

Dialogue

Je pense que les êtres humains ont en puissance un réel de désir de communication qui les pousse à aller les uns vers les autres, à sortir au-delà des frontières qui les séparent et à se rencontrer. Tout en ayant des cultures différentes, ils aménagent des espaces d'échanges fructueux. Le dialogue existe. Il constitue une forme de négociation qui vise à résoudre certains problèmes. Sans être dupes, on doit y compter pour favoriser des solutions pacifiques aux multiples conflits. J'entends par dialogue une recherche plurielle de la vérité, si vérité il y a. (Burhan Ghalioun)

Chaque ennemi essaie de te faire rentrer dans sa logique, parce que c'est une façon d'affaiblir le vaincu. Ou on résiste ou on ne résiste pas. Pour ma part, j'estime qu'aujourd'hui nous ne résistons absolument pas en voulant faire absolument un type de dialogue. Moi, je veux du dia-

logue politique, je veux parler de droit international et c'était souvent la réponse que l'Occident détestait. Chaque fois qu'on lui répondait par ses propres principes de droit, il était fou de rage. Chaque fois que l'Occident a en face de lui un Arabe avec veston, cravate, qui lui parle le dialogue moderne, juridique, laïc, il n'est pas content, il préfère la religion en face de lui, qui va lui parler de sa spécificité, qui va lui parler du voile des femmes, de ses valeurs. Sortons du langage conceptuel, trouvons des langages nouveaux ou revenons à ce qui peut être un vrai langage. Moi, je voudrais bien parler de droit avec les Israéliens, mais je ne peux pas parler de droit avec les Israéliens à partir de leur identité juive, c'est impossible. Ce sont les problèmes que je veux poser. Quand on parle de dialogue entre l'Europe ou entre l'Occident et le Monde arabe, il faut parler de ces choses-là. Il faut venir dialoguer avec un langage qui peut être commun. (Georges Corm)

La politique est parmi les sciences qui n'ont pas encore trouvé de lois. Elle est toujours hésitante entre l'ordre et le conflit. Parfois la politique provoque le désordre pour utiliser la violence et pour intervenir en créant beaucoup plus d'ordre. C'est-à-dire que le politicien et le stratège politique ont en tête l'équilibre, l'équilibre d'une communauté, qu'elle soit économique, sociale ou culturelle. Le politicien se voit obligé pour maîtriser l'équilibre de provoquer le désordre pour intervenir afin de créer l'ordre. C'est là le dilemme de la politique. Alors comment peut-on dans cette interaction complexe du culturel et du politique, parler du et introduire le culturel comme élément de négociation, comme stratégie pour fonder une culture de reconnaissance, de dialogue et peut-être d'entente? (Nour Eddine Affaya)

Quelqu'un qui est tout à fait dans la tradition oecuménique comme Hans Kung, même lui parle de notion de dialogue. C'est une sorte d'appel au dialogue oecuménique et la seule manière de le concevoir, c'est de dire qu'à la limite on trouvera une vérité. C'est ce qui justifie d'entrer en dialogue. Dans l'islam aussi, on trouvera cette vérité. En dehors de cela, il n'y a pas de dialogue. C'est donc une manière de dire: "Voilà les limites et à l'intérieur de ces limites-là, on peut parler." Ce n'est pas l'ouverture, c'est une forme de domination, d'appel à des règles qui ne sont pas négociables. Donc je ne suis pas convaincu que cette tendance religieuse ne soit pas la plus importante dans le monde. (Rik Pinxten)

Pourquoi ne faudrait-il imaginer le dialogue qu'entre les tendances extrémistes de tous les camps -alors que les extrémistes musulmans ou chrétiens ne constituent que des minorités par rapport à la majorité de l'opinion- et non pas entre les secteurs les plus ouverts des sociétés? Je crois qu'il n'y a pas de dialogue possible entre ces groupes extrémistes et cela quelles que soient les modalités de l'entente. Entre eux, il ne peut y avoir que conflit. Par contre, le dialogue et l'entente sont possibles entre les secteurs de l'opinion majoritaires, qui sont par définition moins sectaires, parce que plus ouverts, pluralistes et diversifiés. (Burhan Ghalioun)

