

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Introducción.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Introduction.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Introducción.

Este número de *Afers Internacionals*, dedicado a la interculturalidad, nace del trabajo realizado por el Espai de Comunicació Intercultural (ECI) de la Fundació CIDOB. El ECI es una plataforma pluridisciplinar que pretende favorecer la circulación de ideas entre las sociedades de distintos pueblos a través de seminarios, conferencias, cursos y publicaciones, con el propósito de informar acerca de las corrientes de opinión que se dan en el ámbito de la interculturalidad.

El seminario de trabajo “Espais de la interculturalitat”, que se desarrolló en Barcelona los 29-30 de noviembre y 1 de diciembre de 1996, tenía como objetivo fundamental establecer un espacio de intercambio de conocimiento. Se trataba de iniciar un diálogo intercultural a partir de tres grandes ámbitos, sociedad, religión y cultura. Para ello se invitaron a expertos de lo que convencionalmente se denomina el Sur (Traki Zannad, Burhan Ghalioun y Nour Eddine Affaya) y el Norte (Jaume Botey, Edgard Weber y Rik Pinxten). El presente número recoge el trabajo realizado durante el seminario. Además de las intervenciones de los profesores invitados, hemos reflejado el contenido de los debates agrupando los principales conceptos que han aparecido como eje transversal de las discusiones.

En el primer artículo, Miquel Rodrigo, director del seminario, propone una clarificación terminológica de conceptos tales como multiculturalismo e interculturalidad. A continuación, plantea cómo conseguir una comunicación intercultural eficaz a partir de una competencia cognitiva y emotiva intercultural. Por último, se proponen algunos de los objetivos de la comunicación intercultural.

Nour Eddine Affaya trata el tema de la identidad cultural y de los problemas que se derivan de esta noción. El autor se interroga acerca de la aproximación intercultural a la cuestión identitaria a partir de la literatura marroquí de expresión francesa, de la capacidad de acogida del extranjero por parte de la cultura francesa y de la identidad árabe en el pensamiento árabe contemporáneo.

Rik Pinxten reflexiona sobre la identidad, uno de los conceptos que se ha manifestado como pivote de la interculturalidad. Considera que conviene replantearse el concepto de identidad para clarificar su estructura y sus implicaciones y, para ello, plantea la identidad como un fenómeno dinámico relacionado con el estudio de los conflictos.

Edgard Weber nos propone una reflexión sobre las prácticas y las manifestaciones sociales de los tres monoteísmos (judaísmo, cristianismo e islamismo). El autor contextualiza los tres monoteísmos, estableciendo la especificidad de cada uno y sus elementos comunes. Considera que los tres monoteísmos son sistemas de exclusión recíprocos lo que les impide abrirse al otro.

Burhan Ghalioun defiende la idea que el islamismo es la expresión del deseo de inscribirse en una nueva modernidad frente a un vacío identitario. Para demostrar que el islamismo es el producto de una crisis que va más allá de la religión, hace un repaso histórico de la secularización en las sociedades musulmanas y analiza cómo el islamismo se convierte en una identidad política de sustitución.

La aportación de Traki Zannad se centra en el concepto de identidad para la sociología, usando la aproximación microsociológica para estudiar el éxodo rural. A partir de la noción de dinámica corporal, la autora defiende el establecimiento de una identidad neo-ciudadana.

Tras dar una visión general de la identidad en el contexto actual de la mundialización de la economía, Jaume Botey se centra en el caso de la inmigración en Cataluña desde 1955 y analiza las relaciones sociales, políticas y culturales, fruto de la misma. Por último, plantea dos espacios de negociación intercultural que son los nuevos movimientos sociales y la fe como espacio de diálogo intercultural.

*Yolanda Onghena

**Miquel Rodrigo

*Coordinadora ECI, Fundació CIDOB

**Profesor titular de Ciències de la Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Introduction.

Ce numéro *d'Afers Internacionals*, consacré à l'interculturalité, est né du travail réalisé par l'Espace de Communication Interculturelle (ECI) de la Fondation CIDOB. L'ECI est une plateforme pluridisciplinaire qui prétend encourager la circulation d'idées entre les sociétés des divers peuples au moyen de séminaires, conférences, cours et publications, afin d'informer sur les courants d'opinion qui apparaissent dans le domaine de l'interculturalité.

Le séminaire de travail "Espaces de l'interculturalité", qui s'est déroulé à Barcelone les 29-30 novembre et 1 décembre 1996, se donnait pour but principal d'ouvrir un espace d'échange de connaissances. Il s'agissait d'amorcer un dialogue interculturel à partir de trois grands domaines: société, religion et culture. À cette fin, furent invités des experts de ce qu'il est convenu d'appeler le Sud (Traki Zannad, Burhan Ghalioun et Nour Eddine Affaya) et le Nord (Jaume Botey, Edgard Weber et Rik Pinxten). Ce sont les travaux de ce séminaire que notre revue recueille ici. Outre les interventions des professeurs invités, nous reproduisons le contenu des débats en regroupant les principaux concepts qui ont recoupé transversalement les discussions.

Dans le premier article, Miquel Rodrigo, directeur du séminaire, propose une clarification terminologique de concepts tels que multiculturalisme et interculturalité. Ensuite, il s'interroge sur les moyens d'arriver à une communication interculturelle efficace à partir d'une compétence cognitive et émotive interculturelle. Enfin, quelques-uns des buts de la communication interculturelle sont avancés.

Nour Eddine Affaya aborde la question de l'identité culturelle et des problèmes qui découlent de cette notion. L'auteur s'interroge sur l'approche interculturelle face à la question identitaire à partir de la littérature marocaine d'expression française, de la capacité d'accueil de l'étranger de la part de la culture française et de l'identité arabe dans la pensée arabe contemporaine.

Rik Pinxten se penche sur l'identité, concept qui s'est imposé comme un des pivots de l'interculturalité. L'auteur considère qu'il convient de repenser ce concept afin d'en éclaircir la structure et les implications et, pour ce faire, aborde l'identité comme un phénomène dynamique en rapport à l'étude des conflits.

Edgard Weber nous propose une réflexion sur les pratiques et les manifestations sociales des trois monothéismes (judaïsme, christianisme et islamisme). L'auteur contextualise les trois monothéismes, en établissant la spécificité de chacun et leurs éléments communs. Il considère que les trois monothéismes sont des systèmes d'exclusion réciproques ce qui les empêche de s'ouvrir à l'autre.

Burhan Ghalioun défend l'idée que l'islamisme est l'expression du désir de s'inscrire dans une nouvelle modernité face au vide identitaire. Pour démontrer que l'islamisme est le produit d'une crise allant au-delà de la religion, il fait un survol historique de la sécularisation dans les sociétés musulmanes et analyse la manière dont l'islamisme devient une identité politique de substitution.

La contribution de Traki Zannad se centre sur le concept d'identité pour la sociologie, en utilisant l'approche microsociologique pour étudier l'exodo rural. À partir de la notion de dynamique corporelle, l'auteur défend l'établissement d'une identité néo-citadine.

Offrant d'abord une vision générale de l'identité dans le contexte actuel de la mondialisation de l'économie, Jaume Botey se centre sur le cas de l'immigration en Catalogne depuis 1955 et analyse les relations sociales, politiques et culturelles, qui en ont découlé. En dernier lieu, il propose deux espaces de négociation interculturelle, à savoir, les nouveaux mouvements sociaux et la foi comme espace de dialogue interculturel.

*Yolanda Onghena

**Miquel Rodrigo

*Coordinatrice de l'ECl, Fondation CIDOB

**Professeur en Sciences de la Communication de l'Universitat Autònoma de Barcelona

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Elementos para una comunicación intercultural.
Miquel Rodrigo Alsina

Elementos para una comunicación intercultural

*Miquel Rodrigo Alsina

Para empezar, hay que precisar que la comunicación intercultural es un campo de investigación relativamente reciente (Rodrigo, 1996a). Esto hace que, en muchos casos, todavía sea necesaria una mayor investigación para poder exponer conclusiones totalmente fundamentadas. Todos los inicios de un nuevo campo de estudio producen sentimientos encontrados. Por un lado, se tiene una cierta desesperanza ante el enorme trabajo que queda por hacer. Pero, por otro lado, se experimenta una enorme ilusión por lo mucho que se va descubriendo a cada paso. Por mi parte, en este artículo, pretendo exponer algunas ideas para conseguir una cierta competencia intercultural, tanto en la vertiente cognitiva como emotiva. Por último reseñaré algunos de los objetivos de la comunicación intercultural tal y como yo la entiendo. Pero lo primero que hay que hacer, como señalan algunos autores (Kymlicka, 1996:36), es una clarificación terminológica ya que conceptos como interculturalidad o multiculturalidad han recibido definiciones distintas, cuando no contradictorias. En la situación actual de la investigación no se trata tanto de imponer una definición a la comunidad científica sino, al menos, de aclarar los conceptos utilizados en el texto.

*Profesor de la facultad de Ciencias de la Comunicación, Universitat Autònoma de Barcelona (UAB).

Quisiera expresar mi agradecimiento al Ministerio de Educación y Ciencia español (DGICYT) que financió mi investigación sobre la comunicación intercultural. También es necesario expresar mi reconocimiento a la Fundació CIDOB y a su Espai de Comunicació Intercultural (ECI) que trabaja con gran seriedad para el estudio y desarrollo de este cada vez más importante ámbito de las relaciones humanas.

CLARIFICACIÓN TERMINOLÓGICA

Hay un trabajo que los investigadores interesados en la interculturalidad deberán plantearse a no tardar. Se trata de la clarificación terminológica de los conceptos que se utilizan. Como señala Vertovec (1996:50) el multiculturalismo es un concepto que, a partir de los años setenta, se ha incorporado al discurso de muchas disciplinas y que ha sido utilizado por muy distintos actores sociales: educadores, políticos, asistentes sociales, etc. No siempre por este concepto se ha entendido lo mismo. Incluso bajo la etiqueta del multiculturalismo se han desarrollado propuestas sociales contrapuestas. Esto hace que los conceptos al ser usados, dentro de distintos contextos, con una notable ambigüedad deban ser permanentemente redefinidos, para que el lector sepa, en cada momento, cuál es el significado para el autor. Ciertamente es que este campo de estudio es relativamente reciente y, es de suponer que durante su consolidación, la comunidad científica irá seleccionando las teorías y los conceptos mayoritariamente aceptados. Mientras tanto, debemos concretar lo más posible los términos que utilizamos.

Un elemento en el que varios autores parecen estar de acuerdo es que a la hora de hablar de multiculturalismo se tiene que pensar qué se entiende por cultura. Para Vertovec (1996: 51) en muchos de los diversos usos del multiculturalismo hay implícita una concepción esencialista de cultura. La cultura sería una serie de rasgos más o menos gaseosos que diferencia y distingue a los distintos pueblos. Kymlicka (1996:35) señala que si la multiculturalidad engloba a todas las personas de grupos sociales no étnicos que se sienten excluidos del núcleo dominante de la sociedad (discapacitados, mujeres, homosexuales, obreros, ateos, etc.), todo Estado es multicultural, por muy homogéneo que sea étnicamente. Esta concepción amplia de multiculturalidad es recogida por distintos autores (Ecoffier, 1991; Israel, 1995). Pero para Kymlicka (1996:36) el multiculturalismo se basa en las diferencias nacionales y étnicas: "(...) utilizo 'cultura' como sinónimo de 'nación' o 'pueblo'; es decir, como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte una lengua y una historia específicas. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multicultural), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política".

Hay que advertir que, como recoge Vertovec (1996: 55-56), detrás del multiculturalismo puede encontrarse los rastros del nuevo racismo, el racismo sin razas, y de una retórica de la exclusión. Como ya he señalado en otro lugar (Rodrigo, 1996b) uno de los peligros actuales es que el principio de exclusión basado en la diferenciación por la raza, categoría que ha sido ya rechazada por la ciencia, sea reemplazado por el de identidad cultural. Esto nos obliga a tener muy en cuenta los objetivos que se dibujan detrás de las distintas propuestas multiculturalistas. Lamo de Espinosa (1995:18) afir-

ma que “...entiendo por multiculturalismo (como hecho) la convivencia en un mismo espacio social de personas identificadas con culturas variadas. Y entiendo (también) por multiculturalismo (como proyecto político, en sentido, pues, normativo), el respeto a las identidades culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario, como camino, más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y el mestizaje. En este sentido normativo quedaría fuera lo que podríamos llamar “multiculturalismo radical” o defensa “del desarrollo de las culturas separadas e incontaminadas” y, por lo tanto, como rechazo del mestizaje, un multiculturalismo que, ciertamente, puede conducir a un nuevo racismo o nacionalismo excluyente”.

Por mi parte, entiendo por multiculturalismo la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual; mientras que la interculturalidad sería las relaciones que se dan entre las mismas. Es decir que el multiculturalismo marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. Mientras que la interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre estas comunidades culturales. El problema que se plantea es qué se entiende por comunidad cultural o, más concretamente, cuáles son los diferenciadores culturales que me permiten constatar su existencia. Debo reconocer que, con la intención de simplificar mi aproximación, no voy a tener en cuenta los criterios de género, opción sexual, etc. Así, focalizaré las relaciones interculturales exclusivamente en los distintos grupos étnicos.

Por contra, estoy de acuerdo con Israel (1995:63) “que la realidad es multicultural, plural y diversa es un hecho, un punto de partida. Intentar que sea intercultural pasa por el desarrollo de dispositivos comunicativos interculturales.” Y esto es lo que se pretende, precisamente, en los próximos apartados.

LA COMPETENCIA INTERCULTURAL

La cuestión que me planteo es cómo se puede conseguir una comunicación intercultural eficaz. Es decir, cómo se puede ser competente desde el punto de vista intercultural. Para ello sigamos con la clarificación terminológica. Podríamos definir la competencia intercultural como la “(...) habilidad para negociar los significados culturales y de actuar comunicativamente de una forma eficaz de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes” (Chen y Starosta, 1996: 358-359). Pero hay que tener en cuenta que una comunicación eficaz no quiere decir una comunicación totalmente controlada y sin ambigüedades. La teoría de la comunicación ya ha señalado repetidamente que una comunicación perfecta, incluso entre interlocutores de la misma

cultura, es realmente muy difícil. Las personas interpretan los mensajes de acuerdo con sus conocimientos que pueden coincidir, aproximadamente, con los del autor de los mismos o pueden coincidir muy poco.

Umberto Eco (1985:180) propuso el término de “descodificación aberrante” para designar no una interpretación errónea sino una interpretación distinta en relación a las intenciones del enunciador. Es decir, en el mejor de los casos, el receptor lleva a cabo una interpretación aproximada en el sentido pretendido por el emisor. Sin embargo, también hay unos límites a la interpretación. No toda interpretación es la adecuada para una comunicación eficaz. Al respecto, Eco (1987) distingue la interpretación del uso. La interpretación significa limitarse al universo del propio discurso. Todo texto tiene una serie de interpretaciones sino legítimas, si al menos legítimas. El uso, por contra, significa tomar el discurso como una excusa para interpretar mucho más de lo que el propio texto propone. Como señala Eco (1987:26) “El uso libre que se puede hacer no tiene nada que ver con su interpretación, a pesar de que tanto la interpretación como el uso presuponen siempre la referencia a un texto-origen, aunque sea como pretexto. Uso e interpretación son, por supuesto, dos modelos abstractos. Una lectura determinada es siempre el resultado de una combinación determinada entre estos dos tipos de procedimiento.” La comunicación intercultural nos obliga a reformular esta distinción entre uso e interpretación. En la comunicación intercultural se puede tener la impresión de que el interlocutor hace un uso de nuestro discurso porque sobrepasa los límites de las interpretaciones legítimas dentro de nuestra cultura. Sin embargo, el problema no es que los interlocutores hagan un uso del discurso, sino que simplemente la interpretación se hace a partir de otros criterios. Hay que tener en cuenta que las interpretaciones no son universales ni acrónicas. Es decir, varían de una cultura a otra y también cambian, a lo largo del tiempo, en el seno de una misma cultura. Esta precisión, en el caso de la comunicación intercultural, entre las categorías de interpretación y uso es importante porque hay que entender que es posible que las personas de otras culturas no hacen, necesariamente, un uso malintencionado o malicioso de nuestro discurso, sino que simplemente apliquen otros criterios interpretativos. Si no se tiene en cuenta esto se puede caer en la incompreensión de los malentendidos. Es necesario que estemos preparados para los posibles malentendidos. Para comprender al otro hay que comprender, en primer lugar, su incompreensión.

¿Así, qué entendemos por una comunicación eficaz? La respuesta no será seguramente demasiado satisfactoria, pero se podría decir que una comunicación es eficaz cuando se llega a un grado de comprensión aceptable para los interlocutores. No es una comunicación perfecta, sino simplemente de una comunicación suficiente. A pesar de tratarse de una propuesta de mínimos, hay que decir que, por lo que respecta a la comunicación intercultural, nos encontramos ante un reto que no es nada fácil. Uno de los objetivos de los teóricos de la comunicación es estudiar el proceso de la comunicación

para mejorarlo. Se trata de establecer los elementos esenciales del proceso y su funcionamiento. Normalmente, cuando nos comunicamos con nuestra propia lengua y con alguien de nuestra propia cultura, no somos demasiado conscientes del proceso de la comunicación. Se podría decir que habitualmente actuamos como con piloto automático. Sin embargo, en la comunicación intercultural solemos ser mucho más conscientes de los diferentes elementos del proceso de la comunicación. Seguramente es debido a las dificultades que son propias de la comunicación intercultural. Incluso las personas con la mejor predisposición posible hacia los contactos interculturales, saben de las dificultades que se dan en la comunicación entre personas de distintas culturas. Para conseguir una competencia intercultural se tiene que producir una sinergia de los ámbitos cognitivo y emotivo para la producción de una conducta intercultural adecuada.

LA COMPETENCIA COGNITIVA

Veamos, en primer lugar, lo que se entiende por competencia cognitiva intercultural. Chen y Starosta (1996: 366) señalan que las personas tienen una competencia cognitiva intercultural mayor cuando “(...) tienen un alto grado de auto-conciencia y conciencia culturales”. Esto implica que, en primer lugar, se tiene que tener conciencia de nuestras propias características culturales y de nuestros procesos comunicativos. Es necesario que hagamos un esfuerzo para re-conocernos, para conocernos de nuevo. Quizás en este aspecto la comunicación intercultural pueda ser de gran utilidad, pues es en estos contactos cuando nos damos cuenta de muchas de nuestras características culturales, que en otras circunstancias nos pasan desapercibidas. En segundo lugar, debemos conocer a las otras culturas y sus procesos de comunicación. Hay que recordar que la imagen, que mayoritariamente tenemos de las otras culturas y pueblos, pasa por el cedazo de la forma cómo se ha explicado nuestras relaciones con ellos y de la imagen que transmiten los medios de comunicación (Affaya, 1996). Pensar de nuevo nuestra cultura desde la perspectiva de otra cultura puede ser un ejercicio muy estimulante y enriquecedor que nos permitirá tener una mejor consciencia de nosotros mismos. Ya se sabe que, a veces, para hacer un juicio autocrático sobre lo propio es mejor tomar una cierta distancia. Así tanto Cadalso, en 1789 en sus *Cartas Marruecas* como Montesquieu, en 1721 en sus *Lettres Persanes* crearon personajes de otros continentes para criticar la sociedad de su época. De esta forma sus personajes se podían asombrar sobre actitudes y comportamientos que para los españoles y franceses le parecían de sentido común. Cuando digo de sentido común, me refiero al sentido comunitario, es decir la interpretación consensuada y aceptada por la mayoría de la comunidad.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que en muchas ocasiones no se es plenamente consciente de cómo la realidad se construye y legitima a través del propio lenguaje. Recordemos, por ejemplo, que la palabra española *extranjero* proviene del francés antiguo *estrangier* que procede a su vez de *estrangle*, que significa extraño. De acuerdo con el diccionario de María Moliner la palabra *extranjero/la* nos remite entre otros a los siguientes términos: “bárbaro”, exótico”, “extraño” o “indeseable”. Si miramos su significado en francés comprobaremos que el universo de sentido que se crea es bastante similar. Según el diccionario *Le Petit Robert* el adjetivo “étranger” o “étrangère” nos remite, entre otros, a los siguientes adjetivos: “diferente”, “desconocido”, “extraño”, “ignorante” o “insensible”. El tomar conciencia de los distintos significados de las palabras es un primer paso importante, porque la lengua está ligada a las estructuras culturales de una comunidad. Como señala Weber (1996:20) “lo que digo o pienso del otro depende, así pues, en primer lugar del carácter específico de mi propia lengua.”

Para establecer una comunicación intercultural hace falta un mínimo de conocimiento. En primer lugar, tiene que haber una lengua común. Pero si se puede ampliar este conocimiento lingüístico a una enciclopedia común la comunicación será mucho más fácil. Eco (1990:134) señala que “... aun cuando desde el punto de vista de una semiótica general pueda postularse la enciclopedia como competencia global, desde el punto de vista sociosemiótico es interesante determinar los diversos grados de posesión de la enciclopedia, o sea, las enciclopedias parciales (de grupo, de secta, de clase, étnicas, etc.)”. Es decir que, además de la enciclopedia de la cultura en que hemos sido socializados, cada día es más necesario tener acceso a la enciclopedia de otras culturas. En definitiva hay que tener en cuenta que si se conoce también algo de la cultura ajena, habrá muchos menos malentendidos.

La comunicación no es sólo un intercambio de mensajes. Es, sobretodo, una construcción de sentido. Un discurso puede tener diferentes niveles de lectura a los que sólo las personas con un buen conocimiento de la cultura de origen pueden acceder. En cualquier caso, la comunicación intercultural comporta frecuentemente un cierto grado de incertidumbre. La incertidumbre es un fenómeno cognitivo que condiciona bastante nuestra comunicación, porque nos coloca en una situación de duda, de inseguridad. Se pueden establecer dos tipos de incertidumbre (Gudykunst, 1995: 10):

a) Hay una incertidumbre predictiva que hace referencia a la incertidumbre que tenemos en relación a la predicción de las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los forasteros. Es decir que hay cierta duda cuando se tiene que predecir el desarrollo de la interacción comunicativa con un extranjero. En ocasiones no se sabe muy bien cómo se va a desarrollar una relación con una persona de otra cultura.

b) Hay también una incertidumbre explicativa. En este caso la incertidumbre es en relación a las actitudes, los sentimientos y los pensamientos de los extranjeros. En

ocasiones, es difícil encontrar explicaciones, de acuerdo con nuestros propios criterios culturales, a ciertas reacciones de los forasteros.

