

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Introducción: ¿Por qué la confianza?  
Yolanda Onghena

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS 61-62.  
**Interculturality and trust**

Abstracts

Revista CIDOB d 'Afers Internacionals  
no. 61-62/2003

"Interculturalité et confiance"

Articles

Introduction: Pourquoi la confiance?  
Yolanda Onghena

Confiance et méfiance  
Pour une civilisation de la confiance  
Burhan Ghalioun

Jusqu'où va la confiance?  
Edgard Weber

Confiance et structures  
La confiance dans les systèmes juridiques de l'Islam et de l'Occident  
Abdallah Gabsi

Au-delà de l'empathie, cultiver la confiance : des clés pour la rencontre interculturelle  
Gérard Marandon

Confiance et incertitude  
La confiance et le changement du paradigme migratoire  
Noureddine Affaya

Confiance et diversité : une perspective d'organisation  
Ghislain Verstraete

Confiance et langage  
Crise de confiance dans le roman libanais contemporain  
Naoum Abi-Rached

Confiance dans l'information médiatique  
Miquel Rodrigo

Confiance et apprentissage  
Sur l'impossibilité d'éduquer la confiance  
Francesc Carbonell

Confiance et temps libéré : des travaux pratiques actifs d'éducation interculturelle  
Pierre Étienne Vanpouille

Sélection bibliographique de la Fundació CIDOB sur interculturalité

# ABSTRACTS

## **Trust and mistrust**

### **For a civilisation of trust**

*Burham Ghalioun*

For the author, the world in disarray is the origin of mistrust: disarray in the social, political and economic aspect. Nevertheless, he sees a possibility for restoring trust through becoming aware of the importance of the concept of immaterial capital and its decisive role in the reproduction of the social and international system. A second element is the emergence, outside of the process of globalising integration, of a real, supportive world society. The failure of the system of international relations in the face of the challenges of globalisation, even if it means worsening the deficit of trust, gives rise to a hope of a better world and favours the development of a common, collective, transnational consciousness with supportive impulses and convergences of increasingly powerful interests.

### **Where is trust heading?**

*Edgard Weber*

Edgard Weber thinks of trust as a process which places the individual in a position which does not only take into account his or her group, his or her direct environment or that of his or her interest, but rather all humanity, regardless of origin, race or social class. In other words, a process that departs from that which is particular and takes an interest in that which is universal, like a horizon that retreats the more we approach it and as a process constructed with the Other. In this sense, three conditions underlie trust: hope, love, and faith.

## Trust and structures

### Trust in the judicial systems of Islam and the West

*Abdallah Gabsi*

For Abdallah Gabsi, trust springs from the relationships we establish with others but also with ourselves, and it, in turn, is necessary for the success of these relationships. One can have trust in a physical person or in a legal entity (an association or a civil or commercial society) but also in institutions which are part of systems, such as, for example, the judicial system. Justice must be founded on trust in order to generate it, and all societies, whatever their culture may be, have the duty to provide their judicial system with all the material and immaterial potential capable of establishing trust as a reinforcement of that trust and to offer the conditions regulated for the practice of trust. Through the application of its rules, the judicial system imposes the conditions for the practice of trust, which, in turn, generates more trust. What conditions must be respected in order to nurture trust in the judicial system? Must the general environment of this system be taken into account to guarantee the necessary harmony for establishing trust? These are some of the questions which the author poses in his study of trust in the judicial system.

### Beyond empathy, cultivating trust: keys for intercultural reunion

*Gérard Marandon*

The author is of the opinion that in the case of an intercultural encounter, the risk of disagreements increases due to intercultural misunderstandings, and the difficulty of reaching a relationship of trust arises. To achieve this climate of trust it is advisable to previously examine certain general, theoretical problems in communication, and, in particular, those posed by intercultural situations. First, he discusses conflict and distinguishes between cognitive and affective conflict, to then go on to the psychosocial conditions of conflict management. What are the factors that condition the success of intercultural exchanges? Communication theories must be reconsidered in such a way that they can explain intercultural interactions. For the author, an intercultural situation is produced from the moment in which people or groups do not share the same universes of meaning and the same forms of expression for these meanings. A proposal for communication as well as for conflict management can be found in the theory of a provisional culture (*culture tierce*), which allows temporary adjustments to achieve common goals. In the creation of this space, trust

plays a central role, since it is necessary in any exchange but, above all, it is crucial in intercultural situations, due to their complexity.

## **Trust and uncertainty**

### **Trust and the change in the migration paradigm**

*Noureddine Affaya*

Noureddine Affaya asks how the Maghrebi emigrant experiences his or her identity dialectics. To what degree has the identity obsession created distortions and misfortunes? It is a symbolic and existential crisis, a crisis of meaning and of values, in which language is the vector and the body, the space which incarnates this aspect of the crisis. In this sense, the immigrant manages his or her memberships, combining inherited registers (that which is familiar) and new experiences (that which is unfamiliar). Now, the problem which is posed in all cultures and subcultures, even within a selfsame culture, is that of recognition, and in relation to the immigration phenomenon, the unequal relationships between Europe and the Maghreb must be taken into account. Naming the Other is a cultural and political question. In this aspect, the countries of admittance have to become involved rather than being, as all too often occurs, an uneasy and even hostile spectator. How can trust be established in situations of complexity, in which the ritualisation of difference hinders the present interculturality? To answer this question, the author questions the role of cultural intermediaries and their responsibility for disconnecting spaces and reconnecting them.

### **Trust and diversity: a perspective of organisation**

*Ghislain Verstraete*

According to Ghislain Verstraete, we have been deaf and mute too long in the face of the consequences and dangers engendered by our “society of risk”, which he calls the “second modernity”. For everyone (but not in the same way), this second modernity is complex, stimulating, conflictive, as well as provocative in our limited competencies. In the face of the crisis, two reactions are possible: one of a diffuse pessimism which gives rise to a defensive and reactionary attitude, limiting citizen action; another one, of an excessive optimism which takes on an offensive tone, generating more questions and more negotiations and opening a perspective

of empowerment. All the organisations have to position themselves in a permanent way in relationship to this defensive/offensive axis, not only in theory but also in practice. But, how can pluralism be conceptualised in this second modernity and how can it be put into practice?

## **Trust and language**

### **Crisis in trust through the contemporary Lebanese novel**

*Naoum Abi-Rached*

Naoum Abi-Rached wonders what foundations are necessary for being able to establish a dialogue and establish trust, bearing in mind that the references and the experiences one has lived through are distinct. What supports do language and ways of speaking need in order to overcome suspicion, establish trust and culminate in a dialogue that will not be a dialogue of the deaf? For Abi-Rached, trust does not have its own existence, and it is conceived only in the process of a relationship with others. This author prefers to define the I in interaction with the Other and not through the Other. But, who is this Other? Friend or foe? Through writing, an attempt is made at re-establishing the lost balance of a society threatened at its foundations. The violence that we find in these writings is sometimes a cry of pain or an interrupted dialogue, but the novels are constructed to refind the lost trust or to illustrate a trust which is being lost.

## **Trust in media information**

*Miquel Rodrigo*

For Miquel Rodrigo, cultural diversity places informative discourse in a crisis because it needs new categories to explain reality, and these categories are not always shared by journalists and by those who receive the information. Instead of gaining an easy trust drawn from stereotypes, he proposes, as a better way of overcoming the crisis, fostering the existence of sceptical readers. The media interprets social phenomena with its personal and professional limitations. The sceptical reader is one who knows why the media says what it says and understands that its truths are not absolute, since all ways of seeing are ways of concealing. The relationship between scepticism and trust is that which opposes a blind, acrylic and capitulating trust.

## Trust and learning

### On the impossibility of educating trust

*Francesc Carbonell*

Dialogue, and also intercultural dialogue, is only possible between equals. For Francesc Carbonell, those who feel superior do not dialogue: they ignore, scorn, and give orders. The unrenounceable objective of intercultural education should be the conviction that we are more equal than different; an educational challenge, since if diversity is so obvious that one only has to approach it with curiosity and respect to discover it, equality is not so obvious, but rather it is the fruit of a moral conviction. To educate this conviction it is essential to have a project, a goal, that shows us the direction in which we should proceed. The author proposes, on the one hand, some lines along which to work on equality of opportunities in the centres which facilitate, visualise, and ritualise equality, and, on the other hand, which improve the representations of oneself, of the collective itself, and of the other through a mutual recognition. What role does trust play in all of this? An intercultural education is that which is able to deactivate the factors which generate mistrust and which facilitates the emergence of autonomous, critical, and supportive fellow citizens.

### Trust and liberated time: active practices in intercultural education

*Pierre Étienne Vanpouille*

Pierre Étienne Vanpouille considers intercultural communication to be currently a strategic necessity to thus achieve that its multicultural reality will not be the cause of misunderstanding, conflict or incommunicability. He and his team have searched for theoretical, and above all practical, bases for a pedagogy of intercultural communication that has led them to focus their intercultural policy on time and school rhythms. A true policy of intercultural communication needs time. It is necessary to take time for re-mediation with the aim of establishing trust. And, as one student says: "It is important to communicate with the whole class (students and teachers) to get to know the opinion of each one of us. We have to have trust in ourselves, trust in the other, in order to be able to share our difficulties without any fears."



REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Introducción: ¿Por qué la confianza?  
Yolanda Onghena

# Introducción: ¿Por qué la confianza?

Yolanda Onghena\*

En ningún momento ha sido nuestra intención organizar la interacción que se da en las dinámicas interculturales a partir de un concepto ético como es el de la confianza. La propuesta de una reflexión pluridisciplinar sobre la confianza surgió a partir de los debates del cuarto seminario de trabajo sobre interculturalidad que tuvo lugar en mayo de 1999 en el Departamento de Ciencias Económicas de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Mohamed V de Rabat. En este seminario, que tenía como tema “La mundialización y el desafío de la interculturalidad”<sup>1</sup> surgió la necesidad de disponer de un instrumento analítico que permitiera comprender el funcionamiento de una sociedad en la cual las interacciones se han multiplicado a un ritmo vertiginoso y a un nivel tanto interior como exterior. Los economistas que participaban en el seminario hablaban de la confianza, del contrato y del riesgo, términos y mecanismos reconocidos en esta disciplina. A partir de estos debates, que por un lado cuestionaban la mundialización y su complejidad y por el otro proponían mecanismos de reducción de esta complejidad, nos hemos preguntado qué pasa si trasladamos uno de estos mecanismos a otras áreas para repensar lo que se produce entre, con y sobre cada uno de los participantes de la percepción, de la acción, de la relación de cooperación o de conflicto. No era nuestra intención establecer simples conexiones entre datos establecidos o reflexiones fiables, nos preocupaba el porqué de los problemas y su posible solución.

Sin embargo, como no pretendemos inventar nada, nos hemos dejado guiar por pensadores que en otras épocas y desde otras disciplinas ya habían introducido la reflexión sobre la complejidad y los posibles mecanismos de reducción de esta complejidad como es el de la confianza. En este sentido, algunos han hablado de “posmodernidad” otros de “modernidad perversa”. Hace décadas ya se habló de la “era de la sospecha”<sup>2</sup>. Para Marc Augé<sup>3</sup> “la aceleración de la historia corresponde, de hecho, a una multiplicación de acontecimientos generalmente no previstos por los economistas, los historiado-

\*Responsable del Programa de Interculturalidad, Fundació CIDOB  
yonghena@cidob.org

res, los sociólogos: Es la superabundancia de acontecimientos lo que resulta un problema”. Él llama a esta superabundancia “sobremodernidad” para dar cuenta de su modalidad esencial: el exceso. Hay un exceso de tiempo, un exceso de espacio que funcionan como un engaño con su multiplicación de referencias imaginadas e imaginarias; y hay una tercera figura del exceso: el individuo que se cree un mundo e individualiza las referencias.

Gabriel Josipovici<sup>4</sup> habla de la confianza en los términos siguientes: “Creo que el espíritu de la sospecha debe, en algún punto, ceder ante el espíritu de la confianza — confianza en lo que es importante, confianza en nuestras capacidades, confianza misma en el acto de crear—. El problema es cómo impedir que la sospecha se convierta en cinismo y que la confianza se convierta en superficialidad. La confianza sin sospecha es la receta para un arte falso y prostituido; pero la sospecha sin confianza es la receta para un arte mezquino y vacío (...). La confianza se vuelve ahora algo que ha de descubrirse o reconocerse, o algo a lo cual entregarse. Esto nunca es sencillo y adopta formas diferentes para cada uno de nosotros”. Son comentarios que se plantea el autor referentes al oficio de escribir y lo que nos puede enseñar el arte y el pensamiento de los últimos 200 años: “No es la lección que de ellos extraen los deconstruccionistas y posmodernistas, la lección de que vivamos como queramos, de que escojamos las historias y las tradiciones que preferimos seguir, la lección del vínculo fatal de toda cultura y el lenguaje con las luchas secretas del poder, sino, más bien, que no es posible existir sin confiar, que caminar, hablar, y a fortiori escribir, pintar y componer sólo es posible gracias a la confianza”.

En un momento en que se habla de fin de las ideologías y que la palabra más recurrente en los titulares de periódicos es crisis, para iniciar nuestro proyecto de reflexión, hemos buscado a alguien que nos pudiera dar una nota de optimismo. Nos hemos dejado inspirar por la reflexión de Niklas Luhmann, el cual a lo largo de sus estudios introdujo conceptos y terminologías de fuentes no estrictamente ancladas en la tradición sociológica y que propuso la confianza como mecanismo de reducción de complejidad en una época en que los fenómenos sociales se mostraban como extremadamente complejos (comienzos de la década de los sesenta). Su libro *Confianza*<sup>5</sup> fue editado por primera vez en Alemania en 1968. No hemos hecho una lectura exhaustiva de este trabajo, incluso ha habido desacuerdos con algunas posiciones. Pero para desarrollar una crítica sobre la opinión de Luhmann haría falta tener en cuenta toda su obra, que ha ido evolucionando a lo largo del tiempo y que muestra diferentes características de la sociedad moderna como, por ejemplo, la comunicación y las vías para entender las posibilidades y dificultades de una comunicación altamente improbable. Otro tema de Luhmann a destacar es el de la inclusión y su complementario: la exclusión, no como una marginación o una falta de integración sino como una invisibilización por parte de los sistemas funcionales por no contar con las condiciones mínimas para ser considerados.

Para Luhmann, una completa ausencia de confianza “impediría incluso que alguien se pudiera levantar por la mañana. Sería víctima de un sentido vago de miedo y de temores paralizantes. Incluso sería incapaz de formular una desconfianza definitiva y hacer de ello un fundamento de medidas preventivas, ya que supondría confianza en otras direcciones. Todo sería posible y tal confrontación abrupta con la complejidad del mundo al grado máximo es más de lo que soporta el ser humano”.

Con objeto de ver hasta donde podría funcionar la confianza como mecanismo de reducción de complejidad en las dinámicas interculturales, nos hemos reunido un equipo pluridisciplinar bajo la dirección de Edgard Weber en la Universidad de Toulouse-le-Mirail (mayo de 2002). Previamente y tomando como base la reflexión de Niklas Luhmann, se enviaron algunas preguntas y un esquema de elaboración propia. A continuación ofrecemos estas preguntas y el esquema, así como los resúmenes de las diferentes intervenciones a partir de fragmentos del texto de Luhmann: Naoum Abirached, Nouredine Affaya, Francesc Carbonell, Abdallah Gabsi, Gérard Marandon, Miquel Rodrigo, Pierre Étienne Vanpouille, Ghislain Verstraete, Edgard Weber y Burhan Ghalioun, este último como una colaboración posterior al encuentro.

## INTERCULTURALIDAD: ¿CONFIANZA, FAMILIARIDAD O DESCONFIANZA?

Crisis, complejidad, incertidumbre. Tres términos de actualidad y que se pueden encontrar en la mayoría de los análisis sobre fenómenos actuales. Proponemos una reflexión sobre la confianza que es, según Niklas Luhmann, “un mecanismo de reducción de la complejidad y aumenta la tolerancia a la incertidumbre”. La confianza es una apuesta, hecha en el presente, hacia el futuro y que se fundamenta en el pasado. La gran complejidad del orden social crea la necesidad más grande de coordinación que se satisface cada vez menos por medio de la familiaridad. En estas circunstancias, la confianza y la familiaridad tienen que buscar una *relación nueva*, y que sea *recíprocamente estabilizadora*, la cual ya no se basa en un mundo inmediatamente experimentado, asegurado por la tradición, los supuestos, los mitos o la religión. La seguridad de tal relación ya no puede darse apartando a extraños, a lo no familiar con alguna frontera. La identidad de los sucesos es el avance del presente, preservando el pasado y absorbiendo aquello que es nuevo. Familiaridad y confianza son, por lo tanto, formas complementarias para absorber la complejidad y están unidas la una con la otra de la misma forma que el pasado lo está con el futuro. La construcción de la confianza depende de situaciones fácilmente interpretables y de la posibilidad de comunicación.

### **Confianza (presente)**

La base de la confianza es el presente, como continuos sucesos cambiantes, que invoca la dimensión de complejidad de todo lo nuevo, que se hace sentir en especial como una ruptura entre lo familiar y lo no familiar, lo extraño. El aumento de complejidad se manifiesta en la relación del mundo como un todo con las identidades individuales que existen en él y manifiestan una abundancia de realidades y posibilidades. La confianza en el sistema se basa en el hecho de que otros también confían y que esta posesión común de la confianza se hace consciente.

*- ¿Hasta qué punto se necesita la confianza personal? ¿En qué sistemas sociales y en qué funciones? ¿Existen otras formas de construir la confianza que no dependan del elemento personal?*

### **Familiaridad (pasado)**

La familiaridad es la precondition para la confianza. En el mundo familiar, el pasado prevalece sobre el presente y el futuro, en el sentido de que el pasado puede simplificar el mundo y reducir complejidad. Perspectivas peligrosas como también propicias requieren una cierta familiaridad, un carácter típico construido socialmente, de modo que pueda acomodarse al futuro de manera confiada. Uno confía en lo familiar antes que en lo desconocido. Sin embargo, lo familiar puede restar confianza desde el momento en que da totalmente por hecho las cosas que fomenta el acomodo al entorno tal como ha sido siempre y no deja lugar para la (re) elaboración de la confianza.

*¿De qué manera se puede encontrar una relación nueva entre familiaridad y confianza que sea recíprocamente estabilizadora?*

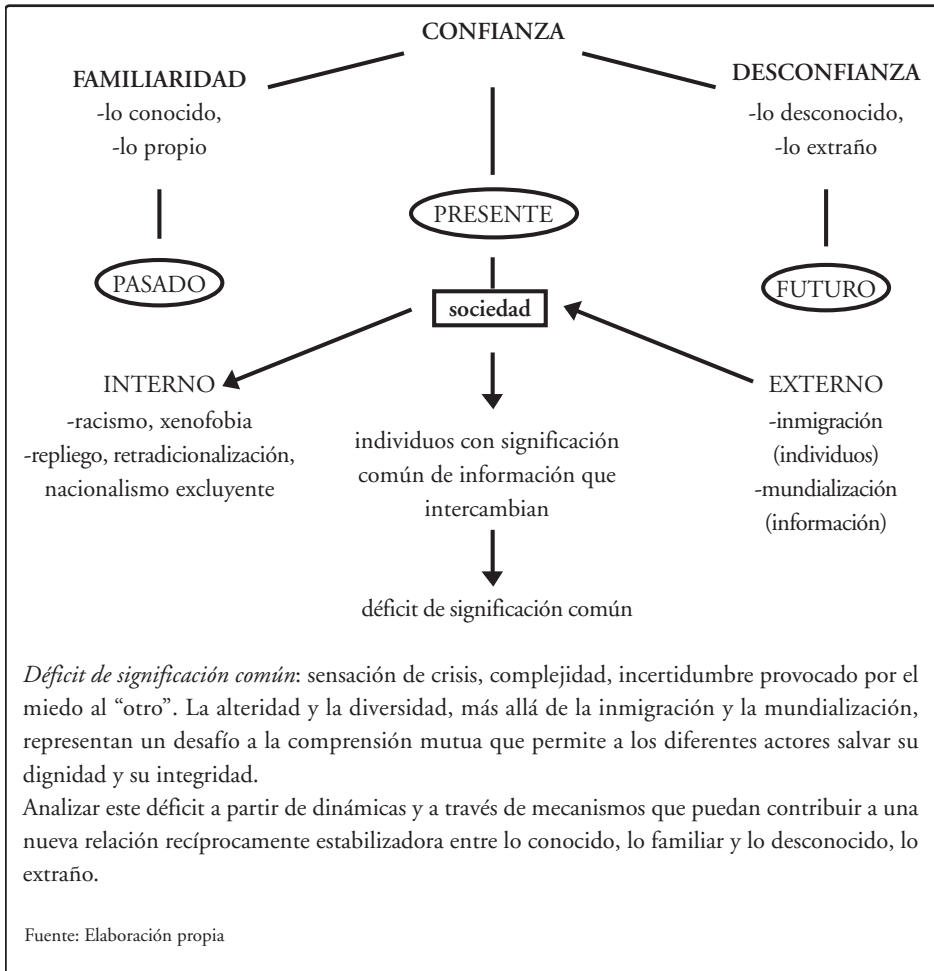
### **Desconfianza (futuro)**

El problema de la confianza consiste en el hecho de que el futuro contiene muchas más posibilidades de las que podrían actualizarse en el presente, y del presente transferirse al pasado, lo que provoca incertidumbre.

La desconfianza no es sólo lo opuesto a la confianza, es un equivalente funcional para la confianza. Una persona que desconfía necesita más información, pero al mismo tiempo está limitada por la información en la que se siente seguro y puede confiar. No se puede evitar que surja la desconfianza, que a la vez puede ser utilizada para aprender la confianza y acumular capital de confianza. La desconfianza puede asimismo reducir complejidad; sin embargo, es más fácil transformar la confianza en desconfianza que la desconfianza en confianza.

*-¿Dónde y en qué momento se ubican los umbrales y los puntos de ruptura? ¿Qué sucesos tienen un valor simbólico y aceleran o frenan el proceso de confianza o desconfianza?*

## CONFIANZA COMO MEDIO PARA COMPRENDER LOS FENÓMENOS CULTURALES



## RESÚMENES DE LAS INTERVENCIONES

Seminario internacional sobre interculturalidad, mayo 2002, Universidad de Toulouse-le-Mirail. Las palabras en cursiva que introducen cada resumen son fragmentos del libro de Niklas Luhmann sobre la confianza.

## Confianza y desconfianza

*Para una civilización de la confianza.* Burhan Ghalioun

*“No toda discrepancia despierta dudas acerca de las características familiares del mundo; no todo desacuerdo destruye la confianza. Pero precisamente debido a esto tiene que haber algún límite a este poder de absorción donde la familiaridad o la confianza se torna brusca-mente desconfianza.(...) La desconfianza tiene una tendencia inherente a respaldarse y reforzarse en la interacción social”.*

Para Burhan Ghalioun el mundo en descomposición es el origen de la desconfianza: descomposición en el aspecto social, político y económico. Sin embargo, ve una posibilidad de restauración de confianza a través de la toma de conciencia de la importancia del concepto de capital inmaterial y su papel decisivo en la reproducción del sistema social e internacional. Un segundo elemento es la emergencia, al margen del proceso de integración globalizadora, de una sociedad mundial real y solidaria. El fracaso del sistema de relaciones internacionales frente a los desafíos de la mundialización, aunque sea agravando el déficit de confianza, hace nacer una esperanza en un mundo mejor y favorece el desarrollo de una conciencia colectiva común transnacional con impulsos solidarios y convergencias de intereses cada vez más poderosas.

*¿Hasta dónde va la confianza?* Edgard Weber

*“Sólo desde el punto de vista de su complejidad extrema vale la pena abordar el problema del mundo como un todo, el horizonte universal de toda experiencia humana. (...) El único problema que surge es la relación del mundo como un todo con las identidades individuales que existen en él y este problema se manifiesta como aumento de complejidad en el espacio y en el tiempo”.*

Edgard Weber piensa en la confianza como en un proceso que sitúa el individuo en una posición que no tenga únicamente en cuenta su grupo, su entorno directo o de interés, sino toda la humanidad sea cual sea su origen, raza o clase social. En otras palabras, un proceso que sale de lo particular y se interesa por lo universal, como un horizonte que se aleja a medida que nos acercamos y como un proceso construido con el Otro. En este sentido, en la confianza subyacen tres condiciones: la esperanza, el amor y la fe.

## Confianza y estructuras

*La confianza en los sistemas jurídicos del Islam y de Occidente.* Abdallah Gabasi

*“No es posible obtener información de la conducta futura de otros, excepto en una forma incompleta y poco fiable. Sin embargo, uno puede informarse acerca de ciertas propiedades estructurales del sistema que uno comparte con otros, adquirir con ello los apoyos necesarios para construir la confianza y, de este modo, superar la necesidad de información que es deficiente”.*

Para Abdallah Gabasi la confianza nace de las relaciones que establecemos con los otros, pero también con nosotros mismos y ésta, a su vez, es necesaria para el éxito de estas relaciones. Se puede tener confianza en una persona física o en una persona moral (asociación o sociedad civil o comercial) pero también en instituciones que forman parte de sistemas como, por ejemplo, el sistema jurídico. La justicia tiene que estar fundada en la confianza para poder generarla y toda sociedad, sea cual sea su cultura, tiene el deber de dotar a su sistema jurídico de todas las potencialidades materiales e inmateriales susceptibles de instaurar la confianza como refuerzo de éste y para ofrecer las condiciones reguladas para la práctica de la confianza. El sistema jurídico impone a través de la aplicación de sus reglas las condiciones para la práctica de la confianza, que a su vez genera más confianza. ¿Qué condiciones hay que respetar para alimentar de confianza al sistema jurídico? ¿Hay que tener en cuenta el entorno general de este sistema para garantizar la armonía necesaria para instaurar la confianza? Estas son algunas preguntas que plantea el autor en su estudio de la confianza en el sistema jurídico.

*Más allá de la empatía, cultivar la confianza: claves para el reencuentro intercultural.*  
Gérard Marandon

*“La confianza se da dentro de un marco de interacción que está influenciado tanto por la personalidad como por el sistema social, y no puede estar exclusivamente asociado con uno u otro. Conceptos como entorno, función y complejidad se formulan a tal nivel de abstracción que se prestan a una interpretación tanto psicológica como sociológica”.*

Gérard Marandon opina que cuando se trata de un encuentro intercultural, los riesgos de desacuerdos se incrementan por malentendidos interculturales y surge la dificultad de llegar a una relación de confianza. Para conseguir este clima de confianza es conveniente examinar previamente ciertos problemas teóricos generales de la comunicación y, en particular, los que plantean las situaciones interculturales. En primer lugar habla del conflicto y distingue entre conflicto cognitivo y afectivo para pasar después a las condiciones psicosociales de la gestión de los conflictos. ¿Cuáles son los factores que condicionan el éxito de los intercambios interculturales? Hay que reconsiderar las teorías de la comunicación de manera que sean capaces de explicar las interacciones interculturales. Para el autor una situación intercultural se produce a partir del momento en que personas o grupos no comparten los mismos universos de significaciones y las mismas formas de expresión de estas significaciones. Una propuesta tanto para la comunicación como para la gestión del conflicto se encuentra en la teoría de una cultura provisional (*culture tierce*) que permite ajustamientos temporales para alcanzar objetivos comunes. En la creación de este espacio, la confianza tiene un papel central, ya que ésta es necesaria en cualquier intercambio, pero sobre todo es crucial en situaciones interculturales, debido a la complejidad de éstas.



## Confianza e incertidumbre

*La confianza y el cambio del paradigma migratorio.* Nouredine Affaya

*“Las personas, al igual que los sistemas sociales, están más dispuestas a la confianza si poseen seguridad interior, si tienen algún tipo de confianza en ellas mismas. Y esta confianza en sí mismo sólo puede aprenderse cuando uno es objeto de la confianza de otros.(...) Situaciones nuevas y gente nueva están continuamente planteando nuevos problemas de confianza a lo largo de la vida”.*

¿Cómo vive el inmigrante magrebí su dialéctica identitaria?, pregunta Nouredine Affaya. ¿En qué medida la obsesión identitaria ha creado distorsiones y desgracias? Se trata de una crisis simbólica y existencial, de sentido y de valores, en la cual el lenguaje es el vector y el cuerpo, el espacio que encarna este aspecto de la crisis. En este sentido, el migrante gestiona sus pertenencias, combinando registros heredados (lo familiar) y nuevas experiencias (lo no familiar). Ahora, el problema que se plantea en todas las culturas o subculturas, incluso dentro de una misma cultura, es el del reconocimiento, y en relación con el fenómeno migratorio hay que tener en cuenta las relaciones desiguales entre Europa y el Magreb. Nombrar el Otro es una cuestión cultural y política. En este aspecto, los países de acogida tienen que implicarse antes que ser, como ocurre demasiadas veces, un espectador inquieto o incluso hostil. ¿Cómo se puede instaurar la confianza en situaciones de complejidad, en las cuales la ritualización de la diferencia entorpece la interculturalidad en curso? Para responder a esta pregunta, el autor cuestiona el papel de los intermediarios culturales y su responsabilidad para desconectar espacios y volver a conectarlos.

*Confianza y diversidad: una perspectiva de organización.* Ghislain Verstraete

*“La confianza es indispensable para aumentar el potencial de un sistema social para la acción más allá de las formas elementales. Tipos de acción completamente nuevos son posibles en un sistema que pueda activar la confianza. A través de la confianza un sistema gana tiempo, y el tiempo es la variable crítica en la construcción de estructuras de sistemas complejos”.*

Según Ghislain Verstraete, hemos estado demasiado tiempo sordos y mudos ante las consecuencias y los peligros que engendra nuestra “sociedad del riesgo” que él llama “segunda modernidad”. Esta segunda modernidad es para todos –pero no de la misma manera– compleja, estimulante, conflictiva, así como provocadora en nuestras competencias limitadas. Ante la crisis son posibles dos reacciones: una de un pesimismo difuso que da pie a una actitud defensiva y reaccionaria, limitando la acción ciudadana; y otra, de un optimismo excesivo que coge un tono ofensivo, generando más preguntas y más negociaciones y abriendo una perspectiva de *empowerment*. Todas las organizaciones tienen que posicionarse de manera permanente en relación con este eje defensivo/ofensivo, no sólo en teoría sino también en la práctica. Pero, ¿cómo se puede conceptualizar el pluralismo en esta segunda modernidad y cómo se puede poner en práctica?

## Confianza y lenguaje

*Crisis de confianza a través de la novela libanesa contemporánea.* Naoum Abi-Rached  
 “La confianza va más allá de la información que recibe del pasado y se arriesga definiendo el futuro. Al confiar, uno se compromete con la acción como si existieran sólo ciertas posibilidades en el futuro. Un futuro determinado, un futuro común (...) El hombre tiene que vivir en el presente junto con este futuro, de sobremanera complejo, eternamente. Por lo tanto, debe podar el futuro para que se iguale con el presente, es decir, reducir complejidad”.

Naoum Abi-Rached se pregunta sobre qué bases son necesarias para poder establecer un diálogo y establecer una confianza, teniendo en cuenta que las referencias y las experiencias vividas son distintas. ¿Qué apoyos necesitan la lengua y el lenguaje para vencer la sospecha, instalar la confianza y desembocar en un diálogo que no sea un diálogo de sordos? Para Abi-Rached, la confianza no tiene existencia propia y se concibe sólo en un proceso de relación con otros. Prefiere definir el yo en interacción con el Otro y no a través del Otro. Pero ¿quién es este Otro? ¿Amigo o enemigo? A través de la escritura se intenta reestablecer el equilibrio perdido de una sociedad amenazada en sus fundamentos. La violencia que encontramos en los escritos es a veces un grito de dolor o un diálogo interrumpido, pero las novelas se construyen para reencontrar la confianza perdida o ilustrar una confianza que se está perdiendo.

*Confianza en la información mediática.* Miquel Rodrigo

“La confianza reduce la complejidad social, va más allá de la información disponible y generaliza las expectativas de conducta reemplazando la información que falta con una seguridad internamente garantizada. De este modo, es dependiente de otros mecanismos de reducción desarrollados paralelamente con ésta, por ejemplo los de la ley, de la organización y, por supuesto, los del lenguaje”.

Para Miquel Rodrigo, la diversidad cultural emplaza el discurso informativo en una crisis porque necesita nuevas categorías para explicar la realidad y estas categorías no son siempre compartidas por los periodistas y por los que reciben la información. En vez de ganar una confianza fácil a partir de estereotipos, propone, como mejor forma de superar la crisis, fomentar la existencia de lectores escépticos. Los medios de comunicación interpretan los fenómenos sociales con sus limitaciones, personales y profesionales. El lector escéptico es aquel que sabe porqué los medios dicen lo que dicen y comprende que sus verdades no son absolutas, ya que toda forma de ver es una forma de ocultar. La relación del escepticismo con la confianza es aquella que se opone a una confianza ciega, acrítica y claudicante.

## Confianza y aprendizaje

*Sobre la imposibilidad de educar la confianza.* Francesc Carbonell

“Los sistemas sociales móviles y diferenciados establecen una norma particularmente alta, que solamente puede cumplirse si se aprende a confiar, y no sólo la confianza por sí misma. Esto forma parte de la función de socialización”.

El diálogo, y también el diálogo intercultural, únicamente es posible entre iguales. Para Francesc Carbonell, los que se sienten superiores no dialogan: ignoran, menosprecian y dan ordenes. El objetivo irrenunciable de la educación intercultural debe ser la convicción de que somos más iguales que diferentes; un reto educativo, ya que si la diversidad es tan evidente que sólo hay que aproximarse con curiosidad y respeto para descubrirla, la igualdad no lo es tanto, sino que es fruto de un convencimiento moral. Para educar este convencimiento es indispensable disponer de un proyecto, de una meta que nos indica la dirección en la que debemos avanzar. El autor nos propone, por un lado, unas líneas para trabajar la igualdad de oportunidades en los centros que posibilitan, visualizan y ritualizan la igualdad y, por otro, que mejoran las representaciones de uno mismo, del propio colectivo y del otro a través de un reconocimiento mutuo. ¿Qué papel juega la confianza en todo esto? Una educación intercultural es aquella que es capaz de desactivar los factores generadores de la desconfianza y facilite la emergencia de ciudadanos autónomos, críticos y solidarios.

*Confianza y tiempo liberado: prácticas activas de educación intercultural.*

Pierre Étienne Vanpouille

*“La construcción de la confianza depende de situaciones fácilmente interpretables y, por lo tanto, de la posibilidad de comunicación. (...) Los soportes de la confianza se encuentran principalmente en las oportunidades de una comunicación efectiva, en la posibilidad de lograr un acuerdo definitivo y en la posibilidad de activar el medio de coerción”.*

Pierre Étienne Vanpouille considera que la comunicación intercultural es actualmente una necesidad estratégica para lograr así que su realidad multicultural no sea la causa de incompreensión, de conflicto o de incomunicabilidad. Él y su equipo han buscado fundamentos teóricos, y sobre todo prácticas, para una pedagogía de la comunicación intercultural que les ha llevado a enfocar su política intercultural en el tiempo y los ritmos escolares. Una verdadera política de comunicación intercultural necesita tiempo. Es necesario tomar el tiempo de la re-mediación con el fin de establecer la confianza. Y como dice algún alumno: “Es importante comunicar con toda la clase (alumnos y profesores) para conocer la opinión de cada uno de nosotros. Tenemos que tener confianza en nosotros mismos, confianza en el otro para poder compartir nuestras dificultades sin miedos”.

Notas

1. <http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/50.html>
2. Sarraute, N. *L'ère du soupçon*. Paris: Gallimard, 1950
3. Augé, M. *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa, 2002
4. Josipovici, G. *Confianza o sospecha*. Madrid/México: Turner/Fondo de cultura económica, 1999
5. Luhmann, N. *Confianza*. Barcelona: Antropos, 1996

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Introduction: Pourquoi la confiance?  
Yolanda Onghena

# Introduction :

## Pourquoi la confiance ?

Yolanda Onghena\*

Nous n'avons eu à aucun moment l'intention d'organiser l'interaction existante dans les dynamiques interculturelles à partir d'un concept éthique tel que le concept de la confiance. La proposition d'une réflexion pluridisciplinaire sur la confiance a surgi à partir des débats du quatrième séminaire de travail sur l'interculturalité qui s'est tenus le mai 1999 au Département des Sciences Économiques de la Faculté de Droit et des Sciences Sociales de l'Université Mohammed V de Rabat. Lors de ce séminaire, dont le sujet était «La mondialisation et le défi de l'interculturalité »<sup>1</sup> a surgi la nécessité de disposer d'un instrument analytique permettant de comprendre le fonctionnement d'une société dans laquelle les interactions se sont multipliées à un rythme vertigineux et à l'échelon intérieur ainsi qu'extérieur. Les économistes qui participaient au séminaire parlaient de la confiance, du contrat et du risque, termes et mécanismes reconnus dans cette matière. À partir de ces débats qui mettaient en cause, d'une part la mondialisation et sa complexité et proposaient, d'autre part, des mécanismes de réduction de cette complexité, nous nous sommes demandés qu'est-ce qu'il se passerait si nous déplaçons un de ces mécanismes vers d'autres zones pour repenser ce qui se produit entre, avec et sur chacun des participants de la perception, de l'action, du rapport de coopération ou de conflit. Nous n'avions pas l'intention d'établir de simples connexions entre des données fixées ou des réflexions fiables, nous nous soucions de la cause des problèmes et de leur possible solution.

Cependant, ne prétendant rien inventer, nous nous sommes laissés guider par des penseurs qui, à d'autres époques et à partir d'autres disciplines, avaient déjà introduit la réflexion sur la complexité et sur les possibles mécanismes de réduction de cette complexité tels que le mécanisme de la confiance. Dans ce sens, certains ont parlé de « postmodernité » d'autres de « modernité perverse ». Il y a des décades «l'ère du soupçon »<sup>2</sup> avait déjà été citée. Pour Marc Augé<sup>3</sup> «l'accélération de l'histoire correspond, en fait, à une multiplication d'événements, généralement non prévus par les économistes, les historiens, les sociologues : C'est la surabondance d'événements ce qui pose un problème ». Il appel-

\*Responsable Programme d'Interculturalité, Fondation CIDOB  
yonghena@cidob.org

le cette surabondance « surmodernité » pour rendre compte de sa modalité essentielle : l'excès. Il y a un excès de temps, un excès d'espace qui agissent comme une tromperie avec leur multiplication de références imaginées et imaginaires ; et il y a une troisième figure de l'excès : l'individu qui se croit un monde et individualise les références.

Gabriel Josipovici<sup>4</sup> parle de la confiance dans les termes suivants : « À mon avis, l'esprit du soupçon doit, à un certain point, céder face à l'esprit de la confiance – confiance en ce qui est important, confiance dans nos capacités, confiance même dans l'acte de créer -. Le problème qui se pose est comment empêcher que le soupçon se transforme en cynisme et que la confiance devienne superficialité. La confiance sans soupçon est la recette pour un art faux et prostitué ; mais le soupçon sans confiance est la recette pour un art mesquin et vide (...). La confiance devient alors quelque chose à découvrir ou à reconnaître, ou quelque chose à laquelle se donner. Ce qui n'est jamais simple et adopte des formes différentes pour chacun de nous ». Ce sont des commentaires que l'auteur formule concernant le métier d'écrire et ce que nous pouvons apprendre de l'art et de la pensée des deux cents ans derniers : « Ce n'est pas la leçon que les déconstructionnistes et les postmodernistes en tirent, la leçon de vivre comme nous voudrions, de choisir les histoires et les traditions que nous préférons suivre, la leçon de l'union fatale de toute la culture et du langage avec les luttes secrètes du pouvoir, mais, plutôt qu'il n'est pas possible d'exister sans confier, que marcher, parler et à fortiori écrire, peindre et composer ne sont possibles que grâce à la confiance ».

À un moment où nous parlons de la fin des idéologies et que le mot le plus récurrent dans les gros titres de journaux est le mot crise, nous avons cherché quelqu'un pouvant mettre une note d'optimisme pour engager notre projet de réflexion. Nous nous sommes laissés inspirer par la réflexion de Niklas Luhmann, qui tout au long de ses études a introduit des concepts et des terminologies de sources qui n'étaient pas strictement ancrées dans la tradition sociologique et qui a proposé la confiance comme mécanisme de réduction de la complexité à une époque où les phénomènes sociaux apparaissaient comme extrêmement complexes (début des années soixante). Son livre *Confiance*<sup>5</sup> fut édité pour la première fois en Allemagne en 1968. Une lecture exhaustive de ce travail n'a pas été faite et quelques désaccords avec certaines positions sont même apparus. Mais pour développer une critique sur l'opinion de Luhmann il faudrait envisager tout son œuvre, qui a évolué au cours du temps et qui montre différentes caractéristiques de la société moderne telles que, par exemple, la communication et les voies pour comprendre les possibilités et les difficultés d'une communication hautement improbable. Un autre sujet de Luhmann à souligner est celui de l'inclusion et son complémentaire : l'exclusion non pas comme une marginalisation ou un manque d'intégration mais comme une invisibilisation de la part des systèmes fonctionnels n'étant pas dotés des conditions minimales pour être envisagés.

Pour Luhmann, une absence totale de confiance « empêcherait même que nous nous levions le matin. Nous serions victimes d'un vague sentiment de peur et de

craintes paralysantes. Nous serions même incapables de formuler une méfiance définitive et en faire un fondement de mesures préventives, puisque cela impliquerait de la confiance dans d'autres sens. Tout serait possible et une telle confrontation abrupte avec la complexité du monde au degré maximal est plus que ce que l'être humain supporte ».

Afin de voir jusqu'où la confiance pourrait fonctionner en tant que mécanisme de réduction de la complexité dans les dynamiques interculturelles, nous avons réuni une équipe pluridisciplinaire sous la direction d'Edgard Weber à l'Université de Toulouse-Le Mirail (mai 2002). Auparavant et sur la base de la réflexion de Niklas Luhmann, quelques questions et un schéma que nous avons élaboré ont été envoyés. Nous vous offrons ci-dessus ces questions et le schéma, ainsi que les résumés des différentes interventions à partir de fragments du texte de Luhmann : Naoum Abirached, Nouredine Affaya, Francesc Carbonell, Abdallah Gabsi, Gérard Marandon, Miquel Rodrigo, Pierre Étienne Vanpouille, Ghislain Verstraete, Edgard Weber et Burhan Ghalioun, ce dernier en tant que collaboration postérieure à la rencontre.

## INTERCULTURALITÉ : CONFIANCE, FAMILIARITÉ OU MÉFIANCE ?

Crise, complexité, incertitude : Trois termes d'actualité et qu'il est possible de trouver dans la plupart des analyses sur les phénomènes actuels. Nous proposons une réflexion sur la confiance qui est, d'après Niklas Luhmann, "un mécanisme de réduction de la complexité et qui augmente la tolérance à l'incertitude". La confiance est un pari, fait au présent, vers le futur et qui repose sur le passé. La grande complexité de l'ordre social créé une nécessité plus importante de coordination qui est satisfaite de moins en moins par la familiarité. Dans ces circonstances, la confiance et la familiarité doivent chercher un *nouveau rapport*, qui soit également *stabilisateur réciproquement*. Ce nouveau rapport ne repose plus désormais sur un monde expérimenté de manière immédiate, assuré par la tradition, les hypothèses, les mythes ou la religion. Dorénavant, la sécurité de ce rapport ne peut plus s'obtenir en éloignant les étrangers, en éloignant ce qui n'est pas familier par l'intermédiaire de quelque frontière. L'identité des événements constitue l'avancée du présent, en préservant le passé et en absorbant ce qui est nouveau. Familiarité et confiance sont, donc, des formes complémentaires pour absorber la complexité et sont unies entre elles comme le passé l'est avec le futur. La construction de la confiance dépend de situations pouvant s'interpréter facilement et de la possibilité de communication.

### **Confiance (présent)**

La base de la confiance est le présent, conçu en tant qu'événements continuels changeants, le présent qui invoque la dimension de complexité de tout ce qui est nouveau, qui se fait sentir, en particulier, comme une rupture entre ce qui est familier et ce qui ne l'est pas, ce qui est étranger. Le développement de la complexité se manifeste dans le rapport du monde comme un tout avec les identités individuelles qui existent en lui et qui expriment une abondance de réalités et de possibilités. La confiance dans le système se base dans le fait que d'autres confient également et que cette possession commune de la confiance devient consciente.

*Jusqu'à quel point la confiance personnelle est-elle nécessaire ? Dans quels systèmes sociaux et dans quelles fonctions ? Il y a-t-il d'autres formes de bâtir la confiance ne dépendant pas de l'élément personnel ?*

### **Familiarité (passé)**

La familiarité est la condition préalable à la confiance. Dans le milieu familial, le passé l'emporte sur le présent et sur le futur, dans le sens que le passé peut simplifier le monde. Des perspectives dangereuses mais aussi propices exigent une certaine familiarité, un caractère typique construit socialement, afin de pouvoir s'accommoder au futur de manière confiée. Nous confions en ce qui est familier plutôt qu'en ce qui est inconnu. Cependant, ce qui est familier peut réduire la confiance dès que les choses sont tenues pour faites, que l'accommodation à l'environnement s'encourage, comme cela s'est toujours passé, sans laisser de place à la (re) élaboration de la confiance.

*Comment pourrait-on trouver un rapport nouveau, qui soit stabilisateur réciproquement, entre la familiarité et la confiance ?*

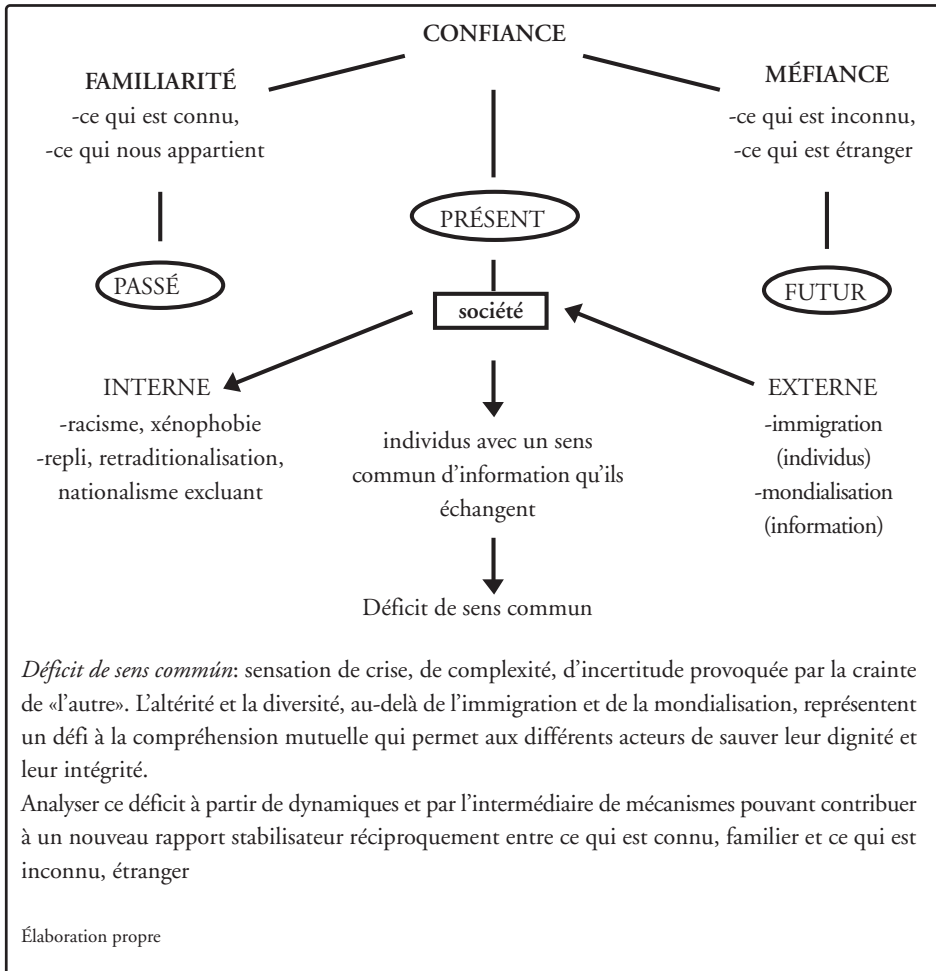
### **Méfiance (futur)**

Le problème que pose la confiance consiste dans le fait que le futur renferme beaucoup plus de possibilités que celles qui pourraient être mises à jour au présent, et qui pourraient être transférées du présent au passé, ce qui est cause d'incertitude. La méfiance n'est pas seulement l'opposé de la confiance, elle est un équivalent fonctionnel pour la confiance. Une personne qui se méfie a besoin d'information, mais en même temps, cette personne est limitée par l'information qui lui permet de confier. Nous ne pouvons pas éviter que la méfiance jaillisse, et cette méfiance peut également s'utiliser pour apprendre la confiance. La méfiance peut de même réduire la complexité ; cependant, il est plus simple de transformer la confiance en méfiance que la méfiance en confiance.

*Où et à quel moment sont placés les seuils et les points de rupture ? Quels sont les événements ayant une valeur symbolique et qui accélèrent ou freinent le processus de confiance ou de méfiance ?*



## LA CONFIANCE COMME VOIE DE COMPRÉHENSION DES PHÉNOMÈNES CULTURELS



## RÉSUMÉS DES INTERVENTIONS

Séminaire international sur l'interculturalité, mai 2002, Université de Toulouse-le-Mirail. Los mots en italique qui introduisent chaque résumé sont des fragments du livre de Niklas Luhmann sur la confiance.

### **Confiance et méfiance**

*Pour une civilisation de la confiance.* Burhan Ghalioun

« *Toute divergence ne fait pas douter des caractéristiques familiales du monde ; tout désaccord ne détruit pas la confiance. Mais voilà justement pourquoi une certaine limite à ce pouvoir d'absorption, dans lequel la familiarité ou la confiance deviennent brusquement de la méfiance, est nécessaire (...). La méfiance a une tendance inhérente à s'appuyer et à se renforcer dans l'interaction sociale* ».

Pour Burhan Ghalioun le monde en décomposition est l'origine de la méfiance : décomposition dans le domaine social, politique et économique. Il aperçoit cependant une possibilité de restauration de la confiance grâce à la prise de conscience de l'importance du concept de capital immatériel et son rôle décisif dans la reproduction du système social et international. Un deuxième élément est l'émergence, en marge du processus d'intégration globalisatrice, d'une société mondiale réelle et solidaire. L'échec du système de relations internationales face aux défis de la mondialisation, même en aggravant le déficit de confiance, fait naître l'espoir d'un monde meilleur et encourage le développement d'une conscience collective commune transnationale avec des élans solitaires et des convergences d'intérêts de plus en plus puissantes.

*Jusqu'où va la confiance ?* Edgard Weber

« *Ce n'est que du point de vue de sa complexité extrême que le problème du monde comme un tout, comme l'horizon universel de toute expérience humaine mérite d'être abordé. (...) Le seul problème qui jaillit alors est le rapport du monde comme un tout avec les identités individuelles existant en lui et ce problème se manifeste comme un développement de la complexité dans l'espace et dans le temps* »

Edgard Weber pense à la confiance comme à un processus plaçant l'individu dans une position qui ne tient pas compte uniquement de son groupe, de son environnement direct ou d'intérêt, mais de toute l'humanité quelle que soit son origine, sa race ou sa classe sociale. Dans d'autres termes, un processus qui s'écarte du particulier et s'intéresse à l'universel, tel un horizon qui s'éloigne à mesure que nous nous en rapprochons et comme un processus construit avec l'Autre. Dans ce sens, dans la confiance trois conditions sont sous-jacentes : l'espoir, l'amour et la foi.

## Confiance et structures

*La confiance dans les systèmes juridiques de l'Islam et de l'Occident.* Abdallah Gabsi  
 « Il n'est possible d'obtenir de l'information au sujet de la conduite future des autres, que d'une manière incomplète et peu fiable. Nous pouvons, cependant, nous informer sur certaines propriétés structurelles du système que nous partageons avec les autres, acquérir ainsi les soutiens nécessaires pour construire la confiance, et surmonter de cette façon la nécessité d'information qui est déficiente ».

Pour Abdallah Gabsi la confiance naît des relations que nous établissons avec les autres mais aussi avec nous-mêmes, et cette confiance est, à son tour, nécessaire pour la réussite de ces relations. La confiance peut être accordée à une personne physique ou à une personne morale (association ou société civile ou commerciale) mais aussi à des institutions faisant partie des systèmes tels que, par exemple, le système juridique. La justice doit être fondée sur la confiance pour pouvoir la générer et toute société, quelle que soit sa culture, a le devoir de doter son système juridique de toutes les potentialités matérielles et immatérielles susceptibles d'instaurer la confiance comme renforcement de celui-ci et pour offrir les conditions réglées par la pratique de la confiance. Le système juridique impose par l'intermédiaire de l'application de ses règles les conditions pour la pratique de la confiance, qui à son tour engendre plus de confiance. Quelles conditions faut-il respecter pour alimenter de confiance le système juridique ? Faut-il tenir compte de l'environnement général de ce système afin d'assurer l'harmonie nécessaire pour instaurer la confiance ? Ce sont quelques-unes des questions que l'auteur pose dans son étude sur la confiance dans le système juridique.

*Au-delà de l'empathie, cultiver la confiance : des clés pour la rencontre interculturelle.* Gérard Marandon

« La confiance apparaît dans un cadre d'interaction qui est influencé aussi bien par la personnalité que par le système social, et ne peut être exclusivement associé à l'un ou l'autre. Des concepts comme environnement, fonction et complexité sont formulés à un tel degré d'abstraction qu'ils se prêtent à une interprétation aussi bien psychologique que sociologique ».

D'après Gérard Marandon dans le cas d'une rencontre interculturelle, les risques de désaccord augmentent en raison des malentendus interculturels et la difficulté d'établir un rapport de confiance jaillit. Pour aboutir à ce climat de confiance il est pertinent d'examiner préalablement certains problèmes théoriques généraux de la communication et en particulier, les problèmes posés par les situations interculturelles. Gérard Marandon, fait référence, en premier lieu, au conflit et distingue le conflit cognitif et l'affectif pour aborder ensuite les conditions psychosociales de la gestion des conflits. Quels sont les facteurs qui conditionnent le succès des échanges interculturels ? Il est nécessaire de reconsidérer les théories de la communication afin qu'elles soient capables d'expliquer les interactions interculturelles. Pour l'auteur une situation interculturelle se produit à partir du

moment où des personnes ou des groupes ne partagent pas les mêmes univers de significations et les mêmes formes d'expression de ces significations. Une proposition visant aussi bien la communication que la gestion du conflit apparaît dans la théorie d'une culture provisionnelle (*culture tierce*) qui permet des ajustements temporels pour aboutir à des objectifs communs. Dans la création de cet espace, la confiance joue un rôle central, puisqu'elle est nécessaire à tout échange, mais surtout car elle est cruciale lors des situations interculturelles, étant donné leur complexité.

### **Confiance et incertitude**

*La confiance et le changement du paradigme migratoire.* Noureddine Affaya

« Les personnes, tout comme les systèmes sociaux, sont plus disposées à la confiance si elles jouissent de sécurité intérieure, si elles confient en quelque sorte en elles-mêmes. Et cette confiance en soi-même ne peut s'apprendre que lorsque nous sommes l'objet de la confiance des autres (...) Des situations nouvelles et des gens nouveaux posent continuellement de nouveaux problèmes de confiance tout au long de la vie »

Comment l'émigrant maghrébin vit-il sa dialectique identitaire ? , demande Noureddine Affaya. Dans quelle mesure l'obsession identitaire a-t-elle créé des distorsions et des disgrâces ? Il s'agit d'une crise symbolique et existentielle, de sens et de valeurs, dans laquelle le langage est le vecteur et le corps, l'espace qui incarne cet aspect de la crise. Dans ce sens, le migrant gère ses propriétés, en combinant les registres hérités (ce qui est familier) et les nouvelles expériences (ce qui n'est pas familier). Cependant, le problème qui se pose dans toutes les cultures ou sous-cultures, et même au sein d'une même culture, est celui de la reconnaissance, et en ce qui concerne le phénomène migratoire, il faudrait souligner les rapports inégaux entre l'Europe et le Maghreb. Nommer l'Autre est une question culturelle et politique. Sous cet aspect, les pays d'accueil doivent s'impliquer avant d'être, comme c'est le cas trop souvent, un spectateur inquiet, voire hostile. Comment peut-on instaurer la confiance dans des situations de complexité, dans lesquelles la ritualisation de la différence entrave l'interculturalité en cours ? Pour répondre à cette question, l'auteur met en question le rôle des intermédiaires culturels et leur responsabilité pour déconnecter des espaces et les connecter à nouveau.

*Confiance et diversité : une perspective d'organisation.* Ghislain Verstraete

« La confiance est indispensable pour accroître le potentiel d'un système social visant l'action au-delà des formes élémentaires. Des types d'action complètement nouveaux sont possibles dans un système pouvant activer la confiance. Grâce à la confiance un système gagne du temps, et le temps est la variable critique dans la construction de structures de systèmes complexes ».

Selon Ghislain Verstraete, nous sommes restés pendant trop longtemps sourds et muets face aux conséquences et aux dangers qu'engendre «notre société du risque » qu'il appelle «deuxième modernité». Cette deuxième modernité est pour tous -bien

que pas dans la même mesure- complexe, stimulante, conflictuelle, ainsi que provocatrice dans nos compétences limitées. Face à la crise deux réactions sont possibles : l'une d'un pessimisme diffus et qui prête le flanc à une attitude défensive et réactionnaire, en limitant ainsi l'action citoyenne ; et l'autre, d'un optimisme excessif et qui adopte un ton offensif, en générant plus de questions et plus de négociations et en ouvrant une perspective de *empowerment*. Toutes les organisations doivent se positionner de manière permanente par rapport à cet axe défensif/offensif, non seulement en théorie mais aussi dans la pratique. Mais, comment peut-on conceptualiser le pluralisme dans cette deuxième modernité et comment peut-on le mettre en œuvre ?

### Confiance et langage

*Crise de confiance dans le roman libanais contemporain.* Naoum Abi-Rached

« *La confiance dépasse l'information qu'elle reçoit du passé et court des risques en définissant le futur. En confiant, nous nous engageons avec l'action comme si seulement certaines possibilités existaient au futur. Un futur déterminé, un futur commun (...). L'homme doit vivre au présent avec ce futur, extrêmement complexe, éternellement. Il doit donc tailler le futur afin de l'égaliser au présent, c'est-à-dire réduire la complexité* ».

Naoum Abi-Rached se demande quelles sont les bases nécessaires pour pouvoir établir un dialogue et établir la confiance, en envisageant que les références et les expériences vécues sont différentes. Quels soutiens sont nécessaires à la langue ou au langage pour vaincre le soupçon et aboutir à un dialogue qui ne soit pas un dialogue de sourds ? Pour Abi-Rached, la confiance n'a pas d'existence propre et ne se conçoit que dans un processus de rapport avec les autres. Abi-Rached préfère définir le moi en interaction avec l'Autre et non pas par l'intermédiaire de l'Autre. Mais qui est cet Autre ? Ami ou ennemi ? Par la voie de l'écriture nous essayons de rétablir l'équilibre perdu d'une société menacée dans ses fondements. La violence que nous trouvons dans les textes est à la fois un cri de douleur ou un dialogue interrompu, mais les romans se construisent pour rencontrer à nouveau la confiance perdue ou pour illustrer une confiance qui est en train de se perdre.

*Confiance dans l'information médiatique.* Miquel Rodrigo

« *La confiance réduit la complexité sociale, elle dépasse l'information disponible et généralise les attentes de conduite en remplaçant l'information qui manque par une sécurité intérieurement garantie. Ainsi, elle dépend d'autres mécanismes de réduction développés parallèlement à celle-ci, comme par exemple ceux de la loi, de l'organisation et, évidemment, ceux du langage* ».

Pour Miquel Rodrigo, la diversité culturelle place le discours informatif dans une crise car elle a besoin de nouvelles catégories pour expliquer la réalité et ces catégories ne sont pas toujours partagées par les journalistes et par ceux qui reçoivent l'informa-

tion. Il propose, comme une meilleure forme de surmonter la crise, et plutôt que de gagner une confiance facile à partir de stéréotypes, d'encourager l'existence de lecteurs sceptiques. Les médias interprètent les phénomènes sociaux avec leurs limitations, personnelles et professionnelles. Le lecteur sceptique est celui qui sait pourquoi les médias disent ce qu'ils disent et qui comprend que leurs vérités ne sont pas absolues, puisque toute forme de voir est une manière de cacher. Le rapport du scepticisme avec la confiance est un rapport qui s'oppose à une confiance aveugle, acrylique et claudicante.

### **Confiance et apprentissage**

*Sur l'impossibilité d'éduquer la confiance.* Francesc Carbonell

« *Les systèmes sociaux mobiles et différenciés établissent une norme particulièrement élevée, qui ne peut s'accomplir que si l'on apprend à confier et pas seulement la confiance en elle-même. C'est ce qui fait partie de la fonction de socialisation* ».

Le dialogue, et le dialogue interculturel également, ne sont possibles qu'entre égaux. Pour Francesc Carbonell, ceux qui se sentent supérieurs ne dialoguent pas : ils ignorent, ils méprisent et donnent des ordres. L'objectif de l'éducation interculturelle, auquel nous ne saurions renoncer, doit être la conviction que nous sommes davantage égaux que différents, un défi éducatif, puisque si la diversité est si évidente qu'il suffit de s'approcher avec curiosité et respect pour la découvrir, l'égalité ne l'est pas tant, mais elle est le fruit d'une conviction morale. Afin d'éduquer cette conviction il est indispensable de disposer d'un projet, d'un but nous indiquant la direction dans laquelle nous devons avancer. L'auteur nous propose, d'une part, des lignes pour travailler l'égalité des chances dans les centres qui les rendent possibles, visualisent et ritualisent l'égalité et, d'autre part, qui améliorent les représentations de soi-même, du propre collectif et du collectif de l'autre grâce à une connaissance mutuelle. Quel rôle joue la confiance en tout cela ? Une éducation interculturelle est celle qui est capable de désactiver les facteurs générateurs de la méfiance et qui facilite l'émergence de concitoyens autonomes, critiques et solidaires.

*Confiance et temps libéré : des travaux pratiques actifs d'éducation interculturelle.*

Pierre Etienne Vanpouille

« *La construction de la confiance dépend de situations facilement interprétables et, donc, de la possibilité de communication (...) Les supports de la confiance apparaissent notamment dans les opportunités d'une communication effective, dans la possibilité de conclure un accord définitif et dans la possibilité d'activer le moyen de coercition* ».

Pierre Étienne Vanpouille considère que la communication interculturelle est actuellement une nécessité stratégique pour aboutir ainsi à ce que sa réalité multiculturelle ne soit pas la cause de l'incompréhension, de conflit ou de l'incommunicabilité. Lui et son équipe ont cherché des fondements théoriques et surtout de travaux pratiques,

pour une pédagogie de la communication interculturelle qui les a conduit à envisager leur politique interculturelle dans le temps et les rythmes scolaires. Une véritable politique de communication interculturelle demande du temps. Il est nécessaire de prendre le temps de la re-médiation afin de pouvoir établir la confiance. Et comme dit un élève : « Il est important de communiquer avec toute la classe (élèves et professeurs) afin de connaître l'opinion de chacun de nous. Nous devons avoir confiance en nous-mêmes, confiance dans l'autre pour pouvoir partager nos difficultés sans craintes ».

#### Notes

1. <http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/50.html>
2. Sarraute, N. L'ère du soupçon. Paris: Gallimard, 1950
3. Augé, M. Los no lugares. Barcelone: Gedisa, 2002
4. Josipovici, G. Confianza o sospecha. Madrid/México : Turner/Fondo de cultura económica, 1999
5. Luhmann, N. Confianza. Barcelone: Antropos, 1996

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Por una civilización de la confianza  
Burhan Ghalioun



# Por una civilización de la confianza

Burhan Ghalioun\*

## RESUMEN

Para el autor el mundo en descomposición es el origen de la desconfianza: descomposición en el aspecto social, político y económico. Sin embargo, ve una posibilidad de restauración de la confianza a través de la toma de conciencia de la importancia del concepto de capital inmaterial y su papel decisivo en la reproducción del sistema social e internacional. Un segundo elemento es la emergencia, al margen del proceso de integración globalizadora, de una sociedad mundial real y solidaria. El fracaso del sistema de relaciones internacionales frente a los desafíos de la mundialización, aunque sea agravando el déficit de confianza, hace nacer una esperanza en un mundo mejor y favorece el desarrollo de una conciencia colectiva común transnacional con impulsos solidarios y convergencias de intereses cada vez más poderosas.

## EL ORIGEN DE LA DESCONFIANZA: UN MUNDO EN DESCOMPOSICIÓN

La restauración de la confianza ha sido el tema central del XXXIII Foro Económico Mundial y de los 3.000 “grandes decisores políticos, económicos y religiosos” que lo componen, reunidos en Davos, Suiza, del 23 al 28 de enero de 2003. Para los representantes de la economía y de las finanzas mundiales, la restauración de la confianza o “*building trust*”, perdida ante los inversores, sus empleados y sus clientes, “sin la cual el mundo no puede tener ni seguridad ni prosperidad”, constituye el primer objetivo a alcanzar en los próximos años.

\*Director del Centre d'Études sur l'Orient Contemporain. Profesor de Sociología Política,  
Université de la Sorbonne-Nouvelle, Paris  
ghalioun@free.fr

Pero, la pérdida de confianza está igualmente afirmada en los militantes de la otra cara de la moneda, los del Foro Social de Porto Alegre, que decidieron reunirse en las mismas fechas para proclamar a gritos su desconfianza frente a las políticas neoliberales. Reuniendo a más de 100.000 personas, entre las que se encontraban 5.000 representantes de organizaciones civiles, procedentes de 120 países, los antiglobalización, que no se cansan de discutir desde hace años sobre las alternativas socioeconómicas, el papel de la Organización Mundial del Comercio (OMC), la propiedad intelectual, el acceso a los medicamentos, el problema de la deuda, los precios de las materias primas, la fuga de capitales y los paraísos fiscales, han encontrado en las amenazas de guerra que se cierren sobre el planeta y en primer lugar sobre Irak nuevos argumentos para incorporar en su habitual agenda de debate.

Al margen de estos debates, no cabe duda de que el hecho más significativo de nuestra época es la erosión de la confianza, por no decir la pérdida sin más de ésta. Ese mal al que nos vemos enfrentados sin atisbar todavía la mínima esperanza de encontrarle un remedio, es visible en todos los países, ricos y pobres, y afecta de igual modo a las relaciones sociales y a las relaciones internacionales. En opinión de Klaus Schwab, fundador de la institución con sede en Ginebra, a lo largo de toda la historia del Foro Económico Mundial, la coyuntura nunca ha sido tan singular en términos de complejidad, de fragilidad y de vulnerabilidad respecto a la situación mundial.

Asimismo, no cabe duda de que esta pérdida de confianza de la que nos quejamos es consecuencia de los rápidos cambios que ha experimentado y que sigue experimentando, cada día más, nuestro mundo actual. La globalización, con la aceleración de la historia que la acompaña, la apertura del espacio mundial, el fin de la Guerra Fría, la caída del Imperio soviético, todo ello conmociona tanto nuestras formas de ver como las realidades a las que estábamos acostumbrados. Nos priva, de esta forma, a los hombres de la calle, intelectuales, operadores económicos o responsables políticos, de los conocimientos, de los métodos, de las formas de hacer “confirmadas” sobre las que acostumbramos a apoyarnos para orientarnos y para controlar nuestro mundo exterior. Nos deja muy poco margen de maniobra sobre las realidades que, por otra parte, no dejan de tendernos trampas, situándonos a todos ante el reto de improvisar en un entorno geopolítico, político, económico, social, cultural y espiritual en plena mutación. Como todo periodo de transición, la globalización es sinónimo para todos, Estados, sociedades e individuos, de incertidumbre, de vulnerabilidad, de precariedad, de complejidad y de especulación.

### **La vulnerabilidad geopolítica**

En el plano geopolítico, tras el derrumbe del comunismo, ha prevalecido el sentimiento general de que, al haber desaparecido la antítesis del capitalismo, éste se quedaba sin rivales. El mundo parecía abrirse entonces a un periodo de prosperidad, de paz duradera, de democratización y de desarrollo más equitativo.

Pero, muy pronto, esta perspectiva de prosperidad, de pacificación de las relaciones internacionales, de democratización y de desarrollo, se tiñe de los más preocupantes matices. En lugar de la prometida paz mundial, los conflictos se han multiplicado y se han hecho más sangrientos. Tras las guerras de purificación étnica en África, el colapso de las antiguas repúblicas socialistas de Europa del Este y la fragmentación de los Balcanes, le toca el turno a Oriente Medio y al mundo musulmán. La primera guerra dirigida por una coalición internacional contra Irak, la liquidación por las armas del régimen Talibán en Afganistán, la globalización del terrorismo, todo ello abre la puerta a las estrategias de las guerras globales. Así, se elabora el concepto de la guerra mundial contra el terrorismo, cuya primera víctima será sin duda el pueblo palestino que confiaba en salir de la Conferencia Internacional de Madrid de 1991 con una solución política al conflicto israelo-palestino. Dirigida por una extrema derecha israelí sin complejos, la guerra que Tel Aviv hace padecer a los palestinos, con el consentimiento o el silencio total de las cancillerías y de las instancias competentes de Naciones Unidas, ya nos da una idea de las perversiones posibles de esta primera guerra global, es decir de la guerra mundial contra el terrorismo. Pero Israel no es el único Estado que recurre al programa de lucha contra el terrorismo para solucionar a su modo el problema colonial en Palestina, es decir intentando deshacerse por todos los medios del pueblo cuyo territorio ocupa, y también de los regímenes árabes y de otros que sólo se mantienen por la fuerza y gracias al apoyo de potencias extranjeras. Para estas últimas, la guerra contra el terrorismo ha brindado una ocasión inesperada para arreglar cuentas con oposiciones que empezaban a surgir con determinación. Sin embargo, es la segunda guerra americana contra Irak la que nos ilustra más sobre los designios de esta guerra antiterrorista, aprovechada por Washington para instaurar un nuevo orden mundial, hecho a su medida y con el único objetivo de servir a sus propios intereses. La guerra que los Estados Unidos de América han declarado a Irak en 2003, tras once años de embargo impuesto en nombre de Naciones Unidas, que ha causado más de 1,5 millones de víctimas debido al fuerte deterioro de las condiciones alimentarias y sanitarias, deja bastante clara la nueva regla con la que la hiperpotencia quiere sustituir a la regla que regía en el pasado el mundo de la Guerra Fría.

La fragmentación de los estados, la multiplicación de los conflictos, el recurso automático a la fuerza, el desprecio del diálogo, la voluntad expresa de anular al adversario por todos los medios para hacerse con sus recursos, como lo demuestran muy bien el caso de Palestina y el de Irak, suponen el desvanecimiento de cualquier esperanza de paz. Todo ello pone de manifiesto, en efecto, que las guerras que se hacen en nombre de un nuevo orden mundial fundado, como lo habíamos esperado en un momento de ilusión, en la aplicación de la ley y en el respeto de los derechos, sólo han sido capaces de arrastrar al mundo hacia más anarquía y caos.

En efecto, esta trivialización de la guerra, fomentada por elites corruptas, por la manipulación de la información, por la instrumentalización de la ciencia y de la técnica, todo ello encubierto por un silencio global, conduce directamente a la generalización del terror.

La globalización de las políticas de confrontación que suscita la RAM, “revolución en los asuntos militares”<sup>1</sup>, no deja a ningún Estado o pueblo en paz o incluso al margen. Hace un llamamiento al compromiso de todos, dinamitando el propio concepto de la no alineación y del movimiento de los países no alineados. Toda guerra, con independencia de su importancia, compromete hoy en día al mundo entero. Es asunto de todos.

De esta forma, la globalización no se limita a la integración de los mercados y al libre intercambio de mercancías; globaliza también la guerra y abre la puerta a todo tipo de exacciones. Ya no son únicamente los estados los que están en el punto de mira, sino también los pueblos, las poblaciones anónimas, los territorios, las culturas y las creencias de la gente corriente. Hace que planee el espectro de un mundo donde el bandolerismo de los poderes impone la ley.

Las nefastas consecuencias de estas guerras son visibles en todo el mundo. Ponen en cuestión la lógica dudosa de un nuevo sistema según el cual la globalización, al fomentar el comercio, favorece el desarrollo, que suscitaría a su vez la interdependencia susceptible de constituir una garantía para la paz. Sin embargo, en lugar de la paz generalizada prometida por un orden global neoliberal, se impone la guerra de civilización. La tesis pesimista del profesor de relaciones internacionales S. Huntington que predecía un choque entre las culturas, que por otra parte no tardaría en hacerse realidad, sustituye rápidamente a la tesis optimista, incluso triunfalista del fin de la historia, defendida por el filósofo americano F. Fukuyama.

Nuestro mundo de después de la Guerra Fría no aborda el tercer milenio más unido, sino más dividido. No es más consciente de los grandes déficits materiales y morales que debe colmar, sino que está más cegado por su tecnología. Frente al espectáculo cotidiano de asesinatos, homicidios, bandolerismo de Estado e incesante ruido de sables, no se ve salida alguna. Se trata de un mundo desesperado, desmoralizado y que duda de sí mismo. La frágil confianza que todavía encarnaban las instituciones internacionales, empezando por la Organización de las Naciones Unidas, ya está en gran medida rota por la última guerra del Golfo y con ella todo espíritu y voluntad de reconciliación. Porque, ¿qué hacer cuando un Estado decide, contra el mundo entero, controlar los recursos de un país, miembro de la Organización de las Naciones Unidas, sin que nadie pueda detenerlo!

### **La precariedad social**

Lo mismo ocurre en lo que se refiere a nuestro nuevo entorno social. Contrariamente a las promesas hechas, el fin de la Guerra Fría no ha dado paso a un periodo de estabilidad y por consiguiente de prosperidad. No ha puesto fin a la carrera armamentista, ni al derroche de capital humano y natural. No ha favorecido un desarrollo más armonioso ni más equitativo, ni ha puesto de manifiesto una mayor solidaridad entre las naciones, los pueblos y las comunidades. Ha sorprendido a las sociedades humanas en todo el mundo por un estancamiento más duradero en la crisis económica y por un creci-

miento que no deja de aumentar la distancia que separa a las naciones. No ha promovido un mejor reparto de las riquezas y de los frutos del crecimiento sino que, por el contrario, ha hecho más profundo el abismo que separa a los grupos sociales en el seno de una misma nación.

Las sociedades de la posguerra fría ofrecen, más que nunca, el espectáculo del mismo malestar de disparidad y de precariedad. A la vez que en los países del Norte se echa a la calle a los obreros y a los empleado que han servido fielmente a la misma empresa durante décadas, por razones de fusión-deslocalización, las guerras civiles, las enfermedades transmisibles, el paro y la pauperización, la explotación de los niños y de las niñas, son moneda habitual en las sociedades del Sur. En América Latina, los campesinos son expulsados de sus tierras por la competencia de la agricultura industrializada, con el apoyo de los paramilitares, mientras que Oriente Medio está sumido en guerras devastadoras en las que lo que está en juego, desde el punto de vista político y estratégico, no tiene nada que ver con las necesidades de desarrollo o del establecimiento de la paz y de la democratización.

### **La exasperación política**

El mundo político no va mucho mejor. En todas partes, el tejido social parece estar desgastándose. El espíritu del cuerpo tribal, confesional, étnico y de clan se refuerza significativamente en detrimento de la ciudadanía. El propio Estado es a menudo víctima de las redes de poder y de intereses y ya no desempeña su papel de mediador entre los diferentes grupos de interés. El descrédito del mundo político aumenta a medida que se amplía el abismo que separa a los pueblos de las elites dirigentes, a medida que crece la corrupción de los cuadros políticos y administrativos y el vacío ideológico debido a la crisis de las ideologías clásicas, nacionalistas, liberales, socialistas, racionalistas, laicistas, etc. que han animado nuestros debates intelectuales durante más de dos siglos, dejando a los individuos sin orientaciones ni convicciones.

En efecto, detrás de la expansión de los mercados financieros y la movilidad del capital, la difusión de la información y de la tecnología, así como la consolidación del monetarismo, no nos esperaba el fin de las luchas políticas e ideológicas, como se había prometido, sino por el contrario la emergencia de un nuevo orden político global en el que todas las relaciones de solidaridad, de igualdad y de libertad, comunitarias, nacionales, del Estado, regionales, culturales y locales se ven sacudidas y corren el riesgo de romperse bajo la exigencia de un presente que quiere afirmarse como global y que no asume ni pasado ni futuro. Y, aunque sus líneas de fractura no están todavía bien definidas, no cabe duda de que ese orden político, lejos de favorecer el equilibrio, la paz y la estabilidad, opone el principio de justicia al de libertad, la ética de responsabilidad a la ética de disfrute, la regla del derecho a la de la fraternidad.

De esta forma, un sondeo efectuado entre 34.000 personas en 46 países, encargado por la fundación del Foro Económico Mundial, no podía dejar de poner de manifiesto la

creciente pérdida de confianza en las instituciones, en particular en las instituciones políticas. Aproximadamente dos terceras partes de los individuos interrogados consideran que las autoridades de sus países no gobiernan en función de las aspiraciones populares.

### **La incertidumbre económica**

A la creciente vulnerabilidad de nuestro entorno geopolítico, a la precariedad de nuestro universo social y a la exasperación de nuestro mundo político se suma la incertidumbre de nuestra situación económica. Las crisis se repiten –México, Tailandia, Indonesia, Corea, Japón, Argentina–, el aumento de la precariedad, de la exclusión y de la influencia de las mafias en todos los continentes, incluida Rusia, ha erosionado la confianza de todos los operadores económicos. La incapacidad de relanzar el crecimiento y la crisis de los mercados financieros refuerzan la convicción de que se trata de una crisis económica estructural y hacen que se cierna una profunda duda en cuanto a la solidez de la nueva economía. Aparentemente más impotentes que nunca a la hora de hacer previsiones e incapaces de frenar los efectos de una crisis que dura desde hace varias décadas, las estrategias neoliberales ya no infunden confianza. Se ven atacadas incluso en su propio bastión americano.

Atacando el modo en que la Administración americana está gestionando la crisis, Joseph Stiglitz considera que el dogmatismo liberal, impulsado por el juego de los intereses a corto plazo de los inversores de Wall Street, constituye la causa de la mayoría de las catástrofes capitalistas de los años noventa. Así, cuando la crisis financiera se extendió, las autoridades liberales recomendaron la fusión de los bancos, lo que se hizo aplicando las tarifas de las grandes empresas de Wall Street especializadas en fusiones. Y para que el FMI pudiera recuperar los préstamos concedidos para que se realizaran las fusiones, los pueblos del Sur, que experimentan grandes dificultades para mantener un mínimo equilibrio económico y financiero, se ven obligados a trabajar duro durante décadas. Al final les toca a ellos pagar las pérdidas de la operación de los banqueros neoyorquinos. En realidad, lo que se presenta como una operación de perfusión que el FMI practica con respecto a los países debilitados no es más que una transfusión que extrae las energías de esos países en beneficio de un vampiro insaciable cuya sede se encuentra en Wall Street.

Los escándalos financieros de las grandes multinacionales surgidos estos últimos años refuerzan todavía más este clima de desconfianza y de degradación deontológica. En el centro del sistema, en Estados Unidos, la duda empezó con el salvamento del fondo LTCM (Long-Term Capital Management) para el que la Reserva Federal movilizó en un día varios miles de millones de dólares. La corrupción desvelada al comprobar las cuentas de sociedades como Enron, World Com, Vivendi, Telecom y muchas otras, y el hecho de que, al hacerlo, saliera a la luz la complicidad de los grandes gabinetes de auditoría y de las agencias de clasificación que han ayudado a sus clientes a falsificar sus cuentas por valor de decenas de miles de millones de dólares, sólo pueden arruinar la

confianza de los inversores. De esta forma, el sistema neoliberal triunfante ha sido herido en el corazón mismo de su dispositivo.

Pero, más allá de Estados Unidos, de Europa o de Japón, la corrupción de los gobernantes ya no es una excepción. Se ha convertido en la regla. Y en todo el planeta, los sistemas mafiosos, únicos capaces de imponer una lealtad mediante la intimidación, son los que aparentemente más se han beneficiado, a lo largo de las dos últimas décadas, de la nueva coyuntura internacional, y vemos cómo las relaciones inhumanas ocupan el lugar de las relaciones humanas.

A medida que acumulamos progresos económicos, científicos y técnicos, parece disminuir nuestro control sobre nuestro entorno. Las crisis a las que nos enfrentamos en los diversos ámbitos del saber, de las relaciones internacionales, de la economía, de la política y de la cultura, ponen de manifiesto la creciente complejidad de nuestro sistema. Las “burbujas” que se encuentran en el origen de la crisis del mercado financiero constituyen la manifestación de esta complejidad, superando el límite de lo que pueden abarcar nuestros instrumentos de control, en términos de capacidad de arbitraje y de volumen de información. Expresan la vulnerabilidad de todo nuestro sistema frente a las manipulaciones, a las desinformaciones, así como las dificultades que tenemos para preverlas. Son consecuencia de una coyuntura en la que los operadores están abocados a alimentar esperanzas no fundadas para atraer a los inversores antes de expoliarlos cuando no se puede evitar que la burbuja estalle.

En realidad, en los años setenta asistimos a una descomposición del mundo tal y como estaba fundado desde el siglo XIX y como se había perfilado a raíz de las dos guerras denominadas mundiales de 1914 y de 1945, es decir, el mundo del capitalismo, del Estado-nación y del liberalismo. La globalización surgida para responder a los nuevos desafíos y para favorecer la recomposición del mundo sobre nuevas bases –integración de los mercados susceptible de aumentar el rendimiento de las inversiones y el desarrollo de los intercambios transnacionales de todo tipo– ha generado en todo el mundo y en el seno de las sociedades más contradicciones y tensiones de las que ha sido capaz de absorber.

## LA RESTAURACIÓN DE LA CONFIANZA ENTRE ECONOMÍA Y CULTURA

Si la universalización de la desconfianza puede explicarse por las continuas conmociones que ponen en cuestión todas las reglas sobre las que se basaba nuestra vida mundial, el interés que el mundo económico, político y cultural presta a la cuestión de la confianza se alimenta de dos fuentes. La primera es la toma de conciencia, al margen de

la revolución informática, de la importancia del concepto del capital inmaterial y de su papel decisivo en la reproducción del sistema, social o internacional, junto al capital material que ha acaparado, hasta hace muy poco, toda la atención de los analistas del sistema económico y político del capitalismo. La segunda es el surgimiento, al margen del proceso de integración de la globalización, de una sociedad mundial real y solidaria que ha encontrado en la oposición a la guerra americana contra Irak los medios de cristalizarse.

En efecto, de la misma forma que el estancamiento de la economía mundial en la crisis reorienta a los economistas hacia los aspectos psicológicos del comportamiento de los inversores y de los consumidores, así los estragos sociales y culturales de una mundialización neoliberal devastadora, que destruye las referencias tradicionales, requieren que se ponga en marcha una nueva forma de solidaridad y de cooperación, superando las fronteras de civilización, continentales, nacionales e ideológicas. Ésta refleja, como lo han puesto de manifiesto los movimientos denominados antiglobalización, pero todavía más las manifestaciones planetarias contra la solución militar en Irak y a favor del respeto de la legalidad internacional y del multilateralismo, la toma de conciencia por parte de amplios sectores de la opinión mundial respecto a los nuevos peligros. Éstos son, en efecto, resultado de la convergencia de un movimiento de extensión de las únicas actividades generadoras de beneficio en las diferentes esferas de la existencia con la emergencia y la afirmación de una voluntad hegemónica imperial sobre el conjunto de los mundos propiamente humanos.

Así, el fracaso del sistema de relaciones internacionales frente a los desafíos que conlleva la mundialización —pauperización, fracaso del despegue económico, agravamiento de las desigualdades entre clases y naciones, amenazas de las armas de destrucción masiva, plagas sanitarias, tráfico de drogas y de armas— a la vez que agrava el déficit de confianza global, hace nacer la esperanza en un mundo mejor fundado en el derecho y en el respeto al ser humano. Favorece el desarrollo de una conciencia colectiva común transnacional, con impulsos de solidaridad y de convergencia de intereses cada vez más poderosos. Estos impulsos se ven asimismo fortalecidos por la toma de conciencia de las derivas y de los puntos muertos a los que ha conducido el principio de la soberanía de los estados, instrumentalizado a escala internacional por las grandes potencias para justificar el establecimiento de un nuevo orden imperial y por las elites corruptas de los países del Sur para hacer perdurar regímenes de dictadura más o menos sanguinarios.

Una vez dicho esto, es propio de todo sistema establecer, entre los elementos que los componen, lazos de cooperación y de intercambio indispensables para el cumplimiento de las diferentes funciones de las que depende su supervivencia. Es asimismo la condición de la fecundación de las diversas contribuciones y de la multiplicación de la energía lo que hace que el conjunto sea a la vez diferente y superior a la simple suma de los elementos que la constituyen. El conjunto de los recursos morales, intelectuales y sociales (asociaciones, normas y valores, actitudes, etc.), que crea y favorece la actitud de cooperación y de colaboración entre individuos con orígenes y caracteres diferentes, constituye un capi-



tal al que me gustaría denominar capital inmaterial para diferenciarlo del capital físico, económico y financiero. Este capital genera muchas ventajas que el miembro de una comunidad obtiene de las interrelaciones que consigue establecer con otros miembros o individuos. En este capital, la confianza constituye el factor más activo. Es el fundamento de cualquier formación de una sociedad civil. De esta forma, al igual que el valor del capital inmaterial, es decir moral, político y social, se mide por el alcance de la confianza que es susceptible de generar y que se transforma en solidaridad, ayuda mutua, flexibilidad, tolerancia, elementos fundamentales para todo vínculo social, de la misma forma la validez de un sistema depende de la calidad de su capital inmaterial. Este capital es el que marca la diferencia cuando las condiciones materiales son más o menos equivalentes. La confianza que se manifiesta a través de la aptitud espontánea para cooperar entre los miembros de un sistema social o internacional, reduciendo las posibilidades de choques y de conflictos, refuerza el rendimiento económico, político y cultural y aumenta, por lo tanto, la competitividad. Actuando como factor de regulación interna gratuito y espontáneo, la confianza favorece la aparición de actitudes económicas y políticas positivas y ejerce por ello un impacto directo sobre el coste de la producción y de la reproducción de las sociedades. La confianza constituye así una plusvalía inmaterial que sanciona el buen funcionamiento de un sistema y contribuye, a la vez, a legitimarlo y a hacer progresar igualmente el capital inmaterial y social.

Los dos elementos sobre los que se basa la confianza o la aptitud espontánea para cooperar entre los individuos o los estados son la capacidad de previsión y la constancia o la fiabilidad generadas por una ética de responsabilidad y un saber viable.

Así, para confiar en alguien o en algo, es necesario que el individuo esté seguro de lo que le espera cuando actúa de una u otra forma. Esta capacidad de previsión depende esencialmente de la existencia de un conjunto de valores y de normas compartidas, es decir de un código común respetado por todos. La confianza se reduce sensiblemente entre individuos cuyos valores no tienen nada en común.

Pero no depende únicamente de elementos subjetivos fruto de la educación. Tiene, también, una base objetiva vinculada al saber racional. Se confía más en el porvenir o en un acontecimiento en la medida en que se conoce mejor las causas y los efectos de su desarrollo. De esta forma, nuestra confianza en nosotros mismos, como individuos y comunidades, y en nuestro mundo aumenta a medida que se desarrolla nuestra conciencia moral y que avanza nuestro conocimiento objetivo sobre el que fundamos nuestra realidad social y nuestras instituciones.

Por lo que respecta a lo que aquí nos ocupa, me parece que la agravación del sentimiento de pérdida de confianza que caracteriza nuestro mundo actual está ligado tanto a la crisis de valores que atravesamos como a la ruptura de nuestros modelos de pensamiento, ideológicos, políticos y económicos. Y ése es el origen de la corrupción de nuestras instituciones que parecen o bien desgastadas o bien superadas, y por lo tanto inadecuadas. Las rupturas subjetivas y objetivas son de tal calado que nos sentimos inca-

paces de captar el significado de los acontecimientos y el sentido de nuestros comportamientos mutuos. Ya no estamos convencidos ni seguros de lo que hacemos y de los resultados de nuestros actos.

La entrada en un mundo virtual e inmaterial nos pesa tanto como la apertura a un mundo global en el que el sentido de las fronteras, del territorio, de las culturas nacionales, de la economía material, de la propia historia tiende a desaparecer. La globalización nos proyecta en un mundo del que todavía ignoramos las bases, los mecanismos, las reglas de juego y el fin; el fracaso de nuestro sistema ideológico fruto de la Ilustración y fundado sobre la fe en el progreso y la razón nos deja desorientados y sin grandes capacidades de previsión. De esta forma, corremos el riesgo de no confiar ni en nosotros mismos ni en el mundo en el que vivimos.

El descrédito de los grandes sistemas ideológicos que nos han ayudado a orientarnos durante aproximadamente dos siglos, el liberalismo emancipador, el nacionalismo fundador de nuevos lazos de solidaridad, el socialismo y sus valores de equidad, nos deja prácticamente en el vacío. Al margen de la repetición de nuestras convicciones tradicionales en la democracia y los derechos humanos, ya no tenemos un proyecto social real, ni el proyecto de libertad, ni el proyecto de la equidad, ni siquiera el de la paz y el confort. Sólo tenemos el proyecto de supervivencia que obliga a someter todos los registros significativos de la existencia y de la actividad del ser humano a la única ley del consumo. Se ha dicho a menudo, a lo largo de estas últimas décadas, que los grandes relatos se han borrado, y con ellos la creencia en un porvenir colectivo, en beneficio de los relatos personales cada vez más parcelarios y fragmentados. Es el universo fragmentado de la posmodernidad.

Frente a esta visible pérdida de confianza en uno mismo y en el porvenir, parecen esbozarse dos opciones. La primera es la opción de los neoconservadores que pretenden instaurar la confianza mediante una rehabilitación forzada de los sistemas de valores, de las instituciones y de las realidades rotas o transformadas. Es la vía del integrista religioso o laicista, político o ideológico, pero es también la vía de la guerra que, por la supremacía física que afirma, tranquiliza a los actores respecto a su posición y les da confianza en sí mismos, así como en su capacidad de controlar la realidad. Está claro que la guerra es la opción que han elegido los sectores de opinión menos abiertos, moral y políticamente, a las diversidades del mundo, los menos sensibles también a los aspectos positivos del cambio. Encerrados en sus sistemas de valores particulares, rechazan cooperar y pretenden apropiarse ellos solos de las ventajas creadas por la nueva coyuntura para mantener los equilibrios perdidos. La guerra que la Administración Bush se ha impuesto en nombre del desarme de Irak forma parte de esta opción que cuenta con restablecer la confianza de los operadores económicos, reforzar el crecimiento, y garantizar la paz y la seguridad mundial mediante la guerra preventiva o cautelar, que equivale simplemente al derecho de atribuirse un derecho excepcional de entrar en guerra en cualquier momento, contra cualquier enemigo y con cualquier objetivo. En realidad, esta reacción que nace de la desconfianza contribuye a su vez a agravarla.

Sin embargo, esta elección no debe hacernos olvidar los avances que la comunidad internacional ha realizado con motivo, en particular, de la insistencia de la Administración Bush en declararle la guerra a Irak contra la voluntad expresada de la mayoría de la opinión pública mundial, oficial y popular. Esta mayoría que se ha expresado a favor de la paz en Irak, y que se expresará en el futuro a favor de soluciones negociadas frente a todas las diferencias que enfrentan y que enfrentará a la comunidad internacional, incluido el ámbito económico, está trazando una nueva vía, la única susceptible de llevar a la paz y a la prosperidad y de asegurar al mundo su supervivencia. La restauración de la confianza perdida, ya sea en el plano nacional o en el plano internacional, depende en efecto de la realización de dos objetivos convergentes: 1) la aparición de una ética global que acerca a personas de culturas diferentes y las reúne en torno a un determinado número de valores humanos muy interiorizados, que sólo pueden ser valores de paz, de justicia, de libertad y de solidaridad; 2) el establecimiento de los marcos de negociaciones globales que vuelva a instaurar el multilateralismo y el desarrollo de los mecanismos de diálogo y de las lógicas de cooperación multiforme.

Una vez dicho esto, el retorno de la confianza, en las relaciones internacionales y en las relaciones sociales no se conseguirá únicamente con medios económicos ni con medios militares. Para concretarse, necesita que se fomente una nueva cultura que esté a la altura de la sociedad mundial que se está constituyendo, de su complejidad, de su diversidad y de los desafíos que no dejará de lanzarnos. También necesita un nuevo modo de organización regido por una racionalidad diferente de aquélla que hace depender la defensa de los intereses nacionales de unos de la ruina de los otros y donde las lógicas de soberanías opuestas encuentran sus límites y sus fines en una lógica global sensible a la supervivencia de la humanidad y de la naturaleza, así como de los recursos humanos y naturales escasos y limitados. Por lo tanto, no será posible salir de la crisis de confianza de una comunidad mundial, traumatizada y cada vez más sumida en la anarquía, aferrándose a los viejos modos de pensar, de actuar y de gestionar, sino integrando las nuevas realidades, las de la globalidad y la cultura.

La confianza en sí mismo se deriva justamente de la conciencia que se tiene de disponer de los recursos necesarios para hacer frente a un tipo previsible de desafíos o de situaciones. Intentemos crear estos recursos, un verdadero capital de confianza a escala de la humanidad y mediante las experiencias positivas que reúnen al máximo número de personas de principios y que amplían la base de nuestra intervención requerida en todo el mundo. Tomando el ejemplo del movimiento de resistencia mundial frente a la guerra injusta e injustificada contra Irak, para salir de la desesperación y volver a darle al mundo la esperanza y la honestidad que se merece, sólo tenemos que multiplicar este tipo de movimientos de solidaridad y de defensa de los principios de justicia para restablecer el orden legal y el multilateralismo tanto a escala de la humanidad como en el seno de todos sus componentes.

## Por una civilización de la confianza

### Nota

1. La RAM describe las nuevas generaciones de armamentos, electrónicos, instrumentos de simulación, focalizados, de precisión, misiles guiados que serían menos nocivos para las poblaciones civiles.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Pour une civilisation de la confiance  
Burhan Ghalioun

# Pour une civilisation de la confiance

Burhan Ghalioun\*

## RÉSUMÉ

Pour Burhan Ghalioun le monde en décomposition est l'origine de la méfiance : décomposition dans le domaine social, politique et économique. Il aperçoit cependant une possibilité de restauration de la confiance grâce à la prise de conscience de l'importance du concept de capital immatériel et son rôle décisif dans la reproduction du système social et international. Un deuxième élément est l'émergence, en marge du processus d'intégration globalisatrice, d'une société mondiale réelle et solidaire. L'échec du système de relations internationales face aux défis de la mondialisation, même en aggravant le déficit de confiance, fait naître l'espoir d'un monde meilleur et encourage le développement d'une conscience collective commune transnationale avec des élans solidaires et des convergences d'intérêts de plus en plus puissantes.

## L'ORIGINE DE LA MEFIANCE: UN MONDE EN DECOMPOSITION

La restauration de la confiance a été le thème central du 33<sup>ème</sup> Forum économique mondial et de ses 3.000 “ grands décideurs politiques, économiques et religieux ”, réunis à Davos, en Suisse, du 23 au 28 janvier 2003. Pour les représentants de l'économie et des finances mondiales, la restauration de cette confiance ou “ *building trust* ”, perdue auprès des investisseurs, de leurs employés et de leurs clients, “ sans laquelle, le monde ne peut avoir ni sécurité ni prospérité ” est le premier objectif à réaliser dans les années à venir.

\*Directeur du Centre d'Études sur l'Orient Contemporain. Professeur de Sociologie Politique,  
Université de la Sorbonne-Nouvelle, Paris  
ghalioun@free.fr

Mais, la perte de confiance n'est pas moins affirmée chez les militants de l'avant, le Forum social mondial de Porto Alegre, qui ont choisi de se réunir à la même date pour crier très haut leur défiance à l'égard des politiques néo-libérales. Avec plus de 100.000 personnes, dont 5.000 représentants d'organisations civiles, provenant de 120 pays, les anti-mondialistes, qui ne se fatiguent pas de discuter, depuis des années, des alternatives socio-économiques, du rôle de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC), de la propriété intellectuelle, de l'accès aux médicaments, du problème de la dette, des prix des matières premières, de la fuite des capitaux et des paradis fiscaux, ont trouvé, dans les menaces de guerre qui planent sur la planète et tout d'abord sur l'Irak, de nouveaux arguments pour ajouter à leur agenda habituel le débat.

Au-delà de ces débats, sans aucun doute le fait le plus marquant de notre époque est l'érosion de la confiance, voire la perte tout court de celle-ci. Ce mal, auquel nous nous voyons confrontés sans apercevoir le moindre espoir d'y remédier, est visible partout, dans les pays riches et dans les pays pauvres. Il touche les relations sociales dans la même mesure que les relations internationales. D'après Klaus Schwab, fondateur de l'institution basée à Genève, tout au long de l'histoire du Forum économique mondial, la conjoncture n'a jamais été aussi particulière, en termes de complexité, de fragilité et de vulnérabilité à l'égard de la situation mondiale.

Nul doute, également, que cette perte de confiance dont nous nous plaignons est la conséquence des changements rapides qu'a subi et continue de subir, chaque jour davantage, notre monde d'aujourd'hui. La globalisation, avec l'accélération de l'histoire qui l'accompagne, l'ouverture de l'espace mondial, la fin de la Guerre Froide, la chute de l'Empire soviétique, tout cela bouleverse aussi bien nos façons de voir que les réalités auxquelles nous étions habitués. Elle nous prive, également, hommes de la rue, intellectuels, opérateurs économiques ou responsables politiques, des connaissances, des méthodes, des manières de faire " confirmées " sur lesquelles nous avons l'habitude de nous appuyer pour nous orienter et maîtriser notre monde extérieur. Elle nous laisse très peu de prise sur les réalités qui ne cessent d'ailleurs de nous piéger, nous situant tous face au défi d'improviser dans un environnement géopolitique, politique, économique, social, culturel et spirituel en pleine mutation. Comme toutes les périodes de transition, la globalisation est synonyme, pour tous, Etats, sociétés et individus, d'incertitude, de vulnérabilité, de précarité, de complexité et de spéculation.

### **La vulnérabilité géopolitique**

Sur le plan géopolitique, après l'effondrement du communisme, le sentiment général a prévalu que l'antithèse du capitalisme ayant disparu, celui-ci n'aurait plus de rivaux. Le monde semblait alors ouvert à une période de prospérité, de paix durable, de démocratisation et de développement plus équitable.

Mais, bientôt, cette prospective de prospérité, de pacification des relations internationales, de démocratisation et de développement, devient des plus préoccupantes. A la place de la paix mondiale promise, les conflits se sont multipliés et sont devenus plus meurtriers. Après les guerres de purification ethnique en Afrique, l'effondrement des anciennes républiques socialistes en Europe de l'Est et l'éclatement des Balkans, c'est le tour du Moyen-Orient et du monde musulman. La première guerre conduite par une coalition internationale contre l'Irak, la liquidation par les armes du régime Taliban en Afghanistan, la globalisation du terrorisme ouvre la porte aux stratégies des guerres globales. Ainsi s'élabore le concept de la guerre mondiale contre le terrorisme, dont la première victime sera sans doute le peuple palestinien qui espérait aboutir à une solution politique du conflit israélo-palestinien à la suite de la Conférence internationale de Madrid de 1991. Menée par une extrême droite israélienne sans complexe, la guerre que Tel-Aviv fait subir à ces derniers, avec le consentement ou le silence total des chancelleries et des instances compétentes des Nations Unies, donne déjà un aperçu des perversions possibles de cette première guerre globale, à savoir la guerre mondiale contre le terrorisme. Mais, Israël n'est pas le seul Etat qui utilise le programme de la lutte contre le terrorisme pour régler, à sa façon, le problème colonial en Palestine, c'est-à-dire en essayant de se débarrasser par tous les moyens du peuple dont il occupe le territoire, mais également des régimes arabes et autres qui ne se maintiennent que par la force et grâce au soutien des puissances étrangères. Pour ces dernières, la guerre contre le terrorisme a offert une occasion inespérée pour régler des comptes à des oppositions naissantes et déterminées. C'est cependant la deuxième guerre américaine contre l'Irak celle qui nous permet de voir plus clairement les destinées de cette guerre contre le terrorisme, mise à profit par Washington pour instaurer un nouvel ordre mondial, fait à sa mesure et dans le but de ne servir que ses propres intérêts. La guerre que les Etats-Unis d'Amérique déclarent à l'Irak en 2003, après onze ans d'embargo imposé au nom des Nations Unies, causant plus de 1,5 millions de victimes à cause de la forte détérioration des conditions alimentaires et sanitaires, parle suffisamment de la règle nouvelle que l'hyperpuissance veut substituer à la règle qui a jadis régit le monde de la Guerre Froide.

L'éclatement des Etats, la multiplication des conflits, le recours automatique à la force, le mépris du dialogue, la volonté exprimée d'anéantir l'adversaire par tous les moyens pour récupérer ses ressources, comme le cas de la Palestine et celui de l'Irak le montrent bien, marquent l'évaporation de tout espoir de paix. Tout cela met en relief, en effet, que les guerres qui se font au nom d'un nouvel ordre mondial fondé, comme nous l'avions espéré pour un moment de rêve, sur l'application de la loi et sur le respect des droits, ont simplement entraîné le monde dans la voie de plus d'anarchie et de chaos.

En effet, cette banalisation de la guerre, encouragée par des élites corrompues, par la manipulation de l'information, par l'instrumentalisation de la science et des techniques, couverte par un silence global, conduit directement à la généralisation de la terreur.



La globalisation des politiques d'affrontement que suscite la RAM, "révolution dans les affaires militaires"<sup>1</sup>, ne laisse aucun Etat ou peuple en paix ou même en retrait. Elle appelle à l'engagement de tous, faisant voler en éclats le concept même du non-alignement et du mouvement des pays non-alignés. Toute guerre, quelle que soit son importance, engage aujourd'hui le monde entier. Elle est l'affaire de tous.

Ainsi, la globalisation ne se limite pas à l'intégration des marchés et au libre échange des marchandises ; elle globalise aussi la guerre et ouvre la porte à toutes les exactions. Ce ne sont plus les Etats seuls qui sont visés, mais également les peuples, les populations anonymes, les territoires, les cultures et les croyances des gens ordinaires. Elle fait planer le spectre d'un monde où le banditisme des pouvoirs fait loi.

Les conséquences néfastes de ces guerres sont visibles un peu partout dans le monde. Elles mettent en cause la logique douteuse du nouveau système selon laquelle la globalisation, en encourageant le commerce, favorise le développement, qui susciterait à son tour l'interdépendance susceptible de constituer une garantie pour la paix. Or, à la place de la paix généralisée promise par l'ordre global néolibéral, se substitue la guerre de civilisation. La thèse pessimiste du professeur de relations internationales, S. Huntington, prédisant un choc entre les cultures, qui d'ailleurs ne tardera pas à se réaliser, remplace très vite la thèse optimiste, voire triomphaliste, de la fin de l'histoire, défendue par le philosophe américain F. Fukuyama.

Notre monde d'après la Guerre Froide n'entame pas le troisième millénaire plus uni mais plus divisé. Il n'a pas une conscience meilleure des grands déficits matériels et moraux qu'il doit combler, mais il est par contre plus aveuglé par sa technologie. Face au spectacle quotidien de meurtres, d'assassinats, de banditisme d'Etat et des bruits de bottes incessants, on ne voit pas d'issue. Il s'agit d'un monde désespéré, démoralisé et qui doute de lui-même. La fragile confiance que les institutions internationales représentaient encore, en commençant par l'Organisation des Nations Unies, est déjà largement ébranlée par la dernière guerre du Golfe et avec elle tout esprit et volonté de réconciliation. Car, que faire lorsqu'un Etat décide, contre le monde entier, de contrôler les ressources d'un pays, membre de l'Organisation des Nations Unies, sans que personne ne puisse l'arrêter !

### **La précarité sociale**

Il en va de même en ce qui concerne notre nouvel environnement social. Contrairement aux promesses avancées, la fin de la Guerre Froide n'a pas ouvert une période de stabilité et par conséquent de prospérité. Elle n'a pas mis fin à la course des armements ni au gaspillage du capital humain et naturel. Elle n'a pas favorisé un développement plus harmonieux et plus équitable ni montré plus de solidarité entre les nations, les peuples et les communautés. Elle a surpris les sociétés humaines partout par un enlèvement plus durable dans la crise économique et par une croissance qui ne cesse de creu-

ser l'écart entre les nations. Elle n'a pas promu une meilleure répartition des richesses et des fruits de la croissance mais, au contraire, elle a élargi davantage le fossé qui sépare les groupes sociaux au sein de la même nation.

Les sociétés de l'après-guerre froide offrent, plus que jamais, le spectacle du même malaise de disparité et de précarité. Alors que les ouvriers et les employés ayant servi la même entreprise loyalement pendant des dizaines d'années sont jetés à la rue pour cause de fusion-délocalisation dans les pays du Nord, les guerres civiles, les maladies transmissibles, le chômage et la paupérisation, l'exploitation des enfants, sont le lot quotidien des sociétés du Sud. En Amérique Latine, les paysans sont chassés de leurs terres à cause de la concurrence des agricultures industrialisées, avec l'appui des paramilitaires, tandis que le Moyen-Orient est livré à des guerres dévastatrices dont les enjeux politiques et stratégiques n'ont rien à voir avec les besoins de développement ou de l'établissement de la paix et de la démocratisation.

### **L'exaspération politique**

Le monde politique ne va pas mieux. Partout, le tissu social semble s'effriter. L'esprit du corps tribal, confessionnel, ethnique et clanique se renforce sensiblement au détriment de la citoyenneté. L'Etat lui-même est souvent capturé par des réseaux de pouvoir et d'intérêts et ne joue plus son rôle de médiateur entre les différents groupes d'intérêts. Le discrédit du monde politique s'accroît à mesure que se creuse le fossé qui sépare les peuples des élites dirigeantes, à mesure qu'augmentent la corruption des cadres politiques et administratifs et le vide idéologique dû à la crise des idéologies classiques, nationalistes, libérales, socialistes, rationalistes, laïcistes etc. qui ont fait le bonheur de nos débats intellectuels pendant plus de deux siècles, laissant les individus sans orientations ni convictions.

En effet, derrière l'expansion des marchés financiers et la mobilité du capital, la diffusion de l'information et des techniques et l'affermissement du monétarisme, ce n'est pas à la fin des combats politiques et idéologiques qu'il fallait s'attendre, comme cela avait été promis, mais plutôt à l'émergence d'un nouvel ordre politique global dans lequel tous les rapports de solidarité, d'égalité et de liberté, communautaires, nationaux, étatiques, régionaux, culturels et locaux sont secoués et risquent de se rompre sous l'exigence d'un présent qui veut s'affirmer global et qui se veut sans passé ni futur. Et, bien que ses lignes de fracture ne sont pas encore tracées, il ne fait aucun doute que cet ordre politique, loin de favoriser l'équilibre, la paix et la stabilité oppose le principe de justice à celui de liberté, l'éthique de responsabilité à l'éthique de jouissance, la règle du droit à celle de la fraternité.

Ainsi, un sondage effectué auprès de 34.000 personnes dans 46 pays pour le compte de la fondation du Forum économique mondial ne pouvait que démontrer la perte de confiance croissante dans les institutions, en particulier les institutions politiques.

Environ deux tiers des individus interrogés estiment ainsi que les autorités de leur pays ne gouvernent pas en fonction des aspirations populaires.

### **L'incertitude économique**

À la croissante vulnérabilité de notre environnement géopolitique, à la précarité de notre univers social et à l'exaspération de notre monde politique s'ajoute l'incertitude de notre situation économique. Les crises à répétition – Mexique, Thaïlande, Indonésie, Corée, Japon, Argentine – l'accroissement de la précarité, de l'exclusion et de l'influence des mafias sur tous les continents, y compris en Russie, a érodé la confiance de tous les opérateurs économiques. L'incapacité de relancer la croissance et la crise des marchés financiers renforcent la conviction qu'il s'agit d'une crise économique structurelle et fait planer un doute profond quant à la solidité de la nouvelle économie. Apparemment plus impuissantes que jamais avant à l'heure de faire des prévisions et maladroitement quand il s'agit de juguler les effets d'une crise qui dure depuis plusieurs décennies, les stratégies néolibérales ne sont plus rassurantes. Elles sont attaquées dans leur propre bastion américain.

S'attaquant au mode de gestion de la crise de l'Administration américaine, Joseph Stiglitz considère que le dogmatisme libéral, qui trouve son moteur dans le jeu des intérêts à court terme des investisseurs de Wall Street, constitue la cause de la plupart des catastrophes capitalistes des années quatre-vingt-dix. Ainsi, lorsque la crise financière s'est amplifiée, les autorités libérales recommandèrent la fusion des banques, ce qui c'est fait aux tarifs des grands cabinets de fusions de Wall Street. Et, afin que le FMI puisse être remboursé des prêts accordés pour la réalisation de ces fusions, les peuples du Sud, qui éprouvent de grandes difficultés à maintenir le minimum d'équilibre économique et financier, sont obligés de travailler dur pendant des décennies. C'est finalement à eux de régler les pertes de l'opération des banquiers new-yorkais. En réalité, ce qui apparaît comme une opération de perfusion que le FMI pratique à l'égard des pays fragilisés n'est qu'une transfusion qui pompe les énergies de ces pays au profit d'un vampire insatiable qui siège à Wall Street.

Les scandales financiers des grandes multinationales ont renforcé encore plus, ces dernières années, ce climat de méfiance et de déchéance déontologique. Dans le centre du système, aux États-Unis, le doute a commencé avec le sauvetage du fonds LTCM (Long-Term Capital Management) pour lequel la Réserve fédérale a mobilisé en un jour plusieurs milliards de dollars. La corruption révélée par les vérifications des comptes des sociétés comme Enron, World Com, Vivendi, Telecom et bien d'autres, et la révélation à cette occasion de la complicité des grands cabinets d'audit et des agences de notation qui ont aidé leurs clients à falsifier leurs comptes pour des dizaines de milliards de dollars, ne peuvent que ruiner la confiance des investisseurs. Le système néolibéral triomphant est ainsi atteint dans le cœur même de son dispositif.

Mais, au-delà des Etats-Unis, de l'Europe ou du Japon, la corruption des gouvernants ne constitue plus une exception. Elle est devenue la règle. Et, sur toute la planète, les systèmes des mafias, seuls capables d'imposer une loyauté au moyen de l'intimidation, sont ceux qui semblent bénéficier le plus, au cours des deux dernières décennies, de la nouvelle conjoncture internationale. On voit les relations humaines céder la place aux relations inhumaines.

A mesure que nous accumulons des progrès économiques, scientifiques et techniques, notre prise sur notre environnement semble diminuer. Les crises que nous affrontons dans les divers domaines de savoir, des relations internationales, de l'économie, de la politique et de la culture, mettent en évidence la complexité croissante de notre système. Les " bulles " qui sont à l'origine de la crise du marché financier constituent la manifestation de cette complexité, dépassant la limite de ce que nos instruments de maîtrise sont capables de traiter, en termes de capacité d'arbitrage et de volume d'information. Elles expriment la vulnérabilité de tout notre système face aux manipulations, aux désinformations ainsi que les difficultés que nous avons pour anticiper. Elles sont la conséquence d'une conjoncture dans laquelle les opérateurs sont amenés à nourrir des espoirs non fondés pour attirer les investisseurs avant de les spolier quand la bulle ne peut qu'éclater.

En réalité, ce à quoi nous avons assisté depuis les années soixante-dix n'est autre que la décomposition du monde tel qu'il a été fondé depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle et finalisé par les deux guerres dites mondiale de 1914 et 1945, à savoir le monde du capitalisme, de l'Etat nation et du libéralisme. La globalisation qui surgit pour répondre aux nouveaux défis et pour favoriser la recomposition du monde sur de nouvelles bases – intégration des marchés susceptible d'augmenter le rendement des investissements et le développement des échanges transnationaux de tous genres – a créé plus de contradictions et de tensions à travers le monde et au sein des sociétés qu'elle n'en a été capable de résorber.