Il y a dialogue entre Etats, entre associations, entre partis politiques, entre humains. Et entre cultures? Quel est le partenaire dans le dialogue entre cultures? Comment dialoguent les cultures? On doit se demander où réside la culture. Quand vous parlez de l'interculturalité et du dialogue entre cultures, je veux savoir exactement ce que vous voulez dire. Pourquoi faut-il dialoguer? Vous dites qu'il faut choisir entre l'affrontement, le dialogue et l'entente. La violence, c'est la guerre, c'est une façon de dialogue, de négociation. Mais il y a une quatrième option: l'indifférence, qui

rend possible la cohabitation sans dialogue. On peut dire encore plus: la manière la plus sûre, la plus pacifique de cohabitation c'est la réserve, l'indifférence. (Manuel Delgado)

Je pense à la proposition de Jürgen Habermas qui a amplement théorisé la question de la communication, mais d'un point de vue politique et social, parce qu'il a un projet de société, une théorie de société, en insistant justement sur la question d'espace public. Pour lui l'espace public est un espace de prise de parole et un cadre démocratique. C'est-à-dire que tous les acteurs de l'espace public ont le droit, en principe, d'intervenir mais à condition de répondre à un ensemble de règles et de normes: la justesse, la véracité, la pertinence du discours. Tout cela afin d'arriver à ce qu'il appelle une vérité consensuelle. Ma question: est-ce que l'entente ne fait appel qu'aux considérations rationnelles afin d'arriver à une vérité plurielle ou une vérité consensuelle? (Nour Eddine Affaya)

Est-ce qu'il faut rejeter le dialogue au nom de l'entente? Si le dialogue veut dire une méthode pédagogique qui aide à comprendre les autres comme elle aide l'autre à comprendre ma pensée, il sera une condition nécessaire à toute entente. Il est la porte donnant sur l'entente. On ne peut arriver à une entente sans commencer par le dialogue. Je considère que ce genre de réunion à laquelle nous assistons est une forme de dialogue. Nous essayons de réfléchir en commun sur certaines questions qui concernent notre devenir à tous. (Burhan Ghalioun)

V / INTERCULTURALITÉ

Il y a beaucoup de problèmes, il y a un problème de marginalisation, de misère, mais existe-t-il un problème interculturel? Avec qui? Je pense que l'idée de ce qu'on appelle le problème de l'interculturalité, c'est le domaine des alibis. C'est ce qu'Althusser appelait la rationalisation secondaire. La culture, la religion apparaissent à posteriori pour justifier une situation donnée. C'est tout. Nous ne parlons pas d'un problème, nous parlons d'un film, le grand film de l'interculturel et nous pouvons trouver une ressource magnifique de justifications, d'alibis, d'explications, d'argumentations à propos de problèmes qui ne sont pas culturels. Je crois qu'il y a une grande légende, la légende de l'interculturalité, mais c'est un mythe. (Manuel Delgado)

Je pense que toutes les interventions d'aujourd'hui sont l'expression de l'espoir d'une espèce de zone neutre culturellement. On a parlé du cadre social, l'espace public, le dialogue, l'entente. C'est un peu comme le laïcisme classique des français. Tous ces espaces laissent en dehors la question culturelle. C'est comme si on pouvait faire un espace de parenthèse et trouver un lieu commun d'accord et d'entente. Mais il y a une crise réelle si l'on identifie cette zone seulement avec la tradition occidentale. On risque de l'identifier avec la démocratie, la raison critique, les valeurs modernes. Par contre, les autres cultures qui n'ont pas cette tradition, comment les voit-on de la perspective occidentale? On arrive ici à adopter la position attribuant l'échec de la modernité, de la démocratie à ce manque culturel. Je crois qu'il est nécessaire de comprendre à travers l'histoire de l'autre ou à travers l'autre histoire qu'il y a des formes de cohabitation plus juste qui

peuvent poser un défi à l'Occident, des défis culturels dans ce domaine qui apparemment est neutre. C'est par cette voie qu'on peut rencontrer le culturel dans cet espace. (Elsie Rockwell)