Es cierto que en toda interacción, hay un cierto grado de incertidumbre. Pero hay un máximo y un mínimo. El grado máximo de incertidumbre hace la comunicación muy difícil, pero el mínimo puede implicar una relación aburrida. La comunicación eficaz se produce cuando la incertidumbre se sitúa en un término medio. Es evidente que un gran conocimiento de otra cultura permitirá una comunicación intercultural más eficaz. Debemos reconocer que, habitualmente, se conoce muy mal las otras culturas. La mayoría de las veces las conocemos a partir de la posición etnocéntrica de nuestra propia cultura (Rodrigo, 1996c) y con los estereotipos que ésta nos ofrece. Como señala Affaya (1996:25-26) “sólo una verdadera interculturalidad, justa y humanista, puede desmitificar los estereotipos y las falsas imágenes”. Pero la ausencia de conocimiento produce la tendencia a utilizar estereotipos. Un estereotipo es una simplificación de la realidad. Cuando no se tiene demasiada información sobre un tema se utilizan tópicos o lugares comunes que nos permiten una interpretación socialmente aceptable, pero seguramente falsa. El conocimiento más profundo del otro sirve para superar los estereotipos y nos obliga a buscar interpretaciones alternativas a las de los lugares comunes. Como señala Weber (1996:22), “sin la superación de uno mismo, la interculturalidad no tiene ningún sentido.” Éste es uno de los retos de la comunicación intercultural: nos obliga a cambiar, nos obliga a trabajar con puntos de vista alternativos. Esta alternación interpretativa supone aumentar nuestro nivel de complejidad cognitiva. Las personas con una mayor complejidad cognitiva tienen una visión de los otros más amplia y sutil, también tienen interpretaciones menos rígidas y más adaptables. Frente a un paradigma de la simplificación que ha sido la dominante hasta ahora, empieza a desarrollarse el paradigma de la complejidad (Morin, 1994), donde la contradicción coexistente es posible. Comprendemos nuestro entorno con las categorías sociales que hemos adquirido en nuestra cultura. Si viviéramos en una comunidad monocultural estas categorías serían suficientes. Sin embargo, hoy en día, deben quedar pocas sociedades totalmente monoculturales. En todo caso, la interacción intercultural nos obliga a tener nuevas categorías que nos permitan dar un sentido adecuado a las conductas de los otros. Finalmente, para adquirir una cierta competencia cognitiva intercultural, se hace necesario poner en práctica procesos metacomunicativos. Hay que metacomunicarse. Es decir, ser capaz de explicar lo que queremos decir cuando decimos algo. En la comunicación intercultural, las presuposiciones o los sobreentendidos deben ser explicados. Esto nos lleva a una comunicación seguramente menos ágil. Sin embargo, en todo caso, un control más estricto sobre la interpretación ajena es indispensable. No hay que tener por seguro que nuestro interlocutor va a interpretar nuestro mensaje de acuerdo con el sentido que le damos.

LA COMPETENCIA EMOTIVA

La competencia intercultural emotiva se produce “(...) cuando las personas son capaces de proyectar y de recibir las respuestas emocionales positivas antes, durante y después de las interacciones interculturales” (Chen y Starosta, 1996: 358-359). Las relaciones emotivas son también muy importantes en la comunicación, en general, y en la comunicación intercultural en particular.

Uno de los problemas emotivos de la comunicación intercultural es la ansiedad. La ansiedad es un elemento emotivo que puede perturbar la interacción intercultural (Gudykunst, 1995:12); una respuesta emotiva a situaciones en las que se prevén que pueden darse consecuencias negativas; es un desequilibrio generalizado que nos hace sentir incómodos o preocupados. Si la ansiedad experimentada es de un nivel demasiado alto, nuestra comunicación intercultural será ineficaz, pero si por contra es demasiado bajo, no se estará motivado para iniciar la comunicación. Una habilidad que debemos ejercer para controlar nuestra ansiedad es la tolerancia frente a la ambigüedad. Es decir, se ha de ser capaz de ser eficaz precisamente en las situaciones en las que la mayoría de la información que necesitamos, para actuar efectivamente, nos es desconocida (Gudykunst, 1993:59). Otro elemento bastante importante es nuestra capacidad empática. La empatía es la facultad de identificarse con el otro, de sentir lo que él siente. Es decir, se trata de ser capaz de comprender y de experimentar los sentimientos ajenos, pero a partir de los referentes culturales del otro.

Finalmente, la motivación es otro de los elementos importantes. ¿Cuáles pueden ser las motivaciones para iniciar una comunicación intercultural? Inicialmente se debe dar el interés hacia las demás culturas. Pero hay que prevenirse contra el interés hacia lo anecdótico o dirigido, exclusivamente, a reafirmar la bondad de nuestros valores en relación a las otras culturas. Se trata de otro tipo de interés o de deseo. De hecho, se trata de una pluralidad de deseos que se pueden producir en cascada, sucesivamente.

En primer lugar, tenemos el deseo de conocer. La curiosidad, el interés para conocer a las otras culturas con formas de actuar semejantes o diferentes es uno de los principales motores de la motivación. Pero, como ya he apuntado anteriormente, no hay que caer en la trampa del exotismo, que se limita a una mirada superficial sobre las culturas. En segundo lugar, aparece el deseo de aprender. La necesidad de tener gratificaciones simbólicas o materiales es una de las razones para establecer la comunicación. El aprendizaje puede ser una buena gratificación en este deseo de conocimiento. Pero hay que tener una buena disposición hacia al aprendizaje a fin de enriquecernos con la comunicación intercultural. En tercer lugar, se debe dar el deseo de romper las barreras culturales. La atracción hacia lo intercultural nos obliga a estar dispuestos a cambiar. Al menos debemos aceptar el reto de una mirada sin prejuicios y de comprender otros modelos de interpretación de la realidad. Como señala Weber (1996:22) “... nos tenemos que dar cuenta

de que todas las culturas poseen una coherencia propia que cada una identifica con la verdad. Por tanto la reflexión intercultural ha de desembocar en la constatación de que la verdad es plural y relativa y que cada cultura tiene que trabajar en la superación de sus propios horizontes si quiere comprender más libre y objetivamente los valores del otro.”

En cuarto y último lugar, estaría el deseo de re-conocernos, de conocernos de nuevo. Es decir, de re-construir nuestra identidad. El tema de la identidad es suficientemente importante como para desarrollarlo algo más, ya que me parece un tema esencial en la comunicación intercultural. Si es gracias al otro que formamos nuestra identidad personal, es gracias a las otras culturas que tenemos una identidad cultural. Pero “la idea de una identidad como una cosa unitaria, estable y fija por encima del tiempo es, seguramente, una ilusión a pesar de su funcionalidad” (Fitzgerald, 1993:13). Nuestra identidad personal es plural, como también lo es la identidad del otro. En relación a la identidad cultural, Todorov (1988:22) afirma que la cultura sólo puede evolucionar a partir de los contactos interculturales. Es decir, que lo intercultural es la base de lo cultural (Botey, 1996:4). Se trata simplemente de descubrir el origen intercultural de nuestras culturas. Como señala Kymlicka (1996: 40) “la mayoría de los países americanos son multinacionales y poliétnicos, como la mayoría de los países del mundo. Sin embargo, muy pocos países están preparados para admitir esta realidad”. Es curioso cómo el mestizaje cultural de los países se suele ocultar, asumiendo sobre todo como propio aquello que da una imagen impoluta de la identidad cultural del país. Sin embargo, la interculturalidad de la cultura española o de la cultura catalana, si se quiere, es bastante fácil de descubrir. Es decir, que la identidad cultural es, al menos en su origen, también plural. En relación a la identidad de las otras culturas, considero también muy interesante la idea de Hassanain (1995:25) que cree que se debe hablar del derecho a la semejanza. Se habla mucho del derecho a la diferencia, pero muy poco del derecho al reconocimiento en las otras culturas. Creo que es muy importante intentar reconocernos en otras culturas.

OBJETIVOS DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

A pesar de las dificultades apuntadas, parece evidente que cada día es más importante el conseguir una comunicación intercultural eficaz. Escoffier (1991:71) establece una guía para llevar a cabo el diálogo intercultural:

1. Nada es inmutable. Cuando se inicia un diálogo uno debe estar potencialmente abierto al cambio.
2. No hay posiciones universales. Todo está sujeto a crítica.

3. Hay que aprender a aceptar el conflicto y la posibilidad de que se hieran los sentimientos.
4. Hay cierta perversidad en la historia que nos han enseñado. Nuestras identidades se han hecho en oposición a la de los otros.
5. Nada está cerrado. Cualquier cuestión puede siempre reabrirse.

Por mi parte, no quisiera acabar este artículo sin intentar sintetizar algunos de los objetivos de la comunicación intercultural. En primer lugar, se trataría de establecer los fundamentos del intercambio intercultural. Se debe empezar un diálogo intercultural para conocer a los otros. Este diálogo debe ser crítico, pero también auto-crítico. Como apunta Weber (1996), la interculturalidad, bien entendida, empieza por uno mismo. En segundo lugar, hay que eliminar los estereotipos negativos que cada cultura produce de las otras culturas. A lo largo de la historia, los pueblos han deshumanizado a los otros pueblos, porque han querido representarlos como sus enemigos. Este proceso ha permitido la creación del otro inhumano. Tengamos en cuenta que algunos de estos estereotipos siguen siendo de uso habitual en las culturas. De hecho lo que se está reclamando con la interculturalidad es un cambio de mentalidad. En tercer lugar, se trata de iniciar la negociación intercultural (Pinxten, 1996). Es importante iniciar la negociación a partir de una posición de igualdad. Esto no significa ignorar la existencia de los poderes internacionales desequilibradores. Hay que ser consciente de esta circunstancia y, dentro de lo posible, intentar un reequilibrio. En cualquier caso, ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes positivas para la negociación intercultural. Tampoco hay que caer en la ingenuidad de un voluntarismo ciego. La apuesta por la interculturalidad se va a ver enfrentada no sólo a las posturas intransigentes del racismo cultural, sino también a los intereses políticos y económicos de los Estados que van creando la imagen de los enemigos según sus conveniencias históricas. La guerra del Golfo ha sido, sin duda, un buen ejemplo de desinformación, de censura y de manipulación de los estereotipos negativos por parte de los medios de comunicación (Chillón et al., 1991). En cuarto y último lugar, hay que proceder a la relativización de nuestra cultura que nos llevará a la comprensión de otros valores alternativos y, eventualmente, a su aceptación. Esto nos aproximará cada vez más a una identidad intercultural que nos permitirá reconocer que los valores de nuestra cultura no son únicos, sino simplemente quizás preferibles, y que las otras culturas también tienen contenidos válidos. Para finalizar, quisiera decir que los contactos entre culturas han sido durante demasiado tiempo un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación, que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización.

Referencias bibliográficas

- Affaya, M.N.E. (1996) "Occident i l'islam: imatges il·lusòries i/o interculturalitat efectiva?", *dCIDOB*, 56:24-27.
- Botey, J. (1996) "Una aproximació a la interculturalitat", *dCIDOB*, 56:4-5.
- Chen, G.-M. y Starosta, W.J. (1996) "Intercultural Communication Competence: A Synthesis", en Burelson B.R. y Kunkel A.W. (eds.) *Communication Yearbook 19*. Londres: Sage, pp.353-383.
- Chillón, L.A. et al. (1991) *Las mentiras de una guerra. Desinformación y censura en el conflicto del Golfo*. Barcelona: Deriva.
- Eco, U. (1985) "¿El público perjudica a la televisión?", en Moragas M. de (ed.) *Sociología de la comunicación de masas, II. Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili: Barcelona, pp. 172-195.
- Eco, U. (1987) "Notes sur la sémiotique de la réception", *Actes sémiotiques*. Documents, IX, nº 81.
- Eco, U. (1990) *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Lumen: Barcelona.
- Escoffier, J. (1991) "The Limits of Multiculturalism", *Socialist Review*, 3-4:61-73.
- Fitzgerald, T.K. (1993) *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. Albany: State University of New York Press.
- Gudykunst, W.B. (1993) "Toward a Theory of Effective Interpersonal and Intergroup Communication. An Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Perspective", en Wiseman R.L. y Koester J. (eds.) *Intercultural Communication Competence*. London: Sage, pp. 33-71.
- Gudykunst, W.B. (1995) "Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current Status", en Wiseman R.L. (ed.) *Intercultural Communication Theory*. London: Sage, pp. 8-58.
- Hassanain, A. (1995) *Les fondements de l'identité culturelle des jeunes d'origine marocaine en France*. Casablanca: Imprimerie de L'Entente.
- Israel, E. (1995) "Comunicació intercultural i construcció periodística de la diferència", *Anàlisi*, 18:59-85.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Lamo de Espinosa, E. (1995) "Fronteras culturales", en Lamo de Espinosa E. (ed.) *Culturas, Estado, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza Editorial, pp.13-79.
- Morin, E. (1994) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Pinxten, R. (1996) "Negociació intercultural", *dCIDOB*, 56:6-8.
- Rodrigo, M. (1996a) "Els estudis de comunicació intercultural", *dCIDOB*, 56:10-12.
- Rodrigo, M. (1996b) "Hacia el mito de la identidad cultural", comunicación presentada en el VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Zaragoza, noviembre.
- Rodrigo, M. (1996c) "Etnocentrismo y medios de comunicación", *Voces y Culturas*, 10:51-58.
- Todorov, T. (1988) "El cruzamiento entre culturas", en Todorov T. et al. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar, pp.9-31.
- Vertovec, S. (1996) "Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, 1:49-69.
- Weber, E. (1996) "La interculturalitat comença per un mateix", *dCIDOB*, 56:20-22.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Éléments pour une communication interculturelle.
Miquel Rodrigo Alsina

Éléments pour une communication interculturelle

*Miquel Rodrigo Alsina

Tout d'abord, il convient de préciser que la communication interculturelle est un champ de recherche relativement récent (Rodrigo, 1996a). De là que, souvent, une recherche plus poussée soit encore nécessaire pour arriver à des conclusions totalement fondées. Tous les débuts d'un nouveau champ d'étude engendrent des sentiments contradictoires. D'un côté, un certain désespoir se fait sentir devant l'énorme tâche qui reste à faire. Mais, de l'autre, on éprouve une joie énorme devant la grande quantité de découvertes que l'on réalise à chaque pas. Pour ma part, mon propos est d'exposer quelques idées afin d'atteindre une certaine compétence interculturelle, tant du point de vue de la connaissance que de celui de l'émotion. Enfin, je soulignerai quelques uns des buts de la communication interculturelle telle que je l'entends. Mais ce qu'il convient de faire en premier lieu, comme l'indiquent certains auteurs (Kymlicka, 1996:36), c'est un éclaircissement terminologique car des concepts tels qu'interculturalité ou multiculturalité ont reçu des définitions différentes, voire contradictoires. À l'étape actuelle de la recherche, il ne s'agit pas tant d'imposer une définition à la communauté scientifique que d'éclaircir quelque peu les concepts utilisés dans le texte.

*Professeur de la Faculté des Sciences de la Communication, Universitat Autònoma de Barcelona

J'aimerais exprimer ma reconnaissance au ministère espagnol de l'Éducation et de la Recherche (DGICYT) qui a financé ma recherche sur la communication interculturelle. Je dois également exprimer ma reconnaissance à la Fundació CIDOB et son Espace de Communication Interculturelle qui travaille avec le plus grand sérieux à l'étude et au développement de cette sphère, de plus en plus importante, des rapports humains.

ÉCLAIRCISSEMENT TERMINOLOGIQUE

Il est une tâche que les chercheurs s'intéressant à l'interculturel devraient se proposer au plus tôt, à savoir l'éclaircissement terminologique des concepts utilisés. Comme le signale Vertovec (1996:50), le multiculturalisme est un concept qui, à partir des années soixante-dix, s'est incorporé au discours de nombreuses disciplines et a été utilisé par des secteurs sociaux très divers: enseignants, responsables politiques, assistants sociaux, etc. Mais on n'attribue pas toujours le même sens à ce concept. Au point que, sous la même étiquette du multiculturalisme, des propositions sociales opposées ont été avancées. C'est pourquoi l'utilisation très ambiguë de ces concepts dans des contextes différents oblige à leur redéfinition permanente afin que le lecteur sache, à tout moment, quel en est le sens pour l'auteur. Il est vrai que, s'agissant d'un champ d'étude relativement récent, on peut supposer qu'au cours de sa consolidation, la communauté scientifique procédera à la sélection des théories et des concepts les plus largement acceptés. En attendant nous sommes obligés de préciser au maximum les termes utilisés.

Un élément sur lequel divers auteurs semblent s'accorder est que, pour parler du multiculturalisme, il convient de penser à ce que l'on entend par culture. Pour Vertovec (1996:51), nombre des divers usages que l'on fait du multiculturalisme renferment implicitement une conception essentialiste de la culture. Celle-ci serait un certain nombre de caractéristiques plus ou moins éthérées qui différencient et distinguent les divers peuples. Kymlicka (1996:35) signale que, si la multiculturalité englobe toutes les personnes de groupes sociaux non ethniques qui se sentent exclus du noyau dominant de la société (handicapés, femmes, homosexuels, ouvriers, athées, etc.), alors tout État est multiculturel aussi homogène soit-il ethniquement. Cette conception large de la multiculturalité est reprise par divers auteurs (Escoffier, 1991; Israel, 1995). Cependant, pour Kymlicka (1996:36), le multiculturalisme se fonde sur les différences nationales et ethniques: "j'utilise le terme de 'culture' en tant que synonyme de 'nation' ou 'peuple', c'est-à-dire, en tant que communauté intergénérationnelle, plus ou moins complète du point de vue institutionnel, occupant un territoire ou une patrie déterminée et partageant une langue et une histoire spécifique. Par conséquent, un État est multiculturel, que ses membres appartiennent à des nations différentes ou qu'ils aient émigré de diverses autres nations (État polyethnique), à condition que cela représente un trait important de l'identité personnelle et de la vie politique".

Il faut signaler, comme le remarque Vertovec (1996:55-56), qu'on peut dépister derrière le multiculturalisme les traces d'un nouveau racisme, le racisme sans races, et d'une rhétorique de l'exclusion. Comme nous l'indiquions ailleurs (Rodrigo, 1996b), un des dangers actuels est que le principe d'exclusion fondé sur la différenciation par la race, une catégorie déjà rejetée par la science, soit remplacé par celui de l'identité culturelle. Cela nous oblige à être très vigilants quant aux buts qui se dessinent derriè-

re les diverses propositions multiculturalistes. Lamo de Espinosa (1995:18) affirme qu'il "entend par multiculturalisme (en tant que fait) la cohabitation dans un même espace social de personnes identifiées à des cultures diverses. Et j'entends (également) par multiculturalisme (en tant que projet politique, donc dans un sens normatif) le respect des identités culturelles, non comme renforcement de leur ethnocentrisme mais, au contraire, comme voie, au-delà de la simple coexistence, vers la vie en commun, la fécondité du croisement et le métissage. Dans ce sens normatif, serait exclu ce que nous pourrions appeler 'multiculturalisme radical' ou défense 'du développement de cultures séparées et non contaminées' et, de là, un multiculturalisme qui, en tant que rejet du métissage, peut déboucher sur un nouveau racisme ou nationalisme excluant".

De mon côté, j'entends par multiculturalisme la coexistence de diverses cultures dans un même espace réel, médiatique ou virtuel, tandis que l'interculturalité serait les rapports qui s'établissent entre celles-ci. Autrement dit, le multiculturalisme indiquerait l'état de fait, la situation d'une société plurielle du point de vue de communautés culturelles aux identités différenciées. L'interculturalité, par contre, se rapporterait à la dynamique qui se produit entre ces dernières. Le problème qui se pose est de savoir ce que l'on comprend par communauté culturelle, ou, plus concrètement, quels sont les éléments de différenciation culturelle qui permettent de constater son existence. Je dois dire qu'afin de simplifier mon approche, je ne tiendrai pas compte des critères de genre (choix sexuel, etc.) et n'aborderai donc les rapports interculturels que du point de vue des divers groupes ethniques. Par contre, je pense comme Israel (1995:63) "que la réalité est multiculturelle, plurielle et diverse, c'est un fait, un point de départ. Essayer qu'elle soit interculturelle passe par le développement de dispositifs de communication interculturels". Et c'est cela précisément ce que les chapitres suivants essaient de faire.

LA COMPÉTENCE INTERCULTURELLE

La question que je me pose est de savoir comment peut-on obtenir une communication interculturelle efficace, c'est-à-dire, comment peut-on être compétent du point de vue interculturel. À cette fin, nous devons poursuivre l'éclaircissement terminologique. Nous pourrions définir la compétence interculturelle comme "l'habilité à négocier les significations culturelles et à agir au niveau de la communication de forme efficace conformément aux multiples identités des participants" (Chen et Starosta, 1996:358-359). Mais il convient de rappeler qu'une communication efficace ne veut pas dire une communication totalement contrôlée et sans ambiguïtés. La théorie de la communication a déjà signalé maintes fois qu'une communication parfaite, y compris

entre interlocuteurs d'une même culture, s'avère réellement très difficile. Les individus interprètent les messages conformément à leurs connaissances qui peuvent coïncider, plus ou moins ou très peu, avec celles de l'auteur de ceux-ci.

Umberto Eco (1985:180) a proposé le terme de "décodification aberrante" pour désigner non pas une interprétation erronée mais une interprétation différente des intentions de celui qui énonce. À savoir, dans le meilleur des cas, le récepteur opère une interprétation approximative dans le sens cherché par l'émetteur. Cependant, il existe également des limites à l'interprétation. Toute interprétation n'est pas adéquate pour une communication efficace. C'est ainsi qu'Eco (1987) distingue l'interprétation de l'usage. La première signifie se limiter à l'univers du propre discours. Tout discours peut être l'objet d'une série d'interprétations sinon légitimes du moins légitimables. L'usage, par contre, revient à prendre le discours comme excuse pour aller bien au-delà des intentions du texte lui-même. Comme le signale Eco (1987:26), "le libre usage que l'on peut en faire n'a rien à voir avec son interprétation, malgré que l'un comme l'autre présupposent toujours la référence à un texte-origine, mais comme prétexte. Usage et interprétation sont, évidemment, deux modèles abstraits. Une lecture déterminée est toujours le résultat d'une combinaison déterminée de ces deux types de procédés". La communication interculturelle nous oblige à reformuler cette distinction entre usage et interprétation. Dans la communication interculturelle, on peut avoir l'impression que l'interlocuteur fait usage de notre discours parce qu'il dépasse les limites des interprétations tenues pour légitimes au sein de notre culture. Cependant, le problème n'est pas que les interlocuteurs font usage du discours mais simplement que l'interprétation s'opère à partir d'autres critères. Il convient de ne pas oublier que les interprétations ne sont ni universelles ni achroniques, à savoir qu'elles varient d'une culture à l'autre et changent également, au cours du temps, au sein d'une même culture. Il est important, dans le cas de la communication interculturelle, d'établir cette distinction entre interprétation et usage, car il faut comprendre que les personnes d'autres cultures ne font pas forcément un usage malintentionné ou malicieux de notre discours, mais qu'elles appliquent simplement d'autres critères d'interprétation. Si l'on n'en tient pas compte, on peut tomber dans l'incompréhension des malentendus. Pour comprendre l'autre, il faut comprendre, en premier lieu, son incompréhension.

Qu'entendons-nous donc par communication efficace? La réponse ne sera sans doute guère satisfaisante mais nous pourrions dire qu'une communication est efficace quand on atteint un degré de compréhension acceptable pour les interlocuteurs. Ce n'est pas une communication parfaite, mais simplement suffisante. Quoiqu'il s'agisse d'une proposition minimale, il faut dire qu'en ce qui concerne la communication interculturelle, nous faisons face à un défi nullement aisé. Un des buts des théoriciens de la communication est d'étudier le processus de la communication pour l'améliorer. Il s'agit d'établir les éléments essentiels du processus et son fonctionnement. Normalement,

quand nous communiquons dans notre propre langue et avec quelqu'un de notre propre culture, nous ne sommes pas très conscients du processus de communication. L'on pourrait dire qu'habituellement nous agissons de forme automatique. Cependant, dans la communication interculturelle, nous sommes en général beaucoup plus conscients des différents éléments du processus de la communication. Cela est sans doute dû aux difficultés intrinsèques à la communication interculturelle. Même les personnes les mieux prédisposées aux contacts interculturels ont éprouvé les difficultés qui surgissent dans la communication entre individus de cultures différentes. Pour atteindre une compétence interculturelle, une synergie de la sphère cognitive et de la sphère émotionnelle doit se produire afin d'engendrer une conduite interculturelle adéquate.