## LA RESTAURATION DE LA CONFIANCE ENTRE ECONOMIE ET CULTURE

Si l'universalisation de la méfiance peut s'expliquer par les bouleversements continus qui mettent en cause toutes les règles sur lesquelles reposait notre vie mondiale, l'intérêt porté du monde économique, politique et culturel à la question de la confiance se nourrit de deux sources. La première est la prise de conscience, en marge de la révolution informatique, de l'importance du concept du capital immatériel et de son rôle décisif dans la reproduction du système, social ou international, à côté du capital matériel qui

a capté, jusqu'à très récemment, toute l'attention des analystes du système économique et politique du capitalisme. La deuxième est l'émergence, en marge du processus d'intégration que mène la globalisation, d'une société mondiale réelle et solidaire à laquelle l'opposition à la guerre américaine contre l'Irak a donné les moyens de se cristalliser.

En effet, de même que l'enlisement de l'économie mondiale dans la crise réoriente les économistes vers les aspects psychologiques du comportement des investisseurs et des consommateurs, de même les ravages sociaux et culturels d'une mondialisation néolibérale dévastatrice, en détruisant les repères traditionnels, appellent à la mise en œuvre d'une nouvelle forme de solidarité et de coopération, au-delà des frontières civilisationnelles, continentales, nationales, et idéologiques. Celle-ci reflète, comme l'ont montré les mouvements dits antimondialisation, mais mieux encore les manifestations planétaires contre la solution militaire en Irak et pour le respect de la légalité internationale et le multilatéralisme, la prise de conscience des nouveaux dangers de la part de larges secteurs de l'opinion mondiale. Ceux-ci sont, en effet, le résultat de la convergence d'un mouvement d'extension des seules activités génératrices de profit sur les différentes sphères de l'existence avec l'émergence et l'affirmation d'une volonté hégémonique impériale sur l'ensemble des mondes proprement humains.

Ainsi, la faillite du système des relations internationales face aux défis qu'entraîne la mondialisation - paupérisation, échec du démarrage économique, aggravation des inégalités entre classes et nations, menaces des armes de destruction massive, de fléaux sanitaires, trafic de drogues et d'armes - tout en aggravant le déficit de confiance globale, fait naître l'espoir dans un monde meilleur fondé sur le droit et le respect de l'humain. Elle favorise le développement d'une conscience collective commune transnationale, avec des élans de solidarité et des convergences d'intérêts de plus en plus puissants. Ces élans se trouvent également confortés par la prise de conscience des dérives et impasses auxquelles a conduit le principe de la souveraineté des Etats, instrumentalisé au niveau international par les grandes puissances pour justifier l'établissement d'un nouvel ordre impérial et par les élites corrompues des pays du Sud pour faire perdurer des régimes de dictature plus ou moins sanguinaires.

Cela dit, il est propre de tout système de tisser, entre les éléments qui le composent, des liens de coopération et d'échanges, indispensables pour l'accomplissement des différentes fonctions dont dépend sa survie. C'est également la condition de la fécondation des apports divers et de la multiplication des énergies qui fait que l'ensemble est à la fois différent et supérieur à la simple addition de ses éléments constitutifs. L'ensemble des ressources morales, intellectuelles et sociales (associations, normes et valeurs, attitudes etc.) qui crée et favorise l'attitude de coopération et de collaboration entre individus ayant des origines et des caractères différents constitue un capital que je voudrais appeler le capital immatériel pour le distinguer du capitale physique, économique et financier. Ce capital est à l'origine de beaucoup d'avantages que le membre d'une communauté tire des

interrelations qu'il réussit à établir avec d'autres membres ou individus. Dans ce capital, la confiance constitue le facteur le plus actif. Elle est à la base de toute formation de société civile. Ainsi, de même que la valeur du capital immatériel, c'est-à-dire moral, politique et social, se mesure par l'étendue de confiance qu'il est susceptible de générer et qui se transforme en solidarité, entraide, plasticité, souplesse, éléments fondamentaux pour tout lien social, de même la validité d'un système dépend de la qualité de son capital immatériel. C'est lui qui fait la différence lorsque les conditions matérielles sont plus ou moins équivalentes. La confiance qui se manifeste à travers l'aptitude spontanée de coopérer entre les membres d'un système social ou international, en réduisant les possibilités de heurts et de conflits, renforce la performance économique, politique et culturelle et elle augmente par conséquent la compétitivité. Agissant comme un facteur de régulation interne gratuit et spontané, la confiance favorise l'apparition d'attitudes économiques et politiques positives et exerce de ce fait un impact direct sur le coût de la production et de la reproduction des sociétés. La confiance constitue ainsi une plus-value immatérielle qui sanctionne le bon fonctionnement d'un système et contribue, par la même occasion, à le légitimer et à faire progresser également le capital immatériel et social.

Les deux éléments qui fondent la confiance ou l'aptitude spontanée à coopérer, entre les individus ou les Etats, sont la prévisibilité et la constance ou la fiabilité qu'engendrent une éthique de responsabilité et un savoir viable.

Ainsi, pour faire confiance à quelqu'un ou à quelque chose, il faut que l'individu soit sûr de ce qui l'attend en agissant de telle ou telle manière. Cette prévisibilité dépend essentiellement de l'existence d'un ensemble de valeurs et de normes partagées, c'est-à-dire d'un code commun respecté par tous. La confiance se réduit sensiblement entre des individus dont les valeurs n'ont rien en commun.

Mais elle ne dépend pas seulement d'éléments subjectifs issus de l'éducation. Elle a, aussi, une base objective liée aux savoir rationnel. On fait d'autant plus confiance à l'avenir ou à l'égard d'un événement dans la mesure où on a une meilleure connaissance des causes et des effets de son déroulement. C'est ainsi que notre confiance en nous-mêmes, en tant qu'individus et communautés, et en notre monde s'accroît à mesure que se développe notre conscience morale et qu'avance notre connaissance objective sur laquelle nous fondons notre réalité sociale et nos institutions.

En ce qui nous concerne ici, il me semble que l'aggravation du sentiment de perte de confiance qui caractérise notre monde d'aujourd'hui est lié autant à la crise de valeurs que nous traversons qu'à la rupture de nos modèles de pensée, idéologiques, politiques et économiques. Et, c'est là l'origine de la corruption des nos institutions qui semblent soit usées, soit dépassées et donc inadéquates. Les ruptures subjectives et objectives sont telles que nous nous sentons dans l'impossibilité de saisir la signification des événements et le sens de nos comportements mutuels. Nous ne sommes plus convaincus ni sûrs de ce que nous faisons et des résultats de nos actes.

L'entrée dans un monde virtuel et immatériel nous pèse autant que l'ouverture vers un monde global où le sens des frontières, du territoire, des cultures nationales, de l'économie matérielle, de l'histoire même tend à s'effriter. La globalisation nous projette dans un monde dont nous ignorons encore les soubassements, les mécanismes, les règles de jeu et la fin ; la faillite de notre système idéologique issu des Lumières et fondé sur la foi dans le progrès et la raison nous laisse sans orientations ni grandes capacités de prévision. Ainsi, nous risquons de n'avoir confiance ni en nous-mêmes ni dans le monde où nous vivons.

Le discrédit qui a frappé les grands systèmes idéologiques qui nous ont aidés à nous orienter pendant environ deux siècles, le libéralisme émancipateur, le nationalisme fondateur de nouveaux liens de solidarité, le socialisme et ses valeurs d'équité, nous laisse pratiquement dans le vide. En dehors de la répétition de nos convictions traditionnelles dans la démocratie et les Droits de l'Homme, nous n'avons plus de projet social réel, ni le projet de la liberté, ni le projet de l'équité ni même celui de la paix et du confort. Nous n'avons que le projet de survie qui fait soumettre tous les registres signifiants de l'existence et de l'activité humaines à la seule loi de la consommation. On a souvent dit ces dernières décennies que les grands récits se sont effacés, et avec eux la croyance en un avenir collectif, au profit des récits personnels de plus en plus parcellaires et effrités. C'est l'univers éclaté de la postmodernité.

Face à cette perte visible de confiance en soi et dans l'avenir, deux choix semblent se dessiner. Le premier est celui des néoconservateurs qui cherchent à restaurer la confiance au moyen d'une réhabilitation forcée des systèmes de valeurs, des institutions et des réalités rompues ou transformées. C'est la voie de l'intégrisme religieux ou laïcisant, politique ou idéologique, mais c'est également la voie de la guerre qui, par la suprématie physique qu'elle affirme, rassure les acteurs de leurs positions et leur donne confiance en eux-mêmes ainsi qu'en leur capacité d'avoir une prise sur la réalité. Il va de soi que la guerre est le choix qu'ont fait les secteurs de l'opinion les moins ouverts, moralement et politiquement, aux diversités du monde, les moins sensibles aussi aux aspects positifs du changement. Enfermés dans leurs systèmes particuliers de valeurs, ils refusent de coopérer et cherchent à s'emparer seuls des avantages que crée la nouvelle conjoncture pour maintenir les équilibres perdus. La guerre que l'Administration Bush s'est imposée au nom du désarmement de l'Irak fait partie de ces choix qui comptent rétablir la confiance des opérateurs économiques, renforcer la croissance, et assurer la paix et la sécurité mondiale au moyen de la guerre préventive ou préemptive, qui équivaut tout simplement à s'arroger un droit exceptionnel d'entrer en guerre à n'importe quel moment, contre n'importe quel ennemi et pour n'importe quel objectif. En réalité cette réaction qui naît de la méfiance contribue elle-même à l'aggraver.

Cependant, ce choix ne doit pas nous faire oublier les avancées que la communauté internationale a réalisées à l'occasion, notamment, de l'insistance de l'Administration américaine à mener la guerre en Irak contre la volonté exprimée de la majorité de

l'opinion mondiale, officielle et populaire. Cette majorité qui s'est exprimée pour la paix en Irak, et qui s'exprimera dans l'avenir pour des solutions négociées face à tous les différends qui opposent et opposeraient les membres de la communauté internationale, y compris dans le domaine économique, est en train de tracer la nouvelle voie, la seule susceptible d'amener la paix et la prospérité et assurer au monde sa survie. La restauration de la confiance perdue, que ce soit sur le plan international ou sur le plan national, dépend en effet de la réalisation de deux objectifs convergents : 1) l'émergence d'une éthique globale rapprochant les gens de cultures différentes et les réunissant autour d'un certain nombre de valeurs humaines bien intériorisées, qui ne peuvent être que des valeurs de paix, de justice, de liberté et de solidarité, 2) la mise en place des cadres de négociations globales refondant le multilatéralisme et le développement des mécanismes de dialogue et des logiques de coopération multiforme.

Cela dit, le retour de la confiance, dans les relations internationales et dans les relations sociales, ne se fera ni par les seuls moyens économiques ni par des moyens militaires. Il a besoin pour se concrétiser de la promotion d'une nouvelle culture à la hauteur de la société mondiale qui est en train de se constituer, de sa complexité, de sa diversité et des défis qu'elle ne cessera pas de nous lancer. Elle a besoin également d'un nouveau mode d'organisation régi par une rationalité autre que celle qui fait dépendre la défense des intérêts nationaux des uns de la ruine des autres et où les logiques de souverainetés opposées trouvent leurs limites et fins dans une logique globale sensible à la survie de l'humanité et de la nature, ainsi que des ressources humaines et naturelles rares et limitées. Ce n'est pas en s'accrochant donc aux anciens modes de pensée, d'agir et de gérer qu'on peut sortir de la crise de confiance d'une communauté mondiale traumatisée et vouée de plus en plus à l'anarchie, mais en intégrant les nouvelles réalités, celles de la globalité et de la culture.

La confiance en soi découle justement de la conscience qu'on a d'avoir les ressources nécessaires pour faire face à un genre prévisible de défis ou de situations. Essayons de créer ces ressources, un véritable capital de confiance à l'échelle de l'humanité, et au moyen des expériences positives qui rassemblent le maximum de gens de principe et élargissent la base de notre intervention demandée à travers le monde. En revenant sur l'exemple du mouvement de résistance mondiale à la guerre injuste et injustifiée contre l'Irak, pour sortir du désespoir et pour redonner au monde l'espoir et l'honnêteté mérités, nous n'avons qu'à multiplier ce genre de mouvements de solidarité et de défense des principes de la justice pour le rétablissement de l'ordre de Droit et du multilatéralisme aussi bien à l'échelle de l'humanité qu'au sein de toutes ses composantes.

#### Note

1. La RAM décrit les nouvelles générations d'armements, électroniques, instruments de simulation, ciblés, de précision, missiles guidés qui seraient moins nuisibles pour les populations civiles.



REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

¿Hasta donde va la confianza?  
Edgard Weber

# ¿Hasta donde va la confianza?

Edgard Weber\*

## RESUMEN

El autor piensa en la confianza como en un proceso que sitúa al individuo en una posición que no tenga únicamente en cuenta su grupo, su entorno directo o de interés, sino toda la humanidad sea cual sea su origen, raza o clase social. En otras palabras, un proceso que sale de lo particular y se interesa por lo universal, como un horizonte que se aleja a medida que nos acercamos y como un proceso construido con el Otro. En este sentido, en la confianza subyacen tres condiciones: la esperanza, el amor y la fe.

## UNA SITUACIÓN DE CONFLICTO

Crisis, complejidad, violencia. Tres palabras que dominan la actualidad cotidiana. Basta con pensar en Oriente Medio y especialmente en el Líbano, donde diferentes comunidades religiosas se han enfrentado durante quince años (1975-1990). Basta con pensar en el umbral del siglo XXI en Afganistán o en Paquistán donde grupos extremistas han intentado imponer su modo de vida contra toda modernidad. Basta con pensar en las relaciones israelopalestinas que se traducen dramáticamente en operaciones suicidas seguidas de represiones extremadamente violentas.

¿Y qué decir del presente, sabiendo que Estados Unidos, con razón o sin ella, quiere derrocar al régimen de Sadam Hussein en Irak, al precio de una guerra que será siempre más sangrienta de lo previsto? El panorama de la violencia podría extenderse a todos los continentes; la violencia y la inseguridad han alcanzado a las grandes metrópolis.

¿Cómo observar esta realidad brutal si no es con pesimismo, desilusión y derrotismo? ¿Cómo se puede mantener todavía un mínimo de confianza en la especie humana que, aquí y allá, da todos los motivos posibles para la desesperación?

\*Director del Centre d'Études sur le Monde Arabe et l'Asie (CMAA).  
Profesor de Lengua y Cultura Árabes, Université de Toulouse-Le Mirail, Francia.  
eweber@univ-tlse2.fr

La confianza en el hombre es siempre una apuesta, sobre todo en la medida en que nuestras sociedades han adquirido una gran complejidad. En la configuración actual del mundo y de las relaciones internacionales movidas por el beneficio económico y la hegemonía política, no basta con apoyarse simplemente en la tradición, en los mitos o en la religión. El hombre necesita vivir en un espacio donde la seguridad sea real. Pero ese sentimiento de seguridad sólo puede existir si va acompañado de una determinada confianza hacia el Otro. Mientras la desconfianza prevalezca, ninguna vida social armoniosa podrá alcanzar su pleno desarrollo. La confianza está a su vez ligada a condiciones que hacen que la vida en grupo sea armoniosa. La construcción de la confianza es indispensable para toda vida en grupo, pero ¿cómo llevarla a cabo?

Más que nunca, los individuos y los pueblos se encuentran gracias a los viajes, al turismo, al trabajo, pero también a causa de acontecimientos más trágicos como las guerras, las persecuciones, las catástrofes naturales. Los pueblos se mueven y, como a lo largo de toda la historia del mundo, en general son los más pobres y los más desfavorecidos los que se desplazan y van a buscar su sustento en el país del favorecido y del rico. Pero cada civilización, cada cultura mira al Otro a través del prisma de sus propias certidumbres y de sus análisis. Es muy importante tomar conciencia de cómo se fabrica la imagen del Otro. ¿Qué piensa el “rico” del “pobre” que se instala en su país? ¿Qué piensa el “pobre” cuando decide abandonar su país e instalarse en otro? En este encuentro, a menudo hay incompreensión, circulación de estereotipos, miedos y repliegues...

El principio del tercer milenio se abre sobre conflictos espantosos en Oriente Medio, ya sea en Afganistán, en Palestina o en otros lugares. Los seres humanos parecen no conocer más que el odio y la violencia; y el diálogo, la negociación, el compromiso parecen imposibles. Mientras no se restablezca la confianza, nos enfrentaremos a lo imposible. Porque lo imposible, en todos los ámbitos, se nutre, en gran parte, de la falta de confianza.

## DEFINICIONES

Si consultamos en los diccionarios el sentido de la palabra confianza, aparece que es ante todo un sentimiento de seguridad del que se fía de alguien, del que se da a alguien o a algo. Este sentimiento de seguridad no es solamente individual, puede existir en un pueblo entero en virtud de la situación política o del estado de las cosas. Equivale entonces al sentimiento de certeza. Ese mismo sentimiento que aparece cuando el individuo confía en sí mismo. Entonces requiere audacia y valentía. La confianza es también un apoyo que el individuo o el elegido le da por ejemplo a su Gobierno mediante la mayoría parlamentaria.

Todas estas definiciones insisten en la faceta individual y personal. Pero, en la exploración compleja del sentimiento de confianza, ¿no sería necesario explorar otras dimensiones que evitan que el sujeto se repliegue demasiado en sí mismo y se constituya como centro hacia el que el Otro no tiene más que converger? En este caso, ¿no habría que considerar a la confianza como un proceso que va contra la individualización, un proceso cuyo objetivo es la universalidad? Entendemos por ello un proceso que sitúa al sujeto en una posición en la que tiene en cuenta no a su grupo de origen o a su entorno de interés, que siempre le dan una relativa satisfacción, sino a toda la humanidad, es decir, a todo hombre y a todos los hombres, con independencia de su origen, su raza, su clase social.

Si el objetivo de la confianza es la universalidad y si la confianza es incluso un proceso de universalidad, entonces se opone a lo particular que, por esencia, depende de la opinión, de la costumbre, de las leyes específicas que se fijan los hombres.

La confianza aparece como un proceso de superación de lo que es opinión y costumbre. Se podría incluso pensar que sólo hay confianza en el Otro si se supera la opinión propia, si se sale de la costumbre que modela la forma de pensar y de vivir, si se es capaz de cambiar las leyes que definen el orden social, intelectual y moral...

Vista desde esta perspectiva, la confianza es un proceso que deja a un lado la subjetividad para interesarse por lo universal. En este sentido, la confianza se sustenta en tres condiciones: la esperanza, el amor y la fe.

### **La esperanza**

Recurro conscientemente a este vocabulario que recuerda casi a un discurso religioso. ¿Pero es acaso tan equivocado, si se piensa en el significado de “religión”, es decir lo que “re-liga” y que por lo tanto constituye un vínculo? ¿Tiene la confianza otro objetivo que servir de vínculo con el Otro para que la vida social sea plenamente posible?

La confianza supone por lo tanto una esperanza. Debemos llamar la atención inmediatamente sobre un posible error. A menudo, incluso generalmente, la palabra esperanza remite al porvenir, a lo que debe o puede suceder. No es ése el sentido que me interesa, ya que la esperanza no tiene nada que ver con el resultado de la lotería, es decir con la espera de un acontecimiento guiado por el azar. En este caso, se trata de una esperanza que sitúa al sujeto en una situación de paciencia a pesar de la prueba de lo real. Se trata por lo tanto de un tiempo presente más que de un tiempo que está por venir. La esperanza es también lo opuesto a la desesperanza que sitúa al sujeto en una finitud irreversible, que hace creer al sujeto que todo se ha jugado y se ha jugado definitivamente.

La confianza de la que hablamos aquí sitúa al sujeto en la situación de paciencia respecto a la verdad universal. Se trata entonces de una forma de pensar que lo universal es posible y que lo universal es capaz de triunfar sobre todas las mezquindades que lo particular puede engendrar.

¿Hasta donde va la confianza?

## **La fe**

La confianza supone también fe. No defino este concepto en el sentido de creencia o de certidumbre. Ya que la creencia y la certidumbre no tienen mucho que ver con la verdad. Pueden estar muy alejadas de lo real y de la realidad. La certidumbre es incluso un proceso del que hay que desconfiar, porque no se aparta en absoluto de la rigidez del dogma absoluto. Y sin embargo el dogma, en el ámbito de la religión como en los otros ámbitos, deja muy poco espacio para el Otro. Y si le deja algún espacio, es el que él mismo ha definido sin pedir la opinión del Otro. Por lo general, el Otro se ve también apartado o incluso rechazado en nombre de las certidumbres. La fe, la definimos como una apertura sobre lo verdadero, sobre la verdad, lo que tiene sentido, lo que precisamente debe buscarse en otro lugar y sin tregua. El horizonte de ese otro lugar es justamente la universalidad que reserva a todos y a cada uno un lugar igual para construir sentido y humanidad.

## **El amor**

La confianza supone, finalmente, amor como poder “universalizante”, aboliendo las famosas especificidades que obstaculizan la superación del Yo. Es fácil amar al semejante o al idéntico con mayor razón, ya que en lo idéntico o en lo semejante se ama, por encima de todo, a uno mismo. El amor como poder universalizante es una labor que, por excelencia, no se termina nunca. ¿Quién podría pretender haber alcanzado los límites del amor?

Si volvemos ahora sobre los tres conceptos que me interesan: esperanza, fe y amor, tal y como los he definido, resulta también que estos tres conceptos son inseparables uno del otro. No puedo abordar la labor que nunca se termina del amor sin estar movido por una indefectible paciencia / esperanza y si no tengo fe, no en mis certidumbres, sino en la verdad de lo universal.

## **LA UNIVERSALIDAD**

He insistido mucho en el concepto de universalidad. En efecto, la universalidad es lo que engloba y lleva hacia arriba, hacia más humanismo y humanidad. ¿Pero dónde está esa universalidad? ¿Todavía existe? Existe como un horizonte que se aleja a medida que nos acercamos a él.

Debemos confesarlo, sólo tenemos la experiencia de lo particular, de lo singular. Cada uno en su cultura específica aprende sólo lo particular y lo singular. De forma espontánea, ninguna cultura educa en la superación de sí misma, al contrario, educa en el conocimiento de sí misma que siempre será particular.

En la misma medida que la interculturalidad, la universalidad es esencialmente un desafío que hay que plantear frente a lo particular y a los particularismos. Hay que ser muy consciente de que lo que separa a los hombres son las diferencias. Pero lo universal debe abordar las diferencias y es con ellas como debe construirse lo universal, es el universal hacia el que se orienta el amor.

¿Hay que entender entonces lo universal como una negación de lo particular? No, porque sin él, no me podría apoyar en nada. Debo apoyarme en la experiencia de lo particular para llegar hasta lo particular del Otro, con vistas a una superación recíproca. El peligro sería que lo universal se presentara bajo los rasgos de lo particular. La mundialización supone un peligro de esa índole, porque se presenta a menudo como la generalización de lo particular americano.

Lo universal pertenece a otro orden. La mundialización, o globalización, es un proceso de generalización que se preocupa muy poco, o nada en absoluto, por la conciencia del Otro, por su consentimiento o por sus dificultades.

Lo universal sólo puede concebirse si no se viola, si no se fuerza, si no se manipula la conciencia del Otro, si el Otro sigue siendo fundamentalmente la humanidad en la que no resulta vano volcar la esperanza, la fe y el amor. Ahora podría responder a esta difícil pregunta: ¿hasta dónde podemos confiar?

Hasta el infinito, en tanto en cuanto la humanidad no esté construida.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Jusqu'où va la confiance?  
Edgard Weber

# Jusqu'où va la confiance ?

Edgard Weber\*

## RÉSUMÉ

Edgard Weber pense à la confiance comme à un processus plaçant l'individu dans une position qui ne tient pas compte uniquement de son groupe, de son environnement direct ou d'intérêt, mais de toute l'humanité quelle que soit son origine, sa race ou sa classe sociale. Dans d'autres termes, un processus qui s'écarte du particulier et s'intéresse à l'universel, tel un horizon qui s'éloigne à mesure que nous nous en rapprochons et comme un processus construit avec l'Autre. Dans ce sens, dans la confiance trois conditions sont sous-jacentes : l'espoir, l'amour et la foi.

## UNE SITUATION CONFLICTUELLE

Crise, complexité, violence. Trois mots qui animent l'actualité quotidienne. Il suffit de penser au Moyen Orient et spécialement au Liban où des communautés religieuses se sont affrontées durant quinze ans (1975-1990). Il suffit de penser au seuil du XXI<sup>ème</sup> siècle en Afghanistan ou au Pakistan, où des groupes extrémistes ont cherché à imposer un mode de vie à l'encontre de toute modernité. Il suffit de penser aux relations israélo-palestiniennes qui se traduisent dramatiquement par des opérations suicides suivies de répressions extrêmement violentes.

Que dire du présent, sachant que les Etats-Unis, à tort ou à raison, veulent abattre le régime de Saddam Hussein en Irak, au prix d'une guerre qui sera toujours plus meurtrière que ce que l'on prévoit ? Le tableau de la violence pourrait être étendu à tous les continents, et la violence et l'insécurité ont atteint les grandes métropoles.

Comment regarder cette réalité brutale autrement qu'avec pessimisme, désillusion et défaitisme ? Comment encore entretenir un minimum de confiance en l'espèce humaine qui ça et là donne toutes les raisons pour désespérer ?

\*Directeur du CEMAA (Centre d'Études sur le Monde Arabe et l'Asie).

Professeur de Langue et Culture Arabes, Université de Toulouse-Le Mirail, France.

eweber@univ-tlse2.fr



La confiance en l'homme reste toujours un pari à faire, d'autant plus que nos sociétés ont acquis d'une grande complexité. Dans la configuration présente du monde et des relations internationales animées par le profit économique et l'hégémonie politique, il ne suffit pas de s'appuyer simplement sur la tradition, les mythes ou la religion. L'homme a besoin de vivre dans un espace où la sécurité est réelle. Mais ce sentiment de sécurité ne peut exister que s'il est accompagné d'une certaine confiance envers l'Autre. Tant que la méfiance l'emporte, aucune vie sociale harmonieuse ne peut s'épanouir. La confiance est elle-même liée à des conditions qui rendent la vie en groupe harmonieuse. La construction de la confiance est indispensable à toute vie en groupe, mais comment la mettre en œuvre ?

Plus que jamais les individus et les peuples se rencontrent grâce aux voyages, au tourisme, au travail, mais aussi à cause d'événements plus tragiques comme les guerres, les persécutions, les catastrophes naturelles. Les peuples sont en mouvance et comme dans toute l'histoire du monde, ce sont généralement les plus pauvres et les plus démunis qui se déplacent et qui viennent chercher chez les nantis et les riches de quoi vivre. Mais chaque civilisation, chaque culture regarde l'Autre à travers le prisme de ses certitudes et de ses analyses. Il est d'une grande importance de prendre conscience de comment l'image de l'Autre est fabriquée. Que pense le « riche » du « pauvre » qui s'installe chez lui ? Qu' imagine le « pauvre » en décidant de quitter son pays et de s'installer ailleurs ? Dans cette rencontre, il y a souvent incompréhension, circulation de stéréotypes, peurs et replis...

Le début du troisième millénaire s'ouvre sur des conflits épouvantables au Moyen-Orient, que ce soit l'Afghanistan ou la Palestine ou ailleurs. Les humains ne semblent plus connaître que la haine et la violence ; et le dialogue, la négociation, le compromis semblent impossibles. Tant que la confiance ne sera pas rétablie, il y aura des impossibles. Car l'impossible, en tout domaine, se nourrit, en grande partie du manque de confiance.

## DEFINITION

Si nous interrogeons les dictionnaires sur le sens du mot confiance, il apparaît qu'il s'agit avant tout d'un sentiment de sécurité de celui qui se fie à quelqu'un, qui se remet à quelqu'un ou de quelque chose. Ce sentiment de sécurité n'est pas seulement individuel, il peut exister chez un peuple tout entier en vertu de la situation politique ou de l'état des affaires. Il équivaut alors au sentiment d'assurance. Ce même sentiment qui apparaît lorsque l'individu se remet à lui-même. Il lui faut alors hardiesse et courage. La confiance est aussi un appui que l'individu ou l' élu donne par exemple à son gouvernement par la majorité parlementaire.

Toutes ces définitions insistent sur le côté individuel et personnel. Mais dans l'exploration complexe du sentiment de confiance, ne faudrait-il pas explorer d'autres dimensions qui évitent au sujet de se replier trop fortement sur lui-même et de se constituer comme centre vers lequel l'Autre n'a plus qu'à converger ? Dans ce cas, ne faudrait-il pas penser la confiance comme un processus qui va à l'encontre de l'individualisation, un processus qui vise l'universalité. Nous entendons par là un processus qui place le sujet dans une position où il envisage non pas son groupe d'origine ou son milieu d'intérêt, qui lui donne toujours une relative satisfaction, mais toute l'humanité, c'est-à-dire tout homme et tous les hommes quelle que soit leur origine, leur race, leur classe sociale.

Dans le sens où la confiance vise l'universalité et où la confiance est même un processus d'universalité, elle s'oppose au particulier qui par essence relève de l'opinion, de la coutume, des lois spécifiques que les hommes se fixent.

La confiance apparaît comme un processus de dépassement de ce qui est opinion et coutume. On pourrait même penser qu'il n'y a confiance en l'Autre que si l'on dépasse sa propre opinion, si l'on sort de la coutume qui façonne la manière de penser et de vivre, si on est capable de changer les lois qui définissent l'ordre social, intellectuel et moral...

Vue sous cet angle, la confiance est un processus qui sort de la subjectivité pour s'intéresser à l'universel. Dans cet ordre d'idée, la confiance sous-tend trois conditions : l'espérance, l'amour et la foi.

### **L'espérance**

J'emprunte consciemment ce vocabulaire qui rappelle presque un discours religieux. Mais est-ce aussi faux que cela, si l'on songe au sens de « religion », c'est-à-dire à ce qui « re-lie » et qui fait donc lien ? La confiance aurait-elle un autre but que celui de faire lien avec l'Autre pour que la vie sociale soit pleinement possible ?

La confiance suppose donc une espérance. Un risque d'erreur doit immédiatement être levé. Souvent, voire généralement, le mot espérance renvoie à l'avenir, à ce qui doit ou peut advenir. Ce n'est pas ce sens que je retiens, car l'espérance n'a rien à voir avec le résultat du loto, c'est-à-dire dans l'attente d'un événement conduit par le hasard. Ici, il s'agit d'une espérance qui place le sujet dans une patience malgré l'épreuve du réel. Il s'agit donc d'un temps présent plus que d'un temps encore à venir. L'espérance est aussi le contraire de la désespérance qui place le sujet dans une finitude irréversible, qui fait croire au sujet que tout est déjà joué et définitivement joué.

La confiance dont il est question ici place le sujet dans la patience de la vérité universelle. C'est alors une manière de penser que l'universel est possible et que l'universel est à même de vaincre toutes les mesquineries que le particulier peut engendrer.

## **La foi**

La confiance suppose aussi la foi. Je ne définis pas ce concept dans le sens de croyance ou de certitude. Car la croyance et la certitude n'ont pas grand-chose à voir avec la vérité. Elles peuvent être forts éloignées du réel et de la réalité. La certitude est même un processus dont il faut se méfier, car elle ne s'écarte guère de la rigidité du dogme absolu. Or, le dogme, en matière religieuse comme dans les autres domaines, ne laisse que très peu de place à l'Autre. Et s'il lui laisse une place, c'est celle qu'il a définie sans demander l'avis de l'Autre. C'est aussi au nom des certitudes que l'Autre est généralement écarté ou même rejeté. La foi, nous la définissons comme une ouverture au vrai, à la vérité, à ce qui fait sens, à ce qui précisément est à rechercher ailleurs et sans relâche. L'horizon de cet ailleurs est justement l'universalité qui réserve à tout un chacun une place égale pour construire du sens et de l'humanité.

## **L'amour**

La confiance suppose enfin l'amour comme puissance «universalisante», abolissant les fameuses spécificités qui entravent le dépassement de soi. Il est facile d'aimer le semblable ou l'identique à plus forte raison, car dans l'identique ou le semblable, on aime, avant tout, soi-même. L'amour comme puissance universalisante est un travail à jamais inachevé par excellence. Qui pourrait prétendre avoir atteint les limites de l'amour ?

Si l'on revient maintenant aux trois concepts que j'ai retenus : espérance, foi et amour, tels que je les ai définis, il apparaît aussi que ces trois notions sont inséparables l'une de l'autre. Je ne peux pas me mettre au travail à jamais inachevé de l'amour sans être animé d'une indéfectible patience / espérance et sans foi, non pas dans mes certitudes, mais dans la vérité de l'universel.

## **L'UNIVERSALITE**

J'ai beaucoup insisté sur la notion d'universalité. En effet, l'universalité est ce qui englobe et tire vers le haut, vers plus d'humanisme et d'humanité. Mais où est cette universalité ? Existe-t-elle ? Elle existe comme un horizon qui recule au fur et à mesure que l'on s'en approche.

Il faut bien l'avouer, nous n'avons l'expérience que du particulier, du singulier. Chacun dans sa culture spécifique n'apprend que du particulier et du singulier.

Spontanément aucune culture n'éduque au dépassement de soi, au contraire elle éduque à la connaissance d'elle-même qui restera toujours particulière.

Au même titre que l'interculturel, l'universalité est essentiellement un défi à relever face au particulier et aux particularismes. Il faut bien être conscient que ce qui sépare les hommes c'est les différences. Mais l'universel doit s'adresser aux différences et c'est avec elles que l'universel doit être construit, celui-là même vers lequel s'oriente l'amour.

Faut-il, maintenant, entendre l'universel comme une négation du particulier ? Non, car sans celui-ci, je ne pourrais m'appuyer sur rien. Je dois m'appuyer sur l'expérience du particulier pour rejoindre le particulier de l'Autre, en vue d'un dépassement réciproque . Le danger serait que l'universel se présente sous les traits du particulier. La mondialisation est à ce point un danger, car elle se présente souvent comme la généralisation du particulier américain.

L'universel appartient à un autre ordre. La mondialisation, ou globalisation, est un processus de généralisation qui ne s'inquiète que très peu, voire pas du tout, de la conscience de l'Autre, de son accord ou de ses tiraillements.

L'universel ne peut se concevoir que si la conscience de l'Autre n'est pas violée, forcée, manipulée, que si l'Autre reste fondamentalement l'humanité en laquelle il n'est pas vain d'investir son espérance, sa foi et son amour . Je pourrais maintenant répondre à cette question difficile : jusqu'où peut-on faire confiance ?

Jusqu'à l'infini, tant que l'humanité n'est pas construite.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

La confianza en los sistema jurídicos del Islam y de Occidente  
Abdallah Gabsi

# La confianza en los sistemas jurídicos del Islam y de Occidente

Abdallah Gabsi\*

## RESUMEN

Para Abdallah Gabsi la confianza nace de las relaciones que establecemos con los otros, pero también con nosotros mismos y ésta, a su vez, es necesaria para el éxito de estas relaciones. Se puede tener confianza en una persona física o en una persona moral (asociación o sociedad civil o comercial) pero también en instituciones que forman parte de sistemas como, por ejemplo, el sistema jurídico. La justicia tiene que estar fundada en la confianza para poder generarla y toda sociedad, sea cual sea su cultura, tiene el deber de dotar a su sistema jurídico de todas las potencialidades materiales e inmateriales susceptibles de instaurar la confianza como refuerzo de éste y para ofrecer las condiciones reguladas para la práctica de la confianza. El sistema jurídico impone a través de la aplicación de sus reglas las condiciones para la práctica de la confianza, que a su vez genera más confianza. ¿Qué condiciones hay que respetar para alimentar de confianza al sistema jurídico? ¿Hay que tener en cuenta el entorno general de este sistema para garantizar la armonía necesaria para instaurar la confianza? Estas son algunas preguntas que plantea el autor en su estudio de la confianza en el sistema jurídico.

“La confianza siempre es del agrado del que la *recibe*. Es un tributo que pagamos a su *mérito*; es una *prueba* de su *fe*; son *prendas* que le otorgan un derecho sobre nosotros; y una especie de *dependencia* a la que nos sometemos *voluntariamente*”

La Rochefoucauld. *Máximas*. 5

*La confianza* es el hecho de creer o la fe y la esperanza que se tiene en alguien o en algo. La confianza nace de las relaciones que establecemos con los otros, pero también con nosotros mismos. Generalmente, otorgamos la confianza al Otro y previamente a nosotros

\*Doctor en Derecho Internacional y Europeo. Doctor en Urbanismo.

Presidente de la Unidad de investigación sobre la cuenca mediterránea de Toulouse (URPI).

Encargado de estudios e investigador en la URPI, Université de Toulouse-Le Mirail

gabsia@aol.com

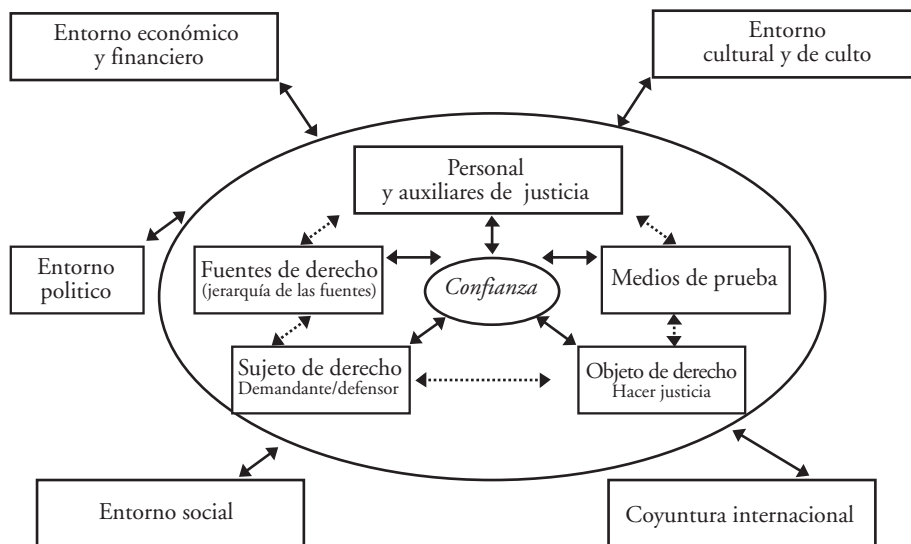
mismos. Esta confianza es necesaria para que se desarrollen con éxito las relaciones que establecemos con los otros independientemente de que sean o no diferentes de nosotros por su cultura y estado de espíritu en particular. Hay que empezar por tener confianza en nosotros mismos. La confianza se puede otorgar a una persona física o a una persona jurídica (asociación o sociedad civil o mercantil), pero también a instituciones que forman parte de determinado sistema, como por ejemplo los tribunales o las cortes pertenecientes al sistema judicial y que forman parte integral del sistema jurídico en su conjunto.

Para poder generar confianza, la justicia<sup>1</sup> debe basarse en ésta. La justicia se encuentra entre las virtudes a las que las personas, por lo general, se sienten vinculadas. Es un asunto global; se trata de una apuesta colectiva. Su valor se aprecia en función de la *confianza* que desprende o que se le atribuye. La confianza se da si realmente existen tanto el hecho de creer en esa justicia y la esperanza que se le otorga como la fe que se tiene en ella y en sus diferentes actores y fuentes. Toda ruptura o anomalía que se produce afecta a la homogeneidad del sistema y provoca que se ponga en cuestión la confianza otorgada hasta entonces.

Cuando se pregunta a la gente en general sobre lo que siente respecto a la justicia de su país, algunos expresan un sentimiento de *confianza* y otros de desconfianza. Unos y otros justifican, a su modo, sus sentimientos respecto a esa justicia. Y entre los que tienen un sentimiento de *confianza*, los hay que desean que se confirme y se mantenga para que siga siendo una virtud necesaria para la instauración de la paz social.

Como todo sistema, el sistema jurídico es un conjunto de elementos caracterizados por interacciones que se pueden esquematizar (ver esquema 1).

**Esquema 1.** Sistema jurídico. Independencia y autoridad para la confianza

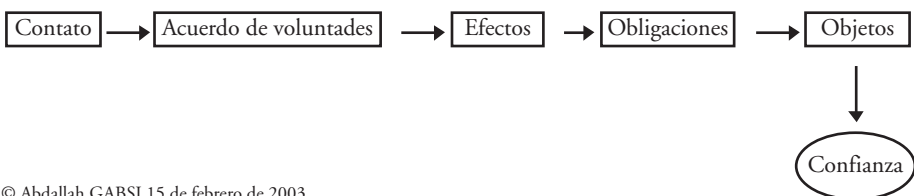


El sistema jurídico, que se aplica a una sociedad determinada en un momento determinado, está abocado a evolucionar en el transcurso del tiempo. Forma parte integral del sistema político que constituye la base de la elaboración de la legislación del país: las leyes son votadas por los diputados que son elegidos a partir de la presentación de un programa y de la confianza que éste inspira a los electores. Estos diputados pertenecen a una tendencia política determinada. Evidentemente, el cambio de ese sistema político conlleva la aparición de nuevos textos y la modificación de textos existentes a aplicar para que sean objeto de deliberación en las jurisdicciones que forman parte del sistema jurídico. Los magistrados son, teóricamente, independientes; su función es hacer justicia aplicando las reglas en conciencia. Pero, esta conciencia profesional que debe mover a todo magistrado puede faltarle en ocasiones a alguno de ellos. De hecho, es la razón por la que deben comparecer ante el consejo disciplinario. De esta forma, pierden la confianza de la que gozaban.

El estudio de la *confianza* en el sistema jurídico lleva a plantearse algunas preguntas:

- ¿Aparece la *confianza* al nivel de las relaciones que existen entre los diferentes componentes del sistema?
- ¿Afecta la ausencia de *confianza* en uno de los elementos del sistema a la *confianza* del sistema en su conjunto?
- ¿Cuáles son las condiciones que hay que respetar para nutrir al sistema jurídico de *confianza* y cuál es el precio de ésta?
- ¿Se caracterizan las estructuras del sistema jurídico por la interdependencia y la interacción y hay que tener en cuenta el entorno general para garantizarle a la *confianza* a instaurar la armonía necesaria?
- El contrato institucionaliza y regula las relaciones y por consiguiente las obligaciones (ver esquema 2) entre los co-contratantes. ¿Se aprecia, por lo tanto, la *confianza* entre las partes a través de la ejecución de las obligaciones que incumbe a cada una de ellas?

#### Esquema. 2. Contrato y obligaciones



© Abdallah GABSI 15 de febrero de 2003

– El contrato no puede ser contrario a la ley. Para un contrato determinado (de matrimonio por ejemplo), y debido a las obligaciones a las que las partes se han some-



tido voluntariamente, ¿reviste la *confianza*, fruto de la ejecución de dichas obligaciones, una multitud de caracteres?

Por consiguiente, la confianza depende tanto del personal de justicia (magistrados) como de los auxiliares de justicia (abogados, secretarios judiciales, ujieres de audiencia, ujieres no afectados a un tribunal, peritos, etc.) quienes, sobre la base de las fuentes del derecho, se esfuerzan, cada uno por su lado, mediante una buena interpretación de los textos jurídicos, por favorecer la mejor decisión judicial para los sujetos de derecho que son los demandantes y los defensores. Estos, sobre la base de los medios de prueba, buscan la decisión más equitativa para la gestión del conflicto que les opone. La decisión de la justicia, cuando inspira confianza, es aceptada por las partes presentes en el proceso y por lo tanto no es objeto de recurso ante jurisdicciones superiores (tribunal de apelación). Cuando las jurisdicciones se ponen de acuerdo sobre una decisión, ésta se convierte en jurisprudencia y debe, por ello, inspirar confianza a los emisores y a los receptores de la justicia.

## LAS REGLAS DE CONDUCTA EN SOCIEDAD

### **Por una mayor confianza**

La regla de derecho se presenta como una regla de conducta humana que ordena a las personas que se encuentran en una situación determinada que se comporten de una forma determinada. El conjunto de las reglas que rigen las relaciones entre los individuos representa una parte del sistema jurídico musulmán: no es necesario recordar que el Corán contiene al menos cuarenta y cinco versículos consagrados a las reglas de convivencia y de cortesía social<sup>2</sup>.

Leyendo esta definición, podríamos pensar en todas las reglas, incluidas las que no son en absoluto jurídicas, es decir, las que dependen de preceptos religiosos y morales: reglas de conducta, de decencia, de cortesía, de saber hacer y saber vivir en sociedad o en comunidad...

La sanción es lo que permite diferenciar la moral y el derecho. Traicionar la *confianza* en materia de moral conduce a padecer los efectos de la conciencia. A diferencia de todas las demás, las reglas de derecho, si no se aplican, exponen al sujeto de derecho a una sanción. En materia de derecho, no cumplir con sus obligaciones lleva a sufrir sanciones por haber traicionado la supuesta confianza o por haber atentado contra el orden público. De esta forma, llevar a cabo operaciones de falsificación de la moneda fiduciaria (moneda fundada en la confianza), instrumento de cambio, es un ejemplo de la perturbación del orden público y se considera como un crimen de derecho penal en el que se diferencia la infracción, el delito y el crimen.

Por su esencia, la regla de derecho es una disposición absolutamente impersonal, se aplica a todas las personas que se encuentran en una situación concreta. El carácter impersonal de la regla se pone de manifiesto porque se tiene en cuenta la situación en la que se encuentra el sujeto de derecho y no la propia persona.

Pero, ¿puede considerarse la existencia de una sanción como el elemento específico de la regla de derecho?

Las otras reglas, si no se respetan, exponen al autor del acto a sanciones que no son de la misma naturaleza que las del ámbito jurídico, pero que son igualmente graves y penalizadoras:

– El incumplimiento de las reglas morales (عقوبات أخلاقية) puede provocar remordimientos vividos en el fuero interno (y el sufrimiento que suscitan es a menudo muy profundo y difícil de soportar). En ocasiones, los asesinos y otros criminales se enfrentan a remordimientos hasta tal punto difíciles de superar que terminan por suicidarse (recordemos que el suicidio está prohibido en el Islam como lo está de hecho en las dos otras religiones monoteístas). Muy a menudo, el suicidio se presenta como resultado de la pérdida de todos los referentes que conducen a la confianza.

– El incumplimiento de los preceptos religiosos conlleva sanciones impuestas por la jerarquía<sup>3</sup> (y entre éstas figuran la pérdida del estatus y por consiguiente la pérdida de la autoridad o del mando...). Por ejemplo, en materia de divorcio, la originalidad de la postura de Ibn Taymia (ابن تيمية) le ha situado en una situación de contradicción con su maestro Ahmed Ibn Hanbal (أحمد بن حنبل). Por su postura, Ibn Taymia ya no formaba parte del consenso de la Comunidad; perdió en efecto la confianza del grupo dominante.

– El incumplimiento de las reglas sociales (saber vivir, reglas de decencia, etc.) somete al sujeto a la reprobación del medio y lo lleva a la marginación, incluso a la exclusión del medio social o comunitario al que pertenecía.

Lo que permite distinguir realmente la regla de derecho es la autoridad que la impone y que sanciona su incumplimiento. Estamos ante una regla de este tipo cuando su violación puede conllevar persecución por parte de los representantes de la comunidad musulmana, a demanda de los particulares víctimas de las actuaciones y hechos reprochados.

Recurrir a los representantes de la comunidad es indispensable; nadie puede hacerse justicia a sí mismo; la acción en justicia es el modo normal de aplicación de la sanción. El orden está codificado por límites que no se pueden traspasar. El hecho de traspasar esos límites es lo que sitúa a la persona en posición de falta. Esta falta se reprime mediante una pena. Según la gravedad de la falta, se pronuncia una pena específica que va desde la reprobación hasta la pena capital (ver más adelante el derecho penal musulmán). Cabe señalar que la pena capital está abolida en muchos países del mundo.

## SANCIONES PARA FAVORECER LA CONFIANZA

### Grado de gravedad

Existen las mismas coincidencias en los ámbitos que rigen las relaciones de los individuos y de los grupos. Son frecuentes en la medida en que coinciden en los ámbitos del derecho, de la moral y de la religión, pero no sustraen ningún valor a la afirmación de que la regla de derecho se reconoce por la sanción que impone.

Para la autoridad pública musulmana, el objetivo sigue siendo hacer que se respete el orden. Como algunos desórdenes, en función de su grado de gravedad, pueden afectar de una forma u otra el buen funcionamiento de la sociedad, los límites (*hudûd*, plural de *hadd*)<sup>4</sup> están definidos y traspasarlos agrava la pena impuesta.

Por lo tanto, en función de la importancia de la falta sancionada, las penas pueden consistir en:

- una reparación económica o daños y perjuicios,
- una reprobación,
- una puesta en cuarentena,
- una flagelación,
- una amputación,
- una lapidación,
- o la aplicación de la pena capital.

Hay que observar que en el caso del robo, la amputación sólo puede pronunciarse si el Estado hubiera proporcionado a los ciudadanos los medios de trabajar y de vivir de los frutos de su trabajo.

Pero, ¿en qué caso podría pronunciarse la pena de muerte en el ámbito del *derecho musulmán*?

La pena de muerte podría prescribirse en los siguientes casos:

- apostasía, es decir abandono público de una religión,
- adulterio practicado por personas casadas y demostrado por cuatro testigos y por el reconocimiento o la aprobación del crimen por el propio autor,
- blasfemia contra Dios (Allah) o contra su mensajero el Profeta Mahoma.

Entre las penas prescritas y las que se aplican realmente podría percibirse una distancia. Se pueden presentar circunstancias atenuantes para reducir la pena. Y en virtud del principio del beneficio de la duda, el presunto culpable podría ser liberado.

Pero esto no es exclusivo del Derecho musulmán. Basta con examinar las decisiones de justicia pronunciadas en algunos países occidentales, como Francia por ejemplo, para constatar lo mismo. Si la sanción se emplea para disuadir o para corregir, la educación permite también alcanzar esos objetivos, formando al sujeto de derecho para que actúe con convicción y no por temor como ocurre en el caso de la sanción. Por ejemplo, Arabia Saudí respeta el Madhab Hanbalite y aplica al ladrón la amputación. Sin entrar

a juzgar el sistema de ese país, tiene la reputación de ser un país sin ladrones. La confianza en este caso se impone mediante la magnitud de la pena y el miedo que inspira.

## LA DECISIÓN JUDICIAL

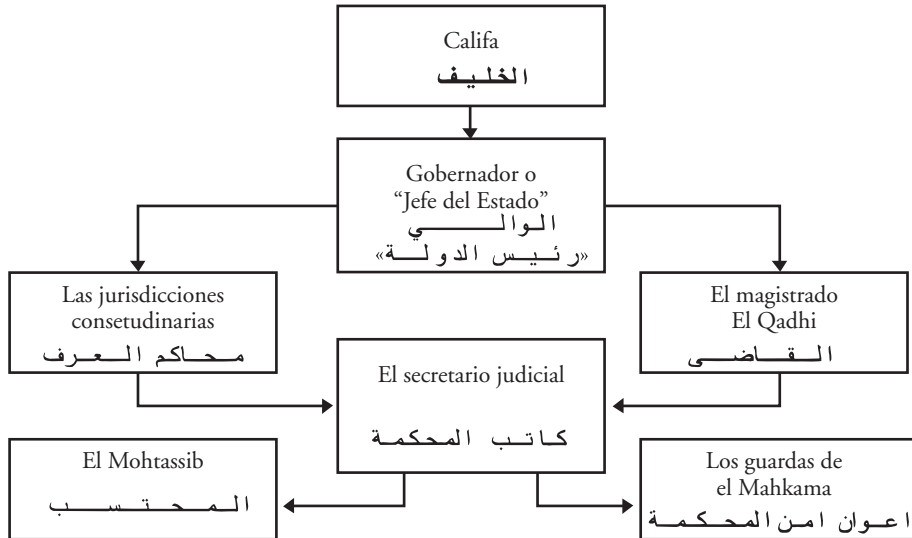
### **La equidad para la confianza**

Todo conflicto no resuelto de forma amistosa lleva a las partes a recurrir a vías extra judiciales (negociación, mediación o arbitraje) o a recurrir a la justicia. El caso se trata ante una jurisdicción competente que se esfuerza por emitir una decisión equitativa. La competencia de la jurisdicción, el profesionalismo del personal de justicia, la equidad y la imparcialidad que mueven a este personal son lo que nutre la confianza que hay que otorgarle a la justicia.

Y para apoyar esa confianza se han establecido vías de recurso. Si una de las partes no considera adecuado el fallo emitido por el tribunal, puede recurrir al tribunal de apelación que volverá a dictaminar sobre los hechos ya juzgados. Y si considera que el Derecho no se ha aplicado bien, formulará un recurso de casación. Hay que recordar que el tribunal de casación juzga el Derecho y no los hechos como ocurre con los tribunales y cortes de apelación. La organización judicial difiere de un sistema a otro. Así, observamos características específicas en la organización que corresponde al Islam (esquema 3). Esta organización ha evolucionado en muchos países árabes. En el caso de la organización judicial tunecina, por ejemplo, se ha tenido que instituir las vías de recurso (tribunal de apelación o de casación) para hacer una justicia mejor.

La organización judicial con los diferentes grados de jurisdicciones deberá permitir a todo sujeto de derecho encontrar en la justicia las virtudes que generan la confianza sin la cual el sistema jurídico pierde su credibilidad.

Esquema 3. Organización judicial y de seguridad musulmana  
النظام العدلي والامني في الاسلام



© Abdallah GABSI 2003

## LAS DIFERENTES FUENTES DEL DERECHO

### Jerarquía de las fuentes para una mayor confianza

Los conflictos pueden surgir entre los hombres y debe emitirse una decisión (objeto de derecho) sobre la base de fuentes (fuentes de derecho). Estas decisiones las emiten los magistrados tras haber escuchado a los diferentes miembros del personal y representantes de la justicia y a las partes presentes en el proceso.

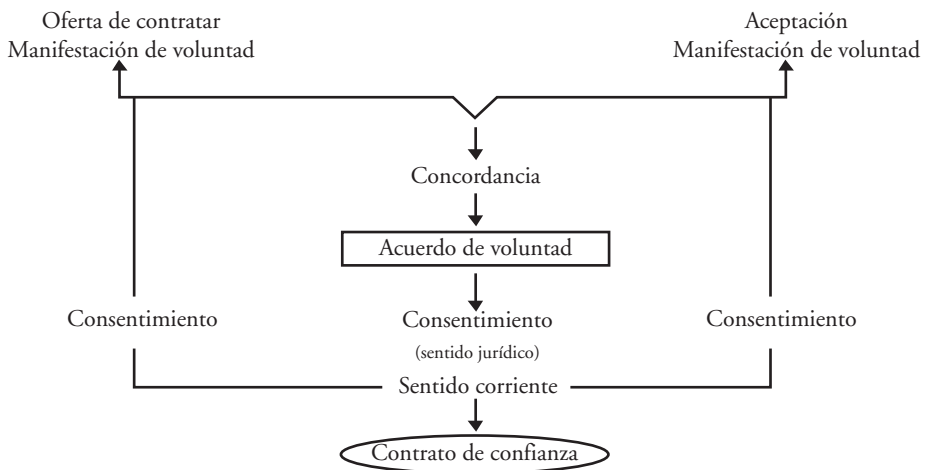
Las fuentes en las que se basa la decisión judicial están jerarquizadas: los tratados, la Constitución, la ley, los reglamentos, las ordenanzas, los decretos, las órdenes, la jurisprudencia, los usos y costumbres, la doctrina y los contratos. Ciertamente, una ley no puede ir contra la Constitución y las cláusulas de un contrato no pueden ir contra la ley. Los tratados internacionales tienen supremacía sobre las leyes nacionales.

Los magistrados y los auxiliares de justicia deben observar en sus trabajos la jerarquía de estos textos que deben interpretarse para una mejor utilización con vistas a infundir confianza al sistema en el que actúan.

Para la elaboración de una decisión judicial, la *confianza* constituye un requisito que debe cumplirse. Un consentimiento en los cimientos de un sistema jurídico no puede estar viciado, es decir, que no debe comportar ni error, ni dolo ni violencia física o moral. El consentimiento, cuando se concede libremente, favorece la *confianza*.

El consentimiento exento de vicio instaura la *confianza*. Una vez que el consentimiento está viciado afecta a la validez del contrato y pone en cuestión la *confianza* esperada. El contrato tiene entonces una nulidad absoluta o relativa; pierde su validez y su razón de ser (ver esquema 4).

Esquema 4. El consentimiento



© Abdallah GABSI 15 de febrero de 2003

En primer lugar, el Juez debe tener *confianza* en sí mismo y en el sistema al que pertenece. ¿Y cómo es esto posible sin una verdadera competencia y sin una verdadera independencia para el ejercicio de sus funciones? Las partes presentes en el proceso exigen, a su vez, imparcialidad y equidad al personal de la justicia para que puedan otorgarles su *confianza*. Su competencia se juzga a menudo sobre la base de su aptitud para aplicar las fuentes del derecho y por consiguiente sobre la *confianza* que inspira.

El sistema jurídico tiene como objetivo hacer justicia a través de las decisiones que dicta. Cuando éstas se dictan con equidad e imparcialidad respetando las leyes y otras fuentes jurídicas es cuando el sistema judicial puede beneficiarse de la *confianza* de los ciudadanos.

## LA LEY CONTRACTUAL

### **Impone obligaciones a las partes**

El contrato es un acuerdo de voluntad entre dos o varias personas cuyo efecto es crear obligaciones entre ellas. La reciprocidad de estas obligaciones confiere al contrato un carácter sinalagmático. Las partes establecen un acuerdo de forma voluntaria. Las promesas que presentan en forma de cláusulas se convierten en obligatorias y deben ser ejecutadas plenamente. La confianza aparece a partir de ese momento como una dependencia a la que las partes se someten voluntariamente. Un acuerdo de voluntad puede tener como consecuencia generar, modificar o anular una o varias obligaciones.

Un acuerdo de este tipo se denomina convención. El contrato sólo es, posteriormente, un conjunto de convenciones que generan obligaciones cuyo cumplimiento, mediante su realización, instaura la *confianza*. Evidentemente, el contrato cuyas cláusulas se han respetado tendrá más posibilidades de ser renovado.

En materia de derecho laboral, un contrato de duración definida puede convertirse en un contrato indefinido. Una *confianza* de duración definida puede transformarse en una *confianza* indefinida si se modifica la naturaleza del contrato. La *confianza* que el asalariado ha conseguido inspirar responde al espíritu de empresa; de esta forma, conquista el lugar que le corresponde y se convierte, así, en un trabajador permanente. Disfruta por lo tanto de una *confianza* renovada.

Para el contrato de duración indefinida, la *confianza* tiene un carácter sucesivo; se renueva constantemente de forma tácita mientras el contrato siga existiendo porque goza de estas condiciones en el fondo o en la forma.

El vínculo de subordinación entre el empleador y el empleado debe basarse en la *confianza*. Incluso cuando esta situación existe realmente, no puede durar frente a la lógica capitalista. Algunos empleadores están a favor de conceder ventajas a sus empleados, pero la ley del beneficio puede empujarles a renunciar a dichas ventajas.

Algunos empleadores, incluso si no están siempre de acuerdo con dejar a sus empleados en el paro debido a la confianza que les otorgan, se ven a veces obligados a hacerlo para evitar a su empresa la marginación o incluso la desaparición; la lógica del sistema obliga a ello y el paro económico es para ellos una solución a la que se ven sometidos. Si la empresa registra crecimiento y prosperidad, estos empleados tendrán más oportunidades que otros de volver a ser contratados porque se confiaba en ellos. Si sus buenas actitudes en el trabajo no cambian e incluso mejoran, la confianza se renovará constantemente; la tasa de rotación del personal será, por consiguiente, reducida. Evidentemente, esta tasa es elevada en las empresas en las que se observan relaciones de inquietud y de desconfianza.

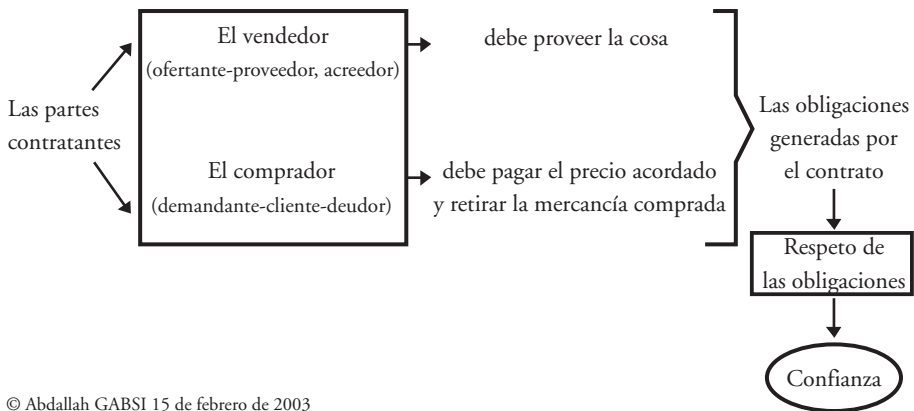
Como lo precisa el Padre Henri Lacordaire: “La ley libera y la libertad oprime”. Aunque no sean perfectas, las leyes permiten disponer de un marco jurídico.

En materia de seguridad social, las leyes, aunque sean imperfectas, permiten a los más débiles ser atendidos. Y un contrato, incluso si no es perfecto, permite a las partes protegerse. Las cláusulas escritas vinculan a las partes y sirven como medios de prueba en caso de conflicto. La desconfianza, el no reconocimiento del buen fundamento del sistema jurídico lleva a la ruptura. Lo que es cierto para el contrato de trabajo, puede aplicarse igualmente a otros tipos de contratos (contrato de venta, contrato de crédito, contrato de alquiler, etc.).

Sabemos que en materia de venta, el comprador debe pagar el precio y el vendedor debe entregar lo que ha vendido en los plazos fijados (ver esquemas 5 y 6). No respetar las obligaciones propias a una u a otra de las partes afecta a los propios fundamentos del contrato. Esto invalida la confianza que vincula a las parte y conlleva la ruptura del contrato.

Un organismo de crédito concede un préstamo a una empresa o a un tercero sobre la base de las garantías que presentan (prenda o hipoteca). El prestatario debe devolver al organismo financiero prestamista las cuotas que comporta la amortización del préstamo a las que se suman los intereses (precio del dinero prestado que se denomina *Riba* en el derecho musulmán y que, de hecho, está prohibido según la legislación musulmana denominada Charia). Hay que recordar que la usura sobre el interés y otras prácticas ligadas en particular al intercambio está estrictamente prohibida en el Islam<sup>5</sup>. A este respecto, Malek expone “el que ha prestado algo no debe exigir la restitución de algo mejor. Si toma algo más, aunque sólo fuera forraje, es usura”<sup>6</sup>.

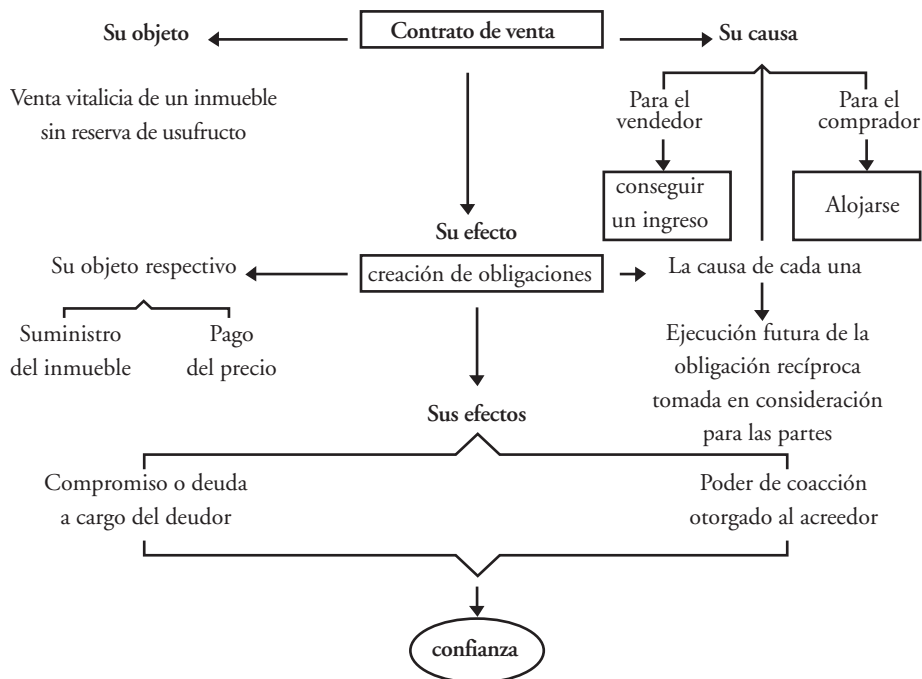
Esquema 5. Contrato y confianza. El ejemplo del contrato de venta



© Abdallah GABSI 15 de febrero de 2003



Esquema 6. El contrato de venta: su objeto, su causa y sus efectos



© Abdallah GABSI 15 de febrero de 2003

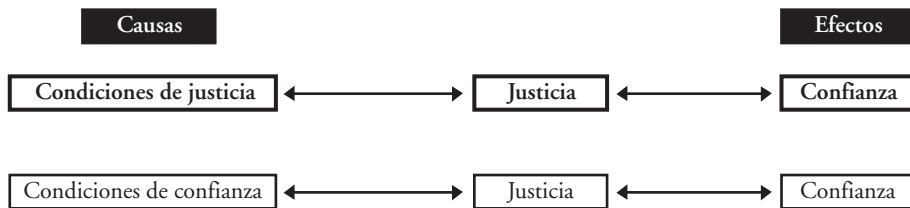
Estos pagos escalonados deben hacerse en plazos fijados de común acuerdo. El incumplimiento del pago instaura la desconfianza. El prestatario es catalogado en la categoría de deudores insolventes y pierde, por ello, toda la confianza que el organismo de crédito le otorga. Para ilustrar esto, nos referiremos a una anécdota muy conocida en el mundo árabe. Una persona que necesita recursos financieros se dirige a su vecino y le pide que le preste una cantidad de dinero que éste le concede amablemente. Al cumplirse el plazo de la devolución fijado, el prestatario cumple la obligación y le devuelve el dinero recibido, que el prestamista le pide que ponga en una caja que hay en una esquina de su salón. Un tiempo después, este mismo prestatario se encuentra de nuevo en la misma situación de necesidad y le pide al mismo prestamista la misma cantidad de dinero. El prestamista le dice que vaya a buscarla en la misma caja donde la puso la vez anterior. Pero, en esta ocasión, el prestatario no cumple con su obligación de devolver la cantidad que ha tomado prestada. Un tiempo después, el mismo prestatario necesita realmente dinero y va a ver al mismo vecino; cuando le pide que le adelante la misma cantidad, éste le orienta hacia la misma caja. Evidentemente, no

encuentra nada dentro. Se dirige al prestatario y le comunica que ha encontrado la caja vacía. Y el prestamista le dice fríamente: si hubieras devuelto el dinero como la vez anterior, seguramente lo habrías encontrado, y quiero precisarte que la confianza tiene toda la razón de ser cuando las partes presentes cumplen las obligaciones del contrato, pero en cuanto se deja de cumplir los deberes, la confianza se rompe y resultará muy difícil restablecerla.

No cumplir las obligaciones invalida la confianza e instaura la desconfianza. La renovación del contrato se hace por ello imposible. El hecho de que las partes del contrato inicial hayan cumplido sus compromisos es lo que hace que se desee establecer entre ellas nuevos contratos.

El respeto de los compromisos favorece la justicia e instaura la *confianza*. Y toda *confianza* es generadora de renovación de dicha *confianza* (esquema 7).

Esquema. 7. Confianza-justicia. Interdependencia e interacción.



© Abdallah GABSI 15 de febrero de 2003

Un gran principio que aplican los códigos jurídicos es el de la omnipotencia de la voluntad de las personas para crear obligaciones. De hecho, no hay que detenerse en la creación de las obligaciones; lo que es importante es sobre todo el respeto de las obligaciones y su aplicación.

Los individuos están vinculados por los acuerdos que establecen en principio libremente y en pie de igualdad, sin que uno pueda imponer su voluntad al otro, en especial mediante la violencia; los compromisos que han suscrito obligan a cada uno de ellos con una fuerza comparable a la de la ley.

Hay que decir por lo tanto que la libertad contractual, la igualdad entre las partes y la fuerza obligatoria de los contratos representan los diferentes aspectos del principio de la omnipotencia de la voluntad, denominado también “principio de la autonomía de la voluntad”. También se habla de principio de la fuerza obligatoria de los contratos.

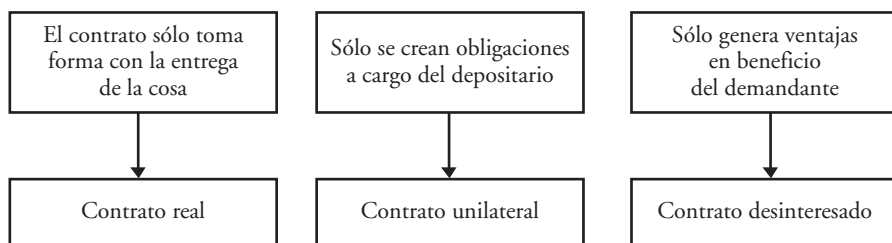
El contrato, que se establece en el respeto de las condiciones de fondo y de forma, instituye relaciones de confianza y se impone a las partes pero también a los jueces.

## LOS DEPÓSITOS

### Son prendas que dan un derecho sobre nosotros

Los depósitos se materializan con bienes (derecho real) o con títulos de crédito (derecho personal), sus propietarios tienen derechos sobre los depositarios (ver esquema 8).

Esquema 8. Contrato de depósito y sus caracteres.



© Abdallah GABSI 15 de febrero de 2003

La *confianza* crea relaciones de dependencia a las que las personas se someten voluntariamente. Las personas acostumbradas a que se les otorgue *confianza* quieren seguir gozando de ella. No quieren perderla e intentan consolidar sus bases para darle a esta confianza un carácter sucesivo.

Una *confianza* adquirida puede perderse fácilmente porque no hemos sabido conservarla. Por ejemplo, el titular de una cuenta bancaria puede seguir beneficiándose de la *confianza* de su banquero hasta el día en que empiece a extender cheques sin fondos, acto reprimido por el código penal. El autor de este acto pierde así la *confianza* de su propio banco, pero también la del sistema bancario en su conjunto, ya que el incidente se pone en conocimiento de otros bancos a través del fichero que mantiene el Banco central del país en cuestión. Es un ejemplo de la transparencia de la información para una mayor *confianza* en beneficio del sistema jurídico. Esta transparencia ejerce presión sobre los que firman cheques sin fondos y permite al sistema jurídico elaborar sus decisiones y adaptarlas a la realidad de la situación. En caso de reincidencia, por ejemplo, la desconfianza se acentúa y la sanción se amplía.

## DERECHO MERCANTIL

### Abuso de confianza y abuso de los bienes sociales

La infracción de abuso de bienes sociales y de abuso de *confianza* se introdujo en la legislación francesa por un decreto ley de 8 de agosto de 1935. Se trata de una infracción penal específica del derecho mercantil. Su definición se recogió en la ley de 24 de julio de 1966 por la que se rigen las sociedades mercantiles. Para tratar, aquí, de la confianza tomamos ejemplos significativos.

El artículo 437-3 tiene como objeto los delitos de reparto de dividendos ficticios, de presentación o de publicación de cuentas inexactas y finalmente de abuso de poderes o de votos.

El que otorga la *confianza*, al igual que el que la recibe, puede ocupar un puesto determinado en función de la naturaleza de la relación. Puede ser propietario (venta, alquiler, préstamo, mandato, depósito, etc.), confiar la responsabilidad a otra persona (nombramiento de un director de una sociedad o de una asociación, etc.). Se puede desempeñar una tarea y ocupar una responsabilidad, actuar por cuenta de otra persona (relación electo/elector y renovación de la *confianza por la reelección*). Todas estas relaciones no pueden mantenerse y reforzarse si no se reúnen las condiciones de instauración de la confianza.

En determinadas categorías de sociedades, como las sociedades mancomunadas, ejemplo tipo de las sociedades de personas, se concede una importancia especial al *intuitio personae*<sup>7</sup> (que en latín quiere decir a la propia calidad de la persona del asociado). Los asociados se eligen para ejercer juntos la actividad comercial y beneficiarse de ella. Se eligen en base a la *confianza* que les une y rechazan la incorporación de nuevos socios por temor a que pueda perjudicar la confianza que une a los asociados. Y cuando desaparece uno de ellos, la sociedad llega a su fin. En este tipo de sociedad, lo que prima es la *confianza* entre los asociados.

Los asociados son responsables de forma solidaria e ilimitada del pasivo social. Lo que significa que en caso de que la sociedad no cumpla sus compromisos de pago frente a un acreedor, éste puede reclamar a cualquiera de los asociados, que deberá pagar por cuenta de la sociedad y que deberá reclamar a su vez a sus asociados para que éstos le paguen. De esta forma, la confianza se presenta, en este caso, como un coste para el que sufre la pérdida de dicha confianza entre los otros.

Esta característica específica no la encontraremos en las sociedades limitadas (S.L) o en las sociedades anónimas (S.A.). Sobre todo en las sociedades anónimas en las que cualquiera puede convertirse en asociado y su responsabilidad está limitada a su participación en el capital. Los accionistas no se conocen entre sí. Las acciones se compran y se venden en bolsa en el caso de sociedades cuyas acciones (títulos negociables) se cotizan en la bolsa. Los dirigentes tienen un mandato para gestionar. Y es porque tie-

nen la *confianza* de los asociados que deben preservar los intereses de éstos y de la sociedad, como persona jurídica.

A efectos de este artículo, el abuso de bienes sociales se da cuando los directivos de una sociedad anónima han hecho, de mala fe, un uso de los bienes o del crédito de la sociedad conscientes de que era contrario a su interés, con fines personales o para favorecer a otra sociedad o empresa en la que tenían un interés directo o indirecto.

El legislador ha decidido castigar severamente esta falta. Por la gravedad de las penas (prisión de cinco años y/o multa de 2.500.000 francos, es decir 381.123 euros), esta infracción entra en la categoría de los delitos<sup>8</sup>.

Con el reparto de dividendos ficticios y el abuso de poderes, el abuso de bienes o de créditos de la sociedad, denominado comúnmente abuso de bienes sociales, se encuentra en el centro del dispositivo represivo en materia de derecho mercantil. Estas tres incriminaciones sancionan en efecto la violación de un mismo principio fundamental de ese derecho, que obliga a distinguir entre el interés de la sociedad, considerada como persona jurídica independiente, y el interés de sus dirigentes, personas físicas.

Al igual que en el caso de los dividendos ficticios, el objeto del abuso de bienes sociales es más concretamente la lesión del interés patrimonial de la sociedad. En el fondo, se trata simplemente de una forma específica de robo, propio de esas personas jurídicas que son las sociedades anónimas, las sociedades limitadas o las sociedades por acciones.

El origen de ese delito debe buscarse en la evolución del derecho mercantil. En este contexto, al legislador le ha parecido útil reprimir este delito especial de desvío de bienes de la sociedad por parte de sus mandatarios. Teniendo en cuenta que estos mandatarios disponían de un poder general para administrar la sociedad en interés de ésta, los asociados podían exigir que respondieran penalmente de sus acciones en caso de violación de dicho mandato, constitutivo de un abuso de *confianza* en virtud del artículo 408 antiguo del Código Penal.

Esta acción sigue siendo, por otra parte, posible gracias al artículo 314-1 del nuevo Código Penal. El objetivo continúa siendo instaurar un clima de confianza necesario para el buen funcionamiento del mundo de los negocios. La confianza se genera en este caso especialmente por la amenaza de la represión.

### *La confianza condiciona la decisión de justicia*

Para las empresas en dificultades, un tribunal de comercio puede decidir, en función de la *confianza* que revela el examen de la situación:

- la liquidación o la cesión de la actividad,
- o la continuación de dicha actividad.

La confianza se deduce de la lectura de los documentos contables y financieros de la empresa, pero también de la calidad de sus recursos humanos y en especial de la de sus directivos.

La decisión implica a menudo graves consecuencias y su apreciación es diferente en función de la posición del autor y de su sensibilidad, así como de su vinculación a las consecuencias de la operación. Si se opta por la continuación es porque hay elementos que dan testimonio de la confianza que se puede otorgar a la empresa para salir de la crisis. Si ya no hay confianza, el recurso a la liquidación o al cese de la actividad es la única solución posible.

## TRANSPARENCIA Y CONFIANZA

### **La reglamentación para la *confianza***

En derecho mercantil, ejercer una actividad independiente a título individual o de una sociedad no significa que por ello se esté libre de un determinado número de formalidades. La creación de un negocio, su explotación, su cesión están acompañadas de obligaciones específicas frente a la administración. No cumplir dichas formalidades puede dar lugar a sanciones onerosas (multas, penalizaciones), e incluso a prohibiciones. Existe un registro mercantil en la secretaría de cada tribunal de comercio.

La empresa puede verse llamada a tratar con otras sociedades situadas fuera de la región en la que está implantada y, para favorecer la transparencia necesaria para la *confianza*, junto al registro local las autoridades han tenido que crear otro registro a nivel nacional. Cada secretaría a nivel local debe transmitir al instituto nacional de la propiedad industrial con sede en París una copia de las declaraciones recibidas. Este registro nacional es una garantía frente al riesgo de pérdida o de destrucción (incendio, etc.). Su objetivo es también favorecer la transparencia a nivel nacional.

Los registros están sometidos a formalidades de publicidad. Deben ser publicados en el BODAC (Boletín Oficial de Anuncios Legales) que es una edición especial del Boletín Oficial. Esta publicidad es necesaria para la transparencia indispensable para la instauración de la confianza. Saber con quién se trata es una necesidad para la identificación del interlocutor; el conocimiento favorece la confianza.

Si se trata de una sociedad, deben presentarse diferentes documentos ante la secretaría del tribunal, como anexo al registro: acta de nombramiento de los dirigentes, cuentas anuales... Cualquiera que esté interesado puede obtener, pagando los costes, una copia de la declaración de registro.

El comerciante debe indicar en sus documentos comerciales determinados datos, como el número en el Registro Mercantil y el importe del capital, garantía para los acreedores. Estos datos garantizan a los diferentes interlocutores la fiabilidad de la sociedad y les inspiran de esta forma confianza: una sociedad de derecho debe diferenciarse de una sociedad de hecho y de una sociedad ficticia.

Del mismo modo, la reglamentación de las profesiones consideradas como incompatibles con el ejercicio de la actividad comercial tiene como objetivo instaurar la confianza evitando el abuso de poder de los funcionarios (magistrados, etc.), de los miembros de profesiones liberales (abogados, expertos en contabilidad, médicos, etc.), de los oficiales de ministerios (notarios, ujieres, etc.). Siempre para establecer relaciones de confianza, el legislador ha intentado preservar a terceros de toda relación comercial con personas consideradas peligrosas, como los condenados penalmente (crimen, robo, estafa, abuso de confianza, etc.) y los directivos de empresas condenados a la quiebra personal por faltas juzgadas como efectivamente graves (desvío de bienes sociales, ausencia de contabilidad, etc.).

Un contrato vincula a las partes que lo han constituido. Para desvincularlas, es absolutamente necesario otro contrato. La fuerza vinculante del contrato se observa leyendo el artículo 1134 del Código Civil francés “las convenciones legalmente constituidas hacen las veces de ley para los que las han hecho”. Así, una obligación resultante de un contrato se impone con la misma fuerza que si fuera dictada por ley. El principio de la fuerza vinculante de los contratos tiene otra razón de ser en la regla moral del respeto de los compromisos y de la palabra dada.

Finalmente es indispensable que, al cerrar un contrato, cada una de las partes pueda contar con certidumbre en la ejecución de su persona por un co-contratante al que otorga su *confianza*; volvemos a encontrar una vez más la necesidad para el derecho de garantizar la seguridad de las transacciones. Así, hay que recordar que en interés de la sociedad en su conjunto deben cumplirse las promesas hechas. Si no se cumplen, la anarquía y la desconfianza se impondrán en el sistema.

No sólo cada una de las partes no puede, de forma unilateral, modificar el contrato que se ha concluido, sino que, en caso de litigio, el juez que debe decidir no puede modificar ninguna cláusula del contrato. De esta forma, el contrato se impone al juez, de la misma forma que se impone a las partes: tiene alcance de ley.

## EL MATRIMONIO

### **Es un acto jurídico fundamental en el Islam**

El matrimonio debe responder a condiciones de fondo y a condiciones de forma. Se trata de un contrato consensuado, solemne, sinalagmático, bilateral. En el derecho musulmán, es también multilateral en la medida en que el consentimiento supera al de los esposos; los padres son consultados de derecho o de hecho (ver la poligamia).

Los esposos se deben auxilio mutuo, asistencia y fidelidad.

Según estos tres conceptos presentados como obligaciones, los esposos se deben *confianza*. Son éstas las obligaciones jurídicas que instituyen la *confianza*.

A lo largo de todo el periodo del matrimonio, la *confianza* debe existir entre ellos. Si el contrato finaliza mediante el divorcio, la *confianza* ya no tiene razón de ser. La confianza se establece para una situación determinada y para un periodo determinado.

En el derecho musulmán, la poligamia está autorizada. Las obligaciones de auxilio, de asistencia y de fidelidad deben respetarse. Y además, el marido debe ser justo con todas sus esposas. Se trata de un contrato consensuado, solemne, sinalagmático...

Con la primera mujer el contrato es bilateral y se convierte en multilateral después del primer matrimonio. El consentimiento es multilateral en la medida en que para el segundo matrimonio es necesario el consentimiento de la primera esposa y para el tercero es necesario el consentimiento de la primera y de la segunda esposa.

Las obligaciones de auxilio, de asistencia y de fidelidad deben cumplirse entre el marido y sus esposas. La *confianza* que debe resultar del respeto de estas obligaciones entre el esposo y sus mujeres reviste un carácter multilateral. Otra obligación, y no de las menos importantes, incumbe al marido: debe tratar a sus esposas de forma totalmente igualitaria.

## LA POLIGAMIA ( " . . . ")

### **La dificultad de realizar la justicia entre las esposas y de instaurar relaciones de confianza**

El Islam no pretende en modo alguno fomentar la práctica de la poligamia sin verdadero discernimiento y respeto del procedimiento reglamentario. El Islam autoriza la poligamia pero no la impone. Y su autorización debe obedecer a dos condiciones:

- El número de esposas no debe ser superior a cuatro,
- y, además el marido debe tratar a sus diferentes esposas con equidad, sin favorecer a una en detrimento de las otras (Corán 4, 2-4).

El caso del Profeta Mahoma ( ) está directamente regulado en el Corán. Y hay que precisar que el Profeta practicó la monogamia durante más tiempo que la poligamia; durante toda su unión con Khadija fue monógamo.

La cuestión de la poligamia no ha supuesto una dificultad hasta el siglo pasado. Fue entonces cuando, en su deseo de que los países musulmanes volvieran a ser poderosos, y al constatar las nefastas consecuencias que tenían en el interior las rivalidades entre co-esposas y sus respectivos hijos, los reformistas musulmanes como Qâsem Amîn, el imán Mohammad Abdoh y otros reaccionaron con firmeza. Chocaron con los tradicionalistas de entonces que pertenecían a menudo a círculos de hombres religiosos o a medios feudales.



Se han presentado diferentes argumentos para apoyar o para invalidar la poligamia. Entre las razones citadas para apoyar la poligamia encontramos las siguientes:

– El Profeta Mahoma y sus primeros compañeros la practicaron.

– Cuando una catástrofe como una guerra hace que se reduzca el número de hombres respecto al de mujeres, la poligamia ha permitido a las mujeres casarse legalmente y evitar así caer en la prostitución y en el libertinaje. La poligamia aparece como un acto jurídico que ofrece a estas víctimas una vida familiar decente y honorable al mismo tiempo.

– Cuando la mujer es estéril y el marido desea tener hijos, en lugar de divorciarse de su mujer, y con el consentimiento de ésta, contrae matrimonio con una segunda mujer.

– Cuando la mujer padece una enfermedad incurable que le impide tener relaciones sexuales, el marido, de acuerdo con su primera mujer, tendrá una segunda esposa y con el consentimiento de las dos primeras, podrá tener una tercera esposa. El número de esposas no puede ser superior a cuatro.

– La poligamia abierta y franca parece preferible al engaño practicado secretamente; afecta de una manera directa o indirecta a las relaciones de confianza que los hombres establecen con su esposa y con la sociedad a la que pertenecen.

La poligamia practicada en el sentido de la reglamentación aparece como un remedio paliativo a determinadas situaciones totalmente particulares. Pero algunos, porque la practican importándoles poco su objetivo, suscitan injusticias no sólo hacia mismos sino también hacia los demás. Por su comportamiento irresponsable, impiden que la terapéutica (en este caso, la poligamia) tenga el efecto esperado por las personas que se encuentran, por necesidad, en una de las situaciones anteriormente indicadas.

Las condiciones de vida no son siempre fáciles de manejar. Hoy en día, con el desarrollo económico y social, las responsabilidades matrimoniales y de parentela son cada vez más complejas para un monógamo y, en mayor medida, para un bígamo por no hablar ya de un polígamo.

Antes de lanzarse a la poligamia es necesario y fundamental evaluar las necesidades de la nueva esposa y de sus futuros hijos. Por ello el Corán especifica:

« ...Si teme no ser equitativo, tome una sola esposa... » (S. 4/V. 3)

« ...فإن لم تكن سوية فإحدهما خير لك من أن تكون غير سوية... »

« ...فإن لم تكن سوية فإحدهما خير لك من أن تكون غير سوية... »

Según Abou Houreira, citado por Mouslim, Abou Daoud y Termidhi en un hadith el Profeta Mahoma dijo: « El que tiene dos esposas y no es equitativo con una de ellas, llegará el día del Juicio Final con la mitad del cuerpo encorvado hacia un lado ».

Algunas legislaciones admiten la poligamia informal basada en la infidelidad y no dan estatuto a esta situación (un tipo de poligamia) que crea una desintegración en la célula familiar, consecuencia de esta ilegitimidad y de la pérdida de confianza.

Convendría señalar además que, en muchos países, la poligamia sólo es practicada por una minoría ínfima. En Túnez, la poligamia fue prohibida desde la independencia y la proclamación de la República. Y desde entonces, la poligamia constituye una rareza. En Egipto, la poligamia no llega al 4% y en la mayor parte de los casos se trata de bígamos que han tomado una segunda esposa para tener hijos varones o los hijos que la primera esposa no les ha dado.

Frente a esta tendencia, se observa una actitud opuesta que, sin condenarla (puesto que el Corán la permite), desearía limitar la poligamia a casos totalmente excepcionales:

– Una primera razón a favor de la monogamia como forma normal de matrimonio es la importancia que se concede al poder político y al desarrollo moderno. Los que desean la grandeza de los países musulmanes y que, constatando que la poligamia divide a menudo los hogares, arruinando así la educación de los hijos, sólo ven la salvación en una educación sólida de los futuros ciudadanos, educación que exige unos hogares unidos y monógamos. Uno de los reformistas egipcios musulmanes más célebres, el imán Mohammad Abdoh (fallecido en 1905), escribió: “ No hay forma de educar a una nación en la que la poligamia está generalizada. ”

– Una segunda justificación de la monogamia procede de la idea de justicia generadora de confianza. El Corán exige que el marido sea “justo” con sus mujeres, si tiene varias (Corán 4, 3) (Ver más arriba). Sin embargo, otro versículo de la misma *surata* parece decir claramente que la justicia es imposible en ese caso (Corán 4, 1 28-1 29).

A este respecto, la tradición había señalado que una justicia absoluta es imposible: bastaría con no inclinarse totalmente hacia una de sus mujeres. Por otra parte, que el marido reparta por igual entre todas sus esposas los favores que les concede: noches, regalos, etc. Pero hoy en día los partidarios de la monogamia señalan que en el mundo moderno, un marido no puede ser justo con sus mujeres, si tiene varias. Por lo tanto, según el propio Corán, la poligamia debe ser limitada a casos excepcionales (Corán 4, 3) (Ver más arriba). En esta situación, resulta difícil instaurar la confianza.

## LA CONFIANZA SE DA, SE ATRIBUYE Y SE CONCEDE: SE MERECE

La *confianza* siempre es del agrado del que la recibe, especifica La Rochefoucauld. Al igual que la amistad, implica igualdad y reciprocidad. Evidentemente, agrada al que la recibe y éste debe devolverla si quiere mantenerla y reforzarla. La perennidad de la *confianza* es discutible. La *confianza* otorgada sólo adquiere carácter permanente si se reúnen determinadas condiciones.

En el ámbito laboral, observamos en el caso de algunos asalariados un contrato que han mantenido a lo largo de toda su carrera. Debido a las relaciones de *confianza* que existen entre el asalariado y su empleador el contrato ha podido mantenerse. Incluso si los intereses de los empleadores (beneficio) y de sus empleados (salario) son a primera vista antagonistas, éstos, por el clima de confianza que consiguen establecer, los hacen totalmente complementarios e interdependientes. El espíritu de estudio y de análisis desarrollado en el ser humano mediante la enseñanza, la educación y la formación inicial o continua permite identificar las relaciones que existen entre los diferentes agentes socioeconómicos y favorece el establecimiento de las relaciones de confianza.

Si la *confianza* se presenta, según La Rochefoucauld, como una especie de dependencia a la que nos sometemos voluntariamente, es que es inherente a un acto jurídico que, contrariamente al hecho jurídico, implica la voluntad de su autor. Es esta voluntad de hacer o de no hacer la que confirma o invalida la confianza que las partes presentes en el contrato se otorgan mutuamente. El establecimiento de un contrato de transporte es un acto jurídico en la medida en que las partes acuerdan voluntariamente actuar y comprometerse. Un accidente ocurrido a lo largo del recorrido es un hecho jurídico, puesto que se produce al margen de la voluntad de las partes. Incluso si se tiene confianza en el transportista, puede producirse un accidente aunque sea por causa de fuerza mayor (causas naturales...).

El accidente puede resultar de las actuaciones y de las inconsecuencias del transportista que conduce, por ejemplo, en estado de embriaguez. ¿Cómo es posible, en este caso, seguir confiando en él? Evidentemente, su responsabilidad está determinada y debe, en una sociedad de derecho, reparar los perjuicios causados. Si no conducía en estado de embriaguez, y en el caso en que no se le pueda atribuir ninguna responsabilidad, la confianza puede no invalidarse desde un punto de vista totalmente objetivo. Sin embargo, en el plano subjetivo, la confianza puede ser cuestionada en función de la idea que podamos hacernos sobre el comportamiento<sup>9</sup> del responsable del hecho ocurrido.

La instauración de la confianza requiere recurrir a la objetividad y a la racionalidad. Incluso cuando la confianza está rota, puede restablecerse si unas pruebas tangibles vienen a apoyar lo contrario de lo que acaba de exponerse.

## LA CONFIANZA SEGÚN LA NATURALEZA DEL ACTO

### **Confianza espontánea y confianza condicional**

– Acto unilateral: atribuido por una de las partes a la otra. Algunos la otorgan y no esperan nada de los otros. Es el caso de las donaciones a personas físicas o a personas jurídicas (como por ejemplo, los bienes *habous*<sup>10</sup> en derecho musulmán).

Hay que señalar que cada vez con mayor frecuencia la gente tiende a conceder las ayudas a las personas jurídicas que han dado prueba de credibilidad o de *confianza*. Cuántos financiadores han decidido no volver a conceder sus fondos a instituciones cuyos dirigentes se han mostrado deshonestos y no pueden, por consiguiente, merecer su confianza. Están los que la dan y esperan algo a cambio del que la recibe. Algunos países se niegan a conceder sus ayudas a los que no respetan los derechos humanos por ejemplo. Podemos señalar así la *confianza* condicional o condicionada.

– Bilateral: la *confianza* se atribuye de una parte y de otra. La *confianza* de uno condiciona la *confianza* del otro. Es sobre esta *confianza*, entendida como una virtud, sobre la que se institucionalizan las relaciones entre las personas físicas o jurídicas. El contrato se rompe por falta de *confianza*.

– Multilateral: la *confianza* existe entre las partes presentes en el contrato. Las convenciones surgen de varias partes a la vez. Deben ser respetadas por cada una de ellas. El incumplimiento de las obligaciones de una de las partes afecta a los fundamentos mismos del contrato pero también a la confianza global que esperan esas partes.

## PRUEBA Y CONFIANZA

### Medios de prueba perfectos e imperfectos

Los medios de prueba utilizados condicionan de manera indiscutible la decisión judicial. Un error referido a uno de los medios de prueba falsea la decisión judicial y afecta a la confianza que se puede tener en la justicia.

En efecto, no todos los medios de prueba inspiran el mismo grado de confianza. Es cierto que los medios de prueba llamados perfectos (pruebas escritas) inspiran más confianza que los calificados como imperfectos (pruebas no escritas). El personal de justicia exige a las partes que aporten la prueba de los hechos a los que aluden. Corresponde pues a las partes (demandante y defensor), ambos sujetos de derecho, aportar la prueba para convencer al juez de la verdad de los hechos y de los actos que presentan.

Algunos medios de prueba son llamados perfectos porque pueden utilizarse en todas las circunstancias. Se presentan por escrito (documento público o notarial y documento privado...). El documento público tiene una fuerza probatoria entre las partes y respecto a terceros. Por el contrario, el documento privado tiene una fuerza probatoria o absoluta entre las partes (salvo impugnación de escrituras), pero sólo tiene una fuerza absoluta frente a terceros si su fecha es auténtica (documento registrado). Ambos medios de prueba son llamados perfectos pero en algunos ámbitos, como el inmobiliario, se prefiere el documento público al privado.

Por tratarse de documentos escritos se los considera medios de prueba perfectos e inspiran, por consiguiente, la máxima *confianza*.

La confesión en materia penal: Confesar es reconocer algo ante la justicia. Se mencionan a menudo confesiones en materia penal: es efectivamente en este ámbito donde se utiliza con mayor frecuencia, pero puede utilizarse en todos los ámbitos. El juez debe contemplar el conjunto de los aspectos confesados, y no sólo los que van en contra del interés del que ha confesado.

En la confesión, el culpable se confía al juez no porque tenga confianza en la persona del juez sino porque el remordimiento que pesa sobre su conciencia le obliga a decir la verdad: hablar es descansar en el plano psicológico en la medida en que se vuelve a encontrar la paz con su conciencia o se vive en paz con su conciencia.

Se dice que el derecho, contrariamente a la moral, conlleva sanciones, como si la moral estuviera realmente exenta de sanciones. En ciertos casos, la moral recae con todo su peso sobre la conciencia del autor del acto inmoral. Puede llevar a su autor al suicidio; el dolor que conlleva pesa tanto que el autor del acto encuentra su descanso en la revelación de la verdad.

## LES PRESUNCIONES LEGALES

Son hechos a los que la ley atribuye un valor determinado que nadie puede impugnar. Así, cuando un hecho es juzgado definitivamente, agotadas todas las vías de recurso, debe ser considerado como verdadero y la decisión de los jueces debe ser ejecutada. Se trata de la autoridad del hecho juzgado. En materia penal, varios casos han sido juzgados habiendo agotado todas las vías de recurso y años después se ha descubierto que el que se consideró culpable era realmente inocente: el verdadero culpable acabó confesando. El error judicial cometido afecta indiscutiblemente a la confianza que se otorga al sistema judicial. Se dice que el error es humano, pero el error suscita el odio y la incomprensión del que ha sido juzgado injustamente. Un proverbio árabe dice: “sólo siente realmente el dolor de la quemadura el que ha sido quemado”.

Los otros medios de prueba no siempre pueden ser utilizados o no son suficientes en sí mismos para probar. Se les llama imperfectos.

## EL TESTIMONIO EN EL DERECHO MUSULMÁN

### **La identidad del testigo, un hombre por dos mujeres**

El Qadhi (Magistrado musulmán) acepta que la prueba de un determinado acto jurídico pueda ser aportada por un acto en el que estén especificadas las afirmaciones de los testigos que hayan asistido a la conclusión del acto. Los testimonios, actos denominados también actos de notoriedad, han sido utilizados durante mucho tiempo por el Qadhi para zanjar un problema determinado. A pesar de toda la vigilancia de la que pueda dar prueba el Qadhi, los falsos testimonios, reprimidos por el Derecho musulmán, pueden provocar errores.

El testigo está obligado a decir la verdad y nada más que la verdad ( *الحق لا يبيح الكذب* ). Un falso testimonio puede inducir a error al juez lo que conlleva su prohibición formal. Para crear un clima de confianza se puede sancionar duramente a los autores de falsos testimonios.

Sabemos que la identidad de los testigos debe ser confirmada y probada, tanto en el caso del hombre como en el de la mujer y que para determinados asuntos, relacionados con la herencia por ejemplo, el testimonio de dos mujeres equivale al de un hombre. De ahí, se plantea cómo comprobar la identidad de la mujer cuando ésta sólo puede descubrir su rostro ante los hombres con los que el matrimonio le está prohibido (padre, hermano...) entre los cuales no puede estar, en particular, el Qadhi. Y hay que añadir que, en aras de la objetividad de la decisión a adoptar en el plano judicial, el Qadhi no debe tener lazos de parentesco con los demandantes. Asimismo, en función de los lazos de parentesco, el testimonio de determinadas personas está excluido por ley y *no puede, por consiguiente ser aceptado*.

En virtud de los lazos de parentesco que podrían existir entre una persona presente en el juicio y el juez, el juicio debe ser rechazado por razones de subjetividad. Este principio, válido en Derecho musulmán, lo es también en los otros Derechos occidentales.

## EL JURAMENTO

### **Es un medio de prueba en una sociedad de creyentes**

El juramento de fidelidad instituye un lazo sagrado entre el Imán (jefe espiritual) y Dios, entre los fieles y el Imán, entre Dâr al-islam (la casa del Islam) y Dâr al-'ahd (la casa de los límites).

También, hay que recordar que el juramento es un medio de prueba serio, en particular, en Derecho religioso. En Derecho, el juramento puede ser decisivo o suple-

torio. El juramento decisorio hace decidir al juez. La parte que jura la primera es la que gana el pleito. Tomemos el ejemplo de dos partes A y B presentes en el pleito. La parte A pretende haber prestado a la B una cantidad de dinero y ésta niega, categóricamente, haber recibido tal cantidad. Ningún documento público o privado ha sido establecido. Se puede recurrir al juramento decisorio o supletorio.

En el juramento decisorio, una de las partes puede pedir a la otra que jure lo que alega que es cierto. Si se niega a jurarlo, pierde el pleito. Puede también remitir el juramento a la otra parte. Si ésta jura, gana el juicio, de lo contrario lo pierde. Este medio de prueba, muy arriesgado para el que recurre a él, es muy poco utilizado por las partes. Por ejemplo, A puede, para utilizar el juramento decisorio, pedir a B que jure no haber recibido jamás la cantidad indicada por A. Si B lo jura, el pleito termina y no debe ya nada a A. Pero B puede pedir a A que jure que es cierto que le ha prestado la cantidad especificada en los actos del procedimiento. Si A jura, B debe, en este caso, devolver la cantidad en cuestión a A. El juez está obligado a dictar esta decisión. En este caso, se dice que el juramento es decisorio y determina así la decisión del Qadhi (Juez musulmán).

El juramento supletorio, al contrario que el juramento decisorio, no hace decidir al Qadhi pero le permite hacerse una idea sobre los hechos a juzgar para elaborar su decisión. El juramento supletorio es, pues, el que se realiza a petición del juez. Lo opone a una de las partes, con el fin de hacerse una idea. Este juramento, al contrario que el juramento decisorio, lleva al Qadhi a preparar su decisión pero no la determina poniendo fin al proceso.

Como los otros medios de prueba, el juramento procede de la confianza.

## EL PRECIO DE LA CONFIANZA: SU MÉRITO

Las garantías que debe presentar el comerciante permiten que la clientela tenga *confianza* en sus productos.

Las empresas cobran a la clientela la *confianza* que ofrecen. Algunas se comprometen a respetar el entorno, a promover la situación de su personal, a presentar garantías (que los niños no trabajen); benefician así de un cierto número de distintivos, certificación ISO 9001 o 9002. Este distintivo, en función de las garantías que presenta, atrae a la clientela a la que ofrece confianza.

La *confianza* es un tributo que pagamos a su mérito. En el intercambio<sup>11</sup> de la *confianza* hay sin duda un acreedor, se trata en efecto del que la da o la concede, y un deudor que es pues el que debe devolverla. El precio de este intercambio no es otro que el mérito. La *confianza*, si es merecida, podrá seguir existiendo y perpetuarse. El

deudor debe probar a su acreedor que la ha merecido adecuadamente. De hecho, tiene que probar de manera adecuada al acreedor que es digno de la *confianza* que ha recibido. Es porque ha cumplido correctamente su deber jurídico por lo que seguimos *confiando* en él.

El reconocimiento y la gratitud deben alimentar la *confianza* para mantenerla y desarrollarla. Por ejemplo, en materia de deontología, el Magistrado, como cualquier otro funcionario o no funcionario (el asalariado, el médico, etc.) debe respetar el secreto profesional. No debe desvelarlo ya que afectaría a la *confianza* que se le concede: todo el mundo tiene derecho al respeto de su integridad física y moral. Desvelar ese secreto profesional podría ser considerado como una intromisión y una violencia moral ejercida en contra del que la padece.

Es una prueba de su fe. Cuando una persona se confía a otra persona, la confianza es, para ella, un testimonio sagrado. Conviene, por consiguiente, preservar ese testimonio tratando de no desvelar su contenido a otras personas ni utilizarlo con otros fines.

La *confianza* pertenece al que está en medida de concederla. Se comparte con el que la recibe. Cuando se rompe, las relaciones se tambalean y el contrato no tiene ya razón de ser.

## LA PRESUNTA CONFIANZA EN LA MAGISTRATURA

### **Las cualidades del Qadhi deben inspirar confianza**

El Magistrado es nombrado sobre la base de la obtención de un diploma que ratifica sus competencias en materia de interpretación y de aplicación de las reglas del derecho, la formación inicial. Para consolidar esta competencia, una formación continua resulta totalmente útil. En su nombramiento, el Magistrado goza de una presunta confianza. Puede conservarla como también puede perderla si comete faltas o incluso si éstas son cometidas por su culpa o con su complicidad.

Investido de esta noble función, debe impartir justicia. Las decisiones que adopta pueden ser recurridas. La anulación repetida de sus decisiones por una jurisdicción de grado superior le permite hacerse una idea de la confianza que se le puede otorgar.

La Rochefoucauld<sup>12</sup>, insistiendo en las razones para apoyar la aplicación de la justicia, escribe: “en la mayoría de los hombres, el amor de la justicia no es más que el temor a sufrir la injusticia”. Para instaurar una justicia de confianza, los magistrados, así como los representantes de la justicia, deben obedecer a determinadas condiciones que se consideran necesarias para esta instauración.



*El personal de justicia debe responder a determinadas condiciones para que inspire confianza*

- Debe ser competente en su ámbito.
- Debe gozar de independencia.
- Debe beneficiar de la autoridad de la persona y de la del hecho (autoridad del hecho juzgado: una vez agotadas todas las vías de recurso, debe considerarse como verdadera y la decisión del juez debe ejecutarse).
- Debe estar movido por el espíritu de justicia.
- Debe buscar la equidad, la legalidad y la igualdad.
- Debe servir de ejemplo a los demás.

El juez debe aplicar la ley aunque no comparta sus orientaciones. La ley es votada por el Parlamento. Corresponde al Magistrado utilizarla para emitir su juicio que será ejecutado por el poder ejecutivo. Esta ley es votada por la mayoría de los diputados. El juez, aunque no esté de acuerdo con esta ley, debe no obstante aplicarla.

Existen límites impuestos por la ley a la libertad de las partes contratantes. Para que la libertad contractual se imponga a las partes y al juez, es necesario que esta libertad se realice en el respeto de la ley que jerárquicamente se encuentra por encima del contrato. El contrato es nulo y por consiguiente no tiene ningún valor jurídico cuando no se han cumplido ciertas condiciones de fondo o de forma (objeto ilícito...). En este caso nos encontramos también ante un ejemplo del carácter multilateral de la *confianza* en lo referente al sistema jurídico.

## LA CONFIANZA SE MIDE POR LA FIABILIDAD Y POR LA SOLIDEZ DE LAS ESTRUCTURAS

### **Es una condición para el desarrollo**

El desarrollo de un país se juzga sobre la base de la consolidación de sus estructuras políticas, administrativas, económicas, sociales, fiscales, jurídicas, etc. (ver esquema 1 para las diferentes categorías de un entorno coyuntural o estructural).

En un sistema globalizado, los inversores se orientan hacia los países que les ofrecen *confianza*. La apreciación de ésta se hace, por supuesto, sobre la base de la fiabilidad, de la validez y de la solidez de esas estructuras.

La estabilidad política, la fiabilidad de los sistemas (del bancario en particular), la flexibilidad y la competencia administrativa apoyan también la instauración de la confianza e incentivan a los inversores extranjeros por ejemplo.

Los inversores saben que las relaciones de producción y de distribución crean, muy frecuentemente, conflictos que el sistema jurídico debe resolver.

La confianza que los ciudadanos manifiestan hacia un determinado sistema jurídico tiene en cuenta los aspectos cuantitativos o cualitativos propios de los componentes del sistema.

Durante mucho tiempo, algunas personas sólo han tenido obligaciones. Los derechos no les habían sido reconocidos. Por lo tanto, su condición no era otra que la de esclavo y debían por consiguiente obedecer las órdenes de su Amo. Abolida la esclavitud, el sistema jurídico permitió (al derecho objetivo) reconocer al individuo prerrogativas (derecho subjetivo) y someterle a unas obligaciones. Estos derechos y obligaciones atribuyen al ser humano la personalidad jurídica. La persona, se convierte, de esta forma, en sujeto de derecho y debe contribuir, a su vez, mediante una actitud honesta, en particular, al desarrollo de la confianza en el sistema.

Para mantener el orden público, el Estado, mediante sus diferentes poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), totalmente independientes en principio, adopta medidas jurídicas para instaurar la confianza.

La legislación referente a la protección de los consumidores constituye un ejemplo tipo del mantenimiento del orden público mediante la instauración de la confianza en el control de la calidad de los productos, mediante la reglamentación de las actividades de producción y de distribución para luchar contra la competencia desleal nociva para el funcionamiento del sistema económico. El sujeto de derecho prevenido debe, mediante una contribución dinámica, participar en la fiabilidad del sistema del que forma parte.

## SITUACIÓN QUE AFECTA A LA CONFIANZA DEL JUEZ: LA REINCIDENCIA

El análisis del registro de los antecedentes penales, lleva al juez, ante a determinadas situaciones, a dar una oportunidad suplementaria al justiciable, la sentencia es pronunciada pero se mantiene en suspenso. Durante un tiempo determinado, el procesado no puede cometer otra falta ya que, en ese caso, la condena en suspenso se haría firme. El sistema jurídico es valorado por la aplicación de las reglas que rigen su funcionamiento y por la *confianza* que desprende y que trata de instaurar.

La *confianza* es global cuando se refiere a todos los componentes del sistema jurídico. Los conflictos aparecen cuando la *confianza* ha sido quebrantada por una u otra razón. Los componentes del sistema jurídico deben basarse en la *confianza* (sujeto y objeto).

– El personal de justicia debe pronunciar con toda imparcialidad las decisiones esperadas para la resolución de los conflictos.

En contrapartida, el juez tiene la autoridad de la *confianza* que el sistema le otorga. Esta *confianza* es renovada constantemente hasta el momento en que un acontecimiento contrario a la deontología de la profesión le pone en situación de falta grave. En este caso la *confianza* de la que goza está rota, su autoridad quebrantada y sus funciones suspendidas y la independencia de la que gozaba hasta entonces da paso a la dependencia; se convierte él mismo en sujeto de derecho y las sanciones son pronunciadas contra él.

– La calidad del sujeto de derecho tiene mucho peso en un sistema jurídico. Así, la compra de un vehículo de segunda mano a un vendedor de vehículos de ocasión o a un particular no puede ser enfocada de la misma manera, cuando se descubre un vicio oculto tras la adquisición del objeto. El profesionalismo del primero condiciona la confianza del comprador. El vendedor, presuntamente, está al corriente de los defectos que conlleva el objeto, en este caso el vehículo. Esta presunción no puede aplicarse en el caso del particular por su falta de profesionalismo. Si el comprador prefiere dirigirse a un profesional y acepta pagar un precio más elevado que el que ofrece un particular es sencillamente porque el vendedor de vehículos de ocasión es más competente para descubrir los defectos del coche.

– El objeto, sus características, sus cualidades, su valor, etc, deben ofrecer garantías al comprador. Cualquier maniobra fraudulenta conlleva para el comerciante diligencias y sanciones graves porque no ha dado prueba de confianza.

Un comerciante debe respetar un determinado número de reglas y responder a la *confianza* que le otorgan la clientela y sus socios. Cuando quiebra, no puede ya comerciar. La pérdida del capital económico, garantía de los acreedores, conlleva evidentemente la pérdida del capital *confianza* del que goza, pérdida para la que se ha hecho publicidad con el fin de proteger a los acreedores e instaurar la confianza para ellos.

## EL DERECHO INTERNACIONAL

### **Para una paz social a escala del planeta**

En derecho internacional, el incumplimiento de las obligaciones puede llevar a las poblaciones a la amargura y a reacciones que podrían ser violentas.

La falta de *confianza* puede desembocar en la violencia. Un padre que ve a su hijo padecer actos de violencia física o moral pierde evidentemente toda confianza y puede reaccionar con violencia. Esta actitud puede ser también la de cualquier ciudadano

consciente que rechaza para los otros lo que rechaza para sí mismo. Cuando las decisiones del Consejo de Seguridad de la ONU son impugnadas y rechazadas, podemos preguntarnos por las consecuencias. En cualquier caso, la confianza está rota en la medida en que el Consejo de Seguridad es un lugar de negociación política continua entre estados. Siempre resulta difícil para los ciudadanos conscientes observar la puesta en práctica de la política de la ley de doble rasero.

Lo absurdo “mata” la *confianza*. La claridad, la transparencia, la equidad, la imparcialidad y la justicia la hacen revivir, la alimentan, la estimulan, la refuerzan...

Por ejemplo, en tiempos de guerra con ocupación del territorio, están presentes dos sistemas jurídicos: el del ocupante y el del ocupado. Unos tratan de oprimir y los otros tratan de liberarse. Obedecer al sistema jurídico del ocupante es reconocer al ocupante y legitimar su existencia. Al no confiar en el sistema jurídico del ocupante no se le concede ningún reconocimiento. Lo que desemboca en una ruptura total: la negociación es abandonada y la palabra cede su sitio a las armas por falta de confianza de ambas partes.

El rumor, que afecta a la transparencia y por consiguiente a la confianza, agrada al que lo propaga, pero al repetirse, a menudo por falta de imaginación, los mismos discursos y argumentos, se acaban descubriendo. Perderá, después, toda la confianza de la que gozaba por parte de todos los demás y en particular de la víctima del rumor. La política de designación del chivo expiatorio para una paz social tiene límites en la medida en que la verdad terminará por estallar. La historia no perdona, decimos. Cuántos responsables supremos se han convertido en sujetos de derecho y de justicia. Todos han tenido que ser penalizados, al ser todos iguales ante la ley en un sistema jurídico fiable y fundado en la confianza que les hace sujetos de justicia e iguales ante la ley.

## PODER, DEMOCRACIA Y CONFIANZA

### **El carácter aleatorio de la confianza**

En el caso de la moción de censura, se trata de votar la *confianza* hacia el Gobierno. El jefe de Gobierno compromete la responsabilidad de su Gobierno en lo relativo a un texto. En el ejemplo de Francia, una décima parte de los diputados presenta una moción de censura. Si ésta es votada (el “sí” gana) el texto es rechazado y el Gobierno derrocado. En el caso en que la moción de censura sea rechazada (gana el “no”), el Gobierno se mantiene y el texto es adoptado. En este caso, el Gobierno goza de la confianza de los diputados y puede, por lo tanto, seguir dirigiendo los asuntos del Estado.

El proceso democrático se valora a través del equilibrio instaurado entre los poderes que rigen las relaciones entre las diferentes fuerzas vivas. Para Maquiavelo, por ejem-

plo, el Príncipe, representante de las virtudes, debe buscar constantemente el equilibrio entre los Grandes, el Pueblo, los Hombres de la Fuerza pública (la política y el ejército), los Intelectuales (los Hombres de letras ...).

Este equilibrio está totalmente condicionado por la coyuntura nacional y por el entorno internacional. El equilibrio parcial sigue siendo, es cierto, uno de sus principales objetivos. Pero, es el equilibrio global el que debe importar más. Es en este equilibrio donde se aprecia globalmente el ejercicio del poder del Príncipe y en el que se basa su popularidad. Esta popularidad está en función de la confianza que inspira a su pueblo.

En cuanto a la Princesa, simboliza, según Maquiavelo, la fortuna. Pero esta fortuna, incluso si es realmente abundante, está lejos de ser ilimitada. Conviene, pues, controlarla para dominarla en el interés general que el Príncipe trata de preservar y que va en su propio interés y en el del país que gobierna. De las interacciones entre los diferentes flujos que transitan entre el Príncipe, la Princesa y los diferentes actores políticos (agentes socioeconómicos) nacionales o extranjeros, se deriva el equilibrio general que busca el Príncipe para mantenerse en el poder. La tarea del Príncipe, hay que decirlo, es tanto más compleja y difícil de realizar en la medida en que los intereses de esos diferentes agentes son antagonistas siendo, a veces, complementarios.