Je suis convaincu que la multiculturalité devient un fait, même dans le contexte nationaliste et monoculturaliste de l'Europe. Nier ce fait et faire appel à un discours du passé ne fera rien d'autre qu'accumuler les tensions et frustrer tous les partenaires concernés. Ensuite, on doit se demander de quelle manière, dans une perspective de démocratie, d'humanisme et aussi d'efficacité, peut-on organiser le champ socio-culturel qui sera mixte. C'est là, à mon avis, que l'interculturel joue un rôle important, dans le sens que tous les peuples de ce monde devraient éduquer les futures générations en développant les capacités interculturelles, c'est-à-dire, enseigner à chercher les valeurs et les buts communs en respectant les différences. Ce qu'il nous faut surtout, c'est une mentalité de tolérance qui accepte la différence ou la pluralité culturelle. Ce que j'entends par interculturel, c'est ce qui se manifestera après dans les compétences spécifiques de négociation et de recherche d'intérêts communs. Evidemment, ce programme a des aspects politiques. Je pense que les pouvoirs et les représentants occidentaux devraient s'orienter vers une redistribution plus juste des effectifs et que le pouvoir de domination des politiciens et des médias doit être réduit et contrôlé. Ce sera la tâche des intellectuels d'utiliser leur autorité dans le but de la réalisation d'un monde de jeunes "interculturellement capables". (Rik Pinxten)

Est-ce que l'interculturalité se donne comme objectif de se substituer à la stratégie, aux négociations politiques, à tout ce que la communauté internationale a inventé jusqu'à maintenant de modalités de règlement des conflits et des différends? C'est une question fondamentale. Car je ne sais pas si l'interculturalité a intérêt à viser un objectif pareil, au lieu d'essayer de délimiter son champ d'action et de définir ses moyens d'une manière plus précise. Pour ma part, je pense que l'interculturalité a intérêt, au moins maintenant, à limiter son champ d'action aux questions d'ordre culturel, et à se donner comme objectif l'élargissement de la sphère d'échanges et de communications, nécessaire à la reconnaissance du pluralisme, de la diversité et de l'altérité, non comme un fait imposé mais comme une source d'enrichissement et de fécondation. Dans cette perspective, l'interculturalité doit pouvoir élaborer des réponses adéquates à trois grands problèmes qui entravent encore une telle perspective.

1. Le problème de la domination réelle des cultures du monde par la culture ou les cultures occidentales se traduisant par un véritable risque de déstructuration et de marginalisation des cultures les plus faibles. Ce n'est pas une mince affaire. C'est cette domination qui explique la clochardisation des populations des cultures pauvres, la perte d'identité et de sens. Les cultures marginalisées se figent, n'inventent plus rien, ne font pas sens et n'aident pas à la reconnaissance. Lorsque nous visitons certains pays touchés par ce phénomène, nous nous rendons compte jusqu'à quel point le social est détruit par cet effet, les règles du jeu, les repères ont disparu. C'est un véritable drame qui prouve qu'en l'absence d'une culture pertinente, c'est-à-dire qui fait sens, les gens perdent le sens de l'équilibre, l'équité, la justice, marchent les uns sur les autres et sont prêts à accepter les agressions les plus abominables, y compris contre les enfants. Ils ne tiennent plus compte ni d'éthique ni de morale. Là je crois qu'il y a un grand problème, un défi lancé à l'interculturalité.

2. Le problème de la crise d'identité généralisée. Le monde connaît des transformations rapides et radicales qui provoquent le désarroi et engendrent des ruptures dans la représentation de soi au sein de toutes les communautés. L'intensification des échanges, la globalisation, la destruction des frontières culturelles sous l'impact de la révolution de l'information et de la communication privent toutes les sociétés de leurs repères traditionnels. On parle de détraditionnalisation, qui livre les individus encore mal préparés à l'arbitraire éthique et communicationnel. Dans les pays pauvres, mais aussi dans les pays riches, on n'a plus de bases fixes pour se situer, se représenter, s'orienter dans un monde à la fois plus contraignant et plus désordonné.

3. Le troisième est justement le problème de l'absence de cohérence dans un monde de plus en plus intégré et unifié. Cela est manifeste dans la disparition des mécanismes de régulation, l'aggravation des contradictions et des oppositions entre groupes humains et groupes d'intérêts au sein des mêmes sociétés. Le résultat est une perte continue de la confiance, de la certitude et de la foi non seulement dans le progrès mais aussi dans l'avenir.