LA COMPÉTENCE COGNITIVE

Voyons d'abord ce que l'on entend par compétence cognitive interculturelle. Chen et Starosta (1996:366) signalent que les personnes ont une compétence cognitive interculturelle plus grande quand "...elles ont un haut degré d'autoconscience et de conscience culturelles". Cela implique qu'on doit, tout d'abord, avoir conscience de nos propres caractéristiques culturelles et de nos processus de communication. Il est nécessaire de faire un effort pour nous re-connaître, pour nous connaître de nouveau. À cet égard, la communication interculturelle peut toutefois s'avérer de grande utilité, car ce sont ces contacts qui nous permettent de nous rendre compte de nombre de nos caractéristiques culturelles, lesquelles passeraient inaperçues dans d'autres circonstances. Ensuite, nous devons connaître les autres cultures et leurs processus de communication. Il convient de rappeler que l'image dominante que nous avons des autres cultures et peuples passe par le tamis de la façon dont nous avons expliqué nos rapports avec ceux-là et de l'image qu'en transmettent les médias (Affaya, 1996).

Penser de nouveau notre culture depuis la perspective d'une autre culture peut s'avérer un exercice très stimulant et enrichissant qui nous permettra d'atteindre une conscience plus claire de nous-mêmes. Il est notoire que pour porter un jugement auto-critique sur ce qui nous est propre, il vaut mieux prendre une certaine distance. C'est ainsi qu'aussi bien Cadalso en 1789, dans ses *Cartas Marruecas*, que Montesquieu en 1721, dans ses *Lettres Persanes*, ont créé des personnages d'autres continents pour critiquer la société de leur temps. De la sorte, leurs personnages pouvaient s'étonner d'attitudes et comportements qui, pour les espagnols et les français, relevaient du sens commun. Par sens commun j'entends le sens communautaire, c'est-à-dire, l'interprétation consensuée et acceptée par la majorité de la communauté. Il faut tenir compte

cependant du fait que souvent nous ne sommes pas pleinement conscients de la façon dont la réalité se construit et tire sa légitimité à travers le langage lui-même. Rappelons, par exemple, que le mot espagnol *extranjero* provient du français ancien *estrangier*, lequel, à son tour, découle d'*étrange* qui veut dire étrange. Suivant le dictionnaire de María Moliner, le mot *extranjero/a* nous renvoie entre autres aux termes suivants: "barbare", "exotique", "étrange" ou "indésirable". Si nous voyons son sens en français, nous constatons que l'univers signifiant qui se crée est assez similaire. Selon le *Petit Robert*, l'adjectif étranger/ère nous renvoie entre autres aux adjectifs suivants: "différent", "inconnu", "étrange", "ignorant" ou "insensible". Prendre conscience des divers sens des mots est un premier pas important, car la langue est liée aux structures culturelles d'une communauté. Comme le signale Weber (1996:20), "ce que je dis ou pense de l'autre dépend donc, en premier lieu, du caractère spécifique de ma propre langue".

Pour établir une communication interculturelle, un minimum de connaissance est nécessaire. En premier lieu, il doit y avoir une langue commune. Mais si l'on peut élargir cette connaissance linguistique à une encyclopédie commune, la communication sera beaucoup plus facile. Eco (1990:134) remarque que "...même si du point de vue d'une sémiotique générale on peut postuler l'encyclopédie en tant que compétence globale, du point de vue socio-sémiotique, il est intéressant de déterminer les divers degrés de maîtrise de l'encyclopédie, c'est-à-dire, les encyclopédies partielles (de groupe, de secte, de classe, ethniques, etc.)". En d'autres termes, en plus de l'encyclopédie de la culture au sein de laquelle nous avons été socialisés, il est chaque jour nécessaire d'avoir accès à l'encyclopédie d'autres cultures. En somme, il ne faut pas oublier que posséder en plus certaines connaissances d'une culture différente évitera pas mal de malentendus.

La communication n'est pas seulement un échange de messages. C'est, surtout, une construction de sens. Un discours peut avoir différents niveaux de lecture auxquels seules peuvent accéder les personnes possédant une bonne connaissance de la culture d'origine. Quoi qu'il en soit, la communication interculturelle renferme souvent un certain degré d'incertitude. L'incertitude est un phénomène cognitif qui conditionne considérablement notre communication, car elle nous place dans une situation de doute, d'insécurité. On peut établir deux sortes d'incertitude (Gudykunst, 1995:10):

a) Il existe une incertitude prédictive qui renvoie à l'incertitude ressentie quant à la prédiction des attitudes, sentiments, croyances, valeurs et conduites des étrangers, à savoir, un certain doute apparaît quand on doit prédire le déroulement de l'interaction communicative avec un étranger. Parfois on ne sait pas très bien comment va se dérouler un rapport avec une personne d'une autre culture.

b) Il existe également une incertitude explicative, celle qui se reporte aux attitudes, sentiments et pensées des étrangers. Parfois, il s'avère difficile d'expliquer, en fonction de nos propres critères culturels, certaines réactions de ces derniers.

Il est vrai que, dans toute interaction, un certain degré d'incertitude surgit, mais il évolue entre un maximum et un minimum. Le degré maximum d'incertitude rend la communication très ardue, mais le minimum peut impliquer des rapports ennuyeux. La communication efficace se produit quand l'incertitude se situe dans un moyen terme. Il est évident qu'une grande connaissance d'une autre culture permettra une communication interculturelle plus efficace. Nous devons reconnaître qu'en général, nous connaissons très mal les autres cultures. La plupart des fois nous les connaissons à partir de la position ethnocentrique de notre propre culture (Rodrigo, 1996c) et à travers les stéréotypes que celle-ci nous procure. Comme l'indique Affaya (1996:25-26), "seule une vraie interculturalité, juste et humaniste, peut démythifier les stéréotypes et les fausses images". Mais l'absence de connaissance engendre la tendance à utiliser les stéréotypes, qui sont une simplification de la réalité. Quand on manque d'information sur un sujet, on utilise des clichés ou des lieux communs nous fournissant une interprétation socialement acceptable mais probablement fausse. La connaissance plus poussée de l'autre sert à dépasser les stéréotypes et nous oblige à chercher d'autres interprétations que celles des lieux communs. Comme le signale Weber (1996:22), "sans le dépassement de soi-même, l'interculturalité n'a aucun sens".

Nous avons là un des défis de la communication interculturelle, qui nous oblige à changer, à travailler avec des points de vue nouveaux. Cette pluralité interprétative suppose un accroissement de notre niveau de complexité cognitive. Les individus possédant une plus grande complexité cognitive ont une vision des autres plus large et plus subtile, et sont capables d'interprétations moins rigides et plus adaptables. Face à un paradigme de la simplification qui a dominé jusqu'à présent, commence à se développer un paradigme de la complexité (Morin, 1994) dans lequel la coexistence de contradictions est possible. Nous comprenons ce qui nous entoure grâce aux catégories sociales acquises au sein de notre culture. Si nous vivions dans une communauté monoculturelle, ces catégories seraient suffisantes; toutefois, aujourd'hui, il doit rester peu de sociétés qui soient totalement monoculturelles. En tout cas, l'interaction interculturelle nous oblige à adopter de nouvelles catégories nous permettant de donner un sens adéquat aux conduites des autres. Finalement, pour acquérir une certaine compétence cognitive interculturelle, il s'avère nécessaire de mettre en pratique des processus métacommunicatifs. Il faut se métacommuniquer. C'est-à-dire, être capable d'expliquer ce que nous voulons dire quand nous disons quelque chose. Dans la communication interculturelle, les présupposés ou les sous-entendus doivent être expliqués. Cela nous conduit à une communication certainement moins agile mais, quoi qu'il en soit, un contrôle plus strict de l'interprétation de l'autre est indispensable. Il ne faut pas assumer comme allant de soi que notre interlocuteur interprétera notre message conformément au sens que nous lui donnons.

LA COMPÉTENCE ÉMOTIVE

La compétence interculturelle émotive se produit "...quand les personnes sont capables de projeter et de recevoir des réponses émotionnelles positives avant, pendant et après les interactions interculturelles" (Chen et Starosta, 1996:358-359). Les rapports émotionnels jouent également un rôle très important dans la communication en général et dans la communication interculturelle en particulier. Un des problèmes émotionnels de la communication interculturelle est l'anxiété, un élément susceptible de perturber l'interaction interculturelle (Gudykunst, 1995:12). L'anxiété est une réponse émotionnelle à des situations face auxquelles on prévoit la possibilité de conséquences négatives. L'anxiété est un déséquilibre généralisé qui nous plonge dans l'embarras ou la préoccupation. Si l'anxiété ressentie est trop forte, notre communication interculturelle ne sera pas efficace, mais si, au contraire, elle est trop faible, il n'y aura pas de motivation suffisante pour entamer la communication. Une habileté que nous devons pratiquer pour contrôler notre anxiété est la tolérance devant l'ambiguïté. Autrement dit, on doit se montrer efficace justement dans les situations où la plupart de l'information nécessaire pour une action efficace nous est inconnue (Gudykunst, 1993:59). Un autre élément assez important est notre capacité d'empathie, la faculté de s'identifier à l'autre, de ressentir ce qu'il sent. En d'autres termes, il s'agit d'être capable de comprendre et ressentir les sentiments de l'autre mais à partir des référents culturels de celui-ci. Finalement, la motivation est un autre des éléments importants. Quelles peuvent être les raisons pour entamer une communication interculturelle? Au départ, il doit y avoir l'intérêt pour les autres cultures. Mais il faut se prémunir contre l'intérêt porté aux aspects anecdotiques ou dirigé, exclusivement, à souligner la bonté de nos valeurs face aux autres cultures. Il s'agit d'un autre genre d'intérêt ou de désir. En fait, il s'agit d'une pluralité de désirs qui peuvent se produire en cascade, successivement.

En premier lieu, nous ressentons le désir de connaître. La curiosité, l'intérêt de connaître d'autres cultures aux formes de conduites semblables ou différentes est un des principaux moteurs de la motivation. Mais, comme nous l'avons déjà indiqué, il ne faut pas tomber dans le piège de l'exotisme, qui se limite à un regard superficiel sur les cultures. En deuxième lieu, il y a le désir d'apprendre. Le besoin de recevoir des gratifications symboliques ou matérielles est une des raisons pour établir la communication. L'apprentissage peut être une bonne gratification de ce désir de connaissance. Mais il faut avoir une bonne disposition envers l'apprentissage pour s'enrichir avec la communication interculturelle. En troisième lieu, le désir de briser les barrières culturelles doit se faire sentir. L'attrance pour l'interculturel nous oblige à être disposés à changer. Nous devons, pour le moins, accepter le défi de porter un regard sans préjugés et de comprendre d'autres modèles d'interprétation de la réalité. Comme le signale Weber (1996:22), "...nous devons nous rendre compte du fait que toutes les cultures possèdent une cohérence propre qu'elles identifient à la vérité. Par conséquent, l'i-

dentification interculturelle doit déboucher sur la constatation que la vérité est plurielle et relative, et que chaque culture doit s'efforcer de dépasser ses propres horizons si elle veut comprendre plus librement et plus objectivement les valeurs de l'autre".

En dernier lieu, existerait le désir de se re-connaître, de se connaître à nouveau, c'est-à-dire, de re-construire notre identité. La question de l'identité est suffisamment importante pour mériter d'être développée davantage, car je la considère un thème essentiel pour la communication interculturelle. Si c'est grâce à l'autre que nous formons notre identité culturelle, c'est aussi grâce aux autres cultures que nous avons une identité culturelle. Mais "l'idée d'une identité en tant qu'élément unitaire, stable et immuable est, certainement, une illusion malgré sa fonctionnalité" (Fitzgerald, 1993:13). Notre identité personnelle est plurielle, comme l'est également l'identité de l'autre. À propos de l'identité culturelle, Todorov (1988:22) affirme que la culture ne peut évoluer qu'à partir des contacts interculturels. En d'autres termes, l'interculturel est la base du culturel (Botey, 1996:4). Il s'agit simplement de découvrir l'origine interculturelle de nos cultures. Kymlicka (1996:40) signale que "la majorité des pays américains sont multinationaux et polyethniques, comme la majorité des pays dans le monde. Cependant, très peu de pays sont prêts à admettre cette réalité". Il est curieux de voir comment le métissage culturel des pays est généralement caché, comment on assume comme propre surtout ce qui transmet une image immaculée de l'identité culturelle du pays. Toutefois, l'interculturalité de la culture espagnole ou, si l'on veut, de la culture catalane est assez facile à voir. Ainsi donc, l'identité culturelle est, du moins à l'origine, également plurielle. En ce qui concerne l'identité des autres cultures, je trouve aussi très intéressante l'idée de Hassanain (1995:25) qui considère qu'on doit parler du droit à la similitude. On parle beaucoup du droit à la différence, mais très peu du droit à se reconnaître dans les autres cultures, ce qui me semble extrêmement important.

BUTS DE LA COMMUNICATION INTERCULTURELLE

Malgré les difficultés signalées, il semble évident qu'il s'avère chaque jour plus important d'atteindre une communication interculturelle efficace. Escoffier (1991:71) élabore un guide pour le déroulement du dialogue interculturel.

- 1) Rien n'est immuable. Quand un dialogue s'amorce, on doit être potentiellement ouvert au changement.
- 2) Il n'existe pas de positions universelles. Tout est sujet à critique.
- 3) Il faut apprendre à accepter le conflit et la possibilité que les sentiments soient blessés.

4) Une certaine perversité existe dans l'histoire qu'on nous a enseignée. Nos identités se sont formées en opposition à celle des autres.

5) Rien n'est clos. Toute question peut se poser à tout moment.

Pour ma part, j'aimerais conclure en faisant une synthèse de quelques uns des buts de la communication interculturelle. En premier lieu, il s'agirait de jeter les bases de l'échange interculturel. On doit commencer par un dialogue interculturel pour connaître les autres. Ce dialogue doit être critique, mais également autocritique. Comme le signale Weber (1996), l'interculturalité bien comprise commence par soi-même. En deuxième lieu, il faut éliminer les stéréotypes négatifs que chaque culture produit à propos des autres cultures. Au cours de l'histoire, les peuples ont déshumanisé les autres peuples, car ils ont voulu les présenter en tant qu'ennemis. Ce processus a permis de créer un autre inhumain. N'oublions pas que certains de ces stéréotypes sont encore très en vogue dans les cultures. En fait, ce que revendique l'interculturel c'est un changement de mentalité. En troisième lieu, il s'agit d'amorcer la négociation interculturelle (Pinxten, 1996). Il est important de commencer la négociation à partir d'une position d'égalité. Cela ne revient pas à ignorer l'existence des pouvoirs internationaux déséquilibrants. Il faut en être conscient et, dans la mesure du possible, essayer de rééquilibrer les rapports. En tout cas, ni le paternalisme ni le victimisme sont des attitudes positives pour la négociation interculturelle. Il ne convient pas non plus de tomber dans l'ingénuité d'un volontarisme aveugle. Le pari sur l'interculturalité se trouvera confronté non seulement aux positions intransigeantes du racisme culturel, mais aussi aux intérêts politiques et économiques des États qui créent l'image des ennemis selon leurs convenances historiques. La guerre du Golfe a été, sans doute, un bon exemple de désinformation, censure et manipulation des stéréotypes négatifs issus des médias (Chillón et al., 1991). En dernier lieu, il faut s'attacher à relativiser notre culture, ce qui nous conduira à comprendre les autres valeurs possibles et, éventuellement, à les accepter. Cela nous rapprochera de plus en plus d'une identité interculturelle qui nous permettra de reconnaître que les valeurs de notre culture ne sont pas uniques, mais simplement peut-être préférables, et que les autres cultures ont aussi des contenus valables. Pour finir, j'ajouterai que les contacts entre cultures ont été trop longtemps un espace de confrontation. L'interculturalité prétend qu'ils se transforment en un espace de négociation qui doit tendre à devenir un espace de coopération pour déboucher simplement sur un espace d'humanisation.

Références bibliographiques

- Affaya, M.N.E. (1996) "Occident i l'islam: imatges il·lusòries i/o interculturalitat efectiva?", *dCIDOB*, 56:24-27.
- Botey, J. (1996) "Una aproximació a la interculturalitat", *dCIDOB*, 56:4-5.
- Chen, G.-M. et Starosta, W.J. (1996) "Intercultural Communication Competence: A Synthesis", Burelson B.R. et Kunkel A.W. (eds.) *Communication Yearbook* 19. Londres: Sage, pp.353-383.
- Chillón, L.A. et al. (1991) *Las mentiras de una guerra. Desinformación y censura en el conflicto del Golfo*. Barcelona: Deriva.
- Eco, U. (1985) "¿El público perjudica a la televisión?", Moragas M. de (ed.) *Sociología de la comunicación de masas, II. Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili: Barcelona, pp. 172-195.
- Eco, U. (1987) "Notes sur la sémiotique de la réception", *Actes sémiotiques*. Documents, IX, n° 81.
- Eco, U. (1990) *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Lumen: Barcelona.
- Escoffier, J. (1991) "The Limits of Multiculturalism", *Socialist Review*, 3-4:61-73.
- Fitzgerald, T.K. (1993) *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. Albany: State University of New York Press.
- Gudykunst, W.B. (1993) "Toward a Theory of Effective Interpersonal and Intergroup Communication. An Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Perspective", Wiseman R.L. et Koester J. (eds.) *Intercultural Communication Competence*. London: Sage, pp. 33-71.
- Gudykunst, W.B. (1995) "Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current Status", Wiseman R.L. (ed.) *Intercultural Communication Theory*. London: Sage, pp. 8-58.
- Hassanain, A. (1995) *Les fondements de l'identité culturelle des jeunes d'origine marocaine en France*. Casablanca: Imprimerie de L'Entente.
- Israel, E. (1995) "Comunicació intercultural i construcció periodística de la diferència", *Anàlisi*, 18:59-85.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Lamo de Espinosa, E. (1995) "Fronteras culturales", Lamo de Espinosa E. (ed.) *Culturas, Estado, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza Editorial, pp.13-79.
- Morin, E. (1994) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Pinxten, R. (1996) "Negociació intercultural", *dCIDOB*, 56:6-8.
- Rodrigo, M. (1996a) "Els estudis de comunicació intercultural", *dCIDOB*, 56:10-12.
- Rodrigo, M. (1996b) *Hacia el mito de la identidad cultural*, communication présentée au VII Congrès International de l'Association Espagnole de Sémiotique, Zaragoza, novembre.
- Rodrigo, M. (1996c) "Etnocentrismo y medios de comunicación", *Voces y Culturas*, 10:51-58.
- Todorov, T. (1988) "El cruzamiento entre culturas", Todorov T. et al. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar, pp.9-31.
- Vertovec, S. (1996) "Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, 1:49-69.
- Weber, E. (1996) "La interculturalitat comença per un mateix", *dCIDOB*, 56:20-22.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Lo intercultural o el señuelo de la identidad.
Mohammed Nour Eddine Affaya

Lo intercultural o el señuelo de la identidad

*Mohammed Nour Eddine Affaya

Seguirán habiendo problemas, a veces insuperables, si las premisas de sus posibles soluciones continúan sin madurar. Igualmente, existen palabras cuya vigencia perdura, creyéndonos que no las aceptamos o que las rechazamos. No obstante, los medios de comunicación las resucitan, reactivan y les asignan de nuevo un valor. Uno de los graves problemas enraizados en el campo intelectual árabe es la denominación, la definición conceptualmente consensuada de palabras y de cosas. Debido tanto a la indigencia epistemológica, a la castración cognitiva como al bloqueo intelectual o al despotismo retrógrado, las palabras árabes, en su uso moderno, padecen una dolencia de determinación nominativa. Cabe señalar que se han hecho múltiples esfuerzos desperdigados y muchas tentativas a lo largo de estos últimos años para paliar esta situación. Sin embargo, el problema, considerado globalmente, persiste. Por otra parte, cada vez que intentamos solucionar aspectos referentes a ciertos términos, que se presentan con carga emocional y son problemáticos conceptualmente, vuelven a surgir, imponen un debate y exigen una reflexión apropiada. Uno de los términos más controvertidos generados por las lenguas es el de identidad. Oscilando entre la ideología y el mito, ese término provoca un malestar real cada vez que un ser o una comunidad se confronta a una prueba histórica.

¿Cómo repensar la identidad ahora y aquí? ¿Cómo asirla en su realidad escurridiza y/o en su anclaje cultural? ¿Qué brecha puede abrir lo intercultural para aproximarnos al problema de la identidad? Estos son los interrogantes que orientan la presente contribución que no tiene ni la pretensión de *fijar* una definición de identidad —en caso de que fuera asumible conceptualmente— ni la de proponer un nuevo tratamiento de lo intercultural. Nos guiaremos más bien por nuestros interrogantes y nuestras

constataciones. La carga emocional y semántica de la problemática de la identidad cultural conlleva el riesgo de implicarnos en la reproducción de lo mismo. Además, los cambios profundos que se dan en los dos márgenes del Mediterráneo, la emigración de los valores, de los signos y de las imágenes, se materializa a cada instante en nuestra presencia y a veces a pesar nuestro, sacudiendo el estado de tranquilidad a toda identidad apuntalada. Siendo imposible reducirla a una sola definición, la identidad se impone como planteamiento de interrogantes, como demarcación continua con referencia a un origen absoluto o a una fuente inmemorial, “la identidad cultural no se refiere ni a un patrimonio cultural ni al resultado anterior de la cultura, sino a una cultura viva, a una actividad que la ha producido y que la asume sobrepasándola. En el límite, aquella se imbrica en la capacidad de integración de las diferencias, riqueza y grandeza del hombre” (Sélim, 1986:14).

¡Diferencial! ¿Cuántos atropellos no se han cometido en su nombre? ¿Cuántas vejaciones y desgracias no ha causado la obsesión por la identidad?

Más allá de las lenguas, de los territorios y de las tradiciones, y dentro de los signos, de los espacios y de las costumbres, la afirmación de la identidad fluctúa entre la obsesionada voluntad de recuperación ideológica y la retórica de lo imaginario. De hecho se trata de un tema cultural o mejor dicho de un tema de cultura. Hay culturas con una gran capacidad de recepción, de hospitalidad y de apertura; hay otras que generan, por el contrario, resistencias, cuerpos de rechazo.

Una cultura es “el conjunto de maneras de pensar, de actuar y de sentir en la triple relación con la naturaleza, con el hombre, y con lo absoluto; es el conjunto de modelos de comportamiento, de pensamiento y de sensibilidad que estructuran las actividades del hombre en su triple relación con la naturaleza, con la sociedad, con lo trascendental” (Sélim, 1986:13). La cultura es el hogar de la intersubjetividad, de la socialización y de la consciencia del ser, incluso el campo donde se forma el proceso de identidad.

¿Se puede considerar que todas las culturas vienen a ser lo mismo? O bien ¿existe –por la fuerza de las cosas– una jerarquía de culturas, generada por la desigualdad de las relaciones y las circunstancias de la historia? ¿Puede haber un intercambio cultural efectivo sin relativismo?

