

REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

Frontières: Transitoire et dynamiques interculturelles.

Frontières géographiques, sociologiques et métaphysiques.
Jacinto Choza Armenta

Frontières géographiques, sociologiques et métaphysiques

Jacinto Choza Armenta*

RÉSUMÉ

Au cours des différentes périodes historiques et préhistoriques, les frontières ont présenté une nature diversifiée. À certaines époques, elles ont été inexistantes, à d'autres très diffuses et à d'autres infranchissables. Dans la période paléolithique, les frontières n'existaient pas, et pendant l'héroïque période grecque non plus. Ce fut avec l'apparition de la cité-état, d'abord, et des empires, plus tard, que les frontières se sont consolidées. Les limites territoriales n'étaient pas non plus très strictes pendant le Moyen Âge. Les frontières acquièrent une nature infranchissable à l'époque moderne, à partir de l'apparition de l'État moderne, et elles commencent à s'effacer avec la crise de celui-ci, à partir du XX^{ème} siècle. Or, selon d'auteur, la construction de frontières n'est pas un fait prioritairement politique-administratif. Il s'agit plutôt d'un phénomène de type culturel et, notamment, de type métaphysique.

Mots clé: Identité culturelle, frontières, interculturalité, histoire, modernité, universalisme

LES FRONTIÈRES CULTURELLES

Lors du séminaire de la Fondation CIDOB du 9 mars 2007, sous le thème cadre « Absence de frontières : le regard cosmopolite », les professeurs Ulrich Beck, Gérard Delanty et Daniel Innerarity ont présenté l'horizon du cosmopolitisme comme le plus prometteur parmi les étroitesse des nationalismes et le chaos de la globalisation, tandis que Nada Švob-Đokić alertait sur les risques de la dissolution des identités individuelles et collectives. Le professeur Kevin Robins, quant à lui, suivant la ligne de travail

*Directeur du Séminaire des Trois Cultures, Universidad de Sevilla
jchoza@us.es

d'Ulrich Beck, a signalé les possibilités d'un cosmopolitisme méthodologique. Et, lors du séminaire du 20 septembre 2007, également de la Fondation CIDOB, encadré dans le thème « Volonté de frontière : considérations identitaires et expressions d'altérité » (une séance sur les frontières géographiques, sociologiques et métaphysiques), l'objectif a été de montrer, à partir d'un bref parcours historique, des moments où des barrières d'incommunication et des nœuds de communication ont été créés, dans le but d'extraire de ces contextes des conclusions, aussi bien pour les pratiques d'une politique cosmopolite que pour la constitution de nouvelles formes d'identité.

Pour commencer, il convient de rappeler maintenant que l'émergence et la diversification des langues marquent la naissance des premières frontières et des premières déterminations de l'identité. Au sein de maintes cultures paléolithiques, le terme utilisé pour désigner « l'homme » est le même que celui qu'on utilise pour désigner la propre tribu. Ainsi, *mundurucu* et *comanche* signifient à la fois « homme » et « membre de la tribu des 'mundurucu' ou des 'comanches' ». D'une façon corrélative, ceux qui n'appartiennent pas à la propre tribu sont souvent désignés avec un terme signifiant « ne pas être homme » ou « ne pas savoir parler », comme par exemple le terme grec *barbare*, où le même mot signifiait à la fois « étranger » et « ennemi », comme le mot latin *hostes*.

En se donnant un nom, les groupes humains se définissent eux-mêmes et identifient ceux qu'ils excluent. C'est ainsi que l'on définit et on délimite qui sont des êtres humains et qui ne le sont pas, et en quoi consiste cette condition. Mais cette tâche n'est jamais tout à fait achevée, car il faut y revenir à chaque fois que des changements culturels importants se produisent, comme c'est le cas du début du XX^{ème} siècle. C'est pourquoi, au cours des dernières décennies du XX^{ème} siècle, lorsque la conscience du changement d'ère est plus présente, nous constatons un tel poids de l'anthropologie philosophique, des descriptions sur la situation de l'homme et de la condition humaine et nous réfléchissons tellement sur ces sujets. Le monde moderne a été surpassé et le nouveau monde n'est pas encore configuré, il faut le configurer. Nous vivons donc dans une situation d'indéfinition, de prélude et de changement d'une portée semblable à celle du début du Néolithique ou du Moyen-âge.

Au moment de la consolidation de la révolution néolithique, Ulysse vit dans un monde habité par des dieux, des nymphes, des cyclopes, des sirènes, des magiciennes, des géants, des anthropophages, de devins, des être inconnus, des ennemis et des compatriotes, dans un monde où les frontières entre l'humain et le surhumain, le naturel, le surnaturel et le démoniaque, le réel et la fiction ne sont pas tracées et il correspond à lui de le faire. Suite à la chute du monde ancien, quand, au Moyen-âge, le monde chrétien et le monde moderne sont en formation, Parsifal habite lui aussi dans un univers peuplé d'archanges, de démons, d'ogres, de gnomes, d'elfes, de sorcières et d'âmes en peine, où il doit tracer lui-même la frontière entre l'humain, le divin et le satanique afin de savoir qui il est et où il se trouve.

Quant à nous, nous nous trouvons également sur une scène où pullulent des cerveaux électroniques, des robots, des animaux artificiels sous brevet, des répliquants, des clones, des êtres transgéniques, greffés, des extraterrestres, des hommes virtuels et, peut-être, des esprits des montagnes et des forêts, lesquels dissolvent les frontières soigneusement érigées depuis le XVI^{ème} siècle ou, peut-être, depuis le V^{ème} siècle avant Jésus Christ. Ces frontières nous permettaient de différencier entre ce qui est naturel, surnaturel et antinaturel, réel et imaginé, humain et extrahumain mais, suite aux progrès scientifiques et techniques du dernier siècle, ces frontières ne sont plus opérationnelles. Elles sont surannées et ne servent plus à orienter. C'est pourquoi nous sommes forcés à dessiner des nouvelles frontières afin de savoir qui sommes « nous », où est-ce que nous vivons et qui sont « ils », les non humains, comment est-ce qu'ils sont et où est-ce qu'ils habitent. Les vieilles frontières maintenaient un monde bien défini et interprété avec certitude, mais quand ce monde établi et sa métaphysique correspondante se dissolvent, il faut reprendre à nouveau les critères immédiats de la géographie pour différencier entre terrestres et extraterrestres, ceux qui sont ici et ceux qui sont là-bas, ou les critères de la sociologie pour différencier ceux qui supplient les dieux et ceux qui ne le font pas. Nous percevons alors que les frontières métaphysiques et les frontières sociologiques sont, au point de départ, des frontières géographiques.