Je pense qu'il y a là suffisamment de défis auxquels l'interculturel doit faire face. C'est à l'interculturel de tenter de trouver des mécanismes, des valeurs culturelles, des réponses plus adéquates. C'est à l'interculturel de nous doter des moyens capables de corriger les fortes tendances actuelles à la distorsion et à la déstructuration des représentations habituelles en favorisant l'émergence de nouveaux repères politique, sociaux et éthiques à la hauteur de l'avènement d'une nouvelle humanité. C'est enfin à lui d'empêcher la globalisation de se traduire par la domination des logiques partielles où chaque groupe ou individu ne pense qu'à servir ses intérêts propres aux dépens d'une logique d'ensemble, d'une cohérence, et de solidarité. Je pense qu'il y a là un champ suffisamment vaste pour une action d'envergure qui protège l'interculturel contre le danger de se perdre dans la tentation de se substituer aux autres mécanismes politiques et stratégiques classiques, sans avoir les moyens ni de la diplomatie, ni de la politique et encore moins de la stratégie. (Burhan Ghalioun)

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.
Identity-Based Dynamics.**

Abstracts.

ABSTRACTS

Identity-Based Strategies: between “Being” and “Doing”

Miquel Rodrigo

The article is a brief presentation of the identity-based dynamic. In concrete, the author reflects upon the ontological aspect of identity -the “being” of identity- and upon its function -the “doing” aspect within the present- day information society. Cultural identity is defined as the possibility of belonging to one or many groups. In this way, a conception of identity as being multiple, diverse and flexible is a good antidote against manipulation. Likewise, Rodrigo indicates that the function of cultural identity is also a source for the creation of sensing one’s environment: this, despite the fact that modernity has brought with it a pluralism that has generated a crisis of senses. Finally, the author sustains that identity-based dynamics will comprise one of the configuring elements of the 21st century.

Identity-Based Dynamics and Public Spaces

Manuel Delgado

Manuel Delgado questions whether anyone can be described as an “immigrant” in the city. Urban centers are precisely characterized for being heterogeneous and unstable spaces, in which nobody is a foreigner since, in the city, all are in a state of transit. The city is thus a space of interculturality, of a generalized cultural hybridization in which, even as the fear of excessive hybridization might appear to reinforce identities, identities remain volatile. Indeed, identity is a relational phenomenon; and, in spite of its being indispensable, identity is more a matter of form than of content. To put a stop to the tendencies of intolerance and exclusion a reality should have to be created out of two apparent antagonisms: the right to be different and the right to be equal.

Identity-Based Dynamics and Geopolitics in the Relations between the Arab World and Europe

Georges Corm

The article examines the epistemological problems in apprehending the socio-political and identity-based realities of Arab societies, and also studies the impact that European ideas and politics have had on them. In addition, it explores the European influence on the modalities of analysis of behavior of Arab societies. On this point, the author notes, there have been, over the past 150 years, distinct models that have questioned the Arab identity: from the Enlightenment to Marxism, on through to the creation of the State of Israel. In the second half of the 20th century, the fact that Arab solidarity has failed to materialize has caused the modern nationalistic identity to give way to a mythic and religious-based identity.

Intercultural Communication between the Real and the Virtual

Nour Eddine Affaya

This article brings to light the obstacles that are imposed on communications between different cultures.

These obstacles are primarily due to how the Other is perceived and how the different images of the Other are used. Such a process can be clearly seen in the different Muslim-Arabic representations that circulate in the West, representations which are created by the West itself and often propagated by certain media. One consequence of this is that the Muslim-Arabic world has internalized a double despotism: on the outside, that which is represented by Western consumerism; on the inside, that which is tied to one power only. Finally, the author considers that intercultural communication is the only horizon for thought possible between the West and the Muslim-Arabic world, with neither beggary nor perverse rejection involved.