El problema esencial planteado 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 las diferentes culturas. Ahora bien, el reconocimiento, mecanismo eminentemente productor de símbolos, “se sitúa en el cruce de estas tres potencias de lo simbólico como son el deseo, el poder y la lengua. El deseo, dentro de su mecanismo negativo, de carencia, es por afinidad la necesidad de reconocimiento porque es deseo del deseo del otro. El poder, en la dialéctica de la apropiación y de la ofrenda que la caracteriza, es el medio de proponerse, incluso de imponerse, al reconocimiento del otro. La lengua es la que expresa la intención del

deseo y del poder y asigna al reconocimiento su finalidad última: la de ser, en todo momento de la existencia e incluso en el término de aquella, un triunfo de la vida sobre la muerte, del sentido sobre lo absurdo. Creadoras de culturas, estas potencias de lo simbólico son al mismo tiempo mediatizadas por la cultura, aunque el éxito o el fracaso relativo de sus operaciones, en un momento dado de la historia, está en gran parte en función del estado de esta cultura” (Sélim, 1986:17).

Todo reconocimiento supone el Otro en sus dimensiones cooperativas o conflictivas, incluso en su diversidad. “La diversidad de las culturas humanas está detrás nuestro, alrededor nuestro y delante nuestro. La única exigencia que pudiéramos hacer valer en su lugar es que aquella se realice bajo formas que comporten una contribución a una generosidad más amplia de los otros” (Lévi-Strauss, 1973:421-422).

¿Un tono humanista o un espíritu tolerante? El problema radica en que la tolerancia puede aparecer como un “ideal imposible”, porque “¿Cómo acoger al Otro, al extranjero, sin abandonar “el ser que se era”? ¿Cómo acoger al Otro sin perdernos nosotros mismos?” (Giannini, H.).

¿Cómo aproximarse al tema de la interculturalidad en sus relaciones con la identidad cuando de todos es bien conocido que miles de personas viajan en todas las direcciones desde las dos orillas del Mediterráneo y que se consumen anualmente toneladas de revistas, de libros, de publicaciones y que el mercado audiovisual es cada vez mayor, en una y otra parte (cadenas de televisión árabes que emiten desde Europa: M.B.C., A.R.T., la mayoría de las cadenas árabes emiten por satélite, en los hogares árabes hay cada vez más antenas parabólicas que sintonizan las cadenas de todas las zonas del mundo, etc.). Además, ya no nos conformamos con ofrecer sólo una lengua europea en nuestros estudios secundarios y superiores. Por otra parte, hay miles de musulmanes que viven hoy en Europa como simples emigrantes con estatuto de comunidad extranjera, aunque comienzan a formar parte integrante de la formación sociocultural de Europa, a pesar de las resistencias y del rechazo perverso.

Hay una circulación extraordinaria de usos y costumbres, de signos y de imágenes entre las dos orillas. Una circulación que se hace en un clima generalmente caracterizado por una tendencia extravagante al rechazo, por una parte, y una desconfianza visceralmente aguda, por otra. Así, “bajo múltiples formas, el dominio, la exclusión, el desprecio, el odio o el miedo del Otro, constituyen, según Claude Liauzu, una de las tendencias de la cultura europea en oposición al universalismo y a las fuerzas de emancipación que lleva también nuestra cultura” (Liauzu, 1992:460). Por otra parte, existe un sentimiento colectivo profundo de ser siempre la víctima del Otro, “mi inocencia es infalible”, como decía Daryush Shayegan, “todo lo malo que me puede ocurrir es imputable a fuerzas misteriosas sobre las que no tengo control. Pues, a decir verdad, soy la víctima de una fatalidad tan antigua como el mundo y siempre aparece bajo nuevos disfraces” (Shayegan, 1986:160).

Frente a este dilema, ¿cómo se puede uno definir, desmarcándose, en relación a uno mismo (fascinado y desconfiado) y a un Otro, (humanista y arrogante)? ¿Qué interculturalidad se puede evocar teóricamente cuando se trata de relaciones desiguales y de identidades asfixiadas en la incertidumbre o en las actitudes extremas?

Para aproximarme a estos dos interrogantes, comenzaría con un préstamo, con una cita del libro *Le regard mutilé* del escritor iraní Daryush Shayegan. Inscribiéndose en este gran dilema de identidad, Shayegan parece saldar sus cuentas con la cultura árabomusulmana con una violencia inaudita, a veces incluso exagerada, procediendo por disgresión, y supone un “Yo” hipotético expuesto a una doble fascinación contradictoria. La visión encantada de un mundo que sigue siendo tributario del aura de la memoria colectiva y aquella no menos imperiosa que ejerce sobre él lo atractivo de lo nuevo y de lo insólito...

El citado autor razonaría este *yo* hipotético así: “las ideas nuevas que me asaltan, los objetos nuevos que veo frente a mí extendidos en todo su valor, me son extraños ... Mi visión del mundo me remite a una transfiguración previa gracias a la cual las cosas se bañan en un clima mágico. El mundo donde viven los objetos, o de donde sacan sus funciones, no tiene para mí espíritu el mismo valor real que para la mirada del que la concibió y que hizo de ella la experiencia. Vivo en un mundo de ausencia: mi pensamiento opera sobre ideas que no tienen ningún ascendiente sobre las cosas ... El *retraso* entre lo que yo proyecto y lo que está allí, enfrente mío, no sólo es un desfase cronológico sino una divergencia ontológica ... Es cierto que desde hace cien años sufro conmociones profundas, hablo de historia, pienso en ella, trato de conocer los engranajes, de remontar a las fuentes relativas de mi pseudomodernidad, pero dentro de este período que marca mi entrada solemne en un tiempo basculante hacia horizontes sin cesar más extensos, sigo viviendo psicológicamente dentro de una metahistoria donde *lo anterior* y *lo posterior* se confunden con *lo posterior* y la *posthistoria*. Y me encuentro en medio, en suspenso de un Fin que siempre es un Comienzo... Es más, busco reconstruir mi pasado según las normas que me son impuestas. Y esta preocupación de volverme a ver habiéndome puesto las gafas del otro es tan fuerte, tan anclada en las formas adquiridas de mis juicios que vuelvo a evaluar mi pasado a la luz de criterios que me vienen del exterior ... La esquizofrenia no sólo es una situación que me condiciona a pesar mío, sino que es alimentada por toda una red de signos que me vienen de la vida, de la escuela, de la calle, de la política y de la idiotez inextricable que me abruma durante todo el día ... Para colmo, hemos tenido la ingenua convicción que podríamos seleccionar entre el tipo de cosas que recibíamos: discernir entre el grano y la cizaña. Elegir la técnica, las armas de fuego y oponernos heroicamente para no recibir las ideas subversivas, laicas que las sostenían ... ¿Deseo de identidad cultural? Quizás. ¿Miedo a estar colapsado por modas de pensamiento peligrosas? Sin duda. Esto no significa que esta actitud crispada no haya evolucionado en nuestros días. Hay en esta gestión, por lo menos ambigua, una hipocresía y un doble lenguaje que reflejan nuestra personalidad destrozada ...” (Shayegan, 1986:155-157; 163-167).

Retraso en relación al Otro, *selección ontológica*, pseudomodernidad, esquizofrenia, identidad destrozada ... tantas fórmulas, juicios, aparentemente dispersos pero profundamente problemáticos para el intelectual del sur. Aparte del tono relativamente agrio de Shayegan respecto a la cultura árabomusulmana y la cólera que se desprende de su texto contra el integrismo fascista en Irán, su *yo* hipotético y su disgresión reflejan con fuerza el dilema en el que se encuentra el ser árabomusulmán. Está seguro que un conjunto de términos, sólidamente codificados, necesitan ser tratados y discutidos de forma diferente, tales como la pseudomodernidad, la esquizofrenia ..., pero su descripción interpretativa mantiene una candente actualidad.

La perspectiva intercultural no puede de ninguna manera escatimar el juego de identidad, especialmente cuando se trata de un contexto en el que el intercambio funciona mucho más según los términos de lo trágico que siguiendo las voces de lo comunicativo. En este sentido, se revela una doble crítica continuamente solicitada, respecto a la problemática plural y compleja de lo intercultural y de la ambigüedad eficazmente simbólica de la identidad, pues el acercamiento intercultural puede fácilmente presentarse de una manera acrítica y reforzar así una forma de dependencia cultural e ideológica, mientras que una visión crítica de lo intercultural favorece una aproximación transitiva de las expresiones culturales, teniendo en cuenta la permeabilidad y la mediatización de los fenómenos culturales. A partir de aquí, toda cultura se expone a cruzamientos, a préstamos y a interferencias; hay elementos de una cultura que intervienen en mi capital cultural sin por ello alienarme ni encerrarme en una dependencia cultural. Se trata entonces de un recurso intercultural que funda la pluralidad del campo en el que la persona evoluciona.

¿No se ha oído decir que lo intercultural constituye la forma más desarrollada del diálogo de las culturas y de las civilizaciones? ¿Pero de qué intercultura se trata? ¿Y cuáles son las reglas a partir de las que se puede establecer el diálogo?

Se da por supuesto que la interculturalidad es la expresión de un contacto entre culturas. Puede ser también el estudio del impacto de una cultura considerada como superior, activa, sobre otra simple y pasiva. Ahora bien, afirmar que hay una cultura activa y otra simplemente receptiva no responde a criterios objetivos pues la cultura pasiva puede generar elementos de influencia de otra forma. Toma préstamos y rechaza otros aportes al poseer una capacidad de conservación propia extraordinaria.

A partir de aquí ¿puede considerarse *El loco de Elsa* de Aragón como una forma de interculturalidad en una dimensión literaria? ¿Hasta qué punto Kaïs ha podido triunfar emigrando hacia la interioridad cariñosa francesa y realizar así un tipo de contacto simbólicamente profundo?

Este tipo de interculturalidad va más allá de la fascinación mágica del Oriente y resquebraja la placidez de cierto exotismo, pues Aragón, o André Miguel en *Leila, mi razón* e incluso Borges, se inspiran en una forma de interculturalidad sin complejo.

Por otra parte, la modernidad intelectual y artística ha calado la conciencia y la inconsciencia árabomusulmanas de una manera violenta, casi traumatizante, por la fuerza invasora; y también las formas modernas de escritura y de creación como el teatro, el cine, la fotografía, la novela, etc. Como reacción a esta penetración, ciertos escritos árabes novelados, resultado de esta interculturalidad problemática, han concebido y presentado Europa, y Occidente en general, bajo formas casi afeminadas. Novelas como *El barrio latino* de S. Idriss, *Un gorrión de Oriente* de T. AlHakim y *El tiempo de la emigración hacia el norte* de Taïb Saleh, entre otras, intentan arreglar su cuenta con la violencia material y simbólica del Otro, al evocar la sexualidad y la virilidad de lo oriental.

¿La interculturalidad literaria podría aparecer como la expresión de una interacción de naturaleza civilizadora en un sentido muy amplio? ¿Transmite la imagen abstracta de sí hacia un campo fértil en el que la presencia del Otro constituye una etapa primordial para concienciarla? ¿Lo imaginario no parece mucho más acogedor en relación a una comunicación rigurosamente racional?

Estas preguntas proponen aperturas a reflexiones de una gran importancia dentro del campo de lo intercultural. ¿Cuál es la parte de lo racional y de lo imaginario en la emigración de los signos, de las imágenes y de los cuerpos? ¿Cómo podríamos asir el ser en su extranjería y en su identidad?

Para abordar estos temas, quisiera evocar tres situaciones en las que la interculturalidad constituye al mismo tiempo una problemática y un horizonte. La primera remite a lo que se denomina la literatura marroquí de expresión francesa; la segunda, a la capacidad de acogida de lo extranjero por parte de la cultura francesa; y finalmente, la selección ontológica que encuentra el pensamiento árabe contemporáneo ante el tema de la identidad.

LA MAGREBIDAD DE EXPRESIÓN FRANCESA

Lo que es cada vez más específico de los escritos marroquíes –y magrebíes– de lengua francesa con relación a los otros campos de creación, es, primero, su vocación, incluso su identidad intercultural. Varias referencias operan en estos textos, “actúan en el sentido de una exploración de diferentes capas sedimentadas de la cultura magrebí (bereber, árabomusulmana, judeocristiana, etc.). Este recurso (filosófico, artístico, cultural ...) descubre este continente cultural múltiple soterrado en el inconsciente de cada magrebí y su encubrimiento es fuente frecuente de desequilibrio y de atrofia” (Alaoui, 1991:18).

La interculturalidad, tal como es vivida por los autores magrebíes de expresión francesa, se presenta al mismo tiempo como una apertura que permite un desarraigo de sí mismo –a veces, sin saberlo estos autores a causa de la lengua francesa– hacia un

horizonte culturalmente múltiple y, como una turbia amenaza, al complicar el acto de escribir y perturbar los puntos de referencia de identidad. La entrada del idioma fue de una violencia inaudita. La reacción general se expresó a través de una resistencia colectiva haciendo de la afirmación de la identidad y de la cultura de origen el refugio y el medio de combate. El movimiento nacional, políticamente comprometido contra la presencia francesa, colocaba a la cultura árabomusulmana en una posición de confrontación que, según los responsables, era de naturaleza civilizadora. A pesar de esto, la lengua y la cultura francesas invadieron todas las instituciones educativas, administrativas y familiares. Marcaron varias generaciones –y a pesar de la resistencia y del rechazo. La literatura marroquí en lengua francesa –y otras muchas formas de expresión– es fruto de esta criba cultural y existencial. Dividido entre la modernidad cultural que le propone la lengua francesa y el temor a perderse, el escritor magrebí de lengua francesa se encuentra frente a un dilema y en una situación de extrañeza paradójica. Extranjero consigo mismo respecto a su lengua materna y a su cultura histórica, lo mismo que respecto a la cultura de adopción, se encuentra, en cierta manera, dentro de una conciencia desgraciada aguda. ¿Cómo se puede comunicar con el público marroquí a través de la lengua francesa, la lengua del colonizador, del extranjero? ¿Y qué artificios puede utilizar con el fin de arrancar un reconocimiento –doble esta vez– del Otro y de sí mismo? Ha sido necesario librar un combate feroz para la “integración de una identidad colectiva” (Gontard, 1983:7) y conseguir un lugar, siempre problemático, en el mercado cultural nacional.

Así, después de las mutaciones profundas generadas en los tres últimos decenios, en la superficie del Magreb, del mundo árabe, y a escala mundial así como frente a los diferentes bloqueos y distorsiones que las instancias políticosociales no cesan de provocar en nuestras sociedades magrebíes, el escritor magrebí de lengua francesa se ha encontrado confrontado a una especie de debilitamiento del ser “que le ha incitado a un deslizamiento hacia una problemática más personal del Yo”. Marc Gontard (1983:8) constata que después de “haber intentado integrarse en una unidad colectiva renaciente, el Yo intenta hoy descubrir sus propias referencias culturales en un contexto marcado por un plurilingüismo generador de competencia cultural”. Y añade que “el Yo que examina retrospectivamente su conducta se encuentra confrontado a su propia opacidad de forma que la escritura, en Marruecos, estos últimos años, me parece trabajada por esta figura fundamental de un Yo extraño, ambivalente, plural y, con frecuencia, indescifrable”.

En este sujeto magrebí que piensa y escribe en lengua francesa, en un contexto sociocultural compuesto, que tiende hacia impulsos regresivos y a veces violentos, el *Yo extraño* vuelve a formular su separación existencial y se encuentra llamado a forjar otros estilos y a “explorar otras vías más aptas para expresar la falta, el oscurecimiento de lo real y la puesta en peligro del sujeto” (Gontard, 1983:201). Lo extraño se encuen-

tra inscrito en un marco intercultural específico, exigente y vigilante, produciendo textos mestizos que encarnan capas sedimentarias culturalmente diferentes y que emigran entre los signos, las imágenes y las fronteras. ¿El aspecto del mestizaje no está “en el corazón de la problemática cultural y de identidad”? Además, este mestizaje permite al escritor magrebí de expresión francesa llevar una doble crítica “que relativiza el pensamiento, desmonta los integristos culturales hegemónicos, la uniformidad esterilizante de origen tanto occidental como musulmán” (Alaoui, 1991:19).

Así pues, hablar de foraneidad, de interculturalidad, de mestizaje y de emigración de signos no es fácil. No se trata en modo alguno de una evidencia. Al contrario, el Yo extraño, a pesar de esta *oportunidad* de interculturalidad que tiene, representa de hecho una cierta fragilidad del ser que exige de él una interculturalidad crítica a tomar en cuenta mientras que encarna un estatuto interculturalmente diferente. Así, una pregunta importante que un escritor marroquí de expresión francesa no ha dejado de hacer, en este caso Abdelkhebir Khatibi (1987:12), es la de saber “¿Cómo una cultura recorrer las diferencias?” y “¿Cómo redescubrirse delante del abismo de la propia identidad?” “¿Cómo compartir un secreto con el extranjero sin poder, sin desear encontrarse con él en lo más lejano de él mismo, como un límite, con un rasgo que transforma mi identidad en devenir?” (Khatibi, 1987:13).

Examinando las posibilidades de recepción del extranjero en la literatura francesa, Khatibi (1987:209) en *Figures de l'étranger* considera que toda la literatura es un campo de batalla de identidades y de firmas, y que “toda nación es, en principio, una pluralidad, un mosaico de culturas, si no una pluralidad de lenguas y de genealogías fundadoras”. Pero, “esta pluralidad no está nunca en una relación de igualdad real; está más bien en una relación de jerarquía y de disimetría”. El ejemplo de Marruecos es muy elocuente, “por una parte, la composición lingüística real es a la vez árabe, bereber, francesa y, marginalmente, española. Por otra parte, la lengua árabe es muy diglósica, separada entre dos genealogías: una la de la memoria escrita; y otra, la de recitado oral histórico”. Así, el escritor marroquí de expresión francesa se encuentra en estado de emigración continua entre las lenguas y las culturas. Extranjero en relación a sí mismo y al Otro, este escritor, a pesar de su relativa demarcación de la fuerza de gravedad *nacional*, siempre está expuesto a resistencias e incluso a rechazos de una y otra parte, incluso si se refugia en una identidad frágil como el hecho de presentarse como “extranjero profesional” según la fórmula de Khatibi. La cultura francesa y la literatura en particular se abren al Otro con una sospecha fundamental. Es resultado de diferencias, pero su capacidad cultural de acogida es rigurosamente selectiva. Así, “¿cómo recibir al extranjero sin leyes de hospitalidad en su propia lengua de amor?” Y de todas formas, “un extranjero es siempre extranjero para el otro, pero entre ellos hay el totalmente otro; el tercer término, la relación que les mantiene en su singularidad que, de una u otra manera, es intraducible” (Khatibi, 1987:13; 204).

EL EMIGRADO Y LA OSCILACIÓN ENTRE EL YO Y EL OTRO

Evocar lo extranjero es apelar a las consideraciones psíquicas en la búsqueda de identidad y paralelamente darse cuenta de la naturaleza de la presencia de lo Otro en esta búsqueda. Así, “en el contexto de un discurso identificador, el concepto de identidad individual sería un concepto falaz. No sería más que un *movimiento* hacia la *individualización* cuestionando lo adquirido colectivamente, lo cual tendría como consecuencia una reducción de la esfera de influencia del colectivo en la identidad. Y toda afirmación de identidad con pretensión individual no sería más que un *desfase* respecto al discurso colectivo” (Lanonde, 1993:17).

Si lo extranjero como expresión de una separación existencial respecto al Sí y al Otro es a veces difícilmente asumible por los autores magrebíes de lengua francesa, sería interesante abordarlo desde el punto de vista del emigrado, en ese estado existencial que pone al ser en suspenso, en perpetua oscilación entre el Yo y el Otro.

¿Cómo asume el discurso *beur* su identidad interculturalmente problemática? Fruto de la emigración, encarnación de lo foráneo, ¿cómo asume la escritura *beur* su separación y su desgarró?

Para el Magreb, Francia fue un Otro invasor. Dominó Argelia 130 años; Marruecos, 44; y Túnez un poco más. Causó un estremecimiento extraordinario en el ser magrebí, trastocó las percepciones y casi creó un traumatismo real en el conjunto social, en el psiquismo y en la mirada del magrebí. Fue expulsada de la región en nombre de la identidad árabo-musulmana. Una identidad militante. Pero a pesar de ello, el fenómeno migratorio ha creado circunstancias paradójicas respecto a esta relación específicamente conflictiva, fluctuando entre la fascinación y el rechazo, el deseo de adoptar el modelo y el temor a perderse.

Sin embargo, el fenómeno migratorio ha generado sus propios mecanismos cuando se ha reproducido en generaciones en tierra de acogida. Por la mezcla, el mestizaje, la intersubjetividad magrebí se ha expuesto —y se sigue exponiendo— a pruebas históricas y culturales de conmoción. La segunda generación o la tercera reclaman su carácter francés a su manera. Con errores crasos, con manifestaciones violentas ... y con creatividad, incluso. Hay un arte *beur*, un cine, un teatro y una novela *beur*. Los hijos de los emigrantes son también creadores que escriben sobre sus dilemas, sus sufrimientos, sus alegrías y gritan su “identidad en el vacío”. Llevan un combate nuevo contra el racismo, la xenofobia, la intolerancia y forjan un nuevo lenguaje que relata la separación del emigrado, describiendo su foraneidad y reclamando sus derechos.

Se trata de un verdadero dilema, que el YO emigrado vive en su fuero interno, pues “para distanciarme de lo foráneo que el Extranjero hace presentir en Mí, para proteger mi identidad psíquica/corporal de la destrucción, voy a fundirme en el colectivo

que me reafirma. Solidarizándome con mi semejante, reencuentro el caparazón de mi identidad colectiva que me ayuda a rechazar al Otro, invasor y perseguidor. Así me voy a vengar del invasor invadiéndole (asimilándolo) o persiguiéndole (rechazándolo) sea en su identidad privada (individual, sexual, psíquica, familiar) sea en su identidad pública (colectiva: profesional, política, nacional). Y contra esta pantalla de la identidad colectiva uniforme y solidaria se topa el Extranjero cuando penetra el círculo de una identidad colectiva que no sea la suya” (Lanonde, 1993:35).

Confundirse con el Otro, integrar su identidad colectiva y, en contrapartida, aceptar perder su identidad de origen, el Extranjero, el emigrado, el *beur* se encuentra con que tiene que hacer una elección –si sigue teniéndola– angustiada. “Si no quiere perder su identidad individual, el Extranjero responderá rechazando confundirse con la homogeneidad colectiva, identificarse con ella asimilándola. Entonces se coloca como Diferente frente a la identidad colectiva. Excluye a la vez que es excluido: ocupando el lugar de la Diferencia que confirma la Alteridad, toma la iniciativa del Otro–ostracismo y lanza a la identidad colectiva el desafío de su propia identidad a la que se opone. De esta forma, se sitúa en una posición en la que es claramente el Otro del ciudadano, la amenaza, cuando menos el enemigo de la identidad colectiva central” (Lanonde, 1993:36).