La frontière géographique entre ce qui est humain et extrahumain se situait à un moment donné aux confins de la Méditerranée, à cet endroit que les Grecs appelaient Tartesse et les arabes al-Andalus : là où Hercules avait situé ses deux colonnes pour soutenir la voûte céleste et où, chaque soir, le soleil mourrait dévoré par les ombres et impuissant pour les vaincre après sa course olympique parcourant le firmament. C'est là que se trouvait le passage par lequel Ulysse été descendu à l'Hadès infernal. Plus tard, ce point s'est situé au milieu de l'Atlantique, là où les hommes du Moyen-âge disaient que naissait la cataracte qui précipitait à l'abîme ceux qui osaient s'éloigner des côtes sûres, là où étaient morts, sans qu'on n'ait plus jamais su d'eux, tous ceux qui avaient osé vouloir savoir et croire qu'ils pouvaient faire face au chaos.

De nos jours également, nos récits mythologiques, qui surgissent dans le cinéma et la littérature, parlent de limites où l'homme risque tout son être, de ce point où la science et la technique marquent la frontière avec la morale et la religion, et que la plus connue de nos épopées, *La guerre des étoiles*, désigne comme le côté obscur de la Force.

La géographie et la cosmologie de chaque époque dessinent toujours sur leurs cartes les lieux où la terre s'unit avec le ciel et avec l'enfer. Le ciel constitue le bonheur promis et espéré, tandis que l'enfer représente l'inversion de tout ce qui est noble et bon dans son opposé le plus épouvantable. Les frontières sont, dans leurs débuts et toujours, des frontières culturelles. C'est plus tard qu'elles deviennent des frontières géographiques, quand les systèmes administratifs organisent la vie sociale conformément aux décisions politiques.

NAISSANCES DES ETATS ET DES FRONTIÈRES GEOGRAPHIQUES, POLITIQUES ET MÉTAPHYSIQUES

L'humanisme est la conception de l'homme propre de la culture occidentale et, dès sa première formulation, il a été essentiellement lié au langage, d'abord, et au territoire, ensuite. Il surgit comme tel à partir du moment où l'homme se définit, par rapport au langage, comme un animal ayant un langage, *Zoón échon lógon, animal rationalis*, un animal rationnel. Comme nous avons déjà signalé, c'est par rapport à cette définition que se crée le mot « barbare », désignant justement ceux qui ne savent pas parler mais qui plutôt balbutient, ba-ba-ba (García Gual, 2000).

À l'époque héroïque, féodale, l'idéal humain ne se mesure pas à partir de la maîtrise du langage, mais plutôt de la force physique et la valeur. C'est le héros qu'Homère loue et que Pindare chante, et ce héros peut se mesurer à tout étranger sans que l'égalité entre les deux ne soit mise en question. Ulysse lutte avec les Phéaciens dans les mêmes conditions qu'avec les prétendants en ce qui concerne l'égalité de « l'espèce », car à l'époque d'Homère, les hommes ne sont pas encore des « animaux rationnels », mais ceux qui « supplient les dieux et mangent du pain de blé » (Choza et Choza, 1996). D'une façon corrélatrice, il n'y a pas encore de « barbares », il n'y a pas encore des « sous-espèces » inférieures aux hommes dans la mesure où ils ne savent pas parler. En fait, dans le monde homérique le terme « barbare » n'existe pas et, par conséquent, il n'y a pas de frontières non plus.

Mais quand l'humanisme surgit, l'histoire de la culture occidentale, et l'homme se définit par le langage, alors apparaissent les semi-hommes ou presque-hommes, ainsi définis à partir de la perspective politique et éthique, dont le statut métaphysique est problématique car, alors, les frontières métaphysiques commencent à être plus nettes que les frontières géographiques et sociales, et sont plus « fiables ». Ainsi, Aristote établit une gradation de l'humain, partant des barbares et des esclaves (les esclaves sont les barbares qui ont été faits prisonniers dans les guerres ou incursions pirates) à la position la plus éloignée, en passant par les enfants, qui sont des hommes en puissance, les femmes, qui sont des « hommes frustrés », les paysans et artisans, pour arriver, finalement, aux hommes libres, ceux qui « parlent », c'est-à-dire, ceux qui conviennent sur le gouvernement de la ville, la *polis*.

C'est dans le contexte socioculturel de la Grèce classique qu'Aristote fait sa proposition d'humanisme, comme déploiement de la topique de l'*humanitas* au sein de la *polis* du point de vue éthique et éducatif. Ce qu'il fait par là c'est simplement reprendre d'une façon réfléchie ce que la société athénienne et la société grecque en général vit, en l'élaborant d'une manière systématique et en synthétisant ainsi les valeurs éthiques en vigueur dans son monde. Il y a une certaine correspondance entre la topique sociologique et politique

de l'*humanitas*, telle qu'elle se présente dans la Politique, et telle se présente dans l'Éthique à Nicomaque, mais ce n'est pas le moment d'approfondir sur ce thème¹.

Dans l'histoire de notre culture, la proposition qui suit à la grecque est celle de Rome. Dans celle-ci, il faut souligner le fait que Cicéron utilise l'expression « le genre humain », face à Aristote qui utilise l'expression « tous les hommes ». Ceci indique que le Romain a une idée de l'unité de la famille ou de la lignée humaine absente chez le Grec. C'est pourquoi, le « citoyen capable d'imposer à tous les autres, avec le pouvoir et la coaction des lois, ce que les philosophes, avec leur parole, peuvent difficilement inculquer à quelques uns, doit être plus apprécié que les maîtres qui enseignent ces questions »². Mais alors, cela n'est pas désigné comme « paideia », « pédagogie » ni « éducation ». Ce processus est maintenant désigné comme « civilisation » ou simplement « humanisation », le contenu et les formes inventées et transmises au cours de sa trajectoire sont désignés comme « humanisme », et l'idéal que l'on cherche à atteindre, « *humanitas* ». Ainsi, dans la perspective de Cicéron la « paideia » grecque subit certaines transformations importantes. Il ne s'agit pas de l'enseignement au moyen duquel les hommes nés libres sont conduits vers l'excellence, mais plutôt le processus de l'histoire de Rome, de Romulus et Numa jusqu'à Jules César et Cicéron lui-même, et au cours duquel un groupe de sauvages est conduit jusqu'à la forme la plus élevée de civilisation. Mais en plus, tout au long de ce processus également, l'ensemble du genre humain est humanisé par la procédure d'être romanisé.