Todos sus esfuerzos y todos los esfuerzos combinados de sus Ministros y de sus colaboradores principales o auxiliares, deben ser desplegados para que su arte de gobernar le permita realmente ser a la vez Guía y Autoridad escuchada y seguida. Por ello, el Príncipe reproduce la confianza que trata, constantemente, de renovar con sus actores políticos respecto a los Gobernados. La comunicación y la información permiten aclarar determinadas cuestiones y condicionan la confianza que se otorgan el Príncipe y su pueblo.

Para descargarse de algunas de sus funciones, el Príncipe delega parte de su poder a sus colaboradores. A veces, encontramos al hombre adecuado en el sitio adecuado. Pero no siempre es así. Algunos, por sus actuaciones irreflexivas o por un comportamiento terco, y creyendo actuar bien, crean situaciones encrespadas que afectan a la confianza y a la imagen que el pueblo tiene de su Príncipe. Si surgen problemas y éstos mancillan la reputación del país, conviene poner remedio a la situación antes de que ésta se agrave ya que, algunas veces, observamos en estos pocos, una incompetencia notable para definir el problema y aún más para aportar una solución. A veces, y sobre todo cuando se temen las reacciones del Príncipe, a menudo fruto de la imaginación, asistimos a una deformación de la información auténtica y a una ocultación de la verdad y de la realidad de los hechos. Así la falta de intervención rápida para resolver dificultades, inicialmente menores o insignificantes, crea una situación compleja con consecuencias que se consideran muy graves. Los responsables de una situación tan indeseable para los demócratas se ven, algunas veces, investidos, con o sin periodo de suspensión de actividad, de otra función o de la misma función pero en otro espacio como se dice en árabe (*Kullifa 'aw sawukallafu bi mahâmen ukhrâ*). ¿Al mantenerlos en

esta misma función, en la que ya han sufrido un fracaso, no corremos el riesgo de desplazar los problemas de un sitio a otro, e incluso de agravarlos, en vez de atajarlos?

Frente a tales situaciones, hay que recordar la vigilancia hacia los autores de actos considerados incluso de gravedad leve, y los consejos de Ibn Khaldún, (historiador, hombre de Estado y juez musulmán –nacido en 1332 y fallecido en 1406) son de gran interés en lo referente a este tema: “Nunca tomes a la ligera ningún pecado. No animes a los envidiosos... No tengas piedad con los pecadores... No confíes en los delatores. No te fíes de los embusteros... No seas amigo de los ingratos... No alabes a los hipócritas... Déjate aconsejar por los hombres llenos de experiencia y de sabiduría...”.

¿Hay que esperar que los problemas acaben allí donde han surgido y que cada uno sea responsable de sus actos para construir el proceso democrático, comprometiendo e implicando las competencias potenciales para instaurar así la confianza?

De esta manera podremos dotar a cualquier país de una buena imagen de marca, como una de las mejores formas de publicidad para promover las actividades económicas, en particular, las que están abiertas al resto del mundo.

Este sistema político y sus consecuencias, evocadas a través del análisis de *El Príncipe* de Maquiavelo, se encuentran, la mayoría de las veces, confirmados en los sistemas políticos de las sociedades contemporáneas.

La posición adoptada por un determinado país agrada a los que la comparten y desagrada a los otros. En el contexto internacional actual, caracterizado por el problema iraquí, la posición de los Presidentes de los países que están en guerra contra Irak es valorada por los que comparten esta posición y criticada por los que apoyan la posición contraria: el Presidente Chirac que inició su papel de Presidente de la República con una popularidad baja se encuentra hoy en día apoyado por el 90% de los franceses sea cual sea el Partido al que pertenecen. Esta posición, calificada de valiente, ha reforzado la confianza del pueblo francés hacia su Presidente que no deja de repetir en sus diferentes alocuciones radiotelevisadas la palabra clave “sabiduría por la paz”.

## CONCLUSIÓN

Para terminar, podemos decir que el establecimiento del contrato no se hace por falta de confianza sino para vincular a las partes quienes, por la expresión de su voluntad y sobre todo por el respeto de sus obligaciones recíprocas, se atribuyen la confianza. La confianza procede de la ejecución de las obligaciones. Se dice que el contrato es sinalagmático en la medida en que está basado en el respeto recíproco de las obligaciones. Es el incumplimiento de esas obligaciones lo que conlleva la ruptura de la confianza que existe entre las partes del contrato y en consecuencia del contrato.

Algunos piensan ingenuamente que se redacta un contrato porque no se tiene confianza en los otros. Sin embargo, el establecimiento de un contrato lleva a instaurar relaciones de confianza en la medida en que permite situar a cada parte frente a sus responsabilidades. La confianza es cuestionada, no porque se ha establecido un acuerdo, sino porque una de las partes se ha abstenido de cumplir sus obligaciones. En el caso del matrimonio, los esposos que han elegido vivir juntos, según un régimen matrimonial determinado (separación de bienes, régimen de comunidad de bienes gananciales - régimen legal -, régimen de comunidad universal) no cuestionan la confianza que les vincula en la medida en que han elegido libremente compartir su vida conyugal.

Mientras estén juntos, el contrato de matrimonio se mantiene y la confianza presuntamente existe.

Hay que señalar que, en Derecho musulmán, los esposos se deben también socorro, asistencia y fidelidad. En definitiva, se debe confianza. Esta condiciona la duración de la vida conyugal, No obstante los bienes de la mujer casada están preservados. Es el marido quien debe satisfacer las necesidades de su mujer y las de sus hijos. No debe tocar la fortuna de su mujer. Es él quien debe crear la riqueza y aportar los ingresos para satisfacer las necesidades de su familia. Actuando así refuerza el capital de confianza de la mujer hacia él.

Cualquier sociedad, sea cual sea su cultura, tiene el deber de dotar a su sistema jurídico de todas las potencialidades materiales, inmateriales, económicas, humanas y medioambientales susceptibles de instaurar la confianza como sustancia de refuerzo de ese sistema.

El sistema jurídico está basado en la *confianza* que éste impone mediante el respeto de las obligaciones y por consiguiente de los derechos: los derechos de los unos son las obligaciones de los otros. Obligación de transferir la propiedad del bien para el vendedor y derecho a cobrar el precio por el comprador y viceversa para el comprador que debe pagar el precio en beneficio del vendedor y hacerse transferir la propiedad del bien por el vendedor.

El sistema jurídico impone, mediante la aplicación de las reglas, las condiciones para la práctica de la *confianza*, para obtener a cambio la *confianza* de los ciudadanos y consolidar así su autoridad y su notoriedad

El sistema jurídico forma parte de un conjunto. Para que sus misiones sean aún más eficaces, puede tratar de coordinar sus acciones con el sistema de seguridad o con el sistema social... De la coordinación de las acciones y de la unión para su elaboración, se desprende una fuerza llamada efecto de sinergia para una mayor *confianza*.

Cuando no se cree en el sistema jurídico se desemboca en la ruptura y en la violencia. Como ya hemos señalado, la política del doble rasero lleva a lo absurdo y a la violencia.

La justicia, que se dedica a la aplicación sana de las reglas de las diferentes fuentes de derecho, se atribuye un poder para resolver los problemas que oponen a las par-

tes presentes en el proceso y genera una confianza necesaria para la credibilidad que debe caracterizar a todo sistema jurídico.

A escala nacional, la confianza en el sistema jurídico condiciona la del sistema en su conjunto (sistema global). La confianza en el sistema económico está condicionada por la que se deriva de los otros sistemas (social, político, administrativo, económico, internacional...) y en particular del sistema jurídico. Lo que es cierto a escala nacional lo es igualmente a escala internacional...). Después de la Segunda Guerra Mundial, los países del mundo tuvieron que firmar los acuerdos de Breton Woods y crear unas instituciones internacionales (FMI, BIRD, etc.), para la búsqueda de la estabilidad y de la confianza necesarias al desarrollo de los intercambios internacionales. Los treinta años gloriosos, denominados también los treinta años de crecimiento tranquilo, y que también podríamos llamar los treinta años de crecimiento regular, son el resultado de esta acción internacional a favor del desarrollo de la confianza. Así mismo, la guerra anunciada contra tal o cual país, poniendo en desacuerdo a los que están por la paz y los que están a favor de la guerra perturbará la coyuntura internacional, y afectará a la confianza, verdadera sustancia del buen funcionamiento del mercado en su conjunto y muy en particular del mercado financiero.

¿Será necesario repensar constantemente el sistema jurídico al no ser estático, elaborado para un mundo dinámico, para adaptarlo al nuevo contexto que se impone a la sociedad a la vez que se preservan las condiciones necesarias para la confianza?

#### Notas

1. En la Enciclopedia general del Islam leemos: "Se ha dicho a menudo que la ley islámica representa el núcleo del propio Islam, y no hay duda de que la ley religiosa es incomparablemente más importante en la religión del Islam que la teología".
2. BELAÏD (Sadok) "Islam et Droit – Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran". Centre de documentation universitaire. Túnez, 2000. P. 268.
3. Por su pertenencia a la sociedad musulmana que no comportan ningún sacerdocio, el musulmán se beneficia de una condición religiosa igualitaria, incluso si la sociedad comporta autoridades musulmanas que se distinguen de los otros en especial por su saber.
4. BELAÏD (Sadok) "Islam et Droit – Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran". Centre de documentation universitaire. Túnez, 2000. P. 312.
5. En 1959, Shaykh Mahmūd Shaltūt, entonces Rector de la Universidad de al-Azhar, publicó una obra titulada "El Islam, una fe y una ley" (al-Islam, 'aqida wa-shari'a).



6. Malek Ibn Anas, Abduljabbarr, Ibn Taymya: "De l'échange" (traducido al francés por Youssef Seddik). Ed. Media Com. Túnez, 1995. P. 67.
7. Ver Código mercantil. Dallaz. París.
8. Ver el actual caso de "Métal Europe".
9. BRYSON IBN SINA *Penser Economique*. Edition Media com Túnez, 1995. Ver « Pédagogie de la parole et du comportement ». P. 34 (traducción del árabe por Youssef Seddik).
10. El Habous es un rito malakito (del Imam Malik). Etimológicamente la palabra habous o waqf significa "detener, aprisionar, immobilizar". El habous es un acto jurídico. Está basado en la voluntad del donante. Este manifiesta el sentimiento de arrepentimiento y de altruismo. En general los creyentes lo practican para atenuar el peso de los errores cometidos o compensar los errores de la vida. Esta práctica jurídica encuentra su origen en las disposiciones del fiqh, en los preceptos revelados, que recoge el Corán. De hecho, está fundada en un hadith que recoge una directiva que trata de inmovilizar un bien para que no pueda ser ni dado, ni vendido. Las ganancias procedentes de la explotación de ese bien recaen sobre la limosna.  
Los países del Magreb utilizan en su legislación los bienes habous (Waqf – وقف ). La Waqf o la Habous ( وقف ), institución jurídica, ocupa un lugar importante en derecho musulmán. Los bienes Habous son una particularidad del derecho musulmán. Sus modalidades de funcionamiento son particulares. ¿En qué consisten?  
La Habous está regida por un hadith que los grandes maestros del Islam han interpretado y que tiene fuerza de ley. Para que un bien sea designado Habous, tiene que ser atribuido a una obra piadosa o a una fundación o a una institución de interés general. La duración de Habous es ilimitada; la Habous no tiene término. En efecto, es un contrato de duración indefinida. El compromiso es definitivo.  
La habous Waqf o Habous ( وقف ) puede referirse al conjunto de las articulaciones del derecho de propiedad, es decir sobre el *usus* (derecho a utilizar el bien), el *abusus* (derecho de hacer con él lo que se quiera) y el *fructus* (derecho a sacar beneficio usufructuario). Los países del Magreb utilizan en su legislación los bienes habous y los de Oriente Medio el de Waqf. Están al margen de cualquier acto de compra o de venta. Son, en consecuencia, bienes no mercantiles.  
La habous consiste en transferir un bien determinado del sector privado al sector público o comunitario. El bien se convierte en propiedad de la comunidad musulmana.
11. Malek Ibn Anas, Abduljabbarr, Ibn Taymya *De l'échange* (traducido del árabe por Youssef Seddik). Túnez: Ed. Media Com, 1995. P. 157
12. En su obra *Maxime*.

## Referencias bibliográficas

- El Coran*. Traducción de Jacques Berque. Albin Michel *La Bibliothèque spirituelle*. París, 1975.
- Traducción de Denise Masson. París: Gallimard, 1967. 2 vol.
- Traducción de Salah Ed-Dine Kechrid Ed. Dar Occident Musulman Beyrouth Liban
- Traducción de KASIMIRSKI Flammarion 1970.
- La Biblia*. "Antiguo y Nuevo Testamento". París: Alliance Biblique. Universelle, 1991.
- Código de Derechos reales tunecinos: República tunecina. Túnez: Imprenta oficial, 1979.
- Código civil argelino: Oficina de publicaciones universitarias.
- ARNALDEZ, R. *A la croisée des trois monothéismes*, A. Michel, coll. « Idées », París, 1993
- ARKOUN, M. y GARDET, L. *L'Islam hier et demain*, París: Buchet-Chastel, 1978. P. 258.
- BELAÏD, S. *Islam et Droit. Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran*. Tunis: Centre de documentation Universitaire, 2000.
- BLANC, F. P. *Le droit musulman*, Ed. Dolloz (Connaissance du Droit), 1995. P. 140.
- CARATINI, R. *Le génie de l'Islam*. París: Laffont.
- CESARI, J. "L'Islam en Europe". *La documentation française*. No. 746. París. 1995.
- CHARFI, M. *Islam et Liberté, le malentendu historique*. París: Albin Michel, 1998.
- DENOUX, P. et GABSI, A. "Transformations et incidences comportementales liées au développement d'une activité tertiaire". En: *Cahiers de l'A.R.I.C (Association Internationale de la Recherche Interculturelle)*, (Noviembre 1998).
- DJAÏT, H. *La Grande Discorde*. París: Gallimard, 1989.
- ETIENNE, M. *La France et l'Islam*. París: Hachette. 1989. P. 311.
- Encyclopédie de l'Islam : S.I.E.D (Société Internationale d'Édition et de Diffusion), 1986.
- FAUCAULT, M. *Surveiller et punir, naissance de la prison*. París: Gaillard, 1981.
- GARDET, L. *La Cité musulmane*. París: Vrin, 1981.
- GARDET, L. *Les Hommes de l'Islam*. Hachette. París 1977.
- GAUDEMET, J. *Les naissances du droit, le temps, le pouvoir et la science au service du droit, Montchrestien*. París, 1997.
- GRUPE DE RECHERCHE ISLAMO-CHRETIEN (G.R.I.C) : *Foi et Justice : un défi pour le Christianisme et pour l'Islam. Centurion*. París, 1993.
- JOMIER, J. *Pour connaître l'Islam*. París: CERF, 1988. P. 197.
- KEPEL, G. *Jihad Expansion et déclin de l'Islamisme*. París: Gallimard, 2000. P. 447.
- LADJILI-MOUCHETTE, J. *Histoire juridique de la Méditerranée : droit romain et droit musulman*. Tunis: Centre d'Études, de Recherches et de Publication (CERP), 1990.
- LEVY-STRAUSS, C. *Les structures de la parenté*. París: Plon.
- LINANT DE BELLEFONDS *Traité de droits musulmans comparé*. París, 1973.
- LINGS, M. *Le Prophète Mohamed*. París: Seuil, 1973.
- MASSON, D. *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, 2ème édition. París: Desclée et Bowerer.
- MERNISSI, F. *Le Harem politique : le Prophète et les femmes*. París: A. Michel, 1987.
- MILLIOT, L. *Introduction à l'étude du droit musulman*. París: Sirey, 1953.

## La confianza en los sistemas jurídicos del Islam y de Occidente

- MOUJAHID, A. *Résumé d'explication des piliers de l'Islam*. Riyadh: Ed. Daroussalam.
- POUPARD, P. (Sous la direction de): *Dictionnaire des religions*, 2 Vol. Paris: P.U.F., 1986.
- PANSIER, F.J. et GUELLATY, F. *Le droit musulman, Que sais-je*. Paris: P.U.F., 2000.
- RAMADAN, S. *Le Droit islamique, son envergure et son équité*. (Traducción de Claude DABBAK). Paris: Editions Al-KALAM, 1997.
- REVUE TIERS MONDE. *L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde*. Tome XXIII. No. 92. Paris: P.U.F., 1982.
- RODINSON, M. *Mohamed*. Paris: Seuil, P.U.F., 1988.
- SCHACHT, J. *Introduction au droit musulman*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1965.
- SHAFI'I, M.B.I. *Al-Risala, les fondements du droit musulman* (Trad. Lakhdar Souami). Paris: Sinbad, Actes Sud, 1997.
- URVOY, D. *Avéroès – Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion, 1998.
- WEBER, E. *Maghreb arabe et occident français*. Eresi UTM, 1985.
- WATT, M. W. *Mohamed à Médine*. Paris: Payot, 1978.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

La confiance dans les systemes juridiques de l'Islam et de l'Occident  
Abdallah Gabsi

# La confiance dans les systemes juridiques de l'Islam et de l'Occident

Abdallah Gabsi\*

## RÉSUMÉ

Pour Abdallah Gabsi la confiance naît des relations que nous établissons avec les autres mais aussi avec nous-mêmes, et cette confiance est, à son tour, nécessaire pour la réussite de ces relations. La confiance peut être accordée à une personne physique ou à une personne morale (association ou société civile ou commerciale) mais aussi à des institutions faisant partie des systèmes tels que, par exemple, le système juridique. La justice doit être fondée sur la confiance pour pouvoir la générer et toute société, quelle que soit sa culture, a le devoir de doter son système juridique de toutes les potentialités matérielles et immatérielles susceptibles d'instaurer la confiance comme renforcement de celui-ci et pour offrir les conditions réglées par la pratique de la confiance. Le système juridique impose par l'intermédiaire de l'application de ses règles les conditions pour la pratique de la confiance, qui à son tour engendre plus de confiance. Quelles conditions faut-il respecter pour alimenter de confiance le système juridique ? Faut-il tenir compte de l'environnement général de ce système afin d'assurer l'harmonie nécessaire pour instaurer la confiance ? Ce sont quelques-unes des questions que l'auteur pose dans son étude sur la confiance dans le système juridique.

« La *confiance* plaît toujours à celui qui la *reçoit* : c'est un *tribut* que nous payons à *son mérite* ; c'est un *dépôt* que l'on commet à *sa foi* ; ce sont des *gages* qui lui donnent un droit sur nous, et une sorte de *dépendance* où nous nous assujettissons *volontairement* ».

La Rochefoucauld. *Maximes*. 5

\*Docteur en Droit International et Européen. Docteur en Urbanisme.  
Président de l'Unité de Recherche sur la Bassin Méditerranéen de Toulouse.  
Chargé d'enseignements et Chercheur à l'URPI, Université de Toulouse-Le Mirail  
gabsia@aol.com

*La confiance* c'est le fait de croire ou la foi et l'espérance que l'on a en quelqu'un ou en quelque chose. La confiance naît des relations que nous établissons avec les autres mais aussi avec nous-mêmes. Généralement, nous accordons la confiance à l'Autre et préalablement à nous-même. Cette confiance est nécessaire pour la réussite des relations que nous nouons avec les autres qu'ils soient différents de nous ou non de par la culture et l'état d'esprit notamment. Il faut commencer à avoir confiance en nous-mêmes. La confiance peut être accordée à une personne physique ou à une personne morale (association ou société civile ou commerciale) mais aussi à des institutions faisant parti de tel ou tel système comme par exemple les tribunaux ou les cours appartenant au système judiciaire faisant partie intégrante du système juridique dans son ensemble.

La justice<sup>1</sup> doit être fondée sur la confiance pour pouvoir la générer. Elle est parmi les vertus auxquelles les gens sont généralement attachés. C'est une affaire globale ; c'est un enjeu collectif. Sa valeur s'apprécie à l'intensité de la *confiance* qu'elle dégage ou qu'on lui attribue.

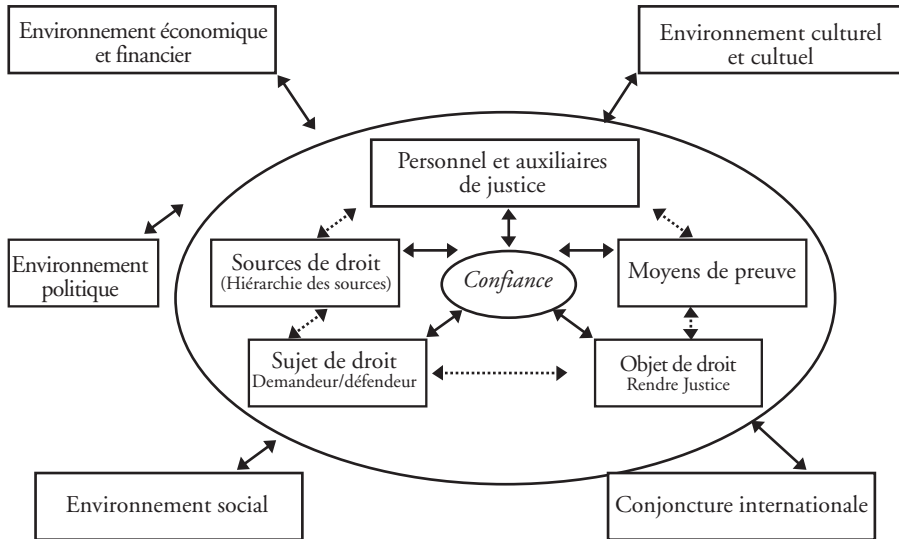
La confiance y est, tant que le fait de croire en cette justice, l'espérance qu'on lui accorde et la foi que l'on a en elle et en ses différents acteurs et sources existent réellement. Toute rupture ou anomalie qui se produit affecte l'homogénéité du système et entraîne une remise en cause de la confiance qui lui est accordée jusqu'ici.

Quand on interroge les gens en général sur le sentiment qu'ils éprouvent pour la justice de leur pays, certains expriment un sentiment de *confiance* et d'autres de méfiance.

Les uns et les autres justifient, à leur manière, leurs sentiments sur cette justice. Et parmi ceux qui ont un sentiment de *confiance*, il y a ceux qui souhaitent qu'elle se confirme et se maintienne pour qu'elle demeure une vertu nécessaire à l'instauration de la paix sociale.

Comme tout système, le système juridique est un ensemble d'éléments caractérisés par des interactions que l'on peut schématiser (schéma n° 1).

Schéma1. Systeme juridique. Indépendance et autorité pour la confiance.



© Abdallah GABSI 15-février 2003

Le système juridique, qui s'applique à une société donnée à un moment donné, est appelé à évoluer au fil du temps. Il fait partie intégrante du système politique qui est à la base de l'élaboration de la législation du pays : les lois sont votées par les députés qui sont choisis sur la présentation d'un programme et sur la confiance que celui-ci inspire aux électeurs. Ces députés appartiennent à telle ou telle tendance politique. Evidemment, le changement de ce système politique entraîne l'apparition de nouveaux textes et la modification des textes existants à appliquer pour la délibération dans les juridictions qui font parti du système juridique. Les magistrats sont, théoriquement, indépendants ; ils ont pour fonction de rendre justice en appliquant les règles en toute conscience. Mais, cette conscience professionnelle qui doit animer tout magistrat peut parfois manquer à certains d'entre eux. C'est d'ailleurs la raison qui les fait passer devant le conseil de discipline. Ainsi perdent-ils la confiance dont ils profitaient.

L'étude de la *confiance* dans le système juridique amène à se poser quelques questions :

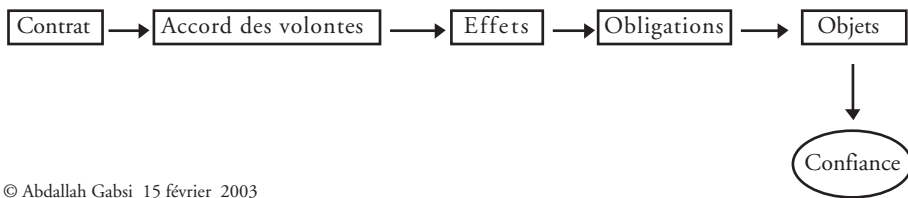
- La *confiance* apparaît-elle au niveau des relations qui existent entre les différentes composantes du système ?
- L'absence de la *confiance* au niveau d'un des éléments du système affecte-t-elle la *confiance* de système dans son ensemble ?

– Quelles sont les conditions à respecter pour alimenter le système juridique de *confiance* et quel est le prix de celle-ci ?

– Une interdépendance et une interaction caractérisent-elles les structures du système juridique et faut-il tenir compte de l'environnement général pour lui assurer une harmonie nécessaire à la *confiance* à instaurer ?

– Le contrat institutionnalise et régleme les relations et par conséquent les obligations (voir schéma 2) entre les co-contractants. Aussi la *confiance* entre les parties s'apprécie-t-elle par l'exécution des obligations incombant à chacune d'elles ?

### Schéma 2. Contrat et obligations



© Abdallah Gabsi 15 février 2003

– Le contrat ne peut aller à l'encontre de la loi. Pour un contrat donné (du mariage par exemple), et en raison des obligations auxquelles les parties se sont volontairement soumises, la *confiance*, issue de l'exécution de ces obligations, revêt-elle une multitude de caractères ?

Dès lors, la confiance dépend aussi bien du personnel de justice (magistrats) que des auxiliaires de justice (avocats, greffiers, huissiers audienciers, huissiers non attachés à un tribunal, experts, etc.) lesquels, sur la base des sources de droit, s'efforcent chacun de leur côté, par une bonne interprétation des textes juridiques, à favoriser la meilleure décision judiciaire pour les sujets de droit qui sont les demandeurs et les défendeurs. Ceux-ci, sur la base des moyens de preuve, cherchent à avoir la décision la plus équitable pour la gestion du conflit qui les oppose. La décision de justice, lorsqu'elle inspire confiance, est acceptée par les parties présentes au procès et ne fait donc pas l'objet de recours à des juridictions supérieures (cour d'appel). Lorsque les juridictions s'accordent sur une décision, celle-ci devient jurisprudence et doit, de ce fait, inspirer confiance aux émetteurs et aux récepteurs de la justice.



## LES REGLES DE CONDUITE EN SOCIETE

### Pour une meilleure confiance

La règle de droit apparaît comme une règle de conduite humaine qui ordonne aux personnes se trouvant dans une situation donnée de se comporter d'une certaine manière. L'ensemble des règles qui régissent les rapports entre les individus représente une partie du système juridique musulman: Faut-il rappeler que le Coran contient au moins quarante cinq versets consacrés aux règles de convenance et de courtoisie sociale<sup>2</sup> ?

A la lecture de cette définition, on pourrait penser à toutes les règles y compris celles qui n'ont rien de juridique c'est-à-dire celles qui relèvent des préceptes religieux et moraux : règles de conduite, de bienséance, de courtoisie, de savoir faire et de savoir-vivre en société ou en communauté...

C'est la sanction qui permet de distinguer la morale et le droit. Trahir la *confiance* en matière de morale amène à subir les effets de la conscience. A la différence de toutes les autres, les règles de droit, si elles ne sont pas appliquées, exposent le sujet de droit à une sanction. En matière de droit ne pas remplir ses obligations amène à subir des sanctions pour avoir trahi la confiance présumée ou pour avoir porter atteinte à l'ordre public. Aussi, procéder à des opérations de falsification de la monnaie fiduciaire (monnaie fondée sur la confiance), instrument d'échange, est un exemple de la perturbation de l'ordre public et est considéré comme un crime relevant du droit pénal où l'on distingue l'infraction, le délit et le crime.

Par son essence, la règle de droit est une disposition absolument impersonnelle, elle s'applique à toutes les personnes qui se trouvent dans une situation précise. Le caractère impersonnel de la règle apparaît dans la considération de la situation dans laquelle se trouve le sujet de droit et non de la personne elle-même.

Mais l'existence d'une sanction peut-elle être considérée comme l'élément spécifique de la règle de droit ?

Les autres règles, si elles ne sont pas respectées, exposent l'auteur de l'acte à des sanctions qui ne sont pas de la même nature que celles du domaine juridique mais qui sont aussi graves et aussi pénalisantes :

–Le non respect des règles morales ( *أخلاق* ) peut entraîner des remords ressentis dans le for intérieur (et la souffrance qu'ils suscitent est souvent très forte et difficile à supporter). Les assassins et les autres criminels terminent parfois, face à des remords tellement difficiles à supporter, par se suicider (rappelons que le suicide est interdit en Islam comme d'ailleurs dans les deux autres religions monothéistes) ; très souvent le suicide apparaît comme résultat de la perte de tous les repères guidant à la confiance.

– Le non-respect des préceptes religieux entraîne des sanctions par la hiérarchie<sup>3</sup> (et parmi celles-ci figurent la perte du statut et par conséquent la perte de l'autorité ou du

commandement...). Par exemple, en matière de divorce, l'originalité de la position d'Ibn Taymia (تأييميا) l'a positionné dans une situation de contradiction avec son maître Ahmed Ibn Hanbal – (أحمد بن حنبل). De par sa position Ibn Taymia ne faisait plus partie du consensus de la Communauté ; il a en effet perdu la confiance du groupe dominant.

– Le non-respect des règles sociales (savoir-vivre, règles de bienséance...) soumet le sujet à la réprobation du milieu d'où sa marginalisation voire son exclusion du milieu social ou communautaire auquel il est resté rattaché.

Ce qui permet de distinguer réellement la règle de droit c'est l'autorité qui l'impose et qui sanctionne sa non-application. On est en présence d'une telle règle lorsque sa violation peut entraîner des poursuites par les représentants de la communauté musulmane, sur plaintes des particuliers, victimes des agissements et faits reprochés.

Le recours aux représentants de la communauté est indispensable ; nul ne peut se faire justice à lui-même ; l'action en justice est le mode normal de mise en œuvre de la sanction. L'ordre est codifié par des limites à ne pas dépasser. C'est le dépassement qui met la personne en situation de faute. Cette faute est réprimée par une peine. Selon la gravité de la faute une peine spécifique est prononcée allant du blâme jusqu'à la peine capitale (voir plus loin, le droit pénal musulman). Il est à noter que la peine capitale est abolie dans bien de pays dans le monde.

## DES SANCTIONS POUR FAVORISER LA CONFIANCE

### Degré de gravité

Pareilles coïncidences existent dans les domaines régissant les rapports des individus et des groupes. Elles sont fréquentes, dans la mesure où elles se recoupent dans les domaines du droit, de la morale et de la religion mais elle n'enlèvent aucune valeur à l'affirmation que la règle de droit se reconnaît à sa sanction.

Pour l'autorité publique musulmane, l'objectif demeure de faire respecter l'ordre. Certains désordres, compte tenu de leur degré de gravité, pouvant plus ou moins affecter le bon fonctionnement de la société, les limites (hudûd pluriel de hadd)<sup>4</sup> sont définies et leur dépassement aggrave la peine infligée.

Donc, selon l'importance de la faute sanctionnée, les peines peuvent consister en :

- une réparation financière ou dommages et intérêts,
- un blâme,
- une mise en quarantaine,
- une flagellation,
- une amputation,

- une lapidation,
- ou l'application de la peine capitale.

Il est à remarquer que pour le vol, l'amputation ne peut être prononcée que si l'Etat avait fourni aux citoyens les moyens de travailler et vivre des fruits de leur travail.

Mais, dans quel cas, la peine de mort pourrait être prononcée dans *le domaine du droit musulman* ?

La peine de mort pourrait être prescrite dans le cas :

- de l'apostasie, c'est à dire l'abandon public d'une religion,
- de l'adultère pratiqué par les personnes mariées et prouvé par quatre témoins et par la reconnaissance ou l'approbation du crime par l'auteur lui même,
- de blasphème à l'égard de Dieu (Allah), ou de son messager le Prophète Mohamed.

Entre les peines prescrites et celles qui sont réellement appliquées un écart pourrait être relevé. Des circonstances atténuantes peuvent être avancées pour la réduction de la peine. Et pour le principe du bénéfice du doute, le présumé coupable peut être relâché.

Mais cela n'est pas propre au Droit musulman. Il suffit d'examiner les décisions de justice prononcées dans certains pays occidentaux tels que la France pour relever la même constatation. Si la sanction est utilisée pour dissuader ou pour corriger, l'éducation permet aussi d'atteindre ces objectifs en formant le sujet de droit pour qu'il agisse avec conviction et non par peur comme c'est le cas pour la sanction. Par exemple, l'Arabie Saoudite est attachée au Madhab Hanbalite et applique au voleur l'amputation. Sans porter de jugement sur le système de ce pays, celui-ci est réputé être le pays sans voleurs. La confiance est dans ce cas imposée par l'ampleur de la peine et la peur qu'elle impose.

## LA DECISION JUDICIAIRE

### **L'équité pour la confiance**

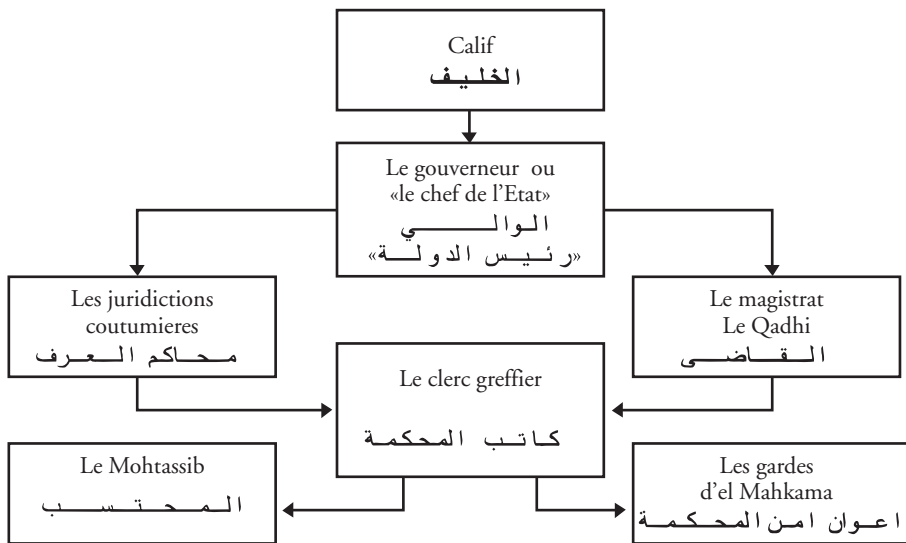
Tout conflit non résolu à l'amiable pousse les parties à recourir à des voies extra judiciaires (négociation, médiation ou arbitrage) ou à saisir la justice. L'affaire est traitée devant une juridiction compétente qui s'efforce de rendre une décision équitable. C'est de la compétence de la juridiction, du professionnalisme du personnel de justice, de l'équité et de l'impartialité qui animent ce personnel que se nourrit la confiance à accorder à la justice.

C'est pour aller dans le sens de cette confiance que des voies de recours ont été établies. Si l'une des parties estime non convenable le jugement rendu par le tribunal, elle peut recourir à la cour d'appel qui statuera de nouveau sur les faits déjà jugés. Et si elle estime que le Droit n'a pas été bien appliqué, elle formulera un pourvoi en cassation. Il est à rappeler que la cour de cassation juge le Droit et non les faits comme

c'est le cas des tribunaux et des cours d'appel. L'organisation judiciaire diffère d'un système juridique à un autre. Aussi relève-t-on des spécificités pour celle relevant de l'islam (schéma 3). Cette organisation a évolué pour bien de pays arabes. Pour l'organisation judiciaire tunisienne par exemple, les voies de recours (cour d'appel ou cour de cassation) ont du être instituées et ce, pour rendre une meilleure justice.

L'organisation judiciaire avec les différents degrés de juridictions devra permettre à tout sujet de droit de retrouver dans la justice les vertus générant la confiance sans laquelle le système juridique perd sa crédibilité.

Schéma 3. Organisation judiciaire et sécuritaire musulmane  
النظام العدلي والامن في الاسلام



© Abdallah GABSI 2003

## LES DIFFERENTES SOURCES DU DROIT

### **Hierarchie des sources pour une plus grande confiance**

Les conflits peuvent surgir entre les hommes et une décision doit être rendue (objet de droit) sur la base de sources (source de droit). Ces décisions sont rendues par des magistrats après avoir entendu les différents personnels et auxiliaires de justice et les parties présentes au procès.

Les sources sur lesquelles repose la décision judiciaire sont hiérarchisées : les traités, la constitution, la loi, les règlements, les ordonnances, les décrets, les arrêtés, la jurisprudence, les usages et coutumes, la doctrine et les contrats. Il est certain qu'une loi ne peut aller à l'encontre de la constitution et les clauses d'un contrat ne peuvent aller à l'encontre de la loi. Les traités internationaux ont la suprématie sur les textes nationaux.

Les magistrats et les auxiliaires de justice doivent observer dans leurs travaux la hiérarchie de ces textes à interpréter pour une meilleure utilisation en vue de nourrir le système dans lequel ils agissent de confiance.

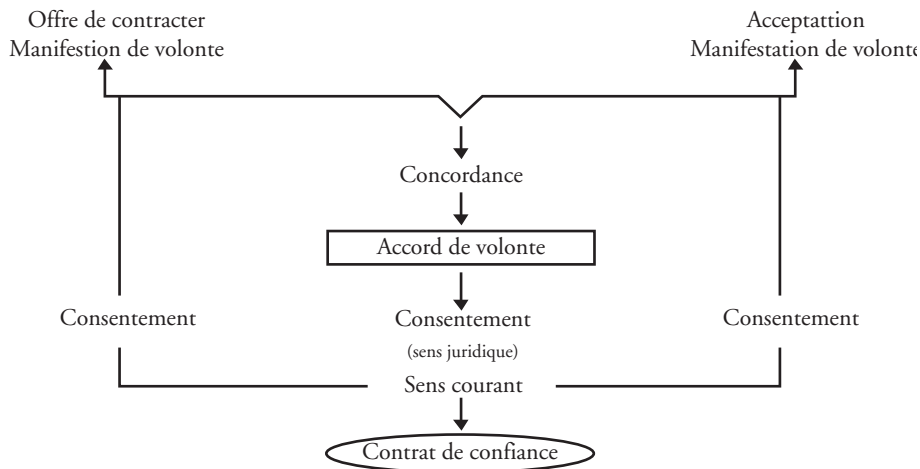
Pour l'élaboration d'une décision judiciaire, la *confiance* est une exigence à observer. Un consentement parmi les fondements d'un système juridique ne peut être vicié, c'est-à-dire qu'il ne doit comporter ni erreur, ni dol, ni violence physique ou morale. Le consentement, lorsqu'il est donné librement, favorise la *confiance*.

Le consentement exempt de vice instaure la *confiance*. Une fois vicié le consentement affecte la validité du contrat et remet en cause la *confiance* attendue. Le contrat est frappé donc de nullité absolue ou relative ; il perd sa validité et sa raison d'être (voir schéma 4).

Tout d'abord, il convient que le Juge ait *confiance* en soi et dans le système auquel il appartient. Et comment cela est-il possible sans une véritable compétence et une véritable indépendance pour l'exercice de ses fonctions ? Les parties présentes au procès, exigent à leur tour une impartialité et une équité du personnel de la justice pour qu'elles soient en mesure de lui faire *confiance*. Sa compétence est souvent jugée sur la base de son aptitude à appliquer les sources du droit et par conséquent sur la *confiance* qu'il inspire.

Le système juridique a pour objectif de rendre justice à travers les décisions qu'il dicte. C'est lorsqu'elles sont rendues avec équité et impartialité dans le respect des lois et des autres sources juridiques que le système judiciaire pourrait bénéficier de la confiance des citoyens

Schéma 4. Le consentement



© Abdallah Gabsi 15 février 2003

## LA LOI CONTRACTUELLE

### Impose aux parties des obligations

Le contrat est un accord de volonté entre deux ou plusieurs personnes dont l'effet est de créer entre elles des obligations. La réciprocité de ces obligations donne au contrat un caractère synallagmatique. Les parties conviennent volontairement. Les promesses qu'elles présentent sous forme de clauses deviennent obligatoires et doivent être entièrement exécutées. La confiance apparaît dès lors comme une dépendance à laquelle les parties s'assujettissent volontairement. Un accord de volonté peut avoir pour conséquence d'engendrer, de modifier ou d'éteindre une ou plusieurs obligations.

Un tel accord est appelé convention. Le contrat n'est, par la suite, qu'un ensemble de conventions qui sont génératrices d'obligations dont le respect par leur réalisation instaure la *confiance*. Evidemment, le contrat dont on a respecté les clauses aura plus de chance d'être reconduit.

En matière du droit du travail, un contrat à durée déterminée peut devenir un contrat à durée indéterminée. Une *confiance* à durée déterminée peut se transformer en une *confiance* à durée indéterminée s'il y a modification de la nature du contrat. La *confiance* que le salarié a réussie à inspirer répond à l'esprit d'entreprise ; aussi gagne-t-il la place qui lui revient et devient, de ce fait, un travailleur permanent. Il bénéficie ainsi de *confiance* renouvelée.

Pour le contrat à durée indéterminé, la *confiance* a un caractère successif ; elle est constamment renouvelée tacitement tant que le contrat continue à exister parce qu'il jouit de ces conditions de fond ou de forme.

Le lien de subordination entre employeur et employé doit être fondé sur la *confiance*. Même lorsque cette situation existe réellement elle peut ne pas durer face à la logique capitaliste. Certains employeurs sont pour l'attribution d'avantages pour leurs employés mais la loi du profit peut les pousser à renoncer à ces avantages.

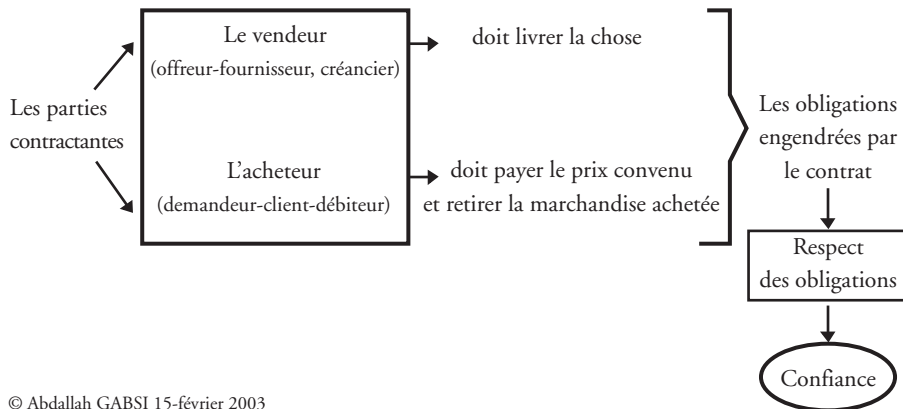
Certains employeurs, même s'ils ne sont pas toujours pour la mise au chômage de leurs employés en raison de la confiance qu'ils leur accordent, sont parfois obligés de le faire et ce, pour éviter, à leur entreprise la marginalisation voire la disparition ; la logique du système oblige et le chômage économique reste pour eux une solution subie. Si l'entreprise connaît la croissance et la prospérité, ces employés auront plus de chance que d'autres d'être réembauchés parce qu'on avait confiance en eux. Si leurs bonnes attitudes au travail ne changent pas et s'améliorent encore, la confiance se renouvellera constamment ; le taux de rotation du personnel sera par conséquent faible. Evidemment, ce taux est fort pour les entreprises où l'on remarque des relations d'inquiétude et de méfiance.

Comme le précise le Père Henri Lacordaire : « La loi libère et la liberté opprime ». Même si elles ne sont pas parfaites, les lois permettent d'avoir un cadre juridique.

En matière de sécurité sociale, les lois même imparfaites permettent aux plus faibles de se soigner. Et un contrat, même s'il n'est pas parfait, permet aux parties de se protéger. Les clauses écrites lient les parties et servent de moyens de preuve parfaits en cas de conflit. La méfiance, la non-reconnaissance du bien fondé du système juridique amène à la rupture. Ce qui est vrai pour le contrat de travail peut l'être également pour d'autres types de contrats (contrat de vente, contrat de crédit, contrat de location...).

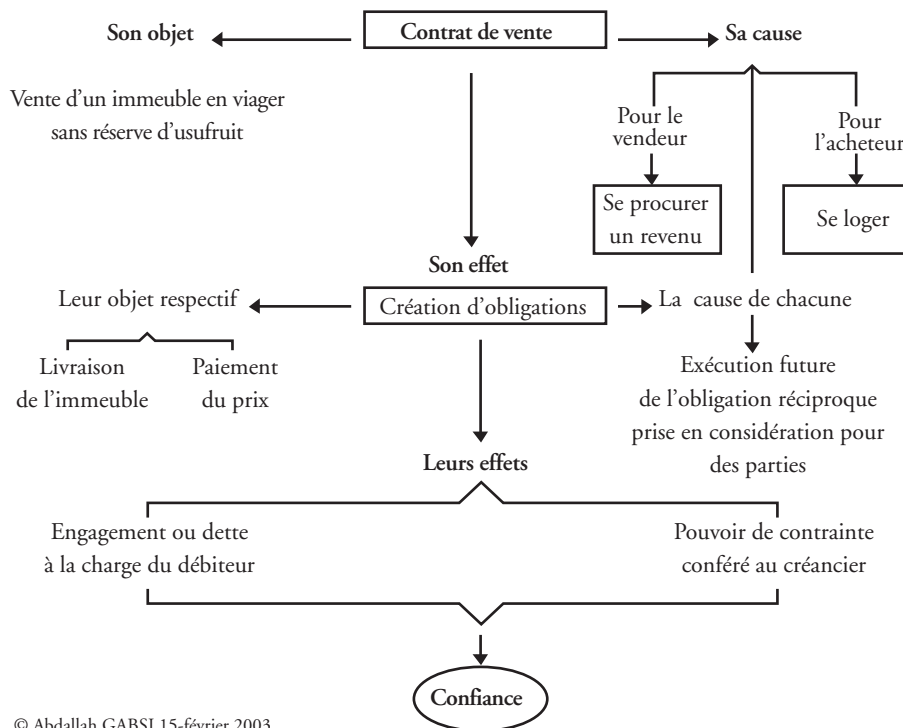
Nous savons qu'en matière de vente l'acheteur doit payer le prix et le vendeur doit lui attribuer la chose vendue dans les délais fixés (voir schéma 5 et 6). Manquer au respect des obligations propres à l'une ou à l'autre des parties affecte les fondements mêmes du contrat. Cela infirme la confiance qui lie les parties et entraîne la rupture du contrat.

Schéma 5. Contrat et confiance. L'exemple du contrat de vente



© Abdallah GABSI 15-février 2003

Schéma 6. Le contrat de vente: son objet, sa cause et ses effets



© Abdallah GABSI 15-février 2003



Un organisme de crédit accorde un emprunt à une entreprise ou à un tiers sur la base des garanties qu'ils présentent (gage ou hypothèque). L'emprunteur doit rembourser à l'organisme financier prêteur les annuités comportant l'amortissement de l'emprunt auquel viennent s'ajouter les intérêts (prix de l'argent prêté appelé Riba en Droit musulman et qui est, en fait, interdit selon cette législation musulmane appelée la Chari'a). Il est à rappeler que l'usure qui porte sur l'intérêt et sur d'autres pratiques liées notamment à l'échange est strictement interdite dans l'Islam<sup>5</sup>. A ce propos Malek a rapporté « Celui qui a prêté quelque chose ne doit pas exiger la restitution de quelque chose de meilleur. S'il prend un plus, ne serait ce que du fourrage, c'est de l'usure »<sup>6</sup>.

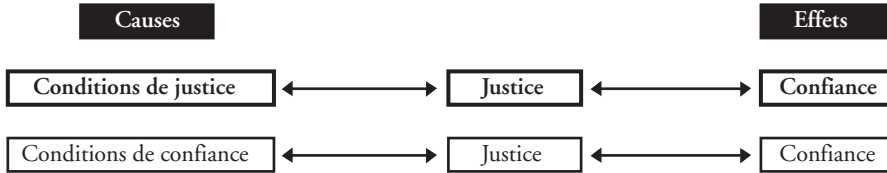
Ces paiements échelonnés doivent se faire dans des délais fixés d'un commun accord. La défaillance de paiement instaure la méfiance. L'emprunteur est répertorié dans la catégorie de débiteurs insolvable et perd, de ce fait, toute la confiance que l'organisme de crédit lui accorde. Pour illustrer cela, nous nous référons à une anecdote bien connue dans le monde arabe. Une personne ayant besoin de ressources financières s'adresse à son voisin et lui demande de lui prêter une somme d'argent que celui-ci lui attribue gentiment. A l'échéance fixée, l'emprunteur honore l'obligation en lui remboursant la somme reçue que le prêteur lui demande de remettre dans une caisse posée dans le coin de son salon. Quelque temps plus tard, ce même emprunteur se trouve de nouveau dans la même situation de besoin et demande au même prêteur la même somme. Le prêteur lui demande d'aller la chercher dans la même caisse où il l'a remise la dernière fois. Mais, il est à remarquer que pour cette fois-ci l'emprunteur manque d'accomplir son obligation de restituer la somme empruntée. Quelque temps plus tard, le même emprunteur a réellement besoin d'argent et vient voir le même voisin ; quand il lui demande de lui avancer la même somme, celui-ci l'oriente vers la même caisse. Evidemment il n'y trouve rien. Il s'adresse au prêteur et l'informe qu'il la trouve vide. Et le prêteur lui dit froidement : si la somme avait été réellement restituée comme la dernière fois tu l'aurais sûrement retrouvée et je tiens à te préciser que la confiance a toutes ses raisons d'être quand les obligations sont accomplies par les parties présentes au contrat mais dès que la défaillance aux devoirs s'installe, la confiance est rompue et elle sera très difficile à rétablir.

Ne pas honorer les obligations infirme la confiance et instaure la méfiance. La reconduction du contrat devient de ce fait impossible. C'est parce que les parties au contrat initial ont honoré les engagements qu'on a envie d'établir avec elles de nouveaux contrats.

Le respect des engagements favorise la justice et instaure la *confiance*. Et toute *confiance* est génératrice de renouvellement de cette *confiance* (schéma 7).

Un grand principe, que mettent en application les codes juridiques est celui de la toute puissance de la volonté des personnes pour créer des obligations. Il ne convient pas, en fait, de s'arrêter à la création des obligations ; ce qui reste important c'est surtout le respect des obligations et leur application.

Schéma 7. Confiance-justice. Interdependance et interaction.



© Abdallah GABSI 15-février 2003

Les individus sont liés par les accords qu'ils passent en principe librement et sur un même pied d'égalité, sans que l'un puisse imposer à l'autre sa volonté par violence notamment ; les engagements qu'ils ont souscrits obligent chacun d'eux avec une force comparable à celle de la loi.

Il convient, donc, de dire que la liberté contractuelle, l'égalité entre les parties et la force obligatoire des contrats représentent les différents aspects du principe de la toute puissance de la volonté appelée encore "principe de l'autonomie de la volonté". On parle aussi du principe de la force obligatoire des contrats.

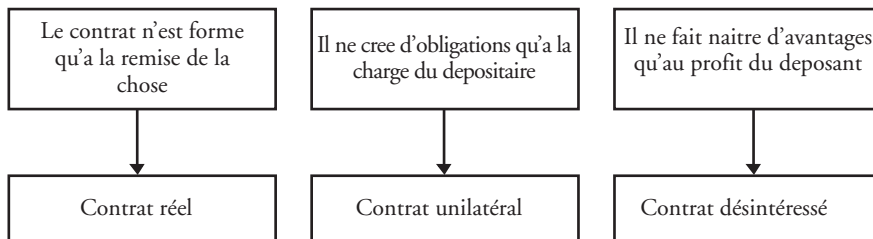
Le contrat, qui est conclu dans le respect des conditions de fond et de forme, institue des relations de confiance et s'impose aux parties mais aussi aux juges.

## LES DÉPÔTS

### Ce sont des gages qui lui donnent un droit sur nous

Les dépôts sont matérialisés par des biens (droit réel) ou des titres de créances (droit personnel), leurs propriétaires ont des droits sur les dépositaires (voir schéma 8).

Schéma 8. Contrat de depot et ses caracteres.



© Abdallah Gabsi 15 février 2003

La *confiance* crée des relations de dépendance auxquelles les personnes se soumettent volontairement. Les personnes habituées qu'on leur fasse *confiance* souhaitent continuer à en profiter. Ils ne veulent pas la perdre et font en sorte de consolider ses bases pour donner à cette confiance un caractère successif.

Une *confiance* acquise peut facilement être perdue parce qu'on n'a pas su la garder. Par exemple, un titulaire d'un compte bancaire peut continuer à bénéficier de la *confiance* de son banquier jusqu'au jour il commence à émettre des chèques sans provision, acte réprimé par le code pénal. L'auteur de cet acte perd ainsi la *confiance* de sa propre banque, mais aussi celle du système bancaire dans son ensemble, puisque l'incident se trouve porté à la connaissance des autres banques par le fichier tenu par la Banque centrale du pays concerné. C'est un exemple de la transparence des informations pour une plus grande *confiance* au profit du système juridique. Cette transparence met la pression sur les auteurs des chèques sans provision et permet au système juridique d'élaborer ses décisions et de les adapter à la réalité de la situation. En cas de réciproque par exemple, la méfiance s'accroît et la sanction s'amplifie.

## DROIT DE SOCIÉTÉ

### **Abus de confiance et abus des biens sociaux**

L'infraction d'abus de biens sociaux et d'abus de *confiance* a été introduite dans la législation française par un décret-loi du 8 août 1935. C'est une infraction pénale spécifique du droit des sociétés. Sa définition a été reprise par la loi du 24 juillet 1966 régissant les sociétés commerciales. Pour traiter, ici, de la confiance nous prenons des exemples significatifs.

L'article 437-3 vise les délits de répartition de dividendes fictifs, de présentation ou de publication de comptes inexacts et enfin d'abus des pouvoirs ou des voix.

Celui qui accorde la *confiance* comme celui qui la reçoit peut occuper une position déterminée selon la nature de la relation. Il peut être propriétaire (vente, location, prêt, mandat, dépôt...), confier la responsabilité à quelqu'un (nomination de dirigeant d'une société ou d'une association...). On peut être investi d'une tâche et occuper une responsabilité, agir pour le compte de quelqu'un (relation élu/électeur et renouvellement de la *confiance par la réélection*). Toutes ces relations ne peuvent se maintenir et se renforcer si les conditions d'instauration de la confiance ne sont pas réunies.

Dans certaines catégories de sociétés telle que la société en nom collectif, exemple type des sociétés de personnes, on accorde une importance particulière à l'*intuitu personae*<sup>7</sup> (qui veut dire en latin à la qualité même de la personne de l'associé). Les

associés se choisissent pour exercer ensemble l'activité commerciale et en tirer profit. Ils se choisissent sur la *confiance* qui les lie et refusent de voir d'autres rentrer dans la société par crainte de porter atteinte à la confiance qui lie les associés. Et à la disparition de l'un d'entre eux, la société prend fin. Dans ce type de société c'est la *confiance* entre les associés qui prime.

Les associés sont solidairement et indéfiniment responsables du passif social. Ce qui veut dire qu'en cas de défaillance de paiement de la société vis-à-vis d'un créancier, celui-ci peut se retourner contre quiconque des associés qui doit payer pour le compte de la société et celui-ci doit se retourner à son tour contre ses co-associés pour se faire payer. Aussi, la confiance se présente-t-elle, dans ce cas, comme un coût pour celui qui subit la perte de cette confiance en les autres.

Cette spécificité, nous ne la retrouverons pas dans les Sociétés à responsabilité limitée (S.A.R.L.) ou dans les Sociétés anonymes (S.A). Surtout pour les sociétés anonymes où quiconque peut devenir associé et sa responsabilité est limitée à sa participation au capital. Les actionnaires ne se connaissent pas entre eux. Les actions s'achètent et se vendent à la bourse pour les sociétés dont les actions (titres négociables) sont cotées en bourse. Les dirigeants ont un mandat de gérer. C'est parce qu'ils ont la *confiance* des associés qu'ils ont le devoir de préserver les intérêts des associés et de la société, personne morale.

Aux termes de cet article, l'abus de biens sociaux est constitué lorsque les dirigeants d'une société anonyme ont fait, de mauvaise foi, un usage des biens ou du crédit de la société qu'ils savaient contraire à son intérêt à des fins personnelles ou pour favoriser une autre société ou entreprise dans laquelle ils étaient intéressés directement ou indirectement.

Le législateur a décidé de punir sévèrement de telle faute. Par la gravité des peines (emprisonnement de cinq ans et/ou une amende de 2.500.000 F soit 381.123 ₤), cette infraction entre dans la catégorie des délits<sup>8</sup>.

Avec la répartition de dividendes fictifs et l'abus des pouvoirs, l'abus des biens ou des crédits de la société, appelé plus communément abus de biens sociaux, est au cœur du dispositif répressif en matière de droit des sociétés. Ces trois incriminations sanctionnent en effet la violation d'un même principe fondamental de ce droit, qui oblige à distinguer entre l'intérêt de la société, considérée comme personne morale indépendante, et l'intérêt de ses dirigeants, personnes physiques.

Tout comme dans le cas de distribution des dividendes fictifs, c'est plus précisément la lésion de l'intérêt patrimonial de la société qui est visée par l'abus de biens sociaux. Celui-ci n'est rien d'autre au fond qu'une forme particulière de vol, propre à ces personnes morales que sont les sociétés anonymes, les sociétés à responsabilité limitée ou les sociétés par actions.

L'origine de ce délit est à rechercher dans l'évolution du droit des sociétés. Dans ce contexte, il est apparu utile au législateur de réprimer ce délit spécial de détournement des biens de la société par ses mandataires. Ces mandataires étant investis d'un mandat

général d'administrer la société dans l'intérêt de celle-ci, ils pouvaient être amenés par les associés à répondre pénalement de leurs agissements en cas de violation de ce mandat, constitutif d'un abus de *confiance* aux termes de l'article 408 ancien du Code pénal.

Cette action reste d'ailleurs toujours possible grâce à l'article 314-1 du nouveau Code pénal. L'objectif demeure d'instaurer un climat de confiance nécessaire pour le bon fonctionnement du monde des affaires. La confiance est générée dans ce cas notamment par la menace de la répression.

### *La confiance conditionne la décision de justice*

Pour les entreprises en difficultés, un tribunal de commerce peut décider, en fonction de la *confiance* que fait apparaître l'examen de la situation :

- de la liquidation ou de la cession d'activité,
- ou de la continuation de cette activité.

La confiance est déduite de la lecture des documents comptables et financiers de l'entreprise mais aussi de la qualité de ses ressources humaines dont notamment celle de ses dirigeants.

La décision est très souvent lourde de conséquences et son appréciation diffère en fonction de la position de l'auteur, de sa sensibilité et de son attachement aux conséquences de l'opération. Si l'on opte pour la continuation c'est parce que des éléments témoignent de la confiance que l'on peut accorder à l'entreprise pour sortir de la crise. S'il n'y a plus de confiance, le recours à la liquidation ou la cessation d'activité reste la solution inévitable.

## TRANSPARENCE ET CONFIANCE

### **La réglementation pour la *confiance***

En droit commercial, exercer une activité indépendante à titre individuel ou sociétaire ne signifie pas que l'on soit libéré pour autant d'un certain nombre de formalités. La création d'une affaire, son exploitation, sa cession s'accompagnent d'obligations particulières vis-à-vis de l'administration. Ne pas observer ces formalités peut exposer à des sanctions onéreuses (amendes, pénalités), voire même à des interdictions. Il existe un registre de commerce et des sociétés auprès du greffe de chaque tribunal de commerce.

L'entreprise peut être amenée à traiter avec d'autres sociétés situées en dehors de la région où elle est implantée et, a fin de favoriser la transparence nécessaire à la *confiance*, à côté de registre local les autorités ont dû créer un autre au niveau national.

Chaque greffier au niveau local doit transmettre à l'institut national de la propriété industrielle situé à Paris un double des déclarations reçues. Ce registre national est une garantie contre le risque de perte ou de destruction (incendie...). Il a aussi pour objet de favoriser la transparence au niveau national.

Les immatriculations sont soumises à des formalités de publicité. Elle doivent être publiées au BODAC (Bulletin officiel d'annonces légales) qui est une édition spéciale du Journal officiel. Cette publicité est nécessaire pour la transparence indispensable à l'instauration de la confiance. Savoir avec qui traiter est une nécessité pour l'identification du partenaire ; la connaissance favorise la confiance.

S'il s'agit d'une société, différentes pièces doivent être déposées au greffe du tribunal, en annexe au registre : actes de nomination des dirigeants, comptes annuels... Tout intéressé peut obtenir, à ses frais, un extrait de déclaration d'immatriculation.

Le commerçant doit indiquer sur ses documents commerciaux certaines mentions comme le numéro d'immatriculation au RCS (Registre de Commerce et des Sociétés) et le montant du capital, garantie des créanciers. Ces mentions rassurent les différents partenaires de la fiabilité de la société et leur inspirent ainsi la confiance : une société de droit est à distinguer d'une société de fait et d'une société fictive.

De même la réglementation des professions considérées comme incompatibles avec l'exercice du commerce a pour objectif d'instaurer la confiance en évitant l'abus de pouvoir des fonctionnaires (magistrats...), des membres des professions libérales (avocats, experts-comptables, médecins, etc...), des officiers ministériels (notaires, huissiers, etc...). Toujours pour établir des relations de confiance, le législateur a cherché à préserver les tiers de toute relation commerciale avec des personnes jugées dangereuses, comme les personnes condamnées pénalement (crime, vol, escroquerie, abus de confiance, etc...) et les dirigeants d'entreprise condamnés à la faillite personnelle pour fautes jugées effectivement graves (détournement des biens sociaux, absence de comptabilité etc...).

Un contrat lie les parties qui l'ont formé. Pour les délier, il faut absolument un autre contrat. La force obligatoire du contrat se remarque à la lecture de l'article 1134 du code civil français : « les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites ». Ainsi une obligation résultant d'un contrat s'impose avec autant de force que si elle était édictée par la loi. Le principe de la force obligatoire des contrats trouve une autre raison d'être dans la règle morale du respect des engagements et de la parole donnée.

Il est enfin indispensable qu'en passant un contrat chacune des parties puisse compter avec certitude sur l'exécution de sa personne par un cocontractant auquel elle a fait *confiance* ; nous retrouvons encore la nécessité pour le Droit d'assurer la sécurité des transactions. Aussi, faut-il rappeler que dans l'intérêt de la société tout entière les promesses doivent être tenues. Sans cette tenue des promesses, l'anarchie et la méfiance gagneront le système.

Non seulement chacune des parties ne peut, par sa seule volonté, modifier le contrat qui a été conclu mais, en cas de litige, le juge, qui est appelé à trancher, ne peut modifier aucune clause du contrat. Ainsi, le contrat s'impose au juge, comme il s'impose aux parties : il a la portée de loi.

## LE MARIAGE

### **Est un acte juridique majeur en Islam**

Il doit répondre à des conditions de fond et des conditions de forme. C'est un contrat consensuel, solennel, synallagmatique, bilatéral. En droit musulman, il est aussi multilatéral dans la mesure où le consentement dépasse celui des époux ; les parents sont consultés de droit ou de fait (voir la polygamie).

Les mariés se doivent mutuellement secours, assistance et fidélité. Selon ces trois concepts présentés comme obligations, les époux se doivent *confiance*. Ce sont ces obligations juridiques qui instituent la *confiance*.

Tout le long de la période du mariage, la *confiance* doit exister entre eux. Si le contrat prend fin par le divorce, la *confiance* n'a plus de raison d'être. La confiance s'établit pour une situation donnée et pour une période donnée.

En droit musulman, la polygamie est autorisée. Les obligations de secours d'assistance et de fidélité doivent être respectées. Et en plus, il faut que le mari soit juste avec toutes ses femmes. C'est un contrat consensuel, solennel, synallagmatique....

Avec la première femme le contrat est bilatéral et devient multilatéral après le premier mariage. Le consentement est multilatéral dans la mesure où pour le second mariage il faut le consentement de la première épouse et pour le troisième il faut le consentement de la première et de la seconde épouse.

Les obligations de secours d'assistance et de fidélité sont à accomplir entre le mari et ses femmes. La *confiance*, qui doit résulter du respect des obligations entre l'époux et ses femmes, revêt un caractère multilatéral. Une autre obligation, et non des moindres, incombe au mari : il doit traiter ses épouses de façon tout à fait égalitaire.

## LA POLYGAMIE ( ﺗﻮﻟﻮﻏﺎﻣﯩﻲ )

### **La difficulté de réaliser la justice entre les épouses et d'instaurer des relations de confiance**

L'islam ne cherche en aucune manière à encourager la pratique de la polygamie sans véritable discernement et respect de la procédure réglementaire. L'islam autorise la polygamie mais il ne l'impose pas. Et sa permission doit obéir à deux conditions :

– Il ne faut pas que le nombre des épouses dépasse quatre,  
– et ensuite, il faut que le mari traite ses différentes épouses avec équité, sans favoriser l'une aux dépens des autres (Coran 4, 2-4).

Le cas du Prophète Mohammad ( ﺳﯩﺪﯨﻖ ﻣﻮﻫﺎﻣﻤﺎﺩ ) est directement réglé dans le Coran. Et faut-il préciser que le Prophète a pratiqué la monogamie plus longtemps que la polygamie ; durant toute l'union avec Khadija, il était monogame.

La question de la polygamie n'a pas fait difficulté jusqu'au siècle dernier. C'est alors que, dans leur désir de voir les pays musulmans redevenir puissants et en constatant les conséquences funestes qu'avaient à l'intérieur les rivalités entre co-épouses et leurs enfants respectifs, les réformistes musulmans comme Qâsem Amîn, l'imam Mohammad Abdoh et d'autres réagirent fermement. Ils se heurtèrent aux traditionalistes d'alors appartenant souvent à des milieux d'hommes de religion ou à des milieux féodaux.

Des arguments ont été avancés soit pour soutenir soit pour infirmer la polygamie. Parmi les raisons évoquées pour soutenir la polygamie nous retrouvons :

– Le Prophète Mohammad et ses premiers compagnons l'ont pratiquée.  
– Lorsqu'une catastrophe comme une guerre a diminué le nombre des hommes par rapport à celui des femmes, la polygamie a été indiquée, et ce, pour permettre à toutes les femmes de se marier légalement et éviter ainsi d'aboutir à la prostitution et à la débauche. La polygamie apparaît comme un acte juridique offrant à ces victimes une vie familiale à la fois décente et honorable.

– Lorsque la femme est stérile et le mari veut avoir des enfants, au lieu de divorcer sa femme et, avec le consentement de celle-ci, il épouse une seconde femme.

– Lorsque la femme est atteinte d'une maladie incurable qui la met dans l'impossibilité d'avoir des relations sexuelles, le mari, en accord avec sa première femme, aura une seconde épouse et, avec le consentement des deux premières, il pourra avoir une troisième femme. Le nombre ne peut dépasser quatre.

– La polygamie ouverte et franche semble être préférable à la tromperie pratiquée de façon secrète ; elle a une incidence directe ou indirecte sur les relations de confiance que les hommes ont avec leur épouse et avec la société à laquelle ils appartiennent.

La polygamie pratiquée dans le sens de la réglementation apparaît comme un remède palliatif à certaines situations tout à fait particulières. Mais certains, parce qu'ils la



pratiquent en se souciant peu de son objectif, causent des injustices non seulement pour eux-mêmes mais aussi pour les autres. De par leur comportement irresponsable, ils enlèvent à la thérapeutique (la polygamie dans ce cas) l'effet qu'attendent les personnes qui se trouvent par la force des choses dans l'une des situations évoquées ci-dessus.

Les conditions de vie ne sont pas toujours faciles à gérer. De nos jours, avec le développement économique et social, les responsabilités matrimoniales et parentales deviennent de plus en plus complexes pour un monogame et encore plus pour un bigame pour ne pas parler de polygame.

Avant de se lancer dans la polygamie, il est nécessaire et fondamental d'évaluer les besoins de nouvelle épouse et de ses enfants à venir. A ce titre le Coran précise :

« ... Si vous craignez de ne pas être équitable, prenez en une seule... » (S. 4/V. 3)

(... إذا لم تكونوا عادلين في ما بينهن فاحذوا من أن تكونوا غير عادلين )

(... إذا لم تكونوا عادلين فيما بينهن فاحذوا من أن تكونوا غير عادلين )

Selon Abou Houreira, rapporté par Mouslim, Abou Daoud et Termidhi dans un hadith le Prophète Mohamed a dit : « Celui qui a deux épouses et n'est pas équitable envers l'une d'elle, arrivera le jour du Jugement Dernier avec la moitié du corps infléchi d'un côté ».

Certaines législations admettent la polygamie informelle basée sur l'infidélité et ne donnent pas de statut à cette situation (une sorte de polygamie) qui crée une désintégration au sein de la cellule familiale, conséquence de cette illégitimité et de la perte de confiance.

En outre, il serait bon de remarquer que, dans bien des pays, la polygamie n'est pratiquée que par une minorité infime. En Tunisie, la polygamie a été interdite dès l'indépendance et la proclamation de la République. Et depuis, on relève une rareté de la polygamie. En Égypte, il n'y a pas 4 % de polygames et la plupart d'entre eux sont des bigames qui ont pris une seconde épouse pour avoir des garçons ou des enfants que la première ne leur avait pas donnés.

En face de cette tendance, s'observe une attitude opposée qui, sans la condamner (puisque le Coran la permet), voudrait restreindre la pratique de la polygamie à des cas tout à fait exceptionnels:

– Un premier motif en faveur de la monogamie comme forme normale du mariage est le souci de puissance politique et de développement moderne. Ceux qui veulent la grandeur des pays musulmans et qui, constatant que la polygamie divise souvent les foyers, ruinant ainsi l'éducation des enfants, ne voient de salut que dans une éducation solide des futurs citoyens, éducation qui exige des foyers unis et monogames. Un des plus célèbres réformistes égyptiens musulmans, l'imam Mohammad Abdoh (mort en 1905), écrivait : “ Il n'y a pas moyen d'éduquer une nation dans laquelle est répandue la polygamie. ”

– Une seconde justification de la monogamie provient de l'idée de justice générant la confiance. Le Coran exige que le mari soit “ juste ” à l'égard de ses femmes, s'il en a plusieurs (Coran 4, 3) (Voir plus haut). Or, un autre verset de la même sourate semble bien dire que la justice est impossible dans ce cas (Coran 4, 1 28-1 29).

La tradition à ce propos avait noté qu'une justice absolue est impossible : il suffit de ne pas pencher totalement du côté d'une de ses femmes. Par ailleurs, que le mari répartisse également entre toutes ses épouses les faveurs qu'il leur accorde : nuits, cadeaux, etc. Mais aujourd'hui les partisans de la monogamie notent que dans le monde moderne, un mari ne peut plus être juste avec ses femmes s'il en a plusieurs. Donc d'après le Coran lui-même, la polygamie doit être restreinte à des cas exceptionnels (Coran 4, 3) (Voir plus haut). Dans cette situation, la confiance reste difficile à instaurer.

## LA CONFIANCE EST DONNÉE, S'ATTRIBUE ET S'ACCORDE: ELLE SE MÉRITE

La *confiance* plait toujours à celui qui la reçoit précise La Rochefoucauld. Comme l'amitié, elle suppose égalité et réciprocité. Evidemment, elle plaît à celui qui la reçoit et celui-ci s'oblige à la rendre s'il veut la maintenir et la renforcer. La pérennité de la *confiance* est discutable. La *confiance* accordée ne peut gagner le caractère permanent que si certaines conditions sont réunies.

En matière de travail, on relève pour certains salariés un contrat qui les a suivis tout le long de leur carrière. En raison des relations de *confiance* existant entre le salarié et son employeur le contrat a pu se maintenir. Même si les intérêts des employeurs (profit) et des employés (salaire) sont à première vue antagonistes, ceux-ci, de par le climat de confiance qu'ils réussissent à instaurer, les rendent tout à fait complémentaires et interdépendants. L'esprit d'étude et d'analyse développé chez l'être humain par l'enseignement, l'éducation et la formation initiale ou continue permet d'identifier les relations existantes entre les différents agents socio-économiques et aide à l'établissement de rapports de confiance.

Si la *confiance* se présente, selon La Rochefoucauld, comme une sorte de dépendance à laquelle nous nous assujettissons volontairement, c'est qu'elle est inhérente à un acte juridique qui, contrairement au fait juridique, implique la volonté de son auteur. C'est cette volonté de faire ou de ne pas faire qui confirme ou infirme la confiance que les parties présentes au contrat s'accordent mutuellement. La conclusion d'un contrat de transport est un acte juridique dans la mesure où les parties conviennent volontairement d'agir

et de s'obliger. Un accident survenu au cours du parcours est un fait juridique puisqu'il se produit en dehors de la volonté des parties. Même si on a confiance au transporteur, un accident peut se produire ne serait ce que par cas de force majeure (causes naturelles...).

L'accident peut résulter des agissements et des inconséquences du transporteur conduisant, par exemple, en état d'ivresse. Comment est-il possible, dans ce cas, de continuer à lui faire confiance ? Sa responsabilité est évidemment déterminée et doit, dans une société de droit, réparer les préjudices causés. Ne conduisant pas en état d'ivresse et au cas où aucune responsabilité n'a pu être relevée pour lui, la confiance peut ne pas être infirmée d'un point de vue tout à fait objectif. Or, sur le plan subjectif, la confiance peut être remise en cause en raison de l'idée que l'on peut se faire sur le comportement<sup>9</sup> du responsable du fait survenu.

L'instauration de la confiance nécessite le recours à l'objectivité et à la rationalité. Même, lorsque la confiance est rompue, elle peut être rétablie si des preuves tangibles viennent soutenir le contraire de ce qu'il vient d'être avancé.

## LA CONFIANCE SELON LA NATURE DE L'ACTE

### **Confiance spontanée et confiance conditionnelle**

– Acte unilatéral : attribuée par une partie à une autre. Il y a ceux qui la donnent et n'attendent rien des autres. Il en est ainsi pour les donations à des personnes physiques ou à des personnes morales (comme par exemple les *habous*<sup>10</sup> biens en droit musulman).

Il est à remarquer que de plus en plus souvent les gens ont tendance à attribuer les aides aux personnes morales ayant fait preuve de crédibilité ou de *confiance*. Combien de financeurs ont décidé de ne plus attribuer leurs fonds à des institutions dont les dirigeants se sont avérés malhonnêtes et ne peuvent, par conséquent, mériter leur confiance. Il y a ceux qui la donnent et attendent un retour de la part de celui qui la reçoit. Certains pays refusent d'attribuer leur aide à ceux qui ne respectent pas les Droits de l'Homme par exemple. Aussi relève-t-on la *confiance* conditionnelle ou conditionnée.

– Bilatéral : la *confiance* est attribuée de part et d'autre. La *confiance* de l'un conditionne la *confiance* de l'autre. C'est sur cette *confiance*, vue comme une vertu, que l'on institutionnalise les relations entre les personnes physiques ou morales. Le contrat est rompu faute de *confiance*.

– Multilatéral : la *confiance* existe entre les parties présentes au contrat. Les conventions émanent de plusieurs parties à la fois. Elles doivent être respectées par chacune d'elles. Le non-respect des obligations par l'une des parties affecte les fondements mêmes du contrat mais aussi la confiance globale qu'attendent ces parties.

## PREUVE ET CONFIANCE

### Moyens de preuve parfaits et imparfaits

Les moyens de preuve utilisés conditionnent incontestablement la décision judiciaire. Une erreur portant sur l'un des moyens de preuve fausse la décision judiciaire et affecte la confiance que l'on peut avoir en la justice.

En effet, tous les moyens de preuve n'inspirent pas le même degré de confiance. Il est certain que les moyens de preuve dits parfaits (preuves écrites) inspirent plus de confiance que ceux qualifiés d'imparfaits (preuves non écrites). Le personnel de justice impose aux parties d'apporter la preuve de faits qu'ils invoquent. Il appartient donc aux parties (demandeur et défendeur), tous deux sujets de droit, d'apporter la preuve pour convaincre le juge de la vérité des faits et actes qu'ils avancent.

Certains moyens de preuve sont dits parfaits parce que l'on peut s'en servir en toutes circonstances. Ils sont représentés par écrit (acte authentique ou notarié et acte sous seing privé...).

L'acte authentique a une force probante entre les parties et à l'égard des tiers. Par contre, l'acte sous seing privé a une force probante ou absolue entre les parties (sauf contestation d'écritures). Il a une force absolue à l'égard des tiers si sa date est certaine (acte enregistré). Les deux moyens de preuve sont dits parfaits mais dans certains domaines tel que l'immobilier on préfère l'acte authentique à l'acte sous seing privé.

C'est parce qu'ils sont des actes écrits qu'ils sont considérés comme moyens de preuve parfaits et inspirent, par conséquent, le plus de *confiance*.

L'aveu en matière pénale : Avouer c'est reconnaître quelque chose devant la justice. On fait souvent mention d'aveux en matière pénale : c'est effectivement dans ce domaine qu'il est le plus fréquemment utilisé, mais il peut l'être en tous domaines. Le juge doit tenir compte de l'ensemble des choses avouées, et non pas seulement de celles qui vont contre l'intérêt de celui qui a avoué.

Dans l'aveu le coupable se fie au juge non pas parce qu'il a confiance dans la personne du juge mais parce que les remords qui pèsent sur sa conscience l'obligent à dire la vérité : parler c'est se reposer sur le plan psychologique, dans la mesure où l'on retrouve la paix avec sa conscience ou l'on vit en paix avec sa conscience.

On dit que, contrairement à la morale, le droit est assorti de sanctions, comme si la morale était réellement exempte de sanctions. Dans certains cas, la morale pèse de tout son poids sur la conscience de l'auteur de l'acte immoral. Elle peut pousser son auteur jusqu'au suicide ; la douleur qu'elle entraîne est d'une lourdeur telle que l'auteur de l'acte trouve son repos dans le dévoilement de la vérité.

## LES PRESOMPTIONS LEGALES

Ce sont des faits auxquels la loi donne une certaine valeur que nul ne peut contester. Ainsi, lorsqu'une chose est définitivement jugée, toutes les voies de recours étant épuisées, elle doit être considérée comme vraie et la décision des juges doit être exécutée. Il s'agit de l'autorité de la chose jugée. En matière pénale, plusieurs affaires ont été jugées en ayant épuisé toutes les voies de recours et après des années on a découvert que celui qui a été pris pour coupable était réellement innocent: le vrai coupable a fini par avouer. L'erreur judiciaire commise affecte incontestablement la confiance à accorder au système judiciaire. L'erreur est humaine, dit-on, mais l'erreur suscite la haine et l'incompréhension de celui qui a été jugé à tort. Un proverbe arabe dit : « ne sent réellement la douleur de la brûlure que celui qui est brûlé ».

Les autres moyens de preuve ne peuvent pas toujours être utilisés ou ne sont pas suffisants par eux-mêmes pour prouver. Ils sont dits imparfaits.

## LE TEMOIGNAGE EN DROIT MUSULMAN

### L'identité du témoin, un homme pour deux femmes

Le Qadhi (Magistrat musulman) accepte que la preuve de tel ou tel acte juridique peut être rapportée par un acte dans lequel sont précisées les affirmations des témoins ayant assisté à la conclusion de l'acte. Les témoignages, actes dénommés également actes de notoriété, ont été longtemps utilisés par le Qadhi pour trancher sur tel ou tel problème. En dépit de toute la vigilance dont peut faire preuve le Qadhi, des erreurs dues aux faux témoignages, réprimés par le Droit musulman, peuvent être commises.

Le témoin est tenu de dire la vérité et rien que la vérité ( *قَالَ حَقًّا وَبُرْهَانًا* ). Un faux témoignage peut induire le juge en erreur, d'où son interdiction formelle. Une lourde sanction peut peser sur les auteurs des faux témoignages en vue de créer un climat de confiance.

Nous savons que l'identité des témoins doit être vérifiée et prouvée, aussi bien pour l'homme que pour la femme et que pour certaines affaires relevant de l'héritage par exemple le témoignage de deux femmes vaut celui d'un homme. Dès lors, la question qui se pose est de savoir comment vérifier l'identité de la femme lorsque celle-ci ne peut découvrir son visage que devant les hommes avec lesquels le mariage est interdit (père, frère...) surtout que le Qadhi ne peut en faire partie. Et il faut rajouter, que pour l'objectivité de la décision à rendre sur le plan judiciaire le Qadhi ne doit pas avoir de lien de parenté avec les requérants. De même, en raison de lien de parenté, le témoignage de certaines personnes est exclu par la loi et *ne peut, par conséquent être accepté*.

En raison du lien de parenté qui pourrait exister entre une personne présente au procès et le juge, le jugement devrait être rejeté pour des raisons de subjectivité. Ce principe valable en Droit musulman l'est également pour les autres Droits occidentaux.

## LE SERMENT

### **C'est un moyen de preuve dans une société de croyants**

Le serment d'allégeance institue un lien sacré entre l'Imâm (chef spirituel) et Dieu, entre les fidèles et l'Imâm, entre Dâr al-islam (la maison de l'Islam) et Dâr al-'ahd (la maison des limites).

Aussi, faut-il rappeler que le serment est un moyen de preuve sérieux, notamment, en Droit religieux. En Droit, le serment peut être décisoire ou supplétoire. Le serment décisoire fait décider le juge. La partie qui jure la première gagne le procès. Prenons l'exemple de deux parties A et B présentes au procès. A prétend avoir prêté à B une somme d'argent et celle-ci nie, catégoriquement, avoir reçu une telle somme. Aucun écrit authentique ou sous seing privé n'a été établi. On peut recourir au serment décisoire ou supplétoire.

Dans le serment décisoire, l'une des parties peut demander à l'autre de jurer que ce qu'elle prétend est vrai. Si elle refuse de jurer, elle perd le procès. Elle peut aussi référer le serment à l'autre partie. Si celle-ci jure, elle gagne son procès, sinon elle le perd. Ce moyen de preuve, très dangereux pour celui qui y a recours, est très peu employé par les parties. Par exemple, A peut, pour utiliser le serment décisoire, demander à B de jurer n'avoir jamais reçu la somme indiquée par A. Si B jure, le procès prend fin et elle ne doit plus rien à A. Mais B peut demander à A de jurer qu'elle lui a bien prêté la somme précisée dans les actes de la procédure. Si A jure, B doit, dans ce cas, rembourser la somme en question à A. Le juge est tenu de rendre une telle décision. Dans ce cas, le serment est dit décisoire et détermine ainsi la décision du Qadhi (Juge musulman).

Le serment supplétoire, contrairement au serment décisoire, ne fait pas décider le Qadhi mais il lui permet de se faire une idée sur les faits à juger en vue de l'élaboration de sa *décision*.

Le serment supplétoire est donc celui qui est fait à la demande du juge. Il l'oppose à l'une des parties, et ce pour se faire une idée. Ce serment, contrairement au serment décisoire, amène le Qadhi à préparer sa décision mais ne la détermine pas en mettant fin au procès. Comme les autres moyens de preuve, le serment procède de la confiance.

## LE PRIX DE LA CONFIANCE: SON MÉRITE

Les garanties que doit présenter le commerçant permettent à la clientèle d'avoir *confiance* en ses produits.

Les entreprises font payer à la clientèle la *confiance* qu'elles offrent. Certaines s'engagent à respecter l'environnement, à promouvoir la situation de leur personnel, à présenter des garanties (ne pas faire travailler les enfants) ; elles bénéficient ainsi d'un certain nombre de certifications ISO 9001 ou 9002. Cette certification, en raison des garanties qu'elle présente, attire la clientèle à laquelle offre la *confiance*.

La *confiance* est un tribut que nous payons à son mérite. Dans l'échange<sup>11</sup> de la *confiance* il y a bien un créancier, il s'agit bien de celui qui la donne ou l'accorde, et un débiteur, c'est donc celui qui doit la rendre. Le prix de cet échange n'est autre que le mérite. La *confiance* si elle est méritée, aura des chances d'exister encore et de se perpétuer. Le débiteur doit prouver à son créancier qu'il l'a bien méritée. En fait, il doit bien prouver au créancier qu'il est digne de la *confiance* reçue. C'est parce qu'il a bien accompli son devoir juridique que nous continuons à lui faire *confiance*.

La reconnaissance et la gratitude doivent nourrir la *confiance* pour la maintenir et la développer. Par exemple, en matière de déontologie, le Magistrat, comme tout autre fonctionnaire ou non-fonctionnaire (le salarié, le médecin etc.) sont tenus de respecter le secret professionnel. Ils ne doivent pas le dévoiler, autrement ils affectent la *confiance* qu'on leur accorde : chacun a droit au respect de son intégrité physique et morale. Dévoiler ce secret professionnel pourrait être considéré comme une atteinte et une violence morale exercée à l'encontre de celui qui la subit.

C'est un dépôt que l'on commet à sa foi. Lorsqu'une personne se fie à une autre personne, la confiance est, pour lui, un dépôt sacré. Il convient, par conséquent, de préserver ce dépôt en ne cherchant pas à dévoiler son contenu à d'autres et à l'utiliser à d'autres fins.

La *confiance* appartient à celui qui est en mesure de l'accorder. Elle est partagée par celui qui la reçoit. Lorsqu'elle est rompue, les relations s'ébranlent et le contrat n'a plus de raison d'exister.

## LA CONFIANCE PRÉSUMÉE DANS LA MAGISTRATURE

### **Les qualités du Qadi doivent inspirer confiance**

Le Magistrat est nommé sur la base de l'obtention d'un diplôme sanctionnant ses compétences en matière d'interprétation et d'application des règles de droit, la formation initiale. Pour consolider cette compétence, une formation continue s'avère tout

à fait utile. A sa nomination, il bénéficie d'une confiance présumée. Il peut la garder comme il peut la perdre si des fautes sont commises par lui et même à cause de lui ou avec sa complicité.

Investi de cette noble fonction, il doit rendre justice. Les décisions qu'il rend peuvent faire l'objet de recours. L'infirmité répétée de ses décisions par une juridiction d'un degré supérieur lui permet de se faire une idée de la confiance qu'on peut lui accorder.

La Rochefoucauld<sup>12</sup> en insistant sur les raisons de soutenir la réalisation de la justice, écrit : « l'amour de la justice n'est en la plupart des hommes que la crainte de souffrir d'injustice ». Pour instaurer une justice de confiance, les magistrats comme les auxiliaires de justice doivent répondre à certaines conditions jugées nécessaires à cette instauration.

*Personnel de justice: doit répondre à des conditions pour qu'il inspire confiance*

- Il doit être compétent dans son domaine.
- Il doit jouir de son indépendance.
- Il doit bénéficier de l'autorité de la personne et de celle de la chose (autorité de la chose jugée : une fois toutes les voies de recours sont épuisées, elle doit être considérée comme vraie et la décision du juge doit être exécutée).
- Il doit être animé par l'esprit de justice.
- Il doit rechercher l'équité, la légalité et l'égalité.
- Il doit servir d'exemple pour les autres.

Le juge est tenu d'appliquer la loi même s'il ne partage pas ses orientations.

La loi est votée par le Parlement C'est au Magistrat de l'utiliser pour rendre son jugement qui sera mis en exécution par le pouvoir exécutif. Cette loi est votée par la majorité des députés. Le juge même s'il n'est pas d'accord avec cette loi, doit tout de même l'appliquer.

Il y a des limites imposées par la loi à la liberté des parties contractantes. Pour que la liberté contractuelle s'impose et aux parties et au juge, il faut que cette liberté se fasse dans le respect de la loi qui hiérarchiquement se trouve au dessus du contrat. Le contrat est frappé de nullité et par conséquent n'a aucune valeur juridique lorsque certaines conditions de fond ou de forme ont été négligées (objet illicite...). Là aussi, nous sommes en présence d'un exemple du caractère multilatéral de la *confiance* en matière du système juridique.



## LA CONFIANCE SE MESURE PAR LA FIABILITÉ ET PAR LA SOLIDITÉ DES STRUCTURES

### **C'est une condition de développement**

Le développement d'un pays est jugé sur la base de la consolidation des ses structures politiques, administratives, économiques, sociales, fiscales, juridiques, etc. (voir schéma 1 pour les différentes catégories d'environnement conjoncturel ou structurel).

Les investisseurs dans un système mondialisé s'orientent vers les pays qui leur offrent la *confiance*. L'appréciation de celle-ci se fait, bien entendu, sur la base de la fiabilité, de la validité et de la solidité de ces structures.

Aussi, la stabilité politique, la fiabilité des systèmes (bancaire notamment), la flexibilité et la compétence administrative aident à l'instauration de la confiance et favorisent l'attrait des investisseurs étrangers par exemple.

Les investisseurs savent que les relations de production et de distribution créent très souvent des conflits que le système juridique est appelé à résoudre.

La confiance que les citoyens manifestent pour tel ou tel système juridique tient compte des aspects quantitatifs ou qualitatifs propres aux composantes du système.

Longtemps, certaines personnes n'ont eu que des obligations. Les droits ne leur sont pas reconnus. De ce fait, leur statut n'est autre que celui d'esclave et ils doivent par conséquent obéir aux ordres de leur Maître. L'esclavage étant aboli, le système juridique a permis ( au droit objectif) de reconnaître à l'individu des prérogatives (droit subjectif) et de le soumettre à des obligations. Ces droits et obligations attribuent à l'être humain la personnalité juridique. Ainsi, la personne devient-elle, de ce fait, un sujet de droit et doit contribuer, à son tour, notamment par une attitude honnête, au développement de la confiance dans le système.

Pour maintenir l'ordre public, l'Etat, par ses différents pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire) qui sont tout à fait indépendants dans le principe, prend des mesures juridiques pour instaurer la confiance.

La législation relative à la protection des consommateurs constitue un exemple type du maintien de l'ordre public par l'instauration de la confiance dans le contrôle de la qualité des produits, par la réglementation des activités de production et de distribution pour la lutte contre la concurrence déloyale nuisible au fonctionnement du système économique. Le sujet de droit averti doit, par une contribution dynamique, participer à la fiabilité du système dont il fait parti.

## SITUATION AFFECTANT LA CONFIANCE DU JUGE: LA RÉCIDIVE

L'examen du casier judiciaire amène le juge, face à certaines situations, à donner une chance supplémentaire au justiciable, la sanction est prononcée mais avec sursis. Durant un certain temps le prévenu n'a pas à commettre une autre faute, sinon la peine avec sursis devient ferme. Le système juridique est apprécié par l'application des règles de son fonctionnement et par la *confiance* qu'il dégage et qu'il cherche à instaurer.

La *confiance* est globale lorsqu'elle porte sur toutes les composantes du système juridique. Les conflits apparaissent lorsque la *confiance* se trouve pour une raison ou pour une autre rompue. Les composantes du système juridique doivent reposer sur la *confiance* (sujet et objet).

– Le personnel de justice doit rendre en toute impartialité les décisions attendues pour le règlement des conflits.

Le juge a l'autorité en contrepartie de la *confiance* que le système lui accorde. Cette *confiance* est constamment renouvelée jusqu'au moment où un événement contraire à la déontologie de la profession le met en situation de faute grave. Dans ce cas la *confiance* dont il bénéficie jusqu'ici est rompue, son autorité est brisée et ses fonctions sont arrêtées et l'indépendance dont il profitait jusqu'ici doit laisser la place à la dépendance ; il devient lui-même sujet de droit et des sanctions sont prononcées contre lui.

– La qualité du sujet de droit est fortement observée dans un système juridique. Aussi, acheter un véhicule d'occasion à un vendeur d'occasion ou à un particulier ne peut être traitée de la même manière lorsqu'un vice caché est découvert après l'acquisition de l'objet. Le professionnalisme du premier conditionne la *confiance* de l'acquéreur. Le vendeur est présumé être au courant des défauts que comporte l'objet, dans notre cas le véhicule. Cette présomption ne peut jouer pour le particulier faute de professionnalisme. Si l'acquéreur préfère s'adresser à un professionnel et accepte de payer un prix plus élevé que celui pratiqué par un particulier, c'est tout simplement parce le vendeur d'occasion est plus compétent pour découvrir les défauts de la voiture.

– L'objet, ses caractéristiques, ses qualités, sa valeur, etc. doivent présenter des garanties pour l'acquéreur. Toute manœuvre frauduleuse entraîne pour le commerçant des poursuites et des sanctions graves parce qu'il n'a pas fait preuve de confiance.

Un commerçant est tenu de respecter un certain nombre de règles et répondre à la *confiance* que lui accorde la clientèle et les partenaires. Lors qu'il a fait faillite, il ne peut plus exercer le commerce. La perte du capital financier, garantie des créanciers, entraîne évidemment la perte du capital *confiance* dont il bénéficie, perte pour laquelle une publicité a été faite pour protéger les créanciers et instaurer pour eux la confiance.

## LE DROIT INTERNATIONAL

### **Pour une paix sociale au niveau de la planète**

En droit international, le non respect des obligations peut amener les populations à l'amertume et à des réactions qui pourraient être violentes.

L'absence de *confiance* peut déboucher sur la violence. Un parent qui voit son enfant subir des actes de violence physique ou morale perd évidemment toute confiance et peut réagir avec violence. Cette attitude peut aussi être celle de tout citoyen averti qui refuse pour les autres ce qu'il refuse pour lui même. Quand les décisions du Conseil de sécurité de l'ONU sont contestées et rejetées, on peut s'interroger sur les conséquences. Dans tous les cas, la confiance est rompue dans la mesure où le Conseil de sécurité est le lieu de négociation politique continue entre Etats. Il est toujours difficile pour les citoyens avertis d'observer la mise en pratique de la politique des deux poids et deux mesures.

L'absurdité "tue" la *confiance*. La clarté, la transparence, l'équité, l'impartialité et la justice la font revivre, la nourrissent, la stimulent, la renforcent ...

Par exemple, en période guerre avec occupation du territoire, il y a deux systèmes juridiques en présence : celui de l'occupant et celui de l'occupé. Les uns cherchent à opprimer et les autres cherchent à se libérer. Obéir au système juridique de l'occupant c'est reconnaître l'occupant et légitimer son existence. C'est parce qu'on n'a pas confiance au système juridique de l'occupant qu'aucune reconnaissance ne lui est accordée. Cela débouche sur une rupture totale : la négociation est abandonnée et la parole cède la place aux armes, faute de confiance de part et d'autre.

La rumeur, qui affecte la transparence et par conséquent la confiance, plait à celui qui la propage mais en répétant, souvent par manque d'imagination, les mêmes propos et scénarios on finira par le repérer. Il perdra, par la suite, toute la confiance dont il profitait de tous les autres et tout particulièrement de la victime même de la rumeur. La politique de désignation d'un bouc émissaire pour une paix sociale a des limites dans la mesure où la vérité finira par éclater. L'histoire ne pardonne pas disons-nous. Combien de décideurs suprêmes sont devenus sujets de droit et de justice. Ils ont dû être pénalisés, étant tous égaux devant la loi pour un système juridique fiable et fondé sur la confiance qui les rend sujets de justice et égaux devant la loi.

## POUVOIR, DÉMOCRATIE ET CONFIANCE

### **Le caractère aléatoire de la *confiance***

Dans le cas de la motion de censure, il s'agit de voter la *confiance* pour le Gouvernement. Le Chef de Gouvernement engage la responsabilité de son Gouvernement à pro-

pos d'un texte. Pour l'exemple de la France, un dixième des députés dépose une motion de censure. Si celle-ci est votée (le « oui » l'emporte) le texte est rejeté et le Gouvernement est renversé. Dans le cas où la motion de censure est rejetée (le « non » l'emporte), le Gouvernement reste et le texte est adopté. Dans ce cas, le Gouvernement bénéficie de la confiance des députés et peut de ce fait continuer à diriger les affaires de l'Etat.

Le processus démocratique est apprécié à travers l'équilibre instauré entre les pouvoirs régissant les rapports des différentes forces vives. Pour Machiavel, par exemple, le Prince, représentant les vertus, doit constamment rechercher l'équilibre entre les Grands, le Peuple, les Hommes de la Force publique (la police et l'armée), les Intellectuels (les Hommes de lettres).

Cet équilibre demeure tout à fait conditionné par la conjoncture nationale et par l'environnement international. L'équilibre partiel demeure, certes, l'un de ses objectifs majeurs. Mais, c'est l'équilibre global qui doit, lui, importer le plus. C'est sur celui-ci que l'on apprécie globalement l'exercice du pouvoir du Prince et que repose sa cote de popularité. Cette cote est en fonction de la confiance qu'il inspire à son peuple.

Quant à la Princesse, elle symbolise, selon Machiavel, la fortune. Mais cette fortune, même si elle est réellement abondante, est loin d'être illimitée. Il convient, donc, de la contrôler pour la maîtriser dans l'intérêt général que le Prince cherche à préserver et qui va de son propre intérêt et de celui du pays qu'il gouverne. C'est des interactions entre les différents flux qui transitent entre le Prince, la Princesse et les différents acteurs politiques (agents socio-économiques) nationaux ou étrangers, que résulte l'équilibre général que recherche le Prince pour se maintenir au pouvoir. La tâche du Prince, il faut le dire, est d'autant plus complexe et difficile à réaliser que les intérêts de ces différents agents sont antagonistes tout en étant, parfois, complémentaires.

Tous ses efforts et tous les efforts conjugués de ses Ministres et de ses collaborateurs principaux ou auxiliaires, doivent être déployés pour que son art de gouverner lui permette réellement d'être à la fois Guide et Autorité écoutée et suivie. De ce fait, le Prince reproduit la confiance qu'il cherche, constamment, à renouveler avec ses acteurs politiques envers les Gouvernés. La communication et l'information permettent d'éclairer sur certaines questions et conditionnent la confiance que s'accordent le Prince et son peuple.

Pour se décharger de certaines de ses fonctions, le Prince délègue une partie de son pouvoir à ses collaborateurs. Quelques fois, nous retrouvons l'homme qu'il faut à la place où il faut. Mais cela n'est pas toujours le cas. Certains, par leurs agissements irréfléchis ou par un comportement buté, et tout en croyant bien faire, créent des situations houleuses affectant la confiance et l'image que le peuple a sur son Prince. Si des problèmes apparaissent et entachent la réputation du pays, il convient de remédier à la situation avant même que celle-ci ne s'aggrave car, quelques fois, on relève, chez ces quelques uns, une incompétence notable à définir le problème et encore moins à lui apporter une solution. Parfois, et surtout lors qu'on craint les réactions du Prince, sou-

vent par fantasme, on assiste à une déformation de l'information authentique et à une occultation de la vérité et de la réalité des faits. Ainsi, l'absence d'intervention rapide, pour solutionner des difficultés, initialement mineures ou insignifiantes, crée-t-elle une situation complexe avec des conséquences jugées très graves. Les responsables d'une situation aussi indésirable pour les démocrates se voient, quelques fois, investis, avec ou sans période de suspension d'activité, d'une autre fonction ou de la même fonction mais sur un autre espace comme on le dit en arabe (*Kullifā 'aw sawukallafu bi mahâmen ukhrâ*). Par leur maintien à cette même fonction où ils ont déjà enregistré un échec, ne risque-t-on pas, au lieu d'enrayer les problèmes, de les déplacer d'un endroit à un autre, voire de les aggraver ?

Face à telles situations, pour les auteurs d'actes jugés même de légère gravité, la vigilance est à retenir et les conseils d'Ibn Khaldûn, (historien, homme d'Etat et juge musulman - né en 1332 et mort en 1406), présentent un grand intérêt à ce sujet : « Ne prend jamais aucun péché à la légère. N'encourage pas les envieux... Sois sans pitié pour les pécheurs ... Ne fais pas confiance aux délateurs. Ne te fie pas aux trompeurs... Ne sois pas l'ami des ingrats... Ne loue pas les hypocrites ... Prends le conseil des hommes pleins d'expérience et sagesse... ».

Faut-il espérer que les problèmes s'arrêtent là où ils ont émergé et que chacun soit responsable de ses actes pour construire le processus démocratique, en engageant et en impliquant les compétences potentielles, et ce pour instaurer la confiance.

C'est ainsi que l'on peut doter tout pays concerné d'une bonne image de marque, parmi les meilleurs modes de publicité pour la promotion des activités économiques dont notamment celles qui sont ouvertes sur le reste du monde.

Ce système politique et ses conséquences évoquées à travers l'analyse du « *Prince* » de Machiavel se trouvent, le plus souvent, vérifiés dans les systèmes politiques des sociétés contemporaines.

La position adoptée par tel ou tel pays plaît à ceux qui la partagent et déplaît aux autres. Dans le contexte international actuel, caractérisé par le problème irakien, la position des Présidents des pays qui sont contre la guerre contre l'Irak sont estimés par ceux qui partagent cette position et boudés par ceux qui appuient le contraire : le Président Chirac qui a commencé son rôle de Président de la République par une cote de popularité faible se trouve aujourd'hui appuyé par 90 % des français quel que soit le Parti auquel ils appartiennent. Cette position qualifiée de courageuse a renforcé la confiance du peuple français pour son Président qui ne cesse de répéter dans ses différentes allocutions radio télévisées le mot clé « sagesse pour la paix ».

## CONCLUSION

Pour terminer, nous pouvons dire que la conclusion du contrat ne se fait pas parce qu'il y a absence de confiance mais pour lier les parties qui, par l'expression de leur volonté et surtout par le respect de leurs obligations réciproques, s'attribuent la confiance. C'est de l'exécution des obligations que la confiance résulte. Le contrat est dit synallagmatique dans la mesure où il est basé sur le respect réciproque des obligations. C'est la non-exécution de ces obligations qui entraîne la rupture de la confiance existante entre les parties du contrat et par voie de conséquence celle du contrat lui-même.

Certains pensent naïvement qu'on rédige un contrat parce qu'on n'a pas confiance dans les autres. Or, l'établissement d'un contrat amène à instaurer des relations de confiance dans la mesure où il permet de mettre chaque partie devant ses responsabilités. La confiance est remise en cause non pas parce qu'on a conclu un contrat mais parce que l'une des parties s'est abstenue d'accomplir ses obligations. En matière de mariage, les époux qui ont choisi de vivre ensemble, selon un régime matrimonial donné (séparation des biens, régime de la communauté réduite aux acquêts - régime légal -, régime de la communauté universelle) ne remettent pas en cause la confiance qui les lie dans la mesure où ils ont choisi librement de partager la vie conjugale.

Tant qu'ils sont ensemble le contrat de mariage est maintenu et la confiance est présumée exister.

Il est à noter qu'en Droit musulman, les époux se doivent aussi secours, assistance et fidélité.

Bref, il se doit confiance. Celle-ci conditionne la durée de vie conjugale. Toutefois, les biens de la femme mariée sont préservés. C'est le mari qui doit subvenir aux besoins de sa femme et de ses enfants. Il ne doit pas toucher à la fortune de sa femme. C'est à lui de créer la richesse et d'apporter les revenus pour subvenir aux besoins de sa famille. En agissant ainsi il renforce le capital confiance de la femme vis à vis de lui.

Toute société quelle que soit sa culture a le devoir de doter son système juridique de toutes les potentialités matérielles, immatérielles, économiques, humaines et environnementales susceptibles d'instaurer la confiance comme substance de renforcement de ce système.

Le système juridique est fondé sur la *confiance* qu'il impose par le respect des obligations et par conséquent des droits : les droits des uns sont les obligations des autres. Obligation de transférer la propriété du bien pour le vendeur et droit de se faire payer le prix par l'acheteur et vice versa pour l'acheteur qui doit payer le prix au profit du vendeur et se faire transférer la propriété du bien par le vendeur.

Le système juridique impose par la mise en application des règles, les conditions pour la pratique de la *confiance* pour avoir en retour la *confiance* des citoyens et consolider ainsi son autorité et sa notoriété.

Le système juridique fait partie d'un ensemble. Pour rendre plus efficace encore ses missions, il peut chercher à coordonner ses actions avec le système de sécurité ou le système social... De la coordination des actions et de l'union pour leur élaboration, se dégage une force appelée effet de synergie pour une plus grande *confiance*

Lorsqu'on ne croit pas dans le système juridique on débouche sur la rupture et la violence. Comme nous l'avons déjà précisé, la politique de deux poids et deux mesures amène à l'absurdité et à la violence.

La justice, qui s'attache à l'application saine des règles des différentes sources de droit, s'attribue un pouvoir pour régler les problèmes qui opposent les parties présentes au procès et génère une confiance nécessaire à la crédibilité qui doit caractériser tout système juridique.

Au niveau national, la confiance dans le système juridique conditionne celle du système dans son ensemble (système global). La confiance dans le système économique est conditionnée par celle dégagée par les autres systèmes (social, politique, administratif, financier, international...) et dont notamment le système juridique. Ce qui est vrai au niveau national l'est également au niveau international. Après la Deuxième guerre mondiale, les pays du monde, pour la recherche de la stabilité et de la confiance nécessaires au développement des échanges internationaux, ont dû signer les accords de Breton Woods et créer des institutions internationales (FMI, BIRD,...). Les trente années glorieuses appelées encore les trente années de la croissance tranquille et que l'on peut appeler aussi les trente années de la croissance régulière sont le résultat de cette action internationale en faveur du développement de la confiance. Aussi, la guerre annoncée contre tel ou tel pays, mettant en désaccord ceux qui sont pour la paix et ceux qui sont pour la guerre perturbera-t-elle la conjoncture internationale, et affectera-t-elle la confiance, véritable substance du bon fonctionnement du marché dans son ensemble et tout particulièrement du marché financier.

Le système juridique n'étant pas statique, élaboré pour un monde dynamique, faut-il constamment le repenser pour l'adapter au nouveau contexte qui s'impose à la société tout en préservant toutes les conditions nécessaires à la confiance ?

#### Notes

1. On lit dans l'Encyclopédie générale de l'Islam : « On a souvent dit que la loi islamique représente le noyau de l'Islam lui-même et il est certain que la loi religieuse est incomparablement plus importante dans la religion de l'Islam que la théologie. ».
2. BELAÏD (Sadok) : Islam et Droit – Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran. Centre de documentation Universitaire. Tunis. 2000. p. 268.

3. De par son appartenance à la société musulmane qui ne comporte aucun sacerdoce, le musulman bénéficie d'un statut religieux égalitaire, même si la société comporte les autorités musulmanes qui se distinguent des autres notamment par leur savoir.
4. BELAÏD (Sadok) : Islam et Droit – Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran. Centre de documentation Universitaire. Tunis, 2000. p. 312.
5. En 1959, Shaykh Mahm ū d Shalt ū t , alors Recteur de l'Université d'al-Azhar, publia un ouvrage intitulé "L'Islam, une foi et une loi" (al-Islam, 'aqida wa-shari'a).
6. Malek Ibn Anas , Abduljabbarr, Ibn Taymya : « De l'échange » (traduit de l'arabe par Youssef Seddik). Ed. Media Com. Tunis. 1995. p. 67
7. Voir Code de commerce et des Sociétés. Dallaz. Paris.
8. Voir cas actuel de « Métal Europe ».
9. BRYSON IBN SINA : « Penser Economique » . Edition Media com Tunis. 1995. Voir « Pédagogie de la parole et du comportement », p. 34 (traduction de l'arabe par Youssef Seddik).
10. Le Habous est un rite malikite (de l'Imam Malik). Etymologiquement le mot habous ou waqf signifie « arrêter, emprisonner, immobiliser ». Le habous est un acte juridique. Il est fondé sur la volonté du donateur. Celui-ci exprime le sentiment de repentir et d'altruisme. Généralement les croyants le pratiquent pour atténuer les poids des erreurs commises ou compenser aux erreurs de la vie. Cette pratique juridique trouve son origine dans les dispositions du fiqh, dans les préceptes révélées, recueillis par le Coran. En fait, elle est fondée sur un hadith rapportant une directive visant à immobiliser un bien pour qu'il ne soit désormais ni donné, ni vendu. Les revenus provenant de l'exploitation de ce bien reviennent à l'aumône.  
Les pays du Maghreb utilisent dans leur législation les biens habous (Waqf – واقدف ). La Waqf ou la Habous ( واقدف ), institution juridique, occupe une place importante en droit musulman. La Habous biens est une spécificité du droit musulman. Ses modalités de fonctionnement sont particulières. En quoi cela consiste ?  
La Habous est régie par un hadith que les grands maîtres de l'Islam ont interprété et qui fait loi. Pour qu'un bien soit désigné de Habous, il faut qu'il soit attribué à une œuvre pieuse ou à une fondation ou une institution d'intérêt général. La durée de Habous est illimitée ; la Habous n'a pas de terme. En effet c'est un contrat à durée indéterminée. L'engagement est définitif.  
La habous Waqf ou Habous ( واقدف ) peut porter sur l'ensemble des démembrements du droit de propriété, c'est-à-dire sur l'usus (droit d'utiliser le bien), l'abusus (le droit d'en faire ce que l'on veut) et le fructus (le droit d'en tirer profit usufruitier). Les pays du Maghreb utilisent dans leur législation les biens habous et ceux du Moyen-Orient celui de Waqf.  
Ils échappent à tout acte d'achat ou de vente. Ils sont, par conséquent, de biens non marchands. La habous consiste à transférer un bien donné du secteur privé au secteur public ou communautaire. Le bien devient la propriété de la communauté musulmane.
11. Malek Ibn Anas , Abduljabbarr, Ibn Taymya : « De l'échange » (traduit de l'arabe par Youssef Seddik). Ed. Media Com. Tunis. 1995. 157 p.
12. Dans son œuvre « Maxime ».



## Références bibliographiques

- Le Coran*. Traduction de Jacques Berque. Albin Michel. « La Bibliothèque spirituelle ». Paris. 1975.
- Traduction de Denise Masson. Paris: Gallimard, 1967. 2 vol.
  - Traduction de Salah Ed-Dine Kechrid Ed. Dar Occident Musulman Beyrouth Liban
  - Traduction de KASIMIRSKI Flammarion, 1970.
- La Bible*. "Ancien et Nouveau Testament". Edition. Paris: Alliance Biblique. Universelle, 1991.
- Code des Droits réels tunisiens : République tunisienne. Tunis: Imprimerie officielle, 1979.
- Code civil algérien : office des publications universitaire.
- ARNALDEZ, R. *A la croisée des trois monothéismes*, A. Michel, coll. « Idées », Paris, 1993
- ARKOUN, M. y GARDET, L. *L'Islam hier et demain*, Paris: Buchet-Chastel, 1978. P. 258.
- BELAÏD, S. *Islam et Droit. Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran*. Tunis: Centre de documentation Universitaire, 2000.
- BLANC, F. P. *Le droit musulman* Ed. Dolloz (Connaissance du Droit) .1995. P. 140.
- CARATINI, R. *Le génie de l'Islam*. Paris: Laffont.
- CESARI, J. "L'Islam en Europe". *La documentation française*. No. 746. Paris. 1995.
- CHARFI, M. *Islam et Liberté, le malentendu historique*. Paris: Albin Michel, 1998.
- DENOUX, P. et GABSI, A. "Transformations et incidences comportementales liées au développement d'une activité tertiaire". Dans: *Cahiers de l'A.R.I.C (Association Internationale de la Recherche Interculturelle)* (Novembre 1998).
- DJAÏT, H. *La Grande Discorde*. Paris: Gallimard, 1989.
- ETIENNE, M. *La France et l'Islam*. Paris: Hachette. 1989. P. 311.
- Encyclopédie de l'Islam : S.I.E.D (Société Internationale d'Édition et de Diffusion), 1986.
- FAUCAULT, M. *Surveiller et punir, naissance de la prison*. Paris: Gaillard, 1981.
- GARDET, L. *La Cité musulmane*. Paris: Vrin, 1981.
- GARDET, L. *Les Hommes de l'Islam*. Hachette. Paris 1977.
- GAUDEMET, J. *Les naissances du droit, le temps, le pouvoir et la science au service du droit, Montchrestien*. Paris, 1997.
- GRUPE DE RECHERCHE ISLAMO-CHRETIEN (G.R.I.C) : *Foi et Justice : un défi pour le Christianisme et pour l'Islam. Centurion*. Paris, 1993.
- JOMIER, J. *Pour connaître l'Islam*. Paris: CERF, 1988. P. 197.
- KEPEL, G. *Jihad Expansion et déclin de l'Islamisme*. Paris: Gallimard, 2000. P. 447.
- LADJILI-MOUCHETTE, J. *Histoire juridique de la Méditerranée : droit romain et droit musulman*. Tunis: Centre d'Études, de Recherches et de Publication (CERP), 1990.
- LEVY-STRAUSS, C. *Les structures de la parenté*. Paris: Plon.
- LINANT DE BELLEFONDS *Traité de droits musulmans comparé*. Paris, 1973.
- LINGS, M. *Le Prophète Mohamed*. Paris: Seuil, 1973.
- MASSON, D. *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, 2ème édition. Paris: Desclée et Bower. 1987.
- MERNISSI, F. *Le Harem politique : le Prophète et les femmes*. Paris: A. Michel, 1987.
- MILLIOT, L. *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris: Sirey, 1953.