Islam and Democracy

Edgard Weber

Edgard Weber raises the issue of the societal statute given to an individual in different cultures. Evidently, an historic change has occurred. To illustrate this, he puts forth the case of the Muslim-Arabic culture, which grants the individual in society a statute different from that of other Western, Judaic-Christian cultures. The author centralizes his study on the concept of democracy and shows the distinctiveness of the Islamic conceptions of State and of the individual when compared to the West's. Plainly, it would be erroneous to affirm the superiority of one system over the other. Rather, the issue is, before anything else, a matter of comprehending the function each system fulfills, of understanding how both may begin the next century in better conditions, and of seeing how these realizations may lead mankind towards a more universal dimension that banishes the demons of racism, exclusion, and war.

Negotiation of Conflicts: Dialogue or Entente

Rik Pinxten

The negotiation of conflicts should part from profound scientific analysis. This said, in the relations between Europe and Maghreb one may observe identity-based dynamics on both sides, new intercultural dynamics, and possible spaces for negotiation and conflict. The author indicates three vias for resolving conflicts: violent confrontation, dialogue, and entente. More than the other two, the latter via for conflict resolution takes into account the intercultural aspects and the principle of equality in the interaction. Entente is also characterized in three ways: first, for being minimalist -he willingness to submit to a common, and minimal, agreement; second, for being multilateral -no agent is superior to the other; and, third, for being based on scientific analysis -the interlocutors make use of reason and common sense to come to know and draw closer to the other. In this regard, the author specifies that there are two institutions which are fundamental in the negotiation of conflicts: the educative system, and the political structures of States and of those between States.

Globalization, Deculturization, and the Crisis of Identity

Burhan Ghalioun

The study presents five trends resulting from the impact of globalization and the emergence of the information society in the evolution of cultures world-wide, which, in the future, may well bring about great transformations within the geocultural configuration of the planet. Concretely, the author refers to the relations of culture with the economy, geopolitics, politics, the same culture itself, and finally, with society. In definitive, the author explores the impact globalization has on the crisis of identity and puts forth a number of possible solutions. Only a concerted global action that tries to counteract the negative effects of globalization may stop the mercantile devastation and help to protect humanity from a cultural catastrophe. To begin to make this happen, the article proposes that the United Nations adopt a means by which hundreds of millions of people are prevented from turning into culturally excluded and disinherited beings.

The West, the Others and the Construction of a New Public Space

Elsie Rockwell

Although the encounters among distinct groups may give rise to complex cultural situations, the contents of these are not always exclusively cultural. An example of this is the dialogue in Chiapas between the EZLN (“Ejército Zapatista de Liberación Nacional”) and the delegation from the Mexican government that was, precisely, the same group that had proposed dialogues with “culturalistic” interpretations and solutions, without offering real respect for the differing indigenous elements in Chiapas. In this case, it was the representatives of the indigenous tribes themselves who proposed an open and modern political discussion that transcended the boundaries of the old one, the one in which arrogance, local boss dominance, impunity, murder, corruption, and the use of force, among others, prevail. The dialogue in Chiapas showed, indeed, that the West is not the proprietor of rationality.

Transversal Lines of the Debates

Yolanda Onghena

The Transversal Lines of the Debates gathers for publication the presentations of the scholars invited to the seminar. In the papers, Yolanda Onghena observes that the evolution from the cultural to the inter-cultural travels along four axes: the relations between culture and society; the processes of change within identity-based dynamics; the representations of the Other; and, interculturality. Throughout the presentations and subsequent debates, whenever the different participants referred to aspects of the cultural identity problematic-
-”angst”, “obsession”, “deficit”, manipulation”, and others, these same participants in the Transversal Lines of the Debates also showed that, in certain areas, an optimistic viewpoint is not out of the question.

REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS 43-44.

Dinámicas identitarias.

Selección bibliográfica del fondo documental sobre interculturalidad
y dinámicas identitarias.

Selección bibliográfica del fondo documental sobre interculturalidad y dinámicas identitarias

22053-L.

MAGHREB ARABE ET OCCIDENT FRANÇAIS: JALONS POUR UNE (RE)CONNAISSANCE INTERCULTURELLE

Edgard Weber

Publisud, 1989

Paris ; pp: 1-406

MAG. R. 3-4/91

COLLECTIVE IDENTITY: MAGHREBIAN THEMES IN THE LITERARY WORKS OF SECOND GENERATION IMMIGRANTS IN FRANCE

Farida Abu-Haidar

The Maghreb review, 3-4, 1991

London ; pp: 187-195

PE.M. 58-59/92

L'ÉTAT CONTRE LA NATION

Burhan Ghalioun

Peuples méditerranéens, 58-59, 1992

Paris ; pp: 233-237

29301-L.