Grèce n'a pas atteint une légitimation tellement élevée pour la constitution de son empire maritime car elle n'avait pas une conception de l'unité du genre humain ni, par conséquent, l'idéal d'un but unique pour tous les hommes. C'est pourquoi helléniser, tout en étant le sommet de l'humain, ne constituait pas le sommet exigé par la nature de tous les groupes sociaux, ni un devoir moral inaliénable pour les Athéniens, comme ce fut le cas pour Rome. Initialement, l'*ius civile*, le droit des citoyens romains, n'était pas celui devant être reconnu aux autres hommes, auxquels ont reconnaissant leur propre droit, l'*ius gentium*, mais à partir de l'époque impériale les deux ont convergé pour constituer un seul et même droit. Dans cette perspective, dans la constitution de son empire comme unique et universel, Rome aboutit, pour la première et la seule fois dans l'histoire, à la congrégation de tous les hommes sous un même droit et une même langue et, corrélativement, à l'abolition de toutes les frontières. Un aspect que l'on ne tentera plus en quelque sorte, c'est-à-dire d'une manière programmatique, que jusqu'à la Déclaration des droits de l'homme en 1948.

Mais, déjà, sur d'autres territoires étrangers à l'empire, d'autres scissions se sont produites donnant lieu à d'autres frontières qui se reproduiront dans son sein et lors de la reconstruction du monde qui suit à la dissolution de l'empire. Au Moyen-Orient, et plus de mille ans avant que Grèce et Rome n'existent, se produit la grande scission entre les enfants d'Abraham : Ismaël, fils d'Agar, et Isaac, fils de Sara, donnant lieu d'une part aux

Ismaélites ou Agarènes, c'est-à-dire, les peuples de la culture islamique, et les Israélites fils d'Isaac. Les premiers ont toujours conservé la mémoire de leur origine abrahamique et de leurs liens avec les descendants d'Isaac, tandis que les seconds ne l'ont pas fait, c'est-à-dire, « Israël a oublié Ismaël » (Lauth, 2004). L'autre grande scission qui se produit au sein du monde israélite est celle des suiveurs de Jésus, la scission de ceux qui le considèrent le Christ. Une partie des chrétiens, quant à eux, se déploie dans le monde romain et, sur les ruines de l'empire, constitue le christianisme comme religion de la culture occidentale et de l'Europe naissante, et comme religion qui, à son tour, oublie les fils d'Ismaël et les autres branches du christianisme non paulines.

Le modèle de l'*humanitas* romaine, avec son sens de l'universalité, est repris par le christianisme paulin, qui reproduit la dichotomie grec-barbare et romain-gentils sous la forme de la dichotomie fidèle-infidèle. La plénitude de l'humain continue à se trouver, comme avant, dans la participation au divin, mais maintenant le divin comprend une exigence particulière de conduire tous les infidèles à cette plénitude, une exigence dénommée salut ou rédemption, ce qui ne s'était pas produit en Grèce et était ébauché en Rome avec un sens plutôt civil que religieux et, donc, moins péremptoire et moins inaliénable.

La naissance d'Europe et la consolidation de la culture occidentale correspond à la création d'autres nouvelles frontières. À l'est de Rome, en Constantinople, se trouvent les hérétiques (ceux qui pervertissent la foi), au sud, en Afrique et au Moyen-Orient, les infidèles (les fils d'Ismaël), en Europe, mais avec un statut différent de celui des sujets, se trouvent les perfides juifs (ce qui ont renié de la foi), et à l'ouest, en Amérique, les païens (ceux qui n'ont jamais connu la véritable foi)³. Il s'agit de la gradation géographique, sociologique et politique de l'humain, que les spécialistes d'Aristote essayent de conjurer avec sa métaphysique, car à des périodes postérieures les définitions métaphysiques étaient les plus pertinentes. Ainsi, dans la polémique du XVI^{ème} siècle entre Bartolomé de las Casas et Ginés de Sepúlveda, sur la nature « humaine » et « personnelle » des Indiens américains, le point de référence est la métaphysique : si les indiens sont ontologiquement des personnes, alors elles ont un droit de propriété comme le reste des fidèles, ce qui n'est pas vrai s'il ne s'agit pas de « personnes » (Ginés, 1987).

Pour Aristote lui-même, la définition métaphysique d'homme n'avait pas la même importance qu'elle a eu par la suite (Marín, 1997), ni tellement d'implications juridico-politiques ; mais, à partir du XVI^{ème} siècle tout cela change. C'est alors que commence à se constituer d'une façon ferme les frontières spatiales, territoriales. Justement quand les nouvelles frontières linguistiques surgissent, avec la naissance des langues modernes européennes, et les nouvelles frontières religieuses, avec la fragmentation du christianisme paulin résultant du schisme d'Occident. Les frontières religieuses et linguistiques qui constituent, comme Machiavel constate, les plus fortes déterminations de l'identité des groupes sociaux et qui existaient déjà depuis l'antiquité la plus lointaine, se sont renforcées

avec des frontières géographiques, territoriales et administratives, ce qui ne s'était jamais produit avant. Maintenant, les limites entre l'humain, le divin et le satanique, entre réel et irréel, entre le bien et le mal, entre le possible et l'impossible, entre ce qui est sale et ce qui est propre, se lèvent comme démarcations territoriales. Maintenant, les dieux et les démons luttent entre eux avec acharnement.