## La confiance dans les systèmes juridiques de l'Islam et de l'Occident

- MOUJAHID, A. *Résumé d'explication des piliers de l'Islam*. Riyadh: Ed. Daroussalam.
- POUPARD, P. (Sous la direction de ): *Dictionnaire des religions*, 2 Vol. Paris: P.U.F., 1986.
- PANSIER, F.J. et GUELLATY, F. *Le droit musulman, Que sais-je*. Paris: P.U.F., 2000.
- RAMADAN, S. *Le Droit islamique, son envergure et son équité*. (Trad. Claude DABBAK). Paris: Editions AI-KALAM, 1997.
- REVUE TIERS MONDE. *L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde*. Tome XXIII. No. 92. Paris: P.U.F., 1982.
- RODINSON, M. *Mohamed*. Paris: Seuil, P.U.F., 1988.
- SCHACHT, J. *Introduction au droit musulman*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1965.
- SHAFI'I, M.B.I. *Al-Risala, les fondements du droit musulman* (Trad. Lakhdar Souami). Paris: Sinbad, Actes Sud, 1997.
- URVOY, D. *Avéroès – Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion, 1998.
- WEBER, E. *Maghreb arabe et occident français*. Eresi UTM, 1985.
- WATT, M. W. *Mohamed à Médine*. Paris: Payot, 1978.

# Más allá de la empatía, hay que cultivar la confianza: Claves para el reencuentro intercultural

Gérard Marandon\*

## RESUMEN

El autor opina que cuando se trata de un encuentro intercultural, los riesgos de desacuerdos se incrementan por malentendidos interculturales y surge la dificultad de llegar a una relación de confianza. Para conseguir este clima de confianza es conveniente examinar previamente ciertos problemas teóricos generales de la comunicación y, en particular, los que plantean las situaciones interculturales. En primer lugar habla del conflicto, y distingue entre conflicto cognitivo y afectivo para pasar después a las condiciones psicosociales de la gestión de los conflictos. ¿Cuáles son los factores que condicionan el éxito de los intercambios interculturales? Hay que reconsiderar las teorías de la comunicación de manera que sean capaces de explicar las interacciones interculturales. Para el autor una situación intercultural se produce a partir del momento en que personas o grupos no comparten los mismos universos de significaciones y las mismas formas de expresión de estas significaciones. Una propuesta tanto para la comunicación como para la gestión del conflicto se encuentra en la teoría de una cultura provisional (*culture tierce*) que permite ajustamientos temporales para alcanzar objetivos comunes. En la creación de este espacio, la confianza tiene un papel central, ya que ésta es necesaria en cualquier intercambio, pero sobre todo es crucial en situaciones interculturales, debido a la complejidad de éstas.

Los contactos entre personas o grupos dan lugar, tarde o temprano, a desacuerdos más o menos declarados, según sea lo que está en juego, las afinidades y las capacidades de las personas para comunicarse. La experiencia cotidiana demuestra que el éxito de un encuentro (en el sentido de interacción, intercambio, contacto) va a la par con la creación

\*Profesor de Psicología, Université de Toulouse-Le Mirail, Francia

de un clima de confianza y que, en el mejor de los casos, los encuentros con éxito pueden provocar unos lazos de amistad auténticos y duraderos, cuya confianza caracteriza y condiciona la estabilidad. Cuando lo que se plantea es un encuentro intercultural, el riesgo de discrepancias incluso de disensiones aumenta, debido a los malentendidos interculturales, y surge, a menudo con acuidad, la dificultad de llegar a una relación de confianza.

¿Por qué la confianza es un factor determinante para el buen transcurso de los intercambios interculturales? ¿De qué depende su aparición y preservación? Es decir, ¿cuáles son las condiciones para la confianza? El objetivo de este estudio es responder a estas preguntas. Para conseguirlo, hay que examinar previa y sucesivamente algunos problemas teóricos generales de la comunicación y, concretamente, aquellos que plantean las situaciones interculturales. Esto permitirá, finalmente, abordar la cuestión teórica de la confianza en las relaciones interculturales.

## COMUNICACIÓN Y CONFLICTOS

### Los conflictos de intereses

Todo el mundo sabe que, incluso en una situación culturalmente homogénea, existe un cierto número de factores que pueden obstaculizar la comunicación, en particular: las intenciones de los protagonistas, sus perspectivas y sus actitudes personales respecto a la otra persona o al otro grupo. De hecho, cualquier encuentro es capaz de provocar *conflictos de intereses* (Camilleri, 1999: 213), unidos a las diferencias de los puntos de vista, de elecciones y perspectivas personales. Estas diferencias personales determinan la potencialidad de conflicto de cualquier encuentro y el problema reside en manejar estos conflictos de intereses de tal manera que se alcancen los objetivos comunes y se satisfagan las perspectivas individuales.

Los trabajos dedicados a esta cuestión ponen de relieve la necesidad de tratar los conflictos. En efecto, su supresión o su prevención son contraproducentes en los intercambios y, de todas formas, dejan sin solucionar el tema de los conflictos y, por lo tanto, puede aparecer de nuevo y, a menudo sucede, con más fuerza (De Dreu, 1997: 11). Es evidente que hay que evitar un exceso de conflicto, pero tampoco es deseable una ausencia de conflicto, ya que disminuye la capacidad para tratar la información compleja (De Dreu, 1997: 13).

Los conflictos de intereses pueden, como es con frecuencia el caso, solicitar las emociones de los protagonistas del encuentro y movilizar de una manera variable las dimensiones afectivas y cognitivas de la personalidad.

A este respecto, los trabajos sobre el conflicto en las organizaciones han llevado a distinguir de una manera teórica entre *conflicto cognitivo* y *conflicto afectivo* (De Dreu, & Van

De Vlierts, 1997). El conflicto cognitivo concierne a las tareas que hay que cumplir y se reafirma en los objetivos y modalidades que permiten conseguirlas; por otro lado, el conflicto afectivo está unido a la personalidad y aparece cuando lo que está en juego asociado con las tareas interfieren con las preferencias, las opiniones o los principios morales de las personas. Las relaciones entre estos dos tipos de conflicto han sido objeto de este estudio, y algunas de las conclusiones sobre esta cuestión son interesantes en el marco de este estudio.

### **Conflicto cognitivo y conflicto afectivo**

Aunque no resulta sencillo separar conflicto cognitivo de conflicto afectivo, varios trabajos indican de manera global que el conflicto cognitivo es un factor que incrementa los resultados, especialmente en el seno de un grupo (cf., principalmente, Amason & Schweiger, 1997; De Dreu, 1997; Jehn, 1997). Esto nos conduce a decir que las discusiones y los intercambios de argumentos sobre bases razonadas permiten afinar la selección de objetivos y de procedimientos de resolución de problemas o la ejecución de tareas y tomar decisiones más adecuadas que aquellas tomadas sin discusión previa.

En contrapartida, el conflicto afectivo reduce el resultado y la satisfacción. Sin embargo, el riesgo de conflicto afectivo es una constante en los intercambios. Efectivamente, “a menudo aquello que empieza como un intercambio de opiniones opuestas degenera en un altercado en el que emergen sentimientos muy negativos” (Baron, citado por Amason & Schweiger, 1997: 107). Discusiones inicialmente racionales pueden también deteriorarse, a menudo debido a la importancia de los temas o a malentendidos de orden proyectivo o narcisista (imagen de uno mismo amenazada).

Asimismo, el conflicto cognitivo puede ser considerado como funcional en términos de objetivos, de tareas y de decisiones, mientras que el conflicto afectivo se revela disfuncional pues se opone a los efectos del conflicto cognitivo y degrada el clima relacional de los intercambios (Amason & Schweiger, 1997: 105).

### **Gestión de los conflictos de interés**

Existe pues una relación inversa entre conflicto afectivo y conflicto cognitivo y, de hecho, el conflicto afectivo es un factor de reducción de los resultados. Es necesario pues solucionar los conflictos afectivos para poder aprovechar la necesaria aportación de los conflictos cognitivos. La gestión de los conflictos, tanto cognitivos como afectivos, depende de la capacidad de comunicación de cada persona, dicho de otra manera, de sus competencias psicosociales, aunque también de la situación del encuentro.

#### *Condiciones psicosociales de la gestión de los conflictos*

Investigaciones norteamericanas de los últimos treinta años sobre comunicación intercultural –de las que hablaremos más adelante– han permitido identificar cuáles son

las competencias de comunicación requeridas en situaciones de comunicación culturalmente homogéneas.

La primera competencia que debemos mencionar se refiere, por supuesto, a la capacidad propiamente dicha de gestionar los conflictos (Ting-Toomey, 1985; 1996). Sin embargo, en materia de comunicación, no es suficiente con disponer de una capacidad como ésta, dirigida a generar los efectos específicos esperados. Comunicar pone en juego un conjunto de factores como la incertidumbre, el estrés, las reglas de interacción, los objetivos y las reacciones de los demás, especialmente. Es pues la capacidad de componer con esta complejidad lo que condiciona el éxito de una competencia como ésta, relativa a la gestión de los conflictos. Entre las competencias psicosociales de base que también se requieren, nos quedaremos con las siguientes:

- la capacidad de reducir la ansiedad y la incertidumbre (Gudykunst, 1993; 1995; 1996);
- la vigilancia mental –*mindfulness*– (Hanh, 1976; Langer, 1989) o “la aptitud de gestionar cognitivamente sus afectos” que Gudykunst (1993; 1995) considera como condición psicológica común de la reducción de la ansiedad y la incertidumbre;
- aptitud para iniciar y gestionar las relaciones (Cui & Van den Berg, 1991; Hammer *et al.*, 1978);
- el acento sobre la relación en contraposición con la tarea (Ruben, 1976);
- la creatividad (Dodd, 1995, 233).

### La empatía

Existe una competencia que condiciona particularmente la capacidad de comunicar: la empatía o *competencia alocéntrica*. Es conveniente hablar aquí con detenimiento de ella pues esta profundización será útil para esbozar más adelante una teoría de la confianza en situación intercultural.

La empatía es “el conjunto de los esfuerzos empleados para acoger al otro en su singularidad y que son consentidos y desplegados cuando se adquiere la conciencia de la separación de yo-otro y de la ilusión comunicativa de la identificación pasiva con el otro” (Marandon, 2001: 95). Se trata de un esfuerzo de relación efectiva con otro que consiste en sobrepasar la “regla de oro” de la simpatía (“trata a los demás como quieras que te traten a ti”) para adoptar la “regla de platino” próxima a la empatía: “Actúa con los demás como ellos actuarían consigo mismos” (Bennett, 1979: 422).

Esta competencia fundamental de comunicación, variable según los individuos o las situaciones, implica un conocimiento mínimo de sí mismo y de los demás y se desarrolla progresivamente mediante el aprendizaje y la puesta en práctica de diversas aptitudes.

Un primer grupo de aptitudes condiciona muy directamente la competencia alocéntrica en sí misma. Se trata de la suspensión del yo (Martin, 1987 [suspensión del jui-

cio]; Samovar & Porter, 1991), el interés/respeto/consideración hacia el otro (Gudykunst, 1994; Kelley & Ruben, 1983; Ruben, 1976) y la postura interactiva (disposición para entrar en contacto [Kelley & Ruben, 1983; Ruben, 1976]). Un segundo grupo de aptitudes procede de la *flexibilidad psicológica*. Incluye la tolerancia ante la ambigüedad (Cui & Van Den Berg, 1991; Martin, 1987) y la complejidad cognitiva –la capacidad de gestionar costumbres sociales diferentes (Cui & Van Den Berg, 1991 [normas y estilos de trabajo distintos]; Hammer *et al.*, 1978), consideración de los distintos puntos de vista (Martin, 1987), capacidad para no confundir individuos con estereotipos (Martin, 1987), relativización de las opiniones propias (Kelley & Ruben, 1983; Ruben, 1976). Un tercer grupo, finalmente, reúne en torno a la idea de *receptividad activa*, la escucha atenta y la comprensión del otro (Abe & Wiseman, 1983) –necesidades, sentimientos, opiniones (Abe & Wiseman, 1983; Gudykunst, 1994; Hammer *et al.*, 1978).

La empatía condensa además en una única competencia un abanico de aptitudes alocéntricas formado a partir del conjunto de trazos psicológicos que permiten el paso de uno mismo al otro, condición previa a todo encuentro interpersonal. Como competencia alocéntrica, la empatía puede –ya para resumir– disociarse en tres componentes psicológicos distintos: la alocentración propiamente dicha, la flexibilidad y la receptividad activa.

Tal como dice Richaudeau (1974, 8), “sin un poco de empatía, no hay auténtica comunicación” y las otras competencias de comunicación, así como las técnicas de gestión de conflictos tienen poco efecto si los protagonistas no se comprometen realmente en una relación activa y descentralizada hacia el otro.

Sin embargo, estas competencias psicosociales, incluida la empatía, no son suficientes para asegurar el éxito de un encuentro, es decir, la consecución de los objetivos y la satisfacción de las personas. El éxito está, en efecto, condicionado por la situación del encuentro en sí mismo. Y es en este punto que debemos empezar a hablar de la noción de confianza.

### *Condiciones situacionales de la gestión de los conflictos*

Según algunos investigadores (Condon & Youssef, 1975; Dinges, 1983; Dinges & Baldwin, 1996; Dinges & Lieberman, 1989), “el tipo de situación y el resto de participantes en la situación son factores mucho más determinantes para medir la competencia de la comunicación intercultural que no las características particulares que presentan los individuos” (Dinges & Lieberman, 1989: 381). Además, para estos últimos autores, una característica como la empatía tiene poca importancia en una situación estresante como, por ejemplo, la de un despido sin preaviso (*being fired*). El éxito de un encuentro depende en gran medida de la buena voluntad más o menos recíproca de los participantes. Sin embargo, esta condición está a menudo lejos de cumplirse, debido, en la mayoría de los casos, a las realidades profesionales, institucionales, políticas y económi-

cas que pesan sobre un buen número de situaciones de encuentro, pero también debido a factores más personales relacionados con las diferencias de interés y motivación hacia el encuentro.

En realidad, no podemos trazar una frontera impermeable entre factores situacionales y factores personales –las prácticas diplomáticas, éxitos o fracasos, lo demuestran– y los componentes personales influyen en la manera cómo los individuos interpretan las situaciones (Kealey, 1989: 423; 1996: 93). Pero admitiremos el principio de condiciones redhibitorias de la comunicación, como son la hostilidad, la amenaza, la mala fe, el chantaje, e incluso los dispositivos de control y el formalismo (Sitkin & Stickel, 1996, 209) que crean un clima de desconfianza e inducen a comportamientos defensivos por parte de los participantes. Estas últimas observaciones permiten considerar la *confianza* como factor situacional determinante en el desarrollo de un encuentro, sean los participantes en dicho encuentro personas o grupos. La noción de confianza ha sido objeto de trabajo y de teorizaciones elaboradas desde finales de los años setenta que más adelante evocaremos con más detalle.

Así pues, en esta fase de la reflexión, es el momento de ampliar el campo al conjunto de situaciones de encuentro, es decir, introducir la *dimensión cultural e intercultural*. Pero antes conviene recordar, tomando como base las observaciones previas, que las cuestiones de conflictos producen independientemente problemáticas interculturales y que la gestión de las situaciones conflictivas depende a la vez de las capacidades de los protagonistas (competencias psicosociales) y del potencial de confianza de las situaciones de encuentro.

## EL ENCUENTRO INTERCULTURAL

¿Cuáles son las particularidades de la comunicación intercultural? ¿Qué factores condicionan el éxito de los intercambios interculturales? Estas preguntas son las mismas que encontramos desde hace una treintena de años en el núcleo de las investigaciones norteamericanas sobre comunicación intercultural, de lejos la más avanzada en este campo. Resulta interesante, para responder a estas cuestiones, apoyarnos en las proposiciones teóricas resultantes de esta investigación. Esto implica, antes que nada, volver a los orígenes de esta corriente de investigación, la cual para afirmarse y desarrollarse como disciplina universitaria tuvo que reconsiderar previamente sus fundamentos epistemológicos. Pasar revista a las principales dificultades relacionadas con las diferencias culturales nos permitirá seguidamente examinar el problema del encuentro intercultural en términos de conflictos específicos y de condiciones de gestión de estos conflictos.



Entonces será oportuno –después de insistir en las competencias interculturales requeridas en una situación de encuentro intercultural– consagrar un desarrollo más profundo a la noción de confianza vista como factor determinante de los intercambios interculturales.

## **La comunicación intercultural americana**

### *El campo: origen y evolución*

La comunicación intercultural se define como el “estudio de las interacciones entre miembros de culturas diferentes” (Leeds-Hurwitz & Winkin, 1989, 36). Constituye, en el ámbito de las ciencias humanas, un dominio de investigación y de reflexión que se ha desarrollado progresivamente en Estados Unidos a partir de los años sesenta, gracias al impulso que le dieron las numerosas acciones de formación intercultural desarrolladas a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. Estas acciones de formación, que de entrada fueron llevadas a cabo por los diplomáticos, se ampliaron seguidamente –gracias a la expansión económica– hacia otras personas destinadas a trabajar fuera del territorio norteamericano (Leeds-Hurwitz, 1993; Leeds-Hurwitz & Winkin, 1989). La investigación en comunicación intercultural, como la formación intercultural que la engendró, se puso inicialmente al servicio de objetivos relacionados muy directamente con las dificultades y las cuestiones encontradas por los formadores y por el personal que residía en el extranjero. Pero a partir de los años setenta, la comunicación intercultural empieza a afirmarse enteramente como disciplina científica (aparición de revistas científicas, propuestas de educación universitaria especializadas y publicación de manuales). Esta afirmación de la disciplina va a la par con la elaboración de un cuadro teórico, con la discusión de los métodos que debían desarrollarse y la determinación de las principales áreas de investigación (Leeds-Hurwitz, 1993: 501).

### *Concepción actual de la comunicación intercultural*

Los primeros estudios sobre comunicación intercultural tendían a considerarla como un campo específico y separado de la comunicación interhumana (Casmir & Asuncion-Lande, 1989: 284; Gudykunst & Nishida, 1989: 23; Sarbaugh, 1979/1993). Pero, a partir de finales de los años setenta, los investigadores consideran que los procesos fundamentales en juego no se diferencian de aquellos que operan en cualquier otra situación de comunicación (Gudykunst & Kim, 1984; Sarbaugh, 1979/1993). Esto significa que los procesos subyacentes a la obra en todo acto de comunicación son considerados idénticos.

Le debemos a Sarbaugh (1979/1993: 7-9) haber sido el primero en fijar el cuadro de una taxonomía de la comunicación intercultural, según el cual el grado de interculturalidad se incrementa en función del grado de heterogeneidad cultural de los

protagonistas. De hecho, es el peso relativo de los factores personales y culturales (Gudykunst & Kim, 1984) el que permite diferenciar la interacción interpersonal de la interacción intercultural. En la primera, los aspectos personales se encuentran en un primer plano, mientras que en la interacción intercultural priman los factores culturales. Estos dos tipos de interacción pueden asimismo distinguirse en función de sus grados de “personalización” (*personalness*) y de “culturalización” (*culturalness*) (Collier & Thomas, 1988/1996; Cupach & Imahori, 1993: 115; Gudykunst & Ting-Toomey, 1988).

Tal cambio de perspectiva hace desaparecer la necesidad de producir teorías concretas para la comunicación intercultural y, en contrapartida, convierte en necesaria la “construcción de teorías generales que expliquen todas las formas de comunicación, o teorías intermediarias que expliquen aspectos particulares de la comunicación entre personas de culturas distintas o entre grupos étnicos” (Gudykunst, 1985: 24). Esto implica prácticamente reconsiderar las teorías de la comunicación de manera que éstas puedan explicar las interacciones interculturales (Gudykunst & Nishida, 1989: 23). Actualmente la idea de que los procesos de base son idénticos en cualquier forma de comunicación está aceptada por el conjunto de los especialistas de la comunicación intercultural y la oposición entre las dos formas de comunicación ya no tiene prácticamente defensores. Domina, pues, una concepción integradora de la comunicación, según la cual toda comunicación es siempre “más o menos interpersonal y, al mismo tiempo, más o menos intercultural” (Collier & Thomas, 1988/1996: 101).

### *Efectos de la preeminencia cultural en la comunicación*

Muy a menudo la comunicación interpersonal y la comunicación intercultural pueden distinguirse en términos de “preeminencia de la identidad cultural” (Collier & Thomas, 1988/1996; Cupach & Imahori, 1993: 115). Consecuentemente, a medida que aumenta el grado de culturización de una situación, es necesario tener en cuenta las especificidades culturales de los protagonistas y sus respectivas interferencias, es decir, *los efectos de interculturalidad*.

Hay que precisar, sin embargo, que la necesidad de una actitud como ésta desborda ampliamente el campo único de las relaciones interétnicas e internacionales. La noción de interculturalidad, para que tenga un valor pleno, debe ampliarse a cualquier situación de ruptura cultural –resultante básicamente de las diferencias de códigos y de significados–, en la que las diferencias en juego estén relacionadas con diversos tipos de pertenencias (principalmente, etnia, nación, región, religión, género, generación, grupo social, organizacional, ocupacional). Existe una situación intercultural a partir del momento en que las personas o grupos presentes no comparten los mismos universos de significados y las mismas formas de expresión de estos significados, y estas diferencias pueden representar un obstáculo para la comunicación.

## Obstáculos culturales a la comunicación

En los contactos interculturales, las diferencias explícitas (como, por ejemplo, la lengua) enmascaran otras muchas cuya incidencia sobre las interacciones es tanto más grande cuanto más implícitas son dichas diferencias. Estas múltiples diferencias tienen en común que perturban las interacciones, debido a discordancias entre comportamientos esperados y comportamientos efectivos (Burgoon, 1995).

### *Diferencias culturales fundamentales*

A partir de un importante estudio llevado a cabo en cincuenta y tres empresas multinacionales, G. Hofstede (Dodd, 1995: 102-105; Gudykunst, 1994: 40-48; Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: 40-50; Hofstede, 1994; Marandon, 2000) se pudo identificar cuatro dimensiones de la variación cultural:

- La dimensión *individualismo/colectivismo* contrapone las culturas que dan valor a los objetivos individuales a aquellas que sitúan los objetivos colectivos en un primer plano. Las culturas individualistas dan prioridad a la realización individual, la iniciativa y el éxito personales, mientras que las culturas colectivistas subrayan la pertenencia al grupo y las actividades colectivas. En el plano relacional, los miembros de las sociedades individualistas tienden a establecer lazos amistosos privados, mientras que las sociedades colectivistas someten las relaciones interpersonales a las obligaciones sociales. Debemos señalar que esta mayor dimensión de la variación cultural ya había sido identificada mucho antes de los trabajos de Hofstede, en concreto por T. Parsons en los años cincuenta y que desde entonces ha sido objeto de un importante número de trabajos (Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: 40).

- *El control de la incertidumbre (uncertainty avoidance)* remite a las maneras propias de cada sociedad para aliviar la ansiedad frente a la incertidumbre natural y existencial, en términos de leyes, dispositivos tecnológicos e institucionales, relacionados con valores, representaciones, creencias, etc. Cada sociedad dispone además de un conjunto de respuestas a situaciones estresantes a las cuales sus miembros recurren de manera preferente, pero que, para ser interpretadas correctamente y revelarse eficaces, tienen que ser conocidas por el interlocutor, sin lo cual se convierten en una fuente de malentendidos.

- La distinción *masculinidad/feminidad* rinde cuenta del nivel de repartición de los roles en una sociedad. En las sociedades *masculinas* los roles están fuertemente diferenciados y se anima la afirmación masculina, en términos de ambición, de espíritu de competición y de éxito material y social, mientras que se espera que las mujeres sean modestas y se preocupen de la calidad de vida. En las sociedades *femeninas*, al contrario, se valora la modestia, el espíritu de cooperación y la preocupación por la calidad de vida, tanto en los hombres y como en las mujeres, y los papeles de unos y otras, en el plano social y familiar, se consideran intercambiables.

– *La distancia jerárquica*, finalmente, hace referencia al trato de desigualdad por parte de las distintas sociedades. Se define como “el grado de aceptación, por parte de aquellos que tienen menor poder en instituciones y organizaciones, de una distribución desigual del poder” (Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: 47). Además, las sociedades con fuerte distancia jerárquica se caracterizan por un fuerte grado de dependencia y contra-dependencia respecto a los superiores en la jerarquía, mientras que en las sociedades con una distancia jerárquica más débil, el poder no se considera como legítimo hasta que no se ha justificado funcionalmente y se da preferencia a las relaciones de interdependencia entre miembros de la sociedad.

– Una quinta dimensión de la variación cultural pudo ser identificada gracias al estudio denominado *Chinese Value Survey* (Segall *et al.*, 1990: 57-58) y vino a completar el de Hofstede que presentaba ciertas limitaciones. Se trata del *dinamismo confuciano* u *orientación a largo o corto plazo*. Las sociedades orientadas al largo plazo se dirigen hacia el futuro y dan prioridad a ciertas características personales como el sentido de la economía y de la perseverancia, al tiempo que muestran un apego adaptable a las tradiciones. Contrariamente, los miembros de sociedades orientadas hacia el corto plazo respetan las tradiciones y las obligaciones sociales, y otorgan importancia a la conservación de la imagen.

Estas cinco grandes dimensiones de la variación cultural permiten, a partir de ahora, y sólo con ellas, contemplar toda la complejidad de las relaciones interculturales. Pero la variación afecta a dimensiones más específicamente psicológicas, como el pensamiento y la comunicación.

### *Modalidades cognitivas*

Antes de desarrollar la cuestión de la diversidad del funcionamiento cognitivo, conviene subrayar que este tema debe ser contemplado sobre el fondo de similitud y de universalidad de los procesos cognitivos de base (Segall *et al.*, 1990: 160). El conjunto de trabajos comparativos de la *cross-cultural psychology* impone la evidencia de una capacidad universal para recordar, generalizar, categorizar, clasificar, para formar conceptos, para manejar la abstracción y razonar lógicamente. La variación cultural se manifiesta de hecho en las modalidades de ejecución y las formas de articulación de estos procesos, en los que cada grupo valora a través de sus creencias, de sus representaciones y actitudes colectivas, funcionamientos cognitivos preferenciales. Para decirlo de manera más clara, según esta perspectiva, el equipo mental humano sería universal pero cada uno dispondría de él de manera culturalmente orientada.

Distintos modelos permiten aprehender la variedad cultural de los funcionamientos cognitivos. En primer lugar, un conjunto de estudios realizados mayoritariamente en África sobre la concepción cultural de la inteligencia demuestra que ésta varía sobre la base de dos dimensiones valoradas de maneras distintas: una dimensión tecnológica

y cognitiva y una dimensión social. Además, las concepciones africanas de la inteligencia tienden a otorgar a los aspectos sociales (en particular en Côte d'Ivoire, entre los Baulé: responsabilidad, respeto, educación, obediencia, honestidad, iniciativa, habilidad para hablar y servirse de los proverbios [cf. Segall *et al.* 1990: cap. 5]) una importancia que no tienen a ojos de los occidentales. Éstos, en contrapartida, en lo que respecta a la dimensión cognitiva de la inteligencia, sitúan en primer lugar el análisis, la abstracción y la rapidez en la realización de las tareas, mientras que la concepción *baulé* otorga mayor importancia a la observación, la atención y más específicamente a la destreza manual en el dibujo y la escritura, y la suerte (tener suerte y dar suerte).

Los “estilos cognitivos” son también objeto de la variación cultural y, en particular, el grado de “dependencia/independencia respecto al campo (D.I.C.)”, un campo perceptual en origen pero ampliado después de numerosos trabajos en los campos contextual (plano cognitivo) y relacional (plano afectivo). La D.I. con respecto al contexto, en concreto, remite a la capacidad de descontextualización de las informaciones, particularmente desarrollada en el mundo occidental bajo la influencia de las prácticas de la escritura y todavía más de la escolarización (Scribner & Cole, 1981). Esta capacidad constituye incluso la *única* forma de abstracción específica y, por lo tanto, la propiedad distintiva del pensamiento occidental (Denny, 1991: 75), las dos otras formas –abstracción por generalización (caniche → perro → animal) y abstracción de la sustancia (diferencia entre mesa y libertad)– están activas en todas las culturas. Respecto al campo relacional, la D.I. varía culturalmente en función de las modalidades de comunicación valorizadas en el grupo al que pertenecen.

Desde el momento en que el funcionamiento cognitivo es necesario en las interacciones humanas, su variación cultural no pasa, evidentemente, sin incidencias durante el desarrollo de estas interacciones (Porter & Samovar, 1994: 17). En efecto, dicha variación puede afectar tanto a la percepción de la situación y de los otros interactuantes como a la elección de las estrategias racionales que deben llevarse a término. Una elección necesariamente modificada por las normas relativas a los comportamientos cognitivos socioculturalmente valorizados.

### *Modalidades de comunicación*

Disponemos, gracias a la labor de la lingüista norteamericana D. Tannen, de un modelo teórico particularmente sofisticado que procura mostrar de manera muy global la variación de las modalidades de comunicación. Esta investigadora, que se apoya en análisis de investigaciones comparativas, cruza los dos modelos teóricos anteriores –el continuum contexto débil/contexto elevado de E.T. Hall y la teoría de los dos códigos (restringido y elaborado) de B. Bernstein– con el suyo propio (el del continuum oral/escrito).

El trabajo de Tannen (1982) consiste en proponer, en primer lugar, visitar la dicotomía código restringido-código elaborado, relativa a las competencias verbales de las capas

desfavorecidas (código restringido) y de las pudientes (código elaborado) de la población británica en este caso, y revisar la noción de *elaboración*, estando ésta asociada a la única dimensión verbal de la comunicación. Tomando como base su propia concepción de un continuum lingüístico oral/escrito, retoma la oposición de Hall entre culturas de contexto débil (*low*) y culturas de contexto elevado (*high*) y muestra que la debilidad de la teoría de los dos códigos procede del hecho que Bernstein dio mayor importancia al polo verbal de la comunicación en detrimento del polo contextual, el cual comprende el conjunto de los aspectos no verbales y situacionales de la comunicación.

Efectivamente, si creemos que la explotación de las múltiples modalidades no verbales de la comunicación y “la consideración de la información sobre el contexto [son] una forma de elaboración” (*ibid.*, 15) con el mismo título que la del código verbal, debemos concebir la elaboración y la restricción como dos operaciones correlativas: cuando se elabora sobre un plano, se restringe sobre el otro y así recíprocamente. Tannen propone también un *modelo bipolar de elaboración de la comunicación*, que distingue dos polos: la comunicación que prioriza la elaboración verbal y la comunicación que prioriza la elaboración contextual (paralingüística, expresión de las emociones e implicación interpersonal).

Pero la variación de las modalidades de la comunicación interviene sobre otros planos, esencialmente verbales y no verbales. Respecto a la comunicación verbal, sus aspectos más implícitos están en el origen de malentendidos frecuentes, semánticos y pragmáticos. Los malentendidos de orden semántico son la consecuencia del desconocimiento de las connotaciones que conllevan las mismas palabras. En cuanto a los malentendidos pragmáticos, éstos están relacionados con maneras distintas de recurrir al lenguaje para actuar sobre el otro y sobre la situación. Vistos así, se convierten fácilmente en fuentes de malentendidos de los usos diferentes de la toma de palabra, del silencio, de la interrupción, de la interrogación, de la petición, de la ironía, del sobreentendido, de la mentira, etc., así como maneras más o menos directas de dirigirse a alguien.

Respecto a los componentes no verbales, su variedad cultural es particularmente rica y diversificada (Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: cap. 6; Dodd, 1995: cap. 8). Esta variedad conlleva diversos aspectos de la comunicación no verbal que constituyen parejos dominios de estudio. La *kinésica* es el dominio de los movimientos corporales entre los que destacan la gestualidad, las expresiones faciales, el contacto con los ojos, las posturas, las maneras de saludar. La *proxémica* afecta a las relaciones con el espacio y más concretamente la variación de las distancias interpersonales sobre cuatro planos: íntimo, personal, social, público. La *cronémica* se refiere a la relación con el tiempo, explicado en términos de tiempo *monocrónico* (consagrado a una sola actividad a la vez), de tiempo *poli-crónico* (actividades simultáneas), y de *sincronía cultural*, relacionado con la manera cómo se regulan colectivamente los movimientos y desplazamientos, los ritmos y la organización temporal. La *haptica* hace referencia a las formas táctiles de comu-

nicación mientras que la *sensórica* lo es de las modalidades sensoriales de los intercambios: olor, gusto, audición, calor. Finalmente, la *paralingüística* se ocupa de la entonación y los diversos sonidos audibles que acompañan a las emisiones verbales.

Al término de esta exposición sobre los aspectos teóricos relativos a la comunicación intercultural, conviene recordar que el encuentro intercultural (de fuerte preeminencia cultural) es más complejo que el encuentro en una situación culturalmente homogénea (con débil preeminencia cultural). Efectivamente, muchos obstáculos relacionados con las desigualdades culturales pueden entorpecer el desarrollo del encuentro y sus efectos aumentan la lista de los obstáculos inherentes a todo encuentro (diferencias de opinión, de elección y previsiones personales) sea o no intercultural y de los que hemos visto anteriormente que son fuente de conflictos de interés.

### Los conflictos culturales

Podemos considerar, en realidad, la situación intercultural como doblemente determinada por los factores culturales. Por un lado, las diferencias de cultura –de valores, creencias, representaciones, actitudes, normas y estándares de comportamiento– originan implícitamente malentendidos y conflictos, cuyos protagonistas se ven incapaces de dirigir de manera satisfactoria.

Por otro lado, estas diferencias culturales tienen incidencias sobre los mismos procesos de relación. Asimismo afectan particularmente, –además de a la manera de abordar al otro y las actitudes con respecto al extranjero– a: la concepción de la intimidad, a la importancia relativa que se da a uno mismo y al otro en la explicación de los comportamientos (atribuciones), y a la expresión de las emociones.

Por consiguiente, los factores culturales son fuente de conflictos inherentes a las situaciones interculturales: los *conflictos culturales* (Camilleri, 1999, 213). “Este [tipo de] conflicto connota un estado de disonancia o de colisión entre dos fuerzas o sistemas. En el contexto de los encuentros interculturales, el conflicto está definido [...] como la incompatibilidad percibida o real de los valores, perspectivas, procesos o consecuencias [del encuentro] entre dos o más personas de culturas diferentes con relación a aspectos importantes y/o de relaciones; estas diferencias, la mayoría de las veces, se expresan a través de diferentes estilos de conflicto cultural” (Ting-Toomey, 1994, 300). Independientemente de la forma que adopten, en última instancia, lo que encontramos en el fondo de los conflictos culturales son los conflictos de valores. Estos valores, a los cuales la mayoría de las personas no tienen un acceso verdaderamente consciente, tienen un peso considerable durante los encuentros interculturales, y las racionalizaciones que pretenden dar una explicación a los malentendidos lo único que consiguen es reforzar el papel decisivo de las diferencias entre valores.

Debido a que estos valores constituyen la personalidad, cualquier acusación, cualquier amenaza de que puedan ser objeto, son vencidas de manera defensiva y son induc-

toras de conflictos afectivos, que pueden dar lugar a reacciones de animosidad, asociadas a “cogniciones paranoides” (Kramer, 1996, 224).

El problema principal de los encuentros interculturales es dirigir los conflictos culturales, de los cuales deduciremos que sobredeterminan las potencialidades conflictivas de estos encuentros. Esta gestión de los conflictos culturales se revela por otro lado aún más necesaria, si se tiene en cuenta, como ha demostrado un estudio reciente, que la relación entre conflicto cognitivo y aumento del resultado es particularmente significativa en las situaciones no rutinarias (Jehn, 1997: 93). Ahora bien, siendo las situaciones interculturales fundamentalmente no rutinarias, esta información del estudio se reafirma en la necesidad creciente, en estas situaciones, de regular los conflictos afectivos unidos a los conflictos culturales, para así facilitar los conflictos cognitivos y sacar el mejor partido de los encuentros interculturales.

Es conveniente, por lo tanto, estudiar ahora el problema de la gestión de los conflictos culturales.

### **Gestión de los conflictos culturales**

El encuentro intercultural es intrínsecamente ansiogénico, como nos demuestra la experiencia cotidiana. Diversos estudios han confirmado que hay un miedo mayor a las interacciones con los no familiares que con los familiares (Bobad & Wallbott, 1986). Es, por lo tanto, necesario, para regular los conflictos afectivos y cognitivos, desarrollar un “ambiente abierto, que tolere diferentes puntos de vista y [asegure] que un principio de cooperación impida interpretar los desacuerdos como ataques personales o maniobras políticas” (Amason & Schweiger, 1997).

#### *La cultura tercera*

Esta proposición teórica, formulada en el marco de la teoría general del conflicto en las organizaciones, hace eco a otra teoría, ya antigua en el campo de la comunicación intercultural: la teoría de la *cultura tercera* (Broome, 1991; Casmir, 1978; Casmir & Asunción-Lande, 1989). El modelo de la cultura tercera preconiza la realización, en las situaciones interculturales donde emergen los conflictos de orden cultural, de un espacio común de comunicación que permita construir progresivamente una cultura nueva, que englobe las culturas originales y que las armonice en un todo coherente. Se trata de una cultura provisional, –de una subcultura situacional– que permite ajustes temporales para alcanzar objetivos comunes. Este espacio de comunicación no debe tener unos límites preestablecidos, debe integrar elementos nuevos y adaptarse a otros contextos. La cultura tercera es una *empresa de riesgos compartidos* (*joint venture*, Casmir & Asunción-Lande, 1989: 294), que debe estar orientada hacia el futuro, lo que no significa, sin embargo, que deba alejarse y renegar del pasado.



La ejecuci3n de una cultura tercera, y en consecuencia, el 3ptimo desarrollo de los encuentros interculturales, est3n sometidos a condiciones individuales y a condiciones situacionales. Esta doble condicionalidad individual y situacional es una constante v3lida para cualquier encuentro. En efecto, seg3n la concepci3n que prevalece desde este momento –lo hemos visto desde Sarbaugh (1979)– lo que diferencia la interacci3n en una situaci3n culturalmente homogénea de la interacci3n en condiciones culturalmente heterogéneas es el grado de complejidad de los factores en juego. Por esta raz3n, las condiciones individuales y situacionales que se han de satisfacer en el primer caso deben serlo también en el segundo, de manera que las condiciones m3s unidas particularmente a la interculturalidad del encuentro puedan también ser completadas. Es necesario, por lo tanto, volver a estos dos tipos de factores que condicionan el buen desarrollo de una interacci3n cultural.

Los *factores situacionales* son m3ltiples. Sin hacer una lista exhaustiva, m3s all3 de las condiciones redhibitorias de la comunicaci3n mencionadas precedentemente, enumeraremos: el ambiente f3sico y socioecon3mico, el n3mero de participantes, la forma del encuentro (cara a cara versus interacci3n impersonal), el estatus de los protagonistas, la actitud (arrogancia versus benevolencia), la estructuraci3n del tiempo, del espacio, de los objetivos y los papeles, la familiaridad de la situaci3n (Brislin, 1981: 168-169).

Pero hay otros factores situacionales, m3s espec3ficos, que pueden intervenir, como por ejemplo, para citar solamente uno, el papel de terceros. Estudios sobre los efectos de los chismes y cotilleos han demostrado que la intervenci3n de terceros aumenta m3s la desconfianza que la confianza. Efectivamente, ya que las terceras personas que intervienen en las relaciones son m3s sensibles a la informaci3n negativa (Burt & CNES, 1996: 83), su intervenci3n desarrolla menos la confianza que la desconfianza. Por consiguiente, una situaci3n que preserve los protagonistas contra la influencia directa o indirecta de terceros, aumenta el grado de confianza y facilita la interacci3n. Y precisamente, como ya hemos subrayado, la confianza es la condici3n principal para el buen desarrollo de todo encuentro, y *a fortiori*, encuentros interculturales, debido a su gran complejidad. El cumplimiento de las otras condiciones situacionales de la comunicaci3n no tiene otra justificaci3n que garantizar la confianza entre los protagonistas, sin la cual los objetivos del encuentro no se pueden alcanzar, como tampoco satisfacer las perspectivas personales. Por esta raz3n, es conveniente hoy en d3a examinar m3s detalladamente la noci3n de confianza y las teor3as de las cuales es objeto.

### *La confianza*

Debido a que la creaci3n de una cultura tercera implica el desarrollo de la comprensi3n mutua a trav3s de ajustes continuos sobre el punto de vista del otro, la confianza juega un papel primordial para conseguir el 3xito de esta empresa (muchos investigadores hablan de centralidad de la confianza [Mishra, 1996]).

Si tratamos de definir lo que es la confianza, podemos decir, en primer lugar, que es un *recurso moral* que permite sostener el dispositivo de los intercambios y, por lo tanto, de la construcción de la cultura tercera. La confianza, ya lo hemos visto, es necesaria en los intercambios cotidianos, interculturales o no, pero es primordial en las situaciones interculturales, debido a su complejidad.

Algunos autores definen la confianza como una *vulnerabilidad consentida* (Mayer, *et al.*, citados por Brislin, 2000: 311 ; Meyerson, *et al.*, 1996: 170 ; Mishra, 1996: 265), otros como una creencia en el hecho de que el otro va a ser sincero y honesto, y que va a sacar partido de la situación, manifestando un *débil oportunismo* (Cummings & Bromiley, 1996: 303). A estos primeros elementos de definición, hay que añadir la noción de incertidumbre y de *toma de riesgos* (Meyerson, *et al.*, 1996: 175-180), los tres elementos –vulnerabilidad consentida, creencia en el débil oportunismo del socio y toma de riesgos– que corresponden a la confianza que se otorga a alguien.

Por lo que respecta a las propiedades de la confianza, ésta es, en primer lugar, un recurso moral neguentrópico (Powell, 1996: 52). Como dice Hirschman (citado por Lewicki & Bunker, 1996: 126), “la confianza es un recurso extraño, un recurso que aumenta con el uso en vez de disminuir”. Por otro lado, la confianza es un recurso auto-generativo (Creed & Miles, 1996: 18) y progresivamente acumulativo que “se establece lentamente y de manera continua, a medida que crecen los niveles de la fuerza relacional” (Burt & Knez, 1996: 83). En efecto, lo propio de la confianza sin ser escogida ni establecida definitivamente, se desarrolla “a través de las transacciones y mientras se desarrollan las relaciones interpersonales” (Creed & Miles, 1996: 23; Powell, 1996: 63). Finalmente, los estudios que comparan los procesos relativos a la confianza y la desconfianza demuestran que la confianza puede o bien degradarse o pararse de una manera brusca (Lewicki & Bunker, 1996: 126). En cambio, no podríamos decir lo mismo de la desconfianza, que por naturaleza es más dramáticamente “catastrófica” (Tyler & Kramer, 1996: 7), en el sentido que puede aumentar bruscamente, en el caso de relaciones particularmente débiles (Burt & Knez, 1996: 83).

Se pueden distinguir tres etapas en la elaboración de la confianza (Lewicki & Bunker, 1996: 119-124 ; Sheppard & Tuchinsky, 1996: 144-145). La confianza *basada en el cálculo y la disuasión*, en primer lugar, remite a una concepción pragmática de los intercambios humanos. En esta primera etapa, la confianza se da a alguien en función de las sanciones potenciales directas o indirectas (reputación), más que recompensas negociadas.

La segunda etapa, la de la confianza *basada en el conocimiento*, consiste en recabar información sobre el otro a fin de conocerlo suficientemente bien para poder anticiparse a sus comportamientos y hacer predicciones sobre su fiabilidad. Estas informaciones se recogen para terceras personas, pero también directamente para el mismo interesado. A medida que las interacciones se repiten para mejorar la comprensión del otro, la relación pasa a ser cada vez más estrecha y la confianza aumenta.

Finalmente, la tercera etapa en la elaboración de la confianza está *basada en la identificación* con los deseos y las intenciones del otro, de manera que se desarrolla una comprensión mutua entre las partes presenciales. En esta fase, el grado de confianza es tal que cada uno puede contar incondicionalmente con el otro y encomendarlo para defender sus intereses o endosar responsabilidades que le incumben, sin estimar necesario controlarlo. La confianza mutua que llega a esta fase es precisamente aquella que requiere el desarrollo de una cultura tercera.

Esta confianza mutua tiene dos componentes (Kipnis, 1996: 40): la confianza acordada y la confianza recibida. A causa de su reciprocidad, la cultura tercera es verdaderamente una empresa con riesgos compartidos. La confianza mutua, que incluye, sobrepasándolas, las dos primeras fases –cálculo e información sobre el otro– es el grado más elaborado de la confianza y constituye el fundamento de la cooperación (Mishra, 1996: 265), es decir, relaciones interdependientes que giran hacia los objetivos y los intereses comunes. Existe, de hecho, una estrecha relación entre confianza mutua y cooperación, sea horizontal (entre iguales) o vertical (como en la delegación de poderes [Lunacek, 1994]). En resumen, en este estadio de la reflexión, podemos retener el principio de la serie condicional siguiente: confianza → cooperación → cultura tercera → éxito del encuentro intercultural.

En lo que atañe a *los factores personales* que condicionan la construcción de una cultura tercera y el alcance de los objetivos del encuentro intercultural, las competencias psicosociales que se ejecutan en una situación culturalmente homogénea son necesarias para los encuentros interculturales, pero deben ser completadas por competencias interculturales, relativas a “la capacidad de un individuo para intercambiar la información de una manera eficaz y apropiada con individuos culturalmente diferentes” (Rogers & Steinfatt, 1999: 240). Pero en este sentido, hay que distinguir, por un lado, entre las competencias generales que permiten hacer frente al conjunto de situaciones interculturales y que constituyen un prolongamiento especializado de las competencias psicosociales, de capacidades generales y, por otro, las competencias interculturales específicas que varían de una situación a otra, debido a la diversidad cultural (Berry *et al.*, 1992: 345-347 ; Brislin & Yoshida, 1994 ; Gudykunst *et al.*, 1996 ; Marandon, 2001).

Las competencias interculturales generales han sido objeto de numerosos estudios y teorías (cf. Marandon, 2001), pero nos limitaremos a citar: la *reducción del etnocentrismo*, es decir, la adopción de una *postura etnorelativista*, necesaria para comprender verdaderamente otras lógicas culturales distintas de aquellas con las que estamos más o menos familiarizados; la *conciencia cultural*, que permite medir la importancia del papel de los factores culturales en el desarrollo psicológico individual y en las interacciones; la *conciencia intercultural*, que implica, por un lado, la conciencia de la variación cultural y el conocimiento de sus dimensiones (cf. *Supra*) y, por otro, la conciencia de las incidencias psicológicas individuales y relacionales de las diferencias culturales.

En cuanto a las competencias interculturales específicas, éstas implican los conocimientos culturales teóricos y prácticas que conciernen, principalmente, a la lengua, a la manera de pensar, aprender, trabajar, comunicarse en público y en privado con personas objeto del encuentro.

Según estas reflexiones, la confianza puede considerarse, indiscutiblemente, como un factor determinante en la gestión de los conflictos culturales, necesario para el buen desarrollo de un encuentro intercultural, con el mismo título que la competencia intercultural. Pero es necesario sobrepasar la fase de constatación y volver a los diferentes elementos en juego, para hacer una síntesis y poner de manifiesto una formalización teórica de las condiciones de emergencia y conservación de la confianza en los encuentros interculturales.

## LA DINÁMICA EMPATÍA-CONFIANZA EN LOS ENCUENTROS INTERCULTURALES

El encuentro intercultural plantea una serie de dificultades de comunicación específicas unidas a las diferencias culturales. Los malentendidos que resultan de estas diferencias son factores de conflictos culturales que se unen a los conflictos personales inherentes a cualquier encuentro. Esta doble carga de conflicto aumenta considerablemente los riesgos de crisis relacional y de contencioso afectivo de los encuentros interculturales. Pero, al mismo tiempo, reduce desgraciadamente la riqueza cognitiva potencial, que es, sin embargo, inherente a estos encuentros a causa de su carácter no rutinario. La optimización de los encuentros interculturales implica la satisfacción de un conjunto complejo de condiciones del cual es conveniente separar la articulación fundamental.

La regulación de los conflictos culturales implica, en efecto, el desarrollo de un espacio de comunicación (cultura tercera) que permite compartir nuevos significados a partir de los cuales la negociación de lo que está en juego en el encuentro es posible. La cultura tercera es, fundamentalmente, un espacio de cooperación, en el seno del cual las partes se movilizan en dirección al alcance de objetivos comunes y de la satisfacción de las personas. La cooperación implica la instauración y el desarrollo de la confianza, en su forma más elaborada: la confianza mutua. Recurso moral determinante del encuentro, la confianza implica la satisfacción de las condiciones situacionales y personales. Independientemente de las condiciones objetivas del encuentro (Brislin, 2001: 168-169), la instauración de la confianza implica un compromiso personal por parte de las partes, sin el cual no se puede desarrollar de una manera duradera, aunque la situación sea favorable. Es precisa-

mente este compromiso personal el que hay que examinar con más detalle, para aprehender mejor la dinámica de los encuentros interculturales.

En efecto, las relaciones de confianza mutua que implica la cooperación se basan en la identificación con los deseos y las intenciones del otro. Ahora bien, si lo pensamos más detalladamente, esta forma activa de identificación con el otro no es más que otra designación de la empatía. Esta forma deliberada de centrarse en el otro se revela como la condición de la confianza. Esto significa que el éxito de un encuentro depende fundamentalmente del esfuerzo en dirección al otro consentido desde el comienzo, y mantenido después, por las partes del encuentro. Por supuesto, de la misma manera que la confianza no debe hacer olvidar el papel de los otros factores situacionales, la empatía no se puede considerar como la única competencia de comunicación en los encuentros interculturales (Marandon, 2001: 96). Pero, como la confianza es la condición situacional fundamental de la cooperación, la empatía, como condicionante de las otras competencias de comunicación (psicosociales e interculturales), es la condición personal primordial de la confianza. Podemos considerar la empatía y la confianza como condiciones fundamentales, necesarias pero no suficientes, del éxito de un encuentro intercultural. Sin embargo, no podemos contentarnos con poner la empatía como condición de la confianza, siendo la confianza condición de la cooperación. La relación entre los dos primeros factores se debe precisar.

En realidad, si la empatía es la condición de la confianza, ésta, a su vez, anima y facilita la apertura, la receptividad y la disponibilidad con respecto al otro. Dicho de otra manera, la confianza estimula la empatía: existe una relación bicondicional –circular– entre la empatía y la confianza. Esto lleva a proponer un nuevo encadenamiento –más complejo que el precedente– de las condiciones del encuentro intercultural: [empatía <=> confianza] —>cooperación —>cultura tercera —>éxito del encuentro. Pero es pertinente completar esta proposición con una observación que concierne al tipo de empatía que se requiere para los encuentros interculturales y que permite establecer una distinción importante entre estos encuentros y los encuentros en situaciones culturalmente homogéneas.

Sin duda alguna, la empatía, concebida como la “participación imaginativa, intelectual y emocional en la experiencia de otra persona” (Bennett, 1979: 418) es esencial en todos los encuentros. Pero “el desarrollo de significados compartidos [en el principio de la construcción de la cultura tercera] implica desplazar la atención, más allá de uno y del otro, en dirección a la interacción entre los comunicadores” (Broome, 1991: 247). La especificidad del encuentro intercultural es la imposición de pasar de la empatía personal a la *empatía intercultural*, conduciendo así las partes a consagrarse, es decir a ponerse principalmente al servicio, no solamente del otro, sino también de la construcción de este espacio común de la comunicación, indispensable en una situación intercultural, como es la cultura tercera.

## CONCLUSIÓN: DEL MULTICULTURALISMO AL INTERCULTURALISMO

El encuentro intercultural, una situación de comunicación más compleja que los encuentros normales, plantea una serie de dificultades cuya superación exige una relación activa entre competencia intercultural (de la cual la empatía constituye el precursor) y la confianza. La empatía intercultural requiere de unas partes que, para ser interculturalmente creíbles (Dodd, 1995, 188), se comprometen plenamente en la relación. En realidad, el encuentro intercultural implica un proceso de transformación personal, que generalizándose puede favorecer la emergencia progresiva de *personalidades interculturales* (Kim & Ruben, 1996) –descentralizadas, abiertas, flexibles, positivas y creativas. Preparadas para la adaptación mutua –una forma más elaborada de gestión de la diversidad (Thomas, 1995: 251)– para alcanzar sus objetivos comunes, estas personalidades de un género nuevo, permiten pensar, –más allá de la opción multiculturalista sin duda alguna tolerante pero de tipo defensivo y proteccionista– en la posibilidad de relaciones verdaderamente interculturales, basadas en la articulación indisoluble y dinámica entre la empatía y la confianza.

### Referencias bibliográficas

- ABE, H., & WISEMAN, R. L. "A cross-cultural confirmation of the dimensions of intercultural effectiveness". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 7 (1983). P. 53-67.
- AMASON, A. C., & SCHWEIGER, D. M. "The effects of conflict on strategic decision making effectiveness and organisational performance". En: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT, *Using conflict in organizations*. Thousand Oaks, London: New Delhi: Sage Publications, 1997. P. 101-115.
- BENNETT, J. M. "Overcoming the golden rule: empathy and sympathy". En: D. NIMMO (Ed.), *Communication Yearbook 3*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1979. P. 407-422.
- BERRY, J. W., POORTINGA, Y. H., SEGALL, M. H., & DASEN, P. R. *Cross-Cultural Psychology: research and applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- BOBAD, E., & WALLBOTT, H. "The effects of social factors on emotional reactions". En: K. Sherer, H. Wallbott, & A. Summerfield (Eds.) *Experiencing emotions: A cross-cultural study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 154-172.
- BRISLIN, R. W. *Cross-cultural encounters: face-to-face interaction*. New York: Pergamon Press, 1981.
- BRISLIN, R. W. *Understanding culture's influence on behavior*. Orlando: Harcourt Brace, 2000 (1st ed. 1993).
- BRISLIN, R. W., & YOSHIDA, T. *Intercultural communication training: an introduction*. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, 1994.

- BROOME, B. J. "Building shared meaning : implications of a relational approach to empathy for teaching intercultural communication". *Communication education*. No. 40 (1991). P. 235-249.
- BURGOON, J. K. "Cross-cultural and intercultural applications of expectancy violations theory". En: R. L. WISEMAN (Ed.) *Intercultural communication theory*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995. P. 194-214
- BURT, R. S., & Knez, M. "Trust and third-party gossip". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 68-89.
- CAMILLERI, C. "Pour une pédagogie interculturelle". En: J. DEMORGON & E.-M. LIPIANSKY *Guide de l'interculturel en formatio*. Paris: Retz, 1999. P. 208-227.
- CASMIR, F. L. A multicultural perspective of human communication. En: F. L. CASMIR (Ed.) *Intercultural and international communication*. Washington, DC: University Press of America, 1978. P. 241-257.
- CASMIR, F. L., & ASUNCION-LANDE, N. C. "Intercultural communication revisited: conceptualization, paradigm building and methodological approaches". *Communication Yearbook*. No. 12. P. 278-309.
- COLLIER, M. J., & THOMAS, M. "Cultural identity: an interpretive perspective". En: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage, 1996 (1st ed. 1988). P. 99-120.
- CONDON, R., & YOUSSEF, F. *An introduction to intercultural communication*. New York: Bobbs-Merrill, 1975.
- CREED, W. E. D., & MILES, R. E. "Trust in organizations: a conceptual framework linking organizational forms, managerial philosophies, and the opportunity costs of controls". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 16-38.
- CUMMINGS, L. L., & BROMILEY, P. "The organizational trust inventory (OTI): development and validation". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 302-356
- CUI, G., & VAN DEN BERG, S. "Testing the construct validity of intercultural effectiveness". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 15, 2, (1991). P. 227-241.
- CUPACH, W. R., & IMAHORI, T. T. "Identity management Theory". En: R. L. WISEMAN & J. KOESTER (Eds.) *Intercultural communication competence*. Newbury Park: Sage, 1993. P. 112-131
- DE DREU, C. K. W. "Productive conflict: the importance of conflict management and conflict issue". En: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT (Eds.) *Using conflict in organization*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1997. P. 10-22.
- DE DREU, C. K. W., & VAN DE VLIERT, E. "Introduction: Using conflict in organizations". En: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT *Using conflict in organizations*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1997. P. 1-7.
- DENNY, J. P. "Rational thought in oral culture and literate decontextualization". En: D. R. OLSON & N. TORRANCE (Eds.) *Literacy and orality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 66-99.
- DINGES, N. G. "Intercultural competence". En: D. LANDIS & R. W. BRISLIN *Handbook of intercultural training*. Vol. 1: *issues in theory and design*. New York: Pergamon Press, 1983. P. 176-202.

- DINGES, N. G., & LIEBERMAN, D. A. "Intercultural communication competence: coping with stressful work situations". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 13, 3 (1989). P. 371-385.
- DINGES, N. G., & BALDWIN, K. D. "Intercultural competence. A research perspective". En: D. LANDIS & R. S. BAGHAT (Eds.) *Handbook of intercultural training*. (2nd ed.). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996 (1st ed. 1988). P. 106-123.
- DODD, C. H. *Dynamics of intercultural communication*. Dubuque, IA: Wm. C. Brown Communications, 1995.
- GUDYKUNST, W. B. "Intercultural communication : current status and proposed directions". *Progress in communication sciences*. No. 6 (1985). P. 1-46.
- GUDYKUNST, W. B. "Toward a theory of effective interpersonal and intergroup communication: an anxiety/uncertainty management (AUM) perspective". En: R. L. WISEMAN & J. KOESTER (Eds.) *Intercultural communication competence*. Newbury Park: Sage Publications, 1993. P. 33-71.
- GUDYKUNST, W. B. *Bridging differences*. London: Sage, 1994.
- GUDYKUNST, W. B. "Anxiety/Uncertainty Management (AUM) theory". En: R. L. WISEMAN *Intercultural communication theory*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995. P. 8-58.
- GUDYKUNST, W. B. "Uncertainty and anxiety". En: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage Publications (1st ed. 1988), 123-156, 1996. P. 123-156.
- GUDYKUNST, W. B., GUZLEY, R. M., & HAMMER, M. R. "Designing intercultural training". En: D. LANDIS & R. S. BAGHAT (Eds.) *Handbook of Intercultural Training* (2nd ed.). Thousand Oaks: Sage Publications, 1996. P. 61-80.
- GUDYKUNST, W. B., & KIM, Y. Y. (Eds.) *Communicating with strangers : an approach to intercultural communication*. New York : Random House, 1984.
- GUDYKUNST, W. B., & NISHIDA, T. "Theoretical perspectives for studying intercultural communication". En: M. K. Asante & W. B. Gudykunst (Eds.) *Handbook of international and intercultural communication*. Newbury Park : Sage Publications, 1989. P. 17-46.
- GUDYKUNST, W. B., & TING-TOOMEY, S., with CHUA, E. *Culture and interpersonal communication*. Newbury Park, CA: Sage, 1988.
- HAMMER, M. R., GUDYKUNST, W. B., & WISEMAN, R. L. "Dimensions of intercultural effectiveness: an exploratory study". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 2 , 4 (1978). P. 382-393.
- HANH, T. N. *The miracle of mindfulness* (Rev. ed.). New York: Bantam, 1976.
- HOFSTEDE, G. *Vivre dans un monde multiculturel*. Paris : Les Editions d'Organisation, 1994.
- JEHN, K. A. "Affective and cognitive conflict in work groups: Increasing performance through value-based intragroup conflict". En: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT (Eds.) *Using conflict in organizations*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1997. P. 88-100.
- KEALEY, D.J. "A study of cross-cultural effectiveness: theoretical issues, practical applications". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 13, 3 (1989). P. 387-428.
- KEALEY, D.J. "The challenge of international personnel selection". En: D. LANDIS & R. S. BAGHAT (Eds.) *Handbook of intercultural training* (2nd ed.). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996 (1st ed. 1988). P. 81-105.



- KEALEY, D.J., & RUBEN, B.D. "Cross-cultural personnel selection: criteria, issues, and methods". En: D. LANDIS & R. W. BRISLIN (Eds.) *Handbook of intercultural training* (vol. 1). New York: Pergamon Press, 1983. P. 155-175.
- KIM, Y. Y., & RUBEN, B. D. "Intercultural transformation". En: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage, 1996. P. 299-321.
- KIPNIS, D. "Trust and technology". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 39-50.
- KRAMER, R. M. "Divergent realities and convergent disappointments in the hierarchic relation: trust and the intuitive auditor at work". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 216-245.
- LANGER, E. *Mindfulness*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1989.
- LEEDS-HURWITZ, W. "Tendances actuelles de la recherche en communication interculturelle aux Etats-Unis". En: L. Sfez (Ed.) *Dictionnaire critique de la communication* (T. 1). Paris : PUF, 1993. P. 500-501.
- LEEDS-HURWITZ, W., & WINKIN, Y. "Eléments pour une histoire sociale de la communication interculturelle américaine: la mission du Foreign Service Institute". *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*. No. 2-3 (1989). P. 23-41.
- LEWICKI, R. J., & BUNKER, B. B. "Developing and maintaining trust in work relationships". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 114-139.
- LUNACEK, C. *La délégation efficace*. Paris: ESF, 1994.
- MARANDON, G. "El ments de communication interculturelle". En: N. ROUSSIAU (Ed.) *Psychologie sociale*. Paris: In Press, 2000. P. 313-336.
- MARANDON, G. "Empathie et compétence interculturelle". En: A. KISS (Ed.), *L'empathie et la rencontre interculturelle*. Paris : L'Harmattan, 2001. P. 77-118
- MARTIN, J. N. "The relationship between student sojourner perceptions of intercultural competencies and previous sojourn experiences". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 11 (1987). P. 337-355.
- MEYERSON, D., WEICK, K. R., & KRAMER, R. M. "Swift trust and temporary groups". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 166-195.
- MISHRA, A. K. "Organizational responses to crisis: the centrality of trust". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 261-287
- PORTER, R. E., & SAMOVAR, L. A. "An introduction to intercultural communication". En: L. A. SAMOVAR & R. E. PORTER (Eds.) *Intercultural communication: a reader*. Belmont, Ca: Wadsworth, 1994. P. 8-58.
- POWELL, W. W. "Trust-based forms of governance". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 51-67.
- RICHAUDEAU, F. "Dix-sept façons de communiquer". *Communication et langage*. No. 22 (1974). P. 6-18.

- ROGERS, E. M., & STEINFATT, T. M. *Intercultural communication*. Prospect Heights, Ill: Waveland Press, Inc, 1999.
- RUBEN, B. D. "Assessing communication competency for intercultural adaptation". *Group & Organization Studies*. No. 1 , 3 (1976). P. 334-354.
- SAMOVAR, L. A., & PORTER, R. E. (Eds.) *Communication between cultures*. Belmont, Ca : Wadsworth, 1991.
- SARBAUGH, L. E. *Intercultural communication*. New Brunswick (USA), London (UK): Transaction Publishers, 1993 (1st ed. 1979).
- SCRIBNER, S., & COLE, M. *The psychology of literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- SEGALL, M. H., DASEN, P. R., BERRY, J. W, & POORTINGA, Y. H. (Eds.) *Human behavior in global perspective. An introduction to cross-cultural psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1990.
- SHEPPARD, B. H., & TUCHINSKY, M. "Micro-OB and the network organization". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 140-165.
- SITKIN, S. B., & STICKEL, D. "The road to hell: the dynamics of distrust in an era of quality". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 196-215.
- TANNEN, D "The oral/literate continuum in discourse". En: D. TANNEN (Ed.) *Spoken and written language: exploring orality and literacy*. Norwood, NJ: Ablex, 1982. P. 1-16.
- THOMAS, R. R., Jr. "A diversity framework". En: M. M., CHEMERS, S. OSKAMP & CONSANZO M. A. (Eds.). *Diversity in organizations*. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, 1995. P. 245-263.
- TING-TOOMEY, S. "Toward a theory of conflict and culture". En: W. B. GUDYKUNST, L. STEWART, & S. TING-TOOMEY (Eds.) *Communication, culture and organizational processes*. Beverly Hills, CA: Sage, 1985. P. 71-86.
- TING-TOOMEY, S. "Managing intercultural conflicts effectively". En: L. A. Samovar & R. E. Porter. (Eds.) *Intercultural communication: a reader*. Belmont, Ca: Wadsworth, 1994. P. 360-372.
- TING-TOOMEY, S. "Intercultural conflict styles: a face-negotiation theory". En: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage, 1996 (1st ed. 1988). P. 213-235
- TYLER, T. R., & KRAMER, R. M. "Whither trust"?. En: R. M. Kramer & T. R. Tyler (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 1-15.

**ECONOMIA EXTERIOR**  
 No. 98  
**España-Marruecos, ¿dónde estamos?**  
 Indulcia Cuchillo □ Inés María Díaz □ José Luis López  
 Persepolis de la economía española  
 Acuerdo de Asociación con la UE y reformas en España  
 Simón González □ María y José María  
 Inversión en Marruecos  
 París, Agnès Tufano  
 Montaña Galati □ César Riquelme □ José María  
 Economía del Irán □ Inés María Díaz □ José María  
 Mohamed Alí □ José María Díaz □ José María  
 Mohamed Alí □ José María Díaz □ José María  
 Mohamed Alí □ José María Díaz □ José María

**POLITICA EXTERIOR**  
 No. 98  
**Bajo amenaza de guerra**  
 Antonio Roldán Rivero □ Carlos Alonso Zaldívar  
 Antonio Roldán Rivero □ Carlos Alonso Zaldívar  
 Europa renueva la crisis  
 Federico Trillo-Fernández □ Olivero Sánchez  
 Francis Galois □ Philippe Monnet Desjardins  
 El 'Prestige' cruza meses después  
 José José  
 Congo, conflicto olvidado  
 Manuel González □ Teófilo Martínez  
**Lula inspira confianza**  
 Eduardo Díaz

**¿Seguro que está en Irak el huevo de la Serpiente?**

**BAGDAD**

Pídala en su quiosco ahora

Periodicos de Política Exterior, S.A. • C/ Padilla, 6 - 28006 MADRID • Telf. 91 431 2628  
 revista@politicaxterior.com • www.politicaxterior.com

# Au-delà de l'empathie, cultiver la confiance : clés pour la rencontre interculturelle

Gérard Marandon\*

## RÉSUMÉ

D'après Gérard Marandon dans le cas d'une rencontre interculturelle, les risques de désaccord augmentent en raison des malentendus interculturels et la difficulté d'établir un rapport de confiance jaillit. Pour aboutir à ce climat de confiance il est pertinent d'examiner préalablement certains problèmes théoriques généraux de la communication et en particulier, les problèmes posés par les situations interculturelles. Gérard Marandon, fait référence, en premier lieu, au conflit et distingue le conflit cognitif et l'affectif pour aborder ensuite les conditions psychosociales de la gestion des conflits. Quels sont les facteurs qui conditionnent le succès des échanges interculturels ? Il est nécessaire de reconsidérer les théories de la communication afin qu'elles soient capables d'expliquer les interactions interculturelles. Pour l'auteur une situation interculturelle se produit à partir du moment où des personnes ou des groupes ne partagent pas les mêmes univers de significations et les mêmes formes d'expression de ces significations. Une proposition visant aussi bien la communication que la gestion du conflit apparaît dans la théorie d'une culture provisionnelle (culture tierce) qui permet des ajustements temporels pour aboutir à des objectifs communs. Dans la création de cet espace, la confiance joue un rôle central, puisqu'elle est nécessaire à tout échange, mais surtout car elle est cruciale lors des situations interculturelles, étant donné leur complexité.

Les contacts entre personnes ou entre groupes donnent tôt ou tard lieu à des désaccords plus ou moins déclarés, selon les enjeux, les affinités et les capacités des personnes à communiquer. L'expérience courante montre que le succès d'une rencontre (au

\*Professeur de Psychologie, Université de Toulouse-Le Mirail, France

sens d'interaction, échange, contact) va de pair avec l'établissement d'un climat de confiance, et que dans les meilleurs des cas des rencontres réussies peuvent donner lieu à des liens amicaux authentiques et durables, dont la confiance caractérise et conditionne la stabilité. Lorsqu'il s'agit d'une rencontre interculturelle, les risques de désaccords, voire de dissensions, sont accrus, du fait des malentendus interculturels, et la difficulté de parvenir à une relation de confiance surgit, souvent avec acuité.

En quoi la confiance est-elle un facteur déterminant du bon déroulement des échanges en situation interculturelle ? De quoi dépendent son émergence et sa préservation, autrement dit, quelles sont les conditions de la confiance ? Le but de cette réflexion est de répondre à ces questions. Pour y parvenir, il convient au préalable d'examiner successivement certains problèmes théoriques généraux de la communication et, plus particulièrement, ceux que posent les situations interculturelles. Cela permettra finalement d'aborder la question théorique de la confiance dans les relations interculturelles.

## COMMUNICATION ET CONFLITS

### **Les conflits d'intérêts**

Tout le monde sait que, même en situation culturellement homogène, il existe un certain nombre de facteurs qui peuvent faire obstacle à la communication, en particulier : les intentions des protagonistes, leurs attentes et leurs attitudes personnelles à l'égard de l'autre personne ou de l'autre groupe. De fait, toute rencontre est susceptible de provoquer des *conflits d'intérêts* (Camilleri, 1999: 213), liés aux différences de points de vue, de choix et d'attentes personnelles. Ce sont ces différences personnelles qui déterminent la potentialité conflictuelle de toute rencontre et le problème est donc de gérer ces conflits d'intérêts de telle sorte que les objectifs communs soient atteints et les attentes individuelles satisfaites.

Les travaux consacrés à cette question mettent l'accent sur la nécessité de traiter les conflits. En effet, leur suppression ou leur évitement s'avèrent tout à fait contre-productifs dans les échanges et, de toute façon, laissent la question des conflits non réglée, et donc susceptible d'émerger de nouveau, et souvent avec plus de force (De dreu, 1997: 11). Il est évident qu'un excès de conflit doit être évité, mais l'absence de conflit est tout aussi indésirable, car elle diminue la capacité de traiter l'information complexe (De Dreu, 1997: 13).

Les conflits d'intérêts peuvent, comme c'est fréquemment le cas, solliciter les émotions des protagonistes de la rencontre et mobiliser de façon variable les dimensions affectives et cognitives de la personnalité.

À ce propos, les travaux sur le conflit dans les organisations ont conduit à proposer la distinction théorique entre *conflit cognitif* et *conflit affectif* (De Dreu, & Van De Vliert, 1997). Le conflit cognitif concerne les tâches à accomplir et porte sur les objectifs et les modalités permettant de les atteindre, tandis que le conflit affectif est lié à la personnalité et émerge lorsque les enjeux associés aux tâches interfèrent avec les préférences, les opinions ou les principes moraux des personnes. Les relations entre ces deux types de conflit ont fait l'objet de travaux dont certaines conclusions sont intéressantes dans le cadre de cette réflexion.

### **Conflit affectif et conflit cognitif**

Bien que la séparation entre conflit cognitif et conflit affectif ne soit pas aisée, plusieurs travaux indiquent globalement que le conflit cognitif est facteur d'accroissement des performances, au sein d'un groupe notamment (cf., notamment, Amason & Schweiger, 1997 ; De Dreu, 1997 ; Jehn, 1997). Cela revient à dire que les discussions et échanges d'arguments sur des bases raisonnées permettent d'affiner les choix d'objectifs et de procédures de résolution de problèmes ou d'exécution de tâches et de prendre des décisions plus appropriées que celles prises sans discussion.

En revanche, le conflit affectif diminue la performance et la satisfaction. Or le risque de conflit affectif est une constante dans les échanges. En effet, « souvent, ce qui a commencé comme un échange de vues opposées dégénère en une altercation au cours de laquelle émergent des sentiments fortement négatifs » (Baron, cité par Amason & Schweiger, 1997: 107). Des discussions initialement rationnelles peuvent ainsi se détériorer, notamment à cause de l'importance des enjeux ou de malentendus d'ordre projectif ou narcissique (image de soi menacée).

Ainsi, le conflit cognitif peut être considéré comme fonctionnel en termes d'objectifs, de tâches et de décisions, alors que le conflit affectif s'avère dysfonctionnel, en ce qu'il contrarie les effets du conflit cognitif et dégrade le climat relationnel des échanges (Amason & Schweiger, 1997: 105).

### **Gérer les conflits d'intérêts**

Il y a donc une relation inverse entre conflit affectif et conflit cognitif, et, de fait, le conflit affectif est un facteur de réduction de la performance. Il est donc nécessaire de régler les conflits affectifs pour pouvoir bénéficier des apports souhaitables des conflits cognitifs. Concernant la gestion des conflits, qu'ils soient cognitifs ou affectifs, elle dépend de la capacité de communiquer des personnes, autrement dit de leurs compétences psychosociales, mais aussi de la situation de la rencontre.

### *Conditions psychosociales de la gestion des conflits*

La recherche nord-américaine des trente dernières années sur la communication interculturelle, dont il sera question plus loin, a permis, en particulier, d'identifier quelles sont les compétences de communication requises dans les situations de communication culturellement homogènes.

La première compétence à évoquer concerne, bien entendu, la capacité proprement dite de gérer les conflits (Ting-Toomey, 1985 ; 1996). Mais en matière de communication, il ne suffit pas de disposer d'une capacité ciblée comme celle-ci pour qu'elle produise les effets spécifiques attendus. Communiquer met en effet en jeu un ensemble de facteurs, comme l'incertitude, le stress, les règles d'interaction, les objectifs, les réactions d'autrui, notamment. C'est donc la capacité de composer avec cette complexité qui conditionne la réussite d'une compétence comme celle relative à la gestion des conflits. Parmi les compétences psychosociales de base ainsi requises, on retiendra :

- la capacité de réduction de l'anxiété et de l'incertitude (Gudykunst, 1993; 1995; 1996);
- la vigilance mentale — *mindfulness* — (Hanh, 1976; Langer, 1989) ou "aptitude à gérer cognitivement ses affects" et que Gudykunst (1993; 1995) considère comme condition psychologique commune de la réduction de l'anxiété et de l'incertitude;
- l'aptitude à initier et gérer les relations (Cui & Van Den Berg, 1991 ; Hammer *et al.*, 1978);
- l'accent sur la relation versus tâche (Ruben, 1976);
- la créativité (Dodd, 1995, 233).

### **L'empathie**

Mais une compétence conditionne particulièrement la capacité de communiquer : l'empathie, ou *compétence allocentrique*, dont il convient de parler ici de façon approfondie, car cet approfondissement sera utile pour esquisser plus loin une théorie de la confiance en situation interculturelle.

L'empathie, c'est « l'ensemble des efforts fournis pour accueillir autrui dans sa singularité et qui sont consentis et mis en œuvre dès lors qu'est acquise la conscience de la séparation moi-autre et de l'illusion communicative de l'identification passive à autrui » (Marandon, 2001: 95). Il s'agit d'un effort de relation effective à autrui qui consiste à dépasser la "règle d'or" de la sympathie ("agissez envers les autres comme vous voudriez qu'ils agissent envers vous") pour adopter la "règle de platine" propre à l'empathie: "Agissez envers les autres comme ils agiraient envers eux-mêmes" (Bennett, 1979: 422).

Variable selon les individus et les situations, cette compétence fondamentale de communication implique une connaissance minimale de soi et des autres et se développe progressivement à travers l'apprentissage et la mise en pratique de diverses aptitudes.

Un premier groupe d'aptitudes conditionne très directement la compétence allocentrique elle-même. Ce sont la suspension du moi (Martin, 1987 [suspension du jugement]; Samovar & Porter, 1991), l'intérêt/respect/considération pour autrui (Gudykunst, 1994; Kelley & Ruben, 1983; Ruben, 1976) et la posture interactive (disposition à entrer en contact [Kelley & Ruben, 1983; Ruben, 1976]). Un deuxième groupe d'aptitudes relève de la *flexibilité psychologique*. Il inclut la tolérance de l'ambiguïté (Cui & Van Den Berg, 1991; Martin, 1987) et la complexité cognitive — capacité de gérer des habitudes sociales différentes (Cui & Van Den Berg, 1991 [normes et styles de travail différents]; Hammer *et al.*, 1978), prise en compte de différents points de vue (Martin, 1987), capacité de ne pas confondre individus et stéréotypes (Martin, 1987), relativisation de ses propres jugements (Kelley & Ruben, 1983 ; Ruben, 1976). Un troisième groupe, enfin, réunit, autour de l'idée de *réceptivité active*, l'écoute attentive et la compréhension d'autrui (Abe & Wiseman, 1983) — besoins, sentiments, points de vue (Abe & Wiseman, 1983 ; Gudykunst, 1994; Hammer *et al.*, 1978).

L'empathie condense ainsi en une seule compétence un faisceau d'aptitudes allocentriques constitué de l'ensemble des traits psychologiques qui permettent le passage de soi à l'autre, condition préalable à toute rencontre interpersonnelle. Comme compétence allocentrique, l'empathie peut donc, pour résumer, être dissociée en trois composantes psychologiques distinctes: l'allocentration proprement dite, la flexibilité et la réceptivité active.

Ainsi que le dit Richaudeau (1974, 8), « sans un peu d'empathie, pas de communication vraie » et les autres compétences de communication, tout comme les techniques de gestion des conflits sont de peu d'effet lorsque les protagonistes ne s'engagent pas réellement dans une relation active et décentrée à autrui.

Toutefois, ces compétences psychosociales, empathie comprise, ne suffisent pas à assurer la réussite d'une rencontre, c'est-à-dire l'atteinte des buts et la satisfaction des personnes. Cette réussite est, en effet, toujours conditionnée par la situation de la rencontre elle-même. Et c'est ici que la notion de confiance doit commencer à être évoquée.

### *Conditions situationnelles de la gestion des conflits*

Selon certains chercheurs (Condon & Youssef, 1975; Dinges, 1983; Dinges & Baldwin, 1996; Dinges & Lieberman, 1989), "le type de situation et les autres participants de la situation sont des facteurs plus fortement déterminants pour mesurer la compétence de la communication interculturelle que les traits particuliers présentés par les individus" (Dinges & Lieberman, 1989: 381). Ainsi, pour ces derniers auteurs, un trait comme l'empathie est de peu d'importance dans une situation stressante, comme celle, par exemple, du licenciement sans préavis (*being fired*). La réussite d'une rencontre dépend en grande partie, en effet, de la bonne volonté plus ou moins réciproque des participants. Or, cette condition est souvent loin d'être suffisamment remplie,



du fait, en particulier, des réalités professionnelles, institutionnelles, politiques et économiques qui pèsent sur bon nombre de situations de rencontre, mais également du fait de facteurs plus personnels liés à des différences d'intérêt et de motivation pour la rencontre.

En réalité, on ne peut pas tracer de frontière étanche entre facteurs situationnels et facteurs personnels —les pratiques diplomatiques, succès ou échecs, en attestent— et les composantes personnelles influent sur la manière dont les individus interprètent les situations (Kealey, 1989: 423 ; 1996: 93). Mais on admettra le principe de conditions rédhibitoires de la communication, telles que l'hostilité, la menace, la mauvaise foi, le chantage ou encore les dispositifs de contrôle et le formalisme (Sitkin & Stickel, 1996: 209), qui créent un climat de méfiance et induisent des comportements défensifs de la part des participants. Ces dernières remarques permettent de considérer la *confiance* comme facteur situationnel déterminant du déroulement d'une rencontre, que celle-ci mette en scène des personnes ou des groupes. La notion de confiance a, en réalité, fait l'objet de travaux et de théorisations élaborées depuis la fin des années soixante-dix qui seront évoqués plus en détail un peu plus loin.

En effet, à ce stade de la réflexion, il est temps d'en élargir le champ à l'ensemble des situations de rencontre, c'est-à-dire d'introduire les *dimensions culturelle et interculturelle*. Mais auparavant il convient de retenir, sur la base des remarques précédentes, que les questions de conflits se posent indépendamment des problématiques interculturelles et que la gestion des situations conflictuelles dépend à la fois des capacités des protagonistes (compétences psychosociales) et du potentiel de confiance des situations de rencontre.

## LA RENCONTRE INTERCULTURELLE

Quelles sont les particularités de la communication interculturelle ? Quels facteurs conditionnent la réussite des échanges interculturels ? Ces questions sont celles qui ont été depuis une trentaine d'années au cœur de la recherche nord-américaine sur la communication interculturelle, de loin la plus avancée dans le domaine. Il est donc intéressant, pour répondre à ces questions, de prendre appui sur les propositions théoriques issues de cette recherche. Cela implique tout d'abord de revenir sur les origines de ce courant de recherche qui, pour s'affirmer et se développer en tant que discipline universitaire, a dû préalablement reconsidérer ses fondements épistémologiques. Un passage en revue des principales difficultés liées aux différences culturelles permettra ensuite d'examiner le problème de la rencontre interculturelle en termes de conflits

spécifiques et de conditions de gestion de ces conflits. Il sera alors opportun, après avoir mis l'accent sur les compétences interculturelles requises en situation de rencontre interculturelle, de consacrer un développement plus approfondi à la notion de confiance, en tant que facteur déterminant des échanges interculturels.

## **La communication interculturelle américaine**

### *Le champ : origine et évolution*

La communication interculturelle est définie comme l'“étude des interactions entre membres de cultures différentes” (Leeds-Hurwitz & Winkin, 1989, 36). Elle constitue, au regard de l'histoire des sciences humaines, un domaine de recherche et de réflexion qui s'est progressivement développé aux USA, à partir des années soixante, sur la lancée des nombreuses actions de formation interculturelle développées depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale. Ces actions de formation, tout d'abord mises en place pour les diplomates, ont ensuite, à la faveur de l'expansion économique, été étendues à d'autres personnels destinés à travailler en dehors du territoire nord-américain (Leeds-Hurwitz, 1993; Leeds-Hurwitz & Winkin, 1989). La recherche en communication interculturelle, comme la formation interculturelle qui l'a engendrée, s'est donc initialement mise au service d'objectifs très directement liés aux difficultés et aux questions rencontrées tant par les formateurs que par les personnels séjournant à l'étranger. Mais à partir des années soixante-dix, la communication interculturelle commence à s'affirmer comme discipline scientifique à part entière (création de revues scientifiques, propositions d'enseignements universitaires spécialisés et publication de manuels). Cette affirmation de la discipline va de pair avec l'élaboration d'un cadre théorique, la discussion sur les méthodes à mettre en œuvre et la détermination des principales aires de recherche (Leeds-Hurwitz, 1993: 501).

### *Conception actuelle de la communication interculturelle*

Les premières études sur la communication interculturelle tendaient à traiter celle-ci comme un domaine spécifique et séparé de la communication interhumaine (Casmir & Asuncion-Lande, 1989: 284; Gudykunst & Nishida, 1989: 23; Sarbaugh, 1979/1993). Mais, depuis la fin des années soixante-dix, les chercheurs considèrent que les processus fondamentaux qui y sont en jeu ne diffèrent pas de ceux qui opèrent dans toute situation de communication (Gudykunst & Kim, 1984; Sarbaugh, 1979/1993). Cela signifie que les processus sous-jacents à l'œuvre dans tout acte de communication, sont considérés comme identiques.

On doit à Sarbaugh (1979/1993: 7-9) d'avoir, le premier, fixé le cadre d'une taxonomie de la communication interculturelle, selon laquelle le degré d'interculturalité s'accroît en fonction du degré d'hétérogénéité culturelle des protagonistes. C'est en fait

le poids relatif des facteurs personnels et culturels (Gudykunst & Kim, 1984) qui permet de différencier l'interaction interpersonnelle de l'interaction interculturelle. Dans la première, les aspects personnels sont au premier plan, tandis que dans l'interaction interculturelle, les facteurs culturels priment. Ces deux types d'interaction peuvent ainsi être distingués en fonction de leurs degrés de "personnalisation" (*personalness*) et de "culturalisation" (*culturalness*) (Collier & Thomas, 1988/1996; Cupach & Imahori, 1993: 115; Gudykunst & Ting-Toomey, 1988).

Un tel changement de perspective fait disparaître le besoin de produire des théories spécifiques à la communication interculturelle et rend en contrepartie nécessaire de « construire des théories générales expliquant toutes les formes de communication ou des théories intermédiaires expliquant des aspects particuliers de la communication entre personnes de différentes cultures ou entre groupes ethniques » (Gudykunst, 1985: 24). Cela implique pratiquement de reconsidérer les théories de la communication de façon qu'elles soient en mesure d'expliquer les interactions interculturelles (Gudykunst & Nishida, 1989: 23). Actuellement, l'idée que les processus de base sont identiques dans toute forme de communication est admise par l'ensemble des spécialistes de la communication interculturelle et l'opposition entre les deux formes de communication n'a plus guère de défenseurs. Ce qui domine donc à présent, c'est une conception intégrative de la communication, selon laquelle toute communication est toujours « plus ou moins interpersonnelle et en même temps plus ou moins interculturelle » (Collier & Thomas, 1988/1996: 101).

### *Effets de la saillance culturelle sur la communication*

Le plus souvent, communication interpersonnelle et communication interculturelle peuvent être distinguées en termes de "saillance de l'identité culturelle" (Collier & Thomas, 1988/1996 ; Cupach & Imahori, 1993: 115). Par conséquent, à mesure que croît le degré de culturalisation d'une situation, il est nécessaire de prendre en compte les spécificités culturelles des protagonistes et leurs interférences, c'est-à-dire *les effets d'interculturalité*.

Il faut préciser, par ailleurs, que la nécessité d'une telle attitude déborde largement le seul champ des relations interethniques et internationales. La notion d'interculturalité, pour avoir sa pleine valeur, doit, en effet, être étendue à toute situation de rupture culturelle — résultant, essentiellement, de différences de codes et de significations —, les différences en jeu pouvant être liées à divers types d'appartenance (ethnie, nation, région, religion, genre, génération, groupe social, organisationnel, occupationnel, en particulier). Il y a donc situation interculturelle dès que les personnes ou les groupes en présence ne partagent pas les mêmes univers de significations et les mêmes formes d'expression de ces significations, ces écarts pouvant faire obstacle à la communication.

## Obstacles culturels à la communication

Lors de contacts interculturels, les différences explicites (comme la langue, en particulier) en masquent beaucoup d'autres, dont l'incidence est d'autant plus grande sur les interactions que ces différences sont implicites. Ces multiples différences ont en commun de perturber les interactions, du fait de discordances entre comportements attendus et comportements effectifs (Burgoon, 1995).

### *Différences culturelles fondamentales*

À partir d'une importante étude portant sur cinquante-trois entreprises multinationales, G. Hofstede (Dodd, 1995: 102-105; Gudykunst, 1994: 40-48; Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: 40-50; Hofstede, 1994 ; Marandon, 2000) a pu identifier quatre dimensions de la variation culturelle.

– La dimension *individualisme/collectivisme* oppose les cultures valorisant les buts individuels à celles qui placent les buts collectifs au premier plan. Les cultures individualistes privilégient la réalisation individuelle, l'initiative et la réussite personnelles, tandis que les cultures collectivistes mettent l'accent sur l'appartenance groupale et les activités collectives. Au plan relationnel, les membres des sociétés individualistes tendent à établir des liens amicaux privés, tandis que les sociétés collectivistes assujettissent les relations interpersonnelles aux obligations sociales. A noter que cette dimension majeure de la variation culturelle avait été identifiée bien avant les travaux d'Hofstede, notamment par T. Parsons dans les années cinquante et qu'elle a fait depuis l'objet d'un nombre important de travaux (Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: 40).

– Le *contrôle de l'incertitude (uncertainty avoidance)* renvoie aux manières propres à chaque société d'alléger l'anxiété face à l'incertitude naturelle et existentielle, en termes de lois, dispositifs technologiques et institutionnels, liés à des valeurs, représentations, croyances, etc. Chaque société dispose ainsi d'un ensemble de réponses aux situations stressantes, auxquelles leurs membres recourent de façon préférentielle, mais qui impliquent, pour être correctement interprétées et efficaces, d'être connues de l'interlocuteur, faute de quoi elles sont source de malentendus.

– La distinction *masculinité/féminité* rend compte du degré de répartition des rôles dans une société. Dans les sociétés *masculines*, les rôles sont fortement différenciés et l'on y encourage l'affirmation masculine, en termes d'ambition, d'esprit de compétition et de réussite matérielle et sociale, tandis que qu'on y attend des femmes qu'elles soient modestes et soucieuses de la qualité de la vie. Dans les sociétés *féminines*, à l'inverse, on y valorise la modestie, l'esprit de coopération et le souci de la qualité de la vie, aussi bien chez les hommes que chez les femmes, et les rôles des uns et des autres, au plan social et familial, sont considérés comme étant interchangeables.

– La *distance hiérarchique*, enfin, est relative au traitement de l'inégalité par les diverses sociétés. Elle est définie comme étant “le degré d'acceptation, par ceux qui ont le moins de pouvoir dans les institutions et les organisations, d'une distribution inégale du pouvoir” (Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: 47). Ainsi, les sociétés à forte distance hiérarchique sont caractérisées par un fort degré de dépendance et contre-dépendance à l'égard des supérieurs hiérarchiques, tandis que dans les sociétés à faible distance hiérarchique, on ne considère le pouvoir comme légitime que lorsqu'il est fonctionnellement justifié et l'on y privilégie les relations d'interdépendance entre membres de la société.

– Une cinquième dimension de la variation culturelle a pu être identifiée grâce à l'étude dite *Chinese Value Survey* (Segall *et al.*, 1990: 57-58) et ainsi compléter celle d'Hofstede, dont l'échantillon présentait certaines limites. Il s'agit du *dynamisme confucéen* ou *orientation à long ou court terme*. Les sociétés orientées vers le long terme sont dirigées vers le futur, privilégiant certaines caractéristiques personnelles, comme le sens de l'économie et la persévérance, en même temps qu'un attachement adaptable aux traditions. À l'inverse, les membres des sociétés orientées vers le court terme sont tournés vers le passé et le présent, sont attachés au respect des traditions et des obligations sociales et accordent de l'importance au maintien de la face.

Ces cinq grandes dimensions de la variation culturelle permettent d'ores et déjà, à elles seules, d'envisager toute la complexité des relations interculturelles. Mais la variation affecte des dimensions plus spécifiquement psychologiques, notamment la pensée et la communication.

### *Modalités cognitives*

Avant de développer la question de la diversité du fonctionnement cognitif, il convient de souligner que cette question doit être envisagée sur fond de similitude et d'universalité des processus cognitifs de base (Segall *et al.*, 1990: 160). L'ensemble des travaux comparatifs de la *cross-cultural psychology* impose, en effet, l'évidence d'une capacité universelle à se souvenir, à généraliser, à catégoriser, à classer, à former des concepts, à manier l'abstraction et à raisonner logiquement. La variation culturelle se manifeste en fait dans les modalités de mise en œuvre et les formes d'articulation de ces processus, chaque groupe valorisant, à travers ses croyances, représentations et attitudes collectives, des fonctionnements cognitifs préférentiels. Pour le dire plus nettement, selon cette perspective, l'équipement mental humain serait universel, mais chacun en disposerait de façon culturellement orientée.

Plusieurs modèles permettent d'appréhender la variation culturelle des fonctionnements cognitifs. En premier lieu, un ensemble d'études réalisées, notamment en Afrique, sur la conception culturelle de l'intelligence, montrent que celle-ci varie sur la base de deux dimensions diversement valorisées: une dimension technologique et cognitive et une dimension sociale. Ainsi, les conceptions africaines de l'intelligence

tendent à octroyer aux aspects sociaux (en particulier, en Côte d'Ivoire, chez les Baoulé: responsabilité, respect, politesse, obéissance, honnêteté, initiative, habileté à parler et à se servir des proverbes [cf. Segall *et al.*, 1990: chap. 5]) une place qu'ils n'ont pas aux yeux des Occidentaux. Ceux-ci, en revanche, sur le versant de la dimension cognitive de l'intelligence, placent au premier rang l'analyse, l'abstraction et la vitesse dans la réalisation des tâches, tandis que la conception *baoulé* privilégie l'observation, l'attention, et plus spécifiquement, la dextérité manuelle dans les activités de dessin et d'écriture, et la chance (être chanceux et porter chance).

Les "styles cognitifs" sont également l'objet de la variation culturelle et, en particulier, le degré de "dépendance/indépendance à l'égard du champ (D.I.C.)", champ perceptuel à l'origine, mais étendu, à la suite de nombreux travaux, aux champs contextuel (plan cognitif) et relationnel (plan affectif). La D.I. à l'égard du contexte, en particulier, renvoie à la capacité de décontextualisation des informations, particulièrement développée dans le monde occidental sous l'influence des pratiques d'écriture et bien plus encore de la scolarisation (Scribner & Cole, 1981). Cette capacité constitue même la *seule* forme d'abstraction spécifique et, donc, la propriété distinctive de la pensée occidentale (Denny, 1991: 75), les deux autres formes — abstraction par généralisation (caniche → chien → animal) et abstraction de la substance (différence entre table et liberté) — étant actives dans toutes les cultures. Concernant le champ relationnel, la D.I. varie culturellement en fonction des modalités de communication valorisées dans le groupe d'appartenance.

Le fonctionnement cognitif étant sollicité dans les interactions humaines, sa variation culturelle n'est évidemment pas sans incidences sur le déroulement de ces interactions (Porter & Samovar, 1994: 17). Elle peut en effet affecter aussi bien la perception de la situation et des autres interactants, que le choix des stratégies relationnelles à mettre en œuvre, choix nécessairement infléchi par les normes relatives aux comportements cognitifs socioculturellement valorisés.

### *Modalités de communication*

On dispose, grâce aux travaux de la linguiste américaine D. Tannen, d'un modèle théorique particulièrement sophistiqué, qui tente de rendre compte, de façon très globale, de la variation des modalités de communication. Cette chercheuse, qui prend appui sur des analyses d'enquêtes comparatives, croise en effet deux modèles théoriques antérieurs — le continuum contexte faible/contexte élevé de E. T. Hall et la théorie des deux codes (restreint et élaboré) de B. Bernstein — avec le sien propre (celui du continuum oral/écrit).

La démarche de Tannen (1982) consiste d'abord à proposer de revisiter la dichotomie code restreint-code élaboré, relative aux compétences verbales des couches défavorisées (code restreint) et aisées (code élaboré), de la population britannique en

l'occurrence, et de revoir la notion d'*élaboration*, celle-ci étant associée à la seule dimension verbale de la communication. S'appuyant sur sa propre conception d'un continuum linguistique oral/écrit, elle reprend l'opposition de Hall entre cultures à contexte faible (*low*) et cultures à contexte élevé (*high*) et remarque que la faiblesse de la théorie des deux codes provient du fait que Bernstein a mis l'accent sur le pôle verbal de la communication, au détriment du pôle contextuel, qui comprend l'ensemble des aspects non verbaux et situationnels de la communication.

En effet, lorsque l'on considère que l'exploitation des multiples modalités non verbales de la communication et « la prise en compte de l'information sur le contexte [sont] une forme d'élaboration » (*ibid.*, 15) au même titre que celle du code verbal, on doit alors concevoir l'élaboration et la restriction comme deux opérations corrélatives: lorsque l'on élabore sur un plan, on restreint sur l'autre et réciproquement. Tannen propose ainsi un *modèle bipolaire de l'élaboration de la communication*, distinguant deux pôles: la communication privilégiant l'élaboration verbale et la communication privilégiant l'élaboration contextuelle (paralinguistique, expression des émotions et implication interpersonnelle).

Mais la variation des modalités de la communication intervient sur bien d'autres plans, essentiellement verbaux et non verbaux. Concernant la communication verbale, ses aspects les plus implicites sont à l'origine de fréquents malentendus, sémantiques et pragmatiques. Les malentendus d'ordre sémantique sont la conséquence de la méconnaissance des connotations attachées aux mots eux-mêmes. Quant aux malentendus pragmatiques, ils sont liés aux manières différentes de recourir au langage pour agir sur autrui et sur la situation. Sont à cet égard facilement sources de malentendus des usages différents de la prise de parole, du silence, de l'interruption, de l'interrogation, de la requête, de l'ironie, du sous-entendu, du mensonge, etc., ainsi que des façons plus ou moins directes de s'adresser à autrui.

Quant aux comportements non verbaux, leur variété culturelle est particulièrement riche et diversifiée (Gudykunst & Ting-Toomey, 1988: chap. 6; Dodd, 1995: chap. 8). Celle variété porte sur les divers aspects de la communication non verbale, qui constituent autant de domaines d'étude. La *kinésique* est le domaine des mouvements corporels dont relèvent la gestualité, les expressions faciales, le contact des yeux, les postures, les façons de saluer. La *proxémique* concerne les rapports à l'espace et plus particulièrement la variation des distances interpersonnelles sur quatre plans: intime, personnel, social, public. La *chronémique* a trait au rapport au temps, dont elle rend compte en termes de temps *monochronique* (consacré à une seule activité à la fois), de temps *polychronique* (activités simultanées) et de *synchronie culturelle*, relative à la façon dont sont collectivement réglés les mouvements et déplacements, les rythmes et l'organisation temporelle. L'*haptique* est relative aux formes tactiles de communication, tandis que la *sensorique* porte sur les modalités sensorielles des échanges : odorat, goût,

audition, chaleur. Enfin, l'intonation et les divers sons audibles accompagnant les émissions verbales relèvent de la *paralinguistique*.

Au terme de cet exposé sur les aspects théoriques relatifs à la communication interculturelle, il convient d'en retenir que la rencontre interculturelle (à forte saillance culturelle) est plus complexe que la rencontre en situation culturellement homogène (à faible saillance culturelle). En effet, de nombreux obstacles liés aux écarts culturels sont susceptibles de contrarier le déroulement de la rencontre et leurs effets viennent grossir ceux des obstacles inhérents à toute rencontre (différences de points de vue, de choix et d'attentes personnelles), interculturelle ou non, et dont on a vu plus haut qu'ils sont source de conflits d'intérêts.

### Les conflits culturels

On peut en réalité considérer la situation interculturelle comme doublement déterminée par les facteurs culturels. D'une part, les différences de culture —de valeurs, croyances, représentations, attitudes, normes et standards comportementaux— sont, en grande partie implicitement, à l'origine de malentendus et de conflits, que les protagonistes sont impuissants à gérer de manière satisfaisante.

D'autre part, ces différences culturelles ont des incidences sur les processus relationnels eux-mêmes. Sont ainsi particulièrement affectées, outre les manières d'aborder autrui et les attitudes à l'égard de l'étranger : la conception de l'intimité, l'importance relative accordée à soi et à l'autre dans l'explication des comportements (attributions), et l'expression des émotions.

Par conséquent, les facteurs culturels sont source de conflits inhérents aux situations interculturelles: les *conflits culturels* (Camilleri, 1999: 213). « Ce [type de] conflit connote un état de dissonance ou de collision entre deux forces ou systèmes. Dans le contexte des rencontres interculturelles, le conflit est défini [...] comme l'incompatibilité perçue ou réelle des valeurs, attentes, processus ou conséquences [de la rencontre] entre deux ou plusieurs personnes de cultures différentes à propos de questions importantes et/ou relationnelles ; de telles différences, le plus souvent, sont exprimées à travers différents styles de conflit culturel » (Ting-Toomey, 1994: 300). Quelle que soit la forme qu'ils prennent, ce qui, en dernier ressort, est au cœur de ces conflits culturels, ce sont des *conflits de valeurs*. Ces valeurs, auxquelles la plupart des gens n'ont pas un accès véritablement conscient, ont un poids souvent considérable sur les rencontres interculturelles et les rationalisations visant à expliquer les malentendus ne font que renforcer le rôle déterminant des différences des valeurs.

Du fait même que ces valeurs sont constitutives de la personnalité, toute remise en cause, toute menace, dont elles peuvent être l'objet, sont vécues sur le mode défensif et sont inductrices de conflits affectifs, pouvant donner lieu à des réactions d'animosité, associées à des « cognitions paranoïdes » (Kramer, 1996: 224).



Le problème principal des rencontres interculturelles est donc de gérer les conflits culturels, dont on retiendra qu'ils surdéterminent les potentialités conflictuelles de ces rencontres. Cette gestion des conflits culturels s'avère d'ailleurs encore plus nécessaire, si l'on considère, comme l'a montré une recherche récente, que la relation entre conflit cognitif et accroissement de la performance est particulièrement significative dans les situations non routinières (Jehn, 1997: 93). Or, les situations interculturelles étant fondamentalement non routinières, cette donnée de la recherche vient à l'appui de la nécessité accrue, dans ces situations, de réguler les conflits affectifs liés aux conflits culturels, afin de faciliter les conflits cognitifs et de tirer ainsi le meilleur parti des rencontres interculturelles.

C'est donc ce problème de la gestion des conflits culturels qu'il convient à présent d'examiner.

### **Gestion des conflits culturels**

Comme l'expérience quotidienne permet de le pressentir, potentiellement, la rencontre interculturelle est intrinsèquement anxiogène. Des travaux ont en effet confirmé qu'il y a une plus grande peur associée aux interactions avec les non-familiers qu'avec les familiers (Bobad & wallbott, 1986). Il s'avère donc nécessaire, pour réguler les conflits affectifs et cognitifs, de développer un « environnement ouvert, permettant de tolérer des points de vue différents et [de s'assurer] qu'un principe de coopération empêche les désaccords d'être interprétés comme des attaques personnelles ou comme des manœuvres politiques » (Amason & Schweiger, 1997).

#### *La culture tierce*

Cette proposition théorique formulée dans le cadre de la théorie générale du conflit dans les organisations fait écho à une autre théorie, déjà ancienne dans le champ de la communication interculturelle : la théorie de la *culture tierce* (Broome, 1991; Casmir, 1978; Casmir & Asuncion-Lande, 1989). Le modèle de la culture tierce préconise de mettre en œuvre, dans les situations interculturelles où émergent des conflits d'ordre culturel, un espace commun de communication qui permette progressivement de construire une culture nouvelle, qui englobe les cultures originelles et qui les harmonise en un tout cohérent. Il s'agit d'une culture provisoire, —d'une sub-culture situationnelle—, permettant des ajustements temporaires pour atteindre des buts communs. Cet espace de communication doit être sans limites pré-établies, pouvoir intégrer des éléments nouveaux et s'adapter à d'autres contextes. La culture tierce est une *entreprise à risques partagés* (*joint venture*, Casmir & Asuncion-Lande, 1989: 294), qui doit être orientée vers le futur, ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle doive évacuer et renier le passé.

La mise en œuvre d'une culture tierce, et par voie de conséquence, le déroulement optimal des rencontres interculturelles, sont assujettis à des conditions individuelles et à des conditions situationnelles. Cette double conditionnalité individuelle et situationnelle est une constante qui vaut pour toute rencontre. En effet, selon la conception désormais prévalente, —depuis Sarbaugh (1979), on l'a vu—, ce qui différencie l'interaction en situation culturellement homogène de l'interaction dans des conditions culturellement hétérogènes est le degré de complexité des facteurs en jeu. C'est pourquoi, les conditions individuelles et situationnelles à satisfaire dans le premier cas doivent l'être également dans le second, de façon que les conditions plus particulièrement liées à l'interculturalité de la rencontre puissent être remplies à leur tour. Il est donc nécessaire de revenir sur ces deux types de facteurs conditionnant le bon déroulement d'une interaction interculturelle.

Les *facteurs situationnels* sont multiples. Sans en dresser une liste exhaustive, au-delà des conditions rédhitoires de la communication précédemment évoquées, on retiendra: l'environnement physique et socio-économique, le nombre de participants, la forme de la rencontre (face à face vs interaction impersonnelle), le statut des protagonistes, l'attitude (arrogance vs bienveillance), la structuration du temps, de l'espace, des buts et des rôles, la familiarité de la situation (Brislin, 1981: 168-169).

Mais d'autres facteurs situationnels, plus spécifiques, peuvent intervenir, comme par exemple, pour n'en citer qu'un, le rôle des tiers. Des travaux sur les effets des cancans et des commérages ont ainsi montré que l'intervention des tiers accroît plus fortement la méfiance que la confiance. En effet, du fait que les tiers intervenant dans les relations sont plus sensibles à l'information négative (Burt & Knez, 1996: 83), leur intervention développe moins la confiance que la méfiance. Par conséquent, une situation préservant les protagonistes contre l'influence directe ou indirecte de tiers, accroît le degré de confiance et facilite l'interaction. Et précisément, ainsi que cela a déjà été souligné, la confiance est la condition première du bon déroulement de toute rencontre, et *a fortiori* des rencontres interculturelles, du fait de leur plus grande complexité. La satisfaction des autres conditions situationnelles de la communication n'a en effet pas d'autre justification que de garantir la confiance entre les protagonistes, sans laquelle les buts de la rencontre ne peuvent être atteints, pas plus que les attentes personnelles ne peuvent être satisfaites. C'est pourquoi, il convient à présent d'examiner de plus près la notion de confiance et les théorisations dont elle a fait l'objet.

### *La confiance*

Du fait que la création d'une culture tierce implique le développement de la compréhension mutuelle à travers des ajustements continuels au point de vue d'autrui, la confiance joue un rôle central dans le processus devant conduire au succès de cette entreprise (beaucoup de chercheurs parlent de centralité de la confiance [Mishra, 1996]).

S'agissant de définir la confiance, on peut dire en premier lieu que c'est une *ressource morale* permettant de soutenir le dispositif des échanges, et donc la construction de la culture tierce. La confiance, on l'a vu, est une nécessité dans les échanges courants, interculturels ou non, mais elle est cruciale dans les situations interculturelles, du fait de leur complexité.

Certains auteurs définissent la confiance comme une *vulnérabilité consentie* (Mayer, *et al.*, cités par Brislin, 2000: 311; Meyerson, *et al.*, 1996: 170; Mishra, 1996: 265), d'autres comme une croyance dans le fait que l'autre va être sincère et honnête, et qu'il va tirer parti au minimum de la situation, en manifestant un *faible opportunisme* (Cumings & Bromiley, 1996: 303). A ces premiers éléments de définition, il faut ajouter la notion d'incertitude et de *prise de risques* (Meyerson, *et al.*, 1996: 175-180), les trois éléments —vulnérabilité consentie, croyance dans le faible opportunisme du partenaire et prise de risques— correspondant à la confiance qu'on accorde à quelqu'un.

En ce qui concerne les propriétés de la confiance, celle-ci, en premier lieu, est une ressource morale néguentropique (Powell, 1996: 52). Ainsi que le dit Hirschman (cité par Lewicki & Bunker, 1996: 126), « la confiance est une ressource étrange, une ressource qui augmente plutôt qu'elle ne s'épuise à l'usage ». Par ailleurs, la confiance est une ressource autogénératrice (Creed & Miles, 1996: 18) et progressivement cumulative, qui « s'établit lentement et de façon continue, à mesure que croissent les niveaux de force relationnelle » (Burt & Knez, 1996: 83). En effet, le propre de la confiance étant de n'être ni choisie ni définitivement établie, elle se développe « à travers les transactions et à mesure du déroulement des relations interpersonnelles » (Creed & Miles, 1996: 23 ; Powell, 1996: 63). Enfin, des travaux comparant les processus relatifs à la confiance et à la méfiance montrent que la confiance peut soit se dégrader, soit s'arrêter brutalement (Lewicki & Bunker, 1996: 126). En revanche, il n'en est pas de même pour la méfiance qui est de nature plus dramatiquement « catastrophique » (Tyler & Kramer, 1996: 7), en ce sens qu'elle peut s'accroître brusquement, en cas de relations particulièrement faibles (Burt & Knez, 1996: 83).

On peut enfin distinguer trois étapes dans l'élaboration de la confiance (Lewicki & Bunker, 1996: 119-124 ; Sheppard & Tuchinsky, 1996: 144-145). La confiance *basée sur le calcul et la dissuasion*, tout d'abord, renvoie à une conception pragmatique des échanges humains. A ce premier stade, la confiance est accordée à quelqu'un en fonction des sanctions potentielles directes ou indirectes (réputation), plus encore que des récompenses escomptées.

La deuxième étape, celle de la confiance *basée sur la connaissance*, consiste à prendre des informations sur autrui de façon à le connaître suffisamment bien pour pouvoir anticiper sur ses comportements et faire des prédictions sur sa fiabilité. Ces informations peuvent être prises auprès de tiers, mais également directement auprès

de l'intéressé lui-même. Ce faisant, à mesure des interactions répétées visant à améliorer la compréhension de l'autre, la relation devient de plus en plus étroite et la confiance s'accroît.

La troisième étape dans l'élaboration de la confiance, enfin, est *basée sur l'identification* avec les désirs et les intentions de l'autre, de telle sorte que se développe une compréhension mutuelle entre les parties en présence. A ce stade, le degré de confiance est tel que chacun peut s'en remettre inconditionnellement à l'autre et le charger de défendre ses intérêts ou d'endosser des responsabilités lui incombant en propre, sans estimer nécessaire de le contrôler. La confiance mutuelle atteinte à ce stade est précisément celle que requiert le développement d'une culture tierce.

Cette confiance mutuelle a deux composantes (Kipnis, 1996: 40) : la confiance accordée et la confiance reçue. C'est du fait de leur réciprocity que la culture tierce est véritablement une entreprise à risques partagés. La confiance mutuelle, qui inclut, en les dépassant, les deux premiers stades —calcul et information sur l'autre— est donc le degré le plus élaboré de la confiance et constitue le fondement de la coopération (Mishra, 1996: 265), c'est-à-dire de relations interdépendantes tournées vers des buts et des intérêts communs. Il y a, de fait, une étroite relation entre confiance mutuelle et coopération, qu'elle soit horizontale (entre pairs) ou verticale (comme dans la délégation de pouvoirs [Lunacek, 1994]. En résumé, à ce stade de la réflexion, on peut retenir le principe de la série conditionnelle suivante : confiance —> coopération —> culture tierce —> succès de la rencontre interculturelle.

Concernant *les facteurs personnels* conditionnant la construction d'une culture tierce et l'atteinte des buts de la rencontre interculturelle, les compétences psychosociales à mettre en œuvre en situation culturellement homogène restent nécessaires dans les rencontres interculturelles, mais elles doivent être complétées par des compétences interculturelles, relatives à « la capacité d'un individu à échanger de l'information de façon efficace et appropriée avec des individus culturellement différents » (Rogers & Steinfatt, 1999: 240). Mais à ce propos, il convient d'établir une distinction entre, d'une part, les compétences générales permettant de faire face à l'ensemble des situations interculturelles et qui constituent un prolongement spécialisé des compétences psychosociales, elles-mêmes de portée générale, et, d'autre part, les compétences interculturelles spécifiques variant d'une situation à l'autre, du fait de la diversité culturelle (Berry *et al.*, 1992: 345-347; Brislin & Yoshida, 1994; Gudykunst *et al.*, 1996; Marandon, 2001).

Les compétences interculturelles générales ont fait l'objet de très nombreux travaux et théorisations (cf. Marandon, 2001), mais on se limitera à citer ici: la *réduction de l'ethnocentrisme*, c'est-à-dire l'adoption d'une *posture ethnorelativiste*, nécessaire pour véritablement comprendre d'autres logiques culturelles que celles auxquelles on est déjà plus ou moins familiarisé; la *conscience culturelle*, permettant de mesurer l'importance du rôle des facteurs culturels dans le développement psychologique individuel et dans les inter-

actions; la *conscience interculturelle*, impliquant, d'une part, la conscience de la variation culturelle et la connaissance de ses grandes dimensions (cf. *supra*) et, d'autre part, la conscience des incidences psychologiques individuelles et relationnelles des écarts culturels.

Quant aux compétences interculturelles spécifiques, elles impliquent des connaissances culturelles théoriques et pratiques concernant, notamment, la langue, les façons de penser, d'apprendre, de travailler, de communiquer en public et en privé des personnes rencontrées.

Au terme de ces réflexions, la confiance peut sans conteste être considérée comme un facteur déterminant de la gestion des conflits culturels, nécessaire au bon déroulement d'une rencontre interculturelle, au même titre que la compétence interculturelle. Mais il est nécessaire de dépasser le stade du constat et de revenir sur les différents éléments en jeu, pour en faire une synthèse afin de dégager une formalisation théorique des conditions d'émergence et de maintien de la confiance dans les rencontres interculturelles.

## LA DYNAMIQUE EMPATHIE-CONFIANCE DANS LES RENCONTRES INTERCULTURELLES

La rencontre interculturelle pose des difficultés de communication spécifiques liées aux différences culturelles. Les malentendus résultant de ces différences sont facteurs de conflits culturels qui viennent s'ajouter aux conflits personnels inhérents à toute rencontre. Cette double charge conflictuelle accroît considérablement les risques de crise relationnelle et de contentieux affectif des rencontres interculturelles. Mais, du même coup, elle en réduit malheureusement la richesse cognitive potentielle, pourtant inhérente à ces rencontres du fait de leur caractère non routinier. L'optimisation des rencontres interculturelles implique la satisfaction d'un ensemble complexe de conditions dont il convient de dégager l'articulation fondamentale.