SOBRE INTERCULTURALITAT: DOCUMENTS DE TREBALL DE LA SEGONA ESCOLA D'ESTIU SOBRE INTERCULTURALITAT, GIRONA, DEL 12 AL 15 DE SETEMBRE DE 1991

Joan Lluís Alegret ; Jaume Botey ; Rafael Crespo (et al.)

Fundació SER-GI, 1992

Girona ; pp: 1-200

PE.M. 58-59/92

LA STRATÉGIE A L'HEURE DU NOUVEL ORDRE MONDIAL

Burhan Ghalioun

Peuples méditerranéens, 58-59, 1992

Paris ; pp: 247-258

Selección bibliográfica

C.A.S. 3/93

ABKHAZIA: A PROBLEM OF IDENTITY AND OWNERSHIP

George Hewitt
Society for Central Asian Survey
Central Asian survey, 3, 1993
London ; pp: 267-323

C.A.S. 2/93

ETHNICITY AND ISLAM IN CENTRAL ASIA

Eden Naby
Society for Central Asian Survey
Central Asian survey, 2, 1993
London ; pp: 151-167

M.D. 476/93

LE TEMPS DU MACHREK? LES CONDITIONS D'UNE VRAIE PAIX AU PROCHE-ORIENT

Georges Corm
Le Monde diplomatique, 476, 1993
Paris ; pp: 3

24150-L.

L'INTERCULTUREL AU MAROC: ARTS, LANGUES, LITTÉRATURES ET TRADITIONS POPULAIRES

A. Mdarhri Alaoui (coord.) ; A. Zeggaf (coord) ; N.E. Affaya (et al.)
Groupe d'Études Maghrébines
Afrique-Orient, 1994
Casablanca ; pp: 1-146

N.P. 1/94

NEGATING THE NEGATION: RUSSIA, NOT-RUSSIA, AND THE WEST

Alexander J. Motyl
Association for the Study of Nationalities
Nationalities papers, 1, 1994
New York ; pp: 263-271

31492-L.

LE SENS DE L'AUTRE: STRATÉGIES, RÉSEAUX ET CULTURES EN SITUATION INTERCULTURELLE

Dominique Desjeux
L'Harmattan, 1994
Paris ; pp: 1-169

29302-L.

SOBRE INTERCULTURALITAT: DOCUMENTS DE TREBALL DE LA TERCERA I QUARTA ESCOLA D'ESTIU SOBRE INTERCULTURALITAT, GIRONA, SETEMBRE DE 1992 I 1993

Francesc Carbonell (coord.)
Fundació SER-GI, 1994
Girona ; pp: 1-239

31711-L.

CULTURAS, ESTADOS, CIUDADANOS:

UNA APROXIMACIÓN AL MULTICULTURALISMO EN EUROPA

Emilio Lamo de Espinosa (ed.) ; Josep R. Llobera ; Marco Martiniello (et al.)
Fundación "La Caixa"
Alianza Editorial ; 1995
Barcelona ; pp: 1-258

31510-L.

IDENTITÉS, CULTURES ET TERRITOIRES

Jean-Pierre Saez (dir.)
Desclée de Brouwer, 1995
Paris ; pp: 1-287

PE.M. 70-71/95

L'ISLAMISME ET L'IMPASSE DE LA MODERNITÉ

Burhan Ghalioun
Peuples méditerranéens, 70-71
Paris ; pp: 3-30

C.A.S. 3/95

**THE PATTERNS OF POLITICAL ISLAMIC IDENTITY:
DYNAMICS OF NATIONAL AND TRANSNATIONAL LOYALTIES AND IDENTITIES**

M. Hakan Yavuz
Society for Central Asian Survey
Central Asian survey, 3, 1995
London ; pp: 341-372

26839-L.