Ahora bien, el discurso de la diferencia suele ser problemático como el de la identidad, particularmente, cuando se presenta en un contexto de bloqueo y de conflictos simbólicos. El racismo es también el producto agresivo de una reivindicación de identidad y de una manía patológica de la diferencia. Para el racista, su diferencia es “insuperable, incompatible, pues es biológica o nacional, étnica, de costumbres” (Liauzu, 1992:461). La diferencia también es un vocablo de rango militante en el sentido de reencuentro, humanismo y tolerancia. El eslogan coreado en Francia “Todos juntos con nuestras diferencias” supone un reconocimiento del Otro, un llamamiento a lo Extranjero sin por ello perder su integridad. La tolerancia del Otro, “Semejante y Diferente” a la vez, es una de las grandes virtudes que permite “la unión en la separación, una coexistencia en la diferencia, un cosmopolitismo en el particularismo ... aceptarse y aceptar al Otro en la medida en la que se reconoce Extranjero a sí mismo y al Otro” (Lanonde, 1993:41).

Sin embargo, cuestionarse el Sí y el Otro, lo Semejante y lo Diferente desde un punto de vista fenomenológico no evita, ni mucho menos, la gravedad de la existencia, casi trágica, del Extranjero y del emigrado. Existe la angustia vital, las patologías diversas y el traumatismo de una intercultura mal asumida. “La dificultad de vivir en una lengua en la que las costumbres, lejos de uniros a los que la tienen como vosotros, se exaspera con desgarros internos. Pues es frecuente que os divida en orígenes, ellos mismos jerarquizados en razón inversa a la separación que os separa del tipo mayoritario” (Berque, 1985:5).

Además, no existe emigrante genérico. La Europa del Sur, como lugar de tránsito, como polo de atracción de las carencias del Sur, es una Europa de emigrados. Una Francia puramente francesa es una ficción falaz que el discurso racista es incapaz de demostrar.

Traspasada por todas partes por diferencias, la emigración también es de una heterogeneidad compleja. “El emigrado difiere también de sí mismo según el grado del triunfo o del fracaso, por el tiempo de residencia, por el sentimiento que se siente respecto al país de acogida o que uno siente que aquel siente hacia uno. Los fantasmas acuden en ayuda de los estereotipos” (Berque, 1985:5).

Calidoscopio de identidades. En este contexto, el hecho de reivindicar la diferencia como fundamento de la identidad es fuente de malentendidos y de sospechas. “Es precisamente cuando la Foraneidad, mantenida a la fuerza en la conciencia del Extranjero por el discurso colectivo central es reivindicada a su vez por el Extranjero como normal (en el sentido en que se hace para él la *norma* que delimita la identidad), la que le hace bascular en una condición de *Foraneidad inquietante*” (Lanonde, 1993:38). Una foraneidad que pelagra rodar hacia “el encierro patológico” generando comportamientos que enturbian toda interculturalidad positiva.

¿Se puede afirmar que la dimensión intercultural en la situación del emigrado o del *beur*, puede ponerse en práctica sin romper la arrogancia de la identidad central?

Y sin embargo, el signo, la imagen y el cuerpo de costumbres no cesan de emigrar, por aquí y por allá, haciendo detonar todas las fronteras, a pesar de las resistencias y las patologías. Si racismo “es uno de los elementos constitutivos de la consciencia europea y sus vanguardias remiten a la totalidad social” y su carácter específico “tiende a que se centre en las diferencias” (Liauzu, 1992:461). El magrebí, el árabe y el musulmán, portadores de identidad, a pesar de las apariencias a veces intratables, forman parte de una interrogante, como una pregunta fastidiosa, inoportuna o expuesta a formulaciones simplistas en sus extremismos.

¿Cómo se presenta el Árabe –y se representa él mismo– en su actualidad intercultural? ¿Su identidad se vive como una apertura o como una trampa?

“IDENTIDAD ÁRABE”, DIVERGENCIA Y APERTURA

¿Qué es ser árabe hoy en día?

Formulación fácil. Tono problemático, incluso provocador. ¿Hay respuesta para tal pregunta? ¿Una respuesta que desvelaría las ambigüedades y las incertidumbres?

André Miquel, conecedor del capital simbólico e histórico de lo árabe considera que la “definición de un árabe, como la de un francés, de un italiano, de un europeo ... no responde a una propuesta racial ni siquiera étnica . Ser árabe es ser y sentirse hijo de una civilización, de una cultura que se expresa en lengua árabe” (Miquel, 1991:13). La lengua es la morada del ser, como decía Heidegger. ¿Podemos definirnos, repre-

sentarnos en el espejo de nuestra lengua? ¿La identidad cultural o intercultural se provee exclusivamente de la reserva lingüística que constituye la lengua?

Dominique Chevalier confirma esta hipótesis y va mas allá hacia otra apertura diciendo que “árabe, es en primer lugar el que habla árabe. Esta lengua ha sido sacralizada por la revelación coránica. Guarda el poder espiritual, la extraordinaria fuerza poética y misionera. En el siglo XX ha sido adaptada a la modernidad por las nuevas modas de educación y de transmisión ideológica... Es garante de la permanencia islámica, de la inmediatez del mensaje divino ... Es memoria gracias a la consciencia que aporta al individuo para expresar su identidad por referencia a un grupo agnado y por la posibilidad de sublimar este límite social en el seno de una religión universalista” (Chevalier, 1995:51).

La lengua, unida a lo sagrado, expuesta a los avatares del tiempo y a las adaptaciones múltiples, constituye la fuente de la memoria y el lugar de la consciencia. Ahora bien, desde otro ángulo, Khatibi entiende por *Arabe* “el que se denomina como tal allí donde esté, en su historia, en su memoria, en su espacio vital, de muerte y de supervivencia. Allí donde esté en el mundo árabe o en otro lugar, él (el árabe) se confronta a este problema y a su solución: reconstituir la memoria (individual y colectiva) en la representación del espacio que lo encuadra. Este marco es múltiple, va desde el interior más íntimo y más secreto de una persona hasta la identidad de un territorio, de un área de civilización hasta los límites planetarios y cósmicos que condicionan su realidad, su espacio imaginario” (Khatibi, 1993:51).

Árabe es entonces “el nombre de esta identidad en devenir. Quien está de acuerdo con las transformaciones del mundo puede negociar su lugar, allí donde esté, en su país y en otros, con verdaderos iguales” (Khatibi, 1993:53).

Además de la lengua, de lo sagrado, del espacio, la afirmación de identidad se juega en el tiempo, el tiempo del mundo en su globalidad.

Ahora bien, el tema de la identidad, a pesar de todas las definiciones que se dan, es ante todo una cuestión de vida. Una cuestión vital ya que ¿cómo nos interrogamos sobre nuestra identidad sin comenzar, primero, por nuestra estructura familiar, nuestras maneras de preparar los alimentos, nuestras fiestas, nuestros comportamientos sexuales? ¿Hasta qué punto el debate teórico puede responder a las materias inherentes a los caracteres y a los detalles de nuestra vida?

Tratar del tema de identidad –es decir, de una tema casi intratable– puede parecer pura retórica. Invocar las dicotomías, como Occidente-Oriente, pasado-presente, modernidad-autenticidad, identidad-alienación..., se hace en casi todos los discursos árabomusulmanes como si el mundo árabe no hubiera conocido ni el choque del colonialismo, ni la estupefacción de la técnica, ni la de los libros extranjeros, ni la de las traducciones; como si el pasado no existiera y como si no estuviéramos comprometidos en una competencia sin límites ni fines. Entonces parece que podemos encontrar una parte de nosotros mismos interrogándonos sobre nuestros usos y costumbres, refle-

xionando sobre nuestra forma de vestir, nuestra cocina, nuestro sistema de parentesco, nuestra escritura... Además el tema de la identidad no se vive de la misma manera. ¿Cómo se manifiesta este desgarramiento del ser en la vida de un banquero, de un militar, en la conciencia de un agricultor, de un hombre de religión o de un escritor?

Si la cuestión de la identidad es vital, es decir hostigante y a veces traumatizante, en ciertos discursos es un falso problema, incluso una trampa. Más allá de su aproximación obsesiva, casi es evidente que una identidad acabada, totalmente definida ya no tiene patria estable, salvo quizás en los poblados primitivos, lo que es muy dudoso. Una persona no expuesta al cambio, a la duplicidad, a la interculturalidad, no es más que un mito, pues el Otro está allí, lo hemos interiorizado en todos los niveles, en el de la política, en el de la economía, en el de la vivienda, en el del vestir... Ya no hay identidad unidimensional; es sintética, alimentándose de elementos diferentes y abriéndose a mundos plurales. Anunciar una presencia de identidad encerrada dentro de sus propios límites, frente a un Otro invasor, no quiere decir en absoluto que se escapa al contexto general forjado por la civilización occidental. Gozamos de sus riquezas, nos aprovechamos de sus conquistas, técnicas y otras, a la vez que sufrimos sus fracasos. Jeques tradicionales, liberales, tecnócratas, todos estamos habitados por un cierto occidentalismo, como decía A. Laroui. No quiere decir, ni mucho menos, que yo no esté comprometido con el aquí y el ahora y que mi memoria esté tatuada por el medio cultural en el que he evolucionado, que yo me identifique con los tiempos, los espacios los símbolos que son los míos, pero hacer del reto de identidad un pretexto casi obsesivo es caer en la trampa que convierte el ser en prisionero de lo que no es y de lo que no tiene.

En el mundo árabe uno se encuentra frente a un mal existencial. Por una parte se considera que el retorno a sí mismo debe efectuarse por la adquisición de la fuerza desnuda, es decir por lo que se asemeja a la imagen que se ha atribuido a ese despotismo que nos aplasta y que nos liga a su modelo al mismo tiempo; por otra parte se considera que es necesario restituir nuestra fuerza del fondo del pasado, es decir de esta alteridad total en relación a lo que somos y a lo que los Otros son.

El Otro ha conseguido, a pesar de todo, hacernos interiorizar la vergüenza hasta lo más profundo de nuestra psique, constituyendo de esta manera una síntesis paradójica de la obsesión de una identidad absoluta y el deseo absoluto de imitar al Otro. Ahora bien, la identidad está allí. No soporta en su dialéctica ni objeción ni sospecha de vacío y, a la vez, es lejana. Por eso el Árabe vive este tema en el tormento, o se introduce de una manera a veces brusca y violenta. Se sustituye su realización por una captación testamentaria fugitiva. Además, el Otro no está en una región lejana o extranjera pues está en todo lo que hacemos, en lo que adquirimos, está en las instituciones que gestionan nuestras relaciones... Somos, interculturalmente hablando, fruto de un proceso de hibridación.

¿Hay en la actualidad un proyecto político árabe que tome a su cargo esta existencia híbrida?

La obsesión por la identidad formulada en los discursos árabes contemporáneos es, entre otros, un síntoma del fracaso político en nuestras sociedades árabes. Se expresa por el miedo visceral de llegar a ser lo que no somos. Nos encontramos delante del siguiente dilema: debemos conservarnos al mismo tiempo que estamos obligados a cambiar. Ahora bien, si queremos conservarnos tal y como somos, estamos condenados a menoscabo; y si cambiamos, también nos pondremos en peligro de perdernos.

“Malestar árabe” dicen algunos (Ghalioun) debido a un empeño continuo y feroz de insultar, incluso de asesinar la razón; “Mirada mutilada” dicen los otros (Shayegan, 1989:122), vehiculando todos “esos mecanismos de bloqueo y de entrada brusca que faldeen la representación de las cosas”. Dudas entre el sí propio y el sí, entre el Otro y el Otro de sí mismo. Sea una simple enfermedad, o una mutilación real, una cuestión vital o un pretexto, la dialéctica de identidad se realiza en la tensión, se enriquece en el conflicto. Cuanto más me desmarque de las creencias, de las tradiciones o de los modos de comportamiento que yo no he elegido, tanto más me sujeto al aquí y al ahora, a mi memoria, a mi medio cultural, a los símbolos que me determinan en el tiempo y en el espacio. La identidad está ahí cuando uno se inscribe en el presente y uno se crea, se realiza y se subjetiviza. Desde este punto de vista, todas las referencias, los discursos, las experiencias y los modelos son iguales, pues la elección en este caso no se hace en base a la raza o a la religión sino más bien en base intelectual y estética. “Es ilusorio creer que la buena voluntad, la tolerancia, la curiosidad son suficientes para que se instaure una apertura a la alteridad, pues la aceptación del otro en su diferencia está lejos de ser una actitud espontánea. Suele ser el resultado de un trayecto difícil que pasa por la toma de conciencia del etnocentrismo intrínseco de nuestra opinión sobre lo otro” (Ladmiral/Lipiansky, 1989:136).

A este nivel lo intercultural, en su interacción con la cuestión de identidad, se convierte por su parte en apertura y en reto. Nos propone una comunicación “más allá de los prejuicios, de los estereotipos y de las discrepancias” de las culturas de origen. Y si lo intercultural “implica la idea de interrelaciones, de relaciones y de intercambios entre culturas diferentes” (Ladmiral/Lipiansky, 1989:8; 10), mi identidad cultural trascendentalmente pura es la expresión de pura imaginación. Así, el mundo a cuyo nacimiento asistimos en este fin de siglo, gracias al febril desarrollo de las comunicaciones, desarrollo intercultural sin saberlo a veces, ya no es la aldea de Marshall Mc Luhan. Los movimientos de usos y costumbres, la emigración de los signos y el flujo de las imágenes refuerzan la toma de conciencia de la alteridad. Sea a nivel de nuestra región mediterránea, o a escala planetaria, las “civilizaciones no occidentales como se manifiestan políticamente en nuestros días son sobre todo reacciones de identidad frente a la marea de la mundialización” (Shayegan, 1996:42). Este género de reacciones se manifiesta cada vez que una jerarquización que desprecia las culturas intenta imponer su voluntad de potencia. Nada puede aspirar a la neutralidad, incluso ciertos discursos de la tolerancia, ni lo intercultural, ni la pureza de identidad, ni mucho menos la febril mun-

dialización, ni siquiera la fascinante pretensión comunicativa. Debido a que la interculturalidad suele estar sujeta a los juegos de relación de fuerzas, el discurso de identidad es sintomáticamente mitigado, incluso conlleva una trampa, la mundialización se representa como voluntad de potencia devastadora mientras que se afrontan malentendidos a veces indescifrables en las esferas más altas de la comunicación.

Lo intercultural es, de hecho, una cuestión de pensamiento y de impulso. Constituye tanto un juego en las relaciones intersubjetivas como un desafío intelectual. Abarca lo racional y lo imaginario. Por esto se complica la función de la reflexión cuando se intenta hacer entrar en el debate las culturas y el sistema de valores que vehiculan. Podría parecer que más allá de los fenómenos de colonización, de emigración, de mezcla y de mestizaje, la comunicación intercultural implica, en primer lugar, individualidades que llegan a transmitir, a través de sus cuerpos y de sus lenguajes, lo simbólico y lo imaginario de sus culturas. Lo *vivido individual* en el acto intercultural es determinante en toda comunicación incluso en toda *moral comunicativa*. En efecto, si lo intercultural se presenta, en este momento, como horizonte de pensamiento y como apertura, es que las dimensiones éticas y estéticas constituyen una exigencia para repensar lo humano, aparte de toda voluntad de potencia arrogante o de humanismo mojigato. Vivimos en un mundo en el que el mestizaje cultural ha llegado a ser una realidad indiscutible en la que la persona se encuentra obligada a tener “varios juegos de útiles conceptuales, estar presente a varios niveles a la vez y a disponer de múltiples registros de conocimiento” Shayegan, 1996:49). El mestizaje cultural es el reconocimiento del Otro en nosotros. “Cuando estoy lo suficientemente seguro de mi identidad y puedo arriesgarme para exponerlo en la comunicación en la que puede ponerse en duda, resquebrajada o modificada” (Ladmiral/Lipiansky, 1989:146).

Lo intercultural en tanto que reto y apertura, la identidad como desafío y trampa, en sus expresiones comunicativa o trágica, constituyen tanto un verdadero objeto de duda como un escándalo. La interculturalidad puede presentarse bajo forma de horizonte, independientemente de toda jerarquización arrogante, e igualmente la identidad puede acoger al Otro sin sospecha de obsesión reafirmante. Reconocer al Otro como semejante y diferente incita a la persona a la conciliación o al menos a la negociación. Estas son las dos dimensiones que determinan las disposiciones comunicativas de un sistema cultural. En este sentido, la interculturalidad no se traduce en los hechos más que en y gracias a una verdadera ética de la tolerancia. Ahora bien, el problema que afrontamos en este caso es doble. Por una parte, la recepción del Otro puede hacerse gracias a una lógica comunicativa pero por otra parte pensar en la pluralidad (que es difícilmente conceptualizable), en la conciliación y en la tolerancia nos sitúa de hecho en una posición normativa lo que corre el peligro de evitarnos afrontar la cuestión compleja de la pluralidad y comprometernos en un lenguaje de certidumbres y de buenas intenciones. Es en este sentido que una interculturalidad crítica puede ser un horizonte real para pensar la identidad en su pluralidad.

Referencias bibliográficas

- Alaoui, A. (1991) *Identité culturelle du Magreb*. Rabat: Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines.
- Berque, J. (1985) *L'immigration à l'école de la République*. Ed Centre national de documentation pédagogique.
- Chevalier, D. (1995) *Les Arabes, du message à l'histoire*. Paris: Fayard.
- Giannini, H. "Accueillir l'étrangeté". *Autrement*.
- Gontard, M. (1983) *Le Moi étrange, littérature marocaine de langue française*. Paris: L'Harmattan.
- Khatibi, A. (1987) *Figures de l'étranger dans la littérature française*. Paris: Denoel.
- Khatibi, A. (1993) *Penser le Maghreb*. Rabat: Ed SMER.
- Ladmiral, J. R. (1989) E.M. Lipiansky. *La communication interculturelle*. Paris: Ed. Armand Coli.
- Lanonde, M. (1993) *Autour du roman beur, immigration et identité*. Paris: L'Harmattan.
- Lévi-Strauss, C. (1973) *Anthropologie structurale*, Paris: De Plon.
- Liauzu, C. (1992) *Race et civilisation, l'autre dans la culture occidentale*, Paris: Syros, Alternatives.
- Miquel, A. (1991) *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*. Paris: Flammarion.
- Sélim, A. (1986) *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris: Ed. Anthropos, 2^e Edición.
- Shayegan, D. (1986) "La déchirure", *Débat*, novembre.
- Shayegan, D. (1989) *Le regard mutilé, schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*. Paris: Albin Michel.
- Shayegan, D. (1996) "Le choc des civilisations". *Esprit*, 4.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

L'interculturel ou le piège de l'identité.
Mohammed Nour Eddine Affaya

L'interculturel ou le piège de l'identité

*Mohammed Nour Eddine Affaya

Il est des problèmes permanents, parfois insurmontables, tant que les conditions de possibilité de leur dépassement n'ont pas encore muries. Aussi, il y a des mots qui durent, croyant les refouler ou les rejeter, ils sont chaque fois ressuscités, réactivés et mis en valeur par l'activité communicationnelle. L'un des problèmes majeurs qui s'est toujours posé au champ intellectuel arabe, est celui de la nomination, de la définition, conceptuellement consensuelle, des mots et des choses. A cause de l'indigence épistémologique ou de la castration cognitive, du blocage intellectuel ou du despotisme rétrograde, les mots arabes, dans leur usage moderne, souffrent d'un mal de détermination nominative. On trouve des efforts, ça et là, des tentatives multiples qui ont été effectuées durant ces dernières décennies, mais le problème dans sa globalité reste toujours posé. D'autre part, chaque fois qu'on prétend régler nos comptes avec certains termes, chargés émotionnellement et problématiques conceptuellement, ils resurgissent, s'imposent dans le débat et exigent une réflexion appropriée. L'identité est l'un des termes les plus controversés que les langues ont produit. Basculant entre l'idéologie et le mythe, ce terme provoque un malaise réel chaque fois qu'un être ou une communauté est confrontée à une épreuve historique.

Comment repenser l'identité, ici et maintenant? Comment la saisir dans sa réalité glissante et/ou dans son ancrage culturel? Quelle brèche l'interculturel peut-il nous ouvrir pour approcher la question identitaire? Telles sont les interrogations qu'orientent cette contribution. Elle n'a ni la prétention de *plaquer* une définition à l'identité –au cas où elle serait effectivement saisissable conceptuellement– ni de proposer un nouveau traitement de l'interculturel. Nous serons plutôt guidés par nos questionnements

et nos constatations. La charge émotionnelle et sémantique de la problématique de l'identité culturelle risque de nous impliquer dans la reproduction du même, alors que les mutations profondes que connaissent les deux rives de la Méditerranée, l'émigration des corps, des signes et des images qui s'opèrent, chaque instant, devant nous, et parfois malgré nous, ébranlent aussi toute identité rassurée de sa tranquillité. Impossible de la réduire à une seule donnée, l'identité s'impose comme questionnement, comme démarcation continue par rapport à une origine absolue ou à une source immémoriale, "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" (Sélim, 1986:14).

Différence!! Combien de dérapages ont été enregistrés en son nom? Et combien la hantise identitaire a-t-elle engendré de distorsions et de malheurs?

Au-delà des langues, des territoires et des traditions et au-dedans des signes, des espaces et des moeurs, l'enjeu identitaire fluctue entre l'obsédante volonté de récupération idéologique et la rhétorique de l'imaginaire. Il s'agit, en fait, d'une question culturelle, sinon une question de culture. Il y en a qui possèdent une grande capacité d'accueil, d'hospitalité et d'ouverture, il y en a d'autres qui génèrent, au contraire, des résistances, des éléments de rejet.

Une culture est "l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir dans son triple 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" (Sélim, 1986:13). 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.

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 l'histoire? Peut-il y avoir un échange interculturel effectif sans relativisme?

Le problème essentiel 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 ces trois puissances de 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 se 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 fonction de l'état de cette culture" (Sélim, 1986:17).

Toute reconnaissance suppose l'Autre dans ses dimensions coopératives ou conflictuelles, voire dans sa diversité. "La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres" (Lévi-Strauss, 1973:421-422).

Un ton humaniste ou un esprit tolérant? Or, le problème c'est que la tolérance peut paraître comme un "idéal impossible", car "Comment accueillir l'Autre, l'étranger, sans abandonner "l'être qu'on était"? Comment donc accueillir l'Autre sans nous perdre nous-même?" (Giannini, H.).

Comment approcher la question de l'interculturalité dans ses rapports à l'identité, quand on sait qu'aujourd'hui il y a des milliers de voyageurs qui circulent dans toutes les directions des deux rives de la Méditerranée, et que des tonnes de papier sous forme de revues, de livres, de publications diverses sont consommées annuellement, et le flux audio-visuel grandissant, de part et d'autre (des chaînes de télévision arabes émettant depuis l'Europe, M.B.C, ART., la majorité des chaînes arabes sont sur satellite, les foyers arabes se dotent, de plus en plus, d'antennes paraboliques captant les chaînes de toutes les régions du monde...) En outre, on ne se contente plus dans nos études secondaires et supérieures d'acquérir une seule langue européenne. De l'autre côté, des milliers de musulmans vivent, actuellement, en Europe, dans une situation de simples émigrés au statut de communauté étrangère; ils commencent à devenir une partie intégrante de la formation socio-culturelle de l'Europe, malgré les résistances et le refus pervers.