La régulation des conflits culturels implique, en effet, le développement d'un espace de communication (culture tierce) permettant de partager des significations nouvelles à partir desquelles la négociation des enjeux de la rencontre devient possible. La culture tierce est fondamentalement un espace de coopération, au sein duquel les partenaires se mobilisent en direction de l'atteinte de buts communs et de la satisfaction des personnes. La coopération implique l'instauration et le développement de la confiance, dans sa forme la plus élaborée: la confiance mutuelle. Ressource morale déterminante de la rencontre, la confiance implique la satisfaction de conditions situationnelles et personnelles. Indépendamment des conditions objectives de la rencontre (Brislin, 2001: 168-169), l'instauration de la confiance implique un engagement personnel de

la part des partenaires, sans lequel elle ne peut se développer durablement, aussi favorable que puisse être la situation. C'est précisément cet engagement personnel qu'il convient d'examiner de plus près, pour mieux appréhender la dynamique des rencontres interculturelles.

En effet, les relations de confiance mutuelle qu'implique la coopération sont basées sur l'identification avec les désirs et les intentions d'autrui. Or, à y regarder de plus près, cette forme active d'identification avec autrui n'est qu'une autre désignation de l'empathie. Cette centration délibérée sur autrui s'avère être ainsi la condition de la confiance. Cela revient à dire que le succès d'une rencontre dépend fondamentalement de l'effort en direction d'autrui consenti dès le départ, et maintenu par la suite, par les partenaires de la rencontre. Bien entendu, pas plus que la confiance ne doit faire oublier le rôle des autres facteurs situationnels, l'empathie ne peut être considérée comme unique compétence de communication dans les rencontres interculturelles (Marandon, 2001: 96). Mais, tout comme la confiance est la condition situationnelle fondamentale de la coopération, l'empathie, en ce qu'elle conditionne les autres compétences de communication (psychosociales et interculturelles), est la condition personnelle primordiale de la confiance. Aussi peut-on considérer l'empathie et la confiance comme conditions fondamentales, nécessaires mais non suffisantes, du succès d'une rencontre interculturelle. On ne peut cependant se contenter de poser l'empathie comme condition de la confiance, la confiance étant par ailleurs elle-même condition de la coopération. La relation entre les deux premiers facteurs doit être précisée.

En réalité, si l'empathie est la condition de la confiance, celle-ci à son tour encourage et facilite l'ouverture, la réceptivité et la disponibilité à l'égard d'autrui. Autrement dit, la confiance stimule l'empathie: il y a donc une relation biconditionnelle — circulaire — entre empathie et confiance. Cela conduit à présent à proposer un nouvel enchaînement — plus complexe que le précédent — des conditions de la rencontre interculturelle : [empathie  $\Leftrightarrow$  confiance]  $\rightarrow$  coopération  $\rightarrow$  culture tierce  $\rightarrow$  succès de la rencontre. Mais il convient de compléter cette proposition par une remarque concernant le type d'empathie précisément requis par les rencontres interculturelles et qui permet d'établir une distinction importante entre ces rencontres et les rencontres en situations culturellement homogènes.

Certes, la démarche empathique, conçue comme la « participation imaginative, intellectuelle et émotionnelle à l'expérience d'une autre personne » (Bennett, 1979: 418) est essentielle dans toutes les rencontres. Mais « le développement de significations partagées [au principe de la construction de la culture tierce] implique de déplacer l'attention, au-delà de soi et de l'autre, en direction de l'interaction entre les communicateurs » (Broome, 1991: 247). La spécificité de la rencontre interculturelle est donc d'imposer de passer de l'empathie personnelle à l'*empathie interculturelle*, conduisant les partenaires à se consacrer, c'est-à-dire à se mettre prioritairement à disposition, non seulement

d'autrui, mais plus encore de la construction de cet espace commun de communication, indispensable en situation interculturelle, qu'est la culture tierce.

## CONCLUSION : DU MULTICULTURALISME À L'INTERCULTURALISME

La rencontre interculturelle, situation de communication plus complexe que les rencontres ordinaires, pose des difficultés dont le dépassement exige une relation active entre compétence interculturelle (dont l'empathie constitue le précurseur) et confiance. L'empathie interculturelle requiert des partenaires, que, pour être interculturellement crédibles (Dodd, 1995, 188), ils s'engagent pleinement dans la relation. En réalité, la rencontre interculturelle implique un processus de transformation personnelle, qui en se généralisant peut favoriser l'émergence progressive de *personnalités interculturelles* (Kim & Ruben, 1996) — décentrées, ouvertes, flexibles, positives et créatives. Prêtes à l'adaptation mutuelle — forme la plus élaborée de gestion de la diversité (Thomas, 1995: 251) — pour atteindre leurs buts communs, ces personnalités d'un genre nouveau, permettent d'envisager à terme, au-delà de l'option multiculturaliste, certes tolérante mais de type défensif et protectionniste, la possibilité de relations véritablement interculturelles, basées sur l'articulation indissociable et dynamique entre empathie et confiance.

### Références bibliographiques

- ABE, H., & WISEMAN, R. L. "A cross-cultural confirmation of the dimensions of intercultural effectiveness". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 7 (1983). P. 53-67.
- AMASON, A. C., & SCHWEIGER, D. M. "The effects of conflict on strategic decision making effectiveness and organisational performance". Dans: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT, *Using conflict in organizations*. Thousand Oaks, London: New Delhi: Sage Publications, 1997. P. 101-115.
- BENNETT, J. M. "Overcoming the golden rule: empathy and sympathy". Dans: D. NIMMO (Ed.), *Communication Yearbook 3*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1979. P. 407-422.
- BERRY, J. W., POORTINGA, Y. H., SEGALL, M. H., & DASEN, P. R. *Cross-Cultural Psychology : research and applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- BOBAD, E., & WALLBOTT, H. "The effects of social factors on emotional reactions". Dans: K. Sherer, H. Wallbott, & A. Summerfield (Eds.) *Experiencing emotions: A cross-cultural study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 154-172.

- BRISLIN, R. W. *Cross-cultural encounters : face-to-face interaction*. New York: Pergamon Press, 1981.
- BRISLIN, R. W. *Understanding culture's influence on behavior*. Orlando: Harcourt Brace, 2000 (1st ed. 1993).
- BRISLIN, R. W., & YOSHIDA, T. *Intercultural communication training: an introduction*. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, 1994.
- BROOME, B. J. "Building shared meaning : implications of a relational approach to empathy for teaching intercultural communication". *Communication education*. No. 40 (1991). P. 235-249.
- BURGOON, J. K. "Cross-cultural and intercultural applications of expectancy violations theory". Dans: R. L. WISEMAN (Ed.) *Intercultural communication theory*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995. P. 194-214
- BURT, R. S., & Knez, M. "Trust and third-party gossip". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 68-89.
- CAMILLERI, C. "Pour une pédagogie interculturelle". Dans: J. DEMORGON & E.-M. LIPIANSKY *Guide de l'interculturel en formatio*. Paris: Retz, 1999. P. 208-227.
- CASMIR, F. L. A multicultural perspective of human communication. Dans: F. L. CASMIR (Ed.) *Intercultural and international communication*. Washington, DC: University Press of America, 1978. P. 241-257.
- CASMIR, F. L., & ASUNCION-LANDE, N. C. "Intercultural communication revisited: conceptualization, paradigm building and methodological approaches". *Communication Yearbook*. No. 12. P. 278-309.
- COLLIER, M. J., & THOMAS, M. "Cultural identity: an interpretive perspective". Dans: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage, 1996 (1st ed. 1988). P. 99-120.
- CONDON, R., & YOUSSEF, F. *An introduction to intercultural communication*. New York: Bobbs-Merrill, 1975.
- CREED, W. E. D., & MILES, R. E. "Trust in organizations: a conceptual framework linking organizational forms, managerial philosophies, and the opportunity costs of controls". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 16-38.
- CUMMINGS, L. L., & BROMILEY, P. "The organizational trust inventory (OTI): development and validation". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 302-356
- CUJ, G., & VAN DEN BERG, S. "Testing the construct validity of intercultural effectiveness". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 15, 2, (1991). P. 227-241.
- CUPACH, W. R., & IMAHORI, T. T. "Identity management Theory". Dans: R. L. WISEMAN & J. KOESTER (Eds.) *Intercultural communication competence*. Newbury Park: Sage, 1993. P. 112-131
- DE DREU, C. K. W. "Productive conflict: the importance of conflict management and conflict issue". Dans: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT (Eds.) *Using conflict in organization*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1997. P. 10-22.
- DE DREU, C. K. W., & VAN DE VLIERT, E. "Introduction: Using conflict in organizations". Dans: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT *Using conflict in organizations*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1997. P. 1-7.



- DENNY, J. P. "Rational thought in oral culture and literate decontextualization". Dans: D. R. OLSON & N. TORRANCE (Eds.) *Literacy and orality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 66-99.
- DINGES, N. G. "Intercultural competence". Dans: D. LANDIS & R. W. BRISLIN *Handbook of intercultural training*. Vol. 1: *issues in theory and design*. New York: Pergamon Press, 1983. P. 176-202.
- DINGES, N. G., & LIEBERMAN, D. A. "Intercultural communication competence: coping with stressful work situations". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 13, 3 (1989). P. 371-385.
- DINGES, N. G., & BALDWIN, K. D. "Intercultural competence. A research perspective". Dans: D. LANDIS & R. S. BAGHAT (Eds.) *Handbook of intercultural training*. (2nd ed.). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996 (1st ed. 1988). P. 106-123.
- DODD, C. H. *Dynamics of intercultural communication*. Dubuque, IA: Wm. C. Brown Communications, 1995.
- GUDYKUNST, W. B. "Intercultural communication : current status and proposed directions". *Progress in communication sciences*. No. 6 (1985). P. 1-46.
- GUDYKUNST, W. B. "Toward a theory of effective interpersonal and intergroup communication: an anxiety/uncertainty management (AUM) perspective". Dans: R. L. WISEMAN & J. KOESTER (Eds.) *Intercultural communication competence*. Newbury Park: Sage Publications, 1993. P. 33-71.
- GUDYKUNST, W. B. *Bridging differences*. London: Sage, 1994.
- GUDYKUNST, W. B. "Anxiety/Uncertainty Management (AUM) theory". Dans: R. L. WISEMAN *Intercultural communication theory*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1995. P. 8-58.
- GUDYKUNST, W. B. "Uncertainty and anxiety". Dans: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage Publications (1st ed. 1988), 123-156, 1996. P. 123-156.
- GUDYKUNST, W. B., GUZLEY, R. M., & HAMMER, M. R. "Designing intercultural training". Dans: D. LANDIS & R. S. BAGHAT (Eds.) *Handbook of Intercultural Training* (2nd ed.). Thousand Oaks : Sage Publications, 1996. P. 61-80.
- GUDYKUNST, W. B., & KIM, Y. Y. (Eds.) *Communicating with strangers : an approach to intercultural communication*. New York : Random House, 1984.
- GUDYKUNST, W. B., & NISHIDA, T. "Theoretical perspectives for studying intercultural communication". Dans: M. K. Asante & W. B. Gudykunst (Eds.) *Handbook of international and intercultural communication*. Newbury Park : Sage Publications, 1989. P. 17-46.
- GUDYKUNST, W. B., & TING-TOOMEY, S., with CHUA, E. *Culture and interpersonal communication*. Newbury Park, CA: Sage, 1988.
- HAMMER, M. R., GUDYKUNST, W. B., & WISEMAN, R. L. "Dimensions of intercultural effectiveness: an exploratory study". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 2 , 4 (1978). P. 382-393.
- HANH, T. N. *The miracle of mindfulness* (Rev. ed.). New York: Bantam, 1976.
- HOFSTEDE, G. *Vivre dans un monde multiculturel*. Paris : Les Editions d'Organisation, 1994.
- JEHN, K. A. "Affective and cognitive conflict in work groups: Increasing performance through value-based intragroup conflict". Dans: C. K. W. DE DREU & E. VAN DE VLIERT (Eds.) *Using conflict in organizations*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1997. P. 88-100.
- KEALEY, D.J. "A study of cross-cultural effectiveness: theoretical issues, practical applications". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 13, 3 (1989). P. 387-428.

- KEALEY, D.J. "The challenge of international personnel selection". Dans: D. LANDIS & R. S. BAGHAT (Eds.) *Handbook of intercultural training* (2nd ed.). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996 (1st ed. 1988). P. 81-105.
- KEALEY, D.J., & RUBEN, B.D. "Cross-cultural personnel selection: criteria, issues, and methods". Dans: D. LANDIS & R. W. BRISLIN (Eds.) *Handbook of intercultural training* (vol. 1). New York: Pergamon Press, 1983. P. 155-175.
- KIM, Y. Y., & RUBEN, B. D. "Intercultural transformation". Dans: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage, 1996. P. 299-321.
- KIPNIS, D. "Trust and technology". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 39-50.
- KRAMER, R. M. "Divergent realities and convergent disappointments in the hierarchic relation: trust and the intuitive auditor at work". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 216-245.
- LANGER, E. *Mindfulness*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1989.
- LEEDS-HURWITZ, W. "Tendances actuelles de la recherche en communication interculturelle aux Etats-Unis". Dans: L. Sfez (Ed.) *Dictionnaire critique de la communication* (T. 1). Paris : PUF, 1993. P. 500-501.
- LEEDS-HURWITZ, W., & WINKIN, Y. "Eléments pour une histoire sociale de la communication interculturelle américaine: la mission du Foreign Service Institute". *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*. No. 2-3 (1989). P. 23-41.
- LEWICKI, R. J., & BUNKER, B. B. "Developing and maintaining trust in work relationships". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 114-139.
- LUNACEK, C. *La délégation efficace*. Paris: ESF, 1994.
- MARANDON, G. "Eléments de communication interculturelle". Dans: N. ROUSSIAU (Ed.) *Psychologie sociale*. Paris: In Press, 2000. P. 313-336.
- MARANDON, G. "Empathie et compétence interculturelle". Dans: A. KISS (Ed.), *L'empathie et la rencontre interculturelle*. Paris : L'Harmattan, 2001. P. 77-118
- MARTIN, J. N. "The relationship between student sojourner perceptions of intercultural competencies and previous sojourn experiences". *International Journal of Intercultural Relations*. No. 11 (1987). P. 337-355.
- MEYERSON, D., WEICK, K. R., & KRAMER, R. M. "Swift trust and temporary groups". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 166-195.
- MISHRA, A. K. "Organizational responses to crisis: the centrality of trust". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 261-287
- PORTER, R. E., & SAMOVAR, L. A. "An introduction to intercultural communication". Dans: L. A. SAMOVAR & R. E. PORTER (Eds.) *Intercultural communication: a reader*. Belmont, Ca: Wadsworth, 1994. P. 8-58.

- POWELL, W. W. "Trust-based forms of governance". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 51-67.
- RICHAUDEAU, F. "Dix-sept façons de communiquer". *Communication et langage*. No. 22 (1974). P. 6-18.
- ROGERS, E. M., & STEINFATT, T. M. *Intercultural communication*. Prospect Heights, Ill: Waveland Press, Inc, 1999.
- RUBEN, B. D. "Assessing communication competency for intercultural adaptation". *Group & Organization Studies*. No. 1 , 3 (1976). P. 334-354.
- SAMOVAR, L. A., & PORTER, R. E. (Eds.) *Communication between cultures*. Belmont, Ca : Wadsworth, 1991.
- SARBAUGH, L. E. *Intercultural communication*. New Brunswick (USA), London (UK): Transaction Publishers, 1993 (1st ed. 1979).
- SCRIBNER, S., & COLE, M. *The psychology of literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- SEGALL, M. H., DASEN, P. R., BERRY, J. W, & POORTINGA, Y. H. (Eds.) *Human behavior in global perspective. An introduction to cross-cultural psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1990.
- SHEPPARD, B. H., & TUCHINSKY, M. "Micro-OB and the network organization". Dans: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 140-165.
- SITKIN, S. B., & STICKEL, D. "The road to hell: the dynamics of distrust in an era of quality". En: R. M. KRAMER & T. R. TYLER (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 196-215.
- TANNEN, D "The oral/literate continuum in discourse". Dans: D. TANNEN (Ed.) *Spoken and written language: exploring orality and literacy*. Norwood, NJ: Ablex, 1982. P. 1-16.
- THOMAS, R. R., Jr. "A diversity framework". Dans: M. M., CHEMERS, S. OSKAMP & CONSANZO M. A. (Eds.). *Diversity in organizations*. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, 1995. P. 245-263.
- TING-TOOMEY, S. "Toward a theory of conflict and culture". Dans: W. B. GUDYKUNST, L. STEWART, & S. TING-TOOMEY (Eds.) *Communication, culture and organizational processes*. Beverly Hills, CA: Sage, 1985. P. 71-86.
- TING-TOOMEY, S. "Managing intercultural conflicts effectively". Dans: L. A. Samovar & R. E. Porter. (Eds.) *Intercultural communication: a reader*. Belmont, Ca: Wadsworth, 1994. P. 360-372.
- TING-TOOMEY, S. "Intercultural conflict styles: a face-negotiation theory". Dans: Y. Y. KIM & W. B. GUDYKUNST (Eds.) *Theories in intercultural communication*. Newbury Park: Sage, 1996 (1st ed. 1988). P. 213-235
- TYLER, T. R., & KRAMER, R. M. "Whither trust"?. Dans: R. M. Kramer & T. R. Tyler (Eds.) *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996. P. 1-15.

NOVETAT

R E V I S T A

**DCIDOB**

ACTUALITAT DE LES RELACIONS I LA COOPERACIÓ INTERNACIONALS

## 86 XINA AVUI

- ▶ La Xina del segle XXI. El dilema de la modernitat  
*Seán Golden*
- ▶ Claus històriques per entendre l'estat xinès del segle XXI  
*Dolors Folch*
- ▶ L'economia xinesa. 25 anys de reforma i obertura a l'exterior  
*Pablo Rovetta*
- ▶ Política exterior xinesa. Orientacions i ajustaments en un món que canvia  
*Xulio Ríos*
- ▶ Les dones a la societat xinesa del tercer mil·lenni. Complexitats i multiplicitats del fet de ser dona  
*Amelia Sáiz*
- ▶ La diàspora xinesa. Un exemple de societat globalitzada  
*Joaquín Beltrán*
- ▶ Cultura a la xina. Art i societat a principis del mil·lenni  
*Inma González*
  
- ▶ Cronologia de conflictes gener / febrer / març
- ▶ Perfil de la Xina
- ▶ Cronologia històrica
- ▶ Adreces d'internet interessants per visitar
- ▶ Selecció de documents de la base de dades CIDOB

ABRIL 2003



Venda a llibreries especialitzades i a la **Fundació CIDOB**

Elisabets, 12 08001. BCN / t. 93 302 64 95 / f. 93 302 21 18  
publicacions@cidob.org / www.cidob.org

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

La confianza y el cambio del paradigma migratorio  
Mohammed Nouredine Affaya

# La confianza y el cambio del paradigma migratorio

Mohammed Noureddine Affaya\*

## RESUMEN

¿Cómo vive el emigrante magrebí su dialéctica identitaria?, pregunta Noureddine Affaya. ¿En qué medida la obsesión identitaria ha creado distorsiones y desgracias? Se trata de una crisis simbólica y existencial, de sentido y de valores, en la cual el lenguaje es el vector y el cuerpo, el espacio que encarna este aspecto de la crisis. En este sentido, el migrante gestiona sus pertenencias, combinando registros heredados (lo familiar) y nuevas experiencias (lo no familiar). Ahora, el problema que se plantea en todas las culturas o subculturas, incluso dentro de una misma cultura, es el del reconocimiento, y en relación con el fenómeno migratorio hay que tener en cuenta las relaciones desiguales entre Europa y el Magreb. Nombrar el Otro es una cuestión cultural y política. En este aspecto, los países de acogida tienen que implicarse antes que ser, como ocurre demasiadas veces, un espectador inquieto o incluso hostil. ¿Cómo se puede instaurar la confianza en situaciones de complejidad, en las cuales la ritualización de la diferencia entorpece la interculturalidad en curso? Para responder a esta pregunta, el autor cuestiona el papel de los intermediarios culturales y su responsabilidad para desconectar espacios y volver a conectarlos.

Para la antropología cultural, cada vez está más claro que hay una identidad y unas pertenencias.

Amin Maalouf en *Identidades asesinas* (1999) considera que la cuestión de la identidad no “está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en

\*Profesor de Filosofía, Université Mohammed V, Rabat  
affaya@yahoo.fr

Nota del editor:

En el original en francés el autor hace la distinción entre “inmigrante” (recién llegado) e “inmigrado” (asentado en la sociedad de acogida). En la presente traducción hemos respetado esta distinción, aunque el término “inmigrado” de momento no sea muy utilizado en castellano.

zonas estancas”. Pero “los que reivindican una identidad más compleja se ven marginados”. Maalouf, para ilustrar esta comprensión da el ejemplo de “un joven nacido en Francia, de padres argelinos que lleva en sí dos pertenencias evidentes, y debería poder asumir las dos. Y digo dos por simplificar, pues hay en su personalidad muchos más componentes. Ya se trate de la lengua, de las creencias, de la forma de vivir, de las relaciones familiares o de los gustos artísticos o culinarios, las influencias francesas, europeas, occidentales, se mezclan en él con otras árabes, bereberes, africanas, musulmanas... Esa situación es para ese joven una experiencia enriquecedora y fecunda si se siente libre para vivirla en su plenitud, si se siente incitado a asumir toda su diversidad; por el contrario, su trayectoria puede resultarle traumática si cada vez que se confiesa francés hay quienes lo miran como un traidor, como un renegado incluso, y si cada vez que manifiesta lo que lo une a Argelia, a su historia, su cultura y su religión es blanco de la incompreensión, la desconfianza o la hostilidad”<sup>1</sup>.

¿Cómo vive el magrebí este desgarramiento, o mejor, para desdramatizar su caso, esta dialéctica identitaria? ¿Cuáles son las bazas políticas —o de otra índole— que determinan el trabajo de nominación del inmigrante magrebí? ¿Y hasta qué punto el inmigrante llega a hacerse cargo de sí mismo en la sociedad de acogida?

Estas cuestiones constituirán la trama de la presente contribución que se desarrollará en tres tiempos: el primero se aproximará, de nuevo, a las bazas y a las dimensiones de la dialéctica identitaria; el segundo se referirá a fluctuaciones de discurso que acompañan al fenómeno migratorio; y, en el tercero, se intentará presentar determinadas manifestaciones de cómo los inmigrantes magrebíes se hacen cargo de sí mismos a través de múltiples variedades de mediaciones, de acciones sociales y culturales en la sociedad de acogida.

## EL SER MAGREBÍ FRENTE A LA DIALÉCTICA IDENTITARIA

¿A partir de qué lugar puede anunciarse el discurso de la identidad o sobre la identidad? ¿Cómo puede interpelar la escritura la cuestión de la identidad?

Hablar o escribir sobre la identidad es un problema de primer orden, sobre todo en la medida en que evoca un tema que no se puede considerar neutral o inocente. El discurso —cualquier discurso— sobre la identidad se hunde (se interna, se vuelca) siempre en una problemática ligada al espacio, al tiempo y a los datos generales a partir de los cuales se enuncia dicho discurso.

Nadie duda de que este tema no se puede abordar dentro de una pretensión teórica exclusiva, con independencia de su pertenencia disciplinaria. Así, la psicología, la sociología, la antropología, la ideología, la política, etc., cada uno de estos ámbitos de

reflexión propone aperturas específicas para acercarse a la identidad. Determinar las interacciones entre estas aperturas es una cuestión compleja, sobre todo en la medida en que la emoción, consciente o inconsciente, interfiere en la labor de la definición.

Los discursos sobre la identidad o de la identidad están experimentando en estos últimos tiempos una verdadera inflación. Al ponerse en cuestión un conjunto de acervos históricos como la idea de soberanía, de Nación, de fronteras, el proceso de construcción de Europa, la era de la globalización, la emigración acelerada de los cuerpos, de los imaginarios, etc., se plantean serias cuestiones sobre uno mismo y sobre el otro, sobre el anclaje espacial, sobre la relación con los tiempos y sobre las nuevas percepciones de lo real. Estas profundas mutaciones sitúan a determinadas capas frágiles, o debilitadas, en un dilema a veces irresoluble: afirmar de una forma “patológica”, o al menos exagerada, la identidad propia; o aceptar la pérdida de sus cimientos. Una elección casi trágica entre “el integrista y la desintegración”.

Se trata, de hecho, de una crisis simbólica y existencial. Ya que, hacer fijaciones, en cualquier momento, sobre consideraciones identitarias supone algún tipo de desequilibrio. Y sin embargo, cada vez que una entidad de civilización, o una nación, o un pueblo, o un grupo social dentro de una misma sociedad, experimenta una desintegración o una desestructuración, el sistema de valores, las relaciones, los modos de percepción y de organización cambian y adoptan otros contenidos. En este contexto, los discursos sobre la identidad o de la identidad proliferan, los enfoques varían y las interpretaciones se multiplican, en función de la pertenencia, del estatus y de las finalidades de cada uno.

Unos afirman que la identidad es un factor ya hecho, construido en una temporalidad sagrada, nada autoriza a cuestionarlo o cambiarlo; otros pretenden que no existe en absoluto lo que llamamos identidad subjetiva o colectiva de una comunidad determinada, porque hay una identidad universal común a todo el mundo; y finalmente algunos otros consideran que cada región, cada grupo posee las especificidades de una identidad que lo distingue de otras regiones y grupos.

A la luz de una realidad que no deja de cambiar, se desarrollan la poesía, la literatura, los universos de la ilusión fructifican, y el discurso religioso aparece para reclamar su derecho a la palabra sobre la pertenencia y la identidad. En todos los casos, el discurso de la identidad o sobre la identidad denota una crisis de sentido y de valores. El lenguaje se convierte en su vector, mientras que el cuerpo se presenta como el espacio que encarna los aspectos de esta crisis.

A partir de ahí, cada vez resulta más difícil abordar la cuestión identitaria en su relación con la evolución de la trayectoria migratoria recurriendo a una terminología como: “integración”, “inserción”, “asimilación”, etc., en primer lugar a causa de la estrategia política subyacente y de su naturaleza globalizante. Y sin embargo, lo que motiva nuestra contribución consiste en comprender las fluctuaciones de la identidad magrebí en el contexto migratorio. Para ello, nos parece que la antropología cultural y también la psi-



cología social pueden constituir verdaderas referencias para abordar cuestiones como “identidad cultural”, “dialéctica identitaria”, “interculturalidad” o “aculturación”, etc.

No vamos a extendernos en un trabajo de definición de estos conceptos, pero nos parece esencial precisar algunos términos para facilitar la comprensión, sobre todo en la medida en que resulta difícil dar definiciones exhaustivas y perfectas.

Una cultura es “el conjunto de formas de pensar, de actuar y de sentir en la relación de uno con la naturaleza, con el hombre, con lo absoluto”, es “el conjunto de modelos de comportamiento, de pensamiento y de sensibilidad que estructura las actividades del hombre en su triple relación con la naturaleza, con la sociedad, con lo trascendental”<sup>2</sup>. La cultura es la cuna de la intersubjetividad, de la socialización y de la conciencia de uno mismo, incluso el ámbito donde se conforma el proceso identitario. Pero, como resulta imposible reducir la identidad a un único factor, a menudo se plantea como un cuestionamiento, incluso como la expresión de un distanciamiento continuo en relación con un origen absoluto o con una fuente inmemorial, ya que “la identidad cultural no se refiere a un depósito cultural, sino a una cultura viva, no al resultado pasado de la cultura, sino a la actividad que lo ha producido y que lo asume superándolo. En última instancia, se confunde con esa capacidad de integración de las diferencias que constituye la riqueza y la grandeza del hombre”<sup>3</sup>.

Y sin embargo, ¿cuántas desviaciones se han justificado en nombre de la diferencia? ¿Y hasta qué punto la obsesión identitaria ha creado distorsiones y desgracias?

Con independencia de que se trate del fenómeno migratorio o de cualquier otra dialéctica identitaria, lo que está en juego fluctúa entre una obsesionante voluntad de recuperación ideológica y la retórica del imaginario. Se trata, de hecho, de una cuestión cultural, o incluso de una cuestión de cultura, ya que están los que poseen una gran capacidad de acogida, de hospitalidad y de apertura, mientras otros generan, por el contrario, resistencias, elementos de rechazo.

No obstante, ¿podemos considerar que todas las culturas tienen el mismo valor? ¿O existe, por la fuerza de las cosas, una jerarquía de culturas, generada por la desigualdad de las relaciones y de las peripecias de la interculturalidad efectiva sin relativismo?

En efecto, el problema que se plantea a todas las culturas –o subculturas– e incluso en el seno de una misma cultura, es el del reconocimiento. Paul Valéry habla de la capacidad de la cultura occidental para “digerir” a las diferentes otras culturas. Pero, ese mecanismo, eminentemente productor de símbolos, que es el reconocimiento se sitúa en la encrucijada de tres fuerzas de lo simbólico que son el deseo, el poder y el lenguaje. El deseo, en su dinamismo negativo de carencia de ser, equivale a la necesidad de reconocimiento, ya que es deseo del deseo del otro. El poder, en la dialéctica de la apropiación y el don que lo caracteriza, es el medio de proponer, incluso de imponerse al reconocimiento del otro. El lenguaje es lo que expresa el objetivo del deseo y del poder y asigna al reconocimiento su finalidad última: la de ser, en todo momento

de la existencia e incluso al término de ésta, un triunfo de la vida sobre la muerte, del sentido sobre el no sentido. Creadoras de culturas, estas fuerzas de lo simbólico están al mismo tiempo mediatizadas por la cultura, de manera que el éxito o el fracaso relativo de sus operaciones, en un momento determinado de la historia, está en gran parte en función del estado de esta cultura”<sup>4</sup>.

De esta forma, el enfoque de la identidad cultural de una persona o de un grupo supone el análisis de las condiciones generales en las que ésta se adquiere. El fenómeno migratorio no puede estudiarse sin tener en cuenta las relaciones desiguales entre Europa y el Magreb. La identidad cultural que el migrante lleva o transporta se encuentra a menudo ligada a su identidad étnica o comunitaria. Ésta se define por una determinada conciencia de una pertenencia colectiva al grupo –o varias– y en relación con los otros grupos diferentes. En este sentido, el inmigrante –o el otro– se encuentra atravesado por una multitud de pertenencias que gestiona según sus habilidades, sus capacidades y sus poderes de negociación. Por eso se empieza a reconocer que los contactos de las culturas, los intercambios, iguales o desiguales, se hacen entre individuos portadores de bienes culturales diferentes.

La inmigración magrebí ha experimentado mutaciones profundas a lo largo de las tres últimas décadas. El emigrante que se va de su país no rompe con sus antiguos sistemas de valores étnico y comunitario, ni se adhiere necesariamente a los nuevos modelos. Es producto de un grupo social híbrido y complejo basado en la relación étnica, tribal, el no reconocimiento del individuo y la sumisión, etc. En este caso, la migración, que constituye una separación real con respecto al grupo, se vive, a menudo, como una traición a las normas de la sociedad de origen, mientras que la adhesión a los nuevos valores, propuestos por la sociedad de acogida, constituye una amenaza para el equilibrio del inmigrado.

Además de su significado sociocultural, la reconstitución de una comunidad de origen real e imaginaria proporciona un determinado equilibrio psicológico. En un estudio desarrollado por Abdermalek Sayad entre campesinos argelinos en el momento de la primera ola migratoria en Francia, constata: “confrontado al favor de su exilio, a formas (urbanas) de ser y de actuar, de sentir, de percibir y de pensar, de vivir y de consumir, todas rechazadas como incompatibles con su condición de campesino, el emigrado se refugiaba en esa forma de “pequeño país” reconstituido en Francia para prolongar el “gran país” natal, manifestando así su rechazo generalizado a adherirse a un universo (el de la inmigración) que descubría como decisivamente extranjero”<sup>5</sup>.

Porque la prolongación de la estancia, las nuevas condiciones de vida en el contexto de la inmigración, las nuevas relaciones sociales, el nacimiento, la escolarización de los hijos, etc. contribuyen al cambio del migrante. Se ve obligado a introducir “modificaciones identitarias”, según una “dosificación” que varía de un inmigrante a otro, y se interna en un contexto de aculturación por la fuerza de nuevas prácticas culturales.

El aislamiento deja de ser posible, el repliegue sobre uno mismo se rompe por la reproducción en el territorio del país de acogida. Se instauran nuevas negociaciones culturales, conscientes o inconscientes. Y la dialéctica identitaria combina los registros heredados y las nuevas experiencias, intensificando, de esa forma, el contacto con el mundo del entorno y planteando nuevos modos de gestión intercultural.

Se trata de un cambio de paradigma, o casi, de una cultura de origen, híbrida, compleja a una “cultura inmigrada”. Si algunos investigadores consideran la cultura de origen como la expresión de una fantasmagoría, o una ficción “según la cual hay una continuidad cultural entre los padres inmigrados y sus hijos”, ésta es –la cultura de origen– “un preconcepción vago (y ambiguo por su idealismo) que consiste, más o menos conscientemente, en concretar y consolidar la cultura, y también mediante condiciones históricas de su constitución, debido en particular a la relación específica de los padres con sus hijos en la inmigración y, por consiguiente, con las sociedades de origen y de acogida<sup>6</sup>.”

Por la fuerza de las cosas, por el trabajo de aculturación, la cultura de origen, incluso en sus dimensiones imaginarias, se sustituye por una cultura inmigrada, “que no es ni un conjunto de prácticas ni un ámbito de saber transferido del país de los padres y transplantados al país donde han nacido los hijos. Es un proceso de sincretismo que se construye y evoluciona a través de los múltiples juegos de las relaciones sociales en la sociedad de acogida entre los no inmigrantes y los inmigrantes”<sup>7</sup>.

“Dosificación”, “modificación identitaria” de las “combinaciones”, “bricolaje”, “préstamos”, un sinfín de mecanismos, voluntarios e involuntarios, que se integran en la dialéctica identitaria para combinarse con las diferencias de las otras culturas. Sin duda existe lo que se ha denominado la “personalidad básica”, o el “núcleo duro” que se expone difícilmente a las influencias pero, en su práctica intercultural, cada migrante, y en ocasiones cada grupo de migrantes, expone los “aspectos periféricos” de su identidad a los cambios, y de hecho atraviesa una experiencia específica que no es compartida, de ningún modo, por los otros migrantes. Sin duda hay resistencias, tensiones, bloqueos culturales de las “contra-aculturaciones” y de las tendencias de repliegue identitario con la esperanza de escapar al desgarramiento existencial y al déficit de sentido en el país de acogida. En estos casos, se evita lo comunicacional para sumergirse en lo trágico. Otros, por el contrario, hacen gala de una voluntad determinada de “pertenecer” a la sociedad de acogida, mediante tomas de posición políticas, reivindicaciones y compromisos orgánicos en el tejido asociativo que adquiere dimensiones cada vez más importantes en las sociedades de inmigración.

En todos los casos, la aventura migratoria pone en peligro la identidad. Constituye un fenómeno humano de gran complejidad. Condensa una historia de pérdida (lugares, lengua, costumbres...), así como un proceso de mezcla, de préstamos, de interiorizaciones, afortunadas o desafortunadas, de los bienes culturales del país de acogida. El migrante, como ya se ha dicho, se expone cada vez a una pregunta existencial: “¿Qué

es lo que, en la cultura del país de acogida, constituye el bagaje mínimo que toda persona se supone que ha de asumir, y qué es lo que legítimamente se puede discutir o rechazar? Lo mismo vale decir de la cultura de origen de los inmigrados: ¿qué componentes de ella merecen ser transmitidos al país de adopción como una dote de gran valor, y qué otros –qué hábitos, qué prácticas– deberían quedarse en el ‘vestuario’?”<sup>8</sup>

Con independencia de cuáles sean las pertenencias que la cimientan, la identidad sigue siendo, en el fondo, portadora de símbolos y de imágenes que se reproducen, resisten, emigran, se articulan con los símbolos y con las imágenes del Otro. En todas las sociedades, magrebíes y europeas, tenemos lo que somos en la realidad, con nuestras contradicciones y nuestras paradojas, tenemos lo que la interculturalidad hace de nosotros, lo que el fenómeno globalizador, la mundialización cultural está haciendo con las emociones, los imaginarios y los espíritus, pero también está lo que “pretendemos ser, es decir, miembros de tal comunidad que no es tal otra, adeptos a determinada fe y no de otra”<sup>9</sup>.

## EL MAGREBÍ INMIGRADO Y LAS APELACIONES MITIGADAS

No cabe duda, hoy en día, de que la cuestión migratoria magrebí se ha convertido en una apuesta política de primer orden en las sociedades de acogida. Provoca inquietudes, pasiones, debates en todos los niveles de discusión.

¿Cómo percibe el discurso político al inmigrado? ¿Cómo cambia el acto de nombrarlo con las fluctuaciones de la política?

El discurso sobre el Otro no afecta exclusivamente al Otro. También pone de manifiesto determinados aspectos del Yo. Así, las sociedades europeas que acogen a la inmigración formulan apelaciones diferentes respecto a los extranjeros, sobre todo los magrebíes, según el contexto social, la coyuntura económica, el clima político y psicológico. En efecto, el léxico utilizado cambia de términos, experimenta deslices semánticos a la luz de las mutaciones que caracterizan el fenómeno migratorio.

Se sabe que el movimiento de emigración magrebí hacia Europa empezó por razones puramente económicas. Con el tiempo, se convirtió en un fenómeno social, hasta que se impuso como cuestión político-cultural de gran complejidad. La actitud respecto a la inmigración adquiere el aspecto de una gran apuesta en la política europea actual, y constituye un factor de manipulación discursiva y comunicacional, hasta el punto de que los partidos de extrema derecha utilizan esta cuestión como pretexto fundamental en los conflictos político electorales. El peligro del discurso de la derecha radica en el hecho de recurrir a una ideología ya hecha, casi evidente, pero que posee una

fuerza considerable en cuanto a su capacidad de influencia y de movilización. Combina valores simples con emociones fuertes, como la defensa del origen, la pureza de la sangre, el rechazo del Otro, y aboga por la necesidad de rechazarlo a causa de su “diferencia salvaje”, su competencia frente a las gentes del país, etc.; mientras que la izquierda atraviesa por un malestar real, se siente incapaz de formular un discurso coherente sobre la inmigración, se encuentra dividida entre un economicismo que defiende el papel útil del trabajador inmigrado y un humanismo que reclama más comprensión respecto a éste. El tratamiento de esta cuestión está vinculado a los puntos muertos que experimenta la ideología de izquierdas en general, a los fracasos de las políticas de desarrollo en el Tercer Mundo y a las diferentes formas de desigualdades a escala internacional.

Debido a las estructuraciones socioeconómicas en los países del Magreb y a los bloqueos políticos, una mayoría de los jóvenes magrebíes piensa, siempre, en emigrar. Ir a la aventura, cualesquiera que sean las consecuencias. Lo fundamental es vivir la experiencia, con la esperanza de salir de la miseria. Los medios no influyen en absoluto en la decisión, aunque Europa no deje de construir muros alrededor de sus fronteras meridional y oriental (un sondeo de opinión en Marruecos puso de manifiesto que el 75% de los jóvenes quiere emigrar, al país que sea, y el porcentaje en el caso de las chicas es mucho más elevado [*Le journal*, 28 de marzo de 1998]).

¿Cómo acompañan las palabras a los datos reales? ¿Cómo cambian las denominaciones a la luz de las mutaciones que experimenta la inmigración?

El léxico transmitido por los actores político-mediáticos en Europa respecto a la inmigración adolece de una flagrante ambigüedad. Que el inmigrado adquiera la nacionalidad del país de acogida, o que reciba los papeles para justificar su estancia, o que viva en una situación ilegal, etc. Nombrar estos casos no se desmarca en absoluto de las fijaciones y de los estereotipos predominantes respecto al extranjero y al inmigrado.

Algunos observadores constatan que en el periodo que se sitúa entre mediados de los años sesenta y principios de los años ochenta se ha creado una gran distancia entre la izquierda y la derecha en lo que respecta al uso de la fórmula “trabajadores inmigrados”. Si la izquierda los integraba en la categoría de “obreros” en general, es decir en las capas sociales que la izquierda defiende o pretende representar, a partir de 1981, año en que ésta accede al poder, la fórmula “obreros inmigrados” empieza retirarse del discurso de la izquierda para ser sustituida por el término “inmigrado” a secas, en singular y en plural, a menudo acompañado por la palabra “extranjero”. A causa de la presión de la extrema derecha y del auge de la xenofobia, la derecha liberal, el centro izquierda y algunas fracciones de la izquierda han empezado a utilizar la expresión: “obreros clandestinos” o los “sin papeles”, etc.

Si estos términos se refieren a realidades efectivas, sus usos, los contextos en los que se emplean, crean una verdadera amalgama en la sociedad de acogida, porque las elites políticas en sus relaciones con los medios de comunicación confunden las referencias.

Cuando los conflictos políticos y electorales se intensifican, aumenta la confusión entre un inmigrado “integrado” que ha conseguido la nacionalidad, o que pertenece a la segunda y a la tercera generación, o el migrante cuyo hijo estudia en “la escuela republicana”, etc. En los tiempos del regateo político-mediático se recurre a todos los medios, ya que el discurso político, en el contexto de movilización, necesita intensificar, provocar emociones y espectáculo, mediante la evocación de temas que afectan a la vida cotidiana, como el empleo, la cobertura social, la seguridad, etc. Progresivamente, se ha construido toda una dialéctica entre la palabra sobre los inmigrados clandestinos, y las operaciones de control y de represión. En cuanto se intensifica la palabra sobre los elementos clandestinos, se moviliza la represión, y cuando la represión consigue su cometido, los medios hacen de ello su tema privilegiado, en particular cuando manipulan términos de alcance dramático, como “clandestino”, “extranjero”, que provocan miedo y tienen en cuenta los peligros que pueden crear para la estabilidad, la seguridad de la sociedad de acogida.

Sin embargo, el problema de Francia, por ejemplo, radica en que se considera un país laico, la Nación de la Ilustración y de los Derechos Humanos, pero se encuentra a la vanguardia de los países europeos que siguen resistiéndose al reconocimiento de los derechos fundamentales de los inmigrados, en especial los derechos políticos y culturales. Con su política, Francia sitúa a los inmigrados ante el siguiente dilema: o la integración y la asimilación en la “comunidad nacional” –e incluso en este caso el reconocimiento no es en absoluto evidente– o la exclusión y el rechazo. Encontramos inmigrados que han obtenido la nacionalidad francesa pero que siguen expuestos a las derivas del discurso dominante, que convierte a cada inmigrado en un extranjero, y a cada extranjero en una eventual amenaza. Cuando centenares de miles de familias magrebíes están integradas en el tejido social, y dos generaciones han nacido en suelo francés. Entre ellos, novelistas, músicos, cineastas, etc., toda una producción artística denominada “*beur*” se ha convertido en un componente del panorama cultural francés. A pesar de todo ello, Francia se empeña en seguir su ritmo lento en el proceso de reconocimiento de las diferencias reales, y se obstina, siempre, por reducir la cuestión migratoria a simples manipulaciones de los políticos.

## EL INTERMEDIARIO CULTURAL O/Y LA APUESTA INTERCULTURAL

Nombrar al Otro constituye una apuesta cultural y política. Sin duda no es fácil tratar un tema tan problemático y resbaladizo como la imagen del Otro. Existe, sin embargo, una abundante literatura sobre el fenómeno migratorio, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales.

A pesar de las resistencias desarrolladas por los sistemas políticos europeos respecto a la inmigración, sobre todo en lo que se refiere a los derechos políticos y culturales, y a pesar de los prejuicios y de los estereotipos transmitidos por los diferentes actores político-mediáticos europeos, los observadores del fenómeno migratorio constatan una voluntad creciente por parte de los inmigrados de hacerse cargo de sí mismos en las sociedades de acogida, constituyendo marcos asociativos variados y diversificados, modos de intervención y de “comunicación intercultural” en los medios inmigrados, con el fin de crear espacios de palabra, de discusiones, de concienciación de la situación inmigrada en sus relaciones complejas con el país de acogida. Así, el tejido asociativo surgido de la inmigración de origen magrebí adquiere, cada vez más, una notable importancia. Ofrece a los grupos afectados las condiciones de posibilidad para expresar sus formas identitarias. Un mosaico de asociaciones, caracterizado por una gran diversidad y por diferencias de enfoque y de modos de actuación “desde los movimientos de barrio, hasta los colectivos con una audiencia nacional, incluso internacional, líderes (militantes, intermediarios culturales, gestores, comerciantes, estudiantes, estrellas de los medios de comunicación, etc.). Paralelamente a la diversidad de organizaciones, hay una gran diversidad en cuanto a los objetivos: “apoyo a la causa de los extranjeros, fiestas locales, manifestaciones interculturales, seguimiento escolar, creación de empresas, sociabilidad entre las mujeres, enseñanza religiosa, conmemoraciones (*Harki*), intercambios y ocio, “multiculturalidad”, deporte, actos socioeducativos, acción cívica... la dimensión regional, local o nacional de los movimientos, sus modos de negociación con los poderes públicos, el beneficio de los actores y de los afiliados, el modo de gestión, los objetivos que se persiguen, enriquecen todavía más una tipología ya de por sí muy diversificada”<sup>10</sup>. Se trata, de hecho, de una toma de conciencia, constantemente renovada en función del contexto político del país de acogida, de los actores inmigrados respecto a la nueva dialéctica identitaria que transmiten, de una “redefinición de las figuras ideal-típico de la inmigración”, para tomar más la palabra, ya sea en el sentido de la integración, de lucha por una determinada multiculturalidad o bien para desmarcarse de los valores que gobiernan las instituciones en el país de acogida, acercándose a un comunitarismo de tipo cultural.

Es en este sentido en el que hablamos de intermediarios culturales, de militantes mediadores en el seno de la inmigración, en sus relaciones complejas con las sociedades de la inmigración magrebí. ¿Quiénes son estos intermediarios? ¿Cómo producen las nuevas imágenes del inmigrado? ¿Y cuál es el impacto de su acción en el proceso intercultural?

Los intermediarios culturales, escribe Thierry Fabre, son “en un primer análisis, los que aseguran vías de paso entre esferas culturales diferenciadas”<sup>11</sup>. Se trata, en realidad, de transmisores de mensajes, de signos, de informaciones, en una situación de interculturalidad compleja, y en lugares de paso expuestos a diferentes formas de manipulaciones de

los políticos y de negociaciones complicadas. El intermediario cultural se sitúa, a partir de ahí, en un terreno mitigado, portador de un discurso, a menudo incierto o aproximativo, fluctuante. Así, “la instancia político-cultural de referencia, según el grupo, ya no es la misma, y esto crea fenómenos de distorsión suplementarios y hace aún más difícil la labor de mediación. La movilización de las memorias y de los sistemas de valores, la vivacidad de las formas de hacer o la forma de las obras producidas no proceden, al menos en su punto de partida, de un mismo sistema cultural. Y sin embargo, se actualizan en el seno de un mismo territorio, mediante el encuentro que provocan las migraciones”<sup>12</sup>.

Además de su papel de “transmisores” son, para Michel Vovelle “testigos privilegiados”, debido a su “origen étnico (magrebí), su función o condición (trabajador social, animador cultural, mediador...) y su relación de proximidad indispensable para toda labor de intermediación”. Estos actores culturales, en realidad, “no son un grupo transhistórico, son producto de un contexto social y cultural”<sup>13</sup>, sobre todo teniendo en cuenta que hay una verdadera sedentarización de la población inmigrada y de las transformaciones en los posicionamientos identitarios. “Aportan otra sensibilidad, crean certidumbres en situaciones inciertas, quitan complejos a los otros, transmiten normas”<sup>14</sup>. Así, si la cultura, según Michel Serre tiene como “tarea desconectar espacios y volverlos a conectar”, los intermediarios culturales, en sus acciones, desempeñan este papel. Tejen relaciones entre los grupos afectados y las instituciones, con independencia de que sean de naturaleza política, económica, social, cultural, contribuyen a “clarificar el posicionamiento identitario”<sup>15</sup> de las poblaciones inmigradas, creando, de esta forma, una estrategia dialógica entre registros culturales diferentes, y una comunicación intercultural que cambia de contenido, de intensidad, de modos, en función de los grupos implicados en la acción. Estos “hombres fronteras” contribuyen a la creación de una nueva inteligencia de las relaciones entre los inmigrados y los países de acogida.

A pesar de las contradicciones y de las distorsiones que produce el fenómeno migratorio en la población inmigrada y en el seno de las sociedades de acogida, sobre todo al nivel de los fundamentos identitarios de las dos “entidades”, estos intermediarios culturales intentan, en la contienda de la acción, crear una “síntesis” entre, por una parte, pertenencias magrebíes, musulmanas, árabe-bereberes y, por otra parte, pertenencias europeas, cristianas, secularizadas, modernas. En resumen, entre dos referencias que se presentan constantemente como antagónicas: “el *Homo Islamicus*” y el “*Homo Europeanus*”. A pesar de los enormes bloqueos, estos nuevos actores “se nutren del conflicto y cazan furtivamente en los márgenes, inventan vías de paso, delimitan fronteras y construyen aperturas. Pero su existencia está subordinada a determinadas situaciones y su campo de acción varía en función de las configuraciones históricas”<sup>16</sup>.

Tienen que actuar en un terreno problemático, en situaciones fluctuantes, guiados por discursos en ocasiones inciertos. En efecto, “prescribir, a modo de filosofía de la mediación intercultural, la conformidad respecto al sistema sociocultural dominan-



te no puede hacerse sin obstáculos: la búsqueda, por todos y cada uno, de una marca de diferenciación pasa, en efecto, por la afirmación de su propia singularidad a través de la obtención de un determinado poder sobre el entorno material y social. La revalorización de la imagen propia parece por lo tanto necesaria para la adecuación plástica del conflicto identitario consecutivo a las situaciones de individuos ‘entre dos culturas’. La mayor parte de los trabajos de psicología intercultural, subraya Didier Paquette, muestran una tensión entre la búsqueda de un reconocimiento social de la diferencia (tal y como puede manifestarse a través de la referencia a la cultura de origen o de los comportamientos de “visibilidad social”) y el deseo de anonimato, de conformación social, incluso de desresponsabilización<sup>17</sup>.

Vista la complejidad de su ámbito de actuación, en opinión de Thierry Fabre, estos actores culturales se enfrentan a una doble deriva, o bien corren el riesgo de convertirse en instrumentos manipulados por los poderes de los países de acogida para “atenuar las tensiones y, a fin de cuentas, como artesanos de la integración, prepararían una asimilación al modelo político-cultural dominante”<sup>18</sup>, o bien sus acciones serían “de alguna forma un señuelo, un prisma deformante que los actores del ‘Centro’ (políticos, mediáticos y científicos) identifican y utilizan como interlocutores accesibles”<sup>19</sup>, es decir, que sus intervenciones se convierten en obstáculos a una verdadera mediación en la práctica cotidiana.

Expuestos a las cargas de la recuperación, los intermediarios culturales, queriendo buscar una posición y un papel, deben, necesariamente, “posicionarse con respecto al poder dominante”, mientras tienden a ser interlocutores y negociadores. En la contienda de la acción, se ven obligados a cambiar de discurso y de métodos, “son trayectorias de personas que se han visto obligadas a adquirir un discurso para estar legitimados ante el poder dominante y que van a separarse poco a poco del grupo al que pertenecen y perder la legitimidad en el otro extremo, es decir, perder la legitimidad social en el grupo del que proceden”<sup>20</sup>. Corren el riesgo de integrarlo en una instrumentación del poder (partidos, poderes locales, instancias estatales...) y perder, de esta forma, sus bases y sus papeles. Por eso se evoca una determinada “ética de mediación” que debe “evaluar lo que está en juego individualmente, las crispaciones que las situaciones objetivas ‘entre dos culturas’ ocultan, deforman, desplazan”<sup>21</sup>.

La diversidad de la población magrebí inmigrada genera también tipos de mediación diversificada, “lo que recusa totalmente la posibilidad de definir un ‘bloque’ arabomusulmán o un Islam irremediablemente ‘diferente’”<sup>22</sup>. Para Didier Paquette, hay tres tipos de mediadores:

- Los “político-asociativos”, favorables a un nuevo código de la ciudadanía y a un acceso más fácil a la nacionalidad;
- los “político-culturales”, que tienden a la convergencia de las culturas. No practicantes, son ellos los que sirven más a menudo como enlace entre las elites y las capas

desfavorecidas. De origen modesto y en situación de ascenso social, son “operadores de sociabilidad”, “*beurgeois*”, a imagen del cantautor Smaïn;

– los “económico-culturales”, finalmente, nueva clase media que hace de intermediaria entre la comunidad de origen y la administración francesa, entre ciudades y barrios periféricos, entre el medio asociativo y el mundo de la empresa (animadores de barrio, comerciantes-empresarios, consejeros de empleo)<sup>23</sup>.

Estas tres formas de discursos intermediadores, además de su alcance social, político, psicológico, contienen, en el fondo, los elementos de reivindicación de una ciudadanía abierta a las diferencias culturales, con independencia de cualquier voluntad manipuladora o de cualquier “chantaje cultural”. Frente a estos tipos de mediadores, encontramos, según Dominique Baillet, tres tipos de actitud respecto a la integración “a la francesa”:

– “Los militantes próximos al tipo integracionista son favorables a la integración ‘a la francesa’, asumen los principios y los valores republicanos, militan dentro de la sociedad francesa en nombre de los valores universales, de los Derechos Humanos, de la democracia, y tienen una relación no conflictiva con la sociedad francesa en la que desean integrarse.

– Los militantes próximos al tipo crítico respecto al modelo de integración ‘a la francesa’ que consideran asimilacionista. Hostiles al universalismo abstracto, abogan por la construcción de una sociedad multicultural fundada sobre el derecho a la diferencia cultural, en el respeto hacia las minorías étnicas en la esfera pública. Militan igualmente en el seno de la sociedad francesa en nombre de los Derechos Humanos, que consideran que no se aplican demasiado a menudo, pero tienen una relación de conflicto con la sociedad de residencia en la que desean no obstante integrarse.

– Finalmente, los militantes del tipo comunitarista son hostiles a la integración individual ‘a la francesa’ y asumen un modelo de integración colectiva a la americana, es decir la integración a través de las comunidades culturales. Asumen valores del país de sus progenitores, ya sean políticos o religiosos, y militan a la vez dentro y fuera de la sociedad francesa a favor de lo que consideran que es su comunidad de pertenencia, es decir, su grupo nacional de origen o bien la comunidad musulmana<sup>24</sup>.

Sin duda alguna estas actitudes evolucionan. Están expuestas a las diferentes formas de influencia por parte de la sociedad política de acogida, a cargas diversas, y a las tentativas de recuperación, etc. El movimiento de reivindicación de los intermediarios procedentes de la migración ha vivido tres periodos principales: el primero se inició en 1973-1974, con los trágicos acontecimientos antimagrebíes, la crisis del petróleo y la “decisión del gobierno francés de cerrar sus fronteras a la inmigración en 1974”<sup>25</sup>; el segundo comienza en 1982-1983, en vísperas del movimiento *beur*, y de la aparición del Frente Nacional. Este periodo se caracteriza por la expansión del paro entre los obreros franceses e inmigrados, la introducción de “SOS Racismo y France Plus en el

panorama político-mediático”; mientras que el tercer periodo “se anuncia en 1989 con el caso Rushdi, y después el caso del pañuelo islámico en la escuela”. Sigue con la Guerra del Golfo en 1990-1991, la explosión del paro, la implantación del Frente Nacional y el auge del Islam radical.

Estos acontecimientos influyen en las actitudes de los actores procedentes de la inmigración. Pueden cambiar de tipo de intermediación y de actitudes en función de los contextos y de las motivaciones de cada uno. De militante integracionista, puede pasar a la actitud crítica o al comunitarismo. Así, la intransigencia política en Francia, la naturaleza, casi integrista de la laicidad, los diversos traumatismos que los inmigrantes han padecido a través de sus trayectorias, y también el fracaso de una determinada forma de militancia, a causa de los bloqueos o de la recuperación política, etc., todo ello ha creado un cierto vacío asociativo, una retirada de la movilización, el auge del racismo, de la xenofobia, la expansión del paro, la pérdida y el déficit de sentido, lo que ha favorecido a las diferentes manifestaciones del Islam radical. Así, “el racismo que soporta una fracción importante de esta juventud excluida, ya sea a nivel de la Administración, de la contratación, de la vida cotidiana en el espacio público, en las relaciones cara a cara con muchas personas, genera un malestar que puede desembocar en la violencia, contra los otros y también contra sí mismo”<sup>26</sup>.

A pesar de las tentativas de socialización, de integración a través de los medios deportivos<sup>27</sup>, culturales<sup>28</sup> y políticos, determinadas categorías de jóvenes procedentes de la inmigración encuentran en la religión un refugio y un ideal. Cuando tienen que elegir entre la droga, la violencia, la cárcel, la desocialización o la utopía islámica, se comprometen con esta última porque “la islamización permite a estos jóvenes encontrar una gestión de sí mismos que no es la delincuencia”<sup>29</sup>.

Al margen de las derivas de algunos adeptos al islamismo violento, en Francia y en Europa en general, hay una multiplicidad de configuraciones y de formas de práctica del Islam. Además del modo de organización neocomunitarista, hay una religiosidad individual que se traduce de diferentes formas: “recurriendo al Islam, intentan superar la exclusión social y económica, y a veces lo consiguen. Esto les permite darle un contenido más moderno a su religiosidad, combinarla con la música, con el teatro, con el deporte, realizar expresiones mixtas de sí mismos donde lo sagrado interviene como un cimiento y les ayuda a dar libre curso a su creatividad”<sup>30</sup>.

Más allá de las distorsiones, de las crispaciones de todo signo, a la luz de la complejidad del fenómeno migratorio, de las mutaciones que experimenta Europa, ya no es posible contentarse con una reacción defensiva. Las sociedades de acogida y las nuevas elites surgidas de la inmigración se enfrentan a la urgencia de una nueva inteligencia de la complejidad de los fenómenos ligados a la inmigración. La cuestión es inevitable. No obstante, en lugar de caer en la defensiva, o en la huida hacia delante, se impone un enfoque dinámico de mediación cultural, para exteriorizar una identidad en acto,

y para que “toda persona pueda identificarse, aunque sea un poco, con el país en el que vive y con nuestro mundo actual... y que cada ciudadano pueda identificarse con lo que ve a su alrededor, pueda reconocerse en la imagen del país en que vive y se sienta movido a implicarse en él en vez de quedarse, como tantas veces sucede, como un espectador inquieto y en ocasiones hostil”<sup>31</sup>.

Pero, ¿cómo podrá instaurarse la confianza en situaciones de complejidad en las que se desencadenan los viejos estereotipos, en las que interpretaciones rígidas de la religión crean confusión en la comunicación con el Otro y la ritualización de la diferencia molesta a la interculturalidad en curso?

#### Notas

1. MAALOUF, A. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. P. 13. Traducción de Fernando Villaverde.
2. SÉLIM, A. *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Ed. Anthropos, 2ª edición. P. 13.
3. Ibid. P. 14.
4. Ibid. P. 17.
5. ABSDELMALEK, S. “Les trois âges de l'émigration algérienne”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. No. 15, (junio de 1977). P. 63.
6. SEKKOUNI, A. “Culture d'origine ou culture et origine?” *Migration Société*. Vol. 7. No. 39 (1995). P. 25.
7. Ibid. P. 28.
8. MAALOUF, A. Op.cit. P. 56. Traducción de Fernando Villaverde
9. MAALOUF, A. Op. cit
10. WIHTOL DE WENDEN, C. “Naissance d'une 'bourgeoisie', l'évolution du mouvement associatif issu de l'immigration de culture musulmane”. *Migration Société*. Vol. 2. No. 8 (1990). P. 10-11.
11. FABRE, T. “Les intermédiaires culturels, éléments de réflexion; Migrations Société”. Vol 4. No. 22-23 (1992). P. 19.
12. Ibid. P. 20
13. FABRE, T. “Les intermédiaires culturels, vers une dialogique franco-algérienne”. *Migrations Société*. Vol. 1. No. 5-6 (1989). P. 29.
14. Ibid. P. 35
15. Ibid. P. 35
16. FABRE, T. “Les intermédiaires culturels”. Op.cit. P. 21.
17. PAQUETTE, D. “La médiation, évolution historique d'un concept”. *Migrations Société*. Vol. 3. No. 16-17 (1991). P. 22-23.

18. FABRE, T. "Les intermédiaires culturels". Op.cit. P. 22.
19. Ibid. P. 22.
20. FABRE, T. Op.cit. P. 22.
21. PAQUETTE, D. Op.cit. P. 27.
22. Ibid. P. 25.
23. PAQUETTE, D. Op.cit. P. 25.
24. BAILLET, D. "Les jeunes militants d'origine maghrébine et l'intégration à la française". *Migrations Société*. Vol. 11. No. 62 (1999). P. 100.
25. Ibid. P. 101.
26. KHOSROKHAVAR, F. "L'Islam des nouvelles générations". *Homme et migrations*. No. 1211 (enero-febrero 1998). P. 88.
27. Ver PEROTTI, A. "L'intégration des immigrés par le foot". *Migrations Société*. Vol. 10. No. 60 (1998).
28. Ver MENDJELI, R. "L'expression artistique et culturelle, production sociale". *Migrations Société*. Vol. 10. No. 58-59 (1998).
29. KHOSROKHAVAR, F. Ibid. P. 85.
30. KHOSROKHAVAR, F. Op.cit. P. 87-89.
31. MAALOUF, A. Op.cit. P. 192, Traducción de Fernando Villaverde.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

La confiance et le changement du paradigme migratoire  
Mohammed Nouredine Affaya

# La confiance et le changement du paradigme migratoire

Mohammed Noureddine Affaya\*

## RÉSUMÉ

Comment l'émigrant maghrébin vit-il sa dialectique identitaire ? , demande Noureddine Affaya. Dans quelle mesure l'obsession identitaire a-t-elle créée des distorsions et des disgrâces ? Il s'agit d'une crise symbolique et existentielle, de sens et de valeurs, dans laquelle le langage est le vecteur et le corps, l'espace qui incarne cet aspect de la crise. Dans ce sens, le migrant gère ses propriétés, en combinant les registres hérités (ce qui est familier) et les nouvelles expériences (ce qui n'est pas familier). Cependant, le problème qui se pose dans toutes les cultures ou sous-cultures, et même au sein d'une même culture, est celui de la reconnaissance, et en ce qui concerne le phénomène migratoire, il faudrait souligner les rapports inégaux entre l'Europe et le Maghreb. Nommer l'Autre est une question culturelle et politique. Sous cet aspect, les pays d'accueil doivent s'impliquer avant d'être, comme c'est le cas trop souvent, un spectateur inquiet, voire hostile. Comment peut-on instaurer la confiance dans des situations de complexité, dans lesquelles la ritualisation de la différence entrave l'interculturalité en cours ? Pour répondre à cette question, l'auteur met en question le rôle des intermédiaires culturels et leur responsabilité pour déconnecter des espaces et les connecter à nouveau.

Il devient de plus en plus clair, en anthropologie culturelle, qu'il y a une identité et des appartenances.

Amin Maalouf dans *Les identités meurtrières* (1998) considère que la question de l'identité ne « se compartimente pas, ne se divise ni par moitié, ni par tiers, ni par plages cloisonnées ». Mais « quiconque revendique une identité plus complexe se retrouve marginalisé ». Maalouf, pour expliciter cette compréhension donne l'exemple suivant : « un

\*Professeur de Philosophie, Université Mohammed V, Rabat  
affaya@yahoo.fr

jeune homme né en France de parents algériens, porte en lui deux appartenances évidentes, et devrait être en mesure de les assumer l'une et l'autre. J'ai dit deux, pour la clarté du propos, mais les composantes de sa personnalité sont bien plus nombreuses. Qu'il s'agisse de la langue, des croyances, du mode de vie, des relations familiales, des goûts artistiques ou culinaires, les influences françaises, européennes, occidentales se mêlent en lui à des influences arabes, berbères, africaines, musulmanes... Une expérience enrichissante et féconde si ce jeune homme se sent libre de la vivre pleinement, s'il se sent encouragé à assumer toute sa diversité, à l'inverse, son parcours peut s'avérer traumatisant si chaque fois qu'il s'affirme français, certains le regardent comme un traître, voire comme un renégat, et si chaque fois qu'il met en avant ses attaches avec l'Algérie, son histoire, sa culture, sa religion, il est en butte à l'incompréhension, à la méfiance ou à l'hostilité »<sup>1</sup>.

Comment le Maghrébin vit-il cette déchirure, ou plutôt, pour dédramatiser son cas, cette dialectique identitaire ? Quels sont les enjeux politiques - ou autres - qui déterminent le travail de nomination du Maghrébin immigré ? Et jusqu'à quel point l'immigré arrive-t-il à se prendre en charge dans la société d'accueil ?

Ces questions constitueront la trame de la présente contribution qui connaîtra trois temps : le premier s'approchera, de nouveau, aux enjeux et aux dimensions de la dialectique identitaire ; le deuxième va traiter des fluctuations de discours qui accompagnent le phénomène migratoire ; et en troisième lieu, j'essayerai de présenter certaines manifestations de prise en charge des Maghrébins immigrés à travers de multiples variétés de médiations, d'actions sociales et culturelles dans la société d'accueil.

## L'ÊTRE MAGHRÉBIN FACE À LA DIALECTIQUE IDENTITAIRE

A partir de quel lieu le discours de l'identité ou sur l'identité peut-il être annoncé ? Comment l'écriture peut-elle interpellier la question de l'identité ?

Parler ou écrire sur l'identité est un problème majeur, surtout parce qu'elle évoque un sujet qu'on ne peut considérer comme neutre ou innocent. Le discours - tout discours - sur l'identité s'engouffre (s'engage, s'investit), toujours, dans une problématique liée à l'espace, au temps et aux données générales à partir desquelles ce discours s'énonce.

Nul ne doute que ce sujet est intraitable à l'intérieur d'une prétention théorique exclusive, quelle que soit son appartenance disciplinaire. Ainsi, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, l'idéologie, la politique, etc., chacun de ces champs de réflexion propose des ouvertures spécifiques pour approcher l'identité. Déterminer les interac-



tions entre ces ouvertures est une question complexe, surtout car l'émotion, consciente ou inconsciente, interfère dans le travail de la définition.

Les discours sur l'identité ou de l'identité connaissent une véritable inflation ces derniers temps. Avec la remise en question d'un ensemble d'acquis historiques comme l'idée de souveraineté, de Nation, de frontières, le processus de construction de l'Europe, l'ère de la mondialisation, l'émigration accélérée des corps, des imaginaires, etc., posent des questions sérieuses sur Soi et sur l'Autre, sur l'ancrage spatial, sur le rapport aux temps et sur les nouvelles perceptions du réel. Ces mutations profondes mettent certaines couches fragiles, ou fragilisées, dans un dilemme parfois incontournable : affirmer d'une manière « pathologique », ou du moins exagérée, son identité ; ou bien accepter la perte de ses fondements. Un choix presque tragique, entre « l'intégrisme et la désintégration ».

Il s'agit, en fait, d'une crise symbolique et existentielle. Car, faire des fixations, à tout moment, sur des considérations identitaires suppose un déséquilibre quelconque. Or, chaque fois qu'une entité civilisationnelle, ou une nation, ou un peuple, ou un groupe social à l'intérieur d'une même société, connaissent une désintégration ou une déstructuration, le système de valeurs, les rapports, les modes de perception et d'organisation changent et prennent d'autres contenus. Dans ce contexte les discours de l'identité ou sur l'identité prolifèrent, les approches varient et les interprétations se multiplient, chacune en fonction de son appartenance, son statut et ses finalités.

On trouve ceux qui disent que l'identité est une donnée toute faite, construite dans une temporalité sacrée, rien n'autorise son questionnement ou son changement ; d'autres prétendent qu'il n'y a guère ce qu'on appelle l'identité subjective ou collective d'une communauté déterminée, parce qu'il y a une identité universelle commune à tout le monde ; et finalement on rencontre encore d'autres qui considèrent que chaque région, chaque groupe possède les spécificités d'une identité qui le distingue des autres régions et groupes.

A la lumière d'une réalité qui ne cesse de changer, la poésie, la littérature se développent, les univers de l'illusion fructifient, et le discours religieux émerge pour réclamer son droit à la parole sur l'appartenance et l'identité. Dans tous les cas, le discours de l'identité ou sur l'identité dénote une crise de sens et de valeurs. Le langage devient son vecteur, alors que le corps se présente comme étant l'espace qui incarne les aspects de cette crise.

A partir de là, il devient de plus en plus difficile d'approcher la question identitaire dans son rapport à l'évolution de la trajectoire migratoire en engageant une terminologie telle que : « intégration », « insertion », « assimilation », etc., tout d'abord à cause de la stratégie politique qui la sous-tend, et de sa nature globalisante. Or, ce qui motive notre contribution est de comprendre les fluctuations de l'identité maghrébine dans le contexte migratoire. A cet effet, il nous semble que l'anthropologie cul-

turelle et aussi la psychologie sociale peuvent être de véritables repères pour approcher des questions comme « identité culturelle », « dialectique identitaire », « interculturel » ou « acculturation », etc.

Nous n'allons pas nous attarder sur un travail de définition de ces concepts, mais il nous semble essentiel de préciser certains termes pour en faciliter la compréhension, d'autant plus qu'il est difficile de présenter des définitions exhaustives et parfaites.

Une culture est « l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir dans son rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu », elle est « l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à la société, au transcendant »<sup>2</sup>. La culture est le foyer de l'intersubjectivité, de la socialisation et de la conscience de soi, voire le champ où se forme le processus identitaire. Or, puisqu'il est impossible de réduire l'identité à une seule donnée, elle reste, souvent, posée comme questionnement, voire comme l'expression d'une distanciation continue par rapport à une origine absolue ou à une source immémoriale, car « l'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. A la limite elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme »<sup>3</sup>.

Or, combien de dérives ont-elles été justifiées au nom de la différence ? Et à quel point l'obsession identitaire a-t-elle créé de distorsions et de malheurs ?

Que ce soit le phénomène migratoire ou n'importe quelle dialectique identitaire, l'enjeu fluctue entre une obsédante volonté de récupération idéologique et la rhétorique de l'imaginaire. Il s'agit, en fait, d'une question culturelle, voire d'une question de culture, car il y a ceux qui possèdent une grande capacité d'accueil, d'hospitalité et d'ouverture, et il y en a d'autres qui génèrent, au contraire, des résistances, des éléments de rejet.

Toutefois, peut-on considérer que toutes les cultures se valent ? Ou bien existe-t-il par la force des choses une hiérarchie de cultures, générée par l'inégalité des rapports et les péripéties de interculturel effectif sans relativisme ?

En effet, le problème qui se pose à toutes les cultures – ou sub-cultures – et même au sein d'une même culture est celui de la reconnaissance. Paul Valéry parle de la capacité de la culture occidentale à « digérer » les différentes autres cultures. Or, « ce mécanisme, éminemment producteur de symboles, qu'est la reconnaissance « se situe au carrefour de trois puissances du symbolique que sont le désir, le pouvoir et le langage. Le désir, dans son dynamisme négatif de manque à-être, est identiquement le besoin de reconnaissance, puisqu'il est désir du désir de l'autre. Le pouvoir dans la dialectique de l'appropriation et du don qui le caractérise, est le moyen de proposer, voire de s'imposer à la reconnaissance de l'autre. Le langage est ce qui exprime la visée du désir et du pouvoir et assigne à la reconnaissance sa finalité dernière : celle d'être, à tout moment de l'existence et même au terme de celle-ci, un triomphe de la vie sur la mort,

du sens sur le non-sens. Créatrices de cultures, ces puissances du symbolique sont en même temps médiatisées par la culture, si bien que le succès ou l'échec relatif de leurs opérations, à un moment donné de l'histoire, est en grande partie en fonction de l'état de cette culture »<sup>4</sup>.

Ainsi, l'approche de l'identité culturelle d'une personne ou d'un groupe suppose l'analyse des conditions générales dans lesquelles elle s'acquiert. Le phénomène migratoire, ne peut être étudié sans tenir compte des relations inégales entre l'Europe et le Maghreb. L'identité culturelle que le migrant porte ou transporte se trouve souvent liée à l'identité ethnique ou communautaire. Celle-là se définit par une certaine conscience d'une appartenance collective au groupe – ou de plusieurs – et par rapport aux différents autres groupes. C'est à ce titre que l'immigré – ou autre – se trouve traversé par une multitude d'appartenances qu'il gère selon ses habiletés, ses capacités et ses pouvoirs de négociation. C'est pourquoi on commence à reconnaître que les contacts des cultures, les échanges, égaux ou inégaux, se font entre des individus porteurs de biens culturels différents.

L'immigration maghrébine a connu des mutations profondes au cours des trois dernières décennies. L'émigré quittant son pays ne rompt pas avec ses anciens systèmes de valeurs ethnique et communautaire, mais n'adhère pas, nécessairement, aux nouveaux modèles. Il est issu d'un groupe social hybride et complexe fondé sur la parenté ethnique, tribale, la non - reconnaissance de l'individu et la soumission, etc. Dans ce cas, la migration, qui constitue une séparation réelle par rapport au groupe, est vécue, souvent, comme une trahison aux normes de la société d'origine, alors que l'adhésion aux nouvelles valeurs, proposées par la société d'accueil, constitue une menace pour l'équilibre de l'immigré.

La reconstitution d'une communauté d'origine réelle et imaginaire, en plus de sa portée socioculturelle, procure un certain équilibre psychologique. Dans une étude faite par Abdelmalek Sayad auprès de paysans algériens au moment de la première vague migratoire en France, il constate : « confronté à la faveur de son exil, à des manières (citadines) d'être et d'agir, de sentir, de percevoir et de penser, de vivre et de consommer, toutes rejetées comme incompatibles avec son état de paysan, l'émigré se réfugiait dans cette manière de « petit pays » reconstitué en France pour prolonger, le « grand pays » natal, manifestant par là son refus généralisé d'adhérer à un univers (celui de l'immigration) qu'il découvrait comme décidément étranger »<sup>5</sup>.

Car, la prolongation du séjour, les nouvelles conditions de vie dans le contexte de l'immigration, les nouveaux rapports sociaux, la naissance, la scolarisation des enfants, etc. concourent au changement du migrant. Il se voit obligé d'introduire des « remaniements identitaires », selon un « dosage » qui varie d'un immigré à un autre, et s'investit dans un contexte d'acculturation par la force de nouvelles pratiques culturelles. L'isolement n'est plus possible, le repli sur soi se trouve brisé par la reproduction sur le sol du pays d'accueil. De nouvelles négociations culturelles, conscientes ou incons-

cientes, s'instaurent. Et la dialectique identitaire combine entre les registres hérités et les nouvelles expériences, intensifiant, ainsi, le contact avec le monde ambiant et posant de nouveaux modes de gestion interculturelle.

Il s'agit d'un changement de paradigme, ou presque, d'une culture d'origine, hybride, complexe à une « culture immigrée ». Si certains chercheurs considèrent la culture d'origine comme étant l'expression d'une fantasmagorie, ou une fiction « selon laquelle il y a une continuité culturelle entre les parents immigrés et leurs enfants », elle est - la culture d'origine - « une prénotion floue (et ambiguë par son idéalisme) consistant, plus ou moins consciemment, à réifier et hypostasier la culture, et aussi par des conditions historiques de sa constitution, du fait notamment du rapport spécifique des parents et des enfants avec l'immigration, et par conséquent, avec les sociétés d'origine et d'accueil<sup>6</sup>.

Par la force des choses, par le travail d'acculturation, la culture d'origine, même dans ses dimensions imaginaires, est remplacée, par une culture immigrée, « qui n'est ni un ensemble de pratiques ni un champ de savoir transféré du pays des parents et transplantés dans celui où les enfants sont nés. Il s'agit d'un processus de syncrétisme qui se construit et qui évolue à travers les jeux multiples des rapports sociaux dans la société d'accueil entre les non-immigrés et les immigrés »<sup>7</sup>.

« Dosage », « remaniement identitaire » des « combinaisons », « bricolage », « emprunts », autant de mécanismes, volontaires et involontaires, qui s'intègrent dans la dialectique identitaire pour composer avec les différences des autres cultures. Il est certain qu'il y a ce qu'il est convenu d'appeler la « personnalité de base », ou le « noyau dur » qui s'expose difficilement aux influences, mais chaque migrant, et parfois chaque groupe de migrants, expose aux changements, dans la pratique interculturelle, les « aspects périphériques » de son identité, et de fait traverse une expérience spécifique qui n'est, aucunement, partagée par les autres migrants. Il y a, certainement, des résistances, des tensions, des blocages culturels des « contre-acculturations » et des tendances de repli identitaire dans l'espoir de sortir de la déchirure existentielle et le déficit de sens dans les pays d'accueil. Dans ces cas, on évite le communicationnel pour sombrer dans le tragique. D'autres, au contraire, affichent une volonté déterminée « d'appartenir » à la société d'accueil, par des prises de positions politiques, par des revendications et par des engagements organiques dans le tissu associatif qui prend des dimensions de plus en plus importantes dans les sociétés d'immigration.

Dans tous les cas, l'aventure migratoire met l'identité en danger. Il s'agit d'un phénomène humain d'une grande complexité, qui condense une histoire de perte (lieux, langue, coutumes...) aussi bien qu'un processus de brassage, d'emprunts, d'intériorisations, heureuses ou malheureuses, des biens culturels du pays d'accueil. Le migrant, comme il a déjà été dit, est chaque fois exposé à une interrogation existentielle : « Qu'est-ce qui, dans la culture du pays d'accueil, fait partie du bagage minimal auquel toute personne est censée adhérer, et qu'est-ce qui peut être légitimement contesté ou refusé ? La même interro-

gation est valable concernant la culture d'origine des immigrés : « quelles composantes de cette culture méritent d'être transmises au pays d'adaptation comme une dote précieuse, et lesquelles – quelles habitudes, quelles pratiques – devraient être laissées au vestiaire? »<sup>8</sup>

Quelles que soient les appartenances qui la cimentent l'identité reste, au fond, porteuse de symboles et d'images qui se reproduisent, résistent, émigrent, s'articulent avec les symboles et les images de l'Autre. Il y a, dans toutes les sociétés, maghrébines et européennes, ce que nous sommes dans la réalité, avec nos contradictions et nos paradoxes, il y a ce que l'interculturel fait de nous, il y a ce que le phénomène globalitaire, la mondialisation culturelle est en train de faire des émotions, des imaginaires et des esprits, mais il y a, aussi, ce que nous « prétendons être, c'est-à-dire des membres de telle communauté et pas de telle autre, des adeptes de telle foi plutôt que telle autre »<sup>9</sup>.

## LE MAGHRÉBIN IMMIGRÉ ET LES APPELLATIONS MITIGÉES

Nul ne doute, aujourd'hui, que la question migratoire maghrébine est devenue un enjeu politique majeur dans les sociétés d'accueil. Elle provoque des inquiétudes, des passions, des débats à tous les niveaux de prise de parole.

Comment l'immigré est-il perçu par le discours politique ? Comment l'acte de nommer change-t-il avec les fluctuations de la politique ?

Le discours sur l'Autre ne concerne guère l'Autre exclusivement. Il révèle, aussi, certains aspects du Moi. Ainsi, les sociétés européennes qui accueillent l'immigration formulent des appellations différentes à l'égard des étrangers, surtout maghrébins, selon le contexte social, la conjoncture économique, le climat politique et psychologique. En effet, le lexique utilisé change de termes, connaît des glissements sémantiques à la lumière des mutations qui caractérisent le phénomène migratoire.

Il est connu que le mouvement d'émigration maghrébine vers l'Europe commença pour des raisons purement économiques. Il devient, avec le temps, un phénomène social, jusqu'à ce qu'il s'impose comme question politico-culturelle d'une grande complexité. L'attitude à l'égard de l'immigration prend l'aspect d'un grand pari dans la politique européenne actuelle, et devient un facteur de manipulation discursive et communicationnelle, à tel point que les partis d'extrême droite utilisent ce sujet comme grand prétexte dans les conflits politico-électoraux. Le danger du discours de droite consiste dans le fait d'investir une idéologie toute faite, presque évidente, mais elle possède une force considérable quant à sa capacité d'influence et de mobilisation. Elle compose des valeurs simples à des émotions fortes, comme la défense de l'origine, la

pureté du sang, le rejet de l'Autre, et prêche la nécessité de le refouler à cause de sa « différence sauvage », sa concurrence face aux gens du pays, etc., alors que la gauche traverse un malaise réel, elle se trouve incapable de formuler un discours cohérent sur l'immigration, partagée entre un économisme qui défend le rôle utile du travailleur immigré et un humanisme qui réclame plus de compréhension à son égard. Le traitement de ce sujet est lié aux impasses que connaît l'idéologie de gauche en général, aux échecs des politiques de développement au Tiers Monde et aux différentes formes d'inégalités au niveau international.

A cause des structurations socio-économiques que les pays du Maghreb connaissent, et des blocages politiques, une majorité de jeunes maghrébins songent, toujours, à émigrer. Aller à l'aventure, quelles que soient les conséquences. L'essentiel c'est de vivre l'expérience, en espérant sortir de la misère. Les moyens ne déterminent guère la décision, bien que l'Europe ne cesse de construire des murs autour de ses frontières sud et orientale (un sondage d'opinion au Maroc a révélé que 75% de jeunes voudraient émigrer, vers n'importe quel autre pays, le pourcentage des filles est beaucoup plus élevé. [*Le journal*, 28 mars 1998]).

Comment les mots accompagnent-ils les données réelles? Comment les nominations changent-elles à la lumière des mutations que connaît l'immigration ?

Le lexique véhiculé par les acteurs politico-médiatiques en Europe à propos de l'immigration souffre d'une ambiguïté flagrante. Que cet immigré acquiert la nationalité du pays d'accueil, ou il reçoit les papiers pour justifier son séjour, ou il vit dans une situation illégale, etc. Nommer ces cas ne se démarque guère des fixations et des stéréotypes dominants sur l'étranger et l'immigré.

Certains observateurs constatent que la période se situant entre la moitié des années soixante dix et le début des années quatre vingt a connu une grande distance entre la gauche et la droite au niveau de l'usage de la formule « travailleurs immigrés ». Si la gauche les intégrait dans la catégorie des « ouvriers » en général, c'est-à-dire dans les couches sociales que la gauche défend ou prétend représenter, à partir de 1981, l'année de son accession au pouvoir, la formule « ouvriers immigrés » commence à se retirer du discours de la gauche pour être remplacée par le terme « immigré » tout court, au singulier et au pluriel, souvent accompagné par le mot « étranger ». A cause de la pression de l'extrême droite, et de la montée de la xénophobie, la droite libérale, le centre gauche et quelques fractions de la gauche ont commencé à utiliser l'expression : « les ouvriers clandestins » ou les « sans papiers », etc.

Si ces termes se réfèrent à des réalités effectives, leurs usages, les contextes dans lesquels ils sont utilisés, créent un véritable amalgame dans la société d'accueil, parce que les élites politiques dans leurs rapports aux mass-médias, brouillent les repères. Lorsque les conflits politiques et électoraux s'intensifient, la confusion devient grande entre un immigré « intégré » qui a obtenu la nationalité, ou qui appartient à la deu-

xième et la troisième génération, ou le migrant dont le fils poursuit ses études à « l'école républicaine », etc. Tous les moyens sont investis aux temps des marchandages politico-médiatiques, puisque le discours politique, dans le contexte de mobilisation, a besoin d'intensification, de provocation des émotions et du spectacle, par l'évocation de sujets qui touchent la vie quotidienne, comme l'emploi, la couverture sociale, la sécurité, etc. Toute une dialectique s'est construite, progressivement, entre la parole sur les immigrés clandestins, et les opérations de contrôle et de répression. Dès que la parole sur les éléments clandestins s'intensifie, la répression se mobilise, et au moment où la répression réussit sa besogne les médias en font leur sujet privilégié, en particulier quand ils manipulent des termes de portée dramatique, comme « clandestin », « étranger », qui provoquent la peur et la prise en compte des dangers qu'ils peuvent créer pour la stabilité, la sécurité de la société d'accueil.

Or, le problème de la France, par exemple, consiste dans le fait qu'elle se considère un pays laïc, la Nation des Lumières et des Droits de l'Homme, mais elle se trouve à l'avant-garde des pays européens qui résistent toujours contre la reconnaissance des droits fondamentaux des immigrés, particulièrement les droits politiques et culturels. Par sa politique, la France met ses immigrés face au dilemme suivant : ou l'intégration et l'assimilation dans « la communauté nationale » - et même dans ce cas la reconnaissance n'est nullement évidente - ou l'exclusion et le rejet. On trouve des immigrés qui ont obtenu la nationalité française mais ils restent toujours exposés aux dérives du discours dominant, qui fait de chaque immigré un étranger et de chaque étranger une menace éventuelle. Alors que des centaines de milliers de familles maghrébines sont intégrées dans le tissu sociétal, et deux générations ont vu le jour sur le sol français. Parmi eux des romanciers, des musiciens, des cinéastes, etc, toute une production artistique appelée « beur » est devenue une composante du paysage culturel français. En dépit de tout cela, la France s'entête à suivre son rythme lent dans le processus de reconnaissance des différences réelles, et tient, toujours, à réduire la question migratoire à de simples manipulations politiques.

## L'INTERMÉDIAIRE CULTUREL OU/ET L'ENJEU INTERCULTUREL

Nommer l'Autre est un enjeu culturel et politique. Il est certain qu'il n'est pas aisé de traiter un sujet aussi problématique et glissant que l'image de l'Autre. Il y a, par contre, une littérature abondante sur le phénomène migratoire surtout dans les domaines des sciences sociales.

En dépit des résistances développées par les systèmes politiques européens à l'égard de l'immigration, surtout au niveau des droits politiques et culturels, et malgré les préjugés et les stéréotypes véhiculés par les différents acteurs politico-médiatiques européens, les observateurs du phénomène migratoire constatent une volonté accrue de la part d'immigrés de se prendre en charge dans les sociétés d'accueil en constituant des cadres associatifs variés et diversifiés, des modes d'intervention et de « communication interculturelle » dans les milieux immigrés, afin de créer des espaces de parole, de discussions, de prise de conscience de la situation immigrée dans ses rapports complexes avec les pays d'accueil. Ainsi le tissu associatif issu de l'immigration d'origine maghrébine acquiert, de plus en plus, une importance marquante. Il offre aux groupes concernés les conditions de possibilité d'exprimer leurs formes identitaires. Une mosaïque d'associations, caractérisée par une grande diversité et des d'approches et de modes d'actions différentes, « depuis les mouvements de quartier jusqu'au collectifs d'audience nationale, voire internationale, des leaders (militants, intermédiaires culturels, gestionnaires, commerçants, étudiants, stars médiatiques, etc). Parallèlement à la diversité organisationnelle, il y a une grande diversité au niveau des objectifs : « soutien à la cause des étrangers, fêtes locales, manifestations interculturelles, suivi scolaire, création d'entreprises, sociabilité entre femmes, enseignement religieux, commémoration (Harki), échanges et loisirs, « multiculturel », sport et socio-éducatif, action civique... la dimension régionale, locale ou nationale des mouvements, leurs modes de négociation avec les pouvoirs publics, le profit des acteurs et des adhérents, le mode de gestion, les buts poursuivis, enrichissent encore une typologie déjà très diversifiée »<sup>10</sup>. Il s'agit, en fait, d'une prise de conscience, chaque fois renouvelée en fonction du contexte politique du pays d'accueil, des acteurs immigrés par rapport à la nouvelle dialectique identitaire qu'ils véhiculent, d'une « redéfinition des figures idéal-typique de l'immigration », pour plus de prise de parole, que ce soit dans le sens de l'intégration, de lutte pour une certaine multiculturalité ou bien pour se démarquer des valeurs qui régissent les institutions dans les pays d'accueil en s'accrochant à un communautarisme de type culturel.

C'est à ce titre qu'on parle d'intermédiaires culturels, de militants médiateurs au sein de l'immigration dans ses rapports complexes avec les sociétés d'immigration maghrébine. Quels sont ces intermédiaires ? Comment produisent-ils de nouvelles images de l'immigré ? Et quel est l'impact de leur action dans le processus interculturel ?

Les intermédiaires culturels, écrit Thierry Fabre, sont « en première analyse, ceux qui assurent des passages entre des sphères culturelles différenciées »<sup>11</sup>. Il s'agit, en réalité, de passeurs de messages, de signes, d'informations, dans une situation d'interculturalité complexe, et dans des lieux de passage exposés à différentes formes de manipulations politiques et de négociations compliquées. L'intermédiaire culturel se place, à partir de là, dans un terrain mitigé, porteur d'un discours souvent incertain ou approximatif, fluctuant. Ainsi, « l'instance politico-culturelle de référence, selon le groupe, n'est plus la



même, ce qui crée des phénomènes de distorsions supplémentaires et rend le travail de médiation encore plus difficile. La mobilisation des mémoires et des systèmes de valeurs, la vivacité des manières de faire ou la forme des œuvres produites ne procèdent pas, au moins au départ, d'un même système culturel. Et pourtant, elles s'actualisent au sein d'un même territoire par la rencontre que provoquent les migrations »<sup>12</sup>.

Outre leur rôle de « passeurs » ils sont, pour Michel Vovelle des « témoins privilégiés », de par leur « origine ethnique (maghrébin), leur fonction ou statut (travailleur social, animateur culturel, médiateur...) et leur rapport de proximité, indispensable pour tout travail d'intermédiation ». Ces acteurs culturels, en réalité, ne « sont pas un groupe trans-historique, ils sont le produit d'un contexte social et culturel »<sup>13</sup>, surtout parce qu'il y a une véritable sédentarisation de la population immigrée et des transformations dans les positionnements identitaires. « Ils apportent une autre sensibilité, créent des certitudes dans des situations incertaines, décomplexent les autres, transmettent des normes »<sup>14</sup>. Ainsi, si la culture, selon Michel Serres a « pour tâche de déconnecter des espaces et de les reconnecter », les intermédiaires culturels, dans leurs actions, jouent ce rôle. Ils tissent des rapports entre les groupes concernés et les institutions quelles que soient leurs natures, politiques, économiques, sociales, culturelles, ils contribuent à la « clarification du positionnement identitaire »<sup>15</sup> des populations immigrées, créant, ainsi, une stratégie dialogique entre des registres culturels différents, et une communication interculturelle qui change de contenu, d'intensité, de modes selon les groupes impliqués dans l'action. Ces « hommes frontières » contribuent à la création d'une nouvelle intelligence des rapports entre les immigrés et les pays d'accueil.

En dépit des contradictions et des distorsions que produit le phénomène migratoire dans la population immigrée et au sein des sociétés d'accueil, surtout au niveau des fondements identitaires des deux « entités », ces intermédiaires culturels tentent, dans la mêlée de l'action, de créer une « synthèse » entre, d'un côté, des appartenances maghrébines, musulmanes, arabo-berbères, et de l'autre, des appartenances européennes, chrétiennes, sécularisées, modernes. Bref, entre deux références constamment présentées comme antagonistes : « l'*Homo Islamicus* » et « l'*Homo Europeanus* ». En dépit des énormes blocages, ces nouveaux acteurs « se nourrissent du conflit et braconnent sur les marges, ils inventent des passages, délimitent des frontières et façonnent des ouvertures. Mais, leur existence est subordonnée à certaines situations et leur champ d'action varie selon les configurations historiques »<sup>16</sup>.

Ils doivent agir dans un terrain problématique, dans des situations fluctuantes, guidés par des discours parfois incertains. En effet, « prescrire, en guise de philosophie de la médiation interculturelle, la conformité au système socioculturel dominant ne va pas sans accroc : la quête, par tout un chacun, d'une marque de différenciation passe en effet par l'affirmation de sa propre singularité à travers l'obtention d'un certain pouvoir sur l'environnement matériel et social. La revalorisation de l'image de soi semble

donc nécessaire à l'aménagement plastique du conflit identitaire consécutif aux situations d'individus « entre deux cultures ». La plupart des travaux de psychosociologie interculturelle, souligne Didier Paquette, montrent une tension entre la recherche d'une reconnaissance sociale de la différence (telle qu'elle peut se manifester à travers la référence à la culture d'origine ou les comportements de « visibilité sociale ») et le désir d'anonymat, de conformation sociale, voire de déresponsabilisation »<sup>17</sup>.

Vu la complexité de leur champ d'action, selon Thierry Fabre, ces acteurs culturels sont confrontés à une double dérive, ou bien courir le danger de devenir des instruments manipulés par les pouvoirs des pays d'accueil pour « atténuer les tensions et, en fin de compte, en étant des artisans de l'intégration, ils prépareraient une assimilation au modèle politico-culturel dominant »<sup>18</sup>, ou bien leurs actions seraient « en quelque sorte un leurre, un prisme déformant dans lequel les acteurs du « Centre » (politiques, médias et scientifiques) identifient et se servent d'interlocuteurs qui leur sont accessibles »<sup>19</sup>, c'est-à-dire que leurs interventions deviennent des obstacles à une véritable médiation dans la pratique quotidienne.

Exposés aux pesanteurs de la récupération, les intermédiaires culturels, en voulant chercher une position et un rôle, doivent, nécessairement, « se positionner par rapport au pouvoir dominant », tant qu'ils tendent à être des interlocuteurs, et des négociateurs. Dans la mêlée de l'action, ils se trouvent obligés de changer de discours et de méthodes, « ce sont des trajectoires de gens qui sont obligés d'acquérir un discours pour être légitimés auprès du pouvoir dominant et qui vont se détacher petit à petit du groupe auquel ils appartiennent et perdre la légitimité pour l'autre bout, c'est-à-dire perdre la légitimité sociale dans le groupe dont ils sont issus »<sup>20</sup>. Ils courent le risque de l'intégrer dans une instrumentation de pouvoir (partis, pouvoirs locaux, instances étatiques...) et perdre, ainsi, leurs bases et leurs rôles. C'est pourquoi on évoque une certaine « éthique de médiation » qui doit « évaluer les enjeux individuels, les crispations que les situations objectives 'entre deux cultures' déguisent, déforment, déplacent<sup>21</sup> ».

La diversité de la population maghrébine immigrée engendre aussi, des types de médiation diversifiée, « ce qui récuse tout à fait la possibilité de définir un « bloc » arabo-musulman ou un Islam irrémédiablement « différent »<sup>22</sup>. Pour Didier Paquette il y a trois types de médiateurs :

– Les « politico-associatifs », favorables à un nouveau code de la citoyenneté et à un accès plus aisé à la nationalité;

– les « politico-culturels », tendant à la convergence des cultures. Non pratiquants, ce sont eux qui servent le plus souvent de relais entre les élites et les couches défavorisées. D'origine modeste et en situation d'ascension sociale, ce sont des « opérateurs de sociabilité », des « beurgeois », à l'image du chansonnier Smaïn;

– les « économique-culturels » enfin, nouvelle classe moyenne servant d'intermédiaire entre la communauté d'origine et l'Administration française, entre villes et ban-

lieues, entre le milieu associatif et le monde de l'entreprise (animateurs de quartier, commerçants-entrepreneurs, conseillers pour l'embauche)<sup>23</sup>.

Ces trois formes de discours intermédiaires, outre leurs portées sociale, politique, psychologique, contiennent, au fond, les éléments de revendication d'une citoyenneté ouverte aux différences culturelles, indépendamment de toute volonté manipulatrice, ou de tout « chantage culturel ». Face à ces types de médiateurs, on trouve, selon Dominique Baillet, trois types d'attitudes à l'égard de l'intégration « à la française » :

– « Les militants proches du type intégrationniste sont favorables à l'intégration à la française, adhèrent aux principes et aux valeurs républicaines, militent à l'intérieur de la société française au nom des valeurs universelles, des droits de l'homme, de la démocratie, et ont un rapport non conflictuel avec la société française dans laquelle ils désirent s'intégrer.

– Les militants proches du type critique à l'égard du modèle d'intégration 'à la française' qu'ils jugent assimilationniste. Hostiles à l'universalisme abstrait, ils prônent la construction d'une société multiculturelle fondée sur le droit à la différence culturelle, en respectant les minorités ethniques dans la sphère publique. Ils militent également au sein de la société française au nom des droits de l'homme qu'ils estiment trop souvent non appliqués, mais ont un rapport conflictuel avec la société de résidence dans laquelle ils souhaitent pourtant s'intégrer.

– Enfin, les militants du type communautariste sont hostiles à l'intégration individuelle 'à la française' et adhèrent au modèle d'intégration collective à l'américaine, c'est-à-dire l'intégration par les communautés culturelles. Ils adhèrent à des valeurs du pays de leurs parents, qu'elles soient politiques ou religieuses, et militent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la société française en faveur de ce qu'ils estiment être leur communauté d'appartenance, c'est-à-dire leur groupe national d'origine ou bien la communauté musulmane »<sup>24</sup>.

Il est certain que ces attitudes évoluent. Elles sont exposées aux différentes formes d'influence de la part de la société politique d'accueil, aux pesanteurs diverses, et aux tentatives de récupération, etc. Le mouvement de revendication des intermédiaires issus de la migration a connu trois périodes principales : la première commença en 1973-1974, avec les tragiques événements anti-maghrébins, la crise pétrolière et la « décision du gouvernement français de fermer les frontières de l'immigration en 1974 »<sup>25</sup>; la seconde débute en 1982-1983, à la veille du mouvement beur, l'apparition du Front National. Cette période se caractérise par l'expansion du chômage au sein des ouvriers français et immigrés, l'introduction de « SOS Racisme et France Plus dans le paysage politico-médiatique » ; alors que la troisième période « s'annonce en 1989 avec l'affaire Rushdi, puis celle du Foulard Islamique ». Elle se poursuit avec la guerre du Golfe en 1990-1991, l'explosion du chômage, l'implantation du Front National et la montée de l'Islam radical.

Ces événements influencent les attitudes des acteurs issus de l'immigration. Ils peuvent changer de type d'intermédiation et d'attitudes selon les contextes et les motivations de chacun. De militant intégrationniste il peut passer à l'attitude critique ou au communautarisme. Ainsi, l'intransigeance politique en France, la nature, presque, intégriste de la laïcité, les divers traumatismes que les immigrés ont subi à travers leurs trajectoires, et aussi l'échec d'une certaine forme de militantisme, à cause des blocages ou de la récupération politique, etc, tout cela crée un certain vide associatif, un retrait de la mobilisation, la montée du racisme, de la xénophobie, l'expansion du chômage, la déperdition et le déficit de sens, ce qui a favorisé les différentes manifestations de l'Islam radical. Ainsi, « le racisme qu'endure une fraction importante de cette jeunesse exclue, que ce soit au niveau de l'Administration, de l'embauche, de la vie quotidienne dans l'espace public, dans les relations de face à face avec nombre de gens, engendre un malaise qui peut déboucher sur la violence, contre les autres et aussi contre soi »<sup>26</sup>.

Malgré les tentatives de socialisation, d'intégration par les moyens sportifs<sup>27</sup>, culturels<sup>28</sup> et politiques, certaines catégories de jeunes issus de l'immigration trouvent dans la religion un refuge et un idéal. Quand ils ont le choix entre la drogue, la violence, la prison, la désocialisation ou l'utopie islamique, ils s'engagent dans cette dernière parce que « l'islamisation permet à ces jeunes de trouver une gestion de soi qui ne soit pas délinquante »<sup>29</sup>.

En dehors des dérives de certains adeptes de l'islamisme violent, il y a en France et en Europe en général, une multiplicité de configurations et de formes de pratique de l'Islam. Outre le mode d'organisation néo-communautariste, il y a une religiosité individuelle qui se traduit de différentes manières : « par leur recours à l'Islam, ils tentent de surmonter l'exclusion sociale et économique, et y parviennent quelquefois. Cela leur permet de donner un contenu moderne à leur religiosité, de la combiner à la musique, au théâtre, au sport, de réaliser des expressions mixtes de soi où le sacré intervient comme un ciment et les aide à donner libre cours à leur créativité »<sup>30</sup>.

Au-delà des distorsions, des crispations de tous côtés, à la lumière de la complexité du phénomène migratoire, des mutations que connaît l'Europe, il n'est plus possible de se contenter d'une réaction défensive. Les sociétés d'accueil et les nouvelles élites issues de l'immigration sont face à l'urgence d'une nouvelle intelligence de la complexité des phénomènes liés à l'immigration. La question n'est guère évitable. Toutefois, au lieu de sombrer dans la défensive, ou la fuite en avant, une approche dynamique de médiation culturelle s'impose pour extérioriser une identité en acte, et pour que « toute personne puisse s'identifier ne serait ce qu'un peu, au pays où elle vit, et à notre monde d'aujourd'hui... et que chacun puisse s'identifier à ce qu'il voit autour de lui, que chacun puisse se reconnaître dans l'image du pays où il vit, et se sente encouragé à s'y impliquer plutôt que de demeurer, comme c'est trop souvent le cas, un spectateur inquiet, et quelquefois, hostile »<sup>31</sup>.

Mais, comment la confiance pourrait-elle être instaurée dans des situations de complexité dans laquelle les vieux stéréotypes se déchaînent, des interprétations rigides de la religion brouillent la communication avec l'Autre et la ritualisation de la différence gêne l'interculturalité en cours?

Notes

1. MAALOUF A. *Les identités meurtrières*. Paris: Ed. Grasset, 1998. P. 11-12.
2. SÉLIM ABOU *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Ed. Anthropos, 2ème édition. P. 13.
3. Ibid. P. 14.
4. Ibid. P. 17.
5. ABDELMALEK S. « Les trois âges de l'émigration algérienne » . *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 15, (juin 1977). P. 63.
6. SEKKOUNI A. « Culture d'origine ou culture et origine? » *Migration Société*. Vol. 7. No. 39, 1995. P. 25.
7. Ibid. P 28.
8. MAALOUF A. Op.cit. P. 58.
9. MAALOUF A. Op.cit. P. 138.
10. WIHTOL DE WENDEN C. « Naissance d'une 'bourgeoisie', l'évolution du mouvement associatif issu de l'immigration de culture musulmane » . *Migration Société*. Vol. 2. No. 8 (1990). P. 10-11.
11. FABRE T. « Les intermédiaires culturels, éléments de réflexion » . *Migrations Société*, Vol 4, No. 22-23 (1992). P. 19.
12. Ibid. p. 20.
13. FABRE T. « Les intermédiaires culturels, vers une dialogique franco-algérienne » . *Migrations Société*. Vol. 1, No. 5-6 (1989). P. 29.
14. Ibid. P. 35.
15. Ibid. P. 35.
16. FABRE T. « Les intermédiaires culturels » . Op.cit. P. 21.
17. PAQUETTE D. La médiation, évolution historique d'un concept; *Migrations Société*, Vol 3. No. 16-17 (1991). P. 22-23.
18. FABRE T. « Les intermédiaires culturels » . Op.cit. P. 22.
19. Ibid. P. 22.
20. FABRE T. Op.cit. P. 22.
21. PAQUETTE D. Op.cit. P. 27.
22. Ibid. P. 25.
23. PAQUETTE D. Op.cit. P. 25.

24. BAILLET D. « Les jeunes militants d'origine maghrébine et l'intégration à la française » . *Migrations Société*. Vol. 11. No. 62 (1999). P. 100.
25. Ibid. P. 101.
26. KHOSROKHAVAR F. « L'Islam des nouvelles générations » . *Homme et migrations*. No. 1211, (janvier-février 1998). P. 88.
27. Voir PEROTTI A. « L'intégration des immigrés par le foot » . *Migrations Société*. Vol. 10. No. 60 (1998)
28. Voir MENDJELI R. « L'expression artistique et culturelle, production sociale » . *Migrations Société*. Vol. 10. No. 58-59 (1998).
29. KHOSROKHAVAR F. Ibid. P. 85.
30. KHOSROKHAVAR F. Op.cit. P. 89-87.
31. MAALOUF A. Op.cit. P. 205-206.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Diversidad y confianza en una sociedad plural: una perspectiva de  
organización  
Ghislain Verstraete

# Diversidad y confianza en una sociedad plural: una perspectiva de organización

Ghislain Verstraete\*

## RESUMEN

Según el autor, hemos estado demasiado tiempo sordos y mudos ante las consecuencias y los peligros que engendra nuestra "sociedad del riesgo" que él llama segunda modernidad. Esta segunda modernidad es para todos –pero no de la misma manera– compleja, estimulante, conflictiva, así como provocadora en nuestras competencias limitadas. Ante la crisis son posibles dos reacciones: una de un pesimismo difuso que da pie a una actitud defensiva y reaccionaria, limitando la acción ciudadana; y otra, de un optimismo excesivo que coge un tono ofensivo, generando más preguntas y más negociaciones y abriendo una perspectiva de *empowerment*. Todas las organizaciones tienen que posicionarse de manera permanente en relación con este eje defensivo/ofensivo, no sólo en teoría sino también en la práctica. Pero, ¿cómo se puede concebir el pluralismo en esta segunda modernidad y cómo se puede poner en práctica?

## ESTILO DE VIDA Y ESTILO CORPORAL

Todos los días y en todos los niveles de la sociedad, nos damos cuenta de que las respuestas a las preguntas sobre los problemas de la sociedad son más complejas y delicadas. Veamos algunos ejemplos: en Bélgica, la Policía está en crisis y el sistema se reorganiza para mejorar su eficacia; se acusa a la Institución judicial de ser feudal; la Educación busca medios para luchar contra el "absentismo" escolar, la pasividad y la inseguridad. La separación entre políticos y ciudadanos es cada vez más acusada. Las instituciones buscan respuestas a estas preguntas mediante su reorganización.

\*Coordinador del Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie (CICI), Universiteit Gent  
ghislain.verstraete@rug.ac.be



Se intenta modernizar mediante la flexibilidad, la creación de redes, el acompañamiento de la gestión de los recursos humanos... y en ocasiones mediante la reflexión profunda. Ya hace algún tiempo que, según el análisis de algunos sociólogos, los conceptos sociopolíticos son inadecuados para emprender o para dirigir los cambios sociales necesarios (véase Giddens, Beck, Touraine, Wieworka, Bauman, etc.). Para ilustrarlo, se refieren a una nueva fase de la modernidad –la segunda modernidad, o “modernidad reflexiva”– que nos obliga a analizar más profundamente nuestras ideas sobre el bienestar, la política social y sanitaria. Nos vemos enfrentados, lo queramos o no, a consecuencias de los procesos de modernización que no se anticipan. Hemos permanecido demasiado tiempo sordos y mudos frente a las consecuencias y los peligros que nuestra “sociedad del riesgo” generaba. Esto no sólo es válido en los ámbitos de la economía y de la ecología, sino también en los ámbitos de lo personal y de lo vivido; incertidumbre respecto al mantenimiento del puesto de trabajo, creciente inestabilidad de las familias. Los riesgos de individualización aumentan, el sujeto actor de su propia vida se ve constantemente enfrentado a situaciones que le obligan a mantenerse en la cuerda floja. De forma todavía más concreta, estos riesgos, incluso en la práctica y la reflexión, se individualizan porque las estructuras tradicionales de organización pierden el control sobre estos problemas. Y además sus respuestas tradicionales están obsoletas.

Esta organización es, sin embargo, muy importante –sobre todo para las personas más vulnerables, los que tienen posibilidades sociales muy limitadas– para que puedan superar los riesgos y participar de pleno derecho en las ventajas de la sociedad.

Paralelamente a esta individualización, surge una mayor diversidad en la sociedad: algunos individuos y grupos han inventado un estilo de vida y un estilo corporal propios, la identidad sexuada ofrece una mayor diversidad y se hace más difusa, personas de otros países y de otros continentes viven en nuestras ciudades y piden que se respete sus modos de vida y su concepción del mundo.

Todo ello, combinado con una mayor escolarización, el flujo de las informaciones mediáticas –ya sean ficticias o verídicas–, los efectos de la emancipación individual y colectiva, hace que se crean dinámicas que aumentan las oportunidades de convertirse en sujeto, en actor de su propia vida. Cada vez más personas y grupos construyen una visión autónoma de su ideal de vida y una estrategia para realizarla. Todo ello nos incita a la tolerancia, incluso frente a actos “desviantes” y/o “inadaptados”. La segunda modernidad es para todos –pero no de la misma forma– compleja, estimulante, conflictiva, pero también armoniosa, crea oportunidades y desventuras, y nos provoca en nuestras competencias limitadas.

Sin embargo, me gustaría hacer aquí una observación para relativizar la diversificación. En la sociedad están en marcha diferentes dinámicas. En el momento de la diversificación, se observan asimismo procesos que uniformizan. La sociedad de consumo, dominada por multinacionales, crea necesidades globalizantes e uniformes que limitan la diversidad más de lo que pensamos.

## VALORIZAR LA DIVERSIDAD

La diversidad y la crisis de certidumbres se traducen teóricamente en dos tipos de reacciones: una es defensiva, la otra ofensiva. Esto se puede ver en la sociedad en el seno de muchas prácticas sociales y políticas, pero sólo se puede delimitar el carácter ideal-tipo en su forma pura. Debemos armarnos frente a simplificaciones exageradas de la realidad y frente a las dicotomías seductoras pero maniqueas (véase por ejemplo los discursos del presidente Bush). Las dos reacciones señaladas se basan en procesos que cada uno de nosotros sufre e interioriza. Nos conducen o bien a un optimismo excesivo o bien a un pesimismo difuso porque nuestro entorno se hace demasiado complejo, hasta tal punto que nos resulta imposible tener una visión de conjunto de éste y actuar sobre él. Este último caso nos provoca un reflejo defensivo y reaccionario que se opone a la segunda modernidad. Nos replegamos en certidumbres ilusorias, tradiciones reconstruidas, normas y valores que damos por hecho, reclamamos más autoridad y más prescripciones, más límites y fronteras. Se aumentan las manifestaciones de inseguridad y se hace hincapié en los riesgos atribuidos a la individualización, negando sus ventajas. Toda forma de individualización y de diversidad se convierte en algo que resulta incómodo. Se sigue alimentando una visión negativa, sin dejar de moralizar, lo que oculta las cuestiones profundas. Esto impide el debate, limita la acción ciudadana acantonándola en un consentimiento pasivo. Se denigra el pluralismo en la medida en que provocaría un consenso carente de principio.

Hay también una segunda forma de reaccionar. Ésta es más bien ofensiva y activamente pluralista. Esta postura nos lleva a la reformulación de las premisas de nuestras instituciones sociales y políticas. Nos obliga a pensar en una democracia más radical, a plantearnos una mayor flexibilidad respecto a la diversidad, una mayor individualización para que haya más oportunidades de convertirse en sujeto, actor de su propia vida. Esta forma de reaccionar provoca una duda constructiva y genera más preguntas y más negociaciones. Nos incita a una mayor participación en nuestras instituciones y en nuestras organizaciones y abre una perspectiva de *empowerment!* (defino este término como la competencia para participar en la vida social, cultural y política).

## EL PELIGRO DE LA AMBIVALENCIA

Todas las organizaciones –y sobre todo las organizaciones que se denominan pluralistas– deben posicionarse de forma permanente sobre ese eje defensivo / ofensivo. Para poner en práctica su pluralismo, deberían por definición optar por la reacción ofensiva, la radicalización de la modernidad y la democracia. A menudo, se constata una ambivalen-

cia a este respecto. El discurso público de las organizaciones es progresista –la contra-modernización se rechaza con determinación– pero las prácticas no corresponden a esto. Estas organizaciones tienen un discurso que describe el pluralismo, pero ese posicionamiento debe conducir a métodos de trabajo concretos, con el fin de acercar la realidad al ideal. Lo que observo demasiadas veces es una posición ambigua: el discurso es radical pero los actos concretos siguen siendo los mismos. No se llega a concebir la nueva modernidad de una forma profunda ni a encontrar prácticas más radicales. Se plantean dos preguntas:

1. ¿Cómo conceptualizar el pluralismo en la segunda modernidad?
2. ¿Cómo poner en práctica ese pluralismo?

La primera pregunta ha sido objeto de numerosos artículos publicados recientemente. No obstante, sigue siendo importante porque demasiado a menudo la individualización deriva hacia la autosuficiencia. La pregunta sobre el sentido del pluralismo sigue teniendo vigencia porque el pluralismo puede verse como un conjunto de ciudadanos individualistas. En la práctica, el pluralismo debe crear también un espacio para valores solidarios y derechos sociales.

La segunda pregunta debe poner en perspectiva la diversidad en los actos, las actividades pluralistas, con una visión explícita. No es suficiente definirse como pluralista; debemos también ver qué actos son efectivamente pluralistas. Estos actos no remiten a una forma de permisividad. Esta deriva significaría la desaparición de toda norma y de todo referente de evaluación. Todo estaría permitido. Todo remitiría a la normalidad. El pluralismo va más allá de la tolerancia pasiva que reforzaría una posición de statu quo. El pluralismo, par mí, es una práctica de interacción, la búsqueda de una multitud de perspectivas mediante la introducción de la concertación, la confrontación y la negociación.