Les frontières entre l'empire ottoman et l'empire des Habsbourg et, en général, entre le christianisme et l'islam, sont aussi des frontières produisant des divergences et des bifurcations sur les voies de la science, du droit, des techniques diverses, etc., entre l'Europe et le reste du monde. D'autre part, au sein de l'Europe, avec la naissance de l'État moderne, se produit le passage de la juridiction personnelle, caractéristique du Moyen-âge, à la juridiction territoriale. La consolidation la plus poussée des frontières dans l'histoire d'Occident, et en général dans toute l'histoire, se produit lors de la paix de Westphalie en 1648, avec l'application de l'ancien principe *cuius regis eius religio* (« selon la religion du roi, ainsi celle des sujets »), et avec l'établissement du principe de non ingérence dans les affaires internes de chaque pays. Ce principe se maintient avec l'exception, en 1999, de l'intervention militaire des Etats-Unis au Kosovo, avec l'approbation morale de la communauté internationale et de Kofi Annan afin d'éviter le génocide des musulmans de ce territoire.

La modernité constitue la grande période des frontières dans l'histoire de la culture occidentale, car l'État moderne se forme et se développe à partir d'une vision très rigide de celles-ci, et la modernité en général également. Il en est ainsi à un tel degré, qu'elle crée également des frontières temporelles absolument impénétrables.

FRONTIÈRES TEMPORELLES ET IDENTITÉS MODERNES

La détermination spatiale « d'Europe » coïncide avec la détermination temporelle de « modernité », de manière que les deux termes se présentent comme solidaires en vertu de la rigidité des frontières spatiales et temporelles établies aux XV^{ème} et au XVI^{ème} siècles. Avec la naissance de la modernité se produit, également, la construction d'une gigantesque frontière temporelle, qui constitue la consolidation de la catégorie « Renaissance », comme une sorte de rideau de fer vers un temps périmé. La modernité marque aussi le début de « l'âge obscur » islamique, la période de décadence après la splendeur des califats de Bagdad et Cordoue pendant le Moyen-âge. L'islamisation d'Asie et la christianisation d'Amérique à partir du XV^{ème} siècle, dans une certaine mesure, est perçue en Occident comme une impasse économique, scientifique, technique et culturelle de l'Asie bouddhiste et confucéenne et de l'Asie islamisée, et comme développement économique et

culturel de l'Amérique christianisée. On peut donc dire qu'il y a une rationalité moderne, c'est-à-dire, européenne, une rationalité islamique et une rationalité juive (De Garay, en préparation) et, corrélativement, il y a lieu de penser que la religion européenne-occidentale, la religion islamique et la religion juive sont plus incommunicables culturellement que religieusement.

Les identités culturelles modernes contrastent clairement avec les identités anciennes. Leurs facteurs constitutifs sont plus faibles et ont besoin donc de se renforcer d'avantage. Les identités paléolithiques étaient déterminées par la langue et la religion, c'est-à-dire, par le totem, qui détermine l'incarnation familiale et tribale. Les identités néolithiques et médiévales étaient déterminées par les mêmes facteurs et en outre par l'organisation politique et la localité, mais non pas par le pays comme territoire. Dans ce contexte, l'identité individuelle était déterminée généalogiquement et localement, selon le modèle romain du *pronomen*, *nomen* et *cognome*, c'est-à-dire, prénom, premier nom qui indique la filiation, et deuxième nom qui indique la localité, comme Gonzalo Fernández de Córdoba, c'est-à-dire, Gonzalo, fils de Fernando, de la localité de Cordoue.

La frontière temporelle que la modernité établit par rapport au passé est corrélative au passage à une plus grande pertinence de la juridiction territoriale, face au rôle plus déterminant de la juridiction personnelle de périodes antérieures, et de la constitution du modèle anthropologique du *self-made-man*, de l'homme qui est le fils de ses œuvres, comme moine mendiant qui vit de ce qu'il obtient de son activité comme prédicateur (l'aumône), comme Don Quichotte ou comme le sujet cartésien (Marín, 1997). Dans la modernité, l'homme nouveau ne veut pas se définir par rapport au passé, et commence à nouveau non seulement sa langue, mais aussi la religion ramenée à l'origine par les différents réformateurs et contre réformateurs. Et, justement, une identité nouvelle, en processus de formation et d'auto-affirmation, est suffisamment faible pour percevoir la divergence et les différences permanentes comme menaces. La menace à l'identité est source de violence dans la modernité avec une virulence très intense, car l'identité est plus faible alors et dépend presque exclusivement des actes de l'individu.

Les identités nationales et religieuses sont fixées avec la paix de Westphalie, mais cela ne signifie pas la consolidation des identités de groupe et individuelles, car les massacres entre catholiques et protestants s'étendent en France tout au long du XVIII^{ème} siècle et, plus tard, la lutte révolutionnaire pour l'imposition du modèle du *self-made-man* se maintient dans le XIX^{ème} siècle (Grimaldi, 2000). Quand l'identité individuelle et collective rompt ses liens avec le passé et commence à partir de zéro, la religion ou l'idéologie politique, parfois identifiées ou superposées, se présentent comme le plus important des facteurs identitaires. Ceci n'explique pas en soi des phénomènes comme la Nuit de la Saint-Barthélemy, la terreur de la Révolution française, les guerres carlistes en Espagne ou les massacres des Balkans à la fin du XX^{ème} siècle, mais représente sans doute une clé déterminante.

Les bifurcations et les divergences entre la culture occidentale et les autres cultures, à partir de la frontière temporelle de la Renaissance, donne lieu à un autre type de frontières temporelles, signalées par Hegel d'abord et ensuite par Bloch, et qui consiste en la non contemporanéité des groupes qui vivent en même temps sur un même territoire ou sur un territoire différent. C'était le cas, selon Hegel, des Espagnols qui ont repoussé Joseph Bonaparte et la constitution libérale que celui-ci leur proposait, parce que l'Espagne et les Espagnols n'étaient pas encore mûrs pour une organisation sociale comme celle que les Français proposaient, c'est-à-dire, parce que l'Espagne et les Espagnols de 1802 n'étaient pas contemporains de la France et des Français de cette même époque.

Évidemment, le temps objectif, celui qui est fixé en chiffres à partir d'un point zéro, est le temps d'une subjectivité collective, qui détermine le point de départ et les unités de mesure, et le temps des subjectivités collectives, comme celui des subjectivités individuelles, varie beaucoup d'une époque à une autre.