SOCIÉTÉ, LANGUES ET CULTURES AU MAROC: ENJEUX SYMBOLIQUES

Ahmed Boukous
Université Mohammed V
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat, 1995
Casablanca ; pp: 1-239

SO.S. 7/96

NATIONAL IDENTITY AND POLITICS IN SOUTHERN AND EASTERN UKRAINE

Paul S. Pirie
Europe-Asia studies, 7, 1996
Glasgow ; pp: 1079-1104

29824-L.

LA NOTION DE CULTURE DANS LES SCIENCES SOCIALES

Denys Cuhe
La Découverte, 1996
Paris ; pp: 1-124

TRA. 25/96

ONE STATE, THREE LANGUAGES, THREE HISTORIES, THREE SCHOOLS

Ana Uzelac
Open Media Research Institute
Transition, 25, 1996
Prague ; pp: 57-60

A.I. 36/97

CONTINUIDAD Y RUPTURA EN EL CRUCE DE CULTURAS

Jaume Botey Vallès
Fundació CIDOB
Revista CIDOB d'afers internacionals, 36, 1997
Barcelona ; pp: 99-124

Selección bibliográfica

HER. 85/97

LA CRISE DE L'IDENTITÉ AMÉRICAINÉ

Denis Lacorne
Hérodote, 85, 1997
Paris ; pp: 9-20

A.I. 36/97

ELEMENTOS PARA UNA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Miquel Rodrigo Alsina
Fundació CIDOB
Revista CIDOB d'afers internacionals, 36, 1997
Barcelona ; pp: 11-21

29828-L.

GUÍA DE CONCEPTOS SOBRE MIGRACIONES, RACISMO E INTERCULTURALIDAD

Graciela Malgesini ; Carlos Giménez
La Cueva del Oso, 1997
Madrid ; pp: 1-319

A.I. 36/97

IDENTIDAD Y CONFLICTO: PERSONALIDAD, SOCIALIDAD Y CULTURALIDAD

Rik Pinxten
Fundació CIDOB
Revista CIDOB d'afers internacionals, 36, 1997
Barcelona ; pp: 39-57

33042-L.

INTERCULTURAL COMMUNICATION: A READER

Larry A. Samovar ; Richard E. Porter
Wadsworth Publishing Company, 1997
Belmont ; pp: 1-467

A.I. 36/97

LO INTERCULTURAL O EL SUEÑO DE LA IDENTIDAD

Mohammed Nour Eddine Affaya
Fundació CIDOB
Revista CIDOB d'afers internacionals, 36, 1997
Barcelona ; pp: 23-38

A.I. 36/97

INTERCULTURALIDAD Y MONOTEÍSMO

Edgard Weber
Fundación CIDOB
Revista CIDOB d'afers internacionals, 36, 1997
Barcelona ; pp: 79-87

34132-L.

ISLAM ET POLITIQUE: LA MODERNITÉ TRAHIE

Burhan Ghalioun
La Découverte ; 1997
Paris ; pp: 1-254

A.I. 36/97

**EL ISLAMISMO COMO IDENTIDAD POLÍTICA.
O LA RELACIÓN DEL MUNDO MUSULMÁN CON LA MODERNIDAD**

Burham Ghalioun
Fundació CIDOB
Revista CIDOB d'afers internacionals, 36, 1997
Barcelona ; pp: 59-76

A.I. 36/97

LAS NUEVAS FORMAS DE IDENTIDAD COTIDIANA EN EL MAGREB: EL CASO DE TÚNEZ

Traki Bouchara Zannad
Fundació CIDOB
Revista CIDOB d'afers internacionals, 36, 1997
Barcelona ; pp: 89-96

34131-L.

L'OCCIDENT DANS L'IMAGINAIRE ARABO-MUSULMAN

Noureddine Afaya
Toubkal, 1997
Casablanca ; pp: 1-142

29107-L.