Lo que sigue siendo importante para las organizaciones pluralistas es que encuentren áreas de cooperación con su público, porque sin esta cooperación, dicho pluralismo estaría vacío, sería contradictorio, elitista e incluso corporativista. Por lo tanto, es aquí donde debemos situar la necesidad de introducir la diversidad en las organizaciones.

## UN EJEMPLO

¿Qué pensaríamos de la siguiente caricatura?

El personal de una organización cultural está compuesto por cinco hombres de cuarenta a cincuenta años, universitarios, de clase media. Un buen día, observan la diversidad exterior mirando por la ventana. Ven mujeres e imaginan necesidades culturales en esa población. Se dicen: “Tenemos que analizar las necesidades de esas mujeres y establecer un programa que colme dichas necesidades”. Observan mucho. Leen algunos

libros escritos por otros hombres, hacen su análisis y ponen en marcha un programa. Hacen un magnífico díptico para presentar su programa a las mujeres y piensan que han hecho un trabajo formidable. ¡Sorpresa! Les sorprende la reacción de las mujeres hacia su programa. Las mujeres afirman: “¡Somos mucho más capaces de analizar nuestras necesidades y de decidir sobre nuestras propias vidas!”

Tal paternalismo no es aceptable ni por parte de los hombres ni por parte de las mujeres. Se percibe inmediatamente que esa forma de trabajar es indefendible en nuestras sociedades contemporáneas democráticas. Sin embargo, esta forma de actuar se aplica demasiado a menudo a otras categorías. Los nacionales siguen decidiendo los programas para los inmigrantes, para los viajeros, los discapacitados, las personas mayores, mirando por la ventana... sin invitarles a la mesa de concertación y de negociación.

Intentemos establecer una estrategia que se adapte mejor a esta diversidad y a los principios democráticos. En primer lugar, podemos preguntarnos si los propios profesionales tienen todas las competencias necesarias para decidir sobre los programas destinados a una población diversa. Demasiado a menudo, la composición del grupo profesional no es ajena a la monoculturalidad. La selección se hace sobre la base de criterios uniformizantes. Hay motivos para remediar eso con el fin de aumentar la multiculturalidad de los que deciden. Junto a las perspectivas profesionales bien definidas, también es indispensable crear un espacio para las visiones a-profesionales, que van a tener en cuenta otros elementos. Implicando a usuarios y voluntarios en la planificación de la asistencia, los servicios, etc., se aumenta la base común de las acciones de la organización y también el soporte intelectual del segmento de la sociedad. Por ello, ese grupo de usuarios y de voluntarios debe ser un reflejo de la diversidad del entorno. Cualquier buen programa de una organización debe en primer lugar partir de un análisis del espacio en el que se trabaja. No se trata solamente de recoger datos cuantitativos y cualitativos, sino sobre todo de reflexionar sobre la forma en que se le da un sentido a esos datos. Es evidente que en dicho análisis debe tenerse en cuenta una multiplicidad de perspectivas. ¿Qué problemas y oportunidades pueden destilarse de esos datos? ¿Qué prioridades deben inscribirse en un plan estratégico? ¿Qué programas operativos son más efectivos? Si nos tomamos en serio el pluralismo y la democracia radical, estamos obligados a:

a) organizar una práctica de interacción en la que se busque y se concierte esta diversidad de perspectivas,

b) crear un espacio para tener en cuenta las perspectivas a-profesionales.

Para poner en práctica esto, debemos movilizar a personas en el espacio de trabajo, personas que se van a sentar en nuestra mesa de concertación. Ya no nos contentamos con una observación desde el punto de vista de Sirio (por encima del hombre de Dios). Invitamos a la gente del exterior a entrar para que se siente a nuestra mesa. Deben escucharse, pensar juntos en las prioridades, contar sus propias historias y puntos de vista, corregir a los profesionales y, si es necesario, generar el conflicto.

## LA CONFIANZA COMO BASE

Para que tal sistema funcione deben cumplirse tres condiciones. En primer lugar, es necesario que haya confianza distribuida en varios niveles:

– Los profesionales deben tener confianza en sí mismos, en sus competencias para gestionar un grupo con perspectivas diferentes, para superar la perspectiva parroquial (visión monocultural por excelencia). Esta confianza puede basarse en una visión establecida sobre la diversidad. Y sobre todo hay que tener confianza en la multiplicidad de las perspectivas para abrir nuevos ámbitos más eficaces y más cualitativos.

– Los participantes deben tener confianza en sí mismos. Deben creer que merece la pena que se tome en serio su perspectiva de la realidad.

– Los profesionales deben tener confianza en los participantes. Se trata de una confianza en la validez de los recursos de cada uno y en la voluntad de construir una sociedad justa y respetuosa con todos (*decent society*).

– Los que participan en la concertación deben tener confianza en los profesionales. Se trata de una confianza en que se tenga en cuenta su palabra y sus competencias.

Segunda condición: ¡hace falta tiempo!

Las interacciones, tal y como las hemos descrito aquí, no pueden funcionar cualitativamente si no nos tomamos el tiempo de escuchar, organizar, reclutar, acompañar el proceso. Hacer que la gente participe es una inversión en la que el tiempo es un factor primordial.

Tercera condición: son necesarias una metodología y una estrategia de negociación. Proponemos cinco etapas:

1. Elegir un ámbito.
2. Hacer un inventario y definir de forma explícita las diferentes perspectivas.
3. Buscar las instituciones de base que fundan esas perspectivas.
4. Comparar y buscar los diferentes puntos de acuerdo y de diferencias.
5. Negociar y buscar un consenso lo más amplio posible.

## CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, propongo cinco máximas sobre la confianza y la diversidad:

1. La diversidad nos obliga a aumentar la participación en nuestras organizaciones.
2. La participación y el pluralismo se basan en la confianza.
3. Una relación de confianza es una relación cuyos actores tienen derecho a convertirse en actores de su propia vida.

4. Una relación de confianza no es una relación carente de compromiso basada en la permisividad.
5. La confianza no es un hecho sino un acto.

Referencias bibliográficas

- VAN DYCK, G. En: WIRTZ, R. *Themanummer Rekenschap Tolerantie als activiteit*, maart 1996.
- PINXTEN, R. *Culturen sterven langzaam*. Antwerpen - Baarn: Houtekiet, 1999, 3de druk.
- PINXTEN, R. En: VERSTRAETE, G. (red.). *Cultuur en macht*. Antwerpen - Baarn: Houtekiet, 1998.
- RAES, K. *Welzijnswerk: ontzuiling in de praktijk*. En: *Alert*, 1997, nr. 1.
- VAN BENDEGEM, J. P. *Tien stellingen over tolerantie (en de strategische betekenis van pluralisme)*. En: *Alert*, 1998, nr. 3.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Diversité et confiance dans une société plurielle: une perspective  
d'organisation  
Ghislain Verstraete

# Diversité et confiance dans une société plurielle: une perspective d'organisation

Ghislain Verstraete\*

## RÉSUMÉ

Selon Ghislain Verstraete, nous sommes restés pendant trop longtemps sourds et muets face aux conséquences et aux dangers qu'engendre « notre société du risque » qu'il appelle deuxième modernité. Cette deuxième modernité est pour tous –bien que pas dans la même mesure– complexe, stimulante, conflictuelle, ainsi que provocatrice dans nos compétences limitées. Face à la crise deux réactions sont possibles : l'une d'un pessimisme diffus et qui prête le flanc à une attitude défensive et réactionnaire, en limitant ainsi l'action citoyenne ; et l'autre, d'un optimisme excessif et qui adopte un ton offensif, en générant plus de questions et plus de négociations et en ouvrant une perspective de *empowerment*. Toutes les organisations doivent se positionner de manière permanente par rapport à cet axe défensif/offensif, non seulement en théorie mais aussi dans la pratique. Mais, comment peut-on conceptualiser le pluralisme dans cette deuxième modernité et comment peut-on le mettre en œuvre ?

## STYLE DE VIE ET STYLE CORPOREL

Chaque jour et à tous les niveaux de la société on s'aperçoit que les réponses aux questions portant sur les problèmes de société sont plus complexes et délicates. Quelques exemples : en Belgique, la Police est en crise et le système se réorganise pour améliorer son efficacité ; l'Institution judiciaire est accusée d'être féodale ; l'Education cherche des moyens de lutter contre le “ décrochage ” scolaire, la passivité et l'insécurité. Le cli-

\*Coordonnateur Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie (CICI), Universiteit Gent  
ghislain.verstraete@rug.ac.be



vage entre politiciens et citoyens est de plus en plus accusé. Les institutions cherchent des réponses à ces questions par leur réorganisation.

On veut moderniser par la flexibilité, la mise en réseau, l'accompagnement de la gestion des ressources humaines... et parfois par la réflexion en profondeur. Il y a déjà un certain temps que des sociologues font l'analyse que les concepts sociopolitiques deviennent inadéquats pour engager ou pour diriger les changements sociaux nécessaires (cf. Giddens, Beck, Touraine, Wieworka, Bauman, etc.). Pour éclairer ceci ils réfèrent à une nouvelle phase de la modernité – la deuxième modernité, ou “ modernité réflexive ” – qui nous oblige à analyser plus en profondeur nos pensées sur le bien-être, la politique sociale et de santé. On est confronté, qu'on le veuille ou non, à des conséquences des processus de modernisation qui ne sont pas anticipés. Trop longtemps nous avons été sourds et muets aux conséquences et aux dangers qu'engendrait notre “ société du risque ”. Ceci ne vaut pas seulement dans les domaines de l'économie et de l'écologie, mais aussi dans les domaines personnels et du vécu : incertitude du maintien de son emploi, instabilité croissante des familles. Les risques d'individualisation augmentent, le sujet acteur de sa propre vie est toujours confronté à des situations qui le contraignent à se maintenir sur la corde raide. Plus précisément encore, ces risques, même dans la pratique et la réflexion, sont individualisés parce que les structures traditionnelles d'encadrement perdent leur prise sur ces problèmes. De plus, leurs réponses traditionnelles sont obsolètes.

Cet encadrement est cependant très important – surtout pour les gens les plus vulnérables, ceux qui ont des possibilités sociales très restreintes – afin qu'ils surmontent les risques et accèdent à une participation de plein droit aux avantages de la société.

Parallèlement à cette individualisation apparaît une plus grande diversité dans la société : des individus et des groupes ont inventé un style de vie et un style corporel propres, l'identité sexuée offre une plus grande diversité et devient plus diffuse, des personnes d'autres pays et d'autres continents vivent dans nos cités et demandent que soient respectés leurs modes de vie et leur conception du monde.

Ceci combiné avec une plus grande scolarisation, le flux des informations médiatiques – qu'elles soient fictives ou véridiques – , les effets de l'émancipation individuelle et collective font que des dynamiques sont créées qui augmentent les chances de devenir sujet, acteur de sa propre vie. De plus en plus de gens et de groupes construisent une vision autonome de leur idéal de vie et une stratégie pour la réaliser. Tout cela nous incite à la tolérance, même pour les actes “ déviant ” et / ou “ inadaptés ”. La deuxième modernité est pour tous – mais pas de la même manière – complexe, stimulante, conflictuelle mais aussi harmonieuse, crée des chances et des malchances et nous provoque dans nos compétences limitées.

Cependant, je ferais ici une remarque relativisant la diversification. Dans la société, différentes dynamiques sont en cours. Au moment de la diversification, on obser-

ve également des processus qui uniformisent. La société de consommation dominée par des multinationales crée des besoins globalisants et uniformes qui limitent la diversité plus qu'on ne le pense.

## VALORISER LA DIVERSITÉ

La diversité et la crise des certitudes se traduisent théoriquement dans deux types de réactions : l'une est défensive, l'autre est offensive. Cela est visible dans la société au sein d'un grand nombre de pratiques sociales et politiques, mais c'est seulement dans leur forme pure qu'on peut en cerner le caractère idéal-typique. On doit s'armer contre des simplifications exagérées de la réalité et contre les dichotomies séduisantes mais manichéennes (cf. par exemple les discours du Président Bush). Les deux réactions indiquées sont basées sur des procès que chacun de nous subit et intériorise. Elles nous poussent dans des directions soit d'un optimisme excessif, soit dans un pessimisme diffus parce que notre environnement devient trop complexe au point qu'il nous est impossible d'en avoir une vue d'ensemble et d'agir sur lui. Ce dernier cas nous pousse vers un réflexe défensif et réactionnaire qui s'oppose à la deuxième modernité. On se replie sur des certitudes illusoire, des traditions reconstruites, des normes et des valeurs tenues pour allant de soi, on réclame davantage d'autorité et de prescriptions, davantage de limites et de frontières. On majore les manifestations d'insécurité et on met l'accent sur les risques attribués à l'individualisation en déniaient ses avantages. Toute forme d'individualisation et de diversité devient un embarras. On continue à entretenir une vision négative tout en moralisant, ce qui masque les questions profondes. Cela interdit le débat, limite l'action citoyenne en la cantonnant dans un consentement passif. On dénigre le pluralisme en ce qu'il amènerait à un consensus dépourvu de principe.

Il y a aussi une deuxième manière de réagir. Celle-ci est plutôt offensive et activement pluraliste. Cette position nous pousse vers la reformulation des prémisses de nos institutions sociales et politiques. Elle nous oblige à penser une démocratie plus radicale, à envisager plus de flexibilité en rapport à la diversité, plus d'individualisation pour plus d'opportunité de devenir sujet, acteur de sa propre vie. Cette manière de réagir provoque un doute constructif et génère plus de questions et plus de négociations. Elle nous incite à la participation d'un plus grand nombre dans nos institutions et nos organisations et ouvre une perspective *d'empowerment*! (je décris ce terme comme la compétence à participer à la vie sociale, culturelle et politique.)

## LE DANGER DE L'AMBIVALENCE

Toutes les organisations – et surtout les organisations qui se dénomment pluralistes – doivent se positionner d'une manière permanente sur cet axe défensif / offensif. Pour mettre en œuvre leur pluralisme, elles devraient par définition choisir la réaction offensive, la radicalisation de la modernité et la démocratie. Souvent, on constate une ambivalence à ce sujet. Le discours public des organisations est progressiste – la contre-modernisation est rejetée résolument – mais les pratiques ne suivent pas. Ces organisations ont un discours qui décrit le pluralisme mais ce positionnement doit mener à des méthodes de travail concrètes, afin de rapprocher la réalité de l'idéal. Ce que j'observe trop souvent est une position ambiguë : le discours est radical mais les actes concrets restent les mêmes. On n'arrive pas à penser la nouvelle modernité d'une manière profonde ni à trouver des pratiques plus radicales. Deux questions se posent :

1. Comment conceptualiser le pluralisme dans la deuxième modernité ?
2. Comment mettre ce pluralisme en pratique ?

La première question a été abordée dans de nombreux articles publiés récemment. Néanmoins, elle reste importante parce que trop souvent l'individualisation dérive vers l'autosuffisance. La question du sens du pluralisme reste actuelle parce que le pluralisme peut être vu comme un ensemble de citoyens individualistes. Dans la pratique, le pluralisme doit aussi créer un espace pour des valeurs solidaires et des droits sociaux.

La deuxième question doit mettre en perspective la diversité dans les actes, les activités pluralistes, à base d'une vision explicitée. Il n'est pas suffisant de se nommer pluraliste ; on doit aussi voir quels actes sont effectivement pluralistes. Ces actes ne renvoient pas à une forme de permissivité. Cette dérive signifierait la disparition de chaque norme et de chaque repère d'évaluation. Tout serait permis. Tout renverrait à la normalité. Le pluralisme va plus loin que la tolérance passive qui renforcerait une position de statu quo. Le pluralisme pour moi est une pratique d'interaction, la recherche d'une multitude de perspectives par la mise en concertation, la confrontation et la négociation.

Ce qui reste important pour les organisations pluralistes, c'est qu'elles trouvent des zones de coopération avec leur public parce que sans cette coopération, le dit pluralisme reste vide, contradictoire, élitiste et même corporatiste. Donc, c'est ici qu'on doit situer la nécessité de faire entrer la diversité dans les organisations.

## UN EXEMPLE

Que penserait-on de la caricature suivante ?

Une organisation culturelle est composée d'un staff de cinq hommes âgés de quarante à cinquante ans, universitaires, de classe moyenne. Un beau jour, ils observent la diversité extérieure en regardant par la fenêtre. Ils voient des femmes et ils supposent des besoins culturels dans cette population. Ils se disent : « On doit analyser les besoins de ces femmes et établir un programme pour remédier à ces besoins ». Ils observent très bien. Ils lisent quelques livres écrits par d'autres hommes, font leur analyse et développent un programme. Il font un beau dépliant pour présenter leur programme aux femmes et pensent qu'ils ont fait un travail formidable. Surprise ! Ils sont saisis par la réaction des femmes envers leur programme. Les femmes disent : « Nous sommes bien plus capables d'analyser nos besoins et de décider nos propres vies ! »

Un paternalisme pareil n'est acceptable ni par les hommes ni par les femmes ! On sent tout de suite que cette manière de travailler est indéfendable dans nos sociétés contemporaines démocratiques. Pourtant, cette manière de faire est trop souvent appliquée à d'autres catégories. Les nationaux continuent à décider des programmes pour les gens immigrés, pour les gens du voyage, les handicapés, les personnes âgées, en regardant par la fenêtre ... sans les inviter à la table de concertation et de négociation.

Essayons d'établir une stratégie mieux adaptée à cette diversité et aux principes démocratiques. Tout d'abord, on peut se demander si les professionnels eux-mêmes ont toutes les compétences nécessaires pour décider des programmes qui servent une population diverse. Trop souvent, la composition du groupe professionnel n'échappe pas à la monoculturalité. La sélection se fait sur la base de critères uniformisants. Il y a des raisons de remédier à cela dans le but d'augmenter la multiculturalité des décideurs. A côté des perspectives professionnelles bien établies, il est aussi indispensable de créer un espace pour les visions a-professionnelles. Celles-là vont prendre d'autres éléments en compte. En impliquant des usagers et des volontaires dans le planning des soins, services etc., on augmente la base commune des actions de l'organisation et ainsi le support intellectuel du segment de la société. Pour cela, ce groupe d'usagers et de volontaires doit être un reflet de la diversité de l'environnement. Tout bon programme d'une organisation doit d'abord être ancré dans une analyse de l'espace dans lequel on travaille. Il ne s'agit pas seulement de collecter des données quantitatives et qualitatives mais surtout de réfléchir à la manière dont on donne un sens à ces données. Il est évident qu'une multiplicité de perspectives doit être prise en compte dans cette analyse. Quels problèmes et opportunités peuvent être distillés de ces données ? Quelles priorités doivent être inscrites dans un plan stratégique ? Quels programmes opérationnels sont les plus effectifs ? Si on prend le pluralisme et la démocratie radicale au sérieux, on est obligé :

a) d'organiser une pratique d'interaction dans laquelle cette diversité de perspectives est recherchée et mise en concertation,

b) de créer un espace pour prendre en compte les perspectives a-professionnelles.

Pour réaliser cela, on doit mobiliser des gens dans l'espace de travail, des gens qui

vont se mettre à notre table de concertation. On ne se contente plus d'une observation du point de vue de Syrius (par dessus l'épaule de Dieu). On invite les gens de l'extérieur à entrer pour s'asseoir à notre table. Ils doivent s'écouter, penser ensemble aux priorités, raconter leurs propres histoires et perspectives, corriger les professionnels et si besoin engendrer le conflit.

## LA CONFIANCE COMME BASE

Il y a trois conditions pour qu'un tel système fonctionne. D'abord, il faut de la confiance distribuée à plusieurs niveaux :

– Les professionnels doivent avoir confiance en eux-mêmes, dans leurs compétences à gérer un groupe de différentes perspectives, pour dépasser la perspective paroissiale (vision monoculturelle par excellence). Cette confiance peut se baser sur une vision établie de la diversité. Et surtout, on doit avoir confiance en la multiplicité des perspectives pour ouvrir de nouveaux champs plus efficaces et plus qualitatifs.

– Les participants doivent avoir confiance en eux-mêmes. Ils doivent croire que leur perspective de la réalité vaut la peine d'être prise au sérieux.

– Les professionnels doivent avoir confiance aux participants. C'est une confiance dans la validité des ressources de chacun et dans la volonté de construire une société juste et respectueuse de tous (*decent society*).

– Les participants à la concertation doivent avoir confiance aux professionnels. C'est une confiance dans la prise en compte de leur parole et compétences.

Seconde condition : il faut du temps !

Les interactions telles nous les avons décrites ci-dessus ne peuvent fonctionner qualitativement si l'on ne prend pas de temps pour écouter, encadrer, recruter, accompagner le processus. Faire participer des gens est un investissement dont le temps est un élément primordial.

Troisième condition : il faut une méthodologie et une stratégie de négociation. On propose cinq étapes :

1. Choisir un domaine.
2. Inventorier et expliciter les différentes perspectives.
3. Chercher les intuitions de base qui fondent ces perspectives.
4. Comparer et chercher les différents points d'accords et de différences.
5. Négocier et chercher un consensus le plus large possible.

## EN CONCLUSION

En conclusion, je propose cinq maximes sur la confiance et la diversité :

1. La diversité nous oblige à augmenter la participation dans nos organisations.
2. La participation et le pluralisme sont basés sur la confiance.
3. Une relation de confiance est une relation dont les acteurs ont le droit de devenir acteurs de leur propre vie.
4. Une relation de confiance n'est pas une relation désengagée basée sur la permissivité.
5. La confiance n'est pas un fait mais un acte.

### Références bibliographiques

- VAN DYCK, G. En: WIRTZ, R. *Themanummer Rekenschap Tolerantie als activiteit*, maart 1996.
- PINXTEN, R. *Culturen sterven langzaam*. Antwerpen - Baarn: Houtekiet, 1999, 3de druk.
- PINXTEN, R. En: VERSTRAETE G. (red.), *Cultuur en macht*. Antwerpen - Baarn: Houtekiet, 1998.
- RAES, K. *Welzijnswerk: ontzuiling in de praktijk*. En: *Alert*, 1997, nr. 1.
- VAN BENDEGEM, J. P. *Tien stellingen over tolerantie (en de strategische betekenis van pluralisme)*. En: *Alert*, 1998, nr. 3.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Crisis de confianza a través de la novela libanesa contemporánea  
Naoum Abi-Rached

# Crisis de confianza a través de la novela libanesa contemporánea

Naoum Abi-Rached\*

## RESUMEN

Naoum Abi-Rached se pregunta sobre qué bases son necesarias para poder establecer un diálogo y establecer una confianza, teniendo en cuenta que las referencias y las experiencias vividas son distintas. ¿Qué apoyos necesitan la lengua y el lenguaje para vencer la sospecha, instalar la confianza y desembocar en un diálogo que no sea un diálogo de sordos? Para el autor la confianza no tiene existencia propia y se concibe sólo en un proceso de relación con otros. Prefiere definir el yo en interacción con el Otro y no a través del Otro. Pero ¿quién es este Otro? ¿Amigo o enemigo? A través de la escritura se intenta reestablecer el equilibrio perdido de una sociedad amenazada en sus fundamentos. La violencia que encontramos en estos escritos es a veces un grito de dolor o un diálogo interrumpido, pero las novelas se construyen para reencontrar la confianza perdida o ilustrar una confianza que se está perdiendo.

*Si el saber de los hombres no sirve ni protege,  
¡Ay, de los que saben!*

Abu al-'Alâ' al-Ma'arrî'

A menudo, la novela libanesa moderna intenta, si se me permite recurrir a una fórmula atípica, representar “el orden del desorden” que revela una ruptura, una perturbación o una disfunción determinadas por tensiones conflictivas entre mundos cerrados; causas originales de los diferentes motivos que constituyen los temas recursivos o los trasfondos de los relatos novelados de estas tres últimas décadas. Cuando la acción de las novelas se sitúa en estas zonas de fractura, se trata a menudo de la expresión de una comunicación rota, o imposible de establecer, entre entidades que no se remiten a un mismo sistema referencial, de tal forma que, en la economía de la ficción, la violencia y las torturas se

\*Catedrático de Lengua Árabe, Université Marc Bloch, Strasbourg  
rached@umb.u-strasbg.fr



imponen como reguladoras del orden del lenguaje o como pasarelas entre mundos disonantes, y se conciben como propiciaciones compensadoras de la distancia paradigmática que separa la partes presentes. Dicho de otro modo, las novelas de este periodo se construyen por lo general en torno a la idea de una violencia, corolario de una crisis, pero considerada, paradójicamente, como una búsqueda dinámica del equilibrio.

Restablecer la comunicación se convierte en una tarea especialmente ardua en la medida en que las causas de las rupturas invocadas anteriormente son diversas e incoercibles. En efecto, ¿sobre qué bases se puede establecer un diálogo y una confianza cuando cada entidad emplea una lengua diferente, que la otra no comprende o no asimila, cuando los referentes son distintos, cuando las experiencias sociales vividas no son idénticas, o cuando el Otro, en una u otra de sus dimensiones, no es reconocido?

Antes de abordar el tema en sí, convendría precisar varios conceptos que preceden a la confianza en la cadena de acción<sup>2</sup> (tal y como la define E. T Hall), ya que en la perspectiva de un diálogo intercultural en la que situamos el presente análisis, la lengua y el lenguaje, la percepción del Yo y del Otro, deben dominarse antes de que la confianza o la desconfianza lleguen a asumir sus papeles. Estos tres polos constituyen, por otra parte, temas recurrentes que parecen desempeñar un papel protagonista en la elaboración de las estructuras profundas de la producción de los novelistas libaneses durante las tres últimas décadas.

## LENGUA Y LENGUAJE

Según Sélim Abou, los factores fundamentales que determinan la identidad étnica son la raza, la religión y la lengua. “(...) la lengua porque, aún siendo un elemento entre otros de la cultura, trasciende los otros elementos en la medida en que tiene la potestad de nombrarlos, expresarlos y vehicularlos (...)”<sup>3</sup>.

La lengua, como modo de expresión del pensamiento, sigue siendo indisociable del ser al que caracteriza, a pesar de su necesidad de supervivencia y de evolución social. Aunque resulte evidente, recordemos que un diálogo con éxito debe utilizar, como herramienta de comunicación, una lengua común... Pero primero es necesario *poseer* dicha herramienta de comunicación: la lengua y el vocabulario.

En una entrevista televisada, Alexandre Dujardin preconiza que para contener la violencia en los jóvenes hay que “enriquecer su vocabulario” ya que, sostiene, a un vocabulario rico le corresponde una expresión fácil, una mejor exposición de las ideas y mayores posibilidades de diálogo. Se deduce que, en un proceso de comunicación, la lengua cumple una función paradigmática.

## Lengua y comunicación

Aunque sean interdependientes, la palabra, la lengua y el lenguaje no se pueden reducir a una unidad. Conservaremos su denominador común, el de constituir medios de comunicación privilegiados, ya que nuestro objetivo no radica en exponer una teoría del lenguaje, sino en poner de manifiesto la pertinencia de una lectura de las novelas libanesas modernas, a través del prisma del diálogo que, esperamos, demostrará que la violencia, la tortura, la falta de confianza y la búsqueda de identidad son también lenguajes como tales en la cadena de la comunicación.

Durante la guerra del Líbano, los beligerantes, incluso cuando se hablaban, no dialogaban, se interpelaban, en ocasiones por sus nombres, pero para lanzarse invectivas. Tales situaciones de bloqueo y de no comunicación se describen con frecuencia en la ficción de este periodo. El cineasta Maroun Baghdadi inicia su película *Hors la vie* con una escena de violencia sintomática de una locura asesina, que deja poco lugar a la palabra, cediéndosela a soeces injurias entre beligerantes. En el caso de Hoda Barakat, el *Laboureur des eaux* constituye una obra de ficción que relata las peripecias de la transformación de un libanés de clase media quien, para proteger su negocio se atrinchera con su mercancía en una tierra de nadie situada en el corazón mismo de Beirut, pierde progresivamente su lenguaje y su sociabilidad, y termina por convertirse en un salvaje... En otro registro, en las relaciones palestino-israelíes, la entrada en acción de los tanques de Ariel Sharon consagra la ruptura del diálogo y el fin de las negociaciones...

Estos ejemplos ponen de manifiesto una crisis inducida por un desfase paradigmático, a menudo acompañado de una indigencia terminológica y léxica.

¿Significaría eso que unos poseen un vocabulario más rico que les situaría en un pedestal, o bien, como sostienen algunos socio-antropólogos, que los que poseen las palabras detentarían el poder? Lo que equivale a plantear la pregunta de la relación de la lengua con el saber y con el poder.

## Lengua, saber y poder

Ounsi al-Hajj, al evaluar la obra de Khalil Sarkis *Destin*, centra el tema de su intervención en la lengua. “La lengua, en Khalil Ramez Sarkis, *afirma*<sup>4</sup>, es el condicionamiento y el producto acabado, la preparación y la acción, el principio y el fin, el medio natural y el fin sobrenatural”<sup>5</sup>.

Esta focalización en la lengua pone de manifiesto la dimensión social del individuo como ser de comunicación, de diálogo, de palabra y de saber. Lo que induciría a creer que la lengua, el saber y el poder constituyen un trinomio capaz de regentar la sociedad de cultura.

En este sentido, la afirmación invocada más arriba sobre la relación causal que existiría entre palabra y poder, quedaría parcialmente comprobada, si se entendiera por pala-

bra: el poder creador de nombrar y de designar, es decir, una capacidad ontológica. Juan el Evangelista afirma que: “Al principio fue el Verbo...”. Sin embargo, las palabras no son nunca inocentes y su poder, el arte de utilizarlas, así como el talento de expresarlas no resultan siempre ganadores y no garantizan la integridad del individuo que las domina, independientemente del virtuosismo del que las utiliza.

Son muchas las novelas libanesas que ilustran este aspecto. El narrador de Rachid El-Daïf, un profesor, por lo tanto un especialista en *palabras*, es víctima de su arte en *Du côté de l'innocence*, novela en la que la tensión se deriva de la oposición de la expresión a la violencia, de la palabra al no decir<sup>6</sup>.

Elias Khoury hace eco a Rachid El-Daïf en su última novela, *Yalou*, construida a partir del mismo modelo<sup>7</sup> y en la que se relata una confrontación entre un culpable (convicto por violaciones y otras felonías) y sus verdugos que quieren, y ahí la paradoja, arrancarle confesiones *completas*. Como Gabriel, apodado Yalou, el personaje principal de la novela no se sitúa en el mismo eje paradigmático que los investigadores que le interrogan, se le conmina a *escribir* su historia, y después a reescribirla, una y otra vez, hasta que se ajuste al patrón de lectura de éstos. Las torturas a las que se somete a Yalou sólo se detendrán teóricamente cuando la versión final de las confesiones resulte coherente para los policías. Ahora bien, aunque la última versión del relato escrito por Yalou y completada por las palabras arrancadas bajo atroces suplicios haya evolucionado en cuanto a coherencia, sin que ningún aspecto de la investigación haya permanecido en la sombra, Yalou nunca llega a hacer coincidir su lenguaje con el de los investigadores que no querían, ni de hecho podían, creerle ni comprenderle, lo que prolonga el calvario de Yalou... Se debería en gran medida, aunque está por demostrar, al tono justificador y de disculpa que adopta a lo largo de toda la novela, y por sufrir los prejuicios ligados a su posición.

Queda la cuestión de saber porqué este ensañamiento novedoso de los novelistas libaneses por reproducir, a lo largo de los últimos diez años, tales imágenes.

Marco Polo en *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino afirma que: “Una vez fijadas por las palabras, las imágenes de la memoria se borran”<sup>8</sup>. Así, reproducir tales imágenes denotaría, en el caso de los novelistas libaneses, una preocupación *estética* de exorcismo de un mal endémico que ha traumatizado a toda una generación, y que se ha alojado en su inconsciente. Sobre este punto, Freud no me desmentiría...

De este desarrollo se deduce que el tema de la interculturalidad está intrínsecamente vinculado al diálogo, y que no puede nunca establecerse una comunicación entre dos personas que rechazan el intercambio o que no utilizan un mismo sistema de códigos. Sin embargo, si se requiere un mismo registro de lenguas, y si sigue siendo necesario un lenguaje apropiado, disponer de estas herramientas de comunicación no es por ello suficiente para establecer un verdadero diálogo. En efecto, el diálogo se corrompería si las relaciones mantenidas estuvieran fundamentadas en la sospecha axiomática, ya que se trataría entonces de la ejecución de un juego de rol en el que Uno es siempre lo que

representa, y el Otro es siempre el otro. Dicho de otro modo: ¿de qué coadyuvantes deben disponer la lengua y el lenguaje para vencer la sospecha, instaurar la confianza y desembocar en un diálogo que no sea un diálogo de sordos?

## YO ES EL OTRO

Resulta interesante precisar que la confianza no tiene una existencia propia y que sólo se concibe en un proceso de relación con el prójimo. Así, sería necesario identificar al Otro, en el sentido etimológico del término, es decir, “considerar como idéntico”. Se trata de una empresa delicada ya que de la misma forma que yo percibo al Otro, el Otro puede percibirme y/o reflejar mi imagen. Es, en esencia, lo que expresa el proverbio árabe: *Kamâ tarâni yâ jamîlu ‘arâka*, “no soy más visible para ti de lo que tú lo eres para mí”.

David Laing distingue cinco factores que dominan nuestra percepción y que conviene tener en cuenta: el sujeto o la actividad, la situación, el estatus dentro de un sistema social, la experiencia personal del pasado y la cultura<sup>9</sup>.

Visto desde esta perspectiva, la relación del Yo con el Otro es absolutamente aleatoria y contingente. Muchos pensadores han intentado ya responder a esta pregunta: Laing destaca que “cada persona es ‘el Otro’ para los otros”; Alain Touraine distingue el Yo del Sujeto y constata que “Yo no es yo”; Hélène Cixous<sup>10</sup>, por su parte, asegura que “el Otro en todas sus forma me da el Yo”, y añade “el Yo es un pueblo”. De la misma forma, Jean-Paul Sartre, Philippe Lejeune y muchos otros han abordado esta temática y han utilizado, para desarrollarla, términos comparables y que se pueden transponer. En definitiva, todos parecen estar de acuerdo en definir el Yo a través de la alteridad...

No pretendemos en absoluto dictaminar sobre esta cuestión, pero nos parece más pertinente definirse en la interacción con el Otro que por el Otro, sin que, por ello, esta conexión fagocite ni el Yo ni el Otro. La fórmula se convertiría en: porque soy consciente de que el Otro existe y el Otro es consciente de que yo existo, existimos uno en el otro y el otro en el uno, a la vez que somos distintos uno del otro. Probablemente es así como podría explicarse, para el creyente, el misterio de la Trinidad: una cuestión de juego de espejos...

Chakib Khoury quiere ser tranquilizador al afirmar: “El viaje hacia el Otro no deroga el Yo”<sup>11</sup>.

### Yo, el Otro y la guerra

Hay una paradoja según la cual cuando un juego de espejos refleja una misma imagen varias veces y a una frecuencia acelerada, el individuo tiende a desaparecer y a fundirse en la nebulosa del anonimato. Sin duda alguna, podríamos debatir sobre el grado

de validez de tal afirmación, pero no deja de ser cierto que esto se confirmó durante la guerra del Líbano en la que la imagen del Otro-muerto se multiplicó tanto y durante tanto tiempo que terminó por pasar a formar parte del decorado y a convertirse en habitual, casi en una norma, de tal forma que, consciente o inconscientemente, la muerte se habría convertido en un espectáculo en el que la única preocupación del espectador era no ser ni sujeto ni actor.

Los novelistas libaneses no confirman este punto. Denuncian la trivialización de la violencia y de los juegos de la muerte del Otro, rechazan el anonimato impuesto por una *educación* sistemática de la mirada, del oído y del espíritu y trazan infaliblemente, mediante la ficción y las técnicas novelescas, los contornos de un ser trivial en apariencia, un antihéroe que, con la evolución de la ficción, se transforma para convertirse en excepcional (Ghandi, el narrador de Daïf, el de Khoury, Yalou, el de Hoda Barakat, etc...). Como si los novelistas quisieran otorgar a estos mártires anónimos medallas a título póstumo.

Cuando decimos excepcional, no nos referimos al héroe griego o romántico, sino más bien al que tendría los rasgos del “héroe” de Émile Habibi, que nos facilita una representación a su manera:

“¿Díganme entonces, se lo ruego, qué es un hombre excepcional? ¿El que es diferente de los otros o el que es uno entre los otros? [...]

Todos los árabes que se habían extraviado, andando o en coche, en el bajo Haïfa fueron encarcelados; los periódicos publicaron la lista de las principales personalidades detenidas por error, seguidas de la mención ‘y otros’.

Pues bien, los otros, soy yo. Mi nombre aparece, por lo tanto, bien claro en los periódicos. ¿Cómo puede entonces pretender usted que no ha oído nunca hablar de mí? Soy un ser excepcional, le digo, y ningún periódico serio y bien informado, con anuncios por palabras y páginas mundanas podría olvidarse de mí. Mis semejantes pueblan la era trillando el grano, el pueblo y la taberna. Yo soy los otros. ¡Soy un ser excepcional!”<sup>12</sup>

Manteniendo las proporciones, Fausto también buscaba ese tipo de *excepción* cuando declara:

“Ya oigo el rumor de la aldea; he aquí el verdadero cielo del pueblo; [...]: ‘Aquí soy un hombre, aquí puedo serlo’”<sup>13</sup>.

Hay que aceptar por lo tanto que, en un contexto de guerra, paradójicamente, la imagen anónima del Otro aparezca más contrastada, y que sus contornos estén mejor dibujados. En una palabra, el Otro adquiere más existencia, o una existencia más marcada y observada.

Queda por determinar de qué Otro se trata. Amigo o enemigo, familiar o extranjero. En este sentido, Marlène Nasr ha llevado a cabo una investigación para definir el concepto de “extranjeros” en el discurso de los libaneses durante la guerra civil. El análisis de los resultados que ha obtenido<sup>14</sup> le ha permitido concluir, tras haber definido a los extranjeros endógenos y a los exógenos, que existe una voluntad de deshacerse de ese Otro, que el rechazo y el nepotismo constituyen vestigios de la endogamia ancestral y del espíritu corporativo tan extendido en las sociedades árabes, y que ese sentimiento sigue perdurando, pero que sólo se exterioriza si se cumplen dos condiciones: que los que denominamos “extranjeros” sean numerosos y visibles en el país en cuestión, y que exista un estado de tensión o de conflicto interno en el que participan o cuyo curso pueden alterar. Así definido, y en el caso del Líbano, el sentimiento hacia ese Otro sería, como mucho, heterofobia, pero no racismo<sup>15</sup>.

### **El horror es el Otro**

Este distanciamiento del Sujeto con respecto al Objeto que se traduce por la magnificencia del Yo y la depreciación, incluso el rechazo del Otro, parece inherente a la especie humana. Se trataría de un proceso de defensa natural, original y primaria que tiende a no querer nunca aceptar ni reconocer las faltas o los errores propios y, para disculparse, a atribuir toda la responsabilidad al Otro, generalmente al eslabón más débil de la sociedad, el que no puede defenderse... El extranjero parece totalmente indicado para asumir ese papel. Todos los movimientos racistas y xenófobos funcionan a partir de este modelo.

¿Es necesario que esto cambie?

Daryush Shayegan, siguiendo la línea recta (o no tan derecha) de sus predecesores: sociólogos, filósofos antropólogos o etnólogos, hace un llamamiento a la revolución de las mentalidades si lo que se desea es un cambio que considera imposible de llevar a cabo a golpe de legislación, ya que: “Las cabezas no se cambian modificando las infraestructuras, sino cambiando completamente las propias cabezas. [...] Soy siempre víctima del Otro. Mi inocencia es infalible, todas las desgracias que puedan ocurrirme son imputables a fuerzas misteriosas que no controlo”<sup>16</sup>.

Se trata, así lo hemos comprendido, de una antifrased... de hecho Shayegan prosigue facilitando el contra ejemplo que invalida esta supuesta inocencia.

### **Yo y la inocencia**

“Denme sin embargo las herramientas más modernas, petrodólares en abundancia, las ideas más tolerantes de la era democrática, y organizaré, en unos pocos meses, el aparato más represivo del mundo: un paraíso del infierno. ¡No son los medios los que me han faltado! [...] ¡No! Los que me faltan son las ideas. Porque, vean ustedes, estoy bloqueado en alguna parte. Un bloqueo tan antiguo como mi alma, tan tenaz como mis ideas fijas,

tan patológico como mis obsesiones y tan neurótico como mi religión inoportuna con la que no sé qué hacer. Le doy la vuelta una y otra vez, en todos los sentidos, pero no sé dónde colocarla. Y después, seamos francos: mi pensamiento es totalizante. Sólo se interesa por lo particular, por lo factual. Los detalles lo fatigan, la exactitud lo aburre, la crítica lo desanima. Soy perezoso como un rentista que, contentándose con magros recursos, le da la espalda a toda aventura arriesgada susceptible de perturbar su quietud”<sup>17</sup>.

¿Es posible que Shayegan se muestre excesivo respecto a la civilización árabe esclerosada por un inmovilismo que ya dura varios siglos, o bien se muestra clarividente? En cualquier caso, denuncia el uniformismo cultural y de civilización estática en el que se encuentra atrapada la sociedad árabe, incitando a dinamitar los cimientos mismos de las mentalidades y a tomar una nueva salida fundamentada en bases sólidas, apropiadas y modernas.

“Tengo un pasado que se confunde con el presente –puesto que no dejo de referirme a él y de resucitarlo– y un presente que es mi porvenir. Es cierto que desde hace cien años sufro profundos trastornos, hablo de la historia, pienso en ella, intento encontrar los engranajes, remontar a las fuentes absolutamente relativas de mi pseudo-modernidad, pero dentro de este corto periodo que marca mi entrada solemne en un tiempo que se orienta hacia horizontes cada vez más amplios, vivo todavía psíquicamente en una metahistoria donde el *antes* y el *después* se confunden con el *después* y con la *post-historia*. Y entre los dos, me encuentro a la espera de un Fin que es siempre un Comienzo”<sup>18</sup>.

Frente a esta amarga constatación de Shayegan, una imagen poética del libanés Charbel Dagher hace eco a las obsesiones revolucionarias de Shayegan, y va probablemente más lejos en el deseo de cambio, ya que, por naturaleza, el lenguaje metafórico de la poesía encierra una mayor carga semántica que un lenguaje *científico* no puede contener. En efecto, la imagen poética de Dagher parece expresar una eterna voluntad de perpetuación de la renovación comprendida en un movimiento dinámico continuo y perenne:

“El alpha es el bastón del viajero,  
Y el omega, la cuna del recién nacido”<sup>19</sup>.

En el fondo, *esto* suscita la cuestión del lugar que ocupan las ideologías socializantes en las relaciones con el Otro.

### **Novela libanesa y búsqueda del Yo**

En este sentido, los novelistas libaneses modernos no desarrollan un sistema ideológico, no es ésa su vocación, pero en su ficción las relaciones humanas se encuentran en un punto muerto o rotas, y las palabras amistad, fraternidad, sentido de la equidad

o solidaridad se convierten en calificativos estériles, vaciados de su contenido o suprimidos del repertorio. Sólo un vago sentimiento de compasión parece sin embargo persistir (Alice en *Le voyage du petit Ghandi*, Michel en *Yalou...*). Esto procede, en gran parte, de la ausencia de puntos de referencia en tiempo de guerra, y/o de las perturbaciones sociales que impiden referirse a los valores tradicionales, refugios o referentes, inhibidos o inoperantes en tales situaciones.

¿Qué le queda al que se niega a eliminar al Otro o a implicarse en una guerra fratricida? Queda el Yo y el individualismo, a menudo considerados como una reclusión voluntaria<sup>20</sup>.

Como conclusión, las ficciones tienden a restablecer el equilibrio roto de una sociedad cuyos cimientos están amenazados. En esta reestructuración, identificar al Otro y reconocerlo como igual sigue siendo una condición previa a cualquier diálogo sano y constructivo. En tiempo de guerra, esta empresa sigue siendo prácticamente imposible. Por otra parte, el concepto de interés individual debe coincidir con el interés común para tener una oportunidad de llegar a un diálogo viable.

No del todo porque, incluso si se dieran todos los elementos anteriormente mencionados, seguiría faltando un vínculo para fecundar el conjunto y para favorecer el establecimiento de ese diálogo: la confianza.

## LA CONFIANZA

A menudo se olvida que el origen de la palabra es *confidentia*, es decir, digno de guardar un secreto... (en latín *confidentia* significa confianza, pero también seguridad, audacia y desfachatez). Así, el sentido connotado va más allá del concepto minimalista de confianza para englobar los conceptos de libertad, de fraternidad e incluso de igualdad; en una palabra “la sociedad de la confianza”, retomando los términos de Alain Peyrefitte. Según las circunstancias y, como hemos señalado anteriormente, una vez superado el pirronismo natural que el ser puede sentir hacia el Otro en el primer contacto, el diálogo tiene todas las posibilidades de establecerse por poco que se instaure un clima de confianza.

### Confianza y traición

¿Cómo puede producirse eso cuando “en nombre de nuestra libertad y de nuestra fraternidad, estamos dispuestos a destruir a la otra mitad de la humanidad y viceversa”<sup>21</sup>?, nos recuerda Laing.

Michel, el abogado, considera a Yalou, en la novela del mismo nombre, digno de confianza. Pero este último ha traicionado dicha confianza. Y por lo tanto, es necesario



que pague por ello. Para el culpable, esta traición es la única falta cometida que reconoce como tal y de la que desea ser perdonado, las otras (homicidio, violación, robo, etc.) sólo son fruto de circunstancias particulares y la expresión de una neurosis relacional que, para él, no pueden considerarse nunca como faltas.

“Me gustaría dirigir esta misiva al señor Michel el abogado. Tengo un sentimiento de gratitud plena hacia ese hombre honesto que me ha salvado la vida y que me ha traído de vuelta a mi país natal, el Líbano, después de todos los sufrimientos que he padecido en Francia. Me gustaría excusarme ante él de todo. He traicionado su confianza y he mordido la mano caritativa que me ha tendido. [...]”

Me gustaría pedirle al señor Michel el abogado que me perdonara por mis faltas, sé que tiene buen corazón y que me perdonará. [...] Me he acostado con su mujer, la señora Randa. Ella me sedujo, no digo que ella sea culpable y yo inocente, yo soy igual de culpable, pero creo que es el diablo el que nos ha tentado a los dos, y le pido al señor Michel que me perdone y también que la perdone a ella”<sup>22</sup>.

Algunas novelas de la posguerra están escritas bajo los malos auspicios de una confianza rota pero generadora de violencia, y *Yalou*, a título de ejemplo, está construida a partir del modelo de una acumulación de traiciones tratadas desde el ángulo de los matices de sentido entre falta y pecado, crimen y delito y de las diferentes formas de percibir las. Sin embargo, en la cadena de acción basada en un desequilibrio relacional, “lo horrible ya se ha producido”, diría Heidegger, y lo dramático de la situación radica en el hecho de que *Yalou* se sitúa en el extremo de la cadena, y se vuelve a plantear la cuestión de cómo hablar de confianza cuando el ser no deja de estar en conflicto con la sociedad, cuando no está en conflicto consigo mismo.

Debemos por lo tanto constatar que las novelas libanesas de la guerra y de la posguerra sacuden con fuerza la rama de la confianza, de manera que parece legítimo preguntarse si la confianza es naturalmente inherente a la personalidad del ser social.

Todo nos lleva a creer lo contrario. En efecto, ¿cómo podría ser de otra forma cuando los mitos fundadores se han erigido bajo el signo de la trampa y del abuso de confianza, y cuando el derecho civil que trata los contratos sólo es sospecha disfrazada?

### **Confianza y mitos**

Uno de los primeros actos de *confianza* (o más bien de abuso de confianza) recogido en el Antiguo Testamento no es más que superchería<sup>23</sup>. Jacobo se disfraza adoptando los rasgos de su hermano Esaú y hace una ofrenda a su padre ciego, Isaac, para obtener (más bien robar) su bendición<sup>24</sup>. Por otra parte, Yahvé, dirigiéndose al profeta Miqueas le hace una advertencia en los siguientes términos: “No te fíes del prójimo, no confíes en el amigo; ante la que comparte tu lecho, guárdate de abrir la boca”<sup>25</sup>. En otro

momento, Él nos enseña también que “Dios no confía ni en sus Santos...”<sup>26</sup>, y para terminar, Él hace un llamamiento a la inteligencia y al sentido común de los humanos: “El hombre sensato confía en la ley, la ley es para él digna de fe como un oráculo”<sup>27</sup>.

### **Confianza, derecho y ley**

A propósito de ley, ¿un contrato firmado es una marca de confianza o una negación de confianza?

El valor ambivalente o relativo del concepto de confianza provoca un movimiento de atracción/repulsión que encontramos en los textos de varios novelistas libaneses. En este sentido, es interesante destacar una paradoja en el relato novelesco de Daïf *Au diable Meryl Streep*. El personaje, que sufre por haber dado su confianza a alguien que no la merecía pues recurrió a la trampa para construir su matrimonio, reclama insistentemente que se confíe en él:

“La casualidad, ¡qué bonita es la casualidad! Es bonito cuando las cosas ocurren así sin preparación, ni recelo, ni vacilación, ni cálculo con vistas a un éxito o a un fracaso”<sup>28</sup>.

“Le he dicho, no le pediré que elija sino que confíe en mí. Simplemente, confíe en mí. Pruébeme, entréguese a mí durante una hora”<sup>29</sup>.

Escuchando esta petición, como mínimo insólita, creemos estar soñando. En realidad, es el narrador el que sueña. ¿Pero no es acaso cierto que el sueño es la expresión de nuestros deseos inconscientes? ¿Así, de qué confianza habla? ¿En qué? ¿Sobre qué base? Y, ¿no sería mejor resolver mediante un contrato que legitime todo esto...?

Antaño, un apretón de manos, incluso dar su palabra bastaba para sellar un acuerdo y comprometer a las dos partes. Ahora, se quiere regentar todo y dejar una huella por escrito porque la palabra, volátil, ya no basta, prueba suficiente de que, en nuestros esquemas sociales actuales, la confianza relacional está firme e irremediabilmente debilitada...

En este frenesí de reglamentación a ultranza, ¿habrá lugar todavía para la innovación? ¿O bien ha quedado, en lo sucesivo, fuera de la ley? ¿Y habremos olvidado que demasiada ley mata a la ley?

Nos parece que el término *derecho* se emplea a menudo de forma abusiva. Así, algunos conceptos fundamentales del derecho cuyo principio es la confianza tienen aplicaciones que se apartan de las normas... Sin embargo, las sociedades desarrolladas están convencidas de que su Derecho es el mejor en el mejor de los mundos posibles y querrían extender sus principios a todo el planeta...

Nuestro objetivo no es polemizar sobre la pertinencia del principio de derecho, sino, en una perspectiva de reconocimiento del Otro y de interculturalidad, y en nombre de ese mismo derecho, plantear la siguiente pregunta: ¿Con qué derecho se impo-

ne a los otros? Por supuesto, conocemos la respuesta: “En nombre de la razón y de los derechos humanos” (¡antaño se decía, en nombre del bien, de lo bello y de lo verdadero!).

Para Goethe, “lo que llamamos razón es a menudo más bien vanidad y miopía”<sup>30</sup>. ¿Alguien se ha preocupado alguna vez por saber lo que piensan de eso los otros o si les conviene? ¿Qué confianza puede tener el dominado en el dominante o a la inversa? ¿Es el concepto de derechos humanos un concepto occidental?

La cuestión merece ser suscitada ya que nos conduce al corazón mismo de la problemática que nos reúne hoy: el diálogo de las culturas.

## LA INTERCULTURALIDAD O EL DIÁLOGO DE LAS CULTURAS

Según Chakib Khoury, en su penúltima novela, *Le mont d'azeroliers*:

“Todo diálogo de civilizaciones y de culturas que no se mezcla naturalmente con la tierra madre o que no se desarrolla en ésta, es una tiranía”<sup>31</sup>.

Este llamamiento a una fecundación natural, de civilización y cultural, es una reivindicación legítima que intenta preservar su identidad frente a toda hegemonía, incluso cultural. Dicho de otro modo, volvemos a encontrar las mismas inquietudes: ¿sobre qué bases debe efectuarse el diálogo de las culturas?

El sociólogo alemán Erich Fromm expresa la misma idea en los siguientes términos:

“Todo occidental que no ha sido educado en Extremo Oriente y que afirma ser perfectamente capaz de comunicarse con un chino o con un japonés se hace ilusiones”<sup>32</sup>.

Laing nos advierte “toda técnica que se interesa por el Otro sin preocuparse de Sí mismo, [...] por un objeto que debe ser transformado en lugar de por una persona que debe ser aceptada, lo único que hace dicha técnica es perpetuar la enfermedad que pretende curar”<sup>33</sup>.

Los tres autores están de acuerdo en el fondo; abogan por una nueva focalización en el Sujeto y no en el Objeto. Alain Touraine nos recuerda que “lo que hace surgir al Sujeto no es la unidad de una vida, la construcción del Sí, sino la superación de las limitaciones, la llamada a la libertad...”<sup>34</sup>.

Sin embargo, ¿qué forma podría tener la libertad sin la confianza, sin la comprensión y sin la aceptación del Otro? Tocamos aquí de cerca la problemática percibida como uno de los males que padece Francia y que divide a la clase política: “se trata de la inserción de los nacidos de la inmigración en el paisaje político francés”. ¿Habría que aceptarlos o transformarlos? ¿Deben conservar su metacultura o trocarla por la cultura dominante y triunfante? ¿Existirá una tercera vía?

A través de estos cuestionamientos se perfila una patética realidad para los que la viven.

### **Reivindicación de la diferencia**

El proverbio libanés nos invita a “Comer a nuestro gusto y a vestirnos según el gusto de los otros”. Eso significaría que el hombre, en cuanto sale de su marco limitado y cerrado, se convierte en el ser social que debe obedecer a las leyes de la sociedad y de la vida comunitaria.

Por similitud, si nos permitimos una digresión, el velo, denominado *islámico*, molesta en la medida en que se considera como una ruptura del contrato social de confianza, un signo distintivo de oposición a la sociedad moderna y una condena y un rechazo de sus modos de vida.

En efecto, la imposición de un signo distintivo en la vestimenta constituyó, durante la Segunda Guerra Mundial, una vergüenza para la historia moderna. Los parias o Hârijân, los intocables, considerados como impuros en India, provocaron una sublevación sin precedentes iniciada por el Mahatma Gandhi. Bajo el imperio turco, las minorías cristianas de Oriente, libanesas en particular, que debían, entre otras restricciones a las que estaban sujetas, llevar un signo distintivo en la vestimenta, al igual que en el tiempo de determinados califas abasidas, recibieron el apoyo de las superpotencias de antaño, de Francia en particular, para recuperar cierta libertad... En el lado opuesto, los italianos de Mussolini enarbolaban insignias fascistas.

Pero, nuevos tiempos, nuevos usos. En la actualidad, asistimos a una inversión de la situación, porque para determinados estratos de la sociedad, la vestimenta distintiva ha pasado de estar impuesta a constituir una reivindicación y una seña de identidad.

En los hechos, el fenómeno se percibe en los países occidentales, tal y como hemos señalado anteriormente, como una radicalización, una oposición ideológica y un rechazo cultural. En este sentido, sólo cabía esperar que desencadenara pasiones. Sin embargo, los signos precursores podían presagiar un acercamiento cultural a través de la lengua.

### **Diálogo cultural e ideologías subversivas**

En efecto, el mestizaje lingüístico es una realidad inherente al ser social que casi podríamos erigir como principio de vida, y su progresión se desarrolla al ritmo de la evolución de los medios de comunicación. Sin embargo, los movimientos nacionalistas

extremistas, así como los lingüistas puristas, reivindican la pureza de la lengua nacional y denuncian su contaminación por términos importados del extranjero. Algunos, que no son necesariamente reaccionarios, lo hacen también de buena fe.

Sin embargo, a pesar de todo, el mestizaje lingüístico sigue su camino.

R. El-Daïf en *Learning English* se sorprende al descubrir el origen extranjero de algunas palabras cuyas consonancias parecen de pura cepa árabe. Jihad Naaman, como purista de la lengua, aborda el tema a contrapelo en *Los derechos humanos en el mundo árabe*<sup>35</sup> y sostiene que la lengua árabe no tiene nada que temer de los extranjeros y que sus peores enemigos son los propios árabes.

Por nuestra parte, estamos convencidos de que la interpenetración lingüística es un fenómeno sociológico irreversible, una característica de las sociedades y una manifestación intercultural de primer orden a través de la lengua y de la expresión.

Sin duda, suscribimos la esencia de la idea de Hall<sup>36</sup> cuando afirma que la cultura no puede reducirse a datos lingüísticos, pero parece razonable pensar que esos fenómenos lingüísticos, en su dimensión intercultural, deben obedecer necesariamente a reglas que no deberíamos menospreciar, ya que sin duda hay ahí una vía de investigación para los sociolingüistas. Cuando consigan desentrañar esos misterios, precisarlos y desmontar los mecanismos de su aparición, de su expansión y de la forma así como las razones de apropiárselos o de rechazarlos por parte de la gente, habrá una oportunidad para llegar a un verdadero diálogo intercultural. La realidad factual y actual sobre este diálogo, al menos en la literatura, se resume esencialmente en una forma bastarda de interpenetración cultural unidireccional: cultura dominante hacia cultura dominada.

Encontramos excelentes ejemplos de este mestizaje cultural en las novelas de Jabbour Douaihy, en particular en *Ayn Wardé*<sup>37</sup>, donde diferentes motivos pictóricos, objetos de arte y diversas obras literarias, poéticas o musicales, remiten a una cultura exógena y constituyen un soporte para la narración, desempeñando de algún modo el papel de espejo de la obra y formando una imagen diferente de una realidad que dista mucho de ser diferente.

Este acercamiento cultural sería un proyecto de sociedad que no tendría nada de utópico, afirma el ex secretario general de Naciones Unidas Boutros Boutros-Ghali en los siguientes términos: “el diálogo de las culturas no tiene por lo tanto nada de etéreo. Se trata de un verdadero proyecto de civilización en el que las culturas se completan y no se excluyen, en el que se refuerzan y no se diluyen, en el que se juntan sin por ello parecerse. Teniendo, como objetivo último, un mundo verdaderamente multipolar, respetuoso con los más vulnerables y con su derecho a la solidaridad, respetuoso con una gestión verdaderamente democrática de las relaciones internacionales. Pero eso pasa por reconocer que la diversidad cultural mundial es una condición previa para instaurar un diálogo real entre los pueblos”<sup>38</sup>.

Por otra parte, la homogeneización de las culturas también significaría el estancamiento y la muerte de las culturas, y en la práctica sería imposible llegar a una estandardi-

zación. La cultura es riqueza porque es plural. Pero en un proceso de búsqueda de la verdad, ¿dónde se encuentra la verdad en el seno de ese pluralismo cultural? Dicho de otro modo, ¿existen culturas indigentes y retrógradas hasta el punto de poder prescindir de ellas?

Estamos de acuerdo con E. Hall en que se trata de un cuestión falsa, ya que hay que “aceptar el hecho de que más de un camino lleva a la verdad, que ninguna cultura es infalible o está mejor preparada que otras en esa búsqueda, y sobre todo saber que ningún maestro pensador revelará la vía para llevar a cabo esa búsqueda<sup>39</sup>”, y que ha llegado el momento de buscar un pluralismo cultural igualitario y complementario en lugar de considerar a la cultura de unos y de otros como un fenómeno triunfante. Muchas voces reivindican ahora otro enfoque. El jurista Christophe Heberhard aboga por un *desarme cultural* abriéndose a la alteridad y al pluralismo y emancipándose del “todo cultural” para permitir la instauración de una “*praxis* diantropológica de los derechos humanos”; es decir, “una *praxis* que surja del diálogo de nuestras diferentes antropologías y que busque sus raíces más allá del ámbito del *logos* (la Razón) en el *mythos* y que pueda contribuir al nacimiento de un verdadero *jus pacis* o Derecho de la Paz<sup>40</sup>”.

Sin querer sacar conclusiones demasiado precipitadas, y más allá de la nebulosa del *mythos*, la tesis del *Derecho de la Paz* merece ser sometida a la reflexión, ya que resulta urgente salir de los esquemas clásicos y de los marcos habituales que han demostrado su validez en otros tiempos, para situarse en lo sucesivo en otros terrenos que todavía hay que definir, y encontrar otros espacios más propicios para el diálogo.

A la pregunta: ¿qué herramientas utilizar?, el análisis de Hall podría completar la base de nuestra reflexión:

“El sexo garantiza la supervivencia de la especie, no es esencial para la supervivencia del individuo –mientras que el saber es absolutamente necesario para garantizar la supervivencia a la vez del individuo, de la cultura y de la especie. Únicamente el hombre sólo es capaz de crecer, de madurar y de evolucionar gracias al deseo de saber<sup>41</sup>”.

En el plano literario, todo relato podría reducirse a una “relación” gráfica de una experiencia personal que se transforma en una realidad virtual. Como tal, no se puede trasponer ni reproducir, pero puede desempeñar un papel muy importante en el diálogo que se persigue. La experiencia de Occidente para los orientales, y a la inversa, debe tenerse en cuenta. En definitiva, se trata de descubrir cómo pasar de una experiencia personal a una toma de conciencia colectiva.

Mohammed Affaya invita a las sociedades arabomusulmanas a “cargar con su occidentalidad”:

“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 llama-

da a cargar con su ‘occidentalidad’ [...] No se trata, de ninguna manera, de una hibridación ilusoria, sino más bien de un resquebrajamiento existencial de la ruptura”<sup>42</sup>.

Tenemos la suerte de que el autor se encuentre entre nosotros, así que podemos esperar precisiones sobre este resquebrajamiento.

## CONCLUSIÓN

Chakib Khoury se muestra amargo cuando declara: “Qué idiota soy, qué sentido tiene esta carrera en pos del prestigio cuando ignoro el significado de la plenitud de Uno por el Otro... Cada ser posee tradiciones, proyectos y raíces culturales, ¿por qué entonces el respeto de una existencia o de una doctrina está condicionado por el espíritu corporativo, cautivo de una lógica que excluye cualquier otra lógica?”<sup>43</sup>

Menos sentimental, Sélim Abou afirma que: “La identidad cultural no se refiere a un depósito cultural, sino a una cultura viva, no al resultado pasado de la cultura, sino a la actividad que la ha producido y que la asume superándola. En todo caso, se confunde con esa capacidad de integración de las diferencias que conforma la riqueza y la grandeza del hombre”<sup>44</sup>.

Más específico, Daryush Shayegan señala a la civilización musulmana y asegura que: “el problema del mundo islámico radica en sus cargas atávicas, en sus reflejos defensivos, en sus bloqueos intelectuales y sobre todo en esa pretensión ilusoria que cree tener respuestas a todas las cuestiones del mundo”<sup>45</sup>.

Estas tres afirmaciones coinciden en lo esencial; su realización depende de la instauración necesaria de un clima de confianza. La novela libanesa de las tres últimas décadas no es insensible a estas preocupaciones que constituyen el substrato mismo de la sociedad en la que se produce. La diversidad de las comunidades presentes en un país tan pequeño como el Líbano no podía dejar de reflejarse en la producción literaria, ya que de la multiplicidad de Ser nace el conflicto o la complejidad de Ser, y al mismo tiempo la riqueza o la pobreza de Ser. Sin embargo, el contexto histórico se sitúa bajo el signo de la oposición de los diferentes componentes de la sociedad libanesa. Por lo tanto, era natural que la novela reprodujera los desequilibrios y las violencias que los acompañan, la originalidad radica en las diferentes tentativas de ficción y estéticas para restablecer un equilibrio, colmar un déficit o compensar una carencia.

La violencia que encontramos en estas novelas es un grito de dolor y el testimonio de un diálogo roto o imposible de establecer. Algunas veces la tortura se percibe como una válvula de seguridad que salta cuando se llega a límites extremos, y las novelas se construyen o bien para restablecer una confianza perdida, o bien para ilustrar una confianza que se está perdiendo<sup>46</sup>. En esta atmósfera de desequilibrio y de vacuidad, viene a instalarse otro sistema, coherente en su incoherencia, pero percibido como una aberración por aquellos cuya lógica se remite a otros sistemas de valores.

Nada Tomiche, en *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, destaca algunas particularidades de los novelistas árabes y no se equivoca mucho cuando sostiene que algunos autores “sirio-libaneses” *sic* utilizan técnicas basadas en “... una variedad desconcertante de narradores. Yo, Tú, Él, remiten al mismo individuo...”<sup>47</sup>.

Se puede sostener que, en el contexto libanés de las “identidades asesinas”, tomando los términos de Amin Maalouf, la confianza en el Otro se ve sometida a duras pruebas. Para terminar, ¿es el paisaje de la confianza, particularmente en el Líbano, tan sombrío? ¿Acaso todas las salidas están condenadas?

Una anécdota sobre Goha o Mulá<sup>48</sup> Nasruddine podría proporcionarnos los elementos de un principio de respuesta y concluir nuestro propósito con una invitación a la reflexión.

“Alguien vio a Nasrudin buscando algo en el suelo:

- ‘¿Qué has perdido, Mulá?’
- ‘Mi llave’, contesta el Mulá. Se pusieron entonces los dos de rodillas para intentar encontrarla.
- ‘Pero, a ver, ¿dónde se te ha caído?’
- ‘En mi casa’.
- ‘Entonces, ¿porqué la buscas aquí?’
- ‘Aquí hay más luz que en mi casa’<sup>49</sup>.

#### Notas

1. Al MAARI, *Chants de la nuit extrême*, traducción al francés, Sami-Ali, Paris, Verticales, 1998, poema 4. Al Maari es un poeta sirio (973-1058).
2. “Una cadena de acción es una secuencia de acontecimientos en los que, por lo general, están implicados dos individuos o más”. E.T. HALL “Action en chaîne”, *Au-delà de la culture*, op. Cit. P. 141.
3. ABOU, SÉLIM *L'identité culturelle*, Pluriel, 1995. P. 33.
4. Añado yo.
5. AL-HAJJ, OUNSI *Paroles –paroles– paroles*, T. I, Beirut, Nahar, 1987. P. 200.
6. Ver, ABI-RACHED NAOUM, *Violence et innocence*. En: *Mélanges*, Toulouse, AMAM, 1998. P. 329-352.



7. Encontramos esta misma temática en la pluma de varios otros novelistas árabes. Citemos, a título de ejemplo, la nueva obra del novelista sirio Zakariyya Tamer, "Pas de nuages pour les arbres ni d'ailes au-dessus de la montagne", en *Les tigres au dixième jour*, Londres, Riad el-Rayyes, 3ª ed., 1994, P. 109-113. En efecto, al igual que en la novela de Daif, esta novela narra las torturas que sufrirá un joven convicto, con razón o sin ella, por haber roto una foto...
8. CALVINO, ITALO *Las ciudades invisibles*. Madrid: Ediciones Siruela, 1998.
9. Ver HALL, E.T. "Contexte et signification". *Au-delà de la culture*, París, Points Essais, Seuil, (1987). P. 89-90.
10. Profesora en la universidad Paris VII Vincennes-Saint-Denis y en la Northwestern University (Chicago, Estados Unidos). Ver, "Le moi est un peuple". *Magazine littéraire*. No. 409 (mayo 2002). P. 26.
11. *Le mont d'azeroliers*, op. cit. P. 73.
12. HABIBI, EMILE *Les aventures extraordinaires de Sa'ïd le Peptimiste*. París: Gallimard, 1987. P. 16-17.
13. GOETHE *Fausto*. Madrid: Espasa Calpe, 1998.
14. He aquí una muestra de las respuestas obtenidas. "No hay puntos en común que nos vinculen al extranjero: ni destino común, ni país, ni historia, ni civilización común, nada en absoluto. [...] Tienen otra mentalidad que la de los libaneses". [...] "Nada nos acerca". Otros, aunque son raras excepciones, dirán: "el hombre que me resulta más cercano, ya sea extranjero o árabe, es el que me comprende y al que comprendo, a ése lo considero como a alguien próximo con el que podría encontrarme y con el que puedo simpatizar". Véase, NASR, MARLEN *Les "étrangers" dans le discours de Libanais sur la guerre civile*. Beirut: Al-Sâqî, 1998. P. 34
15. NASR, MARLENE op. Cit. P. 73 y siguientes.
16. SHAYEGAN, DARYUSH "a la espera de un fin que es un comienzo". En: *Le regard mutilé*, París, Albin Michel, 1996. P. 23
17. SHAYEGAN, DARYUSH "a la espera de un fin que es un comienzo". Op.cit. P. 23-24
18. SHAYEGAN, DARYUSH, "a la espera de un fin que es un comienzo". Op.cit. P. 18.
19. DAGHER, CHARBEL *Bûcheur de nuit*, poemas traducidos por N. Abi-Rached. Próxima publicación.
20. Ver ABI-RACHED, NAOUM "El tema de la identidad en algunas novelas de finales del siglo XX". *Les identités diffuses. Expressions de modernité*. Anales de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. No. 11, Universidad de Balamand, 2001. P. 83-108.
21. LAING DAVID, RONALD *La politique de l'expérience* (The Politics of experience, 1967), traducido del inglés al francés por Claude Elsen, París, Stock, 1969. P. 67.
22. KHOURY, ELIAS *Yalou*, Beirut, al-âdab, 2002. P. 277-278.
23. Génesis, XXVII-19.
24. Génesis, XXVII-33.
25. Miqueas, VII, 5.
26. Job, XV, 15.
27. Sirácida, XXXIII, 3.
28. EL DAIF, RACHID *Que Meryl Streep se débrouille*, Beyrouth, 2001, p. 63
29. EL DAIF, RACHID. Ibid. P. 64.

30. Goethe, *Fauto*. Op.cit.
31. *Le mont d'azeroliers*, op. cit. P. 60-61.
32. FROMM, ERICH. En: Edward T. Hall, "Introducción". *Au-delà de la culture*, op. cit. P. 8.
33. Laing, *La politique de l'expérience*, op. cit. P. 42
34. Alain Touraine, op. cit. P. 377-378.
35. El autor toma partido por la lengua árabe literal frente a la lengua dialectal y sus turiferarios. Ver, NAAMAN, JIHAD *Les droits de l'homme dans le monde arabe, la réalité libanaise*, Jounieh (Líbano), Naaman, 1992. P. 76, 81 y *passsim*.
36. "Mientras no se descubra un sistema de anotación que no sea lingüístico para describir la cultura, parece dudoso que el tipo de revolución generado por el desarrollo de la escritura y de las matemáticas se produzca. Pero cuando se produzca, su efecto sobre la conciencia humana será incalculable. La cultura está próxima, por no decir que es sinónimo de lo que se ha llamando 'el espíritu'. HALL, E.T. "Culture cachée et action en chaîne". *Au-delà de la culture*, op. Cit. P. 165.
37. DOUAIHY, JABBOUR *Ayn Wardé*, Beirut, An-nahâr, 2002
38. BOUTROS-GHALI, BOUTROS "El diálogo de culturas, una urgencia". *L'Orient le Jour*, editorial, martes 20 de marzo de 2001.
39. HALL, E.T. "Introducción", *Au-delà de la culture*, op. Cit. P. 13
40. EBERHARD, CHRISTOPH *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*. Tesis doctoral (Derecho), Paris I, Sorbona, 8 de diciembre de 2000. Resumido en Internet. Introducción.
41. HALL, E.T. "Les bases culturelles fondamentales de l'éducation", *Au-delà de la culture*, op. Cit. p. 201.
42. AFFAYA, MOHAMMED NOUR EDDINE "La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual", <http://www.cidob.org/castellano/Publicaciones/Afers/43-44-fr-affaya.html>, 27/04/02
43. *Le mont d'azeroliers*, op. Cit. P. 128-129.
44. ABOU, SÉLIM *L'identité culturelle*, Pluriel, 1995. P. XIV.
45. SHAYEGAN, DARYUSH "La peur de la perte d'identité", op. cit. P. 47
46. El narrador de *Daïf en Learning English* ya no confía en nadie. Su padre ha sido asesinado hace tres días y nadie se molesta en avisarle, a pesar de disponer de los medios de comunicación más sofisticados... Tiene motivos para convertirse en el hombre más suspicaz del mundo...
47. BENCHEIKH, J.E. *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, PUF, Quadrige, 2000. P. 328. El título nos parece ambiguo. Independientemente de que se trate de lengua magrebí o de literatura magrebí, en ambos casos es discutible. Por otra parte, es sorprendente que Nada Tomiche que nos ha acostumbrando a mucho más discernimiento en sus múltiples artículos sobre la novela árabe, sólo haya reservado al Líbano una cita fugaz hermanada con Siria, en esa fórmula poco afortunada "la novela sirio-libanesa". No obstante, Tomiche no ignora que, proporcionalmente a su superficie, el Líbano es el único país que ha ofrecido a la cultura árabe tantas personas dedicadas con tal tenacidad, desde el interior del Líbano como desde el exterior, a defender el arte de las letras. Es de justicia reconocerle dicha contribución, y negarla supone limitarse a ser puramente político y subversivo.

48. Musulman chiíta versado en las ciencias religiosas y el derecho.
49. SHAH, IDRIES "Les Exploits de l'Incomparable Mulla Nasrudin", Alençon (Orne), Le Courrier du Livre, 2° Ed., 1985. P .22. En: Introducción, Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*. Tesis doctoral en Derecho, Paris I, Sorbona, 2000.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Crise de confiance à travers le roman libanais contemporain  
Naoum Abi-Rached

# Crise de confiance à travers le roman libanais contemporain

Naoum Abi-Rached\*

## RÉSUMÉ

Naoum Abi-Rached se demande quelles sont les bases nécessaires pour pouvoir établir un dialogue et la confiance, en envisageant que les références et les expériences vécues sont différentes. Quels soutiens sont nécessaires à la langue ou au langage pour vaincre le soupçon et aboutir à un dialogue qui ne soit pas un dialogue de sourds ? Pour Abi-Rached, la confiance n'a pas d'existence propre et ne se conçoit que dans un processus de rapport avec les autres. Abi-Rached préfère définir le moi en interaction avec l'Autre et non pas par l'intermédiaire de l'Autre. Mais qui est cet Autre ? Ami ou ennemi ? Par la voie de l'écriture nous essayons de rétablir l'équilibre perdu d'une société menacée dans ses fondements. La violence que nous trouvons dans ces textes est à la fois un cri de douleur ou un dialogue interrompu, mais les romans se construisent pour rencontrer à nouveau la confiance perdue ou pour illustrer une confiance qui est en train de se perdre.

*Si le savoir des hommes ne sert, ni ne protège,  
Malheur à ceux qui savent !*

Abu al-'Alâ' al-Ma'arrî'

Souvent, le roman libanais moderne tente, si l'on se permet une formule atypique, de représenter « l'ordre du désordre » que révèlent une rupture, une perturbation ou un dysfonctionnement déterminés par des tensions conflictuelles entre mondes clos ; causes originelles des différents motifs qui constituent les thèmes récurrents ou les toiles de fond des récits romanesques de ces trois dernières décennies. Lorsque l'action des romans se situe dans ces zones de fracture, il s'agit souvent de l'expression d'une communication rompue, ou impossible à établir entre des entités qui ne renvoient pas

\*Maître de conférences en Langue Arabe, Université Marc Bloch, Strasbourg  
rached@umb.u-strasbg.fr

à un même système référentiel, si bien que, dans l'économie fictionnelle, la violence et les tortures s'imposent comme régulatrices de l'ordre langagier ou comme passereilles entre mondes dissonants, et se conçoivent comme propitiations compensatrices de l'écart paradigmatique qui sépare les parties en présence. En d'autres termes, les romans de cette période se construisent généralement autour de l'idée d'une violence, corollaire d'une crise, mais considérée, paradoxalement, comme une recherche dynamique d'équilibre.

Rétablir la communication devient d'autant plus ardu que les causes des ruptures invoquées plus haut sont diverses et incoercibles. En effet, sur quelles bases un dialogue peut-il s'établir et une confiance s'installer lorsque chaque entité utilise un langage différent, que l'autre ne comprend pas ou n'assimile pas, lorsque les référents sont distincts, lorsque les expériences sociales vécues ne sont pas identiques, ou lorsque l'autre, dans l'une ou l'autre de ses dimensions, n'est pas reconnu ?

Plusieurs notions qui précèdent la confiance dans la chaîne actionnelle<sup>2</sup> (telle que définie par E. T Hall) doivent être précisées avant d'aborder le thème lui-même, car dans la perspective d'un dialogue interculturel où nous situons la présente analyse, la langue et le langage, la perception du Moi et de l'Autre, doivent être maîtrisées avant que la confiance ou la méfiance ne viennent jouer leurs rôles. Ces trois pôles constituent, par ailleurs, des thèmes récurrents qui semblent jouer un rôle capital dans l'élaboration des structures profondes de la production romanesque des romanciers libanais durant les trois dernières décennies.

## LANGUE ET LANGAGE

À en croire Sélim Abou, les facteurs fondamentaux qui déterminent l'identité ethnique sont la race, la religion et la langue. « (...) la langue parce que tout en étant un élément entre autres de la culture, elle transcende les autres éléments dans la mesure où elle a le pouvoir de les nommer, de les exprimer et de les véhiculer (...) »<sup>3</sup>.

La langue, comme mode d'expression de la pensée, demeure indissociable de l'être qu'elle caractérise, nonobstant sa nécessité à la survie et à l'évolution de la société. Bien qu'évident ; rappelons qu'un dialogue réussi se doit d'utiliser, comme outil de communication, une langue commune... Encore faut-il *posséder* cet outil de communication : la langue et le vocabulaire. Alexandre Dujardin, dans une interview télévisuelle préconise, pour endiguer la violence chez les jeunes « d'enrichir leur vocabulaire, » car, soutient-il, à vocabulaire riche correspond une expression aisée, une meilleure exposition des idées et des possibilités de dialogue accrues.

Il en sort que : dans un processus communicationnel, la langue remplit une fonction paradigmatique.

### **Langue et communication**

Bien qu'interdépendants, parole, langue et langage ne sont pas réductibles à l'unité. Nous retiendrons leur dénominateur commun, celui d'être des moyens de communication privilégiés car notre objectif n'est pas d'exposer une théorie du langage, mais de relever la pertinence d'une lecture des romans libanais modernes, au travers du prisme du dialogue qui, nous l'espérons, ne manquera pas de démontrer que la violence, la torture, le manque de confiance et la recherche d'identité sont aussi des langages à part entière dans la chaîne communicationnelle.

Durant la guerre libanaise, les belligérants, même quand ils se parlaient, ne dialoguaient pas, ils s'interpellaient, quelquefois par leurs noms, mais pour se lancer des invectives. De telles situations de blocage et de non-communication sont fréquemment décrites dans les fictions de cette période. Le cinéaste Maroun Baghdadi débute son film *Hors la vie* par une scène de violence symptomatique d'une folie meurtrière qui laisse peu de place à la parole sinon à des injures ordurières entre belligérants. Chez Hoda Barakat, le *Laboureur des eaux* est une fiction qui relate les péripéties d'une transformation d'un Libanais de la classe moyenne qui, pour protéger son fonds de commerce se claquemure avec sa marchandise dans un *no man's land* situé au cœur même de Beyrouth, perd progressivement son langage et sa sociabilité, et finit par devenir sauvage... Sur un autre registre, dans les relations palestino-israéliennes, l'entrée en action des chars d'Ariel Sharon consacre la rupture du dialogue et l'arrêt des négociations...

Ces quelques exemples dénotent une crise induite par un décalage paradigmatique souvent doublé d'une indigence terminologique et lexicale.

Cela signifierait-il qu'une partie posséderait un vocabulaire plus riche qui les placerait sur un piédestal, ou bien, comme le soutiennent certains socio-anthropologues, que ceux qui possèdent les mots détiendraient le pouvoir ? Ceci revient à poser la question du rapport de la langue au savoir et au pouvoir.

### **Langue, savoir et pouvoir**

Ounsi al-Hajj, évaluant l'œuvre de Khalil Sarkis *Destin*, centre le sujet de son intervention sur la langue. « La langue, chez Khalil Ramez Sarkis, *affirme-t-il*, c'est le conditionnement et le produit fini, la préparation et l'action, le début et la fin, le moyen naturel et la fin surnaturelle »<sup>5</sup>.

Cette focalisation sur la langue relève la dimension sociale de l'individu comme être de communication, de dialogue, de parole et de savoir. Ce qui donnerait à croire que la langue, le savoir et le pouvoir constituent un trinôme capable de régenter la société de culture.

À ce titre, l'assertion invoquée plus haut sur le rapport causal qui existerait entre parole et pouvoir deviendrait partiellement avérée, si l'on entendait par parole ; le pouvoir créateur de nommer et de désigner, c'est-à-dire une capacité ontologique. Jean l'évangéliste affirme qu' : « Au commencement était le Verbe... ». Or, les mots ne sont jamais innocents et, leur puissance, l'art de les agencer, tout comme le talent de les exprimer ne l'emportent pas toujours et ne garantissent pas l'intégrité de l'individu qui les maîtrise, quelle que soit la virtuosité de celui qui les utilise.

Nombreux sont les romans libanais qui illustrent cet aspect. Le narrateur de Rachid el Daïf, un professeur, donc un spécialiste *ès mots*, est la victime de son art dans *Du côté de l'innocence*, roman où la tension résulte de l'opposition de l'expression à la violence, de la parole au non-dire.<sup>6</sup>

Elias Khoury fait écho à Rachid El-Daïf dans son dernier roman construit sur le même modèle<sup>7</sup> *Yalou* et relatant une confrontation entre un coupable (convaincu de viols et autres forfaitures) et des tortionnaires qui veulent, et c'est là tout le paradoxe, lui arracher des aveux *complets*. Comme Gabriel, dit Yalou, le personnage principal du roman, ne se situe pas sur le même axe paradigmatique que les enquêteurs qui l'interrogent, injonction lui est donnée d'*écrire* son histoire, puis de la réécrire, encore et encore, jusqu'à ce qu'elle rentre dans leur grille de lecture. Les tortures auxquelles Yalou est assujéti ne s'arrêteront théoriquement que lorsque la version finale des aveux semble cohérente aux yeux des policiers. Or, bien que la dernière version du récit écrit par Yalou et complété par des paroles arrachées sous d'atroces supplices ait évolué en cohérence et qu'aucun point de l'enquête n'ait demeuré obscur, Yalou n'est jamais parvenu à faire coïncider son langage avec celui de ses enquêteurs qui ne voulaient ni ne pouvaient d'ailleurs ni le croire ni le comprendre, et le calvaire de Yalou de se prolonger... Cela viendrait en grande partie, mais cela reste à démontrer, du ton justificateur et disculpant qu'il a adopté tout au long du roman, et du fait qu'il subit les préjugés liés à sa position.

Reste la question de savoir : pourquoi cet acharnement novateur des romanciers libanais à reproduire, durant les dix dernières années, de telles images ?

Marco Polo, dans *Le città invisibili* d'Italo Calvino, affirme que : « Les images de la mémoire, une fois fixées par les paroles, s'effacent »<sup>8</sup>. Aussi, reproduire de telles images dénoterait, pour les romanciers libanais, un souci *esthétique* d'exorcisme d'un mal endémique qui a traumatisé toute une génération et qui s'est logé dans son inconscient. Sur ce point, Freud ne me démentirait pas...

Il résulte de ce développement que le thème de l'interculturalité est intrinsèquement lié au dialogue, et que jamais communication ne peut s'établir entre deux personnes qui refusent l'échange ou qui n'utilisent pas un même codage. Cependant, si un même registre de langue est requis, et un langage approprié reste nécessaire, disposer de ces outils de communication ne suffit pas pour autant à établir un vrai dialogue.



En effet, le dialogue serait corrompu si les rapports entretenus étaient fondés sur la suspicion axiomatique, car il s'agirait alors de l'exécution d'un jeu de rôle où l'Un est toujours ce qu'il représente et l'Autre est toujours l'autre. Autrement dit : de quels adjuvants doivent disposer la langue et le langage pour vaincre la suspicion, installer la confiance et déboucher sur un dialogue autre qu'un dialogue de sourds ?

## MOI C'EST L'AUTRE

Il n'est pas dépourvu d'intérêt de préciser que la confiance n'a pas d'existence propre et qu'elle ne se conçoit que dans un processus de rapport à autrui. Aussi, faudra-t-il identifier l'Autre, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire « considérer comme identique ». L'entreprise est délicate car, comme je perçois l'autre, l'autre peut me percevoir et/ou me renvoyer mon image. C'est, en substance, ce qu'exprime le proverbe arabe : *Kamâ tarâni yâ jamîlu 'arâka* « je ne suis pas plus visible pour toi que tu ne l'es pour moi ».

David Laing distingue cinq facteurs qui commandent notre perception et qu'il convient de prendre en compte : le sujet ou l'activité, la situation, le statut dans un système social, l'expérience personnelle du passé et la culture<sup>9</sup>.

Vu sous cet angle, le rapport du moi à l'Autre est tout ce qu'il y a d'aléatoire et de contingent. Nombreux penseurs ont déjà tenté de répondre à cette interrogation : Laing relève que « Chaque personne est 'l'autre' pour les autres », Alain Touraine distingue le Moi du Sujet et constate que « Je n'est pas moi », Hélène Cixous<sup>10</sup>, pour sa part, assure que « l'autre sous toutes ses formes me donne Je », et d'ajouter « le moi est un peuple ». De même, Jean-Paul Sartre, Philippe Lejeune et bien d'autres ont abordé cette thématique et ont utilisé, pour la développer, des termes comparables et transposables. Somme toute, tous semblent s'accorder à définir le moi par l'altérité...

Loin de nous la prétention de vouloir statuer sur ce sujet, mais il nous semble plus pertinent de se définir dans l'interaction avec l'autre que par l'autre, sans, pour autant, que cette connexion ne phagocyte ni le Moi ni l'Autre. La formule deviendrait, parce que je suis conscient que l'autre existe et que l'autre est conscient que j'existe, nous existons l'un dans l'autre et l'autre dans l'un tout en demeurant distincts l'un et l'autre. C'est probablement ainsi que pourrait s'expliquer, pour le croyant, le mystère de La Trinité : une affaire de jeu de miroir...

Chakib Houry se veut rassurant en affirmant : « Le voyage vers l'Autre n'abroge pas le moi »<sup>11</sup>.

## Moi, l'Autre et la guerre

Il existe un paradoxe qui veut que lorsque le jeu de miroir renvoie une même image à plusieurs exemplaires et à une fréquence accélérée, l'individu tend à disparaître et à se fondre dans la nébuleuse de l'anonymat. Certes, nous pourrions débattre sur le degré de validité d'une telle assertion, il n'en demeure pas moins que le cas s'est confirmé durant la guerre libanaise où l'image de l'Autre-mort s'est tellement et longuement multipliée qu'elle a fini par faire partie du décor et devenir habituelle, presque une norme, si bien que consciemment ou inconsciemment la mort était devenue un spectacle où le spectateur avait pour seul souci de ne pas être ni sujet ni acteur.

Cela, les romanciers libanais ne l'avalisent pas. Ils dénoncent la banalisation de la violence et des jeux de la mort de l'autre, rejettent l'anonymat imposé par une *éducation* systématique de l'œil, de l'oreille et de l'esprit et tracent immanquablement, par la fiction et les techniques romanesques, les contours d'un être banal en apparence, un antihéros qui, avec l'évolution de la fiction, s'étoffe pour devenir exceptionnel (Ghandi, le narrateur de Daïf, celui de Khoury, Yalou, celui de Hoda Barakat, etc..) Comme si les romanciers voulaient accorder à ces martyrs anonymes, des médailles à titre posthume.

Par exceptionnel, nous n'entendons pas le héros grec ou romantique, mais plutôt celui qui aurait les traits du « héros » d'Émile Habibi qui nous en fournit une présentation à sa manière :

« Dites-moi donc, je vous prie, qu'est-ce qu'un homme exceptionnel ? Celui qui est différent des autres ou celui qui est un parmi ces autres ?

[...]

Tous les Arabes qui s'étaient fourvoyés, à pied ou en voiture, dans le bas Haïfa furent jetés en prison ; les journaux donnèrent la liste des principales personnalités arrêtées par erreur, suivies de la mention 'et d'autres'.

Eh bien, les autres, c'est moi. Mon nom apparaît donc bel et bien dans les journaux. Comment pouvez-vous donc prétendre n'avoir jamais entendu parler de moi ? Je suis un être d'exception, vous dis-je, et aucun journal sérieux et bien informé, pourvu de petites annonces et de pages mondaines, ne saurait m'oublier. Mes semblables peuplent l'aire à battre le grain, le village et la taverne. Je suis les autres. Je suis un être exceptionnel ! »<sup>12</sup>

Toutes proportions gardées, Faust aussi recherchait cette sorte d'*exception* lorsqu'il déclare :

« J'entends déjà la rumeur du village ; c'est ici le véritable ciel du peuple ; [...] : 'Ici je suis un homme, ici je puis l'être »<sup>13</sup>.

Il faut donc accepter que, dans un contexte de guerre, l'image anonyme de l'autre devienne paradoxalement plus contrastée, et ses contours mieux dessinés. En un mot, l'autre acquiert plus d'existence, sinon une existence plus marquée et remarquée.

Reste à déterminer de quel Autre s'agit-il ? Ami ou ennemi, familial ou étranger. À cet effet, Marlène Nasr a mené une enquête pour définir la notion d'« étrangers » dans le discours de Libanais durant la guerre civile. Le dépouillement des résultats qu'elle a obtenus<sup>14</sup> lui a permis de conclure, après avoir déterminé les étrangers endogènes et les autres exogènes, qu'il existe une volonté de se débarrasser de cet Autre, que le rejet et le népotisme sont des vestiges de l'endogamie ancestrale et de l'esprit de corps très répandus dans les sociétés arabes, et que ce sentiment perdure encore, mais qu'il ne s'extériorise que si deux conditions étaient remplies : que ceux que l'on nomme « étrangers » soient nombreux et visibles dans le pays considéré, et qu'il existe un état de tension ou de conflit interne auquel ils participent ou dont ils peuvent modifier le cours. Ainsi désigné, et au Liban, le sentiment envers cet autre serait, tout au plus, de l'hétérophobie, mais non du racisme<sup>15</sup>.

### **L'horreur c'est l'Autre**

Cette distanciation du Sujet à l'Objet qui se traduit par la magnificence du moi et la dépréciation sinon le rejet de l'autre, semble inhérente à l'espèce humaine. Il s'agirait d'un processus de défense naturelle, originelle et primaire qui tend à ne jamais vouloir accepter de reconnaître ses fautes ou ses erreurs, et, pour se disculper, à rejeter toute la responsabilité sur autrui, généralement sur le maillon le plus faible de la société, celui qui ne peut pas se défendre... L'étranger semble tout indiqué pour jouer ce rôle. Tous les mouvements racistes et xénophobes fonctionnent sur ce modèle.

Faut-il que cela change ?

Daryush Shayegan, dans la droite ligne (ou gauche ligne..) de ses prédécesseurs : sociologues, philosophes anthropologues ou ethnologues, appelle à la révolution des mentalités si l'on souhaite un changement qu'il estime impossible à opérer à coup de législation, car :

« Ce n'est pas en modifiant les infrastructures qu'on change les têtes, mais en bouleversant les têtes elles-mêmes. [...] Je suis toujours victime de l'autre. Mon innocence est infaillible, tout ce qui peut m'arriver de malheur est imputable aux forces mystérieuses dont je n'ai pas le contrôle »<sup>16</sup>.

Il s'agit, nous l'avons compris, d'une antiphrase... d'ailleurs Shayegan enchaîne fournissant le contre exemple qui invalide cette présumée innocence.

### **Moi et innocence**

« Donnez-moi pourtant les outils les plus modernes, les pétrodollars en abondance, les idées les plus tolérantes de l'âge démocratique, et je mettrai en place en l'espace de quelques mois l'appareil le plus répressif au monde : un paradis de l'enfer. Ce ne sont pas les moyens qui m'ont manqué ! [...]. Non ! ce sont les idées qui me manquent. Car, voyez-vous, je suis bloqué quelque part. Un blocage aussi vieux que mon âme, aussi tenace que

mes idées fixes, aussi pathologique que mes obsessions et aussi névrotique que ma religion encombrante dont je ne sais quoi faire. Je la tourne et retourne dans tous les sens mais ne sais où la caser. Et puis, soyons francs : ma pensée est totalisante. Elle ne s'intéresse pas au particulier, au factuel. Les détails la fatiguent, l'exactitude l'ennuie, la critique la décourage. Je suis paresseux comme un rentier qui, se contentant de ses maigres ressources, tourne le dos à toute aventure hasardeuse susceptible d'ébranler sa quiétude »<sup>17</sup>.

Shayegan serait-il excessif envers la civilisation arabe sclérosée par un immobilisme vieux de plusieurs siècles, ou bien clairvoyant ? Toujours est-il qu'il dénonce l'uniformisme culturel et civilisationnel statique dans lequel se trouve coincée la société arabe, incitant à saper les fondements mêmes des mentalités et à prendre un nouveau départ fondé sur des bases solides, appropriées et modernes.

« J'ai un passé qui se confond avec le présent – puisque je ne cesse de m'y référer et de le ressusciter – et un présent qui est mon avenir. Il est vrai que depuis cent ans je subis des bouleversements profonds, je parle de l'histoire, j'y pense, j'essaie d'en connaître les rouages, de remonter aux sources toutes relatives de ma pseudo-modernité, mais au-dedans de cette courte période qui marque mon entrée solennelle dans un temps basculant vers des horizons sans cesse plus larges, je vis psychiquement encore dans une métahistoire où *l'avant* et *l'après* se confondent avec *l'après* et la *post-histoire*. Et entre les deux je me trouve en sursis d'une Fin qui est toujours un Commencement »<sup>18</sup>.

À cet amer constat de Shayegan, une image poétique du Libanais Charbel Dagher fait écho aux obsessions révolutionnaires de Shayegan, elle va probablement plus loin dans le désir de changement, car, par nature, le langage métaphorique de la poésie recèle une plus grande charge sémantique que ne peut contenir un langage *scientifique*. En effet, l'image poétique de Dagher semble exprimer une éternelle volonté de perpétuation du renouveau compris dans un mouvement dynamique continu et pérenne :

« L'alpha est bâton du voyageur,  
Et l'oméga, berceau du nouveau-né »<sup>19</sup>.

Au fond, *Ceci* soulève la question de la place que tiennent les idéologies socialisantes dans les rapports à l'Autre.

### **Roman libanais et recherche du Moi**

À cet égard, les romanciers libanais modernes ne développent pas de système idéologique, ce n'est point là leur vocation, mais dans leurs fictions, les relations humaines se trouvent, ou dans l'impasse ou rompues, et les mots amitié, fraternité, sens de

l'équité ou solidarité deviennent des qualificatifs stériles, vidés de leurs contenus ou supprimés du répertoire. Seul un vague sentiment de compassion semble toutefois persister (Alice dans *Le Voyage du petit Ghandi*, Michel dans *Yalou...*). Cela provient, en grande part, de l'absence de repères en temps de guerre, et/ou des perturbations sociales qui empêchent de référer aux valeurs traditionnelles, refuges ou de comparaison, inhibées ou inopérantes en pareilles situations.

Que reste-t-il à celui qui refuse d'éliminer l'autre ou de s'impliquer dans une guerre fratricide ? Il reste le Moi et l'individualisme, souvent considérés comme une réclusion volontaire<sup>20</sup>.

En conclusion, les fictions tentent de rétablir l'équilibre rompu d'une société menacée dans ses fondements. Dans cette restructuration, identifier l'autre et le reconnaître comme son pair demeure un préalable à tout dialogue sain et constructif. Cette entreprise en temps de guerre reste quasiment impossible. Par ailleurs la notion d'intérêt individuel doit coïncider avec l'intérêt commun pour avoir une chance de parvenir à un dialogue viable.

Pas tout à fait car, même si tous les éléments cités plus haut étaient réunis, il manquera encore un liant pour féconder l'ensemble et favoriser l'établissement de ce dialogue : la confiance.

## LA CONFIANCE

On oublie souvent que l'origine du mot, c'est *confidentia* c'est-à-dire digne de garder un secret.. (en latin *confidentia* signifie confiance, mais aussi assurance, audace et effronterie). Ainsi, le sens connoté dépasse la notion minimaliste de confiance pour englober celles de liberté de fraternité et même d'égalité, en un mot « la société de confiance » pour reprendre les termes d'Alain Peyrefitte. Selon les circonstances, et, comme nous l'avons signalé plus haut, une fois dépassé le pyrrhonisme naturel que l'être peut ressentir envers l'Autre au premier contact, le dialogue a toutes les chances de s'établir pour peu qu'un climat de confiance s'installe.

### Confiance et trahison

Comment cela peut-il se produire lorsque « Au nom de notre liberté et de notre fraternité, nous sommes prêts à détruire l'autre moitié de l'humanité et réciproquement »<sup>21</sup>. nous rappelle Laing.

Michel l'avocat a jugé Yalou, dans le roman du même nom, digne de confiance. Mais ce dernier a trahi cette confiance. Aussi fallait-il qu'il payât le prix. Pour le cou-

pable, cette trahison est la seule faute commise qu'il reconnaisse comme telle et de laquelle il souhaite être pardonné, les autres (meurtre, viol, vol etc.) ne sont que les fruits de circonstances particulières et l'expression d'une névrose relationnelle, qui, pour lui, ne peuvent jamais être considérés comme fautes.

« Je voudrais destiner cette missive à monsieur Michel l'avocat. J'ai plein de sentiment de gratitude envers cet homme honnête qui m'a sauvé la vie et m'a ramené à mon pays natal, le Liban, après toutes les souffrances que j'ai endurées en France. Je voudrais m'excuser auprès de lui de tout. J'ai trahi sa confiance et j'ai mordu la main charitable qui s'est tendue vers moi. [...]

Je voudrais demander à Monsieur Michel l'avocat de me pardonner mes fautes, je sais qu'il a bon cœur et qu'il me pardonnera. [...] J'ai couché avec sa femme, madame Randa. Elle m'a séduit, je ne dis pas qu'elle est coupable et que je suis innocent, je suis aussi fautif, mais je crois que c'est le diable qui nous a tentés tous les deux, et je demande à M. Michel de me pardonner et de la pardonner aussi »<sup>22</sup>.

Certains romans de l'après-guerre sont écrits sous les mauvais auspices d'une confiance rompue mais productrice de violence, et Yalou, à titre d'exemple, d'être construit sur le modèle d'une accumulation de trahisons traitées sous l'angle des nuances de sens entre faute et péché, crime et délit et des différentes manières de les percevoir. Or, dans la chaîne actionnelle basée sur un déséquilibre relationnel, « l'horrible s'est déjà produit », dirait Heidegger, et le dramatique de situation de résider dans le fait que Yalou arrive en bout de chaîne, et l'on repose la question de tantôt : comment parler de confiance alors que l'être n'a de cesse d'être en conflit avec la société, lorsqu'il n'est pas en conflit avec lui-même ?

Force nous est donc de constater que les romans libanais de la guerre et de l'après guerre secouent énergiquement la branche de la confiance, si bien qu'il devient légitime de se demander si la confiance est naturellement inhérente à la personnalité de l'être social ?

Tout nous pousse à croire le contraire. En effet, comment en serait-il autrement lorsque les mythes fondateurs ont été érigés sous le signe de la tricherie et de l'abus de confiance, et que le droit civil traitant des contrats n'est que suspicion déguisée ?

### **Confiance et mythes**

Un des premiers actes de *confiance* (ou plutôt d'abus de confiance) rapporté dans l'Ancien Testament n'est que supercherie<sup>23</sup>. Jacob se déguise en prenant les traits de son frère Ésaü et fait une offrande à son père aveugle Isaac pour obtenir (plutôt voler) sa bénédiction<sup>24</sup>. Ailleurs, Yahvé, s'adressant au prophète Michée, le met en garde en ces termes : « Ne vous fiez pas au prochain, n'ayez point confiance en l'ami ; devant

celle qui partage ta couche, garde-toi d'ouvrir la bouche »<sup>25</sup>. Ailleurs, Il nous apprend aussi qu' « À ses saints mêmes Dieu ne fait pas confiance,... »<sup>26</sup> et, pour finir, Il fait appel à l'intelligence et au bon sens des humains : « L'homme sensé met sa confiance dans la loi, la loi est pour lui digne de foi comme un oracle »<sup>27</sup>.

### Confiance, droit et loi

À propos de loi ; est-ce qu'un contrat signé est une marque de confiance ou un déni de confiance !??

La valeur ambivalente ou relative de la notion de confiance provoque un mouvement d'attraction/répulsion que nous retrouvons sous la plume de plusieurs romanciers libanais. À ce titre, il est intéressant de relever un paradoxe dans le récit romanesque de Daïf *Au diable Meryl Streep* : le personnage, qui souffre d'avoir placé sa confiance dans quelqu'un qui n'en a cure puisqu'il a eu recours à la tromperie pour construire son mariage, réclame avec insistance qu'on lui fasse confiance :

« Le hasard, c'est beau, le hasard ! C'est beau lorsque les choses se passent ainsi sans préparation ni méfiance ni hésitation ni calcul en vue d'un succès ou d'un échec ! »<sup>28</sup>

« Je lui ai dit, je ne vous demanderai pas de choisir, mais de me faire confiance. Faites-moi confiance en toute simplicité. Essayez-moi, livrez-vous à moi pour une heure »<sup>29</sup>.

À entendre cette demande, pour le moins insolite, nous croyons rêver ! En réalité c'est le narrateur qui rêve. Mais, n'est-il pas vrai que le rêve est l'expression de nos désirs inconscients ? Aussi, de quelle confiance parle-t-il ? En quoi ? Sur quelle base ? Puis, ne conviendrait-il pas plutôt de statuer par un contrat qui légitime tout cela... ?

Jadis, une poignée de mains, voire une parole donnée suffisait pour sceller une entente et engager les deux parties. Maintenant, l'on voudrait tout régenter et laisser une trace écrite car la parole, volatile, ne suffit plus, preuve s'il en est que la confiance relationnelle est fortement et, dans nos schémas sociaux actuels, irrémédiablement émuée...

Dans cette frénésie de réglementation à outrance, y aurait-il encore une place pour l'innovation ? ou bien est-elle désormais déclarée hors la loi ? Et, aurait-on oublié que trop de loi tue la loi ?

Il nous semble que le terme *droit* est souvent employé abusivement. Ainsi, des notions fondamentales de droit dont le principe est la confiance ont des applications déviantes... Or, les sociétés développées sont persuadées que leur Droit est le meilleur dans les meilleurs des mondes et voudraient étaler ses principes à toute la planète...

Notre objectif n'est pas de polémiquer sur la pertinence du principe de droit, mais, dans une perspective de reconnaissance de l'autre et d'interculturalité, et au nom de ce même droit, de poser la question : de quel droit l'impose-t-on aux autres ? Bien enten-

du, nous connaissons tous la réponse : « C'est au nom de la raison et des droits de l'homme » (on disait naguère : du bien du beau et du vrai.) !!!

Pour Goethe : « Ce qu'on appelle raison est souvent plutôt vanité et courte vue »<sup>30</sup>. S'est-on jamais inquiété de savoir ce qu'en pensent les autres ou bien si cela leur convient ? Quelle confiance peut avoir le dominé dans le dominateur ou inversement ? Est-ce que la notion de droits de l'homme est un concept occidental ?

La question mérite bien d'être soulevée car elle nous porte désormais au cœur même de la problématique qui nous réunit aujourd'hui : le dialogue des cultures.

## L'INTERCULTUREL OU LE DIALOGUE DES CULTURES

À en croire Chakib Khoury dans son avant dernier roman, *le Mont d'azeroliers*:

« Tout dialogue des civilisations et des cultures qui ne se mélange pas naturellement avec la terre-mère ou qui ne s'y développe pas, est une tyrannie »<sup>31</sup>.

Cet appel à une fécondation naturelle, civilisationnelle et culturelle, est une revendication légitime qui cherche à préserver son identité contre toute hégémonie fût-elle culturelle. En d'autres termes, nous retrouvons les mêmes inquiétudes de tantôt : sur quelles bases le dialogue des cultures doit-il s'effectuer ?

Le sociologue allemand Erich Fromm exprime la même idée en ces termes :

« Tout Occidental qui n'a pas été élevé en Extrême-Orient et qui affirme être parfaitement en mesure de communiquer avec un Chinois ou un Japonais se fait des illusions »<sup>32</sup>.

Laing nous met en garde « Toute technique qui s'intéresse à l'Autre sans se préoccuper du Soi, [...] à un objet-qui-doit-être-transformé plutôt qu'à une personne-qui-doit-être-acceptée, une telle technique ne fait que perpétuer la maladie qu'elle prétend guérir »<sup>33</sup>.

Les trois auteurs s'accordent sur le fond ; ils prêchent pour un recentrage sur le Sujet non sur l'Objet. Alain Touraine nous rappelle que « Ce qui fait émerger le Sujet n'est pas l'unité d'une vie, la construction du Soi, mais le dépassement des contraintes, l'appel à la liberté... »<sup>34</sup>.

Or, quelle forme pourrait avoir la liberté sans la confiance, sans la compréhension et sans l'acceptation de l'autre ? Nous touchons ici de très près la problématique perçue



comme étant l'un des maux dont souffre la France et qui divise la classe politique : « c'est l'insertion des issus de l'immigration dans le paysage politique français ». Faudrait-il les accepter ou les transformer ? Doivent-ils garder leur métaculture ou la troquer contre la culture dominante et triomphante ? Existerait-il une troisième voie ?

Au travers de ces questionnements se profile une pathétique réalité pour ceux qui la vivent.

### **Revendication de la différence**

Le proverbe libanais nous invite à : « Manger à notre goût et nous habiller selon le goût des autres ». cela signifierait que l'homme, sitôt sorti de son cadre restreint et fermé, devient l'être social qui doit obéir aux lois de la société et de la vie communautaire.

Par similitude, si l'on se permet une digression, le voile, dit *islamique*, dérange dans la mesure où il est considéré comme une rupture du contrat social de confiance, un signe distinctif d'opposition à la société moderne et une condamnation et un rejet de ses modes de vie.

En effet, le signe vestimentaire distinctif imposé fut, durant la seconde guerre mondiale, une honte pour l'histoire moderne. Les parias ou Hârijân, les intouchables, considérés comme impurs en Inde, ont provoqué un soulèvement sans précédent engagé par le Mahatma Gândhî. Sous l'empire turc, les minorités chrétiennes d'Orient, libanaises en particulier, qui devaient, entre autres restrictions auxquelles elles étaient assujetties, porter un signe vestimentaire distinctif, tout comme au temps de certains califes abbassides, ont reçu l'appui des super puissances d'antan, la France en particulier, pour recouvrer une certaine liberté... À l'opposé, les Italiens de Mussolini arboraient des insignes fascistes.

Mais, autre temps, autres mœurs. De nos jours, nous assistons à un retournement de situation, car d'imposé, l'habit distinctif, pour certaines couches de la société, est devenu une revendication et une marque identitaire.

Dans les faits, le phénomène est perçu par les pays occidentaux, comme nous l'avons signalé plus haut, comme une radicalisation, une opposition idéologique et un rejet culturel. À ce titre, il ne pouvait que déclencher les passions. Pourtant, des signes avant-coureurs pouvaient présager un rapprochement culturel véhiculé par la langue.

### **Du dialogue culturel et des idéologies subversives**

En effet, le métissage linguistique est une réalité inhérente à l'être social que l'on pourrait presque ériger comme principe de vie, et sa progression se développe au rythme de l'évolution des moyens de communication. Cependant, les mouvements nationalistes extrémistes, ainsi que les linguistes puristes, revendiquent la pureté de la langue nationale et dénoncent sa contamination par des termes d'importation étrangère. Certains, qui ne sont pas nécessairement réactionnaires, le font aussi de bonne foi.

Or, en dépit de tout, le métissage linguistique continue son chemin.

R. El-Daïf dans *Learning english* s'étonne d'apprendre l'origine étrangère de certains mots dont les consonances paraissent de pure souche arabe. Jihad Naaman, en puriste de la langue, prend le sujet à rebours, dans *Les droits de l'homme dans le monde arabe*<sup>35</sup> et soutient que la langue arabe ne risque rien des étrangers et que ses pires ennemis sont les Arabes eux-mêmes.

Pour notre part, nous sommes convaincu que l'interpénétration linguistique est un phénomène sociologique irréversible, une caractéristique des sociétés et une manifestation interculturelle première par la langue et l'expression.

Certes, nous souscrivons à l'essentiel de l'idée de Hall<sup>36</sup> lorsqu'il affirme que la culture n'est pas réductible à des données linguistiques, mais il reste raisonnable de penser que ces phénomènes linguistiques, dans leur dimension interculturelle, doivent nécessairement obéir à des règles que nous aurions tort de négliger, car il y a bien là une piste de recherche pour les sociolinguistes. Lorsqu'ils parviendront à percer ces mystères, à les préciser et à démonter les mécanismes de leur apparition, de leur expansion et de la manière comme des raisons de se les approprier ou de les rejeter par les gens, il y aurait une chance de parvenir à un vrai dialogue interculturel. La réalité factuelle et actuelle sur ce dialogue, du moins en littérature, se résume essentiellement en une forme bâtarde d'interpénétration culturelle unidirectionnelle : culture dominante vers culture dominée.

Nous retrouvons d'excellentes illustrations de ce métissage culturel dans les romans de Jabbour Douaihy, en particulier dans *Ayn Ward*<sup>37</sup>, où différents motifs picturaux, objets d'art et diverses œuvres littéraires, poétiques ou musicales, réfèrent à une culture exogène et constituent un support à la narration, jouant en quelque sorte le rôle de miroir de l'œuvre et formant une image autre d'une réalité qui est loin d'être autre.

Ce rapprochement culturel serait un projet de société qui n'aurait rien d'utopique affirme l'ancien Secrétaire général des Nations Unies Boutros Boutros-Ghali en ces termes : « le dialogue des cultures n'a donc rien d'éthéré. Il s'agit d'un véritable projet de civilisation où les cultures se complètent et ne s'excluent pas, où elles se renforcent et ne se diluent pas, où elles se rassemblent sans pour autant se ressembler. Avec, pour ultime objectif, un monde véritablement multipolaire, respectueux des plus vulnérables et de leur droit à la solidarité, respectueux d'une gestion véritablement démocratique des relations internationales. Mais cela suppose que l'on reconnaisse que la diversité culturelle mondiale est une condition préalable pour instaurer un dialogue réel entre les peuples »<sup>38</sup>.

Par ailleurs, l'homogénéisation des cultures signifierait la stagnation et la mort des cultures, aussi, et dans la pratique, serait-il impossible de parvenir à une standardisation. La culture est une richesse parce qu'elle est plurielle. Mais, dans un processus de recherche du vrai, où se trouve la vérité au sein de ce pluralisme culturel ? En d'autres termes, existe-t-il des cultures indigentes et rétrogrades au point de pouvoir s'en passer ?

En accord avec E. Hall, nous pensons qu'il s'agit d'une fausse question, car il faut « Accepter le fait que plus d'un chemin mène à la vérité, qu'aucune culture n'est infail- lible ou mieux préparée que d'autres dans cette recherche, et surtout savoir qu'aucun maître penseur ne révélera la voie pour mener cette recherche<sup>39</sup> », et qu'il est temps de rechercher un pluralisme culturel égalitaire et complémentaire au lieu de considérer la culture des uns ou des autres comme un phénomène triomphant. Beaucoup de voix revendiquent désormais une autre approche. Le juriste Christoph Heberhard prêche pour un *désarmement culturel* en s'ouvrant à l'altérité et au pluralisme et en s'émancipant du « tout culturel » pour permettre l'instauration d'une « praxis dianthropologique des droits de l'homme » ; c'est-à-dire « une *praxis* émergeant du dialogue de nos différentes anthropologies et qui trouve sa racine au-delà du domaine du *logos* (la Raison) dans le *mythos* et qui peut contribuer à l'émergence d'un véritable *jus pacis* ou Droit de Paix »<sup>40</sup>.

Sans vouloir tirer des conclusions trop hâtives, et au-delà de la nébuleuse du *Mythos*, la thèse de *Droit de Paix* mérite d'être soumise à la réflexion car, il devient urgent de sortir des schémas classiques et des cadres habituels qui ont fait leur preuve dans d'autres temps, pour se placer désormais sur d'autres terrains, qui restent à définir, et trouver d'autres espaces plus propices au dialogue.

À la question : quels outils utiliser ? l'analyse de Hall pourrait compléter notre base de la réflexion :

« Le sexe assure la survie de l'espèce, il n'est pas essentiel à la survie de l'individu – alors que le savoir est absolument nécessaire pour assurer la survie à la fois de l'individu, de la culture et de l'espèce. Seul l'homme ne grandit, ne mûrit et n'évolue que grâce au désir de savoir »<sup>41</sup>.