Après avoir établi les barrières temporelles de la Renaissance et de la non-contemporanéité, la modernité européenne a conçu une procédure pour unifier au moyen d'une clé temporelle, les cultures des groupements sociaux séparées par des frontières diverses. Cette procédure a réduit les binômes loin/près, immoraux/vertueux, sauvages/civilisés, eux/nous, au binôme avant/après et leur a donné le nom d'évolution. Eux, ils sont loin et ils sont sauvages et immoraux, comme nous l'étions nous avant, mais avec le passage du temps, ils parviendront à être comme nous sommes maintenant. Nous sommes leur après, leur futur, et nous signifions progrès. Bien que la postmodernité ait annulé une bonne partie des suppositions de l'évolutionnisme culturel, il y a lieu, malgré tout, de parler de la non contemporanéité des contemporains, comme le fait Bloch, et même dans le sens de Hegel. Quand Algérie a rejeté, à la fin du XX^{ème} siècle, par un référendum, la Constitution démocratique proposée par le Gouvernement, sa situation pouvait être décrite avec les mêmes propos avec lesquels Hegel décrivait celle des Espagnols du début du XIX^{ème} siècle. Dans la technique, dans la science, dans le droit et dans l'administration on peut parler de progrès et, dans ce sens, il y a des barrières temporelles entre différentes cultures, il y a des cultures plus en retard que d'autres.

D'autre part, il y a des dimensions de la science et de la technique, du droit et de l'administration non susceptibles de sériation temporelle dans un sens unidirectionnel progressif, et par rapport à celles-ci, l'incommunicabilité entre les cultures est beaucoup plus intense que celle produite par des frontières spatiales et temporelles, il s'agit de l'hétérogénéité. D'une certaine façon, les éléments séparés par une barrière spatiale ou par une barrière temporelle appartiennent au même genre et, par conséquent, ils ont beaucoup de points communs. Les pays sont séparés par des frontières qui délimitent une nation d'une autre, mais les deux sont des nations, les deux ont des états, les deux peuvent être représentées à l'ONU, etc. Les barrières temporelles signalent que les pays plus développés et les pays moins développés partagent une même ligne historique, mais

cela signifie qu'ils partagent une trajectoire technologique et scientifique, juridique ou administrative, ce qui indique déjà l'appartenance à une classe commune.

Mais il n'en est pas ainsi quand il s'agit de groupes formés par des Indiens, des mineurs, des femmes, des homosexuels et des terroristes, par exemple, et les sociétés postmodernes sont formées, de plus en plus, par des groupements de types hétérogènes qui échappent et surpassent les administrations des états. Parmi ces groupes il y a un type de barrières et de nœuds de communication qui sont ceux exigeant une étude plus approfondie dans la société du XXI^{ème} siècle.

L'ADMINISTRATION : BARRIÈRES ET NŒUDS PUBLICS

À une occasion John von Neumann, créateur de la théorie des jeux parmi d'autres contributions, a déclaré qu'il avait pu développer sa recherche et publier *Theory of games and economic behavior* ('Théorie des jeux et comportements économiques'), avec Oskar Morgenstern, en 1944, grâce au fait qu'il collaborait avec IBM et travaillait dans ses laboratoires, car s'il avait été uniquement à l'université (à l'Institut des études avancées de Princeton University, où il exerçait son activité) il n'aurait pas pu le faire. Et ce, continuait-il, parce que la délimitation administrative des disciplines et des départements de recherche rend très difficile, voire même impossible, de prendre des éléments de la recherche et de chercheurs d'autres départements pour développer ses propres études. Si cette affirmation est faite par un professeur d'une université américaine et, notamment, de l'Institut des études avancées de Princeton University, un professeur européen pourrait l'exprimer à puissance trois. L'organisation de toute activité, et la création des systèmes d'administration, déploie d'une manière capillaire les potentialités humaines et les spécialise au nom d'une efficacité indispensable pour le fonctionnement des sociétés modernes. Comme nous savons, l'analyse de la genèse, le développement et les implications de la bureaucratie constitue la grande contribution de Max Weber à la sociologie et, comme il signalait lui-même, le processus se déploie dans les mêmes termes pour l'administration publique, l'armée, l'église, l'entreprise capitaliste et le monde académique (Weber, 2004).

Ainsi, dans chacun de ces domaines, la bureaucratie crée des barrières insurmontables tout en créant des nœuds de communication, auxquels on peut donner le nom de publics, dans la mesure où ils appartiennent à des entités avec une existence officiellement reconnue. Les barrières sont présentes simplement en raison des différences de domaines et, en l'occurrence, de coutumes, et les nœuds de communication sont présents au moyen d'entités et d'institutions qui communiquent ces domaines entre eux, comme les syndicats, les nonciatures, les conseils sociaux des centres académiques, les directoires des

entreprises, etc. D'autre part, les domaines officiels sanctionnés par l'administration sont renforcés aux frontières au moyen d'élaborations culturelles qui, à partir des domaines académiques, artistiques, sportifs, etc., envahissent le langage ordinaire et conforment le sens commun, jusqu'à la construction de nouvelles frontières culturelles particulièrement épaisses. Ces frontières mentales sont celles qui séparent certains groupes humains des « autres », les « autres » étant les orientaux, les noirs, les immigrants, les femmes, les homosexuels, les malfaiteurs, les masses, etc. Le monde académique, de Foucault à Saïd et à Elias, a dressé le compte rendu de la constitution et la force de ces frontières⁴.

La prolifération, tout au long du XX^{ème} siècle, d'entités officielles auxquelles appartiennent les individus, a conduit à ce que le lien entre l'individu et l'administration de l'État détermine peu ses activités et son identité et a produit une « délocalisation » de l'activité et de l'identité individuelle. La coexistence dans des espaces géographiques communs, et dans des espaces sociologiques hétérogènes, de différents groupements d'individus et de différents groupes culturels, crée un type de barrières et un type de communications entre eux donnant lieu, parfois, à des conflits et, à la constitution, dans d'autres occasions, de communautés prospères.