Une circulation extraordinaire de corps, de signes et d'images s'effectue entre les deux rives. Une circulation qui se fait dans un climat généralement caractérisé par une tendance extravagante au rejet d'une part et une méfiance viscéralement aiguë de l'autre. Ainsi "sous de multiples formes, la domination, l'exclusion, le mépris, la haine ou la peur de l'Autre, constituent, d'après Claude Liauzu, l'une des tendances de la culture européenne, à l'opposé de l'universalisme et des forces d'émancipation qui porte aussi notre culture" (Liauzu, 1992:460). De l'autre côté, il existe un sentiment collectif profond d'être, toujours, la victime de l'Autre, "mon innocence est infaillible", comme disait Daryush Shaygan, "tout ce qui peut m'arriver de malheur est imputable aux forces mystérieuses dont je n'ai pas le contrôle. Car, à vrai dire, je suis victime d'une fatalité aussi vieille que le monde et celle-ci apparaît toujours sous de nouveaux déguisements" (Shayegan, 1986:160).

En face de ce dilemme comment peut-on se définir, en se démarquant, par rapport à un soi, fasciné et méfiant, et à un Autre, humaniste et arrogant? Quelle interculturalité peut-on évoquer théoriquement lorsqu'il s'agit de rapports inégaux et d'identités noyées dans l'incertitude ou les attitudes extrêmes?

Pour m'approcher à ces deux questions, je commencerais par un emprunt, qui est, en fait, une citation tirée du livre de l'iranien Daryush Shayegan, "Le regard mutilé". S'inscrivant dans ce grand dilemme identitaire, Shayegan semble régler ses comptes avec la culture arabo-musulmane avec une violence inouïe, parfois même exagérée, procédant par digression, il suppose un "Je" hypothétique exposé à une double fascination contradictoire. La vision enchantée d'un monde qui est encore tributaire de l'aura de la mémoire collective et celle non moins impérieuse qu'exerce sur lui l'attrait du nouveau et de l'insolite...

Voici à peu près comment raisonnerait ce "je" hypothétique: "les idées nouvelles qui m'assaillent, les objets nouveaux que je vois en face de moi étendus dans toute leur épaisseur, me sont étrangers... Ma vision du monde renvoie à une transfiguration préalable grâce à laquelle les choses baignent dans un climat magique. Le monde où vivent les objets, où ils tirent leurs fonctions, n'a pas pour mon esprit la même épaisseur réelle que pour le regard de celui qui le conçoit et en fit l'expérience. Je vis dans un monde d'absence: ma pensée opère sur des idées qui n'ont aucune prise sur les choses... Le "retard" entre ce que je projette et ce qui est là, en face de moi, n'est pas seulement un décalage chronologique, mais un clivage ontologique... 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 période qui marque mon entrée solennelle dans un temps basculant vers des horizons sans cesse plus larges, je vis psychologiquement 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 sur-sis d'une Fin qui est toujours un Commencement... Plus encore, je cherche à reconstruire mon passé selon les normes qui me sont imposées d'office. Et ce souci de me revoir à travers les lunettes d'autrui est si fort, si ancré dans les modes acquis de mes jugements, que je réévalue tout mon passé à la lumière des critères qui me viennent de l'extérieur... La schizophrénie n'est pas seulement une situation qui me conditionne malgré moi, elle est entretenue par tout un réseau de signes qui me viennent de la vie, de l'école, de la rue, de la politique et de la bêtise inextricable qui m'assomme à longueur de la journée... Pour comble d'illusion nous avons eu la conviction naïve que nous pourrions faire un tri dans la nature des choses que nous recevions: discerner le bon grain d'avec l'ivraie. Choisir la technique, les armes à feu et opposer héroïquement une fin de non-recevoir aux idées subversives, laïcisantes qui les sous-tendaient... Désir d'identité culturelle? Peut-être. Peur d'être court-circuité par des modes de pensée dangereux? Sans doute. N'empêche que cette attitude crispée n'a pas évolué de nos jours. Il y a, dans cette démarche pour le moins ambiguë, une hypocrisie et un double langage qui reflètent notre personnalité déchirée..." (Shayegan, 1986:155-177;163-167).

Retard par rapport à l'Autre, clivage ontologique, pseudo-modernité, schizophrénie, identité déchirée...etc. autant de formules, de jugements, apparemment épars mais profondément problématiques pour l'intellectuel du sud. Hormis le ton relati-

vement acerbe de Shayegan à l'égard de la culture arabo-musulmane, et la colère qui se dégage de son texte contre l'intégrisme fascisant en Iran, il reste que son je hypothétique et sa digression relatent avec force le dilemme dans lequel se trouve l'être arabo-musulman. Il est sûr qu'un ensemble de termes, fortement codés, ont besoin d'être traités et discutés différemment, tels la pseudo-modernité, la schizophrénie..etc, mais sa description interprétative reste d'une actualité brûlante.

La perspective interculturelle ne peut, en aucune manière escamoter l'enjeu identitaire, plus particulièrement lorsqu'il s'agit d'un contexte où l'échange fonctionne selon les termes du tragique beaucoup plus que suivant les voix du communicationnel. C'est à ce titre qu'une double critique s'avère continuellement sollicitée, eu égard à la problématique plurielle et complexe de l'interculturel, et de l'ambiguïté efficacement symbolique de l'identité, car l'approche interculturelle peut, facilement, se présenter d'une manière a-critique, et renforcer, ainsi, une forme de dépendance culturelle et idéologique, alors qu'une vision critique de l'interculturel favorise une approche transitive des expressions culturelles, en tenant compte, de la perméabilité et de la médiatisation des phénomènes culturels. A partir de là, toute culture s'expose à des entrecroisements, à des emprunts, et à des interférences; des éléments d'une autre culture interviennent dans mon capital culturel sans toutefois m'aliéner ni me cloisonner dans une dépendance culturelle. Il s'agit, alors, d'un ressourcement interculturel qui fonde la pluralité du champ dans lequel la personne évolue.

N'a-t-on pas entendu dire que l'interculturel constitue la forme la plus développée du dialogue des cultures et des civilisations? Mais de quel interculturel s'agit-il? Et quelles sont les règles à partir desquelles le dialogue peut s'instaurer?

Il est acquis que l'interculturalité est l'expression d'un contact entre cultures, elle peut être, aussi, l'étude de l'impact d'une culture considérée comme supérieure, active sur une autre simple et passive. Or, affirmer qu'il y a une culture active et une autre simplement réceptive ne répond pas à des critères objectifs, car la culture passive peut générer des éléments d'influence d'une autre manière. Elle emprunte et rejette comme elle peut posséder une capacité de conservation de soi extraordinaire.

A partir de là peut-on considérer le "fou d'Elsa" d'Aragon comme une forme d'interculturalité dans sa dimension littéraire? Jusqu'à quel point Kaïs a-t-il pu réussir à émigrer vers l'intériorité française aimante et réaliser, ainsi, une sorte de contact profondément symbolique?

Ce type d'interculturalité dépasse la fascination magique de l'Orient et ébranle la platitude d'un certain exotisme, car Aragon, ou André Miguel dans "Leila, ma raison" et même Borges, s'inspirent d'une forme d'interculturalité sans complexe.

D'un autre côté, la modernité intellectuelle et artistique a pénétré la conscience et l'inconscient arabo-musulmans d'une manière violente, presque traumatisante, à travers la force envahissante et, aussi, les formes modernes d'écriture et de création, telles

le théâtre, le cinéma, la photographie, le roman...etc. En réaction à cette pénétration, certains écrits romanesques arabes, fruits de cette interculturalité problématique, ont perçu et présenté l'Europe, et l'Occidental en général, sous des formes presque effimées. Les romans de S.Idriss "le quartier latin", de T.Al Hakim "un moineau de l'Orient" et de Taïb Saleh "le temps de l'émigration vers le Nord" etc. tentent de régler leur compte avec la violence matérielle et symbolique de l'Autre, en évoquant, chaque fois, la sexualité et la virilité de l'oriental.

L'interculturalité littéraire pourrait-elle paraître comme l'expression d'une interaction de nature civilisationnelle dans son sens le plus large? Transmet-elle l'image abstraite de soi vers un champ fertile ou la présence de l'Autre constitue une étape primordiale pour le conscientiser? L'imaginaire ne semble-t-il pas beaucoup plus accueillant par rapport à une communication rigoureusement rationnelle?

Ces questions proposent des ouvertures de réflexions d'une grande importance dans le champ de l'interculturel. Quelle est la part du rationnel et de l'imaginaire dans l'émigration des signes, des images, et des corps? Comment pourrait-on saisir l'être dans son étrangeté et son identité?

Pour approcher ces questions, j'aimerais évoquer trois situations où l'interculturalité constitue en même temps une problématique et un horizon. La première renvoie à ce qu'on appelle la littérature marocaine d'expression française, la deuxième à la capacité d'accueil de l'étranger de la part de la culture française; et enfin, le clivage ontologique que rencontre la pensée arabe contemporaine face à la question identitaire.

LA MAGHRÉBINITÉ D'EXPRESSION FRANÇAISE

Ce qui spécifie, de plus en plus, les écrits marocains - et maghrébins - de langue française par rapport aux autres champs de création, c'est, d'abord, leur vocation, voire leur identité interculturelle. Plusieurs références travaillent dans ces textes, elles "agissent dans le sens d'une exploration des différentes couches sédimentées de la culture maghrébine (berbère, arabo-musulmane, judéo-chrétienne...) Ce ressourcement (philosophique, artistique, culturel...) fait découvrir ce continent culturel multiple enfoui dans l'inconscient de chaque maghrébin et dont l'occultation est souvent source de déséquilibre et d'atrophie" (Alaoui, 1991:18).

L'interculturalité, telle qu'elle est vécue par les auteurs maghrébins d'expression française, se présente, en même temps comme une ouverture permettant un arrachement de soi, - parfois à l'insu de ces auteurs à cause de la langue étrangère - vers

un horizon culturellement multiple, et, comme une menace brouillant l'acte d'écrire et perturbant les repères identitaires. La pénétration linguistique fut d'une violence inouïe. La réaction générale s'était exprimée à travers une résistance collective faisant de l'enjeu identitaire et la culture d'origine le refuge et le moyen de combat. Le mouvement national, politiquement engagé contre la présence française, investissait la culture arabo-musulmane dans une confrontation qu'il voulait de nature civilisationnelle. Malgré cela, la langue et la culture française envahirent toutes les institutions, éducatives, médiatiques, administratives et familiales. Elles marquèrent plusieurs générations malgré la résistance et le rejet. La littérature - et beaucoup d'autres modes d'expression - marocaine de langue française est le fruit de ce clivage culturel et existentiel. Partagé entre la modernité culturelle que lui propose la langue française et la crainte de se perdre, l'écrivain maghrébin de langue française se trouve face à un dilemme et dans une situation d'étrangeté paradoxale. Etranger à lui-même par rapport à sa langue maternelle et sa culture historique, qu'à l'égard de la culture d'adaptation, il s'agit, à un certain égard, d'une conscience malheureuse aiguë. Comment peut-on communiquer avec le public marocain à travers la langue française, la langue du colon, de l'étranger? Et quels artifices utiliser afin d'arracher une reconnaissance - double cette fois - de l'Autre et de soi. Il a fallu mener un combat féroce pour "la réintégration d'une identité collective" (Gontard, 1983:7) et se faire une place, toujours problématique, dans le marché culturel national.

Or, après les mutations profondes générées par les trois dernières décennies, sur le plan du Maghreb, du monde arabe et à l'échelle mondiale et face aux différents blocages et distorsions que les instances politico-sociales ne cessent de provoquer dans nos sociétés maghrébines, l'écrivain maghrébin d'expression française s'est trouvé confronté à une espèce d'affaiblissement de l'être "qui l'a incité à un glissement vers une problématique plus personnelle du Moi". Marc Gontard (1983:8) constate qu'après "avoir cherché à s'intégrer dans une identité collective renaissante, le Moi tente aujourd'hui de découvrir ses propres repères dans un contexte marqué par un plurilinguisme générateur de concurrence culturelle". Et il ajoute que le Moi qui fait retour à lui-même se trouve confronté à sa propre opacité de sorte que l'écriture, au Maroc, ces dernières années me semble travaillée par cette figure fondamentale d'un Moi étrange, ambivalent, pluriel et bien souvent indéchiffrable".

Étrange que ce sujet maghrébin pensant et écrivant en langue française, dans un contexte socio-culturel composite, tendant vers des élans regressifs et parfois violents, le Moi étrange reformule son clivage existentiel, et se trouve appelé à forger d'autres styles et à explorer d'autres voies plus aptes à exprimer le manque, l'obscurcissement du réel et la mise en péril du sujet (Gontard, 1983:201). L'étrangeté se trouve inscrite dans un interculturel spécifique, exigeant et vigilant, produisant des textes métis incarnant des couches sédimentaires culturellement différents et émigrant entre les sig-

nes, les images et les frontières. La question du métissage n'est-elle pas "au coeur de la problématique culturelle et identitaire"? En outre, ce métissage permet à l'écrivain maghrébin d'expression française de mener une double critique "qui relativise la pensée, démonte les intégrismes culturels hégémoniques, l'uniformisation stérilisante d'origine aussi bien occidentale que musulmane" (Alaoui, 1991:19).

Or, parler d'étrangeté, d'interculturel, de métissage et d'émigration de signes n'est pas toujours facile. Il ne s'agit, en aucune manière, d'une évidence. Au contraire, le Moi étrange, malgré cette chance d'interculturalité qu'il a, représente, de facto, une certaine fragilité de l'être, qui exige de lui une interculturalité critique pour se prendre en charge en tant qu'il incarne un statut interculturellement différent. C'est, ainsi, qu'une question importante, qu'un des écrivains marocains d'expression française n'a cessé de poser, en l'occurrence Abdelkhebir Khatibi (1987:12), qui consiste à savoir "Comment une culture parcourt-elle les différences?" et "Comment se redécouvrir devant l'abîme de son identité? Comment partager un secret avec l'étranger sans pouvoir, sans désirer le rencontrer au plus lointain de lui-même, comme une limite, un trait qui transforme mon identité en devenir?" (Khatibi, 1987:13).

Interrogeant les possibilités d'accueil de l'étranger dans la littérature française, Khatibi (1987:209) dans *Figures de l'étranger* considère que toute littérature est un champ de combat d'identités et de signatures, et que "toute notion est, en son principe, une pluralité, une mosaïque de cultures, sinon une pluralité de langues et de généalogies fondatrices". Mais "cette pluralité n'est jamais dans un rapport d'égalité réelle, elle est plutôt dans un rapport de hiérarchie, et de dissymétrie". L'exemple du Maroc est très éloquent, "d'une part, la composition linguistique réelle est à la fois arabe, berbère, française et marginalement espagnole, d'autre part, la langue arabe est très diglossique, séparée entre deux généalogies, celle de la mémoire écrite et celle du récit vocal fondateur". Ainsi, l'écrivain marocain d'expression française se trouve en état d'émigration continue entre les langues et les cultures. Etranger par rapport à soi et à l'Autre, cet écrivain, malgré sa relative démarcation de la pesanteur nationale, est toujours exposé à des résistances, et même à des rejets de part et d'autre, même s'il se réfugie dans une identité floue comme le fait de se présenter en tant qu' "étranger professionnel" selon la formule de Khatibi. La culture française, et la littérature en particulier, s'ouvre à l'Autre avec une suspicion fondamentale. Elle est fruit de différences, mais sa capacité culturelle d'accueil est rigoureusement sélective. Or, "comment recevoir l'étranger sans lois d'hospitalité dans sa propre langue d'amour? Et de toute manière un étranger est toujours étranger pour l'autre, mais entre eux il y a le tout-autre; le troisième terme, la relation qui les maintient dans leur singularité qui est, d'une manière ou d'une autre, intraduisible" (Khatibi, 1987:13; 204).

L'ÉMIGRÉ ET LE GLISSEMENT ENTRE LE JE ET L'AUTRE

Evoquer l'étrangeté c'est faire appel aux considérations psychiques dans la quête identitaire, et parallèlement se rendre compte de la nature de la présence de l'Autre dans cette quête. Or "dans le contexte d'un discours identitaire, le concept d'identité individuelle serait donc un concept fallacieux. Ce ne serait qu'un mouvement vers l'individuation par questionnement de l'acquis collectif qui aurait pour conséquence une réduction de la sphère d'influence du collectif dans l'identité. Et toute affirmation identitaire à prétention individuelle ne serait qu'un décalage par rapport au discours collectif" (Lanonde, 1993:17).

Si l'étrangeté, en tant qu'expression d'un clivage existentiel par rapport à Soi et à Autrui est parfois, difficilement assumée par les auteurs maghrébins de langue française, il serait intéressant de l'approcher du point de vue de l'émigré, cet état existentiel qui met l'être en suspens, en perpétuel glissement entre le Je et l'Autre.

Comment le discours beur prend-il en charge son identité interculturellement problématique? Fruit de l'émigration, incarnation de l'étrangeté, comment l'écriture beur assume-t-elle son clivage et sa déchirure?

La France fût pour le Maghreb un Autre envahissant. Elle domina l'Algérie 130 ans, le Maroc, 44 ans et la Tunisie un peu plus. Elle a opéré un ébranlement inouï de l'être maghrébin, bouleversa les perceptions et créa, presque, un traumatisme réel dans le corps, le psychisme et le regard du maghrébin. C'est au nom de l'identité arabo-musulmane qu'elle fût chassée de la région. Une identité militante. Mais, malgré cela, le phénomène migratoire a créé des données paradoxales à ce rapport spécifiquement conflictuel, fluctuant entre la fascination et le rejet, le désir d'adopter le modèle et la crainte de se perdre.

Mais le phénomène migratoire a généré ses propres mécanismes lorsqu'il s'est reproduit en générations en terre d'accueil. Par la mixité, le métissage, l'intersubjectivité maghrébine s'est exposée - et s'expose toujours - à des épreuves historiques et culturelles bouleversantes. La deuxième génération, ou la troisième réclament leur francité à leur manière. Par des dérapages, des manifestations violentes, ..et par la création aussi. Il y a un art beur, un cinéma, un théâtre et un roman beurs. Les enfants des émigrés sont aussi des créateurs qui écrivent leurs dilemmes, leurs souffrances, leurs joies et crient leur "identité en creux". Mener un nouveau combat contre le racisme, la xénophobie et l'intolérance, et forger un nouveau langage relatant le clivage émigré, décrivant son étrangeté et réclamant son droit.

Il s'agit d'un véritable dilemme, que le Moi émigré vit dans son for intérieur, car "pour me distancier de l'Etrangeté que l'Etranger me fait pressentir en Moi, pour protéger mon identité psychique corporelle de la destruction, je vais me refondre dans le collectif qui me rassure. En me resolidarisant avec mon semblable, je retrouve la carapace de mon identité collective qui m'aide à repousser l'Autre, envahisseur et persécuteur, dont je vais à mon tour me venger en l'envahissant (en l'assimilant) ou le

persécutant (le rejetant) soit dans son identité privée (individuelle, sexuelle, psychique, familiale) soit dans son identité publique (collective: professionnelle, politique, nationale). Et c'est à cet écran de l'identité collective uniforme, et solidaire face à lui, que se heurte l'Etranger lorsqu'il pénètre le cercle d'une identité collective autre que la sienne" (Lanonde, 1993:35).

Se confondre avec l'Autre, intégrer son identité collective et accepter, en contrepartie, de perdre son identité d'origine, l'Etranger, l'émigré, le beur est devant un choix - s'il l'a toujours - angoissant. "S'il ne veut pas perdre son identité individuelle, l'Etranger va répondre en refusant de se confondre avec l'homogénéité collective, de s'identifier à elle en s'assimilant. Il se pose alors comme Différent face à l'identité collective. Il exclut donc autant qu'il est exclu : en occupant le lieu de la Différence qui confirme l'Altérité, il prend l'initiative de l'autre - ostracisme et lance à l'identité collective le défi de sa propre identité qu'il lui oppose. Ce faisant, il se met dans une position où il est clairement l'Autre du citoyen, la menace, sinon l'ennemi, de l'identité collective centrale" (Lanonde, 1993:36).

Or, le discours de la différence est, souvent, problématique, comme celui de l'identité d'ailleurs, particulièrement lorsqu'il se met en scène dans un contexte de blocage et de conflits symboliques. Le racisme est, aussi, le produit agressif d'une revendication identitaire et d'une manie pathologique de la différence. Pour le raciste, sa différence est "insurmontable, incompatible, car elle est biologique ou nationale, ethnique, de moeurs..etc." (Liauzu, 1992:461). La différence est aussi un mot d'ordre militant dans le sens de la rencontre, l'humanisme et la tolérance, le slogan scandé en France "Tous ensemble avec nos Différences" suppose une reconnaissance de l'Autre, un appel à l'Etrangeté, sans pour autant perdre son intégrité. La tolérance de l'Autre "Semblable et Différent" à la fois est l'une des grandes vertus qui permet "l'union dans la séparation, d'une coexistence dans la différence, d'un cosmopolitisme dans le particularisme... s'accepter et accepter l'Autre dans la mesure où il se reconnaît Etranger à soi-même et à l'Autre" (Lanonde, 1993:41).

Cependant, poser la question de soi et de l'Autre, du Semblable et du Différent d'un point de vue phénoménologique n'évite, en aucune manière, la gravité de l'existence, presque tragique de l'Etranger et de l'émigré. Il y a le mal de vie, les pathologies diverses et le traumatisme d'une interculturalité mal assumée. "La difficulté de vivre dans un langage où les moeurs, loin de vous unir à ceux qui la portent comme vous, s'exaspère de déchirements internes. Car bien souvent elle vous divise entre origines, elles-mêmes hiérarchisées en raison inverse de l'écart qui vous sépare du type majoritaire" (Berque, 1985:5).

En outre, il n'y a pas d'émigré générique. L'Europe du Sud, comme lieu de passage, comme pôle d'attraction des manques du Sud, est une Europe d'émigrés. La France purement française est une fiction fallacieuse que le discours raciste est incapable de démontrer.

Traversée, de tous parts, par des différences, l'émigration aussi, est d'une hétérogénéité complexe. "L'émigré diffère aussi de lui-même, par degré dans la réussite, ou l'insuccès, par l'ancienneté de l'établissement, par le sentiment que vous éprouvez à l'égard du pays d'accueil ou que vous sentez qu'il éprouve à votre égard. Les fantasmes viennent ici à la rescousse des stéréotypes" (Berque, 1985:5).

Kaléidoscope d'identités. Dans ce contexte, le fait de revendiquer la différence comme fondement de l'identité est source de malentendus et de suspicions. "C'est précisément lorsque l'Etrangeté maintenue de force dans la conscience de l'Etranger par le discours collectif central est revendiquée à son tour par l'Etranger comme normale (dans le sens où elle devient pour lui la norme qui cerne l'identité), qu'elle le fait basculer dans une Etrangeté inquiétante" (Lanonde, 1993:38). Une étrangeté qui risque de glisser vers l'enfermement pathologique générant des comportements qui brouillent toute interculturalité positive.

Peut-on dire que la dimension interculturelle dans la situation de l'émigré, ou du beur, peut se mettre en oeuvre sans briser l'arrogance de l'identité centrale?

Et pourtant, le signe, l'image et le corps ne cessent d'émigrer, ça et là, faisant éclater toutes les frontières, malgré les résistances et les pathologies. Si le racisme "est un des éléments constitutifs de la conscience européenne et ses avancées renvoient à la totalité sociale" et sa spécificité "tient à ce qu'il se focalise sur les différences" (Liauzu, 1992:461). Le Maghrébin, l'Arabe et le Musulman, porteurs d'identités, malgré les apparences, parfois intraitables, se posent, chaque fois, comme une question gênante, harcelante ou exposé à des formulations simplistes dans leurs extrémismes.