Sur le plan littéraire, tout récit serait réductible à une « relation » imagée d'une expérience personnelle qui se mue en une réalité virtuelle. En tant que telle, elle n'est ni transposable ni reproductible, mais, elle peut jouer un rôle d'une grande importance dans le dialogue des cultures recherché. L'expérience de l'Occident pour les Orientaux et inversement est à prendre en considération. Le tout consiste à découvrir comment passer d'une expérience personnelle à une prise de conscience collective.

Mohammed Affaya invite les sociétés arabo-musulmanes à « prendre en charge leur occidentalité ».

« Sans arrachement 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'. [...] Il ne s'agit, aucunement, d'une hybridation illusoire, mais plutôt, d'un ébranlement existentiel de la coupure »<sup>42</sup>.

Nous avons la chance d'avoir l'auteur parmi nous, aussi pouvons-nous espérer avoir d'autres précisions sur cette secousse.

## CONCLUSION

Chakib Khoury, est amer lorsqu'il déclare : « Quel idiot je fais, à quoi rime cette course au prestige lorsque j'ignore la signification de la complétude de l'Un par l'Autre.. Chaque être possède des traditions, des projets et des racines culturelles, pourquoi donc le respect d'une existence ou d'une doctrine est-il conditionné par l'esprit de corps, captif d'une logique qui exclut toute autre logique ? »<sup>43</sup>

Moins sentimental, Sélim Abou affirme que : « L'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. À la limite elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme »<sup>44</sup>.

Plus spécifique, Daryush Shayegan désigne la civilisation musulmane et assure que : « le problème du monde islamique réside dans ses pesanteurs ataviques, ses réflexes de défense, ses blocages intellectuels et surtout dans cette prétention illusoire qui croit avoir des réponses toutes faites à toutes les questions du monde »<sup>45</sup>.

Ces trois sentences se rejoignent sur l'essentiel ; leur réalisation est tributaire de l'instauration nécessaire d'un climat de confiance. Le roman libanais des trois dernières décennies n'est pas insensible à ces préoccupations qui constituent le fond même de la société dans laquelle il se produit. La diversité des communautés présentes dans un si petit pays comme le Liban ne pouvait que se répercuter sur la production littéraire car, de la multiplicité d'être, naît le conflit ou la complexité d'être et en même temps la richesse ou la pauvreté d'être. Or, le contexte historique est placé sous le signe de l'opposition des différentes composantes de la société libanaise. Il était donc naturel que le roman reproduise les déséquilibres et les violences qui les accompagnent, l'originalité réside dans les différentes tentatives fictionnelles et esthétiques pour rétablir un équilibre, combler un déficit ou compenser un manque.

La violence que nous rencontrons dans ces romans est un cri de douleur et le témoignage d'un dialogue rompu ou impossible à s'établir. Quelquefois, la torture est perçue comme une soupape de sécurité qui se déclenche lorsque des limites extrêmes

sont atteintes, et les romans se construisent, soit pour rétablir une confiance perdue, soit pour illustrer une confiance que l'on perd<sup>46</sup>. Dans cette atmosphère de déséquilibre et de vacuité, vient s'installer un autre système, cohérent dans son incohérence, mais perçu comme une aberration par ceux dont la logique se réfère à d'autres systèmes de valeur.

Nada Tomiche, dans *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, relève certaines spécificités des romanciers arabes et ne se trompe pas beaucoup lorsqu'elle soutient que certains auteurs « syro-libanais » *sic* utilisent des techniques basées sur « ... une variété déroutante de narrateurs. Moi, Toi, Lui, renvoient au même individu... »<sup>47</sup>.

Il devient avéré de soutenir que, dans le contexte libanais des « Identités meurtrières », pour reprendre les termes d'Amin Maalouf, la confiance en l'autre est mise à rudes épreuves.

Pour terminer, est-ce que le paysage de la confiance, au Liban particulièrement, est à ce point sombre ? Est-ce que toutes les issues sont condamnées ?

Une anecdote sur Goha ou Mulla<sup>48</sup> Nasruddine pourrait nous fournir les éléments d'un début de réponse et conclure notre propos dans une invite à réflexion.

« Quelqu'un vit Nasrudin chercher quelque chose sur le sol :

– 'Qu'as-tu perdu, Mulla ? '

– 'Ma clé !' dit le Mulla. Ils se mirent alors tous les deux à genoux pour essayer de la trouver.

'Mais, au fait, où l'as-tu laissé tomber ?

– ' Dans ma maison '.

– ' Alors pourquoi la cherches-tu ici ? '

– ' Il y a plus de lumière ici que dans ma maison ' »<sup>49</sup>.

#### Notes

1. Al MAARI, Chants de la nuit extrême, trad. Sami-Ali, Paris, Verticales, 1998, poème 4. Al-Maari est un poète syrien (973-1058).
2. «Une chaîne actionnelle est une séquence d'événements dans lesquels en général deux individus ou plus se trouvent impliqués». Hall, E. T. «Action en chaîne». Au-delà de la culture, op. cit.. P. 141.
3. ABOU, SÉLIM L'identité culturelle. Pluriel, 1995. P. 33.
4. J'ajoute.
5. OUNSI AL-HAJJ Paroles- paroles- paroles, T. I, Beyrouth, Nahar, 1987. P. 200.
6. ABI-RACHED, NAOUM Lire *Violence et innocence*. In: Mélanges, Toulouse, AMAM, 1998. P. 329-352.

7. Nous retrouvons cette même thématique sous la plume de plusieurs autres romanciers arabes. Citons, à titre d'exemple, la nouvelle du romancier syrien Zakariyya Tamer, «Pas de nuages pour les arbres ni d'ailes au-dessus de la montagne», in *Les tigres au dixième jour*, Londres, Riad el-Rayyes, 3<sup>e</sup> éd., 1994. P. 109-113. En effet, tout comme dans le roman de Daïf, cette nouvelle relate les tortures que subira un jeune-homme convaincu, à tort ou à raison, d'avoir déchiré une photo...
8. CALVINO, ITALO *Les Villes invisibles*. Paris, Points-Seuil, 2001. P. 105.
9. Voir, HALL, E. T. «Contexte et signification ». *Au-delà de la culture*, Paris, Points Essais, Seuil, (1987). P. 89-90.
10. Professeur à Paris VIII Vincennes-Saint-Denis et à Northwestern University (Chicago-USA.) Voir, «Le moi est un peuple». *Magazine littéraire*. No. 409, (mai 2002). P. 26.
11. Le mont d'azeroliers, op. cit. P. 73.
12. HABIBI, EMILE *Les aventures extraordinaires de Sa'ïd le Peptimiste*, trad. Jean-Patrick Guillaume, Paris: Gallimard, 1987. P. 16-17.
13. GOETHE, Faust, Paris, Folio, 2001. P. 58.
14. Voici un échantillon des réponses obtenues. « Il n'y a pas de points communs qui nous relie à l'étranger : ni destin commun, ni pays, ni histoire, ni civilisation commune, rien du tout. [...]. Ils ont une autre mentalité que celle des Libanais ». [...]. « Rien ne nous rapproche ». D'autres, bien que rarissimes, diront : «l'homme qui m'est le plus proche, étranger soit-il ou arabe, c'est celui qui me comprend et que je comprends, celui-là, je le considère comme un proche que je pourrais rencontrer et avec qui je peux sympathiser ». Lire, Marlène Nasr, *Les 'étrangers' dans le discours de Libanais sur la guerre civile*, Beyrouth, Al-Sâqî, 1998. P. 34.
15. NASR, MARLÈNE op. cit. P. 73 et sqq.
16. SHAYEGAN, DARYUSH «en sursis d'une fin qui est un commencement.», in, *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1996. P. 23.
17. SHAYEGAN, DARYUSH «en sursis d'une fin qui est un commencement.». Op. cit. P. 23-24.
18. SHAYEGAN, DARYUSH «en sursis d'une fin qui est un commencement.» Op. cit. P. 18.
19. DAGHER, CHARBEL *Bûcheur de nuit*, poèmes traduits par N. Abi-Rached. À paraître.
20. ABI-RACHED, NAOUM Lire «Le thème de l'identité dans quelques romans de la fin du XXe siècle.», *Les identités diffuses*. Expressions de modernité. Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, N° 11, Université de Balamand, 2001. P. 83-108.
21. RONALD DAVID LAING, *La politique de l'expérience*, (The Politics of Experience, 1967), Trad. de l'anglais par Claude Elsen, Paris, Stock, 1969. P. 67.
22. KHOURY, ELIAS *Yalou*, Beyrouth, al-'âdâb, 2002. P. 277-278.
23. Genèse, XXVII.19.
24. Genèse, XXVII.33.
25. Michée, VII.5.
26. Job, XV, 15.
27. Siracide, XXXIII, 3.
28. EL DAÏF, RACHID *Que Meryl Streep se débrouille*, Beyrouth, 2001. P. 63.

29. DAÏF, R. *ibid.* P. 64.
30. GOETHE, *Faust*, *op. cit.* P. 132.
31. Le mont d'azeroliers, *op. cit.* P. 60-61.
32. FROMM, ERICH in Edward T. Hall, «Introduction.», *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 8.
33. LAING, *La politique de l'expérience*, *op. cit.* P. 42.
34. TOURAINE, ALAIN *op. cit.* P. 377-378.
35. L'auteur prend parti pour la langue arabe littérale contre la langue dialectale et ses thuriféraires. Lire, Jihad Naaman, *Les droits de l'homme dans le monde arabe, la réalité libanaise*, Jounieh (Liban), Naaman, 1992. P. 76, 81 et *passim*.
36. « Tant qu'on n'aura pas découvert de système de notation autre que linguistique pour décrire la culture, il semble douteux que le type de révolution occasionné par le développement de l'écriture et des mathématiques, se produise. Mais lorsqu'il se produira, son effet sur la conscience humaine sera incalculable. La culture est donc très proche sinon synonyme, de ce que l'on a appelé 'l'esprit' ». E. T. Hall, « Culture cachée et action en chaîne », *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 165.
37. DOUAIHY, JABBOUR *Ayn Wardé*, Beyrouth, An-nahâr, 2002.
38. BOUTROS-GHALI, BOUTROS «Le dialogue des cultures, une urgence». *L'Orient le Jour*, éditorial, mardi 20 mars 2001.
39. HALL, E. T. « Introduction. », *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 13.
40. Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*, Thèse doctorat (Droit), Paris I, Sorbonne, 8 décembre 2000. Résumé sur Internet. Introduction.
41. HALL, E. T. « Les bases culturelles fondamentales de l'éducation. », *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 201.
42. AFFAYA, MOHAMMED NOUR EDDINE «La communication de l'interculturel entre le réel et le virtuel», <http://www.cidob.org/castellano/Publicaciones/Afers/43-44-fr-affaya.html>, 27/04/02.
43. *Le mont d'azeroliers*. *Op. cit.* P. 128-129.
44. ABOU, SÉLIM *L'identité culturelle*, pluriel, 1995. P. XIV.
45. SHAYEGAN, DARYUSH «La peur de la perte d'identité». *op. cit.* P. 47.
46. Le narrateur de Daïf dans *Learning english* n'a plus confiance en personne. Son père a été tué depuis trois jours et personne ne se donne la peine de l'aviser, en dépit des moyens de communication les plus sophistiqués dont il dispose... Il y a là de quoi devenir l'homme le plus suspicieux au monde...
47. BENCHEIKH, J. E. *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, puf, Quadrige, 2000. P. 328. Le titre nous semble ambigu. S'agirait-il de langue maghrébine ou de littérature maghrébine, dans les deux cas de figure, c'est contestable. Par ailleurs, il est étonnant que Nada Tomiche qui nous a habitué à beaucoup plus de discernement dans ses multiples articles sur le roman arabe, n'ait réservé au Liban qu'une citation fugace jumelée à la Syrie, dans cette formule inepte « le roman syro-libanais ». Pourtant, Tomiche n'ignore pas que, proportionnellement à sa superficie, le Liban est le seul pays à avoir offert à la culture arabe autant

de gens qui se sont investis avec autant de pugnacité, de l'intérieur du Liban comme de l'extérieur, pour défendre les belles lettres. Lui reconnaître cet apport n'est que justice, et le dénier de rester purement politique et subversif.

48. Musulman chiite versé dans les sciences religieuses et la loi.
49. SHAH, IDRIES « Les Exploits de l'Incomparable Mulla Nasrudin », Alençon (Orne), *Le Courrier du Livre*, 2e éd., 1985. P. 22. in, Introduction, Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*. Thèse de doctorat en droit. Paris I, Sorbonne, 2000.



REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Confianza en la información mediática  
Miquel Rodrigo Alsina

# Confianza en la información mediática

Miquel Rodrigo Alsina\*

## RESUMEN

Para Miquel Rodrigo, la diversidad cultural emplaza el discurso informativo en una crisis porque necesita nuevas categorías para explicar la realidad y estas categorías no son siempre compartidas por los periodistas y por los que reciben la información. En vez de ganar una confianza fácil a partir de estereotipos, el autor propone, como mejor forma de superar la crisis, fomentar la existencia de lectores escépticos. Los medios de comunicación interpretan los fenómenos sociales con sus limitaciones, personales y profesionales. El lector escéptico es aquel que sabe porqué los medios dicen lo que dicen y comprende que sus verdades no son absolutas, ya que toda forma de ver es una forma de ocultar. La relación del escepticismo con la confianza es aquella que se opone a una confianza ciega, acrítica y claudicante.

Me gustaría empezar con un cuento del escritor uruguayo Eduardo Galeano:

“Pedro Algorta, abogado, me mostró el gordo expediente del asesinato de dos mujeres. El doble crimen había sido a cuchillo, a fines de 1982, en un suburbio de Montevideo. La acusada, Alma Di Agosto, había confesado. Llevaba presa más de un año; y parecía condenada a pudrirse de por vida en la cárcel.

Según es costumbre, los policías la habían violado y la habían torturado. Al cabo de un mes de continuas palizas, le habían arrancado varias confesiones. Las confesiones de Alma Di Agosto no se parecían mucho entre sí, como si ella hubiera cometido el asesinato de muy diversas maneras. En cada confesión había personajes diferentes, pintorescos fantasmas sin nombre ni domicilio, porque la picana eléctrica convierte a

\*Catedrático de Teoría de la Comunicación. Universitat Autònoma de Barcelona  
miquel.rodrigo@uab.es

cualquiera en fecundo novelista; y en todos los casos la autora demostraba tener la agilidad de una atleta olímpica, los músculos de una “forzada” de feria y la destreza de una asesina profesional. Pero lo que más sorprendía era el lujo de detalles: en cada confesión, la acusada describía con precisión milimétrica ropas, gestos, escenarios, situaciones, objetos... Alma Di Agosto era ciega.

Como ella había nacido y crecido en la miseria, aceptaba, con el fatalismo de los pobres, esta nueva desgracia. Sus vecinos, que la conocían y la querían, estaban convencidos de que ella era culpable:

- ¿Por qué? –preguntó el abogado.
- Porque lo dicen los diarios.
- Pero los diarios mienten –dijo el abogado.
- Es que también lo dice la radio –explicaron los vecinos-. ¡Y la tele!”

Me gustaría hablar de cómo los medios de comunicación necesitan, por lo que respecta a su discurso informativo, que haya un vínculo de confianza con sus lectores, oyentes o telespectadores. Pero como se verá, este vínculo se puede romper y el discurso puede perder su virtualidad. Finalmente, me gustaría adelantar la hipótesis según la cual en una situación de crisis de confianza y en la que, además, la interculturalidad exigiría nuevas categorías y visiones alternativas, puede producirse un movimiento contrario de búsqueda de la tranquilidad a partir de lo conocido y del estereotipo.

En todo acto de comunicación, el comunicador debe tener en cuenta dos cosas: quiénes son sus destinatarios y cuál es la relación comunicativa que desea establecer con ellos. Por ello, en toda relación comunicativa se propone a los destinatarios una serie de contratos pragmáticos (Rodrigo 1995: 160-163), de manera que los destinatarios puedan interpretar los mensajes de una forma apropiada, desde el punto de vista del comunicador. Con este contrato pragmático, el destinatario puede saber cuál es el objetivo del mensaje, cuál es su buen uso y también cuáles son los efectos requeridos. En el caso de que el destinatario no acepte el contrato pragmático propuesto por el comunicador, el discurso pierde inevitablemente su virtualidad: la posibilidad de producir el efecto de sentido deseado.

Por ejemplo, si les propongo contarles un chiste, estoy proponiéndoles un contrato pragmático. Se trata de un chiste sobre dos semióticos que se encuentran en la calle y uno le dice al otro “Buenos días”, y el segundo semiótico piensa “Hum, ¿qué ha querido decir?”

No sé si el chiste tiene gracia o si los destinatarios deben ser solamente semióticos. En todo caso, he propuesto un contrato pragmático lúdico que hace un llamamiento a la cooperación del auditor para que el mensaje produzca su efecto de sentido divertido.

## EL CONTRATO PRAGMÁTICO FIDUCIARIO

¿Cuál es la primera función de la información mediática? Se podría decir que consiste en “hacer saber”. Si no se cree que la información mediática sea real, no puede “hacernos saber”. Así, nos encontraríamos por lo tanto ante un saber discutido. El discurso pierde su virtualidad, su capacidad de “hacer saber”. Por lo tanto, con este objetivo, los medios de comunicación nos proponen un contrato pragmático fiduciario que pretende hacernos creer que lo que dicen los medios de comunicación es verdad, al mismo tiempo que nos proponen confiar en el discurso informativo de dichos medios. Si no me creo las noticias, entonces ¿para qué sirven?

Para Greimas y Courtès (1979:146): “El contrato fiduciario pone en juego un hacer persuasivo por parte del destinatador y, como contrapartida, la adhesión del destinatario: de esta forma, si el objeto del hacer persuasivo es la veridicción (el decir la verdad) del enunciador, el contraobjeto, cuya obtención se da por hecho, consiste en un creer la verdad que el enunciador otorga al estatus del discurso-enunciado: en ese caso, el contrato fiduciario es un contrato enunciativo (o contrato de la veridicción) que garantiza el discurso-enunciado...”.

El contrato pragmático fiduciario de los medios de comunicación es un producto histórico de la institucionalización y de la legitimación del papel del periodista (Rodrigo, 1999a). A partir del siglo XX, el periodismo se ha convertido en una verdadera profesión con un estatus estricto y con escuelas de formación. En nuestras sociedades, el trabajo de los periodistas se ha convertido en la profesión de aquéllos que nos cuentan lo que ocurre en el mundo. Esto no significa que dicho contrato pragmático fiduciario se establezca de una forma incontestable. Durante la dictadura del general Franco, un sector de la población no aceptaba ese contrato pragmático fiduciario, se sabía de la existencia de una censura que hacía que la credibilidad de los medios de comunicación fuera muy baja. En las democracias, a pesar de la institucionalización del papel del periodista, los medios de comunicación deben luchar día a día para tener credibilidad y para renovar ese contrato. La información mediática necesita contar con la confianza de sus lectores, en el sentido de que el discurso informativo debe poder ser creído.

Para que se acepte ese contrato, el discurso informativo se construye de tal forma que se presenta como un discurso veridictorio. La estrategia consiste en construir un discurso que pueda ser creído. Por esta razón, se hace aparecer en el discurso informativo las fuentes informativas que el periodista ha consultado, el periodista utiliza comillas para recoger declaraciones literales, también facilita muchos datos sobre un acontecimiento de manera que no se pueda dudar de que es verdad, etc.

Todo ello refuerza un discurso construido para decir la verdad. Pero, aún así, existe una paradoja, es curioso que los lectores estén dispuestos a creer lo que se escribe en los periódicos, pero consideren que a menudo los periodistas son unos mentirosos.

De todas formas, en los medios de comunicación hay un esfuerzo por reforzar el contrato pragmático fiduciario. Por ejemplo, se ha creado el puesto de defensor del lector (el *ombudsman*), que es en cierto modo una salvaguarda para garantizar el carácter verídico del discurso informativo o al menos para hacer las rectificaciones pertinentes.

Es cierto que cualquier lector puede dudar de una información concreta porque dispone de otras informaciones diferentes o porque hace una interpretación diferente de los hechos. Se debe recordar que un contrato es una propuesta de pacto en el que las cosas son de una forma y no de otra. Se trata de una negociación del sentido y del efecto de sentido. Pero, como afirma Luhmann (1996: 89), se puede desconfiar de los periódicos, pero las noticias son de todas formas las noticias.

También es cierto que el discurso de los medios de comunicación no es solamente informativo, no pretende únicamente hacer saber, sino que también pretende hacer sentir. Los periódicos sensacionalistas apuntan más a las emociones que al saber de sus lectores. De hecho, proponen una especie de contrato pragmático lúdico. En el siglo XIX, el periódico sensacionalista americano *Sun* inventó informaciones sobre pruebas científicas en relación con la existencia de vida en la Luna. Cuando otros periódicos denunciaron el engaño, los lectores del *Sun* no se enfadaron por el fraude, por el contrario, consideraron que se trataba de una historia divertida. En este caso, podemos ver que el contrato pragmático fiduciario no es lo más importante.

Otro caso es, por ejemplo, el del 28 de diciembre, día de los Santos Inocentes (al menos en España). Ese día está permitido gastar bromas a la gente, y los medios de comunicación pueden dar una noticia falsa. Pero esto no cuestiona la credibilidad de los medios de comunicación, porque la audiencia conoce por anticipado esta suspensión parcial del contrato fiduciario y la propuesta de un pequeño contrato lúdico. El juego propuesto consiste en ser capaz de adivinar cuál es la noticia falsa.

No hay que buscar el origen de la crisis de credibilidad de los medios de comunicación en el 28 de diciembre, sino en otras circunstancias o en otras fechas, como las del 16 de enero de 1991 (Rodrigo 2001: 35-37) o el 11 de septiembre de 2001.

## LA CRISIS DEL CONTRATO PRAGMÁTICO FIDUCIARIO

La Guerra del Golfo fue un acontecimiento que marcará la historia de los medios de comunicación. Me gustaría plantear un ejemplo de comportamiento de los medios de comunicación que es muy significativo. Se trata de dos editoriales del diario *El País*. El primer fragmento corresponde al editorial “Pregunte a CNN”, del 18 de enero de 1991. “La guerra de 1991 no sólo será recordada como la primera guerra de los orde-

nadores, sino, sobre todo, como la conflagración presenciada en directo por el mundo entero. Y no en resúmenes televisados de algunos corresponsales destacados en la zona y retransmitidos *a posteriori*, sino en una descripción minuto a minuto de cuanto iba pasando (...). El hecho tiene un protagonista a quien no cabe negar un papel absolutamente primordial. En efecto, no es nuevo que la cadena CNN, además del formidable despliegue de medios que hace cada vez que es preciso informar de un acontecimiento, dispone de un envidiable olfato para la noticia, sea en el muro de Berlín o en el cuartel general de Sadam Husein. En esta ocasión habrá contribuido a cambiar la óptica de la guerra y, tal vez, a impedir la deshumanización de sus consecuencias. *Chapeau* a la CNN". Este editorial es contrario a todos los análisis del tratamiento periodístico de la Guerra del Golfo. Y el mismo diario *El País*, el 17 de enero de 1992, publicó otro editorial que llevaba por título "La Guerra del Golfo, un año después", sobre el mismo acontecimiento, pero con un punto de vista absolutamente diferente: "La guerra, que duró 42 días, cambió muchas de las percepciones que se tenían hasta entonces de cosas tan dispares como el derecho internacional, el futuro de la concordia y la reorganización mundial de hegemonías y hasta el papel de los medios de comunicación en los conflictos (...). Aquellas imágenes límpidas que sirvió al mundo entero la CNN no se corresponden con lo que allí sucedió, de lo cual todavía faltan muchas atrocidades por conocer; no es la cirugía el arte de la guerra, sino la carnicería. Comparado con el papel de las cadenas de televisión estadounidenses durante la guerra de Vietnam, (...) el de la CNN fue, en muchos momentos, de mera propaganda".

Después del 11 de septiembre de 2001, esta tendencia parece ir en aumento. Así, Estados Unidos ha establecido una estrategia, todavía más clara, de facilitar a los medios de comunicación noticias tendenciosas. El Pentágono ha creado la Oficina de Influencia Estratégica, que tiene como objetivo, entre otros, conseguir que se publiquen noticias favorables a los intereses de Estados Unidos por medio de informaciones internacionales. "Esas noticias podrán ser verdaderas o falsas, y afectar a países amigos o enemigos. Sólo importa que contribuyan a crear un ambiente propicio para las operaciones bélicas estadounidenses". (*El País*, 20/2/2002:6)

Pero el contrato pragmático fiduciario puede romperse no sólo por las estrategias manipuladoras de los estados, sino también por casos de información falseada. Un caso muy conocido fue el reportaje "Jimmy's World", publicado el 28 de septiembre de 1980 en el *Washington Post* y que ganó el premio Pulitzer. Se trataba de la historia de un niño drogadicto y afroamericano que conmovió a toda la sociedad americana, pero que al final resultó ser una historia inventada.

En 1990, se desencadenó una tormenta política en Italia a causa de un falso *scoop* que apareció en la segunda cadena de la RAI sobre un fraude electoral en un referéndum realizado después de la Segunda Guerra Mundial para decidir sobre el sistema político, republicano o monárquico (*El País*, 8/2/1990).

En España, en 1998, pudimos ver a un político que tenía el don de la ubicuidad, porque fue entrevistado al mismo tiempo, en directo, por dos cadenas diferentes (*El País*, 22/9/1998).

El 3 de febrero de 1992, la cadena France 2 emitió un reportaje sobre un arriesgado salvamento de montaña que era en realidad un ejercicio de entrenamiento de las Compañías Republicanas de Seguridad (CRS) (*El País*, 17/2/1999).

Evidentemente, se trata de casos singulares, pero mi intención es subrayar que la crisis de credibilidad, la falta de confianza en los medios de comunicación puede producirse no sólo debido a las grandes estrategias manipuladoras de los estados, sino también por estos casos singulares, porque abren la puerta a las dudas, a la desconfianza.

## MEDIOS DE COMUNICACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Como se puede apreciar, este panorama exige a los medios de comunicación un esfuerzo por ganar credibilidad y objetividad. La objetividad ha sido uno de los eslóganes más importantes del discurso informativo. No quiero entrar en la discusión del concepto, pero quiero proponer que nos preguntemos cuándo es objetiva la noticia para un receptor cualquiera: “desde el punto de vista del receptor, el concepto de objetividad se basa en un extraño juego que consiste más o menos en lo siguiente: un discurso sobre acontecimientos de actualidad se considerará objetivo cuando el receptor tenga la sensación de que, si hubiera estado allí donde se han producido los acontecimientos, los habría descrito más o menos de la misma forma” (Veron 1990: 13-14). Es decir, nos encontramos ante una negociación de subjetividades o ante una intersubjetividad.

La pregunta que me hago es si el estereotipo no constituye una de las formas más sencillas de llegar a la subjetividad de los lectores. De hecho, los medios de comunicación “han desarrollado técnicas para decir más cosas en el mínimo espacio. Una de estas técnicas es la utilización de estereotipos” (Sitaram y Cogder 1976: 159). Estererotipar es una forma muy fácil de ponerse de acuerdo con la audiencia porque, en la mayoría de los casos, los estereotipos son percepciones en gran parte compartidas. El estereotipo nos tranquiliza pero, además, resulta mucho más difícil cambiar un estereotipo que utilizarlo.

La utilización de viejos estereotipos es una de las trampas en la que pueden caer los periodistas. Pero hay una apuesta mucho más peligrosa: la divulgación mediática de nuevos estereotipos. Para las personas, resulta difícil no utilizar estereotipos porque dan sentido rápidamente; los periodistas también pueden caer en esa trampa.

El discurso informativo construye un espacio cognitivo y emotivo que establece los límites entre “nosotros” y los “otros”. Los medios de comunicación, de una forma

implícita o explícita, hacen una construcción identitaria a partir de ese espacio cognitivo que establece la frontera que nos separa de los otros. Es decir, establecen las identidades y las alteridades. Pero también en la construcción del espacio emotivo, los medios de comunicación llenan de valores esas identidades. A menudo, esos valores son prejuicios. Para los periodistas no resulta fácil construir una alteridad sin connotaciones negativas, porque están en la palabra, e incluso en la lengua. Una vez que un estereotipo entra en la lengua es muy difícil sacarlo.

En España, se ha construido una identidad estigmatizada de los inmigrantes sin papeles. “Ilegal” es, en español y en francés, un adjetivo, pero curiosamente en español se ha convertido en sustantivo. Según el *Diccionario del español actual* de Seco, Andrés y Ramos, “ilegal” es un nombre con el sentido de “inmigrante que ha entrado en un país de forma ilegal”. Nos encontramos ante una visión simplificadora, una mirada homogeneizante y una estigmatización criminal. Una nueva identidad se superpone a la identidad de diferentes colectivos: la identidad de ser ilegal, sin más.

La diversidad cultural hace entrar en crisis al discurso informativo, porque requiere nuevas categorías para explicar la realidad, y a menudo dichas categorías no son compartidas por los periodistas y sus destinatarios (Rodrigo 1996b).

Me pregunto si, en esta situación de posible crisis del contrato pragmático fiduciario y de una probable crisis de sentido, fruto de la diversidad cultural, la forma más fácil de construir un discurso informativo veridictorio no es simplemente estereotipar, porque es la forma más fácil de sintonizar con las percepciones hegemónicas, y de esta forma de ganar la confianza.

## EN BUSCA DEL LECTOR ESCÉPTICO

En mi opinión la mejor forma de superar la crisis del contrato pragmático fiduciario no consiste en reforzar la credibilidad ciega en los medios de comunicación, sino en fomentar la existencia de lectores escépticos. Etimológicamente escepticismo significa “mirar o examinar cuidadosamente”, así, el lector escéptico es aquél que mira o examina atentamente los discursos de los medios de comunicación.

Los medios de comunicación suelen presentarse como simples transmisores de la realidad social y al mismo tiempo se muestran ubicuos y omniscientes. Sin embargo, los medios de comunicación son productores de información que interpretan los fenómenos sociales; describiendo la realidad social, la interpretan. Esta construcción de la realidad (Rodrigo 1999a) se hace a través de estrategias discursivas que son invisibles a los ojos del lector ingenuo. Como ya he señalado, el periodista busca construir un



discurso informativo veridictorio. A veces utiliza estereotipos para sintonizar con sus lectores, pero también desarrolla otra serie de estrategias. Por ejemplo: cita las fuentes utilizadas y, así, convierte la información en algo verificable; usa las comillas para poner en boca de los protagonistas sus declaraciones y justificar, de esta manera, la objetividad de su trabajo; estructura la noticia de forma adecuada recogiendo en primer lugar los datos esenciales del acontecimiento; a veces aporta multitud de pruebas anecdóticas suplementarias para dar la impresión de que se conocen hasta los detalles más nimios de lo sucedido. En definitiva, se trata de crear un efecto de verosimilitud proponiendo un discurso veridictorio que, sin embargo, no es garantía de veracidad.

Los periodistas interpretan la realidad a partir de unas limitaciones personales y profesionales. Las limitaciones personales están determinadas por sus conocimientos y por su ideología. Las limitaciones profesionales hacen referencia al medio de comunicación para el que trabajan y a la proyección social de su actividad. Los intereses financieros, políticos y publicitarios ejercen un insoslayable control sobre la producción informativa.

El lector escéptico es aquél que sabe interpretar las noticias, es consciente del efecto que pretenden crear y cómo lo hacen. Veamos algunos elementos que dicho lector debe tener en cuenta. En primer lugar, en la selección y jerarquización del contenido de un medio de comunicación se puede apreciar la orientación general del mismo. Los medios de comunicación seleccionan unos acontecimientos y no otros, así hacen visibles determinadas parcelas de la realidad social. Pero, además, establecen un orden social en los acontecimientos; determinan la importancia de los mismos haciéndolos aparecer, por ejemplo, en la portada. En segundo lugar, hay que percatarse de la relación co-textual de las informaciones. No es lo mismo que una noticia aparezca en una sección del periódico o en otra. Por ejemplo, si la mayoría de la información sobre minorías étnicas aparece en las páginas de sucesos, aunque sea como víctimas de actos racistas, se va creando la imagen de las minorías étnicas como problema (Rodrigo y Martínez, 1997). En tercer lugar, hay que tener en cuenta las fuentes citadas que se utilizan para interpretar los acontecimientos. Los periodistas buscan fuentes que deben ser fácilmente accesibles y proporcionar información útil. Esto hace que determinadas fuentes sean mucho más consultadas que otras. Todo esto lleva a una institucionalización de determinadas fuentes que son actores sociales que tienen una especie de derecho de acceso semiautomático a los medios de comunicación, mientras que a otros actores sociales les resulta mucho más difícil que su punto de vista aparezca en los medios. En cuarto lugar, toda información es una narración que el lector no tiene por qué aceptar sumisamente. El periodista construye la noticia a partir de un modelo interpretativo de la realidad, y además se hacen predicciones sobre las consecuencias del acontecimiento, se analizan causas, se sacan consecuencias, etc. Así, por ejemplo, los medios de comunicación hablan de “países desarrollados” y de “países subdesarrollados” o “en vías de desarrollo”, pero nunca se habla de “países subdesarrollantes”. De

esta forma se crea el sentido de una realidad inevitable, sin conexiones entre los dos primeros tipos de países mencionados. Si se omite la existencia de países subdesarrollados se oculta la explotación de unos países por otros. Recordemos que toda forma de ver es una forma de ocultar.

El lector escéptico es aquél que utiliza los medios de comunicación con una mentalidad distinta. Se trata de un lector que sabe porqué los medios dicen lo que dicen y comprende, además, que sus afirmaciones no son verdades absolutas. No creo que el escepticismo sea contrario a la confianza, sino que simplemente se opone a la confianza ciega, acrítica y claudicante.

La mejor forma de conseguir lectores escépticos es enseñar, desde la escuela, a leer los medios de comunicación (Rodrigo, 2002). Un lector escéptico es, en mi opinión, la mejor garantía de futuro para una democracia más sólida y una confianza más fundamentada.

#### Referencias bibliográficas

- GREIMAS, A.J. y COURTÈS, J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979.
- LUHMANN, N. *Confianza*. Barcelona: Anthropos, 1996.
- RODRIGO, M. *Los modelos de la comunicación*. Madrid: Tecnos, 1995.
- RODRIGO, M. *La construcción de la noticia*. Barcelona: Paidós, 1999a.
- RODRIGO, M. *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos, 1999b.
- RODRIGO, M. *Teorías de la comunicación: ámbitos, métodos y perspectivas*. Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.
- RODRIGO, M. (2002) "Por un uso crítico de la prensa". En: LOMAS, C. (comp.) *El aprendizaje de la comunicación en las aulas*. Barcelona: Paidós, 2002. P. 239-248.
- RODRIGO, M. y MARTÍNEZ, N. "Minories ètniques i premsa europea d'elit". *Anàlisi*. No. 20 (1997). P.13-36.
- SITERAM, K.S. y COGDELL, R.T. *Foundations of Intercultural Communications*. Columbus (Ohio): Charles E. Merrill, 1976.
- VERON, E. (1990) "La construction sociale des événements". *Periodística*. No. 2 (1990). P. 9-16.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Confiance dans l'information médiatique  
Miquel Rodrigo Alsina

# Confiance dans l'information médiatique

Miquel Rodrigo Alsina\*

## RÉSUMÉ

Pour Miquel Rodrigo, la diversité culturelle place le discours informatif dans une crise car elle a besoin de nouvelles catégories pour expliquer la réalité et ces catégories ne sont pas toujours partagées par les journalistes et par ceux qui reçoivent l'information. Il propose, comme une meilleure forme de surmonter la crise, et plutôt que de gagner une confiance facile à partir de stéréotypes, d'encourager l'existence de lecteurs sceptiques. Les médias interprètent les phénomènes sociaux avec leurs limitations, personnelles et professionnelles. Le lecteur sceptique est celui qui sait pourquoi les médias disent ce qu'ils disent et qui comprend que leurs vérités ne sont pas absolues, puisque toute forme de voir est une manière de cacher. Le rapport du scepticisme avec la confiance est un rapport qui s'oppose à une confiance aveugle, acrylique et claudicante.

Je voudrais commencer avec une petite histoire de l'écrivain uruguayen Eduardo Galeano:

« Pedro Algorta m'a montré un gros dossier sur l'assassinat de deux femmes, produit vers la fin de 1982 dans un lieu proche à Montevideo. L'accusée Alma di Agosto avait avoué et semblait être condamnée à l'emprisonnement à vie.

Comme d'habitude la police l'avait torturée et, après un mois de violations, on lui a arraché différentes confessions. Ces confessions successives d'Alma di Agosto ne se semblaient pas trop entre elles, comme si elle avait commis le même assassinat de façons très différentes. Il y avait aussi différents personnages inventés, qui entraient et

\*Professeur de Théorie de la Communication. Universitat Autònoma de Barcelona  
miquel.rodrigo@uab.es

sortaient des histoires, parce que l'aiguillon électrique fait de tout le monde un romancier ; en tout cas, l'accusée semblait avoir l'agilité d'une athlète olympique, les muscles d'un costaud de foire et l'habileté d'une tueuse professionnelle. Le plus surprenant était le luxe de détails : à chaque confession, l'accusée décrivait avec une précision millimétrique vêtements, gestes, scénarios, situations, objets... malgré le fait qu'elle était aveugle.

Alma était en prison depuis plus d'un an. Comme elle était née et avait grandi dans la misère et acceptait, avec le fatalisme des pauvres, ce nouveau malheur. Ses voisins, qui la connaissaient et l'aimaient, étaient convaincus qu'elle était coupable.

- Pourquoi ? –Avait demandé l'avocat.
- Parce que les journaux le disent.
- Mais les journaux mentent.
- Mais la radio et la télé le disent aussi ».

Je voudrais parler de comment les moyens de communication ont besoin, pour ce qu'il fait à son discours informatif, qu'il y ait un lien de confiance avec leurs lecteurs, auditeurs ou téléspectateurs. Mais comme on verra, ce lien peut se rompre et le discours peut perdre sa virtualité. Finalement je veux proposer l'hypothèse selon laquelle dans une situation de crise de confiance et où, en plus, l'interculturalité exigerait de nouvelles catégories et des visions alternatives, il peut se produire un mouvement contraire de chercher la rassurance du connu et du stéréotype.

Dans tout acte de communication, le communicateur doit tenir compte de deux choses : quels sont ses destinataires et quelle est la relation communicative qu'il souhaite établir avec eux. C'est pour cela que, dans toute relation communicative, on propose une série de contrats pragmatiques aux destinataires (Rodrigo 1995 : 160-163), de façon que les destinataires puissent interpréter les messages d'une manière appropriée, du point de vue du communicateur. Avec ce contrat pragmatique, le destinataire peut savoir quel est le but du message, quel est son bon usage et aussi quels sont les effets demandés. Dans le cas où le destinataire n'accepterait pas le contrat pragmatique proposé par le communicateur, le discours perdrait inévitablement sa virtualité : la possibilité de produire l'effet de sens désiré.

Par exemple, si je vous propose de vous raconter une blague, je suis en train de vous proposer un contrat pragmatique. Cette blague est sur deux sémioticiens qui se rencontrent dans la rue ; l'un dit à l'autre « Bonjour » et le deuxième sémioticien pense « Hum, qu'est-ce qu'il a voulu dire ? »

Je ne sais pas si cette histoire est très drôle ou si les destinataires doivent être uniquement des sémioticiens. En tout cas, j'ai proposé un contrat pragmatique ludique que fait un appel à la coopération de l'auditeur pour que le message produise son effet de sens amusant.

## LE CONTRAT PRAGMATIQUE FIDUCIAIRE

Quelle est la première fonction de l'information médiatique ? On pourrait dire que c'est de « faire savoir ». Si on ne croit pas que l'information médiatique soit réelle, elle ne peut pas nous « faire savoir ». Ainsi, on se trouverait donc devant un savoir disputé. Le discours perd sa virtualité, sa capacité de « faire savoir ». C'est donc dans ce but que les médias nous proposent un contrat pragmatique fiduciaire qui prétend nous faire croire que ce que les médias disent est vrai, en même temps qu'il nous propose de faire confiance dans le discours informatif des médias. Si je ne crois pas les nouvelles, alors à quoi servent-elles ?

Pour Greimas et Courtès (1979:146) « Le contrat fiduciaire met en jeu un faire persuasif de la part du destinataire et, en contrepartie, l'adhésion du destinataire : de la sorte, si l'objet du faire persuasif est la vérité (le dire-vrai) de l'énonciateur, le contre-objet, dont l'obtention est escomptée, consiste dans un croire-vrai que l'énonciataire accorde au statut du discours-énoncé : dans ce cas, le contrat fiduciaire est un contrat énonciatif (ou contrat de vérité) qui garantit le discours-énoncé... ».

Le contrat pragmatique fiduciaire des médias est un produit historique de l'institutionnalisation et de la légitimation du rôle du journaliste (Rodrigo 1999a). A partir du XX<sup>ème</sup> siècle, le journalisme est devenu une véritable profession avec un statut strict et des écoles de formation. Dans nos sociétés, le travail des journalistes est devenu la profession de ceux qui nous disent ce qui se passe dans le monde. Cela ne veut pas dire que ce contrat pragmatique fiduciaire soit établi d'une façon incontestable. Pendant la dictature du général Franco, un secteur de la population n'acceptait pas ce contrat pragmatique fiduciaire, connaissant l'existence d'une censure qui faisait que la crédibilité des médias fût très basse. Dans les démocraties, malgré l'institutionnalisation du rôle du journaliste, les médias doivent lutter, jour à jour, pour avoir de la crédibilité et pour renouveler ce contrat. L'information médiatique a besoin d'avoir la confiance de ses lecteurs, au sens que le discours informatif doit pouvoir être cru.

Pour qu'on accepte ce contrat, le discours informatif est construit de façon qu'il se présente comme un discours véridictoire. La stratégie est de construire un discours qui puisse être cru. Pour cette raison, on fait apparaître, dans le discours informatif, les sources informatives que le journaliste a consultées, le journaliste utilise des guillemets pour recueillir des déclarations dans sa littéralité, il fournit également beaucoup de données sur un événement de façon qu'on ne puisse pas douter que ce soit vrai, etc.

Tout cela renforce un discours construit pour dire la vérité. Mais il y a, tout de même, un paradoxe, curieusement les lecteurs croient volontiers ce qui est écrit dans les journaux, mais considèrent que les journalistes sont souvent des menteurs.

De toute façon, dans les médias il y a un effort de renforcer le contrat pragmatique fiduciaire. Par exemple on a créé le poste du défenseur du lecteur (l'*ombudsman*)

qui est d'une certaine façon une sauvegarde pour garantir le caractère véridique du discours informatif ou au moins pour faire les rectifications pertinentes.

Il est vrai que tout lecteur peut douter d'une information concrète parce qu'il dispose d'autres informations différentes ou parce qu'il fait une interprétation différente des faits. Il ne faut pas oublier qu'un contrat est une proposition de pacte où les choses sont d'une manière et non pas d'une autre. C'est une négociation du sens et de l'effet de sens. Mais, comme Luhmann affirme (1996:89), on peut se méfier des journaux, mais les nouvelles sont quand même des nouvelles.

Il est vrai aussi que le discours des médias n'est pas uniquement informatif, il ne cherche pas seulement à faire savoir mais aussi à faire sentir. Les journaux sensationnalistes visent plutôt les émotions que le savoir de leurs lecteurs. En fait, ils proposent une sorte de contrat pragmatique ludique. Au XIX<sup>ème</sup> siècle le journal sensationnaliste américain *Sun* a inventé des informations sur des preuves scientifiques en relation avec l'existence de vie sur la Lune. Quand la tromperie fut dénoncée par d'autres journaux, les lecteurs du *Sun* ne se sont pas fâchés à cause la fraude, par contre ils ont trouvé qu'il s'agissait d'une histoire amusante. Dans ce cas-là, on peut voir que le contrat pragmatique fiduciaire n'est pas le plus important.

Un autre cas est, par exemple, le 28 décembre, jour des Saints Innocents (au moins en Espagne). Ce jour là, il est permis de faire des blagues à tout le monde et les médias peuvent donner une fausse nouvelle. Mais ceci ne met pas en crise la crédibilité des médias parce que l'audience connaît à priori cette suspension partielle du contrat fiduciaire et la proposition d'un petit contrat ludique. Le jeu proposé consiste à être capable de savoir quelle est la nouvelle faussée.

La crise de crédibilité des médias ne vient pas du 28 décembre, mais elle s'explique plutôt par d'autres circonstances ou par d'autres dates comme le 16 janvier 1991 (Rodrigo 2001 : 35-37) ou le 11 septembre 2001.

## LA CRISE DU CONTRAT PRAGMATIQUE FIDUCIAIRE

La Guerre du Golfe constitua un événement qui marquera l'histoire des moyens de communication. Je veux vous poser un exemple de comportement des médias qui est très significatif. Il s'agit de deux éditoriaux du journal *El País*. Le premier fragment correspond à l'éditorial, « Demander à la CNN », du 18 janvier 1991. « La guerre de 1991 ne sera pas seulement rappelée comme la première guerre des ordinateurs, mais, surtout, comme une conflagration à laquelle le monde entier a assisté en direct ; et pas seulement par des résumés télévisés de quelques correspondants et retransmis *a poste-*

*riori*, ce fut une description minute par minute de ce qui était en train de se passer (...). Le fait a un protagoniste auquel on ne peut pas nier un rôle absolument fondamental. En effet, ce n'est pas nouveau que, outre le formidable déploiement de moyens techniques qu'elle fait chaque fois qu'elle doit informer d'un événement, la chaîne CNN a également un enviable sens de la nouvelle, aussi bien au mur de Berlin qu'au quartier général de Saddam Husein. Dans le cas de la guerre du Golfe, elle a contribué à changer l'optique de la guerre et, peut-être même, à empêcher la déshumanisation de ses conséquences. Chapeau pour la CNN ». Cet éditorial est contraire à toutes les analyses du traitement journalistique de la guerre du Golfe. Et le même journal *El País*, le 17 janvier 1992, publie un autre éditorial ayant comme titre « La guerre du Golfe, une année plus tard », sur le même événement, mais avec un point de vue absolument différent : « La guerre, qui a duré 42 jours, a changé beaucoup les perceptions qu'on avait jusqu'à présent sur des sujets aussi différents que le droit international, la possibilité d'atteindre des accords communs, la réorganisation mondiale des hégémonies et aussi le rôle des médias dans les conflits (...). Les images limpides que la CNN a servies au monde entier ne communiquent pas ce qui s'est passé là-bas. On ne sait pas grand chose sur les atrocités produites ; la chirurgie n'est pas l'art de la guerre, c'est plutôt le carnage. Comparé avec le rôle des chaînes de télévision pendant la guerre du Vietnam (...) celui de la CNN a été, très souvent, un rôle de simple propagande ».

Après le 11 septembre 2001, cette tendance semble s'accroître, ainsi les Etats-Unis ont établi une stratégie, encore plus claire, de fournir aux médias des nouvelles biaisées. Le Pentagone a créé le Bureau d'Influence Stratégique qui a, entre autres, comme objectif celui de réussir à faire publier des nouvelles favorables aux intérêts des Etats-Unis au moyen d'informations internationales. « Ces nouvelles peuvent être vraies ou fausses et se référer à des pays amis ou ennemis, seul compte qu'elles contribuent à créer une atmosphère propice aux opérations militaires américaines ». (*El País*, 20/2/2002 : 6)

Cependant, le contrat pragmatique fiduciaire peut être rompu, non seulement par les stratégies manipulatrices des Etats mais aussi par ces cas d'information faussée. Un cas très connu fut le reportage « Jimmy's World » publié le 28 septembre 1980 au *Washington Post* qui a gagné le prix Pulitzer. Il s'agissait de l'histoire d'un petit garçon drogadicté et afro-américain qui a ému toute la société américaine, mais dont on a finalement su que c'était une histoire inventée.

En 1990, un orage politique s'est déclenché en Italie à cause d'un faux *scoop* qui est apparu à la deuxième chaîne de la RAI sur une fraude électorale dans un référendum réalisé après la deuxième guerre mondiale pour décider sur le système politique, républicain ou monarchique (*El País*, 8/2/1990).

En Espagne, en 1998, on a pu voir un politicien qui avait le don de l'ubiquité, parce qu'il a été interviewé en même temps, en direct, par deux chaînes différentes (*El País*, 22/9/1998).



Le 3 février 1999, France 3 émit un reportage sur un dangereux sauvetage en montagne qui était en réalité un exercice d'entraînement des Compagnies Républicaines de Sécurité (CRS) (*El País*, 17/II/1999).

Evidemment, il s'agit de cas singuliers, mais mon intention est de souligner que la crise de crédibilité, le manque de confiance dans les médias peut être produit non seulement par les grandes stratégies manipulatrices des Etats, mais aussi par ces cas singuliers parce qu'ils ouvrent la porte aux doutes, à la méfiance.

## MÉDIAS ET INTERCULTURALITÉ

Comme on peut voir, ce panorama exige aux médias un effort pour gagner crédibilité et objectivité. L'objectivité a été un des slogans les plus importants du discours informatif. Je ne veux pas entrer dans la discussion du concept, mais je veux proposer qu'on se demande quand est-ce que la nouvelle est objective pour un récepteur quelconque : « du point de vue du récepteur, la notion d'objectivité repose sur un jeu étrange qui consiste à peu près en ceci : un discours sur des événements de l'actualité sera jugé objectif lorsque le récepteur a le sentiment que, s'il avait été là où les événements ont eu lieu, il les aurait décrits à peu près de la même façon » (Veron 1990:13-14). C'est à dire, on se trouve face à d'une négociation de subjectivités ou face à une intersubjectivité.

La question que je me pose est si le stéréotype n'est pas une des façons les plus simples de toucher la subjectivité des lecteurs. En fait, les médias « ont développé des techniques pour dire plus de choses dans le moindre espace. Une de ces techniques est l'utilisation des stéréotypes » (Sitaram et Cogdel 1976 : 159). Stéréotyper est une façon très simple de se mettre d'accord avec l'audience parce que, dans la plupart des cas, les stéréotypes sont des perceptions en grande partie partagées. Le stéréotype nous rassure mais, en plus, il est beaucoup plus difficile de changer un stéréotype que de l'utiliser.

L'utilisation de vieux stéréotypes est un des pièges dans lesquels les journalistes peuvent tomber. Mais il y a un enjeu plus dangereux : la divulgation médiatique de nouveaux stéréotypes. Pour les personnes, il est difficile de ne pas utiliser des stéréotypes parce qu'ils donnent rapidement du sens ; les journalistes peuvent aussi tomber dans ce piège.

Le discours informatif construit un espace cognitif et émotif qui établit les limites entre « nous » et les « autres ». D'une manière implicite ou explicite, les médias font une construction identitaire à partir de cet espace cognitif qui établit la frontière qui nous sépare des autres. C'est à dire, ils établissent les identités et les altérités. Mais aussi, dans la construction de l'espace émotif, les médias remplissent ces identités de

valeurs. Souvent ces valeurs sont des préjugés. Pour les journalistes il n'est pas facile de construire une altérité dépourvue de connotations négatives, parce qu'elles se trouvent dans la parole, et même dans la langue. Une fois qu'un stéréotype entre dans la langue, il s'avère très difficile de le faire sortir.

En Espagne, on a construit une identité stigmatisée des immigrants sans papiers. « Illégal » est, en espagnol et en français, un adjectif mais, curieusement, en espagnol ce terme est devenu un substantif. Dans le *Diccionario del español actual* de Seco, Andrés y Ramos, « illégal » est un nom ayant le sens « d'immigrant qui est entré dans un pays de façon illégale ». Nous nous trouvons face à une vision simplificatrice, face à un regard homogénéisant et face à une stigmatisation criminelle. Une nouvelle identité se superpose à l'identité de différents collectifs: l'identité d'être illégal, tout court.

La diversité culturelle met en crise le discours informatif parce qu'elle a besoin de nouvelles catégories pour expliquer la réalité, et souvent ces catégories ne sont pas partagées par les journalistes et leurs destinataires (Rodrigo 1999b).

Je me demande si, dans cette situation de possible crise du contrat pragmatique fiduciaire et d'une éventuelle crise de sens, fruit de la diversité culturelle, la façon la plus facile de construire un discours informatif veridictoire n'est pas simplement de stéréotyper, parce que c'est la manière la plus facile de syntoniser avec les perceptions hégémoniques, et de gagner ainsi la confiance.

## A LA RECHERCHE DU LECTEUR SCEPTIQUE

A mon avis, la meilleure façon de surpasser la crise du contrat pragmatique fiduciaire n'est pas de renforcer une crédibilité aveugle dans les médias, mais d'encourager l'existence de lecteurs sceptiques. Etymologiquement, scepticisme signifie « regarder ou examiner attentivement », ainsi le lecteur sceptique est celui qui regarde ou examine attentivement les discours des médias.

Les médias se présentent normalement comme des simples transmetteurs de la réalité sociale, et en même temps ils se présentent à nous comme aillant le don de l'ubiquité et étant omniscients. Or, les médias sont des producteurs d'information qui interprètent les phénomènes sociaux ; en décrivant la réalité sociale, ils l'interprètent. Cette construction de la réalité (Rodrigo 1999a) se fait à travers des stratégies discursives qui sont invisibles aux yeux du lecteur ingénu. Comme j'ai déjà signalé, le journaliste cherche à construire un discours informatif veridictoire. Parfois il utilise des stéréotypes pour syntoniser avec ses lecteurs, mais il développe aussi d'autres stratégies. Par exemple : il cite les sources utilisées, faisant ainsi que l'information soit vérifiable ;

il utilise les guillemets pour mettre en bouche des protagonistes leurs déclarations et justifier ainsi l'objectivité de son travail ; il structure la nouvelle de façon adéquate, en reprenant tout d'abord les données essentielles de l'événement ; parfois il inclut une multitude de preuves anecdotiques supplémentaires afin de donner l'impression de connaître jusqu'aux derniers détails de ce qui est arrivé. Bref, il s'agit de créer un effet de vraisemblance en proposant un discours véridictoire qui, nonobstant, n'est pas une garantie de véricité.

Les journalistes interprètent la réalité à partir de contraintes personnelles et professionnelles. Les contraintes personnelles sont établies par leurs connaissances et par leur idéologie. Les contraintes professionnelles se réfèrent au moyen de communication pour lequel ils travaillent et à la projection sociale de leur activité. Les intérêts financiers, politiques et publicitaires exercent un inéluctable contrôle sur la production informative.

Le lecteur sceptique est celui qui sait interpréter les nouvelles, il est conscient de l'effet que l'on prétend créer et comment est-ce qu'on le fait. Voyons quelques éléments que ce lecteur doit considérer. Tout d'abord, dans la sélection et dans la hiérarchisation du contenu d'un moyen de communication, on peut apprécier l'orientation générale de celui-ci. Les médias sélectionnent certains événements et d'autres pas ; ils visibilisent ainsi certaines parcelles de la réalité sociale. Mais, par ailleurs, ils établissent un ordre social dans les événements, ils déterminent l'importance de ceux-ci en faisant qu'ils apparaissent, par exemple, en première page. Deuxièmement, il faut constater la relation co-textuelle des informations. Ce n'est pas la même chose si une nouvelle apparaît dans une section ou dans une autre du journal. Par exemple, si la plupart des informations sur les minorités ethniques apparaît dans les pages de faits divers, même en tant que victimes d'actes racistes, l'image des minorités ethniques comme problème commence à se développer (Rodrigo et Martínez, 1997). Troisièmement, il faut tenir compte des sources citées que l'on utilise pour interpréter les événements. Les journalistes recherchent des sources qui doivent être accessibles facilement et fournir des informations utiles. Ceci fait que certaines sources sont beaucoup plus consultées que d'autres. Tout cela conduit à une institutionnalisation de certaines sources qui sont des acteurs sociaux ayant une sorte d'accès presque automatique aux médias, tandis que pour d'autres acteurs sociaux il est beaucoup plus difficile que leur point de vue apparaisse dans les médias. Quatrièmement, toute information est un récit que le lecteur ne doit pas nécessairement accepter avec soumission. Le journaliste construit la nouvelle à partir d'un modèle interprétatif de la réalité, et par ailleurs on fait des prédictions sur les conséquences de l'événement, on analyse les causes, on tire des conséquences, etc. Ainsi, par exemple, les médias parlent de « pays développés » et de « pays sous-développés » ou « en voie de développement », mais ils ne parlent jamais de « pays sous-développants ». Ainsi se crée le sens d'une réalité inévitable, sans connexions entre les

deux premiers types de pays mentionnés. Si on omet l'existence de pays sous-développés, on cache l'exploitation de certains pays par d'autres. N'oublions pas que toute façon de voir est une façon de cacher.

Le lecteur sceptique est celui qui utilise les médias avec une mentalité différente. Il s'agit d'un lecteur qui sait pourquoi les médias disent ce qu'ils disent et qui comprend, d'ailleurs, que leurs assertions ne sont pas des vérités absolues. Je ne crois pas que le scepticisme soit contraire à la confiance, il s'oppose tout simplement à la confiance aveugle, acritique et claudicante.

La meilleure façon de parvenir à avoir des lecteurs sceptiques c'est d'enseigner, dès l'école, à lire les médias (Rodrigo, 2002). Un lecteur sceptique est, à mon avis, la meilleure garantie de futur pour une démocratie plus solide et pour une confiance ayant des fondements plus solides.

#### Références bibliographiques

- GREIMAS, A.J. et COURTÈS, J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979.
- LUHMANN, N. *Confianza*. Barcelona: Anthropos, 1996.
- RODRIGO, M. *Los modelos de la comunicación*. Madrid: Tecnos, 1995.
- RODRIGO, M. *La construcción de la noticia*. Barcelona: Paidós, 1999a.
- RODRIGO, M. *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos, 1999b.
- RODRIGO, M. *Teorías de la comunicación: ámbitos, métodos y perspectivas*. Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.
- RODRIGO, M. (2002) « Por un uso crítico de la prensa ». En: LOMAS, C. (comp.) *El aprendizaje de la comunicación en las aulas*. Barcelona: Paidós, 2002. P. 239-248.
- RODRIGO, M. et MARTÍNEZ, N. « Minories ètniques i premsa europea d'elit ». *Anàlisi*. No. 20 (1997). P.13-36.
- SITERAM, K.S. et COGDELL, R.T. *Foundations of Intercultural Communications*. Columbus (Ohio): Charles E. Merrill, 1976.
- VERON, E. (1990) « La construction sociale des événements », *Periodística*. No. 2 (1990). P. 9-16.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Sobre la imposibilidad de educar la confianza  
Suposiciones y propuestas para una educación intercultural  
Francesc Carbonell i Paris

# Sobre la imposibilidad de educar la confianza

## Suposiciones y propuestas para una educación intercultural

Francesc Carbonell i Paris\*

### RESUMEN

El diálogo, y también el diálogo intercultural, únicamente es posible entre iguales. Para Francesc Carbonell, los que se sienten superiores no dialogan: ignoran, menosprecian y dan ordenes. El objetivo irrenunciable de la educación intercultural debe ser la convicción de que somos más iguales que diferentes; un reto educativo, ya que si la diversidad es tan evidente que sólo hay que aproximarse con curiosidad y respeto para descubrirla, la igualdad no lo es tanto, sino que es fruto de un convencimiento moral. Para educar este convencimiento es indispensable disponer de un proyecto, de una meta que nos indique la dirección en la que debemos avanzar. El autor nos propone, por un lado, unas líneas para trabajar la igualdad de oportunidades en los centros que posibilitan, visualizan y ritualizan la igualdad y, por otro, que mejoren las representaciones de uno mismo, del propio colectivo y del otro a través de un reconocimiento mutuo. ¿Qué papel juega la confianza en todo esto? Una educación intercultural es aquella que es capaz de desactivar los factores generadores de la desconfianza y facilite la emergencia de conciudadanos autónomos, críticos y solidarios.

\*Pedagogo. Director de Cursos de Postgrado, Universitat de Girona  
fran6q@msn.com

– Como esta semana os habéis portado tan bien y habéis aprendido tantas cosas, como en el recreo no han habido peleas, la señorita Ana y yo os hemos traído un regalo. De estos dos paquetes que hay encima de la mesa, debéis elegir uno. El otro paquete, el que no queráis, se lo daremos a otra clase. Sólo podéis elegir uno. ¿Cuál queréis, el mayor o el pequeño?

Efectivamente, encima de la mesa hay dos paquetes de un tamaño considerable, pero muy distintos el uno del otro. El de la derecha, un poco más pequeño, está envuelto con un papel de los que se utilizan para los regalos de Navidad: sobre un fondo plateado hay los dibujos típicos y tópicos de aquellas fiestas (estrellas, árboles de Navidad, campanas, *papa-noeles*, etc.) Hace semanas que han pasado ya aquellas fiestas, de manera que la señorita debe haber aprovechado un material sobrante. Como remate espectacular, encima del paquete, hay un vistoso lazo, construido con habilidad con una ancha cinta dorada de papel de charol. El paquete de la izquierda es más grande, pero está mal envuelto con un papel de embalaje, que es evidente que ha sido reutilizado, por las arrugas y por los remiendos de trozos de cinta marrón autoadhesiva. Está atado por los cuatro costados con un vulgar cordel.

Los niños y niñas de seis y siete años, algunos poniéndose de pie, otros señalando inequívocamente con sus dedos índice, gritan:

– El pequeño, el pequeño, queremos el pequeño –y al cabo de un momento, como si lo hubiesen ensayado antes, todos al unísono, como en una manifestación, gritan rítmicamente y repiten de manera incansable– ¡queremos el pequeño!, ¡queremos el pequeño!

– ¿No queréis el mayor? –pregunta la señorita– ¡en él caben más cosas y más regalos!

– ¡Noooooo! – aúllan a la vez.

Las dos profesoras, con indisimulada cara de satisfacción ya que, por lo que parece, han conseguido lo que pretendían, levantan las manos y hacen un gesto apaciguador, intentando calmar el alboroto. Los pequeños van conteniendo con dificultad su excitación. La señorita Ana, con movimientos algo teatrales, se acerca al paquete del lazo, lo coge con las dos manos y lo levanta mostrándolo a su público infantil: *Así que queréis éste, ¿verdad?* Y todos a coro: *Sííííí* La maestra añade: *Pues muy bien, el otro lo llevaremos a la otra clase.* Y empieza a abrir el paquete del lazo con estudiada parsimonia.

En el cuadro adjunto hemos intentado describir con fidelidad las secuencias iniciales de una clase de “tutoría”, del ciclo inicial de educación primaria. En algunos centros educativos como el del ejemplo, estas clases no obligatorias de tutoría acostumbran a hacerse una vez a la semana, y son una especie de cajón de sastre en cuanto a su contenido. Algunos días, especialmente si ha habido algún conflicto durante la semana, se dedica esta hora a hacer una asamblea para reflexionar conjuntamente sobre aquel conflicto; asambleas que siempre suelen acabar con la anotación en la pizarra de las aportaciones del alumnado, clasificadas y agrupadas bajo tres epígrafes: *Yo felicito. Yo desapruedo. Yo propongo*. En el resto de tutorías, se desarrollan temas de educación cívica, de competencias sociales, de *educación intercultural*... En el cuaderno de las programaciones, en el esquema escrito de la sesión del ejemplo, se explicita que sus contenidos quieren incidir en una educación intercultural y antirracista de los niños, de manera que en el apartado “objetivos”, se detallan los siguientes:

- Identificar nuestros prejuicios. Tomar conciencia de que todos tenemos prejuicios.
- Acostumbrarnos a no juzgar por las apariencias: las apariencias engañan.
- Dar más importancia al “interior” que al “exterior” de las personas.
- Estimular la solidaridad y la confianza hacia personas de otras culturas.

Con estas buenas intenciones, las dos maestras, la titular y una alumna de Magisterio que hace sus prácticas en esta aula, han ido conduciendo la sesión. Después de quitar el lazo y el bonito papel del paquete más pequeño, la maestra ha abierto la caja y ha sacado de dentro... otra caja más pequeña. Y así un par de veces más, hasta que la maestra –con un poco de teatralidad, mucha mímica y las exclamaciones pertinentes– ha cautivado absolutamente la atención de todo su público. Abierto el último paquete, ahora ya muy pequeño, los alumnos y las alumnas muestran su desencanto con un *Ohhhhhhh!* al ver el que el contenido es un paquete de aquellas insípidas galletas integrales, apetitosas –según ellos– sólo para las mamás que desean adelgazar.

Una niña rubia, pregunta a la maestra: *Señorita, ¿y en el otro paquete, qué hay?* La maestra simula no haberla oído, coge la caja *fea* por el cordel, recuerda a los alumnos el trato inicial y se la lleva a la otra clase. Al desaparecer caja y maestra por la puerta, los niños y niñas se quedan desconcertados por unos momentos. Cuando un par de ellos ya están a punto de empezar una rabieta, vuelve a entrar la maestra con el paquete en las manos, diciendo: *Qué suerte tenemos! A la otra clase ya les han llevado otro paquete y dicen que éste también es para nosotros, que ya nos lo podemos quedar!*

Para no extendernos demasiado, no continuaremos haciendo un *rapport* preciso del resto de la sesión. Con una frustración contenida, el alumnado constata que en la caja *fea* es donde hay las cosas atractivas: aquella pelota que los niños pedían hacía días a la maestra, ya que la que tenían estaba reventada, un par de juegos de mesa para los días de lluvia y veinticinco pequeñas bolsas –una para cada alumno y cada alumna– con un globo desinflado dentro, dos caramelos, un *chupa-chup* y alguna otra golosina.



La maestra lo va poniendo todo ordenadamente encima de la mesa, prometiendo que cuando salgan, al acabar, ya se lo repartirá, pero que antes quiere hablar con todos de lo que ha pasado con los paquetes.

Hábilmente la maestra inicia y conduce un coloquio *socrático* con su auditorio sobre los motivos de su elección. Con astucia de persona adulta que domina la situación, hace derivar la discusión hacia los objetivos de la lección: que las personas como es debido, las que no son bobas, no se fían de las apariencias; que lo importante de las personas son sus sentimientos, las cosas que no se ven, y no los vestidos y las joyas que puedan llevar. Les pregunta entonces, si saben qué quiere decir el refrán “*Aunque la mona se vista de seda, mona se queda*”, y se lo explica como si les contara un cuento. A continuación vincula el tema de las apariencias con los diferentes colores de la piel de las personas, insistiendo en la idea que *lo que cuenta no es el envoltorio sino lo que hay dentro*. Como argumento irrefutable pide a todos de qué color es la sangre de Omar, el niño negro de la clase; los compañeros que han tenido más de una ocasión para presenciar algún pequeño accidente de Omar en el patio (ya que es un pillastre, y más de una vez ha tenido que visitar el botiquín de la escuela) reconocen que es tan roja como la suya, aunque el “embalaje” de Omar sea una piel de otro color. La maestra entra ahora en un ámbito especialmente sensible para los niños y las niñas: los cuentos. Como muy bien recuerda, en casi todas las narraciones las hadas se presentan en forma de viejas pedigüeñas y las brujas en forma de jóvenes muy guapas. De todo ello se deduce, según la maestra –lleva ya casi veinte minutos de explicación y bastantes se están cansando de escuchar– que no debemos tener *prejuicios* (se nota que la maestra hace esfuerzos para no utilizar esta palabra, que no es del vocabulario usual de las criaturas) y por lo tanto no debemos tener manía o simpatía a otra persona por su raza, por el color de su piel o por si ha nacido aquí o en otro país.

Todavía falta un rato para la hora de ir a casa, de manera que antes de salir y de que la maestra les dé su bolsita de caramelos (que nadie ha perdido de vista en toda la sesión) les reparte a todos una hoja de papel y les pide que hagan un dibujo sobre lo que han hablado, indicándoles que debajo del dibujo deben copiar unas frases que la maestra escribe en la pizarra: *No debemos fiarnos de las apariencias. Lo más importante de las personas está dentro y no lo podemos ver*. Una niña intenta dibujar una mona vestida de seda. Omar y Javi quieren dibujar una pelea con mucha sangre roja. La mayor parte del resto dibuja los dos paquetes. Y todos y todas, con poco entusiasmo, copian las palabras de la pizarra.

Con la extensión, quizá excesiva, de la narración anterior, he querido asegurar la aportación de los detalles necesarios para tener elementos suficientes que nos permitan iniciar una reflexión sobre un tema complejo: la educación de la confianza interpersonal, entendiéndola, *a priori*, como uno de los componentes más importantes de una educación cívica intercultural.

En la primera parte de este artículo, y a partir del análisis del desarrollo de esta sesión de tutoría que tiene como objetivo explícito el entrenamiento de la confianza intercultural en un alumnado de ciclo inicial de educación primaria, intentaré poner en evidencia algunas trampas y algunos errores que se suelen cometer en este tipo de sesiones. En la segunda parte propondré otros posibles enfoques, otras prioridades metodológicas y educativas que, desde mi punto de vista, podrían permitir a los educadores alcanzar de forma más inequívoca los objetivos de una educación cívica intercultural, basada en la confianza, el respeto mutuo y la eliminación de toda forma de exclusión. Y para acabar probaré de formular más que unas hipótesis, unos supuestos sobre la diada *confianza-desconfianza*, y su papel e importancia en un proyecto de educación intercultural.

## LA EDUCACIÓN ANTIRRACISTA Y LAS TRAMPAS DE LA BUENA VOLUNTAD

Detrás de la aparente simplicidad y sencillez de la clase que acabamos de relatar, se adivina una notable complejidad. Bajo los aspectos anecdóticos explícitos en su desarrollo, no hay duda que hay unos contenidos implícitos, unos valores, unos principios morales, unas convicciones sobre el ser humano y sus relaciones... que la maestra vehicula, a veces conscientemente a veces sin darse cuenta, a través de su discurso. Podemos preguntarnos si estos contenidos implícitos, estos valores que en realidad se transmiten (de manera especial aquellos que se transmiten de manera menos consciente) coinciden, o no, con los objetivos que previamente Ana se había propuesto en esta lección concreta.

Los ejemplos, las analogías, los recursos expresivos que el profesorado debe seleccionar y utilizar (y a veces improvisar sobre la marcha) para hacer comprensibles los contenidos de cada lección a cada alumno y a cada alumna, no siempre son los más adecuados, a pesar de la experiencia previa que se pueda acumular, o el recurso a buenos libros y buenos materiales de soporte para preparar la clase. Una primera dificultad (especialmente en maestros y maestras noveles) es adecuar el contenido y los recursos expresivos al receptor del mensaje, es decir al nivel de desarrollo (a la *zona de desarrollo próximo*, en palabras de Vigotsky) del alumnado. Un segundo reto es adecuar y modular este contenido y estos recursos expresivos, de manera que transmitan fielmente el mensaje que nos hemos propuesto, sin distorsionarlo. A menudo, esta distorsión es el peaje que se paga –sabiéndolo o no– en el intento de superar estos dos retos: *hacer más comprensible* el contenido de la lección, y *simplificar* el nivel de dificultad, de complejidad del tema, de acuerdo con la edad y la madurez del auditorio.

Si en la adaptación al receptor, como decía, juega un papel importante la experiencia anterior del profesorado, tanto en la materia tratada, como en la etapa concreta de desarrollo de su público, en la transmisión fiel del mensaje juegan otros factores: la mayor o menor claridad conceptual que tenga el propio maestro o maestra sobre aquel tema, sus expectativas sobre el alumnado que escucha, su cualidad profesional, e incluso la madurez y el equilibrio personal que haya alcanzado, así como también su ideología y sus convicciones personales. Así, al explicar en clase la transición democrática en España después del franquismo, cada profesor o profesora lo hará a su manera según las variables anteriores (y seguramente muchas otras) aunque todos y todas *sigan* el mismo libro de texto. De manera que, con toda seguridad, los contenidos conceptuales, procedimentales o actitudinales que al final de la sesión habrá adquirido su alumnado, serán muy diferentes, y en ocasiones, quizás con enfoques diametralmente opuestos.

Si el profesor o la profesora no tiene las ideas muy claras sobre aquel tema, puede incluso plantearse simultáneamente, y sin percibirlo, objetivos contradictorios, o bien actividades que se contradicen con el objetivo que se pretendía efectivamente alcanzar. De entrada, y si nos fijamos en los objetivos de la maestra Ana, la recelosa expresión: *no te fíes de las apariencias* no parecería nada favorable a la actitud de apertura que reclamaría una educación cívica, intercultural antirracista. Es cierto que algunos prejuicios se fundamentan en las apariencias de las personas. Pero no es lo mismo *no fiarse de las apariencias* que *no fiarse de los prejuicios*. Y ésta es, probablemente, una confusión conceptual, o un *lapsus* de Ana, que estará presente y distorsionará muchas secuencias de la sesión. Sería muy diferente el sentido de la expresión si se formulase así: *no te fíes sólo de las apariencias*, pero ni el refrán, ni Ana en la sesión de hoy, matizan tanto.

Seguramente es esta confusión entre prejuicio y apariencia lo que hace que a la maestra le pase desapercibida la contradicción, la paradoja, presente ya en los mismos objetivos: *con un aumento de la desconfianza se pretende educar la confianza*. Probablemente el equívoco radica en que, desde el inicio se ha dado por buena la equivalencia entre una generalización y un estereotipo, de forma que con el juego de las cajas se comete un grave error: *cuando se quiere convencer al alumnado que no es bueno fiarse de las apariencias, de hecho, lo que se les está diciendo es que no es correcto hacer generalizaciones*. Afortunadamente los niños y las niñas no aprenden todo lo que pretenden enseñarles los maestros...

Los seres humanos, durante los primeros meses de vida y mediante nuestros recursos cognitivos, empezamos a poner orden en el maremagnum de percepciones que nos rodean. Una de las principales funciones que desarrollamos gracias a nuestra interrelación con los adultos es la de poder generalizar a partir de las características particulares de los objetos, de las personas y de los comportamientos, abstrayendo las que les son comunes para así *construir los conceptos*. Después de ver mesas grandes y mesas pequeñas, de un color o de otro, sustentadas por un número variable de patas, hechas de diversos materiales y con diferentes formas, *construimos el concepto* de mesa, a partir de la generalización de los aspec-

tos o propiedades que son comunes a todas las mesas. En definitiva estamos hablando de la emergencia y progresiva maduración del lenguaje y del pensamiento del niño y de la niña. Esta construcción conceptual y de esquemas valorativos es, al principio, muy flexible, y se pondrá a prueba repetidamente buscando la confirmación de los adultos. Y se modificará cuando, siguiendo con el ejemplo anterior, una vanguardista mesa de diseño cuestione el concepto de mesa que se tenía hasta entonces. El procedimiento es similar con las valoraciones de las cosas o de las personas y con los comportamientos adecuados o incorrectos. El niño y la niña deberán reconsiderar la norma moral *siempre es bueno ayudar a los demás* el día que en la escuela el profesor les ponga el primer examen escrito de su vida, con la orden contundente de que no se pueden ayudar unos a otros.

Por lo tanto, las generalizaciones permiten la construcción de conceptos abstractos y normas de comportamiento, que las criaturas van rehaciendo en su interacción con los adultos que les rodean y que son los que les ayudan de esta manera a construir su lenguaje y su pensamiento. Esta construcción conceptual, además, les permite anticipar que este otro modelo de mesa, que aún no habían visto nunca, es también una mesa, *antes de que nadie se lo diga*. También van aprendiendo que se pueden comportar de unas maneras determinadas en cada situación concreta, sin tener que preguntarlo a un adulto cada vez. Poco a poco, pueden poner autónomamente un cierto orden en el mundo que les rodea, precisamente a partir de generalizaciones, conceptualizaciones, interrelaciones, analogías y taxonomías. Un orden que en su *provisional* estabilidad, va dando progresivamente independencia, seguridad y confianza al niño y a la niña. Por ello es tan importante y decisivo en la construcción de la personalidad que todos los adultos tengan hacia la criatura una *constancia normativa* en sus requerimientos, ya que una vez hecho un aprendizaje –no se deben tirar las cosas al suelo, por ejemplo– el niño o la niña pondrá a prueba el aprendizaje de esta norma en otros momentos y situaciones, para verificar su estabilidad y fiabilidad, a partir de las respuestas –más o menos pacientes– de los adultos que le cuidan.

Aquellos alumnos y alumnas de seis o siete años de la clase de la maestra Ana, han ido construyendo, como cualquier otra criatura, la díada de conceptos antónimos *deseable-rechazable* a partir de la repetición de unas experiencias en las cuales las cosas limpias, con buena apariencia, con forma de regalo, glamorosas, etc. son deseables, mientras que son rechazables las contrarias. Era propio de estúpidos irracionales preferir una caja *aparentemente* sacada de la basura en lugar de un *aparente* regalo de Navidad, hasta el día que en la clase aparecieron aquellos paquetes (¡y también después de ese día!). Sólo el día del juego de los paquetes (¡qué extraña es la maestra!) las cosas habían sido al revés, por lo que con toda probabilidad, el alumnado no interiorizará –¡afortunadamente!– alguna de las consignas implícitas y explícitas en el discurso de la maestra. Si lo hiciesen, si fuesen radicalmente consecuentes con esta imprevisibilidad, con esta incongruencia en los mecanismos de valoración de las cosas, la parálisis más absoluta los dejaría com-

pletamente catatónicos: si no pueden fiarse de las apariencias, ¿pueden comerse el caramelo que les ha regalado la maestra? Si lo importante está dentro, ¿cómo se puede saber si están o no están envenenados? Y ahora que la maestra nos dice que ya podemos ir a casa, ¿puedo fiarme de que el señor del autobús no me secuestrará?... etc.

Pero aún hay otras reflexiones, más directamente relacionadas con la educación de la confianza, que podemos hacer a partir de aquella clase de tutoría. Sin saberlo ni quererlo, la maestra puede haber inducido o reforzado un prejuicio racista grave en el alumnado. Para reforzar sus argumentos que a pesar de las apariencias, por dentro todos somos iguales, la maestra ha pedido de qué color era la sangre de Omar, *relacionando su piel con el embalaje rechazable*. Esta puede ser, lamentablemente, la conclusión, el resumen que les quede a los niños, de una desafortunada lección cargada de buenas intenciones: *la piel de los blancos es al papel de regalo bonito, lo que la piel de los negros es al papel sucio de la basura*.

Este recurso pedagógico de recorrer al “interior biológico” de las personas para demostrar su igualdad, es un recurso muy utilizado, a pesar de ser fuente de muchas confusiones y no pocos malentendidos, por lo cual debería ser rechazado como argumento antirracista. Es éste un ejemplo de distorsión grave del mensaje cuando, en el loable intento de simplificar el contenido para hacerlo más asequible, se buscan analogías que permitan llevar al terreno de lo concreto algunos conceptos, proposiciones o principios abstractos. Más de una tutoría de secundaria se ha complicado inesperadamente al ser utilizado este recurso del *interior biológico* como argumento antirracista ante el alumnado. Recuerdo, por ejemplo, un debate con adolescentes (neoracistas, según su monitor) en el que una de las actividades consistía en comentar un póster que había divulgado una conocida ONG en el cual había el típico esquema elemental, de libro de texto, de un sistema circulatorio humano. El monitor insistió en el mismo argumento que Ana: – *Veis, por dentro somos todos iguales, los moros y los negros también tienen corazón y su sangre también es roja*. Y uno de los jóvenes, cínicamente, contestó: – *Sí, sí, igual que los cerdos...*

Los educadores y las educadoras deberíamos asumir que la igualdad humana es una convicción. Y como tal convicción no se puede demostrar, no tiene demostración científica posible. Como no la tiene la existencia de Dios o cualquier otra convicción. Recorrer a argumentos biológicos para demostrar la igualdad humana es entrar en el terreno de juego preferido de los racistas. En todo caso cabe reconocer que es un terreno más propicio para demostrar la diferencia que la igualdad entre los humanos.

¿Habrá conseguido Ana, con su lección de “Los dos paquetes”, su objetivo de estimular la solidaridad y la confianza hacia personas de otras culturas? No tenemos bastantes datos pero con los que tenemos lo podemos poner razonablemente en duda. Y podemos sospechar que si la lección hubiese sido eficaz, seguramente lo que habría conseguido *reforzar y legitimar es la desconfianza*.

## OTRO PUNTO DE PARTIDA: “SOMOS MÁS IGUALES QUE DIFERENTES”

Como he defendido en otras ocasiones<sup>1</sup> creo que son dos los ejes básicos de un proyecto de educación intercultural:

- a) La educación en (y para) la igualdad.
- b) La educación en (y para) el respeto a la diversidad.

Entre estos dos polos, me parece que la propuesta pedagógica de Ana se sitúa más en el eje “b”; mientras yo creo que cabe dar prioridad y comenzar por la educación en (y para) la igualdad.

Me parece que intentar educar el respeto a la diversidad sin profundizar en la consolidación de la convicción de la igualdad en dignidad de las personas puede ser, no sólo un trabajo poco efectivo, sino que, como hemos visto, puede abocar a resultados contrarios a los previstos. Creo que se debe empezar por el principio, y el principio de cualquier proyecto de educación cívica intercultural no puede ser otro que el reconocimiento implícito, y explícito en la cotidianidad de la vida del centro educativo, de la letra y el espíritu del artículo I de la Declaración de los Derechos Humanos: “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...)”.

Es inútil el tratamiento educativo de la diversidad cultural (a través de créditos variables, tutorías, charlas, semanas interculturales, o los recursos educativos que se quieran) en un ambiente, en un clima en el que la exclusión y el rechazo son prácticas habituales, más o menos toleradas desde el currículum oculto y las prácticas cotidianas del centro. No sólo es inútil, sino que a menudo es contraproducente, ya que fomenta la hipocresía, el lenguaje políticamente correcto, el decir aquello que los adultos quieren oír, en definitiva la confusión normativa. A menudo, las agresiones y los insultos a las personas más débiles, a las diferentes o a los grupos minorizados (los más gordos, los de otra religión o cultura, los de orientación homosexual, los que tienen un defecto físico, las chicas, los de un origen nacional determinado...) ni se valoran ni se reprimen con la misma intensidad y contundencia por parte de todos los profesores y profesoras. Hay quien opta por mirar hacia otro lado. Hay quien lo justifica como cosas de la edad. También los hay que, dan tan poca importancia a las palabras despectivas (*moro*, por ejemplo), que ellos mismos las utilizan, incluso en presencia de los alumnos... o toleran y ríen los chistes racistas, homofóbicos o sexistas. Si al mismo tiempo que en un centro se hace una jornada intercultural, se da este rechazo como práctica habitual (más o menos violento, ya sea físico, verbal o las dos cosas a la vez, hacia los alumnos y alumnas marroquíes, por ejemplo), es muy probable que las actividades de la jornada no sirvan para cambiar este estado de cosas sino que sirvan para reforzar el racismo diferencialista de parte del alumnado, al poner el acento precisamente, en aquello que nos hace diferentes.

Cuando es éste el clima de centro, personalmente siempre me he negado a organizar o participar en unas sesiones de sensibilización antirracista, con la intención de educar para la tolerancia, o sencillamente para intentar evitar las agresiones físicas o verbales. A cambio, propongo participar de la puesta en marcha de un plan de convivencia, el punto de partida irrenunciable del cual sea el compromiso de respetar y hacer respetar la integridad física y psicológica de todos y cada uno de los miembros de toda la comunidad educativa, especialmente de los más débiles. Y para hacer las cosas bien, toda la comunidad educativa debería participar en un proyecto de educación cívica como éste, de manera especial los padres y las madres, dado el alcance y repercusión educativa de los modelos familiares.

El diálogo, y también el diálogo intercultural, sólo es posible entre iguales. Los que se sienten superiores, no dialogan: ignoran, menosprecian o dan órdenes. Aquellos a los cuales se hace sentir inferiores, tampoco pueden dialogar ya que sólo se les deja dos caminos: la sumisión o la rebelión.

Por tanto, me reafirmo en el primer punto del Decálogo para una educación intercultural<sup>2</sup>: “El objetivo irrenunciable y definitorio de la educación intercultural no debe ser el respeto a la diversidad o el culto a la diferencia, sino la convicción que somos más iguales que diferentes, con todas las consecuencias que de este principio se derivan. Ello supone un gran reto educativo, ya que si la diversidad es tan evidente que sólo hay que aproximarse con curiosidad y respeto para descubrirla, la igualdad no lo es tanto, sino que es el fruto de un convencimiento moral; y educar este convencimiento y los valores y actitudes asociados es una tarea mucho más difícil”.

No es éste el lugar para desarrollar con detalle las mejores estrategias para consolidar esta educación en la igualdad, pero sí que podemos dar unas orientaciones generales de manera esquemática. Soy consciente que, vistas en su conjunto, pueden parecer utópicas aquí y ahora; algunas casi irrealizables, en tanto en cuanto no depende únicamente de la buena disposición de los centros el hacerlas efectivas. Otras, ciertamente, sólo será posible ponerlas en marcha en centros en los que un mínimo, una masa crítica, de profesores pueda dinamizar propuestas de renovación, y es preciso reconocer que no soplan vientos muy favorables para estos planteamientos. Pero, por otra parte, estas consideraciones y objeciones, que considero completamente ajustadas a la realidad, me refuerzan aún más en mi convencimiento que es indispensable disponer de un proyecto, de una meta, que no estará mal del todo que sea algo utópica, si así nos señala con mayor luminosidad la dirección en la que debemos avanzar. Pero es preciso también desactivar el *no-hay-nada-que-hacer* poniéndonos objetivos alcanzables y realistas, empezando por los mínimos indispensables y procurando ir consolidando, de manera progresiva, el terreno que vamos conquistando. En algunos centros de secundaria, por ejemplo, en este afán de pragmatismo realista, se ha optado por invertir todos los esfuerzos, el primer año del proyecto, en los alumnos de primer curso, con la idea de ir cambiando, paulatinamente, la cultura convivencial del centro.

Estas propuestas para trabajar la igualdad de oportunidades en los centros, ni son las únicas posibles, ni pretenden un todo o nada. Cada centro, según sus posibilidades, según sus puntos fuertes y sus puntos débiles, debería adaptar, priorizar, hacer suyos o sustituir por otros los objetivos que proponemos y que agrupamos y resumimos en tres bloques en este primer eje de trabajar en (y para) la igualdad:

### **Posibilitar la igualdad**

– Es conveniente que el centro se proponga un plan de potenciación de la máxima igualdad de oportunidades, real y no sólo teórica, entre el alumnado. Igualdad de oportunidades que debe tener más relación con la equidad que con el igualitarismo. Por esta razón, debe optar sin timidez por las discriminaciones positivas que sean necesarias, las cuales, ciertamente, sólo son indispensables y están justificadas mientras se mantiene una discriminación negativa determinada, que es la que debe combatirse.

– Es también necesario un plan de acogida (efectivo y *afectivo*, no sólo administrativo y burocrático) para el alumnado de incorporación tardía y sus familias, especialmente el que presenta un mayor déficit de escolarización anterior o un riesgo de exclusión socio-cultural.

– Progresivamente y de manera decidida, se debe avanzar hacia una gratuidad real de todas las actividades del centro durante el período de escolarización obligatoria. Se debería suprimir cualquier sistema de becas a las familias, a menudo con visos de paternalismo, a menudo humillante y casi siempre ineficaz, y dotar de suficientes recursos a los centros como para que puedan facilitar directamente a todo el alumnado del centro educativo todos los materiales básicos para su aprendizaje. Como en cualquier empresa, desde las herramientas hasta los *monos* de trabajo, los debe poner la institución y deben formar parte de los costes de producción. Algunos centros ya lo han conseguido a pesar de las dificultades, a veces buscando subvenciones para el centro –procedentes en ocasiones de empresas del pueblo o del barrio– socializando el uso de muchos materiales y con una actitud de reciclaje estricta (libros de texto) y de control del derroche.

– Será también fundamental elaborar las estrategias adecuadas y modificar la organización de los centros de manera que se potencie la aceleración de los aprendizajes instrumentales básicos de los alumnos con retrasos, especialmente por riesgo de marginación sociocultural. Superar estos aprendizajes instrumentales básicos debe ser la prioridad de la educación obligatoria, en lugar de la preparación de *prebachilleres*, que parece ser la orientación principal de muchos centros, la cual, siendo legítima y conveniente, debería supeditarse siempre a la otra.

– Es indispensable acabar con las escuelas *ghetto*<sup>3</sup>. Pero será necesario evitar también las situaciones de guetización interna de los centros, impidiendo el recurso sistemático a los *grupos homogéneos de nivel* y dotando a los centros de los medios y estrategias indispensables para atender la diversidad. Entre estos medios hay que con-



tar con los necesarios para la formación específica del profesorado, así como para estimular, potenciar y difundir las *buenas prácticas* en este terreno, que ya existen en algunos centros.

### **Visualizar la igualdad**

– Hay que evitar que los grupos minorizados, por el hecho de serlo, tengan una ubicación espacial discriminada dentro del centro (una aula especial) o dentro del aula (al fondo de la clase, por ejemplo). Si hacen alguna actividad de refuerzo fuera del aula ordinaria, debe ser en la misma aula en la que hacen refuerzo el resto del alumnado que lo necesita.

– Es necesaria la presencia en el centro de elementos representativos de los grupos *minorizados* cuando su número empieza a ser significativo (fotografías, paisajes de sus países, textos de los carteles y de los indicadores traducidos a su lengua, libros en la biblioteca del centro y en el aula, etc.) en igualdad de estatus que los del grupo mayoritario. Hay que facilitar que el alumnado perteneciente a los grupos minorizados, pueda apropiarse simbólicamente del espacio escolar, que lo sienta suyo, que lo viva como un contexto significativo donde se ven reconocidos y aceptados en lugar de *forasteros a perpetuidad*.

– Conviene revisar el proyecto educativo, el proyecto curricular de centro y el proyecto lingüístico para que recojan esta nueva realidad multicultural. Ello quiere decir no sólo revisar los contenidos etnocéntricos, sexistas, homofóbicos y xenófobos de los libros de texto y de los contenidos académicos, sino plantearse seriamente, por ejemplo, la enseñanza-aprendizaje de la lengua de este nuevo alumnado, si fuese posible dentro del curriculum, como una lengua extranjera más. Se debería también facilitar desde el centro, por ejemplo y como una muestra de este reconocimiento, los trámites para que el alumnado extranjero de incorporación tardía de secundaria, con buen nivel en la lengua del país de origen de su familia, pudieran no sólo mantener este buen nivel, sino además examinarse en la Escuela Oficial de Idiomas para tener la titulación correspondiente.

– También es necesaria una política efectiva y sin complejos para facilitar progresivamente la presencia normalizada en el centro y en el claustro, de personas adultas de los grupos minorizados, con tendencia a llegar a una proporción equivalente a la de los alumnos. A la espera de una política estimulante y facilitadora de homologación de los títulos de maestro del extranjero –con los cursos de adaptación específicos que se crean indispensables– el centro puede abrirse a las asociaciones culturales o de inmigrantes del barrio, puede ceder espacios para las clases de adultos o para otras actividades, yendo más allá de compartir sólo el edificio, proponiendo e implicándose en proyectos comunes. Hay que priorizar estas opciones a la de los mediadores culturales, mucho más asimétrica y con muchos más riesgos de consolidar y encapsular la diferencia que de facilitar la igualdad.

## Ritualizar la igualdad

– Conviene elaborar (o revisar) una carta de derechos y deberes del centro, con la participación de todo el alumnado, forzando si es necesario la implicación de los grupos habitualmente excluidos y por lo tanto con pocos hábitos de participación, con la implicación que sea posible y deseable según su edad.

– Se impone un rechazo explícito e inmediato de cualquier manifestación de exclusión, de segregación, o de vulneración de los derechos individuales. Las sanciones, deben ser justas, correctoras y reparadoras de los prejuicios ocasionados, y previsibles con anterioridad a partir de la carta de derechos y deberes. La sanción no ha de ser una cosa imprevisible, de intensidad variable según el humor de quien sanciona o de otros elementos subjetivos, sino la respuesta prevista y pactada previamente.

– Es necesario consolidar en el centro prácticas concretas de democratización de la vida cotidiana, con participación de todos los alumnos (asambleas de aula y de centro, delegados efectivos, comisiones de funcionamiento –algunas mixtas con profesores– jutas de delegados...). Y no deben ser sólo simulacros, ya que sólo se aprenden los hábitos y actitudes democráticas practicándolos realmente, con los únicos límites de las normativas superiores que todo el centro debe acatar, naturalmente, pero que deben estar muy claras para todos. Deben estar claras desde el inicio no sólo las normas del juego, sino también las limitaciones impuestas por los diferentes niveles de responsabilidad de los miembros de la comunidad, que hace que *no todo el mundo tenga la misma autoridad para decidirlo todo*.

Como decíamos antes, dos son los ejes que debe contemplar, a nuestro criterio, una educación intercultural: a) la educación en (y para) la igualdad, los objetivos básicos de la cual acabamos de describir; b) la educación en el respeto a la diversidad. También se ha subrayado la importancia y la prioridad que hay que dar al eje “a” hasta alcanzar unos mínimos, pero ello no debe impedir –al contrario– avanzar también en el otro eje, a partir del momento en que unas normas de convivencia básicas han sido asumidas y son practicadas por todos. Alcanzado a nivel de acuerdo colectivo y en la práctica cotidiana, un principio básico de respeto a la dignidad de cualquier persona se podrá incidir en la apertura, la *confianza*, el respeto y el reconocimiento, específicamente dirigidos hacia los que son *diferentes*.

Pero debo añadir, antes de pasar al listado, que en este ámbito del respeto a la diferencia, hay aún mucho trabajo por hacer con el profesorado. De manera que los objetivos y estrategias que detallamos a continuación, deberían tenerse muy presentes, antes que cualquier otra cosa y de manera cada vez más urgente, en unos planes de formación permanente del profesorado. Es preciso organizar esta formación de manera que se pudiera alcanzar el objetivo de dar nuevas respuestas a los problemas del día a día, provocando al mismo tiempo una transformación en las actitudes y en las rutinas profesionales. Sabemos que es una tarea nada fácil, pero no se puede, de ninguna manera, tirar la toalla en este combate.

Agruparemos también en tres apartados algunas estrategias, prioridades y objetivos que nos parecen muy relevantes en esta *educación en (y para) el respeto a la diversidad*.

### **Mejorar la autoimagen y las representaciones del propio colectivo**

– Es conveniente un análisis crítico y una revisión del programa de acción tutorial del centro, en la línea de facilitar al alumnado competencias sociales básicas y lo que algunos han denominado *alfabetización emocional*. Incidir cuando sea preciso y con el asesoramiento de especialistas, en los problemas de autoestima, con especial atención –pero no exclusivamente– cuando se dan en el alumnado de los colectivos minorizados.

– También será necesario un asesoramiento de psicólogos y pedagogos en las tutorías individuales para poder disponer de técnicas, estrategias y modelos de intervención en el tan necesario como desatendido acompañamiento educativo del proceso de construcción identitaria. Un proceso que si ya es difícil para cualquier adolescente, cuenta con dificultades añadidas en contextos multiculturales, cuando hay contradicciones entre los valores de casa y los de la escuela, y aún más cuando incide la variable del riesgo de exclusión social. Serán puntos a tener en cuenta el control de la díada autoestima/autocrítica facilitado por las estrategias de descentramiento cultural; la valoración de los aspectos positivos y negativos de las tendencias gregarias; la atención a la potencia y a los aspectos favorables o desfavorables de los modelos y contramodelos identitarios (profesores, padres, compañeros...), y en definitiva, la optimización de los sentimientos de pertenencia de manera autónoma, crítica y responsable.

– Conviene también estar atentos y ser respetuosos con los difíciles procesos de aculturación, de manera especial en los y las adolescentes extranjeros de incorporación tardía (respetar los ritmos, los *duelos migratorios*, los a menudo necesarios “retrocesos”, saber estar cerca respetando tanto el derecho a la diferencia como el *derecho a la indiferencia*, etc.).

### **Mejorar la percepción, las representaciones y el reconocimiento del otro**

– Potenciar la emergencia de la confianza a través de la aproximación empática pero crítica al otro. Partir de la base de aceptar las diferentes formas de ser y de pensar, pero no todos los comportamientos, que deben estar limitados por las normas consensuadas en común.

– Las aportaciones folclorizantes y estereotipadas deben rechazarse como mecanismo de conocimiento de los grupos minorizados, aún cuando se presentan como una buena manera de tener un primer contacto con la diversidad. Cuando el contexto social está tan impregnado de desvalorización hacia los grupos minorizados, las hipotéticas buenas intenciones de los organizadores de estos actos, difícilmente pueden contra-

rrestar esta presión, y como ya hemos dicho reiteradamente, se corre un riesgo cierto de conseguir lo contrario de lo que se pretende.

– Mediante charlas, tutorías, créditos variables... el alumnado debe conocer de forma autocrítica los mecanismos y niveles de construcción del rechazo a la diversidad (etnocentrismo, estereotipos, prejuicios, homofobia, islamofobia, xenofobia, racismo...) y la forma de identificarlos en uno mismo, desactivarlos y progresivamente erradicarlos.

### **Aprender a convivir y a gestionar los conflictos interpersonales con connotaciones culturales.**

– Las características de la sociedad actual nos obligan a poner en marcha programas y campañas específicas de educación para la complejidad social y la gestión de los inevitables conflictos que dicha complejidad genera, con especial atención a la flexibilidad y la capacidad de adaptación a situaciones nuevas o imprevistos... (dinámicas de grupo, *role playing*, técnicas de mediación de conflictos, etc.). Es cada vez más necesario aprender a distinguir y matizar entre elementos negociables e innegociables, tanto de mi patrimonio como del del otro. Es necesaria una pedagogía de sustitución de las estrategias negociadoras del *yo gano/tu pierdes*, por el *yo gano/tu ganas*.

– Estoy convencido que el mejor cimiento de las relaciones interculturales es la afectividad. Considero básico, por lo tanto, potenciar y facilitar una intersubjetividad, una complicidad, que posibilite: el descubrimiento y la puesta a prueba sin miedo de nuevas soluciones a nuevos y viejos problemas; nuevos estilos de convivencia; el diseño de nuevos símbolos, nuevos mitos y nuevos imaginarios colectivos compartidos; la construcción conjunta de nuevos escenarios sociales, hoy todavía inexistentes, donde todos podamos sentirnos cómodos y encontrar nuestro sentido, etc.

## **LA EDUCACIÓN DE LA CONFIANZA: SIETE SUPUESTOS PARA EL DEBATE**

¿Qué papel juega la confianza en todo ello? ¿Es la confianza un factor más de los que intervienen en la construcción de la convivencia intercultural o es el producto final? Si es un factor: ¿Cómo incide en el proceso? Y ¿cómo podemos controlarlo? ¿O es una condición previa a la convivencia intercultural? ¿Es suficiente reducir los niveles de desconfianza y luego la confianza emergerá por sí sola, o es necesario trabajar concreta y directamente sobre la confianza?

Las preguntas podrían ser muchas más y quizás mejor formuladas. Y no sería gratuito ya que, como es sabido, un problema bien planteado, es un problema medio resuelto. Constató, de entrada, la dificultad que comporta ya plantear bien el problema. Pero gracias a la *confianza* que otorga el trabajo en seminario, que permite disponer del auxilio de los colegas tantas veces como uno se pierda en el laberinto, me atrevo a entrar en esta tierra incógnita señalando mis etapas en la expedición mediante siete supuestos que pongo a vuestra consideración.

### **1. El punto de partida es la desconfianza. La confianza nace en el espacio emocional que va quedando libre con el control y la reducción de la desconfianza**

Desde la perspectiva de este primer supuesto, estrictamente hablando, la confianza no existiría, sería la ausencia de desconfianza. Por eso, e intentaremos argumentarlo en los puntos siguientes, en el origen encontraríamos la desconfianza. El mismo N. Luhman<sup>4</sup> en su conocida definición: “es un mecanismo de reducción de complejidad y de aumento de tolerancia a la incertidumbre”, observamos que hace una definición en cierta manera “en negativo”. Definiendo la desconfianza parece que la habría podido relacionar más fácilmente y directamente con la complejidad y con la incertidumbre. Una cosa parecida sucede cuando hemos de definir el silencio como la ausencia de ruido. También en este caso, el punto de partida es el ruido. Nosotros, de hecho, sólo podemos intervenir sobre el ruido, no podemos manipular, incidir, operar directamente sobre el silencio, pero sí podemos hacerlo sobre el ruido y al reducirlo, facilitamos la emergencia del silencio. En este sentido, estrictamente hablando, el silencio no tendría *entidad propia*. Hay más o menos silencio en tanto y en cuanto hay menos o más ruido. Podría enunciarse, quizás más adecuadamente, con otra expresión: *tanto la confianza como el silencio no son factores, sino productos*.

Reconozco que el mismo lenguaje ya nos parece sugerir la interpretación contraria a la que defiendo: la *des-confianza* es, evidentemente, la negación de la confianza (que en las lenguas románicas tendría su origen en el *fiare* latín: con-fiar, *fiar-me* del otro). Sin ser la lingüística mi especialidad, me atrevería a afirmar que ocurre de manera parecida con las lenguas germánicas (trust/distrust, vertrauen/misstrauen, tillid/mistillid...). Por lo tanto, Luhman estaría en el *buen camino*, desde el punto de vista lingüístico, al definir el término afirmativo, y ver la desconfianza como la negación de la confianza, y no al revés como yo propongo.

No creo que sea ésta una discusión banal, la creo importante para el enfoque de una *pedagogía de la confianza*. No es lo mismo tener que incidir sobre un factor que sobre un resultado, un producto. No es lo mismo buscar estrategias para reducir el ruido, que para intentar *aumentar el silencio*. Espero, en los supuestos siguientes, argumentar mis razones para afirmar la *primacia temporal*, secuencial, de la desconfianza, que intentaré apoyar en argumentos ontogenéticos y filogenéticos.

Todavía desde el punto de vista lingüístico constatamos habitualmente que hay una cierta fobia a utilizar expresiones *negativas* y que hay una cierta tendencia al exorcismo, a *positivizarlo* todo. Como si cambiando la palabra en positivo –o haciendo un tabú del uso de la expresión en negativo– ya tuviésemos el conflicto medio resuelto. Necesitamos buscar eufemismos a las palabras que sirven para definir aquello que nos da miedo o que está prohibido, encontraríamos muchos ejemplos. He dirigido diversos cursos de postgrado sobre “exclusión social y diversidad cultural” y me he visto obligado muy a menudo a justificar porqué no ponía el título *en positivo*, cambiándolo por términos como “inserción social”, “ciudadanía”, etc., cuando, a mi parecer, creo que no se está hablando de lo mismo, que ponemos el acento y la intención de manera muy diferente. Y como suele decirse, *el diablo se esconde en los matices*. Creo que ocurre algo similar en la prioridad en el uso del término *confianza* frente al de *desconfianza*.

## 2. La desconfianza es un mecanismo compulsivo de defensa del individuo

Todo hace suponer que la desconfianza estaría controlada por las estructuras arcaicas del hipotálamo y del sistema límbico, ubicadas al extremo superior de la espina dorsal y que en el ser humano constituye el núcleo más profundo y, filogenéticamente hablando, más primitivo del sistema nervioso. Parece demostrado, según dice la neurología, que estas estructuras (análogas en el cerebro de los mamíferos inferiores y los reptiles) controlan los instintos, las pasiones y las pulsiones más primitivas del ser humano así como las emociones básicas como el miedo y la ira. Y según algunos autores también la jerarquía, la agresividad, la territorialidad... También, probablemente, la desconfianza, entendida como un instinto básico de protección y conservación del individuo frente a lo desconocido.

Parece que no fue hasta el Pleistoceno, hace medio millón de años, que se desarrolló el neocórtex, la parte del cerebro que al final del proceso evolutivo y después de crecer y complejizarse, acabará controlando las funciones más específicamente humanas. El neocórtex, sede según la neurología del lenguaje y la racionalidad, si bien absorbe y atrofia otras estructuras encefálicas preexistentes, no llega a eliminarlas. Por ello en la evolución humana no han desaparecido aquellas pulsiones, aquellas conductas compulsivas. El neocórtex, intenta controlar, pero sobre todo racionaliza aquellos impulsos reptilianos y primitivos.

Por tanto, la racionalización y el control de la desconfianza puede empezar a llevarse a cabo y puede emerger lo que definimos como confianza, un *valor* humano *moderno* frente a la desconfianza, una pulsión animal, *arcaica*. Dicho en otras palabras: la desconfianza es una pulsión instintiva y la confianza es un producto cultural obtenido en el proceso de racionalización y superación de automatismos conductuales de defensa del individuo y de la especie.

A menudo, se han hecho paralelismos entre el desarrollo filogenético de la especie y el desarrollo ontogenético del individuo. El desarrollo del cerebro del embrión y

del feto humano hace pensar en aquellos paralelismos. Un desarrollo que se completará tarde, en nuestra especie, ya fuera del seno materno, mediante el proceso de socialización, que comporta la emergencia y el despliegue del psiquismo, las capacidades cognitivas, la estructura de la personalidad y de la emotividad... siempre gracias al cuidado, al afecto y a los estímulos que recibe en sus interacciones con adultos de la especie. Este contacto afectuoso con otros miembros de su especie es fundamental para el desarrollo del niño. Por ello se ha dicho que los llamados *niños salvajes* no sufrían tanto un retraso mental como una insuficiencia cultural.

Si se ha afirmado también que en el momento del nacimiento el bebé es un ser asocial, no es menos cierto que la necesidad más básica del recién nacido, no será tanto la alimentación como la relación con los demás, en tanto y en cuanto los otros son los únicos que pueden eliminar la tensión ocasionada por la falta de alimento. O si se prefiere *en positivo*: facilitarle el placer de la alimentación. Pero a pesar de que hay una especie de preadaptación potencial, los expertos coinciden en la *asocialidad* del bebé durante los primeros 6 u 8 meses de su vida, en la que está sumergido en una etapa refleja de la que arrancará más tarde el proceso de socialización. Los Harlow demostraron ya en la década de los cincuenta, que un bebé puede permanecer inmune al aislamiento durante los primeros seis meses de vida, pero que a partir de este momento y hasta más o menos los dos años, las taras y los déficits que ocasiona el aislamiento son progresivas y acumulativas.

Así, la denominada *sonrisa social* que aparece hacia el segundo o tercer mes, sería un acto reflejo absolutamente descargado de los significados sociales que quieren darle los ilusionados padres y especialmente los abuelos, como demuestra el hecho que el bebé también lo produzca ante una careta de cartón. En cambio, hacia el octavo mes, justo cuando arranca propiamente el proceso de socialización, es también cuando aparece la denominada *ansiedad o miedo a los extraños*. El sentido de conservación, la *desconfianza* ante el desconocido, sería pues, paradójicamente, una de las primeras conductas sociales del ser humano (pensemos que, por ejemplo, el juego interactivo entre iguales no aparecerá hasta el final del segundo año de vida).

Así pues, ontogenéticamente también parecería fuera de duda que la desconfianza, como mecanismo compulsivo de defensa del individuo, sería muy anterior al progreso cultural, a la *racionalización social* que supone la confianza.

### **3. La desconfianza se activa y potencia mediante sentimientos subjetivos y no por incrementos objetivos de determinadas variables**

Entiendo que un comportamiento compulsivo se activa gracias a los sentimientos, es decir a valoraciones subjetivas de determinadas percepciones. La importancia objetiva de un peligro determinado, si no es percibida como peligrosa por un sujeto, difícilmente provocará desconfianza o miedo. Es el caso de los niños que pueden tener miedo a la oscuridad del pasillo (percepción subjetiva de peligro) y en cambio atrave-

sar con toda naturalidad y despreocupación –si no le controla su madre– una calle con mucho tránsito, o asomarse peligrosamente a una ventana.

Por este motivo, estoy en desacuerdo con la asociación que Luhman hace en su definición entre confianza y complejidad. No creo que el aumento de complejidad, por sí solo, provoque un aumento de la desconfianza. Sí creo que acierta cuando relaciona la confianza con la incertidumbre, que no es un dato objetivable, sino una valoración subjetiva de la percepción de una situación y de su desarrollo futuro. Hofstede<sup>5</sup> nos ha hecho ver con nuevos ojos la importancia en las relaciones interculturales del control de la incertidumbre, así como su carácter subjetivo, cultural.

#### **4. Activan la desconfianza el sentimiento de incertidumbre y el sentimiento de vulnerabilidad personal**

La desconfianza no sólo se activa ante la dificultad de prever un acontecimiento externo al individuo. Creo que también tiene un papel básico la propia percepción –también subjetiva– de determinadas propiedades internas del individuo, en concreto su autopercepción de la fortaleza o la fragilidad, la capacidad de resistencia, las aptitudes, etc. disponibles para afrontar el conflicto con éxito. La confianza o la desconfianza con que dos estudiantes se presentan a un examen no depende sólo de la incertidumbre acerca del grado de dificultad de las preguntas, sino también del sentimiento subjetivo de ir bien preparados o mal preparados. Todos hemos tenido un compañero o compañera de carrera que siempre sacaba sobresalientes y siempre iba a los exámenes con más temor a suspender que los demás...

Por lo tanto, los dos motores básicos de la activación y la potenciación de la desconfianza son dos sentimientos, subjetivos, *uno centrado en el individuo*, basado en la valoración personal de la propia vulnerabilidad, *el otro centrado en la conducta de los demás*, basado en la valoración del sentimiento de incertidumbre.

#### **5. “La educación de la confianza” se facilitará con una disminución del sentimiento de incertidumbre y del sentimiento de vulnerabilidad**

Más que ante un nuevo supuesto, estamos casi ante un corolario, una consecuencia lógica de lo que hemos dicho hasta ahora. Si la confianza emerge con la desactivación de la desconfianza, y la desconfianza se activa con el sentimiento de incertidumbre y el sentimiento de vulnerabilidad, si damos herramientas al individuo para hacer disminuir estos dos sentimientos, no parece haber ninguna objeción para concluir que facilitaremos la emergencia y la consolidación de la confianza.

Entrecomillamos en el título de este párrafo la expresión “educación de la confianza” ya que, consecuentes con lo que hasta aquí expuesto, si la confianza no existe, si es el nombre que damos a la ausencia de la desconfianza, no se puede “educar” algo que no existe.



## **6. La educación en (y para) la igualdad en dignidad de las personas incide directamente en aquellos dos sentimientos, especialmente en el de vulnerabilidad**

Hemos defendido en la segunda parte de este artículo que uno de los ejes a tener en cuenta en un programa de educación intercultural era la educación en (y para) la igualdad en dignidad de las personas. Que esta educación incidirá directamente en la reducción del sentimiento de vulnerabilidad de los alumnos parece evidente, ya que lo que se pretende, es provocar un aumento de la autoestima, al valorar como a iguales a todos, incluidos los miembros *minorizados* del centro; reconocer en los reglamentos y en las actividades cotidianas el derecho inviolable de todas las personas a la integridad física y psíquica; rechazar con contundencia cualquier tipo de agresión, insulto o actitud discriminatoria, etc. Es decir: al aumentar la seguridad previsiblemente favoreceremos un decremento del sentimiento de vulnerabilidad.

Parece fuera de duda, por otra parte, que una normativa consensuada conocida por todos, que regule aquello que sucederá según los diversos comportamientos posibles, ha de disminuir también el sentimiento de incertidumbre, pero creo que la recuperación y el reconocimiento de la dignidad de todos y el sentimiento de protección legal de los derechos individuales ha de tener un efecto positivo especialmente en el sentimiento de autoestima y de vulnerabilidad.

¿Pero tendrá siempre un efecto positivo o puede tenerlo también negativo? Cabe estar muy atentos a esta cuestión. Si los resultados de estas medidas educativas en los grupos minorizados parece que es previsible que se produzcan en el sentido de una disminución clara de su sentimiento de vulnerabilidad y por tanto muy positivas en la disminución de la desconfianza, puede pasar exactamente lo contrario con los miembros del grupo mayoritario, si percibiesen estos cambios como una pérdida de poder, con el riesgo asociado de pasar de ser el grupo dominante a ser el grupo dominado. Si fuese así, una educación enfocada a combatir el racismo y la xenofobia podría tener el *efecto secundario* de consolidar y encapsular estas actitudes antisociales en determinados grupos que basaban su autoestima en su poder de exclusión.

Los educadores deberán estar alerta a estos posibles efectos perversos que pueden producirse especialmente si el inevitable proceso de empowerment y de recuperación de la dignidad de los miembros de los grupos minorizados, se hace, como decíamos, de manera que sea vivido como una pérdida para el grupo mayoritario. Pero de la misma forma que el acceso de los enfermos a una vida saludable no debe suponer la enfermedad de los que estaban sanos; de la misma manera los alumnos del grupo mayoritario no han de vivir el ascenso social, el reconocimiento de la dignidad de sus compañeros y compañeras como un peligro, sino como un motivo de gozo para todos. Conviene recordar en estas ocasiones la frase de Ghandi: “mientras haya un solo esclavo, nadie puede sentirse libre”. O aquella otra de Terrabras: “mi libertad no acaba donde empie-

za la de los demás, sino que empieza allí, donde y cuando empieza la de los otros”, ya que es un bien colectivo, aunque lo gocemos individualmente.