Dans le domaine religieux, l'unité d'un espace physique commun à des espaces sociologiques hétérogènes, encourage un dialogue interreligieux ou à œcuménisme pacifique, parfois, et de nouveaux conflits de religions, dans d'autres occasions⁵. Dans le domaine civil, nous trouvons également des situations de marginalisation ou des communautés multiculturelles réellement exemplaires⁶. Par ailleurs, le fait que les groupements d'individus et le fait que les institutions qui les incorporent, comme les églises, les entreprises, les universités, etc., aient un caractère de plus en plus supranational, conduit à ce que le principe de territorialité qui a inauguré la modernité, l'État moderne et la nation moderne, entre en phase d'obsolescence. Il ne s'agit pas simplement de la « délocalisation » des entreprises, de l'armée ou de la banque, c'est le principe moderne de territorialité nationale qui perd vigueur progressivement.

Dans ce sens, l'Union européenne des 27, au XXI^{ème} siècle, commence à ressembler plutôt à l'Europe d'avant la Renaissance et la constitution de l'État qu'à l'Europe moderne, peut-être même plus aux populations pré-impériales antérieures au deuxième millénaire A.C. En suivant cette ligne, les modèles américain, français et britannique d'organisation et gestion de la pluralité culturelle, sont des formules ayant une utilité et une efficacité diverse quand il s'agit de gérer la relation entre les cultures existantes sur un territoire unifié et sous une même administration de l'État. Mais la diversité et la dynamique de ces cultures fait parfois sauter l'unité administrative de l'État, comme pendant la dernière décennie du XX^{ème} siècle avec l'URSS, la Yougoslavie et la Tchécoslovaquie et pendant la première décennie du XXI^{ème} siècle en Belgique. Dans cette perspective, la dynamique de la vie conduit à l'émergence de nouveaux domaines de connaissance, comme le Droit administratif global, qui s'occupe des nombreuses organisations supra-

étatiques réglementant l'activité d'entités et d'individus de différentes localisations nationales (Barnés, 2006).

Le nouveau droit administratif étudie les voies pour réglementer les relations globales entre groupes insuffisamment déterminés par leur localisation nationale, et dont les relations n'appartiennent pas non plus au domaine de ce que l'on appelle les relations internationales. Mais, tout en cherchant la communication la plus fluide entre les individus et les systèmes administratifs de l'État et supra-étatiques, et bien qu'il cherche à surmonter les anciennes formes d'organisation pyramidale au moyen de formes d'organisation réticulaires, d'une part, il n'y parvient pas toujours et, d'autre part, il génère également des barrières qui ne peuvent pas être officiellement surmontées quand il conviendrait de le faire. C'est pourquoi il y a aussi une prolifération de barrières et de nœuds privés dans le domaine général des réseaux.

LES RÉSEAUX : BARRIÈRES ET NŒUDS PRIVÉS

Tandis que le droit administratif global peut prendre en charge les barrières et les nœuds de communication officiels, ainsi que l'histoire culturelle des nœuds officiels et des nœuds privés, l'anthropologie culturelle, et notamment l'anthropologie urbaine, s'occupe des groupements dépourvus d'un caractère officiel ou public et qui articulent la société du XXI^{ème} siècle, majoritairement urbaine, au moyen de ces canaux de communication et de circulation de biens et services, qui ont également d'importantes fonctions identitaires, que l'on connaît comme réseaux. Les réseaux sont les bandes urbaines de jeunes Latins ou Européens, les organisations de Chinois et Sénégalais qui s'occupent d'accueillir les immigrés, les ONG de tout type, les trafiquants de drogues, de femmes ou de migrants dépourvus de leurs propres réseaux. Mais il s'agit également des clubs de football ou de philatélie, des amis de la Seat 600 ou des dolmens, des apôtres du magnésium ou ceux du yoga.

Les réseaux n'ont pas de communication entre eux. Bien entendu, les ONG, le Ministère de l'intérieur, etc. les connaissent, mais ils ne sont pas communiqués. Ils constituent des univers culturels isolés par des frontières plus impénétrables que les frontières nationales, en raison de l'hétérogénéité. Cependant, à l'intérieur des réseaux il y a des systèmes de communication incontrôlables : un gay peut appartenir au club de la 600 et aux apôtres du magnésium et, dans cette optique, chaque individu constitue un nœud de communication⁷. Or, certains individus constituent des nœuds plus puissants que d'autres; il y a des individus *networking*, qui sont eux-mêmes des nœuds de communication et des professionnels des connections, tandis que d'autres, la grande majorité, ne

sont pas conscients du potentiel de communication de leur interconnexion et constituent des nœuds sourds et aveugles, ou des nœuds désactivés. Les individus conscients de leur caractère nodal opèrent en traversant continuellement des frontières, ou franchissant l'abîme de l'hétérogénéité existante entre deux mondes non communiqués, aussi bien privés que publics, et officiellement, aussi bien à des niveaux quotidiens et domestiques qu'à des missions officielles de représentation. Et aussi bien eux que ceux qui ne sont pas conscients de leur caractère nodal sont continuellement exposés à une crise d'identité qui peut être franchie en reconstruisant l'essence humaine à des niveaux inédits, c'est-à-dire en réélaborant sur la pratique et sur la théorie des modèles d'humanisme précairement consolidés.

Si Strabon devait répéter son périple sur ce territoire, qu'il décrit comme étant étendu en forme de peau de taureau, et s'il cherchait avec le regard propre d'un géographe où et comment vivent les gens, il n'adopterait pas l'ancien critère de diviser l'espace en fonction des fleuves et des vallées séparés par des chaînes de montagnes, mais plutôt en fonction du mode de vie des différents groupes humains, ce qui ne peut plus être déterminé maintenant en termes de fleuves, vallées et montagnes. Il pourrait affirmer que sur une zone de cette peau de taureau que les habitants locaux appellent Madrid, il y a : 1) des spéculateurs, 2) des suiveurs du Réal Madrid, 3) des Latinos, 4) des femmes, 5) des Aragonais, 6) des homosexuels, 7) des pauvres, 8) des personnes âgées de plus de 65 ans, 9) ceux qui se fâchent beaucoup au volant, 10) des craignos, 11) des personnes normales, 12) des diabétiques, 13) des fonctionnaires, 14) ceux que personne n'apprécie, 15) des inclassables, etc.