Comment l'Arabe se présente - et se représente-t-il - dans son actualité interculturelle? Son identité est-elle vécue comme une ouverture ou comme un piège?

"IDENTITÉ ARABE", CLIVAGE ET OUVERTURE

Qu'est-ce qu'être arabe aujourd'hui?

Formulation facile. Ton problématique, voire provocateur. Peut-on espérer une réponse à une telle question? Une réponse qui dévoilerait les ambiguïtés et les incertitudes?

André Miquel, en fin connaisseur du capital symbolique et historique de l'arabité considère que "la définition d'un Arabe, aussi bien que d'un Français, d'un Italien, d'un Européen etc. ne répond pas à une proposition raciale ou même ethnique. "Etre arabe, c'est être et se sentir fils d'une civilisation, fils d'une culture qui s'exprime dans la langue arabe" (Miquel, 1991:13). La langue est la demeure de l'être, comme disait

Heidegger. Peut-on se définir, se représenter dans le miroir de notre langue? L'identité culturelle, ou inter-culturelle se ressource-t-elle exclusivement du dépôt linguistique que constitue la langue?

Dominique Chevalier confirme cette hypothèse et la dépasse vers une autre ouverture, en disant qu' "être arabe, celui qui d'abord parle l'arabe. Cette langue a été sacralisée par la révélation coranique. Elle en garde la puissance spirituelle, l'extraordinaire élan poétique et la force missionnaire. Au XX^e siècle, elle a été adaptée à la modernité par les nouveaux modes d'éducation et de transmission idéologique... Elle est garante de la permanence islamique, de l'immédiateté du message divin... Elle est mémoire grâce à la conscience qu'elle apporte à l'individu pour exprimer son identité par référence à un groupe agnatique, et par la possibilité de sublimer cette limite sociale au sein d'une religion universaliste" (Chevalier, 1995:51).

La langue, liée au sacré, exposée aux péripéties du temps et aux adaptations multiples, constitue la source de la mémoire et le lieu de la conscience. Or, d'un autre angle, Khatibi entend par Arabe "celui qui se dit comme tel, là où il est, dans son histoire, dans sa mémoire, dans son espace de vie, de mort et de survie. Là où il est dans le monde arabe ou ailleurs, il (l'arabe) est confronté à ce problème et à sa solution: reconstituer la mémoire (individuelle et collective) dans la représentation de l'espace qui l'encadre. Cet encadrement est multiple, il va du dedans le plus intime et le plus secret d'une personne jusqu'à l'identité d'un territoire, d'une aire de civilisation, jusqu'aux limites planétaires et cosmiques qui conditionnent sa réalité, son imaginaire" (Khatibi, 1993:51).

L'arabe est alors le "nom de cette identité en devenir. Celui qui est en accord avec les transformations du monde peut négocier sa place, là où il est, dans son pays et dans d'autres, avec de véritables partenaires" (Khatibi, 1993:53).

En plus de la langue, du sacré, de l'espace, l'enjeu identitaire se joue dans le temps, le temps du monde dans sa globalité.

Or, la question de l'identité, malgré toutes les définitions qu'on en donne, est avant tout, une question de vie. Une question vitale, car comment nous interrogeons-nous sur notre identité sans commencer, d'abord, par notre structure familiale, nos manières de préparer la nourriture, nos fêtes et nos comportements sexuels? Jusqu'à quel point le débat théorique peut-il répondre aux questions inhérents aux caractères et aux détails de notre vie?

Traiter de la question d'identité - c'est à dire d'une question presque intraitable - peut sembler être de la pure rhétorique. Faire appel aux dichotomies, telles Occident-Orient, passé-présent, modernité-authenticité, identité-aliénation etc. se fait dans la quasi-totalité des discours arabo-musulmans comme si le monde arabe n'a connu ni le choc du colonialisme, ni l'étonnement de la technique, ni des livres étrangers, ni des traductions et comme si le passé demeure, et comme si on est engagé dans une compétition sans limites ni fins. Alors qu'il semble qu'on peut trouver une part de nous-

mêmes en interrogeant nos corps, en réfléchissant à nos systèmes vestimentaires, à notre cuisine, au système de parenté, à notre écriture etc. En plus, la question identitaire n'est aucunement vécue de la même manière. Comment cette déchirure de l'être se manifeste-t-elle dans la vie d'un banquier, d'un officier, et dans la conscience d'un paysan, d'un homme de religion ou d'un écrivain?

Autant la question de l'identité est vitale, c'est à dire harcelante, et parfois traumatisante, autant elle devient dans certains discours, un faux-problème, sinon même un piège. Au delà de son approche obsessionnelle, il est presque évident qu'une identité achevée, totalement définie, n'a plus de patrie stable, sauf peut-être chez les peuples primitifs, ce qui est fort douteux. Une personne non exposée au changement, à la duplicité, à l'interculturalité, n'est qu'un mythe, car l'Autre est là, nous l'avons intériorisé sur tous les plans, de la politique, de l'économie, de l'habitat, du vestimentaire etc. Il n'y a plus d'identité unidimensionnelle, elle est synthétique, se ressourçant d'éléments différents et s'ouvrant sur des mondes pluriels. Afficher une présence identitaire cloisonnée sur ses propres limites, face à un Autre envahissant, ne veut absolument pas dire qu'on s'échappe au contexte culturel général forgé par la civilisation occidentale. On jouit de ses richesses, on profite de ses acquis, techniques et autres, comme on souffre de ses dérapages. Qu'on soit des cheikhs traditionnels, des libéraux, des technocrates, comme disait A.Laroui, nous sommes tous habités par une certaine occidentalité. Cela ne veut absolument pas dire que je ne suis pas attaché à l'ici et maintenant, et que ma mémoire est tatouée par le milieu culturel dans lequel j'ai évolué, que je m'identifie aux temps, aux espaces, aux symboles qui sont les miens, mais faire de l'enjeu identitaire un prétexte, presque obsessionnel, c'est tomber dans le piège qui rend l'être prisonnier de ce qui n'est pas et de ce qui n'a pas.

On se trouve dans le monde arabe face à un malaise existentiel. Tantôt on considère que le retour à soi doit s'effectuer par l'acquisition de la force nue, c'est à dire par ce qui ressemble à l'image qu'on a inventé à ce despotisme qui nous écrase et qui nous rattache à son modèle en même temps, tantôt on considère qu'il faut restituer notre force du fond du passé, c'est à dire de cette altérité totale par rapport à ce que nous sommes et à ce que les Autres sont.

L'Autre a réussi, malgré tout, à nous faire intérioriser la honte jusqu'aux profondeurs de notre psyché, constituant, ainsi, une synthèse paradoxale de l'obsession d'une identité absolue et le désir absolu d'imiter l'Autre. Or, l'identité est là. Elle ne supporte, de par sa dialectique, ni objection, ni soupçon de vide, et elle est, en même temps, lointaine, c'est pour cela que l'Arabe vit cette question dans la tourmente, ou s'y introduit d'une manière parfois brusque et violente. On subsistue sa réalisation par une captation fugitive. Aussi, l'Autre, n'est pas dans une contrée lointaine ou étrangère, car il est dans tout ce qu'on fait, ce que nous acquérons, il est dans les institutions qui agencent nos rapports etc. On est, interculturellement parlant, le fruit d'un processus d'hybridisation.

Y-a-t-il en ce moment, un projet politique arabe qui prendrait en charge cette existence hybride?

L'obsession identitaire formulée par les discours arabes contemporains est, entre autres, un symptôme de l'échec politique dans nos sociétés arabes. Elle s'exprime à travers la peur viscérale de devenir ce que nous ne sommes pas. On se trouve devant le dilemme suivant: on doit se conserver en même temps qu'on est contraint au changement, or, si nous voulons nous conserver tels que nous sommes, nous sommes condamnés à la déperdition, et si nous changeons, nous risquerons, aussi, de nous perdre.

"Malaise arabe" disent certains (Ghalioun) dû à une tentative continue et farouche d'insulter, voire d'assasiner la raison; "Regard mutilé" disent d'autres (Shayegan, 1989:122) véhiculant tous "ces mécanismes de blocage et de placage qui faussent la représentation des choses". Hésitations entre soi et soi, entre l'Autre et l'Autre de soi. Que ce soit un simple malaise, ou une mutilation réelle, une question vitale ou un prétexte, la dialectique identitaire se réalise dans la tension, elle s'enrichit dans le conflit. Autant je me démarque des croyances, des traditions ou des modes de comportement que je n'ai pas choisis, autant je m'attache à l'ici et maintenant, à ma mémoire, à mon milieu culturel, aux symboles qui me déterminent dans le temps et dans l'espace. L'identité est là quand on s'inscrit dans le présent et on crée, on se réalise et on se subjective. De ce point de vue toutes les références, les discours, les expériences et les modèles sont égaux, car le choix, dans ce cas ne se fait pas sur la base de la race ou de la religion mais plutôt sur des bases intellectuelles et esthétiques. "Il est illusoire de croire que la bonne volonté, la tolérance, la curiosité suffisent pour que s'instaure une ouverture à l'altérité: car l'acceptation de l'autre dans sa différence, est loin d'être une attitude spontanée, elle est le plus souvent le résultat d'un trajet difficile qui passe par la prise de conscience de l'ethnocentrisme intrinsèque de notre regard sur l'autre" (Ladmiral/Lipiansky, 1989:136).

C'est à ce niveau que l'interculturel, dans son interaction avec la question identitaire, devient de son côté, une ouverture et un enjeu. Il nous propose une communication au-delà "des préjugés, des stéréotypes et des clivages" des cultures d'origine. Et si l'interculturel "implique l'idée d'inter-relations, de rapports et d'échanges entre cultures différentes" (Ladmiral/Lipiansky, 1989:8; 10) mon identité culturelle transcendentale pure, est l'expression d'une pure imagination. Le monde dont on assiste à la naissance dans cette fin de siècle, grâce à la fiévreuse poussée communicationnelle, interculturelle à son insu, parfois, n'est plus le village dont Marshall McLuhan avait conçu. Car les mouvements des corps, l'émigration des signes et le flux des images renforcent la prise de conscience de l'altérité. Que ce soit au niveau de notre région méditerranéenne, ou à l'échelle planétaire, les "civilisations non-occidentales telles qu'elles se manifestent politiquement de nos jours sont surtout des réactions identitaires face à la marée montante de la mondialisation" (Shayegan, 1996:42). Ce genre de réactions se met en oeuvre chaque fois qu'une hiérarchisation méprisante des cultures tente d'imposer sa volonté de puissance. Rien ne peut prétendre à la neu-

tralité, même certains discours de la tolérance, ni l'interculturel, ni la pureté identitaire, ni encore moins la fiévreuse mondialisation, ni même la fascinante prétention communicationnelle. Car l'interculturalité est souvent soumise aux enjeux des rapports de forces, le discours identitaire est, symptomatiquement, mitigé, voire piégé, la mondialisation se met en acte comme volonté de puissance dévastatrice, alors qu'on affronte des malentendus, parfois indéchiffrables, dans les plus hautes sphères de la communication.

L'interculturel est, en fait, une question de pensée et d'élan. Il constitue aussi bien un enjeu dans les relations intersubjectives, qu'un défi intellectuel. Il engage le rationnel et l'imaginaire. C'est pourquoi la tâche de la réflexion se complique lorsqu'on tente d'investir les cultures et le système de valeurs qu'ils véhiculent dans le débat. Il semblerait, qu'au delà des phénomènes de colonisation, d'émigration, de mixité et de métissage, la communication interculturelle implique, d'abord, des individualités qu'arrivent à transmettre, à travers leurs corps et leurs langages, la symbolique et l'imaginaire de leurs cultures. Le "vécu individuel" dans l'acte interculturel est déterminant dans toute communication, voire dans toute "morale communicationnelle". En effet, si l'interculturel se présente, en ce moment, comme horizon de pensée et comme ouverture, c'est que les dimensions éthique et esthétique constituent une exigence pour repenser l'humain, en dehors de toute volonté de puissance arrogante ni d'humanisme béat. On vit dans un monde où le métissage culturel est devenu une réalité incontestable dans laquelle la personne se trouve obligé d'avoir "plusieurs jeux d'outils conceptuels, être présent à plusieurs niveaux à la fois et disposer de multiples registres de connaissance" (Shayegan, 1996:49). Le métissage culturel est la reconnaissance en acte de l'Autre en nous. "Lorsque je suis suffisamment assuré dans mon identité que je peux prendre le risque de l'exposer dans la communication où elle peut être remise en cause, ébranlée ou modifiée" (LadmiralLipiansky, 1989:146).

L'interculturel en tant qu'enjeu et ouverture, l'identité comme défi et piège, dans leurs expressions communicationnelles ou tragiques, constituent aussi bien un véritable objet de questionnement qu'un scandale. Autant l'interculturalité peut se présenter sous forme d'horizon, indépendamment de toute hiérarchisation arrogante, autant l'identité peut accueillir l'Autre, en dehors de toute obsession sécurisante. Reconnaître l'Autre en tant que semblable et différent, incite la personne à la conciliation, sinon à la négociation. Ce sont les deux dimensions que déterminent les dispositions communicatives d'un système culturel. C'est à ce titre que l'interculturalité ne se traduit dans les faits que dans et grâce à une véritable éthique de la tolérance. Or, le problème que nous affrontons dans ce cas, est double; d'une part l'accueil de l'Autre peut se faire grâce à une logique communicative, mais penser la pluralité qui s'est difficilement conceptuable, d'autre part, la conciliation et la tolérance nous situent en fait dans une position normative, ce qui risque de nous éviter d'affronter la question complexe de la pluralité et nous engager dans un langage d'évidences et de bonnes intentions. C'est à ce titre qu'une interculturalité critique peut être un horizon réel de penser l'identité dans sa pluralité.

Références bibliographiques

- Alaoui, A. (1991) *Identité culturelle du Magreb*. Rabat: Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines.
- Berque, J. (1985) *L'immigration à l'école de la République*. Ed Centre national de documentation pédagogique.
- Chevalier, D. (1995) *Les Arabes, du message à l'histoire*. Paris: Fayard.
- Giannini, H. "Accueillir l'étrangeté". *Autrement*.
- Gontard, M. (1983) *Le Moi étrange, littérature marocaine de langue française*. Paris: L'Harmattan.
- Khatibi, A. (1987) *Figures de l'étranger dans la littérature française*. Paris: Denoel.
- Khatibi, A. (1993) *Penser le Maghreb*. Rabat: Ed SMER.
- Ladmiral, J. R. (1989) E.M. Lipiansky. *La communication interculturelle*. Paris: Ed. Armand Coli.
- Lanonde, M. (1993) *Autour du roman beur, immigration et identité*. Paris: L'Harmattan.
- Lévi-Strauss, C. (1973) *Anthropologie structurale*, Paris: De Plon.
- Liauzu, C. (1992) *Race et civilisation, l'autre dans la culture occidentale*, Paris: Syros, Alternatives.
- Miquel, A. (1991) *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*. Paris: Flammarion.
- Sélim, A. (1986) *L'identité culturelle, relations interéthniques et problèmes d'acculturation*, Paris: Ed. Anthropos, 2ème édition.
- Shayegan, D. (1986) "La déchirure", *Débat*, novembre.
- Shayegan, D. (1989) *Le regard mutilé, schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*. Paris: Albin Michel.
- Shayegan, D. (1996) "Le choc des civilisations". *Esprit*, 4.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad.
Rik Pinxten

Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad

*Rik Pinxten

Actualmente, el concepto de identidad se utiliza como un concepto genérico que atañe a acontecimientos sociales harto diversos. Numerosos conflictos se reagrupan bajo la categoría de conflictos de identidad. La identidad es considerada, por lo tanto, como la faceta más importante de ciertas luchas tanto pacíficas como violentas. A modo de ejemplo, citemos los siguientes casos: el motor principal en el violento conflicto entre hutus y tutsis en Rwanda y Kivu habría sido un conflicto de identidades tribales; la guerra entre croatas, serbios y bosnios habría sido un conflicto en pos de la salvaguardia de las respectivas identidades nacionales; y Le Pen anima a los franceses a defender su identidad nacional. Una evolución clara aparece en el discurso político, en el que los viejos términos han sido cambiados pero conservan sentidos casi idénticos: raza se denomina ahora cultura, cultura se convierte en identidad. Algunas veces cultura se asocia con identidad, de lo que se deriva la noción de identidad cultural. Este proceso queda ilustrado a las claras por el tipo de estudios que lleva a cabo el grupo francés GRECE, proveedor de ideas del Frente Nacional. A primera vista, la cosa parece bastante clara: un grupo se manifiesta por el simple hecho de que sus miembros poseen en común unos símbolos, un territorio, una historia, etc. Sin embargo, analizada de cerca, la noción de identidad se vuelve más problemática. De hecho, ya en los ejemplos citados, la identidad connota una esencia, lo cual implica invariabilidad, homogeneidad, permanencia. Pero las cosas no son tan simples como parecen. Todos sabemos

que las identidades cambian, nacen y desaparecen, y las élites (políticas) pueden influir en este proceso de forma crucial. En nuestra opinión, dos posturas son posibles: o bien el concepto de identidad es descalificado y apartado con la esperanza de que la violencia desaparezca con el propio concepto, o bien, se puede problematizar la noción de identidad para tratar de clarificar su estructura y sus muchas implicaciones. Por nuestra parte, optamos por la segunda. En esta perspectiva, proponemos un estudio comparativo que conceptualice la identidad como un fenómeno dinámico (en este sentido, hablaremos de dinámicas de identidades) ligado al estudio de conflictos.

DE LA IDENTIDAD A LAS DINÁMICAS DE IDENTIDAD

Distinguimos tres niveles de identidades: el individuo, el grupo y la comunidad. Son tres niveles de amplitud pero, al mismo tiempo, tres tipos cualitativos diferentes: la identidad individual concierne a cada persona en sí misma, la identidad de grupo se define por las relaciones interpersonales reales, mientras que la identidad comunitaria, en principio, trasciende en el tiempo y en el espacio a los individuos y a los grupos existentes.

Identidad individual

La identidad cotidiana: dos ejemplos

Los servicios aduaneros y los agentes de policía, pero también los empleados municipales, e incluso los de banca, poseen el derecho de pedirnos cualquier documento que pruebe nuestra identidad: un pasaporte, un permiso de conducir, etc. Normalmente, este documento muestra una foto del interesado, su nombre y otros datos, como la fecha de nacimiento, etc., y nos identifica como persona única e insustituible, pero también como miembro de tal o cual grupo, sociedad o comunidad (nacionalidad, grupo de adultos, etc.). A partir de este ejemplo, podemos concluir que:

- la identidad indica la manera por la cual uno difiere de los demás, pero también aquello que nos une al resto; la identidad es comparativa;
- ciertos rasgos de la identidad nos son atribuidos desde el nacimiento y no pueden ser modificados (lugar y fecha de nacimiento, por ejemplo);
- algunos aspectos nos son dados desde el nacimiento y no son modificables más que tras difíciles gestiones (nombre, sexo, nacionalidad);
- ciertos aspectos pueden ser cambiados deliberadamente (lugar de residencia, estado civil);
- ciertos aspectos de la identidad son modificados al margen de nuestra propia voluntad (el parecido con la foto del pasaporte).

Otro ejemplo se manifiesta dos o tres veces, quizás, a lo largo de nuestras vidas: a veces, decimos de alguien que está atravesando una *crisis de identidad*. Una persona que sufre una crisis de tal naturaleza se hallará en dificultad consigo misma. Otra manifestación de este fenómeno podría ser todo el ciclo de transiciones conocidas en cada tradición del mundo (nacimiento, infancia, pubertad, etc.). La noción de crisis de identidad nos conduce, al menos en Occidente, al ámbito de la patología. Desde nuestra perspectiva, la patología no es más que una forma aguda de la identidad *normal* y podría servirnos de interesante aproximación suplementaria. Los conceptos y, sobre todo, las experiencias elaborados por los especialistas en terapias pueden ampliar nuestro enfoque. En realidad, la manera en que la considerada biblia de los diagnósticos en Occidente, la DSM-III-R (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders III Revised*), clasifica e identifica las aberraciones referentes a la identidad, nos informa acerca de las nociones de identidad occidentales. En general, la identidad individual en Occidente es considerada como un sentimiento subjetivo de unidad de la persona, susceptible de experimentar desórdenes (temporales o no) que pueden ser patológicos o normales (y pasajeros), cuyas formas y aberraciones son culturalmente específicas.

La problematización de la identidad

Mismo y diferente

La denominada *unidad* de la identidad individual, con la que trabaja el DSM-III-R, es problematizada por Paul Ricoeur, quien distingue dos aspectos en el concepto de identidad: en primer lugar, la “mismicidad”, basada sobre ideas, relaciones y relaciones de relaciones, que presuponen una continuidad en el tiempo; y, en segundo lugar, lo que él denomina “ipseidad”, esto es, el conjunto de identificaciones reconocidas por una persona y que tolera el cambio y la evolución. Ambos aspectos son necesarios y establecen una relación dialéctica entre sí: “El problema de la identidad personal constituye, a mi entender, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos mayores del concepto de identidad que he evocado en muchas ocasiones sin jamás haberlo tematizado verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como mismicidad (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *gleichheit*), por otro, la identidad como ipseidad (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *selbstheit*). La ipseidad, así lo he afirmado repetidamente, no es la mismicidad. Y es precisamente debido al desconocimiento de esta distinción crucial, por lo que han fracasado las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa” (Ricoeur, 1990:140). Es evidente que el concepto de identidad no se refiere a homogeneidad o permanencia. Al contrario, es el campo de tensión entre “permanecer el mismo a través del tiempo” y “cambiar en el decurso del tiempo” lo que constituye el significado de la identidad de una persona. En este sentido, el otro forma parte integrante de mí. No es un análisis excepcional o exótico. Así es, un reproche muy fre-

cuenta en las crisis en las relaciones personales en Occidente es precisamente que la pareja es acusada de haber *cambiado*: “no es el mismo que cuando nos conocimos” o “ya no es el mismo hombre/la misma mujer que conocí antes del matrimonio”. El cambio es concebido a menudo en términos de traición. En nuestro enfoque, afirmamos de manera más sistemática que cada noción de identidad científicamente válida implica cambio o dinámica. Las teorías psico y sociodinámicas deberían ayudarnos a captar estos significados (por ejemplo, Erikson, Piaget, Campbell). Este razonamiento nos aleja necesariamente de una concepción esencialista y estática de la identidad. Para Ricoeur, la comprensión de uno mismo y del otro forma parte de un modo de expresión, de un discurso narrativo, lo cual es siempre una interpretación. El discurso narrativo utiliza materiales que provienen de la realidad factual, pero también de la ficción. Ricoeur concibe a la persona como un personaje inserto en una trama: el personaje está ligado a las experiencias de la vida, pero la trama puede ser reorganizada todo el tiempo. Al final, es la identidad de dicha trama la que penetra la identidad del personaje. Como lo describe Denis-Constant Martin (1995:7) de manera clara, “one proposes one’s identity in the form of a narrative in which one can re-arrange, re-interpret the events of one’s life in order to take care both of permanence and change, in order to satisfy the wish to make events concordant in spite of the inevitable discordances likely to shake the basis of identity”. El discurso narrativo de la identidad produce la relación. Vincular los acontecimientos, producir una trama, permite integrar lo que se presenta como contradictorio desde el punto de vista de la identidad-*mismidad*. Diversidad, variabilidad, discontinuidad e inestabilidad pueden ser explicadas razonablemente a través de los vínculos entre los acontecimientos. No sólo datos o actos *reales*, sino también ficción o fantasía forman parte de la trama. Los procesos de integración son complejos y creativos: “que nuestro pasado es un elemento constitutivo de la manera en que nosotros nos vemos hoy, es algo sabido y aceptado. Las frustraciones del pasado pueden, por ello, influir negativamente en nuestras capacidades para realizarnos hoy. Pero nuestro pasado no es sólo las frustraciones, comporta también elementos satisfactorios. En el pasado hallamos una gran abundancia de materiales que dan sentido. (...) Para evitar vivir nuestra vida como una serie de acontecimientos dispares, es importante que sepamos integrar los hechos pasados en nuestro presente y convertirlos así en útiles de cara a nuestro futuro. Este enfoque integrador es ya una expresión de creatividad que libera la energía bloqueada” (Verstraete, 1995:9).