### **7. La educación en (y para) el respeto a la diversidad incide directamente en aquellos dos sentimientos, especialmente el de incertidumbre**

El otro eje de nuestro proyecto para una educación cívica intercultural, el eje del respeto a la diversidad, nos permitirá un mejor conocimiento del otro, mejorar las habilidades sociales y de gestión del conflicto, y aumentar la capacidad de empatía y de ponernos en la piel del otro... en definitiva, y como consecuencia, deberá disminuir notablemente el sentimiento de incertidumbre que se despierta ante el “diferente”, ya que dicho sentimiento de incertidumbre se alimenta de la imposibilidad, ante el desconocimiento mutuo, de prever los comportamientos de los demás (y ello si los estereotipos no nos llevan a magnificar los riesgos, las angustias y los miedos).

El trabajo sobre la autoimagen y sobre la propia construcción identitaria deberá incidir favorablemente también, y por las razones similares a las ya expuestas, en la reducción del sentimiento de vulnerabilidad.

---

Y ya para acabar, sólo dos apostillas. Una para insistir una vez más en la necesidad de la formación permanente del profesorado sobre estas cuestiones. En ella, será indispensable también trabajar su sentimiento de vulnerabilidad y su sentimiento de incertidumbre, con estrategias y objetivos similares a los expuestos, si queremos acercarnos a aquel cambio de actitudes que reclamábamos. Un cambio que es urgentísimo y *conditio sine qua non* para llevar a cabo un proyecto de educación cívica intercultural.

La otra, para señalar como los estados agresores manipulan precisamente los sentimientos de vulnerabilidad y de incertidumbre de los ciudadanos, para legitimar y encontrar apoyo para la consecución de sus deleznable e inconfesados intereses, en unos tiempos como los que nos ha tocado vivir, en los que el fantasma de otra guerra imperialista nos amenaza gravemente en el momento de escribir estas líneas. También las versiones más fundamentalistas del nacionalismo, muy emparentadas con el racismo diferencialista, intentan manipular los sentimientos de vulnerabilidad y de incertidumbre, para hacer proselitismo, apelando al patriotismo ante catastrofismos y profecías apocalípticas. Es, por lo tanto, más urgente que nunca una pedagogía de las convicciones, basada en los derechos fundamentales de todas las personas, que incluyen el del respeto a la diversidad (a sus creencias, lenguas y culturas). Una educación que será intercultural en la medida que sea capaz de desactivar aquellos factores generadores de la desconfianza y de facilitar la emergencia de conciudadanos autónomos, críticos y solidarios.

Sant Gregori, febrero de 2003

Notas

1. CARBONELL, F. "Para una educación obligatoria de calidad: obstáculos y herramientas". *Cuadernos de Pedagogía*. No. 315. Barcelona: Ed. CISSPRAXIS, S. A., 2002
2. CARBONELL, F. "Decálogo para una educación intercultural". *Cuadernos de Pedagogía*. No. 290. Barcelona: Ed. CISS PRAXIS, S. A., 2002.
3. No es éste el lugar para desarrollar con detalle este preocupante tema que imposibilita *per se* cualquier propuesta de educación intercultural. Hemos analizado las causas del fenómeno y hemos hecho propuestas concretas para intentar corregir esta tendencia en CARBONELL, F. (coord.) *Educació i immigració. Els reptes educatius de la diversitat cultural i l'exclusió social*. Barcelona: Ed. Mediterrània, 2000.
4. LUHMANN, N. *Confianza*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1996.
5. HOFSTEDE, G. *Culturas y organizaciones*. Madrid: PAlianza Editorial, 1999.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Sur l'impossibilité d'éduquer la confiance  
Suppositions et propositions pour une éducation interculturelle  
Francesc Carbonell i Paris

# Sur l'impossibilité d'éduquer la confiance

## Suppositions et propositions pour une éducation interculturelle

Francesc Carbonell i Paris\*

### RÉSUMÉ

Le dialogue, et le dialogue interculturel également, ne sont possibles qu'entre égaux. Pour Francesc Carbonell, ceux qui se sentent supérieurs ne dialoguent pas : ils ignorent, ils méprisent et donnent des ordres. L'objectif de l'éducation interculturelle, auquel nous ne saurions renoncer, doit être la conviction que nous sommes davantage égaux que différents, un défi éducatif, puisque si la diversité est si évidente qu'il suffit de s'approcher avec curiosité et respect pour la découvrir, l'égalité ne l'est pas tant, mais elle est le fruit d'une conviction morale. Afin d'éduquer cette conviction il est indispensable de disposer d'un projet, d'un but nous indiquant la direction dans laquelle nous devons avancer. L'auteur nous propose, d'une part, des lignes pour travailler l'égalité des chances dans les centres qui les rendent possibles, visualisent et ritualisent l'égalité et, d'autre part, qui améliorent les représentations de soi-même, du propre collectif et du collectif de l'autre grâce à une connaissance mutuelle. Quel rôle joue la confiance en tout cela ? Une éducation interculturelle est celle qui est capable de désactiver les facteurs générateurs de la méfiance et qui facilite l'émergence de concitoyens autonomes, critiques et solidaires.

– *Comme vous avez été tellement sages cette semaine et vous avez appris tellement de choses, comme il n'y a pas eu de bagarres à la récréation, Mademoiselle Ana et moi-même nous avons un cadeau pour vous. Vous devez choisir un des deux colis qui sont sur la table. L'autre colis, celui que vous ne voulez pas, on le donnera à une autre classe. Vous pouvez choisir uniquement un des colis. Lequel préférez-vous, le grand ou le petit ?*

Effectivement, sur la table il y a deux colis assez grands, mais bien différents l'un de l'autre. Celui de droite, un peu plus petit, est emballé avec un papier comme celui qu'on utilise pour les cadeaux de Noël : sur un fond argenté, les dessins typiques et topiques de ces fêtes (des étoiles, des sapins de Noël, des cloches, de Pères Noël, etc.). Les fêtes de Noël se sont terminées il y a quelques semaines, et donc la maîtresse a certainement utilisé du matériel restant. Un nœud superbe, fait habilement avec un large ruban de papier glacé doré, couronne de façon spectaculaire le colis. Le colis de gauche est plus grand, mais il est mal emballé, avec du papier d'emballage courant, qui évidemment a été réutilisé car il est tout froissé et a été rapiécé avec du ruban adhésif marron. Il est attaché aux quatre côtés par une corde ordinaire.

Les enfants de six et sept ans, certains se mettant debout, d'autres signalant sans le moindre doute avec leur index, crient :

- Le petit, nous voulons le petit – et au bout d'un moment, comme s'ils avaient répété auparavant, tous en même temps, comme s'il s'agissait d'une manifestation, ils crient de manière rythmée et répètent inlassablement – Nous voulons le petit ! Nous voulons le petit !

- Vous ne voulez pas le plus grand ? – demande la maîtresse – A l'intérieur il y a de la place pour plus de choses et plus de cadeaux !

- Non !! Hurlent-ils, tous à la fois.

Les deux maîtresses, sans pouvoir cacher leur satisfaction, car apparemment elles ont obtenu ce qu'elles voulaient, lèvent les mains et font un geste conciliateur, en essayant de calmer le vacarme. Les petits contiennent difficilement leur excitation. Mademoiselle Ana, avec des gestes un peu théâtraux, s'approche du colis qui a un nœud, elle le prend avec les deux mains et le soulève pour le montrer à son public d'enfants : *Vous voulez donc celui-ci, n'est-ce pas ?* Et tous les enfants à la fois : *Ouiiiii!* La maîtresse ajoute : *Très bien, alors nous donnerons l'autre colis à l'autre classe.* Et elle commence à ouvrir le colis du nœud avec une parcimonie tout étudiée.

Dans ce tableau, nous avons essayé de décrire fidèlement les séquences initiales d'une classe de « tutelle » du premier cycle de l'enseignement primaire. Dans certains établissements d'enseignement, comme celui de notre exemple, ces classes de tutelle non obligatoires se déroulent normalement une fois par semaine, et il s'agit d'une sorte de fouillis en ce qui concerne le contenu. Certains jours, notamment s'il y a eu un conflit quelconque pendant la semaine, on consacre cette heure à tenir une assemblée pour réfléchir ensemble sur le conflit, des assemblées qui normalement se terminent en écrivant sur le tableau les contributions des élèves, classifiées et groupées sous trois alinéas : *Je félicite. Je désapprouve. Je propose.* Dans le reste des classes de tutelle, des thèmes d'éducation civique, de compétences sociales, d'*éducation interculturelle* sont développés. Dans le cahier des programmations, le schéma écrit qui correspond à la séance de notre exemple détaille que les contenus visent à mettre l'accent sur une éducation interculturelle et antiraciste des enfants, de façon que l'alinéa « objectifs » reprend les suivants :

- Identifier nos préjugés. Prendre conscience du fait que nous avons tous des préjugés.
- Nous habituer à ne pas juger en fonction des apparences : les apparences trompent.
- Accorder une plus grande importance à l' « intérieur » qu'à l' « extérieur » des personnes.

Encourager la solidarité et la confiance à l'égard de personnes d'autres cultures.

Avec ces bonnes intentions, les deux maîtresses, la maîtresse titulaire et une élève de l'école d'enseignants qui fait son stage dans cette classe, ont conduit la séance. Après avoir enlevé le nœud et le joli papier du colis le plus petit, la maîtresse a ouvert la boîte et a sorti de son intérieur... une autre boîte encore plus petite. Et ainsi de suite, deux fois encore, jusqu'à ce que la maîtresse – avec un peu de théâtralité, beaucoup de mimique et les exclamations pertinentes – a captivé complètement l'attention de tout son public. Une fois le dernier paquet ouvert, qui est maintenant vraiment petit, les élèves expriment leur déception avec un *Ohhhhh!* en découvrant le contenu, un paquet de ces insipides biscuits de farine complète, appétissants uniquement – à leur avis – pour les mamans qui veulent maigrir.

Une petite fille blonde demande à la maîtresse : *Mademoiselle, et dans l'autre colis, qu'est-ce qu'il y a ?* La maîtresse fait semblant de ne pas l'entendre, elle prend le colis *moche* par la corde, rappelle aux élèves quel était l'accord initial et s'en va le remettre à l'autre classe. Quant le colis et la maîtresse disparaissent par la porte, les enfants demeurent un moment ahuris. Quand deux des élèves sont sur le point de faire une colère, la maîtresse revient avec le colis entre les mains en disant : *Nous avons eu de la chance ! L'autre classe a déjà reçu un colis et ils disent que celui-ci est aussi pour nous, que nous pouvons le garder !*

Pour ne pas trop nous attarder, nous ferons un bref rapport du reste de la séance. Avec une frustration contenue, les élèves constatent que c'est dans le colis *moche* qu'il y a des choses attrayantes : la balle que les enfants demandaient à la maîtresse depuis

plusieurs jours déjà, car celle qu'ils avaient était dégonflée, deux jeux de table pour les jours de pluie et vingt-cinq petits sacs – un pour chacun des élèves – avec un ballon dégonflé, deux bombons, une sucette et d'autres friandises. La maîtresse dépose le tout de façon ordonnée sur la table, en promettant qu'à la sortie, quand ils auront terminé, elle le distribuera, mais qu'elle voudrait d'abord parler avec tous sur ce qui c'est passé avec les colis.

Habilement, la maîtresse engage et conduit un colloque *socratique* avec son auditoire sur les raisons de son choix. Avec l'astuce d'une personne adulte, qui maîtrise la situation, elle fait que la discussion dérive vers les objectifs du cours : que les personnes comme il faut, celles qui ne sont pas bêtes, ne se fient pas aux apparences ; que ce qui est important dans les personnes c'est leurs sentiments, les choses que nous ne voyons pas, et non pas les habits, les bijoux qu'elles portent. Elle leur demande alors s'ils connaissent le sens du proverbe «le singe est toujours singe, fut-il déguisé en prince », et elle l'explique comme si elle racontait une histoire. Ensuite, elle met en relation le thème des apparences avec les différentes couleurs de peau des personnes, en mettant l'accent sur l'idée que *ce qui compte ce n'est pas l'emballage, mais ce qu'il y a à l'intérieur*. Comme argument irréfutable, elle demande à tous de quelle couleur est le sang d'Omar, l'enfant noir de la classe ; ses camarades qui ont eu l'occasion à plusieurs reprises d'assister à des petits accidents d'Omar à la cour de récréation (car c'est un coquin et à plusieurs occasions il a dû visiter l'infirmerie de l'école) reconnaissent que son sang est aussi rouge que le leur, bien que « l'emballage » d'Omar soit une peau d'une autre couleur. La maîtresse s'engage alors dans un domaine particulièrement sensible pour les enfants : les contes. Comme elle rappelle très bien aux élèves, dans presque tous les récits, les fées apparaissent comme des vieilles quémanteuses, tandis que les sorcières sont des jeunes filles très belles. On en déduit, d'après la maîtresse – elle explique depuis presque vingt minutes et pas mal d'élèves commencent à se fatiguer d'écouter – que nous ne devons pas avoir de *préjugés* (on voit bien que la maîtresse fait des efforts pour éviter ce mot, qui n'appartient pas au vocabulaire courant des enfants) et donc nous ne devons pas avoir en grippe ou éprouver de la sympathie à l'égard d'une autre personne à cause de sa race, la couleur de sa peau ou le fait qu'elle soit née ici ou ailleurs.

Il manque encore quelques minutes avant l'heure de la sortie, donc avant de partir et de distribuer à chacun le petit sac avec des bombons (que personne n'a perdu de vue pendant toute la séance), elle distribue à tous une feuille de papier et elle leur demande de faire un dessin sur ce qu'ils ont discuté, en leur signalant que sous le dessin ils doivent copier des phrases que la maîtresse écrit sur le tableau : *Nous ne devons pas nous fier aux apparences. Le plus important des personnes est à l'intérieur, nous ne pouvons pas le voir*. Une petite fille essaye de dessiner un singe déguisé en prince. Omar et Javi veulent dessiner une bagarre avec beaucoup de sang rouge. La plupart des enfants dessine deux colis. Et tous les élèves, sans trop d'enthousiasme, copient les phrases du tableau.



En m'attardant, peut-être trop, sur le récit antérieur, j'ai voulu garantir la contribution des détails nécessaires pour disposer des éléments suffisants qui nous permettront d'entamer une réflexion sur un sujet complexe : l'éducation de la confiance interpersonnelle, en la considérant, à priori, comme une des composantes les plus importantes d'une éducation civique interculturelle.

Dans la première partie de cet article, et à partir de l'analyse du déroulement de cette séance de tutelle ayant comme objectif explicite l'entraînement de la confiance interculturelle entre les élèves du premier cycle de l'enseignement primaire, j'essayerai de mettre en évidence certains pièges et certaines erreurs que l'on commet normalement dans ce genre de séances. Dans la deuxième partie, je proposerai d'autres approches possibles, d'autres priorités méthodologiques et éducatives qui, à mon avis, pourraient permettre aux éducateurs d'atteindre, d'une façon moins équivoque, les objectifs d'une éducation civique interculturelle, basée sur la confiance, le respect mutuel et l'élimination de toute forme d'exclusion. Et pour terminer, j'essayerai de formuler, non pas des hypothèses, mais plutôt des suppositions sur la dyade *confiance – méfiance*, et son rôle et importance dans un projet d'éducation interculturelle.

## L'ÉDUCATION ANTIRACISTE ET LES PIÈGES DE LA *BONNE VOLONTÉ*

Derrière l'apparente simplicité et naïveté de la classe que nous venons de raconter, on devine une remarquable complexité. Derrière les aspects anecdotiques explicites dans son déroulement, il y a sans aucun doute des contenus implicites, des valeurs, des principes moraux, des convictions sur l'être humain et ses relations... que la maîtresse véhicule, parfois consciemment, parfois sans s'en rendre compte, à travers son discours. Nous pouvons nous demander si ces contenus implicites, ces valeurs qui se transmettent en réalité (notamment celles qui se transmettent moins consciemment) coïncident ou pas avec les objectifs qu'Ana s'était fixés pour ce cours en particulier.

Les exemples, les analogies, les recours expressifs que les enseignants doivent sélectionner et utiliser (et parfois improviser au fur et à mesure) pour faire que les contenus de chaque cours soient compréhensibles pour chaque élève ne sont pas toujours les plus appropriés, malgré l'expérience préalable accumulée ou le recours à de bons livres et à de bons matériaux d'appui pour préparer la classe. Une première difficulté (notamment pour les maîtres et les maîtresses débutants) est d'adapter le contenu et les recours expressifs au récepteur du message, c'est-à-dire au niveau de développement des élèves (à la *zone proximale de développement*, en reprenant l'expression de Vigotsky). Un deu-

xième défi consiste à adapter et à moduler ce contenu et ces recours expressifs, de façon à transmettre fidèlement le message que nous nous sommes proposés, sans le dénaturer. Souvent, cette dénaturation représente le péage à payer – consciemment ou pas – dans la tentative de dépasser ces deux défis : *faire* que le contenu de la leçon soit *plus compréhensible*, et *simplifier* le niveau de difficulté, de complexité du sujet, en fonction de l'âge et de la maturité de l'audience.

Si, comme je signalais, lors de l'adaptation au récepteur, l'expérience préalable des professeurs joue un rôle important, aussi bien en ce qui concerne la matière traitée que l'étape spécifique de développement de leur public, pour la transmission fidèle du message d'autres facteurs interviennent : le degré de clarté conceptuelle du maître ou de la maîtresse sur ce sujet, ses attentes à l'égard des élèves qui écoutent, sa qualité professionnelle et même sa maturité et l'équilibre personnel atteint, ainsi que son idéologie et ses convictions personnelles. Ainsi, en expliquant en classe la transition démocratique en Espagne après le franquisme, chaque professeur le fera à sa façon en fonction des variables antérieures (et sans doute de bien d'autres), bien que tous *sui-vent* le même livre scolaire. De façon que, sans doute, les contenus conceptuels de procédure ou d'attitude que les élèves auront acquis à la fin de la séance seront très différents, et parfois auront peut-être des approches diamétralement opposées.

Si le professeur n'a pas des idées très claires sur le sujet en question, il peut même aborder simultanément, et sans s'en apercevoir, des objectifs contradictoires ou bien des activités qui sont contradictoires par rapport à l'objectif que l'on prétendait effectivement atteindre. D'emblée, et si nous nous centrons sur les objectifs de la maîtresse Ana, l'expression de méfiance « *ne te fie pas aux apparences* » ne semblerait pas du tout favorable à l'attitude d'ouverture qu'une éducation civique, interculturelle, antiraciste exigerait. Il est vrai que certains préjugés sont fondés sur les apparences des personnes. Mais *ne pas se fier des apparences* n'est pas la même chose que *ne pas se fier aux préjugés*. Et il s'agit là, probablement, d'une confusion conceptuelle, ou d'un *lapsus* d'Ana, qui sera présent et qui dénaturera beaucoup des séquences de la séance. Le sens de l'expression serait bien différent s'il s'exprimait comme il suit : *ne te fies pas seulement aux apparences*, mais ni le proverbe ni Ana, au cours de la séance qui nous occupe, nuancent tellement.

Certainement, cette confusion entre préjugé et apparence explique que la maîtresse ne remarque pas la contradiction, le paradoxe présent dans les objectifs eux-mêmes : *en majorant la méfiance on essaye d'éduquer la confiance*. Probablement, l'équivoque c'est que, dès le début, on a accepté l'équivalence entre une généralisation et un stéréotype, de façon que, avec le jeu des colis, on a commis une erreur grave : *Quand on veut convaincre les élèves qu'il n'est pas bon de se fier aux apparences, en fait ce qu'on est en train de dire c'est qu'il n'est pas correct de faire des généralisations*. Heureusement, les enfants n'apprennent pas tout ce que les professeurs prétendent leur enseigner.

Les êtres humains, pendant les premiers mois de leur vie et au moyen de recours cognitifs, commencent à mettre en ordre toute une foule de perceptions qui nous entourent. Une des fonctions principales que nous développons grâce à notre interrelation avec les adultes est celle de pouvoir généraliser à partir des caractéristiques particulières des objets, des personnes et des comportements, en faisant abstraction de celles qui sont communes à tous pour *construire ainsi les concepts*. Après avoir vu des tables grandes et des tables petites, d'une couleur ou d'une autre, soutenues par un nombre variable de pattes, faites de matériaux divers et ayant des formes différentes, *nous construisons le concept* de table, à partir de la généralisation des aspects ou des propriétés qui sont communs à toutes les tables. En définitive, nous parlons de l'émergence et de la progressive maturation du langage et de la pensée de l'enfant. Cette construction conceptuelle et de schémas de valeurs est, au début, très flexible, et elle sera soumise souvent à l'épreuve en cherchant la confirmation des adultes. Et elle se modifiera lorsque, en suivant l'exemple antérieur, une conception d'avant-garde d'une table mettra en question la notion de table qu'on avait jusqu'à alors. La procédure est semblable en ce qui concerne la valorisation des choses ou des personnes et les comportements appropriés ou incorrects. L'enfant devra reconsidérer la norme morale *il est toujours bon d'aider les autres* le jour où à l'école le professeur le soumet au premier examen écrit de sa vie, avec l'ordre strict de ne pas s'aider les uns aux autres.

Par conséquent, les généralisations permettent la construction de concepts abstraits et de normes de comportement que les petit modèlent progressivement, par l'interaction avec les adultes de leur entourage qui les aident ainsi à construire leur langage et leur pensée. Cette construction conceptuelle leur permet, en outre, d'anticiper que cet autre modèle de table, qu'ils n'avaient jamais vu encore, est aussi une table *avant que personne ne leur dise*. Ils apprennent également qu'ils peuvent se comporter de certaines manières dans chaque situation concrète, sans avoir à le demander à chaque fois à un adulte. Progressivement, ils peuvent, de façon autonome, établir un certain ordre dans le monde qui les entoure, justement à partir de généralisations, de conceptualisations, d'interrelations, d'analogies et de taxonomies. Un ordre qui, dans sa stabilité *provisoire*, donne progressivement à l'enfant indépendance, assurance et confiance. C'est pour cela qu'il est tellement important et décisif que, dans la construction de la personnalité, tous les adultes aient à l'égard du petit une *constance normative* dans leurs requêtes, puisque, une fois que l'apprentissage s'est fait – il ne faut pas jeter des objets par terre, par exemple – l'enfant mettra à l'épreuve l'apprentissage de cette norme à d'autres moments et dans d'autres situations, pour vérifier sa stabilité et fiabilité, à partir des réponses – plus ou moins patientes – des adultes qui s'occupent d'eux.

Les élèves de six ou sept ans de la classe de la maîtresse Ana ont construit progressivement, comme tout enfant, la dyade de concepts antonymes *désirable – indésirable*,

à partir de la répétition d'expériences dans lesquelles les choses propres, ayant une bonne apparence, en forme de cadeau, glamourieuses, etc. sont désirables, tandis que les contraires sont indésirables. C'était propre de stupides irrationnels que de préférer une boîte *apparemment* récupérée des ordures au lieu d'un *apparent* cadeau de Noël, jusqu'au jour où ces deux colis sont apparus en classe (et aussi après ce jour-là !). Seulement le jour du jeu des colis (elle est vraiment bizarre la maîtresse !) les choses avaient été autrement, et donc, certainement, les élèves n'intérioriseront pas – heureusement ! – certaines des consignes implicites et explicites dans le discours de la maîtresse. S'ils le faisaient ainsi, s'ils étaient radicalement conséquents avec cette imprévisibilité, avec cette incongruité dans les mécanismes de valorisation des choses, la paralysie la plus absolue les rendrait complètement catatoniques : s'ils ne peuvent pas se fier aux apparences, peuvent-ils manger le bonbon que la maîtresse leur a donné ? Si ce qui est important se trouve à l'intérieur, comment peuvent-ils savoir si le bonbon est empoisonné ou pas ? Et maintenant que la maîtresse nous dit que nous pouvons rentrer à la maison, puis-je être sûr que le conducteur de l'autobus ne va pas me kidnapper ? ... etc.

Mais il y a encore d'autres réflexions, plus directement en relation avec l'éducation de la confiance, que nous pouvons faire à partir de cette classe de tutelle. Sans le savoir ni le vouloir, la maîtresse peut avoir introduit ou renforcé un grave préjugé raciste dans les élèves. Pour renforcer ses arguments selon lesquels, malgré les apparences, à l'intérieur nous sommes tous pareils, la maîtresse a demandé de quelle couleur était le sang d'Omar, *en mettant en relation sa peau avec l'emballage indésirable*. Malheureusement, celle-ci pourrait être la conclusion, la synthèse retenue par les enfants à partir d'une leçon maladroite chargée de bonnes intentions : *la peau des blancs est le papier cadeau joli, tandis que la peau des noirs est le papier sale récupéré des ordures*.

Ce recours pédagogique de parcourir « l'intérieur biologique » des personnes pour démontrer qu'elles sont pareilles, est un recours très utilisé, quoiqu'il puisse constituer la source de maintes confusions et bien de malentendus, et il devrait donc être rejeter en tant qu'argument antiraciste. Voici un exemple de grave dénaturation du message lorsque, dans la tentative louable de simplifier le contenu pour faire qu'il soit plus accessible, on cherche des analogies qui permettent de mettre sur le terrain du concret certains concepts, propositions ou principes abstraits. Des tutelles de secondaire se sont compliquées de façon inattendue lorsque le recours à l'*intérieur biologique* a été utilisé comme argument antiraciste vis-à-vis des élèves. Je me souviens, par exemple, d'un débat avec des adolescents (néoracistes, selon leur moniteur) dans lequel une des activités consistait à commenter un poster distribué par une ONG bien connue présentant le typique schéma élémentaire, de livre scolaire, d'un système circulatoire humain. Le moniteur a souligné le même argument qu'Ana : – *Voyez bien, à l'intérieur nous sommes tous pareils, les Arabes et les noirs ont, eux aussi, un cœur et leur sang est rouge aussi*. Et un des jeunes a répondu, cyniquement : – *Oui, oui, tout comme les cochons...*

Les éducateurs nous devrions assumer que l'égalité des hommes est une conviction. Et comme telle, elle ne peut pas être démontrée, elle n'a pas de démonstration scientifique possible. Il en est de même pour l'existence de Dieu ou n'importe quelle autre conviction. Avoir recours à des arguments biologiques pour démontrer l'égalité des hommes c'est rentrer dans le terrain de jeu préféré des racistes. En tout cas, il faut reconnaître qu'il s'agit d'un terrain plus propice pour démontrer la différence que l'égalité entre les êtres humains.

Ana aura-t-elle réussi, avec sa leçon des « Deux colis », son objectif de stimuler la solidarité et la confiance envers des personnes d'autres cultures ? Nous ne disposons pas de données suffisantes mais, avec celles dont nous disposons, nous pouvons le mettre en doute de façon raisonnable. Et nous pouvons imaginer que si la leçon avait été efficace, sans doute ce qu'elle aurait réussi à *renforcer et légitimer c'est la méfiance*.

## UN AUTRE POINT DE DÉPART : « NOUS SOMMES D'AVANTAGE ÉGAUX QUE DIFFÉRENTS »

Comme j'ai déjà défendu ailleurs<sup>1</sup>, je crois qu'il y a deux axes de base pour un projet d'éducation interculturelle :

- a) L'éducation dans (et pour) l'égalité.
- b) L'éducation dans (et pour) le respect envers la diversité.

Entre ces deux pôles, il me semble que la proposition pédagogique d'Ana se situe plutôt sur l'axe « b », tandis qu'à mon avis il faut donner la priorité et commencer par l'éducation dans (et pour) l'égalité.

Il me semble qu'essayer d'éduquer le respect envers la diversité sans approfondir dans la consolidation de la conviction de l'égalité des personnes en dignité peut être non seulement un travail peu effectif, mais aussi, comme nous l'avons vu, qu'il peut déboucher sur des résultats contraires aux prévus. Je crois qu'il faut commencer par le début, et le début de tout projet d'éducation civique interculturelle doit être la reconnaissance, implicite et explicite, dans la quotidienneté de la vie de l'établissement éducatif, de la lettre et de l'esprit de l'article I de la Déclaration des Droits de l'Homme : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits (...) ».

Le traitement éducatif de la diversité culturelle (à travers des crédits variables, des tutelles, des débats, des semaines interculturelles ou n'importe quel autre recours éducatif) est inutile dans une atmosphère, un climat dans lequel l'exclusion et le rejet constituent des pratiques habituelles, plus ou moins tolérées à partir du programme occulte et des pratiques quotidiennes de l'établissement. Ce n'est pas seulement inutile, souvent cela

peut produire l'effet contraire, puisque ça encourage l'hypocrisie, le langage politiquement correct, dire ce que les adultes veulent écouter, en définitive, la confusion normative. Souvent, les agressions et les insultes contre les personnes plus faibles, contre celles qui sont différentes ou contre les groupes minorisés (les plus gros, ceux qui ont une autre religion ou culture, ceux qui ont une orientation homosexuelle, ceux qui présentent un défaut physique, les filles, ceux qui ont une origine nationale déterminée...) ne sont pas évalués ni réprimés avec la même intensité et énergie par tous les professeurs. Certains choisissent de regarder ailleurs. Certains le justifient en disant que c'est des choses de l'âge. Il y en a aussi qui attachent peu d'importance aux mots péjoratifs (*beur*, par exemple), qui les emploient eux-mêmes, même devant les élèves... ou qui tolèrent et rient avec les blagues racistes, homophobes ou sexistes. Si en même temps qu'on réalise une journée interculturelle dans un établissement, ce genre de rejet existe comme pratique habituelle (plus ou moins violente, quelle soit physique, verbale ou les deux à la fois, envers les élèves marocains, par exemple) très probablement les activités de la journée ne serviront pas à changer cet état des choses, mais au contraire à renforcer le racisme de la différence de la part des élèves, en mettant l'accent justement sur ce qui nous fait différents.

Quand le climat de l'établissement est celui-ci, personnellement j'ai toujours refusé d'organiser ou de participer à des séances de sensibilisation antiraciste visant à éduquer pour la tolérance, ou simplement pour essayer d'éviter les agressions physiques et verbales. En échange, je propose de participer à la mise en marche d'un plan de cohabitation, le point de départ incontournable pour s'engager à respecter et faire respecter l'intégrité physique et psychologique de tous et de chacun des membres de l'ensemble de la communauté éducative, en particulier des plus faibles. Et pour que les choses se fassent bien, toute la communauté éducative devrait participer à un projet d'éducation civique comme celui-ci, notamment les parents, étant donné la portée et la répercussion éducative des modèles familiaux.

Le dialogue, et le dialogue interculturel aussi, est seulement possible entre égaux. Ceux qui se sentent supérieurs, ne dialoguent pas : ils ignorent, ils méprisent ou ils donnent des ordres. Ceux auxquels on fait sentir inférieurs ne peuvent pas dialoguer non plus puisqu'ils n'ont que deux issues possibles : la soumission ou la rébellion.

Par conséquent, je me réaffirme sur le premier point du Décalogue pour une éducation interculturelle<sup>2</sup> : « L'objectif incontournable et définitoire de l'éducation interculturelle ne doit pas être le respect de la diversité ou le culte de la différence, mais plutôt la conviction que nous sommes d'avantage égaux que différents, avec toutes les conséquences dérivées de ce principe. Ceci suppose un grand défi éducatif, car si la diversité est tellement évidente qu'il suffit simplement de s'en rapprocher avec curiosité et respect pour la découvrir, l'égalité ne l'est pas tellement, elle résulte plutôt d'une conviction morale ; et éduquer cette conviction et les valeurs et attitudes y associées est une tâche beaucoup plus difficile ».

Il ne s'agit pas de développer ici dans le détail les meilleures stratégies pour consolider cette éducation dans l'égalité, mais nous pouvons avancer quelques orientations générales de façon schématique. Je suis conscient que, vues dans son ensemble, elles peuvent sembler, ici et maintenant, utopiques ; certaines semblent presque irréalisables, dans la mesure où leur effectivité ne dépend pas uniquement de la bonne disposition des établissements. D'autres, sans doute, pourront uniquement être appliquées dans des établissements où un minimum de professeurs, une masse critique, puisse dynamiser des propositions de renouvellement et, il faut le reconnaître, les temps ne sont pas trop favorables à ces approches. Mais, d'autre part, ces considérations et objections que je considère répondent totalement à la réalité, me renforcent encore plus dans ma conviction qu'il est indispensable de disposer d'un projet, d'un but, et que c'est n'est pas si mal que ça si ce but est en quelque sorte utopique, dans la mesure où il peut nous signaler ainsi avec plus de clarté la direction dans laquelle nous devons avancer. Mais il est également nécessaire de désactiver la notion *il-n'y-a-rien-à-faire* en nous fixant des objectifs que l'on puisse atteindre et qui soient réalistes, en commençant par des minimums indispensables et en essayant de consolider, progressivement, le terrain conquis au fur et à mesure. Dans certains établissements de secondaire, par exemple, dans cet empressement de pragmatisme réaliste, on a choisi d'investir tous les efforts, la première année du projet, dans les élèves du premier cours, avec l'idée de changer, progressivement, la culture de cohabitation de l'établissement.

Ces propositions pour travailler l'égalité de chances dans les établissements ne sont pas les seules possibles, et il ne faut pas prétendre qu'il s'agisse de tout ou rien. Chaque établissement, en fonction de ses possibilités, en fonction de ses points forts et de ses points faibles, devrait adapter, donner la priorité, adopter ou remplacer par d'autres les objectifs que nous proposons et que nous groupons et résumons en trois blocs pour ce premier axe visant à travailler dans (et pour) l'égalité :

### **Faire possible l'égalité**

– Il convient que l'établissement se fixe un plan pour renforcer l'égalité de chances maximale, réelle et non pas seulement théorique, entre les élèves. Égalité de chances qui doit être plus en relation avec l'équité qu'avec l'égalitarisme. Pour cette raison, il doit opter de façon décidée pour les discriminations positives qui soient nécessaires, lesquelles, sans doute, sont seulement indispensables et justifiées tant qu'il existe une discrimination négative quelconque, qu'il s'agit de combattre.

– Un plan d'accueil (effectif et *affectif*, non seulement administratif et bureaucratique) est également nécessaire pour les élèves qui s'incorporent tard et pour leurs familles, notamment dans les cas où il y a un plus grand déficit de scolarisation antérieure ou un risque d'exclusion socioculturelle.

– Progressivement, et de façon décidée, il faut avancer vers une gratuité réelle de toutes les activités de l'établissement pendant la période de scolarisation obligatoire. Il

faudrait supprimer tout système de bourses aux familles, souvent teintées de paternalisme, souvent humiliantes et presque toujours inefficaces, et allouer aux établissements les ressources suffisantes pour que ceux-ci puissent fournir directement à tous les élèves de l'établissement éducatif tous les matériaux de base pour leur apprentissage. Comme dans n'importe quelle entreprise, des outils jusqu'aux bleus, l'institution doit les fournir et ils doivent faire partie des coûts de production. Certains établissements ont déjà réussi cela malgré les difficultés, parfois en cherchant des subventions pour l'établissement – provenant parfois des entreprises du village ou du quartier –, en socialisant l'emploi de beaucoup de matériaux et avec une attitude stricte de recyclage (livres scolaires) et de contrôle du gaspillage.

– Il serait de même essentiel d'élaborer les stratégies appropriées et de modifier l'organisation des établissements de façon à renforcer l'accélération des apprentissages instrumentaux de base des élèves ayant un retard, notamment à cause du risque de marginalisation socioculturelle. Dépasser ces apprentissages instrumentaux de base doit être la priorité de l'éducation obligatoire, au lieu de la préparation de *pré-baccalauréat* qui semble être l'orientation principale de beaucoup d'établissements et qui, bien que légitime et convenable, devrait être subordonnée toujours à la première.

– Il est indispensable de terminer avec les écoles *ghettos*<sup>3</sup>. Mais il serait nécessaire également d'éviter les situations de ghettisation interne des établissements en empêchant le recours systématique aux *groupes homogènes de niveau* et en donnant aux établissements les moyens et les stratégies indispensables pour prendre en charge la diversité. Parmi ces moyens, il faut compter avec les nécessaires pour la formation spécifique des professeurs, ainsi que pour stimuler, renforcer et diffuser les *bonnes pratiques* dans ce terrain, qui existent déjà dans certains établissements.

### Visualiser l'égalité

– Il faut éviter que les groupes minorisés, par le simple fait de l'être, aient une localisation spatiale différenciée dans l'établissement (une classe spéciale) ou à l'intérieur de la classe (au fond de la classe, par exemple). S'ils réalisent des activités de renforcement ailleurs que dans la salle de classe ordinaire, il faut que ce soit la même salle dans laquelle le reste des élèves qui en a besoin reçoit ce renforcement.

– La présence dans l'établissement d'éléments représentatifs des groupes *minorisés* est nécessaire quand leur nombre commence à être significatif (photos, paysages de leurs pays, textes des panneaux et des signalisations traduits dans leur langue, livres dans la bibliothèque de l'établissement et dans la classe, etc.) en égalité de statut avec le groupe majoritaire. Il faut faciliter que les élèves appartenant à des groupes *minorisés* puissent s'approprier symboliquement de l'espace scolaire, qu'ils le ressentent comme propre, qu'ils le vivent comme un contexte significatif où ils se voient reconnus et acceptés au lieu d'être des *étrangers à perpétuité*.



– Il convient de réviser le projet éducatif, le projet de programme de l'établissement et le projet linguistique afin qu'ils reprennent cette nouvelle réalité multiculturelle. C'est-à-dire, non seulement réviser les contenus ethnocentriques, sexistes, homophobes et xénophobes des livres scolaires et des contenus académiques, mais aussi envisager sérieusement, par exemple, l'enseignement-apprentissage de la langue de ces nouveaux élèves, si possible à l'intérieur du programme, comme une langue étrangère supplémentaire. Il faudrait également faciliter à partir de l'établissement, par exemple, et comme preuve de cette reconnaissance, les démarches pour que les élèves étrangers qui s'incorporent tard à la secondaire, ayant un bon niveau dans la langue du pays d'origine de leur famille, puissent non seulement maintenir ces niveaux, mais aussi passer des examens à l'Ecole Officielle de Langues pour avoir le diplôme correspondant.

– Une politique effective et sans complexes pour faciliter progressivement la présence normalisée dans l'établissement et parmi les professeurs de personnes adultes des groupes minorisés est aussi nécessaire, en vue d'atteindre une proportion équivalente à celle des élèves. Dans l'attente d'une politique stimulante et facilitant l'homologation des diplômes des professeurs de l'étranger – avec les cours d'adaptation spécifiques qui soient considérés indispensables –, l'établissement peut s'ouvrir aux associations culturelles ou d'immigrés du quartier, il peut céder des espaces pour les classes pour adultes ou pour d'autres activités, en allant au-delà du simple partage des installations, en proposant et en s'impliquant dans des projets communs. Il faut donner la priorité à ces options face à celle des médiateurs culturels, beaucoup plus asymétrique et présentant beaucoup plus de risques de consolider et d'encapsuler la différence que de faciliter l'égalité.

### **Ritualiser l'égalité**

– Il convient d'élaborer (ou de réviser) une charte des droits et des devoirs de l'établissement, avec la participation de tous les élèves, en forçant, si nécessaire, l'implication des groupes normalement exclus et qui, donc, n'ont pas l'habitude la participation, et avec l'implication qui s'avère possible et souhaitable en fonction de leur âge.

– Un refus explicite et immédiat de toute manifestation d'exclusion, de ségrégation ou de violation des droits individuels s'impose. Les sanctions doivent être justes, correctrices et réparatrices des dommages causés, et prévisibles au préalable à partir de la charte de droits et de devoirs. La sanction ne doit pas être un élément imprévisible, d'intensité variable, en fonction de l'humeur de celui qui sanctionne ou d'autres éléments subjectifs, mais la réponse prévue et pactisée au préalable.

– Il faut consolider dans l'établissement des pratiques concrètes de démocratisation de la vie quotidienne, avec la participation de tous les élèves (assemblées de classe et d'établissement, délégués effectifs, commissions de fonctionnement – certaines d'entre elles mixtes avec des professeurs –, comités de délégués...). Et il ne doit pas s'agir de simples simulacres, car on n'apprend les usages et attitudes démocratiques qu'en les pratiquant

réellement, avec comme seule limite les normes supérieures que tout établissement doit respecter, naturellement, mais qui doivent être très claires pour tout le monde. Dès le début, les règles du jeu doivent être très claires, mais aussi les limites imposées par les différents niveaux de responsabilité des membres de la communauté, qui font que *pas tout le monde a la même autorité pour décider tout*.

Comme nous disions auparavant, une éducation interculturelle doit envisager deux axes, à notre avis, : a) l'éducation dans (et pour) l'égalité, dont nous venons de décrire les objectifs de base ; b) l'éducation dans le respect envers la diversité. On a également souligné l'importance et la priorité qu'il faut accorder à l'axe « a » jusqu'à parvenir à des minimums, mais cela ne doit pas empêcher – tout au contraire – d'avancer également dans le sens de l'autre axe, à partir du moment où des normes basiques de cohabitation ont été assumées et sont pratiquées par tous. En atteignant un niveau d'accord collectif et dans la pratique quotidienne, un principe fondamental de respect envers la dignité de toute personne pourra avoir une incidence sur l'ouverture, la *confiance*, le respect et la reconnaissance, dirigés spécifiquement vers ceux qui sont *différents*.

Mais, avant de passer à l'énumération, je dois ajouter que dans ce domaine du respect envers la différence, il y a encore beaucoup de travail à faire avec les professeurs. De façon que les objectifs et les stratégies que nous détaillons par la suite devraient être très présents, par-dessus tout et d'une manière de plus en plus urgente, dans des plans de formation permanente des professeurs. Il faut organiser cette formation de façon à pouvoir atteindre l'objectif de fournir des nouvelles réponses aux problèmes quotidiens, en provoquant en même temps une transformation des attitudes et des routines professionnelles. Nous savons que ce n'est pas une tâche facile, mais il ne faut absolument pas jeter l'éponge dans ce combat.

Nous grouperons également en trois alinéas certaines stratégies, priorités et objectifs qui nous semblent pertinents pour *cette éducation dans (et pour) le respect envers la diversité*.

### **Améliorer l'image de soi-même et les représentations du collectif propre**

– Il convient d'appliquer une analyse critique et une révision du programme d'action de tutelle de l'établissement, en vue de faciliter aux élèves des compétences sociales de base et ce que certains ont défini comme l'*alphabétisation émotionnelle*. Mettre l'accent, quand il sera nécessaire, et avec le conseil de spécialistes, sur l'estime de soi, en prêtant une attention toute particulière – mais pas exclusive – quand il s'agit de collectifs minorisés.

– Il sera également nécessaire de compter avec le conseil de psychologues et de pédagogues lors des tutelles individuelles, afin de pouvoir disposer des techniques, des stratégies et des modèles d'intervention de l'accompagnement éducatif du processus de construction identitaire, aussi nécessaire que négligé. Un processus qui, tout en étant d'ores et déjà difficile pour tout adolescent, compte avec des difficultés supplémentaires dans des contextes multiculturels, lorsqu'il y a des contradictions entre les valeurs

vécues à la maison et celles de l'école, et encore plus face à l'enjeu de la variable du risque d'exclusion social. Il faudra tenir en compte des facteurs comme la dyade estime de soi/autocritique que les stratégies de décentrement culturel facilitent ; la valorisation des aspects positifs et négatifs des tendances grégaires ; l'attention à la force et aux aspects favorables ou défavorables des modèles et des contremodèles identitaires (professeurs, parents, camarades...), et en définitive, l'optimisation des sentiments d'appartenance de façon autonome, critique et responsable.

– Il convient également d'être attentifs et respectueux à l'égard des processus difficiles d'acculturation, notamment pour les adolescents étrangers qui s'incorporent tardivement (respecter les rythmes, les *deuils migratoires*, les « reculs » souvent nécessaires, savoir être proches en respectant le droit à la différence aussi bien que *le droit à l'indifférence*, etc.)

### **Améliorer la perception, les représentations et la reconnaissance de l'autre**

– Renforcer l'émergence de la confiance à travers le rapprochement empathique mais critique envers l'autre. Partir de la base d'accepter les différentes formes d'être et de penser, mais pas tous les comportements, qui doivent être limités par les normes accordées en commun.

– Les apports folklorisants et stéréotypés doivent être rejetés en tant que mécanismes de connaissance des groupes minorisés, même lorsqu'ils se présentent comme une bonne manière d'établir un premier contact avec la diversité. Quand le contexte social est tellement imprégné de dévalorisation envers les groupes minorisés, les bonnes intentions hypothétiques des organisateurs de ces actes peuvent difficilement contrecarrer cette pression, et comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, on court le risque certain de parvenir au contraire de ce que l'on prétend.

– Au moyen de débats, tutelles, crédits variables... les élèves doivent connaître de façon autocritique les mécanismes et les niveaux de construction du refus à l'égard de la diversité (ethnocentrisme, stéréotypes, préjugés, homophobie, islamophobie, xénophobie, racisme...) et la façon de les identifier en soi, de les désactiver et de les éradiquer progressivement.

### **Apprendre à vivre ensemble et à gérer les conflits interpersonnels ayant des connotations culturelles**

– Les caractéristiques de la société actuelle nous obligent à mettre en marche des programmes et des campagnes spécifiques d'éducation pour la complexité sociale et la gestion des conflits inévitables que cette complexité engendre, en prêtant une attention toute particulière à la flexibilité et à la capacité d'adaptation à des situations nouvelles ou à des imprévus... (dynamiques de groupe, *role playing*, technique de médiation de conflits, etc.). Il est de plus en plus nécessaire d'apprendre à différencier et à nuancer

entre des éléments négociables et non négociables, aussi bien quant à mon patrimoine que quant à celui de l'autre. Une pédagogie de substitution des stratégies négociatrices, qui permette de passer du *je gagne/tu perds* à *je gagne/tu gagnes*, est nécessaire.

– Je suis convaincu que l'affectivité constitue la meilleure base des relations interculturelles. Je considère essentiel, donc, de renforcer et de faciliter une intersubjectivité, une complicité, qui fasse possible : la découverte et la mise à l'épreuve sans crainte de nouvelles solutions face à des problèmes nouveaux et vieux ; de nouveaux styles de cohabitation ; la conception de nouveaux symboles, de nouveaux mythes et de nouveaux imaginaires collectifs partagés ; la construction conjointe de nouveaux scénarios sociaux, qui n'existent pas encore, où nous pourrions tous nous sentir à l'aise et trouver notre sens, etc.

## L'ÉDUCATION DE LA CONFIANCE : SEPT SUPPOSITIONS POUR LE DÉBAT

Quel est le rôle de la confiance en tout cela ? La confiance est-elle un autre facteur parmi ceux qui interviennent dans la construction de la cohabitation interculturelle ou s'agit-il du produit final ? S'il s'agit d'un facteur : Quelle est son incidence sur le processus ? Et, comment pouvons-nous le maîtriser ? Ou bien s'agit-il d'une condition préalable à la cohabitation interculturelle ? Est-il suffisant de réduire les niveaux de méfiance, pour que la confiance émerge ensuite par elle-même, ou bien est-il nécessaire de travailler de façon concrète et directe sur la confiance ?

Il pourrait y avoir beaucoup plus de questions et mieux formulées. Et ce ne serait pas gratuit car, comme on le sait, un problème bien posé est un problème à moitié résolu. Je constate, d'emblée, la difficulté que comporte le fait de bien poser le problème. Mais, grâce à la *confiance* que le travail en séminaire accorde, en permettant de compter avec l'aide des collègues à chaque fois qu'on se perd dans le labyrinthe, j'ose pénétrer dans ce territoire inconnu en signalant mes étapes dans l'expédition au moyen de sept suppositions que je soumets à votre considération.

### **1. Le point de départ est la méfiance. La confiance naît dans l'espace émotionnel qui se libère à partir de la maîtrise et de la réduction de la méfiance**

À partir de la perspective de cette première supposition, dans le sens strict, la confiance n'existerait pas, il s'agirait plutôt de l'absence de la méfiance. Ainsi, et nous essayerons de présenter des arguments par la suite, au départ nous aurions la méfiance. Luhman<sup>4</sup> lui-

même avance dans sa fameuse définition : « il s'agit d'un mécanisme de réduction de complexité et d'augmentation de tolérance à l'égard de l'incertitude ». Nous remarquons qu'il propose une définition en quelque sorte « en négatif ». En définissant la confiance, il semblerait qu'il aurait pu la mettre en relation plus facilement et plus directement avec la complexité et avec l'incertitude. C'est un peu comme quand nous définissons le silence comme l'absence de bruit. Ici également, le point de départ est le bruit. En fait, nous pouvons seulement intervenir par rapport au bruit, nous ne pouvons pas manipuler, avoir une incidence, opérer directement sur le silence, mais nous pouvons le faire sur le bruit et, en le réduisant, nous facilitons l'émergence du silence. Dans ce sens, strictement, le silence n'aurait pas une *entité propre*. Il y a plus ou moins de silence dans la mesure où il y a plus ou moins de bruit. On pourrait l'énoncer peut-être plus correctement avec une autre expression : *la confiance comme le silence ne sont pas des facteurs, mais des produits*.

J'admets que le langage même semble d'ores et déjà suggérer l'interprétation contraire à celle que je défends : la *mé-fiance* est, évidemment, la négation de la confiance (qui dans les langues romanes aurait son origine dans le *fiare* latin : con-fier, *me-fier* à l'autre). Bien que la linguistique ne soit pas ma spécialité, j'oserais affirmer qu'il en est presque de même avec les langues germaniques (trust/distrut, vertrauen/misstrauen, tillid/mistillid...). Par conséquent, Luhman serait sur la *bonne voie*, du point de vue linguistique, en définissant le terme affirmatif, et en voyant la méfiance comme la négation de la confiance, et non pas à l'opposé tel que je prétends.

Je ne crois pas qu'il s'agisse d'une discussion banale, je crois qu'elle est importante pour l'approche d'une *pédagogie de la confiance*. Ce n'est pas la même chose que d'avoir à travailler sur un facteur que sur un résultat, un produit. Ce n'est pas la même chose que de chercher des stratégies pour réduire le bruit qu'essayer *d'augmenter le silence*. Dans les suppositions qui suivent, j'espère argumenter mes raisons pour affirmer la *primauté temporelle*, séquentielle, de la méfiance que j'essayerai d'appuyer avec des arguments ontogénétiques et philogénétiques.

Toujours à partir du point de vue linguistique, nous constatons normalement qu'il y a une certaine phobie à utiliser des expressions *négatives* et une certaine tendance à l'exorcisme, à mettre tout *en positif*. Comme si, en changeant le mot en positif – ou en faisant un tabou de l'emploi de l'expression en négatif – nous avions déjà résolu le conflit à moitié. Nous avons besoin de chercher des euphémismes pour les mots qui servent à définir ce qui nous fait peur ou ce qui est interdit, et nous pourrions trouver maints exemples. J'ai dirigé plusieurs cours de maîtrise sur « exclusion sociale et diversité culturelle » et j'ai été obligé très souvent à justifier pourquoi je ne choisisais pas un titre *en positif*, en le changeant par des termes tels que « insertion sociale », « citoyenneté », etc., quand, à mon avis, nous ne parlons pas de la même chose, nous mettons l'accent et l'intention d'une manière très différente. Et comme on dit souvent, *le diable se cache derrière les nuances*. Je crois qu'il en est de même quant à la priorité dans l'emploi du terme *confiance* face au terme *méfiance*.

## 2. La méfiance est un mécanisme compulsif de défense de l'individu

Tout fait supposer que la méfiance serait contrôlée par les structures archaïques de l'hypothalamus et du système limbique, situées sur l'extrémité supérieure de l'épine dorsale constituant le noyau le plus profond de l'être humain et, du point de vue phlogénétique, le plus primitif du système nerveux. Il semble prouvé, d'après la neurologie, que ces structures (analogues dans les cerveaux des mammifères inférieurs et des reptiles) contrôlent les instincts, les passions et les pulsions les plus primitives de l'être humain, ainsi que les émotions basiques comme la peur et la rage. Et, d'après certains auteurs, également la hiérarchie, l'agressivité, la territorialité... Aussi, probablement, la méfiance, en tant qu'instinct basique de protection et de conservation de l'individu face à ce qui est méconnu.

Apparemment, ce ne fut pas avant le Pléistocène, il y a cinq cent mille années, que le néocortex s'est développé, la partie du cerveau qui, à la fin du processus évolutif et après avoir grandi et être devenu complexe, terminera par contrôler les fonctions plus spécifiquement humaines. Le néocortex, centre du langage et de la rationalité d'après la neurologie, bien qu'il absorbe et atrophie d'autres structures encéphaliques préexistantes, n'arrive pas à les éliminer. C'est pour cela que, au cours de l'évolution humaine, ces pulsions, ces conduites compulsives n'ont pas disparu. Le néocortex essaye de contrôler, mais surtout de rationaliser, ces impulsions reptiliennes et primitives.

Par conséquent, c'est ainsi que la rationalisation et la maîtrise de la méfiance peuvent commencer à avoir lieu et que peut surgir ce que nous définissons comme confiance, une *valeur humaine moderne* face à la méfiance, une pulsion animale *archaïque*. Autrement dit : la méfiance est une pulsion instinctive et la confiance est un produit culturel obtenu dans le processus de rationalisation et de dépassement d'automatismes de conduite de défense de l'individu et de l'espèce.

On a souvent établi des parallélismes entre le développement phlogénétique de l'espèce et le développement ontogénétique de l'individu. Le développement du cerveau de l'embryon et du fœtus humain renvoie à ces parallélismes. Un développement qui, dans notre espèce, se complétera tard, en dehors du sein maternel, au moyen du processus de socialisation, qui comporte l'émergence et le déploiement du psychisme, des capacités cognitives, de la structure de la personnalité et de l'émotivité... grâce toujours aux soins, à l'affectivité et aux stimulus reçus dans les interactions avec les adultes de l'espèce. Ce contact affectueux avec d'autres membres de l'espèce est fondamental pour le développement de l'enfant. C'est pour cela qu'on a dit que ce qu'on appelle les *enfants sauvages* ne souffraient pas tellement un retard mental, mais plutôt une insuffisance culturelle.

Bien qu'on ait affirmé aussi qu'au moment de la naissance le bébé est un être asocial, il n'est pas moins vrai que la nécessité essentielle du nouveau-né ne sera pas tellement la nourriture, mais plutôt la relation avec autrui, dans la mesure où les autres sont les

seuls qui peuvent éliminer la tension causée par le manque de nourriture. Ou si on préfère l'exprimer *en positif*: lui fournir le plaisir de la nourriture. Mais, même s'il y a une sorte de préadaptation potentielle, les experts sont d'accord sur l'*asocialité* du bébé pendant les six ou huit premiers mois de sa vie, au cours desquels il est plongé dans une étape réflexe à partir de laquelle le processus de socialisation démarrera plus tard. Les Harlow avaient déjà démontré dans les années cinquante qu'un bébé peut être immun à l'isolement pendant les six premiers mois de sa vie, mais qu'à partir de ce moment là et jusqu'à l'âge de deux ans à peu près, les tares et les déficits causés par l'isolement sont progressifs et accumulatifs.

Ainsi, ce qu'on appelle le *sourire social*, qui apparaît vers le deuxième ou le troisième mois de vie, serait un acte réflexe absolument dépourvu des significations sociales que les parents enthousiasmés et notamment les grands-parents veulent lui accorder, comme le prouve le fait que le bébé réponde aussi de cette façon face à un masque en carton. Par contre, vers le huitième mois, justement quand le processus de socialisation démarre réellement, ce qu'on appelle *anxiété* ou  *Crainte aux étrangers* apparaît aussi. Le sens de conservation, la *méfiance* à ce qui est inconnu, serait donc, paradoxalement, une des premières conduites sociales de l'être humain (pensons, par exemple, que le jeu interactif entre égaux n'apparaîtra qu'à la fin de la deuxième année).

Ainsi, d'un point de vue ontogénétique, il semblerait également, sans aucun doute, que la méfiance, en tant que mécanisme compulsif de défense de l'individu, serait bien antérieure au progrès culturel, à la *rationalisation sociale* que la confiance suppose.

### **3. La méfiance s'active et se renforce au moyen de sentiments subjectifs et non pas de l'augmentation objective de certaines variables**

A mon avis, un comportement compulsif s'active grâce aux sentiments, c'est-à-dire à des valorisations subjectives de certaines perceptions. L'importance objective d'un danger déterminé, s'il n'est pas perçu comme dangereux par un sujet, provoquera difficilement méfiance ou crainte. Il en est ainsi dans le cas des enfants qui ont peut-être peur de l'obscurité du couloir (perception subjective de danger) et qui, par contre, peuvent traverser tout naturellement et sans aucun souci – si leur mère ne les contrôle pas – une rue à dense circulation ou se pencher dangereusement par la fenêtre.

Pour cette raison, je ne suis pas d'accord avec l'association que Luhman fait dans sa définition entre confiance et complexité. Je ne crois pas que l'augmentation de la complexité, en soi, provoque une augmentation de la méfiance. Je crois par contre qu'il a raison quand il met en relation la confiance avec l'incertitude, qui n'est pas une donnée qu'on puisse objectiver, mais une valorisation subjective de la perception d'une situation et de son développement futur. Hofstede<sup>5</sup> nous a fait voir avec un nouveau regard l'importance du contrôle de l'incertitude dans les relations interculturelles, ainsi que sa nature subjective, culturelle.

#### **4. Le sentiment d'incertitude et le sentiment de vulnérabilité personnelle activent la méfiance**

La méfiance ne s'active pas seulement face à la difficulté de prévoir un événement externe à l'individu. Je crois que la propre perception – elle aussi subjective – de certaines propriétés internes de l'individu, notamment sa propre perception de sa force ou de sa fragilité, de sa capacité de résistance, des aptitudes, etc. disponibles pour faire face au conflit et réussir, jouent également un rôle essentiel. La confiance ou la méfiance avec laquelle deux étudiants se présentent à un examen ne dépend pas seulement de l'incertitude à l'égard du degré de difficulté des questions, mais aussi du sentiment subjectif d'être bien préparé ou mal préparé. Nous avons tous connu un camarade de classe qui avait toujours des notes excellentes et qui envisageait les examens avec plus de crainte de rater que les autres...

Par conséquent, les deux moteurs essentiels de l'activation et du renforcement de la méfiance sont deux sentiments subjectifs, *l'un axé sur l'individu*, basé sur la valorisation personnelle de la propre vulnérabilité, *l'autre axé sur la conduite des autres*, basé sur la valorisation du sentiment d'incertitude.

#### **5. « L'éducation de la confiance » sera plus facile avec une diminution du sentiment d'incertitude et du sentiment de vulnérabilité**

Nous nous trouvons presque face à un corollaire, face une conséquence logique de ce que nous avons dit jusqu'à présent, plutôt que face à une nouvelle supposition. Si la confiance surgit avec la désactivation de la méfiance, et la méfiance s'active avec le sentiment d'incertitude et le sentiment de vulnérabilité, si nous donnons à l'individu les outils nécessaires pour faire que ces deux sentiments diminuent, il ne semblerait y avoir aucune objection pour conclure que nous rendrons plus facile l'émergence et la consolidation de la confiance.

Dans le titre de cet alinéa, nous avons écrit l'expression « éducation de la confiance » entre guillemets car, si nous sommes conséquents avec ce que nous avons exposé ci-dessus, si la confiance n'existe pas, s'il s'agit du nom que nous donnons à l'absence de méfiance, alors il n'est pas possible « d'éduquer » ce qui n'existe pas.

#### **6. L'éducation des personnes dans (et pour) l'égalité en dignité a une incidence directe sur ces deux sentiments, notamment sur celui de vulnérabilité**

Nous avons soutenu dans la deuxième partie de cet article qu'un des axes qu'il fallait tenir en compte dans un programme d'éducation interculturelle était l'éducation des personnes dans (et pour) l'égalité en dignité. Il semble évident que cette éducation aura une incidence directe sur la réduction du sentiment de vulnérabilité des élèves, puisque ce que



l'on prétend c'est provoquer une augmentation de l'estime de soi, en valorisant comme égaux à tous, y compris les membres *minorisés* de l'établissement ; reconnaître dans les règlements et dans les activités quotidiennes le droit inaliénable de toutes les personnes à l'intégrité physique et psychique ; refuser avec énergie tout type d'agression, insulte ou attitude discriminatoire, etc. C'est-à-dire : en augmentant la sécurité, il est prévisible que nous favoriserons une réduction du sentiment de vulnérabilité.

D'autre part, il semblerait que, sans aucun doute, une normative consensuée connue par tous, capable de réguler ce qui se passera en fonction des divers comportements possibles, doit également réduire le sentiment d'incertitude, mais je crois que la récupération et la reconnaissance de la dignité de tous et le sentiment de protection légale des droits individuels doit avoir un effet positif, notamment sur le sentiment d'estime de soi et de vulnérabilité.

Mais est-ce que cela aura toujours un effet positif ou pourrait-il avoir aussi un effet négatif ? Il convient d'être attentifs à cet égard. S'il semble prévisible que, dans les groupes minorisés, ces mesures éducatives produiront des résultats qui iront dans le sens d'une nette réduction de leur sentiment de vulnérabilité, et seront donc très positives pour réduire la méfiance, l'opposé peut se produire avec les membres du groupe majoritaire, si ceux-ci perçoivent ces changements comme une perte de pouvoir, avec le risque associé de passer d'être le groupe dominant à devenir le groupe dominé. Dans ce cas, une éducation visant à combattre le racisme et la xénophobie pourrait avoir comme *effet secondaire* de consolider et d'encapsuler ces attitudes antisociales au sein de certains groupes qui basent leur estime de soi sur son pouvoir d'exclusion.

Les éducateurs doivent être vigilants vis-à-vis ces éventuels effets pervers qui peuvent se produire, notamment si l'inévitable processus d'empowerment et de récupération de la dignité des membres des groupes minorisés se fait, comme nous disions auparavant, de telle façon qu'il soit vécu comme une perte par le groupe majoritaire. Mais de la même façon que l'accès des malades à une vie salubre ne doit pas supposer la maladie de ceux qui étaient sains ; ainsi, les élèves du groupe majoritaire ne doivent pas percevoir l'ascension sociale, la reconnaissance de la dignité de leurs camarades comme un danger, mais plutôt comme un motif de joie pour tous. Il convient de rappeler dans ces occasions la phrase de Gandhi : « tant qu'il y a un seul esclave, personne ne peut se sentir libre ». Ou la phrase de Terricabras : « ma liberté ne se termine pas là où commence la liberté des autres, elle commence là où et quand commence la liberté des autres », puisqu'il s'agit d'un bien collectif, quoique nous jouissions de celui-ci individuellement.

## **7. L'éducation dans (et pour) le respect envers la diversité a une incidence directe sur ces deux sentiments, notamment sur l'incertitude**

L'autre axe de notre projet pour une éducation civique interculturelle, l'axe du respect envers la diversité, nous permettra une meilleure connaissance de l'autre, améliorer

les habiletés sociales et de gestion du conflit et augmenter la capacité d'empathie et de nous mettre dans la peau de l'autre... en définitive, et comme conséquence, cela devra réduire considérablement le sentiment d'incertitude qui surgit à l'égard de ce qui est « différent », puisque ce sentiment d'incertitude se nourrit de l'impossibilité, face à la méconnaissance mutuelle, de prévoir les comportements des autres (et ce, si les stéréotypes ne nous conduisent pas à magnifier les risques, les angoisses et les craintes).

Le travail sur l'image de soi et sur la propre construction identitaire devra également avoir une incidence favorable, et pour des raisons semblables à celles que nous avons déjà exposées, sur la réduction du sentiment de vulnérabilité.

---

Et pour terminer, deux apostilles seulement. L'une pour insister encore une fois sur la nécessité de la formation permanente des professeurs sur ces questions. Dans cette formation, il sera indispensable de travailler aussi sur leur sentiment de vulnérabilité et leur sentiment d'incertitude, avec des stratégies et des objectifs semblables à ceux que nous avons exposés, si nous voulons nous rapprocher de ce changement d'attitudes que nous réclamions. Un changement qui est extrêmement urgent et qui constitue une *condition sine qua non* pour réaliser un projet d'éducation civique interculturelle.

La deuxième apostille pour signaler comment les Etats agresseurs manipulent justement les sentiments de vulnérabilité et d'incertitude des citoyens, pour légitimer et trouver du soutien pour la consécution de leurs détestables et inavouables intérêts, dans ces temps dans lesquels nous vivons, où le fantasme d'une nouvelle guerre impérialiste nous menace sérieusement au moment où j'écris ces lignes. Les versions les plus fondamentalistes du nationalisme, très proches du racisme de la différence, essayent également de manipuler les sentiments de vulnérabilité et d'incertitude, pour faire du prosélytisme, en faisant appel au patriotisme face à des catastrophismes et des prophéties apocalyptiques. Une pédagogie des convictions, basée sur les droits fondamentaux de toutes les personnes, y compris le droit au respect envers la diversité (ses croyances, langues et cultures) est donc plus urgente que jamais. Une éducation qui sera interculturelle dans la mesure où elle sera capable de désactiver les facteurs qui engendrent la méfiance et de faciliter l'émergence de concitoyens autonomes, critiques et solidaires.

Sant Gregori, Février 2003

Notes

1. CARBONELL, F. "Para una educación obligatoria de calidad: obstáculos y herramientas". *Cuadernos de Pedagogía*. No. 315. Barcelone: Ed. CISS PRAXIS, S.A., 2002.
2. CARBONELL, F. "Decálogo para una educación intercultural". *Cuadernos de Pedagogía*. No. 290. Barcelone: Ed. CISS PRAXIS, S.A., 2002
3. Nous n'allons pas développer ici dans le détail ce sujet préoccupant qui fait impossible, *per se*, toute proposition d'éducation interculturelle. Nous avons analysé les causes du phénomène et nous avons fait des propositions concrètes pour essayer de corriger cette tendance, dans CARBONELL, F. (Coord) *Educació i immigració. Els reptes educatius de la diversitat cultural i l'exclúsó social*. Barcelone: Ed. Mediterrània, 2000.
4. LUHMANN, N. *Confianza*. Barcelone: Ed. Anthropos, 1996.
5. HOFSTEDE, G. *Culture and organisation*. Nueva York: McGraw-Hill, 1991.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalidad y confianza**

Prácticas activas de educación intercultural en el instituto:  
confianza y tiempo liberado  
Pierre Etienne Vanpouille

# Prácticas activas de educación intercultural en el instituto: confianza y tiempo liberado

Pierre Etienne Vanpouille\*

## RESUMEN

El autor considera que la comunicación intercultural es actualmente una necesidad estratégica para lograr así que la realidad multicultural no sea la causa de incompreensión, de conflicto o de incomunicabilidad. Él y su equipo han buscado fundamentos teóricos, y sobre todo trabajos prácticos, para una pedagogía de la comunicación intercultural que les ha llevado a enfocar su política intercultural en el tiempo y los ritmos escolares. Una verdadera política de comunicación intercultural necesita tiempo. Es necesario tomar el tiempo de la re-mediación con el fin de establecer la confianza. Y como dice algún alumno: "Es importante comunicar con toda la clase (alumnos y profesores) para conocer la opinión de cada uno de nosotros. Tenemos que tener confianza en nosotros mismos, confianza en el otro para poder compartir nuestras dificultades sin miedos".

La capacidad de comunicación intercultural es una necesidad estratégica para el mundo de hoy y para el de mañana. La propia escuela tiene mucho que ganar con ello, ya que su realidad multicultural puede generar incompreensión, conflictos, incomunicabilidad. El Instituto Louis Querbes es un instituto tecnológico y profesional de la Francia *profunda* (Aveyron). No por ello se ve menos afectado por las tendencias nacionales y europeas de rechazo del Otro, del miedo a la diferencia, del racismo común. Según se desprende del propio testimonio de los alumnos, sus entornos sociales y familiares, predominantemente populares, se inscriben en una determinada trivialización de la xenofobia y del racismo común.

\*Director del Instituto Louis Querbes, Rodez, Francia  
pierre-etienne.vanpouille@cp.asso.fr

Involucrado desde hace más de seis años en una dinámica de intercambios europeos, el instituto ha podido medir con algunos de sus socios el peso del “mal convivir”. Como resultado de una encuesta, los jóvenes lo identifican como la primera causa de sus dificultades escolares y de sus dificultades vitales. Los conflictos no resueltos dificultan su vida en el colegio y en otros ámbitos. Si no disponen de las herramientas para la comunicación intercultural, ¿será viable el mundo en el que ellos serán los actores?

Los equipos pedagógicos han puesto en marcha, por lo tanto, una pedagogía activa y práctica para “convivir mejor”. Su dimensión intercultural es central, ya que, incluso si la región de Aveyron no tiene un elevado índice de diversidad cultural, al proceder los alumnos de medios no favorecidos, se observa una diversidad real en diferentes planos, tanto desde el punto de vista étnico, como cultural, social, religioso, identitario...

Aunque no nos situamos en el plano de la investigación pura, hemos intentado identificar los fundamentos teóricos y, sobre todo, prácticos de una pedagogía de la comunicación intercultural. Esta investigación se desarrolla de forma constante en la medida en que nos preocupa evaluar nuestras prácticas.

Una síntesis de este paciente trabajo desarrollado a lo largo de varios años se presenta en un CD bilingüe (inglés-francés) y en un espacio en Internet titulado: “Enriquecerse con la diferencia - Para convivir mejor” ([www.cp.asso.fr/querbes/eedpr/](http://www.cp.asso.fr/querbes/eedpr/)). Dispositivos financiados en parte por la Comunidad Europea (programa Sócrates).

Aunque inicialmente no nos lo esperábamos, e incluso si otras razones nos han llevado a ello, nuestra política intercultural ha desembocado en la cuestión del tiempo y de los ritmos escolares. Las numerosas colaboraciones europeas han llevado a los docentes a relativizar sus certidumbres pedagógicas *franco-francesas*, en especial en el plano de la organización del tiempo de la jornada escolar. Por otra parte, una verdadera política de comunicación intercultural requiere que se le dedique tiempo.

Así, hemos revisado completamente la organización de la semana. Nos hemos atrevido a tocar algunos elementos de la instrucción escolar tradicional, introduciendo en ella una buena dosis de autonomía, tanto para el alumno como para el profesor, y desarrollando la dimensión relacional y las actividades de apertura.

## EL EJE ESENCIAL: ENRIQUECERSE CON LA DIFERENCIA PARA CONVIVIR MEJOR...

En un *contexto europeo cada vez más multicultural*, las dificultades sociales y económicas de las familias y de los jóvenes, la fragmentación de los modelos de referencia, la primacía de lo económico sobre lo humano, el fracaso escolar de los más débiles, la

pérdida del sentido de la vida conducen a choques y conflictos. La diferencia del “Otro” se percibe como una amenaza y se convierte en el pretexto para liberar las frustraciones. La búsqueda de una identidad, a menudo manipulada, genera comportamientos sectarios, xenófobos y racistas, pero también el rechazo de las diferencias personales e identitarias, o el fenómeno opuesto: su exasperación.

Para los actores escolares, la gestión de estos choques se convierte en una competencia profesional estratégica. *Se adquiere* progresivamente, gracias al aprendizaje por parte de todos de la comunicación intercultural, puesta al servicio de una verdadera *educación intercultural*. Ya no se trata de construir un consenso ilusorio o una tolerancia difusa, u otras formas sutiles de *distanciamiento*.

La educación intercultural pretende, en primer lugar, construir la *estima de sí mismo*. Permitir una afirmación serena de sí mismo sin dejar de ser aceptado por los otros y aceptar a los otros. Conocerse en “nacer juntos”.

Mediante la acogida positiva y la confrontación regulada de las identidades de unos y otros, personales, colectivas, comunitarias, se puede descubrir que la diversidad es riqueza y no amenaza.

Los ámbitos de la “educación intercultural” en la escuela no se limitan a la integración de las poblaciones de origen inmigrado. Se extiende a todo aquello que permite vivir los pluralismos en nuestras sociedades: pluralismos interculturales, interreligiosos, interétnicos, relaciones hombres-mujeres, orientación sexual, etc.

Se trata, de hecho, de contribuir a una transformación progresiva de una cultura escolar que fomenta en su seno la riqueza y la diversidad... Y para ello, hay que saber darle tiempo al tiempo. Y por lo tanto, también, saber empujar un poco, mucho... las organizaciones escolares todavía demasiado rígidas.

*Vivir la diferencia como una riqueza... Simplemente.*

## EJEMPLO DE PRÁCTICAS DE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL, ENTRE MUCHAS OTRAS

### **Practicar la integración desde el principio del año escolar**

Tres jornadas de integración permiten el reconocimiento y la valoración de las diferencias identitarias. Pretenden evitar el atrincheramiento, limitar la angustia de lo nuevo, hacer que unos y otros se descubran. Construir inmediatamente un *clima* de intercambio y de colaboración, así como las primeras reglas para “convivir bien” en la clase y en los grupos de pertenencia...

Estas jornadas van más allá de la acogida clásica, de la visita de los locales, de las informaciones administrativas del inicio de las clases. Implican a los docentes y a los equipos educativos en grupos de dos o de tres, y por medias jornadas completas. Todos han sido formados progresivamente y en niveles diferentes (formador, experto, participante). Los ejercicios y las actividades, tomados de diferentes programas, se apoyan en la dinámica de grupo, en los juegos de rol, en la implicación personal al nivel de sus identidades. Se ha solicitado muy especialmente un programa europeo: “A World of Difference”, por el CEJI (Centro Europeo Judío de Información), tras varias secuencias de formación y un año de trabajo preparatorio.

Estas jornadas conducen también a un descubrimiento del adulto-profesor como un “acompañante” o un “facilitador experto”, ya que éstos se interesan en primer lugar por el joven como persona, con una identidad propia y no, simplemente, por un alumno más o menos anónimo que sólo sería un sujeto para el aprendizaje, por muy importante que éste sea. De hecho, los aprendizajes se hacen mucho mejor si se crea un buen clima que tiene en cuenta las realidades multiculturales y multiidentitarias.

Este tipo de prácticas puede reconducirse de otras formas, a partir de otros ejercicios a lo largo de todo el año, cuando es necesario restablecer la confianza en el grupo porque ha surgido un conflicto. No sirve de nada seguir con el curso si los espíritus están preocupados por los conflictos y los ajustes de cuentas.

Hay que “tomarse el tiempo” de la re-mediación para restablecer la confianza.

Un equipo mixto de educadores-profesores, coordinado por la consejera principal de educación, puede intervenir en cualquier momento para la mediación tras haber consultado al equipo de docentes (personas formadas).

No se trata de transformar al docente en animador sociocultural, sino de dominar una estrategia de equipo que le permita hacer el trabajo para el que ha sido formado: enseñar. Pero también educar...

## **La Molécula de la identidad (Programa ADL (Anti-Defamation League)-CEJI “A World of Difference”)**

### *Consignas*

En el siguiente documento (ver figura 1), escriba su nombre en el círculo del centro. En los pequeños círculos que hay alrededor, escriba los nombres de cinco categorías con las que se identifique o a las que concede una gran importancia. Por ejemplo su familia, sus amigos, su religión...

Entre estas cinco categorías, elija una identidad principal, la que cuente más para usted, a la que concede la máxima consideración.



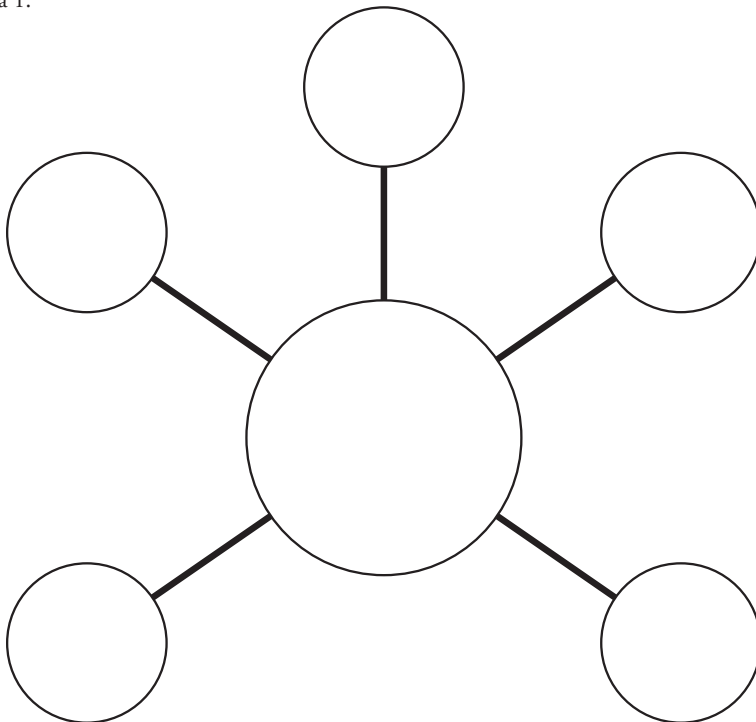
### *Discusión*

En pequeños grupos, cada uno expone su *molécula*, intentando explicar sus elecciones. En función de la identidad principal que ha elegido:

- Comparta con los otros un momento en el que se ha sentido orgullosos de pertenecer a ese grupo.
- Comparta una experiencia difícil resultante de su pertenencia a ese grupo.
- Agrupen las diferentes propuestas y pongan en común las que están próximas entre sí y las que sólo se mencionan en muy pocas ocasiones.

Inicien una discusión: ¿Cómo explican esos puntos en común, o por el contrario esas diferencias? ¿Debido a orígenes diferentes? ¿Debido al medio social? ¿Debido al lugar donde se vive? ¿Cuál es la importancia de las religiones en la personalidad de cada uno?

Figura 1.



## **Tras el trabajo sobre la Identidad, el compromiso en cuanto a las reglas de vida para estar “Bien Juntos”**

Una vez realizadas estas jornadas de integración, marcadas por la insistencia en el respeto de las identidades y la acogida de la “diferencia”, diversos ejercicios conducen a definir las reglas de vida, con las que los alumnos se habrán comprometido tras la reflexión, propuesta, debate y voto final.

Algunos compromisos constituyen resoluciones “muy voluntaristas” que a veces resultará difícil mantener, pero sirven como referencia en caso de que surja algún problema. Lo que no deja nunca de ocurrir.

Algunos ejemplos de compromisos que han sido discutidos, negociados y adoptados por el conjunto de una clase:

“Aceptamos la ayuda mutua porque ello nos permite superar nuestras dificultades juntos, para que cada uno de nosotros se sienta igual a los otros”.

Las “cuerdas” de una clase, o lo que nos une para estar bien juntos a lo largo de todo el año:

*Comunicación*

*Apertura*

*Respeto*

*Dinamismo*

*Ayuda mutua*

*Saber vivir*

## **Otra versión de las “cuerdas” que lleva a la adopción “democrática” de una Carta de vida en clase donde la palabra confianza aparece varias veces**

Carta de la Clase de Segundo CSS2.

C Es importante *comunicar* con toda la clase (alumnos y profesores) para conocer la opinión de cada uno de nosotros. Debemos tener *confianza* en nosotros, *confianza* en el otro para poder compartir nuestras dificultades sin temores.

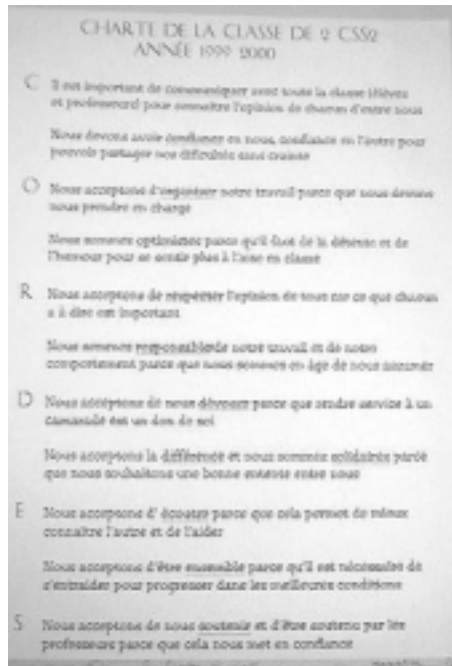
U Aceptamos *organizar* nuestro trabajo porque debemos hacernos cargo de nosotros mismos. Somos *optimistas* porque el esparcimiento y el humor son necesarios para sentirse más a gusto en clase.

E Aceptamos *respetar* la opinión de todos, ya que lo que cada uno tiene que decir es importante. Somos *responsables* de nuestro trabajo y de nuestro comportamiento porque tenemos la edad suficiente para asumírnos.

R Aceptamos *la dedicación* porque hacerle un favor a un compañero es un darse a sí mismo. Aceptamos *la diferencia* y somos solidarios porque deseamos un buen entendimiento entre nosotros.

- D Acceptamos *escuchar* porque ello permite conocer mejor al otro y ayudarlo.  
Acceptamos estar *juntos* porque es necesario ayudarse mutuamente para progresar en las mejores condiciones.
- A Acceptamos *apoyarnos* y ser *apoyados* por los profesores porque eso nos da confianza.

Figura 2.



## Las experiencias de intercambio y de inmersión

Son fundamentales para permitir que se creen las condiciones de la confianza, ya que permiten entrar en la relación y, a través de la reciprocidad, son portadoras de intereses comunes. “*Tú me recibes y yo voy a recibirte*”. Existe por lo tanto la necesidad de confiar recíprocamente. Por otra parte, la inmersión personal en otro país permite colocar en su lugar determinados miedos o estereotipos.

*Punto de vista de un asistente sueco tras una larga estancia en Francia en un entorno educativo*

- “Me doy cuenta de que la influencia de la cultura nos separa menos que la personalidad. Cuando la barrera de la comunicación se supera, todos somos individuos”.

- La movilidad: “Esto desdramatiza el obstáculo de la lengua”.
- “Nos enseñan que los franceses no quieren hablar inglés, por orgullo nacional...  
... y me doy cuenta de que no saben hablarlo!”.

Una política intercultural en un establecimiento educativo debe apoyarse en una política de intercambio y de acogida recíproca enérgica. Más allá de los “viajes” más o menos “turístico-culturales”, donde no se entra más allá del primer círculo de las diferencias, es decir, las que son visibles inmediatamente y son casi “folclóricas” y refuerzan a menudo los estereotipos y las generalizaciones abusivas. El segundo círculo es el de la toma de conciencia de las diferencias de comportamientos individuales y colectivos. Para entrar en él, es necesario “convivir”, al margen de la camaradería nacional, aunque sólo sea unos días. El tercer círculo es el del corazón y el espíritu, donde nos aproximamos al sentido y a los valores comunes de un país, donde se los sitúa de nuevo respecto a la personalidad, a las elecciones y a las expectativas personales (las expectativas y los comportamientos de las jóvenes “moritas” son muy diferentes de las de sus “hermanos mayores”...).

## PARA SER EFICAZ ES NECESARIO CONSTRUIR LA CONFIANZA (TOMARSE EL TIEMPO DE HACERLO)

La confianza no se decreta. No se aprende en los programas. Se vive de forma concreta. Puedo confiar en el otro porque tengo confianza en mí mismo y porque confían en mí.

Tener confianza en el otro supone ser capaz de no identificarlo como un “extranjero” totalmente “ajeno” a mi identidad y a mis preocupaciones. Para ello, en la comunicación intercultural hay que pasar la frontera del primer círculo: el de los estereotipos, las diferencias visibles pero superficiales, los prejuicios; para tener una oportunidad de empezar a comunicar: intercambios educativos en lugar de los viajes turístico-culturales de los que la mayoría de las veces se vuelve habiendo reforzado los estereotipos.

Es bastante clásico en numerosos proyectos europeos en la escuela trabajar sobre los prejuicios o sobre las imágenes que transponemos unos sobre otros. Se trata de estereotipos. Algunos se apoyan en verdaderas diferencias ligadas a referentes culturales distintos. Otros no son más que generalizaciones abusivas de rasgos de caracteres o de comportamientos individuales o colectivos. El interés de un trabajo sobre los estereotipos es que nos lleve a ver la diferencia. Y a acercarnos así a los valores fundamentales de una cultura en particular, de un país, de un pueblo, de una región.

*Sin olvidar que los estereotipos también funcionan muy bien dentro de un mismo país entre grupos sociales, entre hombres y mujeres, entre jóvenes y “viejos”, o frente a los disca-*

*pacitados. Las referencias culturales de estos diferentes grupos pueden estar a veces muy alejadas unas de otras. La educación intercultural no se limita por lo tanto a prácticas de integración de las "poblaciones de origen inmigrado".*

Los estereotipos y los prejuicios se apoyan en la generalización como resultado de un proceso a menudo inconsciente. Son adquiridos y por lo tanto culturales. Merman la confianza en el otro, pero también la confianza en sí mismo. Se "es" así, no hay nada que hacer. Cuanto toda generalización de rasgos de comportamiento o de carácter es en gran medida abusiva.

Revisar los prejuicios propios requiere un trabajo consciente sobre sí mismo y sobre los otros, y un importante desgaste de energía. Hay que trabajar con los jóvenes sobre los estereotipos en el marco de proyectos de intercambio que se apoyen en verdaderos encuentros (véase el ejemplo siguiente). Finalmente es el encuentro de verdad el que permite sentar las bases de la confianza para un enriquecimiento recíproco.

*Si se quiere educar en la confianza para "aumentar la tolerancia ante la incertidumbre", ¿no es acaso necesario desarrollar una pedagogía práctica de la confianza?*

No hay prácticas interculturales sin confianza en sí mismo, lo que se suele denominar autoestima, y sin confianza en los otros. Nos hemos tomado el tiempo de señalar "las competencias" de comunicación intercultural que nos parecen responder a nuestros objetivos. Las hemos sacado de aquí y de allá, a través de nuestras lecturas y de nuestras prácticas. Todas ellas tienen una relación más o menos directa con el concepto de confianza:

- detectar los referentes culturales;
- admitir lo que puede parecer irracional;
- gestionar las incomprensiones y los conflictos;
- desarrollar los intercambios entre las personas (individuos y grupos) que tienen referentes culturales (valores) diferentes;
- aceptar ser cambiado por la relación y descubrirse en la relación;
- detectar los vínculos de solidaridad, tejer lazos de interdependencia y de solidaridad;
- entrar en la discusión y aprender del otro;
- relativizar (situarse en la historia personal, familiar, social) las referencias propias en diferentes ámbitos (educativo, social, político, afectivo, sexual...).

Está claro que se trata en este caso de "competencias" a adquirir, mucho más que de saberes a acumular. Es fácil comprender que la confianza es una condición fundamental para progresar hacia tales competencias. Se trata, en este caso, también muy claramente de embarcarse en la incertidumbre ya que se vuelve "cambiado" sin que sepamos prever exactamente de qué forma.

### *Una puesta en práctica por los actores de la escuela*

Objetivos concretos para pasar al acto de confianza en la interculturalidad:

- Prestar atención a los términos del vocabulario, en especial en lo que se refiere a los relativos a la diversidad y a todo tipo de discriminación.
- Identificar los propios prejuicios y comportamientos discriminatorios, así como los de los otros.
- Poner en evidencia los prejuicios y las injusticias que existen en los reglamentos interiores y en las prácticas empleadas en el establecimiento.
- Actuar de forma concreta, colectiva y a largo plazo contra los prejuicios y contra las prácticas discriminatorias.
- Contribuir a la creación de un entorno que respete las diferencias culturales y que incite a la vigilancia, así como al espíritu crítico.
- Llevar a cabo proyectos internacionales y participar en ellos activamente, proyectos basados en la acogida o en la cooperación recíproca (intercambios reales y no sólo viajes de placer).

Pero nada de todo ello es posible si la escuela y sus actores no cambian:

- hacia una mayor autonomía y creatividad en las prácticas y las organizaciones pedagógicas;
- hacia la integración de la dinámica intercultural en las enseñanzas disciplinarias;
- hacia proyectos que fomentan la transversalidad y la pedagogía del rodeo, la cooperación, la escuela extramuros;
- hacia una reorganización del tiempo: respetar los ritmos, abrir espacios de tiempo personalizados, integrar la relación, encontrar la diferencia.

Y ningún cambio de este alcance puede imponerse. Es necesario construir la confianza en el "otro porvenir", *con la certeza de que todos saldrán ganando*, en la creatividad personal y colectiva.

Por lo tanto hemos emprendido una reorganización del tiempo escolar en el instituto: las clases duran 10 minutos menos, como media, y terminan a las 15:00 horas todos los días; tiempo "elegido" para actividades de acompañamiento (*coaching*) o de apertura entre las 15:00 y las 17:00 horas. Este tiempo es un tiempo de autonomía y de elección de talleres tanto desde el lado de la oferta (docentes - animadores - asociaciones) como desde el lado de la demanda (alumnos). En ese tiempo se encuentran en una relación de confianza porque hay interés recíproco.

### *Por una escuela como lugar de vida*

Sin faltar a su misión de enseñanza y de preparación para la obtención de títulos, el tiempo se optimiza para respetar mejor los ritmos de aprendizaje. El instituto se convierte así, y en mucha mayor medida, en un lugar de vida, y por lo tanto de relaciones.

Deja mucho espacio a la autonomía de aprendizaje y a su acompañamiento. Libera tiempo para actividades informales voluntarias, creativas, de tipo proyecto, en especial interculturales.

De una forma más general, la escuela está en primera línea para la educación intercultural. Si quiere cambiar, debe volver a confiar en sí misma para cumplir sus misiones tradicionales, pero también sus nuevas misiones, más educativas, más abiertas al mundo, a su diversidad, al proceso intercultural. Y para ello, debe innovar, ya que muchos jóvenes ya no encuentran sentido en ella.

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS **61-62.**  
**Interculturalité et confiance**

Pratiques actives d'éducation interculturelle en lycée:  
confiance et temps libéré  
Pierre Etienne Vanpouille



# Pratiques actives d'éducation interculturelle en lycée: confiance et temps libéré

Pierre Etienne Vanpouille\*

## RÉSUMÉ

Pierre Étienne Vanpouille considère que la communication interculturelle est actuellement une nécessité stratégique pour aboutir ainsi à que la réalité multiculturelle ne soit pas la cause de l'incompréhension, de conflit ou de l'incommunicabilité. Lui et son équipe ont cherché des fondements théoriques et surtout de travaux pratiques, pour une pédagogie de la communication interculturelle qui les a conduit à envisager leur politique interculturelle dans le temps et les rythmes scolaires. Une véritable politique de communication interculturelle demande du temps. Il est nécessaire de prendre le temps de la re-médiation afin de pouvoir établir la confiance. Et comme dit un élève : « Il est important de communiquer avec toute la classe (élèves et professeurs) afin de connaître l'opinion de chacun de nous. Nous devons avoir confiance en nous-mêmes, confiance dans l'autre pour pouvoir partager nos difficultés sans craintes ».

La capacité de communication interculturelle est une nécessité stratégique pour le monde d'aujourd'hui et celui de demain. L'école elle-même a tout à y gagner. Car sa réalité multiculturelle peut être cause d'incompréhension, de conflits, d'incommunicabilité. Le lycée Louis Querbes est un lycée technologique et professionnel de la France « profonde » (Aveyron). Il n'en est pas moins travaillé par les dérives nationales et européennes du rejet de l'autre, de la peur de la différence, du racisme ordinaire. Du témoignage même des élèves, leurs milieux sociaux et familiaux, à dominante populaire, s'inscrivent dans une certaine banalisation de la xénophobie et du racisme ordinaire.

Engagé depuis plus de six ans dans une dynamique d'échanges européens, le lycée a pu mesurer avec certains de ses partenaires le poids du «mal vivre ensemble». Après enquête, les jeunes l'identifient comme la première cause de leurs difficultés scolaires et de leur difficultés de vie. Les conflits non résolus leur rendent difficile la vie à l'école et ailleurs. Sans les outiller en compétences de communication interculturelle, le monde dans lequel ils seront acteurs sera-t-il vivable ?

Les équipes pédagogiques se sont donc engagées dans une pédagogie active et pratique du «mieux vivre ensemble». Sa dimension interculturelle est centrale. Car, même si l'Aveyron n'a pas un taux de diversité multiculturelle élevé, l'origine des élèves se situant dans des milieux non favorisés, une diversité réelle s'y observe sur différents plans, tant ethnique, que culturel, social, religieux, identitaire.

Si nous ne nous situons pas au plan de la recherche pure, nous avons cherché à identifier les fondements théoriques et surtout pratiques d'une pédagogie de la communication interculturelle. Cette recherche se poursuit constamment dans la mesure où nous avons le souci d'évaluer nos pratiques.

Une synthèse de ce travail patient de plusieurs années est présentée dans un CD-bilingue (anglais –français) et un site Internet intitulé : « S'enrichir de la différence-Pour mieux vivre ensemble » ([www.cp.asso.fr/querbes/eedpr/](http://www.cp.asso.fr/querbes/eedpr/)). Dispositifs financés en partie par la Communauté européenne (programme Socrates).

Sans nous y attendre initialement et même si d'autres raisons y ont poussé, notre politique interculturelle a débouché sur la question du temps et des rythmes scolaires. Les nombreuses collaborations européennes ont amené les enseignants à relativiser leurs certitudes pédagogiques «franco-françaises», notamment au plan de l'organisation du temps de la journée. D'autre part une véritable politique de communication interculturelle nécessite d'y consacrer du temps.

Nous avons donc revu complètement l'organisation de la semaine. Nous avons osé toucher à un certain nombre d'éléments de la culture scolaire traditionnelle en y introduisant une bonne part d'autonomie, tant pour l'élève que pour le professeur, et en développant la dimension relationnelle et les activités d'ouverture.

## L'AXE ESSENTIEL : S'ENRICHIR DE LA DIFFÉRENCE POUR MIEUX VIVRE ENSEMBLE...

Dans un *contexte européen de plus en plus multiculturel*, les difficultés sociales et économiques des familles et des jeunes, l'éclatement des modèles de référence, la primauté de l'économique sur l'humain, l'échec scolaire des plus fragiles, la perte du sens de la vie

conduisent à des chocs et des conflits. La différence de « l'Autre » est ressentie comme une menace et le prétexte au dévouement des frustrations. La recherche d'une identité, souvent manipulée, produit des comportements sectaires, xénophobes et raciste, mais aussi le rejet des différences personnelles et identitaires ou son contraire : leur exaspération.

Pour les acteurs scolaires, la gestion de ces chocs devient une compétence professionnelle stratégique. *Elle s'acquiert* progressivement grâce à l'apprentissage par tous de la communication interculturelle, mise au service d'une vraie « éducation interculturelle » Il ne s'agit plus de bâtir un consensus illusoire ou de la tolérance molle, ou d'autres formes subtiles de « la mise à distance ».

L'éducation interculturelle vise d'abord la construction de *l'estime de soi*. Permettre une affirmation sereine de soi, tout en continuant d'être accepté par les autres et d'accepter les autres. Faire connaissance, c'est « naître ensemble ».

Par l'accueil positif et la confrontation régulée des identités des uns et les autres, personnelles, collectives, communautaires, on peut découvrir que la diversité est richesse et non menace.

Les champs de l'« éducation interculturelle » à l'école ne se limitent pas à l'intégration des populations d'origine immigrée. Ils s'étendent à tout ce qui permet de vivre les pluralismes dans nos sociétés : pluralismes interculturels, inter-religieux, interethniques, des relations hommes-femmes, de l'orientation sexuelle, etc.

Il s'agit en fait de contribuer à une transformation progressive d'une culture scolaire promouvant en son sein la richesse de la diversité... Et pour cela, il faut savoir donner du temps au temps. Et donc savoir aussi bousculer un peu, beaucoup... des organisations scolaires encore très rigides.

*Vivre la différence comme une richesse ... Tout simplement.*

## EXEMPLES DE PRATIQUES DE COMMUNICATION INTERCULTURELLES PARMIS BIEN D'AUTRES

### **Pratiquer l'intégration dès le début d'année scolaire**

Trois journées d'intégration permettent la reconnaissance et la valorisation des différences identitaires. Elles veulent éviter les retranchements, limiter l'angoisse de ce qui est nouveau, se faire découvrir les uns et les autres. Construire immédiatement un « climat » d'échange et de collaboration ainsi que les premières règles pour « bien vivre ensemble » dans la classe et dans les groupes d'appartenance...

Ces journées vont au-delà de l'accueil classique, de la visite des locaux, des informations administratives de rentrée. Elles impliquent les enseignants et les équipes éducatives par groupe de deux ou trois et par demi-journée complète. Tous ont été formés progressivement et à différents niveaux (formateur, expert, participant). Les exercices et activités, empruntés à différents programmes, s'appuient sur la dynamique de groupe, les jeux de rôle, l'implication personnelle au niveau de ses identités. Un programme européen a été particulièrement sollicité « A World of Difference » par le CEJI (Centre Européen Juif d'Information), après plusieurs séquences de formation et une année de travail préparatoire.

Ces journées amènent aussi une découverte de l'adulte-professeur comme un « accompagnateur » ou un « facilitateur expert ». Car ceux-ci s'intéressent d'abord au jeune en tant que personne ayant une identité propre et non, d'emblée, à un élève plus ou moins anonyme qui ne serait qu'un sujet pour l'apprentissage, celui fut-il important. En fait, les apprentissages se font beaucoup mieux dans un bon climat qui prend en compte les réalités multiculturelles et multi-identitaires.

Ce genre de pratiques peut être reconduit sous d'autres formes, à partir d'autres exercices tout au long de l'année lorsqu'il faut rétablir la confiance dans le groupe parce qu'un conflit s'est déclaré. Il ne sert à rien de continuer à faire cours si les esprits sont préoccupés par les conflits et les règlements de compte.

Il faut « prendre le temps » de la re-médiation afin de rétablir la confiance.

Une équipe mixte éducateurs-professeurs coordonnée par la conseillère principale d'éducation peut intervenir à tout moment pour la médiation après consultation de l'équipe des enseignants (personnes formées).

Il ne s'agit pas de transformer l'enseignant en animateur socioculturel, mais de maîtriser une stratégie d'équipe qui lui permet de faire le travail pour lequel il a été formé : enseigner. Mais aussi éduquer.

### **La Molécule de l'identité (Programme ADL (Anti-Defamation League)-CEJI «A World of Difference »)**

#### *Consignes*

Sur le document ci-dessous (voir figure 1), écrivez votre nom dans le cercle du centre. Dans les petits cercles autour, placez les noms de 5 catégories auxquelles vous vous identifiez ou auxquelles vous attachez beaucoup d'importance. Par exemple votre famille, vos amis, votre religion...

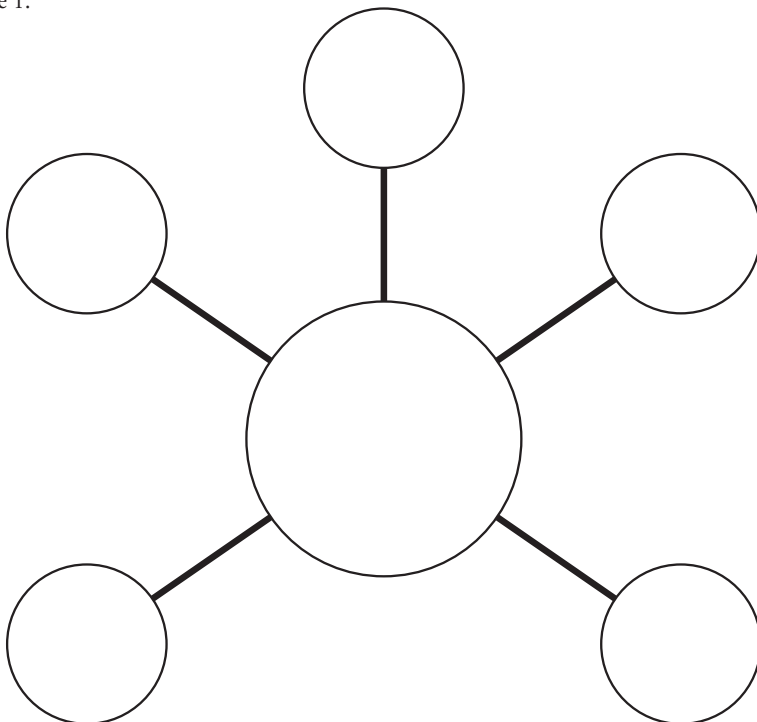
Parmi ces 5 catégories, choisissez une identité principale, celle qui compte le plus pour vous, à laquelle vous accordez le maximum de considération.

### *Discussion*

Par petits groupes chacun expose sa *molécule* en essayant d'expliquer ses choix. A partir de l'identité principale que vous avez choisie :

- Faites part aux autres d'un moment où vous vous êtes senti très fier d'appartenir à ce groupe.
- Faites part d'une expérience pénible résultant de votre appartenance à ce groupe.
- Rassemblez les différentes propositions et mettez en commun celles qui se rapprochent et celles qui sont citées que très rarement. Engagez une discussion : Comment expliquez ces points communs ou au contraire ces différences ? Par des origines différentes ? Par le milieu social ? Par le lieu de vie ? Quelle est l'importance des religions dans la personnalité de chacun ?

Figure 1.



## **Après le travail sur l'identité, l'engagement sur des règles de vie pour être « Bien Ensemble »**

A l'issue de ces journées d'intégration, marquées par l'insistance sur le respect des identités et l'accueil de « la différence », divers exercices conduisent à définir des règles de vie, sur lesquelles les élèves se seront engagés après réflexion, proposition, débat et vote final.

Certains engagements sont des résolutions « très volontaristes » qu'il sera parfois difficile de tenir, mais elles ont valeur de repères en cas de problème. Ce qui ne manque jamais d'arriver.

Quelques exemples d'engagements qui ont été discutés, négociés et adoptés par l'ensemble d'une classe:

« Nous acceptons l'entraide parce que cela permet de surmonter nos difficultés ensemble pour que chacun se sente égal aux autres ».

Les « cordes » d'une classe ou ce qui nous relie pour être bien ensemble toute l'année:

*Communication*

*Ouverture*

*Respect*

*Dynamisme*

*Entraide*

*Savoir-vivre*

## **Une autre version des «cordes » amenant à l'adoption «démocratique » d'une Charte de vie de classe où le mot confiance apparaît plusieurs fois**

Charte de la Classe de Seconde CSS2.

C Il est important de *communiquer* avec toute la classe (élèves et professeurs) pour connaître l'opinion de chacun d'entre nous. Nous devons avoir *confiance* en nous, *confiance* en l'autre pour pouvoir partager nos difficultés sans craintes.

O Nous acceptons d'*organiser* notre travail parce que nous devons nous prendre en charge. Nous sommes *optimistes* parce qu'il faut de la détente et de l'humour pour se sentir plus à l'aise en classe.

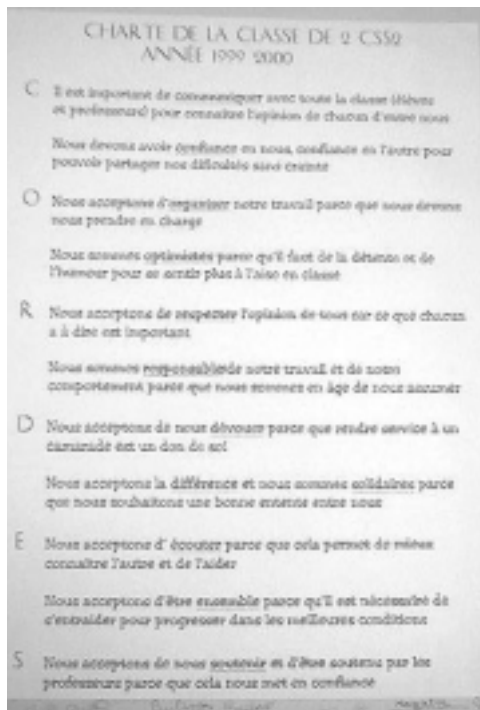
R Nous acceptons de *respecter* l'opinion de tous car ce que chacun a à dire est important. Nous sommes *responsables* de notre travail et de notre comportement parce ce que nous sommes en âge de nous assumer

D Nous acceptons de nous *dévouer* parce que rendre service à un camarade est un don de soi. Nous acceptons la *différence* et nous sommes solidaires parce que nous souhaitons une bonne entente entre nous.

E Nous acceptons d'*écouter* parce que cela permet de mieux connaître l'autre et de l'aider. Nous acceptons d'être *ensemble* parce qu'il est nécessaire de s'entraider pour progresser dans les meilleures conditions.

S Nous acceptons de nous *soutenir* et d'être *soutenu* par les professeurs parce que cela nous met en confiance.

Figure 2.



## Les expériences d'échange et d'immersion

Elles sont fondamentales pour permettre de créer les conditions de la confiance car elles permettent une entrée dans la relation et portent par la réciprocité des intérêts communs. « *Tu me reçois et je vais te recevoir* ». Il y a donc nécessité de se faire mutuellement confiance. D'autre part, l'immersion personnelle dans un autre pays permet de remettre à leur place certaines peurs ou stéréotypes.

*Point de vue d'un assistant suédois après un long séjour en France en milieu éducatif*

- « Je me rends compte que l'influence de la culture nous sépare moins que la personnalité. Quand la barrière de la communication est franchie, nous sommes tous des individus ».

- La mobilité : « Cela dédramatise l'obstacle de la langue ».

- « On nous apprend que les Français ne veulent pas parler l'anglais, par orgueil national...

*...et je m'aperçois qu'ils ne savent pas le parler ! »*

Une politique interculturelle dans un établissement doit s'appuyer sur une vigoureuse politique d'échange et d'accueil réciproque. Au-delà des « voyages » plus ou moins « touristico-culturels » où l'on ne franchit pas le premier cercle des différences. C'est-à-dire celles immédiatement visibles et quasi « folkloriques » qui renforcent souvent les stéréotypes et les généralisations abusives. Le deuxième cercle est celui de la prise de conscience des différences des comportements individuels et collectifs. Son franchissement ne peut se faire sans « vivre avec », hors le compagnonnage national, ne serait ce que quelques jours. Le troisième cercle est celui du cœur et de l'esprit, où l'on approche le sens et les valeurs communes d'un pays, où on les re-situe par rapport à la personnalité, aux choix et aux attentes personnelles (les attentes et les comportements des jeunes « Beurettes » sont très différents de ceux de leurs « grands frères »).

## POUR ÊTRE EFFICACE IL FAUT CONSTRUIRE LA CONFIANCE (EN PRENDRE LE TEMPS)

La confiance ne se décrète pas. Elle ne s'apprend pas dans des programmes. Elle se vit concrètement. Je peux faire confiance à l'autre parce que j'ai confiance en moi et parce qu'on me fait confiance.

Avoir confiance en l'autre suppose qu'on puisse ne pas l'identifier comme un « étranger » totalement « étranger » à mon identité et à mes préoccupations. Pour cela, dans la communication interculturelle il faut passer la frontière du premier cercle : celui des stéréotypes, des différences visibles mais superficielles, des préjugés; pour avoir une chance de commencer à communiquer : des échanges éducatifs plutôt que des voyages touristico-culturels dont on revient le plus souvent avec un renforcement des stéréotypes.

Il est assez classique dans de nombreux projets européens à l'école de travailler sur les préjugés ou les images que nous véhiculons les uns sur les autres. Il s'agit de stéré-



otypes. Certains s'appuient sur de véritables différences liées à des référents culturels distincts. D'autres ne sont que des généralisations abusives de traits de caractères ou de comportements individuels ou collectifs. L'intérêt d'un travail sur les stéréotypes est d'être amené à faire la différence. Et à approcher ainsi les valeurs fondamentales d'une culture particulière, d'un pays, d'un peuple, d'une région.

*Sans oublier que les stéréotypes fonctionnent aussi très bien à l'intérieur d'un même pays entre groupes sociaux, entre hommes et femmes, entre jeunes et « vieux » ou vis-à-vis des handicapés. Les références culturelles de ces différents groupes peuvent être parfois très éloignées. L'éducation interculturelle ne se limite donc pas à des pratiques d'intégration des « populations d'origine immigrée ».*

Les stéréotypes et les préjugés s'appuient sur la généralisation au terme d'un processus souvent inconscient. Ils sont acquis donc culturels. Ils entament la confiance en l'autre mais aussi en soi même. On « est » comme cela, il n'y a rien à faire. Alors que toute généralisation de traits de comportement ou de caractère est largement abusive.

Mettre à jour ses propres préjugés nécessite un travail conscient sur soi et sur les autres et une dépense d'énergie importante. Il faut travailler avec les jeunes sur les stéréotypes dans le cadre de projets d'échanges qui s'appuient sur de vraies rencontres (cf. exemple ci après). Finalement, c'est la rencontre vraie qui permet d'établir les bases de la confiance pour un enrichissement réciproque.

*Si on veut éduquer à la confiance pour « augmenter la tolérance à l'incertitude » ne faut-il pas développer une pédagogie pratique de la confiance ?*

Il n'y a pas de pratiques interculturelles sans confiance en soi, ce que nous appelons souvent l'estime de soi, ni sans confiance aux autres. Nous avons pris le temps de pointer « les compétences » de communication interculturelles qui nous paraissent correspondre à nos objectifs. Elles ont été glanées ici et là au travers de nos lectures et de nos pratiques. Toutes ont un lien plus ou moins direct avec la notion de confiance :

- repérer les référents culturels ;
- admettre ce qui peut paraître irrationnel ;
- gérer les incompréhensions et les conflits ;
- développer les échanges entre les personnes (individus et groupes) ayant des référents culturels (valeurs) différents ;
- accepter d'être changé par la relation et se découvrir dans la relation ;
- repérer des liens de solidarité, tisser des liens d'interdépendance et de solidarité ;
- se mettre en discussion et apprendre de l'autre ;
- relativiser (se situer dans l'histoire personnelle, familiale, sociale) ses propres repères dans des champs différents (éducatif, social, politique, affectif, sexuel...).

Il s'agit bien là de « compétences » à acquérir bien plus que de savoirs à accumuler. On comprend bien que la confiance soit une condition essentielle pour progresser vers de telles compétences. Il s'agit ici aussi, très clairement, de s'engager dans l'incertitude car on en revient « changé » sans savoir exactement prévoir en quoi.

### *Une mise en pratique par les acteurs de l'école*

Des objectifs concrets pour un passage à l'acte de confiance en l'interculturel :

- Etre attentif aux termes de vocabulaire, notamment en ce qui concerne ceux relatifs à la diversité et à tout type de discrimination.

- Identifier ses propres préjugés et comportements discriminatoires, ainsi que ceux des autres.

- Mettre en évidence les préjugés et injustices qui existent dans les règlements intérieurs et les pratiques en usage dans son établissement.

- Agir concrètement, collectivement et sur le long terme contre les préjugés et pratiques discriminatoires.

- Contribuer à la création d'un environnement qui respecte les différences culturelles et qui incite à la vigilance ainsi qu'à l'esprit critique.

- Conduire des projets internationaux et y participer activement, projets basés sur l'accueil ou la coopération en réciprocité (des échanges réels et non seulement des voyages plaisir).

Mais rien de tout cela n'est possible sans que l'école et ses acteurs ne changent :

- vers plus d'autonomie et de créativité dans les pratiques et les organisations pédagogiques ;

- vers l'intégration de la dynamique interculturelle dans les enseignements disciplinaires ;

- vers des projets qui poussent à la transversalité et à la pédagogie du détour, à la coopération, à l'école hors les murs ;

- vers une réorganisation du temps : respecter les rythmes, ouvrir des espaces temps personnalisés, investir la relation, rencontrer la différence.

Et un changement de cette ampleur ne peut s'imposer. Il faut construire la confiance dans « l'avenir autre », *dans la certitude que tous y gagneront*, dans la créativité personnelle et collective.

Nous nous sommes donc engagés dans une réorganisation du temps scolaire au lycée : cours raccourcis en moyenne de 10mn et terminés à 15h tous les jours ; temps « choisi » pour des activités d'accompagnement (*coaching*) ou d'ouverture entre 15h et 17h. Ce temps est un temps d'autonomie et de choix d'ateliers aussi bien du côté de l'offre (enseignants – animateurs - associations) que du côté de la demande (élèves). Ils ont à s'y rencontrer dans une relation de confiance car d'intérêt réciproque.

*Pour une école lieu de vie*

Sans faillir à sa mission d'enseignement et de préparation de diplômes, le temps est optimisé par un meilleur respect des rythmes d'apprentissage. Le lycée devient ainsi et bien davantage un lieu de vie. Donc de relations. Il laisse une large place à l'autonomie d'apprentissage et à son accompagnement. Il libère du temps pour des activités informelles volontaires, créatives, de type projet, notamment interculturels.

Plus généralement, l'école est en première ligne pour l'éducation interculturelle. Pour changer, il lui faut retrouver confiance en elle, afin de remplir ses missions traditionnelles mais aussi ses nouvelles missions, plus éducatives, plus ouvertes sur le monde, sur sa diversité, sur les démarches interculturelles. Et pour cela, il lui faut innover car beaucoup des jeunes n'y trouvent plus de sens.