Comme j'ai exposé par ailleurs (Choza, 2002 : 175 et suivantes), chaque individu vit une pluralité de scénarios sociaux partageant un espace physique commun. Ces scénarios peuvent ne pas entrer en relation entre eux et l'on peut représenter un personnage différent sur chacun. Les auteurs de ces rôles peuvent être, avec un degré différent de participation, l'individu lui-même, les symboles qui configurent le champ de forces scéniques. Et cette nouvelle situation pose de nouveaux problèmes aux représentations du soi-même : quel personnage concorde le mieux avec l'acteur, indépendamment de l'auteur qui les a créés, quelles possibilités et quels besoins existe-t-il d'unification des différents personnages, quel type d'expérience de soi-même, de son être, et quels modes de se nommer soi-même, d'auto-identification, l'acteur a-t-il dans cette réfraction multiple de son existence, et d'autres moins importants (Berger et Luckmann, 1979).

Car, en effet, tout au long de la journée et de la semaine, un homme peut vivre comme père de famille au petit-déjeuner, comme employé de la banque dans son occupation habituelle, comme expert en billard ou poker au café, comme professeur de comptabilité dans une académie, comme socialiste engagé certains après-midis, comme catholique actif à la paroisse d'autres soirs, comme fervent supporter de son équipe de foot certains fins de semaine, comme cultivateur de salades et tomates sur son plot de terrain,

comme diabétique de façon permanente, comme mari jaloux fréquemment, etc. Et ce dans le cas d'un individu socialement intégré, à condition que la définition et la réalité juridique et sociologique de ce que nous dénommons actuellement « emploi » se maintienne constante, à condition que la mobilité du travail ou le chômage ne le force pas à changer le répertoire de personnages qu'il joue au bout d'un certain temps, à condition qu'il ne change pas de conjoint une fois ou plusieurs fois au cours de sa vie et qu'il ne change pas de parents ou d'enfants plusieurs fois aussi. Pour sa part, une femme peut avoir un répertoire de rôles encore plus hétérogènes et nombreux, et l'ensemble de toutes les femmes peut être aussi déterminant que les hommes pour l'interprétation publique de la réalité.

Ces rôles peuvent ne pas être contradictoires, mais simplement hétérogènes, ou bien être culturellement opposés entre eux, et ils peuvent se maintenir stables pendant de longues périodes de la vie ou bien ils peuvent changer. Au cas où la vitesse de modification de ces panoplies de rôles dépasse un certain seuil, lequel, certes, au Paléolithique et au Néolithique était inférieur qu'à l'ère de la postmodernité, les catégories de substance, cause et temps interne peuvent ne plus être appropriées pour codifier la subjectivité humaine et la dynamique sociale, tandis que d'autres catégories, comme celles de fonction, jeu ou système, deviennent plus pertinentes.

La communication entre les individus de différents groupes s'établit sur la base de l'ensemble de connaissances défini comme sens commun, mais celui-ci constitue un topique soumis à une vitesse de changement croissante. « Pour vivre dans ces faubourgs appelés physique, ou islam, ou droit, ou musique ou socialisme, on doit répondre à certaines exigences spécifiques, car toutes les habitations n'ont pas la même majesté. Mais, pour vivre dans ce semi-faubourg appelé sens commun, où les choses sont sans façon, on doit uniquement avoir une conscience logique et pratique, comme dit le vieux dicton, bien que ces respectables vertus soient définies dans la cité particulière de la pensée et du langage de laquelle on est citoyen » (Geertz, 1994).

L'être humain postmoderne, postnéolithique ou postaxial ne peut plus se comprendre soi-même en fonction de l'unité et de la linéarité des catégories de substance et de cause, car chaque culture a un temps interne différent, car chacune a son propre futur et nous ne savons plus qui est contemporain de qui. Toutes les tribus ne naviguent pas sur le même bateau (Sloterdijk, 1994). La différence entre comportement bon et mauvais, qui permettait dans l'approche d'Aristote d'aboutir à l'unité avec soi-même, a été remplacée par une pluralité de dimensions hétérogènes d'une même biographie individuelle dont l'intégration n'est pas uniquement l'affaire de la praxis éthique. D'autre part, la différence entre bourgeois et prolétaires, dont le surpassement supposait pour Marx l'unité de la société avec soi, a été remplacée par une pluralité constituée de femmes, migrants, homosexuels, retraités, etc., dont l'intégration n'est pas l'affaire du processus dialectique de suppression des classes sociales.

Ce n'est pas que l'individu ne doive pas construire sa biographie, ni que cette construction n'ait pas un caractère éthique, mais le mode pour la construire doit prendre en charge unitairement des rôles hétérogènes et distants, et l'éthique qui entre en jeu n'est pas une seule mais multiple⁸. D'autre part, il ne s'agit pas non plus de ce que l'aspiration à surmonter les aliénations ne soit plus un objectif, ou que le schéma marxiste ne soit pas applicable aux aliénations de certains groupes, mais de ce que l'hétérogénéité des groupes⁹ et leurs respectives aliénations ne peuvent pas être résolues dans leur ensemble à partir d'un schéma dialectique. L'impossibilité de prendre en charge les problèmes nouveaux sur la base de l'ancien système de catégories est vécue comme la faillite de la modernité et l'avènement de l'ère postaxiale. Ceci est exprimé dans la fiction de Joyce et Kafka, dans le théâtre de Pirandello ou dans la poésie de Pessoa et Rilke (Choza, 1991), élaborés en même temps que la pensée philosophique thématise le même phénomène dans les ouvrages de Weber, Husserl, Jaspers, Heidegger, Adorno et Horkheimer. Et, plus tard, l'impossibilité de poursuivre le schéma dialectique, où s'étaient intégrés freudiens et structuralistes, a été vécu d'une manière tout aussi aigüe et douloureuse et a été exprimée tout aussi brillamment dans la pensée poststructuraliste et postmoderne.