LE PROCHE-ORIENT ÉCLATÉ-II: MIRAGES DE PAIX ET BLOCAGES IDENTITAIRES, 1990-1996

Georges Corm
La Découverte, 1997
Paris ; pp: 1-321

OR. 3/97

A QUEBEC PERSPECTIVE: THE STRUGGLE TO SAVE CANADA

Marc T. Boucher
Foreign Policy Research Institute
Orbis, 3, 1997
Philadelphia ; pp: 445-447

CLAEH 78-79/97

LA RESISTENCIA CULTURAL

Felipe Arocena
Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH)
Cuadernos del CLAEH, 78-79, 1997
Montevideo ; pp: 199-207

PERS.E. SUP. 4/98

LA COMUNICACIÓ INTERCULTURAL

Miquel Rodrigo Alsina
Associació de Mestres Rosa Sensat
Perspectiva i diversitat, 4, 1998 (suplemento de *Perspectiva escolar*)
Barcelona ; pp:1-16

NU.S. 155/98

DIVERSIDAD CULTURAL Y COSMOPOLITISMO

Renato Ortiz
Nueva sociedad, 155, 1998
Caracas ; pp: 23-36

Selección bibliográfica

N.P. 3/98

FOCUS ON KAZAKSTAN: HISTORY, ETHNICITY AND SOCIETY

David M. Crowe (ed.) ; Zhanylzhan Dzhunusova (ed.) ; Steven O. Sabol (ed.)

Association for the Study of Nationalities

Nationalities papers, 3, 1998

New York ; pp: 391-587

34658-L.

INFORME MUNDIAL DE LA CULTURA 1998: CULTURA, CREATIVITAT I MERCATS

J.Mohan Rao ; Louis Emmeriji ; Amartya Sen (et al.)

Centre UNESCO de Catalunya, 1998

Barcelona ; pp: 1-488

INTER. 135/98

AN INTERCULTURAL ALTERNATIVE AND AN ALTERNATIVE INTERCULTURALISM

Robert Vachon ; David J. Krieger ; Raimon Panikkar

Intercultural Institute of Montreal

Interculture, 135, 1998

Montreal ; pp: 1-120

NU.S. 154/98

LA NUEVA FORMACIÓN DE CONCEPTOS EN LOS PUEBLOS INDIOS: EL CASO DE CHIAPAS

Pablo González Casanova

Nueva Sociedad, 154, 1998

Caracas ; pp: 42-56

L'AVENÇ 226/98

MULTICULTURALITAT A LA CATALUNYA D'AVUI

M. Jesús Buxó i Rey ; Andreu Domingo ; Raquel Osàcar (et al.)

L'Avenç, 226, 1998

Barcelona ; pp: 20-71

R.M.S. 1/98

LA IDENTIDAD NACIONAL EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO MULTICULTURAL

John Rex

Instituto de Investigaciones Sociales

Revista mexicana de sociología, 1, 1998

México ; pp: 21-35

29826-L.

MIL Y UNA VOCES: EL ISLAM, UNA CULTURA DE LA TOLERANCIA FRENTE AL INTEGRISMO

Jordi Esteva

El País-Aguilar, 1998

Madrid ; pp: 1-313

CEI-COLI. 42/98

EL PROYECTO DE AUTONOMÍA Y LA REFORMA EDUCATIVA EN AMÉRICA LATINA

Marcela Londoño Londoño

Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de los Andes

Colombia internacional, 42, 1998

Santafé de Bogotá ; pp: 36-55

R.M.S. 1/98

LOS PUEBLOS INDIOS EN LA TRAMA DE LA NACION: NOTAS ETNOGRÁFICAS

Andrés Medina

Instituto de Investigaciones Sociales

Revista mexicana de sociología, 1, 1998

México ; pp: 131-168

33629-L.

SOCIEDADES AFROAMERICANAS. ALGUNAS CONSIDERACIONES PARA SU ESTUDIO

Javier Lavina

En: *Lo que duele es el olvido, recuperando la memoria de América Latina. VI encuentro-debate América Latina ayer hoy*

Universitat de Barcelona, 1998

Barcelona ; pp: 161-171

C.A.S. 3/98

"TRIBALISM" AND IDENTITY IN CONTEMPORARY CIRCUMSTANCES: THE CASE OF KAZAKSTAN

Saulesh Esenova

Society for Central Asian Survey

Central Asian survey, 3, 1998

London ; pp: 443-462

34657-L.

VALORS I DIVERSITAT CULTURAL A LES SOCIETATS D'EUROPA I DEL MAGREB

Maria-Àngels Roqué (dir.) ; Khadija Amiri ; Francisco Andrés Orizo (et al.)

Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació

Proa, 1998

Barcelona ; pp: 15-252