Les réseaux constituent un véritable emmêlement où les individus et les groupes luttent afin de se constituer, s'identifier et survivre, en traversant des frontières et en intégrant en eux-mêmes des éléments et des facteurs appartenant à de domaines hétérogènes. Les identifications collectives et individuelles exigent, très souvent, à plusieurs niveaux, une redéfinition et, corrélativement, ainsi l'exigent aussi les frontières. Mais, en même temps, ces frontières doivent être extrêmement poreuses et praticables afin de ne pas détruire les individus, les familles (quels que soient les modèles auxquelles elles répondent) et les groupes. Le regard cosmopolitique et la volonté de frontière adressent, finalement, la tâche de définir un nouvel humanisme, d'établir qui sommes les humains et combien nous sommes, en quoi consiste le fait d'être humain et quels moyens fournit-on pour que tous les membres de l'espèce puissent y parvenir.

Il y a au moins deux niveaux qui exigent une attention de la plus grande urgence. Le niveau étatique dans lequel, au moyen de la citoyenneté, les droits de l'homme de tous les individus sur un territoire sont garantis et sous tutelle, et le niveau domestique, dans lequel, au moyen de la communication intime, la cohabitation dans laquelle les êtres humains se constituent grâce à des liens de certitude, confiance et dépendance, est garantie et sous tutelle. Les États s'occupent de la citoyenneté, comme on a signalé dans d'autres articles, selon des modèles qui doivent être renouvelés par rapport à ceux utilisés dans la modernité; tandis que l'intimité domestique est prise en charge par les propres individus dans les groupements les plus élémentaires, familiaux, accompagnés de réseaux privés et de réseaux publics, comme l'entreprise, les municipalités, les églises, etc. également renouvelés par rapport à ceux de la modernité.

Que l'homme soit détruit ou bien qu'il aboutisse à la réalisation pratique et à la formulation rhétorique d'un nouvel humanisme dépend de la consistance et de la flexibilité de ces frontières.

Notes

1. Cette correspondance peut être interprétée comme un héritage de la sociologie organiciste de Platon, ce qui est pertinent pour une étude de l'humanisme, mais qui nous éloignerait maintenant de la ligne d'argument de cette étude.
2. Cicéron. *La République*. Paris : Les Belles Lettres, 1989.
3. Pour une panoramique sur la discrimination des juifs au Moyen-âge, cf. Choza et Wolny (2000). Pour une perspective de la fusion de christianisme et paganisme pendant la colonisation espagnole d'Amérique, cf. Peire (en préparation).
4. Cf. Foucault (1975), Saïd (1980) et Elías (1988).
5. Au sujet des conflits, il me semble important de considérer, parmi maints autres ouvrages exceptionnels, les œuvres de Berger (1974) et Kepel (1991). Au sujet de la réconciliation ou unification, celles de Lauth (2004 et 2005).
6. C'est le cas de Cerritos, une population d'Orange County, au sud de Los Angeles, Cf. "Where the grass is greener". *The Economist* (18-24 August 2007). P. 39
7. Au sujet des caractéristiques et du fonctionnement des réseaux, cf. Cucó Giner (2004).
8. C'est ainsi que le montre Charles Taylor (1998), mais il le fait en supposant que cette formation est une affaire essentiellement éthique, ce qui implique un certain réductionnisme qui n'est pas atténué par le fait qu'il conçoive l'éthique comme englobant en son sein aussi bien la philosophie de la religion que l'anthropologie philosophique, car cela implique en même temps une perte de la spécificité des deux domaines de connaissance et de réalité, c'est-à-dire, encore un réductionnisme.
9. Notamment, à celles des femmes, cf. Valcárcel (1991).

Références bibliographiques

- BARNÉS, Javier (ed.) *Innovación y Reforma en el Derecho Administrativo*. Sevilla : Editorial Derecho Global, 2006.
- BERGER, Peter. *The homeless mind. Modernization and consciousness*. New York : Vintage Books, 1974.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Masson-Armand Colin, 1996.
- CICERÓN. *La République*. Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- CHOZA, Jacinto. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona : EUNSA, 1991.
- CHOZA, Jacinto. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid : Biblioteca Nueva, 2002.
- CHOZA, Jacinto et CHOZA, Pilar. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona : Ariel, 1996.

- CHOZA, Jacinto et WOLNY, Witold. *Infieles y Bárbaros en las Tres Culturas*. Sevilla : CEU, 2000.
- CUCÓ GINER, Josepa. *Antropología urbana*. Barcelona : Ariel, 2004.
- DE GARAY, Jesús. "Aristóteles, punto de encuentro y desencuentro entre las tres culturas". Dans : CHOZA, Jacinto et DE GARAY, Jesús. *La escisión de las Tres Culturas*. Sous presse.
- ELÍAS, Norbert. *El proceso de civilización*. Madrid :FCE, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- GARCÍA GUAL, Carlos. "Identidad y mitología. Apuntes sobre el ejemplo griego". Dans : *Identidad humana y fin del milenio*. Actas del III Congreso Internacional de Antropología filosófica. Barcelona, 1998. Sevilla : Thémata, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *Savoir local*. Paris : PUF, 1986.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid : Alianza, 1987.
- GRIMALDI, Nicolas. "Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración". Dans : CHOZA, Jacinto et WOLNY, Witold. *Infieles y Bárbaros en las Tres Culturas*. Sevilla : CEU, 2000.
- KEPEL, Gilles. *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- LAUTH, Reinhard. *Abraham y sus hijos. El problemas del Islam*. Cabrils (Barcelona) : Prohom Edicions, 2004.
- Dostoievski. *Su siglo y el nuestro*. Cabrils (Barcelona) : Prohom Edicions, 2005.
- MARIN, Higinio. *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid : Iberoamericana, 1997. Chap. 1 : "Humanismo aristocrático".
- PEIRE, Jaime. "La poética cultural de las culturas indígenas: lectura de textos indígenas del siglo XVI y principios del XVII". Dans : CHOZA, Jacineto et DE GARAY, Jesús. *La escisión de las Tres Culturas*. sous presse.
- SAÏD, Edward. *L'Orientalisme*. Paris : Editions du Seuil, 1980.
- SLOTERDIJK, Peter. *Dans le même bateau: essai sur l'hyperbolique*. Paris : Rivages Proches, 1994.
- TAYLOR, Charles. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.
- VALCÁRCEL, Amelia. *Sexo y Filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Barcelona : Anthropos, 1991.
- WEBER, Max. *Économie et société*. Paris : Plon, 1971.