Predictibilidad

Según G.Kelly, el individuo tiene necesidad de una cierta predictibilidad. Las personas se hacen imágenes (modelos de representación) del mundo, sobre las cuales anticipan los acontecimientos, aventuran predicciones e intentan controlar sus vidas. Todos se fabrican una representación de sí mismos como partes integrantes del mundo. El

conjunto de estas imágenes es denominado por Kelly “sistema de construcciones (*constructs*)”. Éste es un sistema jerarquizado de representaciones relacionadas entre sí. Algunas de estas construcciones son más importantes que otras. Por ello distingue Kelly entre las centrales (*core*) y las subordinadas. Su definición de construcción nos recuerda las nociones mencionadas anteriormente: “a construct is a way in which some things are constructed as being alike and yet different from others” (Kelly, 1995:105). Sin un sistema así, todos los acontecimientos de la vida parecerían un mero producto del azar, y el caos y la imprevisibilidad imperarían. Las construcciones ilustran una manera de ordenar el mundo en categorías e implican un proceso consistente en poner etiquetas. Las construcciones no son permanentes, pudiendo ser rediseñadas. Nuevas etiquetas pueden reemplazar las antiguas. La aportación de elementos nuevos a través de la experiencia y del conocimiento puede mejorar la predictibilidad y obligarnos a cambiar. Un medio seguro nos permite ensanchar nuestra experiencia y diseñar de nuevo nuestras construcciones. En circunstancias desfavorables, cambiarlas y rediseñarlas se convierte en algo más difícil. Cuando alguien se siente ofendido o atacado, la reacción más usual es movilizar radicalmente los recursos conocidos a fin de preservar la identidad actual. Terrell A. Northrup (1922:1) elabora las investigaciones de Kelly, describiendo la identidad de la siguiente manera: “Identity is defined as an abiding sense of self and of the relationship of the self to the world. The system of beliefs which constitutes the self and the self-in-relation makes life relatively predictable rather than disorganized and random. This notion of self does not, however, imply that identity is static. Identity may be to some extent fluid and changeable in order to deal with changes in circumstances and new information. A system which is too fluid would not provide enough predictability to be able to function, while a system which is too rigid would not allow for adaption and growth”. Dentro de nuestra perspectiva intercultural es importante ampliar el modelo para incluir en él también los sentimientos, las costumbres y los proyectos, así como las creencias. La teoría de Kelly se revela igualmente interesante para el estudio de los prejuicios. Por ejemplo, la lucha antirracista se presentaba sobre todo como lucha contra los prejuicios. Pero es cierto que nos resulta casi imposible vivir sin prejuicios, ya que forman parte integrante de las construcciones. Sin ellos, la experiencia de nuestro mundo se acercaría a la psicosis continua.

Identidad individual y social

Tajfel (1982) ha desarrollado la teoría de la identidad social. En ella distingue entre identidad personal (o individual) e identidad social. En la misma línea, Erikson (1968) presenta una adaptación de las teorías de Freud a partir de factores sociales y distingue entre *ego identity* y *group identity*. Tajfel concibe la identidad personal como el conjunto de características específicas del individuo: rasgos psicológicos, sentimientos de capacidad, cualidades corporales, intereses intelectuales, gustos y preferencias

personales. La identidad social engloba las características de una persona en cuanto a sus relaciones con los grupos formales e informales, es decir, sexo, raza, nacionalidad, región, etc. La identidad social de alguien es “the part of an individual’s self-concept which derives from his knowledge of his membership in a social group (or groups), together with the value and emotional significance attached to that membership” (Tajfel, 1978:63). Los grupos a los que hacemos referencia aquí son de toda clase: familia, círculo de trabajo, club de ocio, grupo de amigos, partido, iglesia, etc. El individuo construye su identidad social a través de la adhesión a un cierto número de grupos. Otro modelo del mismo género pertenece a G.Allport. Las adhesiones pueden ser esquematizadas, según él, como un conjunto de círculos concéntricos que parten de un núcleo muy particular que se ensancha en círculos más generales. El centro es, para Allport, la familia. Los círculos concéntricos representan consecutivamente: los alrededores, la ciudad, el Estado/nación, la raza, la humanidad. Cuanto más se aleja el círculo del centro más abstracto es su contenido. Allport afirma que la lealtad disminuye a medida que aumenta la distancia con respecto al centro. Una vez más consideramos que es preciso dinamizar este modelo puesto que las lealtades pueden cambiar en el curso del tiempo: por ejemplo, en tiempo de guerra, la nación se convierte en algo más importante que la ciudad o incluso la familia.

Identidad de grupo(s)

Un grupo es un conjunto de individuos. Se podría decir que es el conjunto de relaciones interpersonales. A nivel del grupo, también se manifiestan los mecanismos de la identidad. Hagamos una selección entre las numerosas teorías de la dinámica de grupo y de la sociología. Un autor muy interesante en este sentido es Richard Boyd, quien ha desarrollado una teoría sobre la evolución de pequeños grupos, en un marco evolucionista (Boyd/Richerson, 1985). Boyd introduce una diferencia entre “grupo” y “grupo en sí”. El primero es un conjunto bastante inestable y ocasional de, al menos, dos individuos que se encuentran en interacción el uno con el otro. El segundo, al contrario, forma una nueva entidad en la que el conjunto es claramente mayor que la suma de los componentes. La emergencia de la nueva entidad es el resultado de un proceso en el que diversos problemas son afrontados en el decurso de una serie de etapas. El modelo de Boyd habla de tres sistemas que componen el grupo pequeño en sus procesos: el sistema personal, el sistema social y el sistema cultural.

El sistema de personalidad está constituido por las características y cualidades que están unidas a los individuos pero que influyen en el desarrollo del grupo. Se puede pensar en características tales como el nivel de desarrollo psicológico, la motivación, las formas y estilos de aprendizaje, la historia personal, la actitud ante el trabajo, las capacidades, las necesidades, la conciencia de sí mismo, etc. El sistema social se desarrolla en toda situación en que los individuos se agrupan con un objetivo común. El grupo se convierte

en un “grupo en sí” con sus propios comportamientos y relaciones. Cada sistema social se caracteriza por un conjunto único de normas, esperanzas, tradiciones, procedimientos, sistema de control y de dirección. Boyd indica que el sistema social se manifiesta desde el primer encuentro de grupo. Se asiste a una dinámica que desarrolla en algunas etapas una identidad única a través de interacciones en el grupo. El sistema cultural sitúa a cada grupo en un contexto más amplio que las meras interrelaciones en el grupo: “the cultural system reflects the milieu that surrounds the group and gives it a common referent system”. Para la identidad del grupo, el contexto cultural ofrece convicciones, valores, reglas y costumbres que más tarde organizarán el comportamiento del grupo. Así, el sistema cultural ofrece un marco de referencia para el grupo que contiene creencias comunes, así como una ética y una estética comunes. Las dimensiones o *sistemas* distinguidos por Boyd nos servirán de base para el análisis de las dinámicas de la identidad, aunque nosotros las dinamicemos y generalicemos substancialmente.

Las dinámicas están a menudo influidas, incluso guiadas, por paradojas. Un grupo de paradojas se sitúa en el ámbito de la adhesión. Un individuo pertenece a un grupo y experimenta tensiones entre su identidad individual y la identidad de grupo: el individuo codetermina al grupo, lo refuerza y sostiene activamente la solidaridad interna gracias a su adhesión. Al mismo tiempo, el individuo se ve limitado en cuanto a la expresión de su identidad individual por el hecho de pertenecer al grupo. Esta tensión entre adhesión y libertad individual juega un papel importante en numerosos conflictos. Los tipos de relaciones entre los individuos y el grupo varían en cuanto al grado de compromiso, yendo de la observación pasiva a la dirección activa del grupo. Finalmente, cada grupo define las fronteras: tal individuo, tal compromiso, tal objetivo es prioritario/permitido/prohibido. En este sentido, igualmente se manifestarán numerosas tensiones entre el grupo y el individuo.

Identidad comunitaria

Una comunidad es más vasta y, al mismo tiempo, diferente que los otros dos niveles: ella los trasciende en el tiempo y en el espacio, y ni los individuos ni los grupos pueden entrar en relación directa con una comunidad. No obstante, el nivel comunitario es muy evidente. Veamos algunos ejemplos. Conociendo el pasado, un habitante de Poitiers puede estar orgulloso de su ciudad y sentirse ciudadano. Puede que la batalla de Poitiers contra los musulmanes esté totalmente integrada en su conciencia comunitaria, pero, al mismo tiempo, el habitante contemporáneo de Poitiers no es cristiano de la misma manera que antaño y es, ciertamente, más francés. Los islámicos se denominan musulmanes, y *hermanos*, y forman parte en ciertas regiones de una *umma*, pero algunos de entre ellos se conocen como tunecinos o paquistaníes, y otros como panislamistas. La identidad comunitaria es dinámica también en el sentido que, a veces es la pertenencia a una comunidad específica la que pesa más, otras veces es la perte-

nencia a una comunidad diferente. Por ejemplo, S. Aranowitz (1992) habla de desplazamiento (*displacement*) continuo en el que clase, sexo, raza, nacionalidad y civilización entran en competencia como identidad dominante en diversas situaciones. Además, cada comunidad conoce una dinámica intrínseca que puede hallarse en su propia historia. Respecto a las múltiples formas de la identidad comunitaria, recordemos los círculos concéntricos de Allport. Así, en lugar de definir la identidad comunitaria de manera estricta, presentamos un solo tipo a modo de ejemplo: la identidad étnica.

Hutchinson y Smith (1996) indican que seis elementos determinan una etnia. La comunidad étnica comprende según ellos: un nombre común para la identificación de la esencia de la comunidad; un mito explicativo de la descendencia común con un origen común en el tiempo y en el espacio; recuerdos históricos comunes y un pasado común con sus héroes, acontecimientos y sus correspondientes conmemoraciones; uno o varios elementos de una cultura común que la identifican y que, normalmente, incluyen una religión, costumbres, una lengua, etc.; un vínculo con el país de origen con el cual persisten los contactos, al menos simbólicos (el país de los ancestros); un sentimiento de solidaridad entre los miembros de una comunidad. Analicemos sus proposiciones en profundidad y avancemos algunas observaciones críticas. El nombre común de una comunidad (franceses, europeos, ciudadanos de Poitiers, cristianos, etc.) es importante pero puede cambiar en el transcurso del tiempo, e incluso, desaparecer en la vida contemporánea. Se trata de una etiqueta de la cual la comunidad se apropia o que recibe de otras comunidades. Como tal, esta etiqueta está sometida al cambio: la Yugoslavia de Tito y la de hoy en día ilustran estos cambios. La esencia, que estaría implicada en el nombre según Hutchinson y Smith, no es más que una categoría temporal que ayuda a la comunidad a definirse y a indicar sus fronteras. Los mitos y memorias históricas forman parte de un vasto discurso narrativo en el que hechos y ficción se mezclan para dar una coherencia al todo. Los mitos y los relatos de cariz histórico forman una trama que, por un lado, ayuda a unir las diferenciaciones internas en la comunidad y, por otro, disimula las tensiones entre *mismicidad* y cambio. Buena parte depende de quien inventa y explica el discurso narrativo (hombre político, escritor, etc.). La producción de un discurso narrativo implica una selección de acontecimientos que refuerza la experiencia global y común de la comunidad. A menudo, ello quiere decir que lo que puede dividir es minimizado y que una amalgama de elementos unificadores son puestos de relieve. Es evidente que una dinámica individual (de individuos heroicos o de gran valor, por ejemplo) interviene en la constitución y realización de los discursos narrativos comunitarios. Es cierto que, en situaciones conflictivas, el papel de los líderes puede ser importante en la estructuración y el contenido de los discursos narrativos. Un territorio, quizás un país de origen, poseerá la cualidad de lugar en el que se han dirimido los acontecimientos más importantes. En el discurso narrativo, es el lugar en el que la comunidad puede sustentarse y reproducirse. Con fre-

cuencia, será identificado como el lugar donde siempre, o preferentemente, estas cosas se han producido, incluso si uno no vive ya allí. En este sentido, es una *tierra prometida*, el único lugar en el que ciertas formas de socialidad, de costumbres y de *vida propia* son posibles. El discurso narrativo puede alimentar un discurso de exclusividad en el sentido que un grupo (o pueblo) será el dominante y las diferencias no deban ni puedan ser toleradas. Las fronteras son identificadas, engendrando en muchos casos el conflicto y la violencia. En fin, el territorio es el lugar en el que el poder es ejercido de una manera determinada. Hutchinson y Smith otorgan un lugar a lo cultural. Es así como, a través de las formas de solidaridad, se introducen las dinámicas de grupo.

TEORÍA DE LAS DINÁMICAS Y DINÁMICAS DE IDENTIDAD: EL MODELO

La identidad muestra que es un fenómeno dinámico y jerarquizado. Por ello nosotros hablamos de preferencia de dinámicas de identidad, en plural y poniendo el acento en los procesos y no en los resultados de estos procesos. Para hablar de éstos de forma más precisa, hemos buscado un modelo que nos permita captar dicha complejidad dinámica, incluso desde una perspectiva comparativa (con varios individuos, grupos y comunidades). Este modelo proviene de la teoría de los sistemas dinámicos (con el caos en los casos límites). Los procesos de identidad son, en nuestra perspectiva, maneras diferentes de resolver ciertos problemas. Éstos son, indudablemente, universales, de todos y de todos los tiempos, pero la manera de resolverlos y las soluciones esgrimidas difieren según el individuo, el grupo o la comunidad. Pensar en la solución de conflictos entre diversas partes exclusivamente a partir de una perspectiva única (de una sola manera de solventar el problema), es arriesgarse a trabajar de forma errónea y al tiempo ineficaz, puesto que ya no se ve el problema en sí sino sólo esa única vía de solución. Ésta es una convicción fundamental en nuestro enfoque. En la presente discusión sobre las nociones de identidad, nos enfrentamos a dos posiciones falsas que son, sin embargo, dominantes.

Esencialismo

Las identidades nacionales, religiosas, étnicas y otras suelen definirse a menudo de forma esencialista. Se habla de una identidad flamenca intrínseca, o de la arabadidad, o aun de valores esenciales de la identidad cristiano-occidental, etc. Todas estas categorías suponen la existencia de una identidad esencial, un núcleo inasible e inalienable como el código genético de una persona o una especie animal. En el discurso dominante se encuentran

referencias a una entidad de características definidas, distinta a otras entidades semejantes. De hecho, es un discurso que recuerda mucho al discurso racial: la raza X sería distinta de la raza Y debido a códigos genéticos diferentes. Pero ahora sabemos que un enfoque de *raza* es científicamente insostenible, falso incluso, como lo han probado los biólogos y genetistas de población (Cavali-Sforza, 1996). En el discurso sobre la identidad, este razonamiento esencialista persiste aún. Ahora bien, en ese caso también el esencialismo es falso: cada identidad estática se muestra ficticia desde el momento en que se trata de definir las características en su contexto real, geográfico, psicológico e histórico. En efecto, las identidades cambian siempre, se ensanchan y se adaptan según los diferentes contextos. La realidad de la identidad es también, e incluso manifiestamente, este proceso continuo. Esto no conduce a la irrealidad de la identidad temporal y cotidiana, sino al hecho ésta no es más que un fragmento temporal de un proceso continuo de identidad. Sería deplorable, por otro lado, a tenor de la enorme importancia política de un tema como el de la identidad, limitarse a un razonamiento parcial que haga perder de vista la globalidad. Anderson (1983) ha mostrado de manera convincente cómo la noción y las prácticas de identidad nacionalistas fueron concebidas en el seno de los colonos españoles en América Latina (siglo XVI), para difundirse después bajo diversas formas, más bien esencialistas, a lo largo de los jóvenes Estados-nación europeos (siglos XVIII y XIX). Anderson muestra qué procesos imaginativos operan en este ciclo de transformaciones. En segundo lugar, la crítica antropológica de los últimos decenios nos ha mostrado cómo las identidades étnicas y culturales se forman y se transforman a través de la atribución de etiquetas y de la afirmación mediante el discurso narrativo propio. El estudio más impresionante, con todo, proviene del crítico literario Edward Said (1972), quien ha descrito la manera en que la literatura europea ha definido la “esencia oriental” de los demás. Así, el prejuicio orientalista atribuye características de primitivismo a los pueblos no europeos meridionales y orientales. Ahora bien, su *esencia* no es más que un producto de la imaginación europea. De otra forma, la crítica de Fabian (1984) nos ha mostrado cómo una dimensión histórica les es negada a las demás culturas, con la justificación de ciertas teorías antropológicas. Estas críticas nos muestran, entre otras cosas, que un enfoque esencialista ofrece una imagen parcial y falseada del fenómeno de la identidad. Es en este sentido que tendemos a pensar el fenómeno en términos de dinámicas de identidad. La vivencia de la propia identidad (estática) debe de ser comprendida en el complejo de dinámicas que forma un todo frente a esta parte.

La actitud colonial

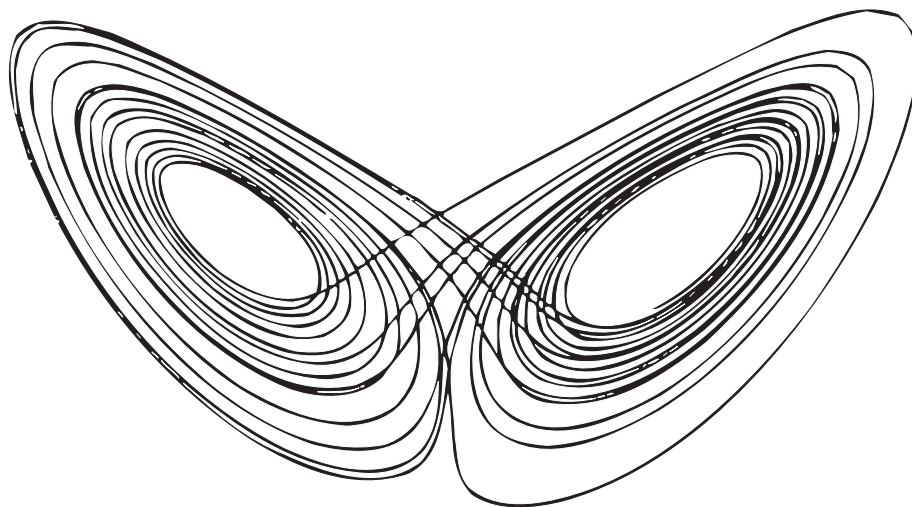
Los análisis críticos de los decenios pasados nos han mostrado también que un enfoque unidireccional, denominado actitud colonial (Pinxten, 1994), puede ser calificado de científicamente insostenible. El analista en ciencias sociales de antaño pensaba que un individuo, un grupo o una comunidad podían ser estudiados adecuadamente

si el científico, de principio a fin, ejercía y controlaba él mismo la observación, la recogida de datos y su interpretación. Las versiones positivistas o fenomenológicas no difieren sobre este punto: el investigador posee y utiliza los criterios finales y el sujeto de la investigación es un sujeto pasivo que no ejerce el control sistemático ni sobre las diversas decisiones, ni sobre los resultados de la investigación. Esto es lo que hemos dado en llamar actitud colonial. La nueva perspectiva sobre la investigación en el ámbito de las ciencias sociales parte de un análisis epistemológico: la construcción del conocimiento o de las representaciones de los sujetos es un proceso de interacciones entre investigador y sujetos. Por consiguiente, el objeto de estudio es la interacción. Un análisis adecuado debe aspirar a establecer una interacción óptima entre investigador y sujeto, lo que implica repensar la metodología de las ciencias sociales de manera profunda. Los interrogantes principales son entonces: ¿qué es una interacción adecuada?, ¿cómo se puede integrar el control del sujeto de manera sistemática durante el trabajo de investigación?, ¿cómo se pueden negociar las cuestiones de la investigación?, etc. Es evidente que una reorganización así de la investigación nos conduce necesariamente a una perspectiva comparativa.

A la búsqueda de un modelo: la teoría de los sistemas dinámicos

Las críticas mencionadas nos conducen al siguiente modelo abstracto: el modelo debe ser abstracto para que los aspectos interactivos y comparativos puedan ser captados y que una moral o una perspectiva cultural particular no puedan determinar la representación; el modelo debe describir las dinámicas; los parámetros y sus diversos valores deben ser integrados en un conjunto que denominamos configuración. Proponemos, en suma, utilizar la teoría matemática, también llamada de los sistemas dinámicos. Esta teoría describe las características generales de los movimientos complejos que emergen cuando se comprimen o dilatan ciertas formas sin llegar a cortarlas. Más concretamente, se dibuja una línea cerrada sobre una superficie elástica (un círculo, por ejemplo). Luego, se comprime, se pliega o se manipula dicha superficie de todas las maneras posibles (sin rasgarla): las características generales de la figura pueden ser descritas y son estudiadas en la topología. Al estudiar las *leyes* de los movimientos o dinamismos que permiten estos límites, abordamos la teoría de los sistemas dinámicos. En esta teoría nos es preciso hallar modelos para poder captar las dinámicas de identidad, en toda su complejidad y variedad, centrándonos en las particularidades de los conjuntos, con todo, generales. Por el momento, utilizamos estos modelos matemáticos de manera metafórica, ilustrándolos aquí con algunos casos restringidos. Por supuesto, estudios empíricos en profundidad nos aportarán el corpus necesario para utilizar los modelos de manera sistemática. Si los valores de los parámetros cambian, las dinámicas de la identidad evolucionarán hacia estructuras formales específicas que pueden ser calculadas mediante la teoría del caos. A modo de ejemplo, consideramos que un proceso equilibrado, que podemos reconocer

como *tolerante*, puede ser descrito mediante el modelo del caos conocido bajo el nombre del “*attractor*” de Lorenz, a menudo apodado “mariposa” (Stewart, 1989:138). La representación gráfica se presenta como sigue:



The Lorenz attractor

¿Por qué este modelo? El “*attractor*” es la forma temporal de un sistema dinámico sometido a condiciones particulares. Bajo otras condiciones (fuerzas políticas, contextos diferentes, etc.), la forma puede transformarse de nuevo. Así lo histórico del sistema puede ser aprehendido. Es en ese punto precisamente donde la teoría de los sistemas dinámicos se acerca a nuestro objetivo: nos permite describir la identidad como proceso de dinámicas en su aspecto histórico o como tal. Más concretamente, la identidad en este modelo está comprendida como una *configuración de identidad* (por ejemplo, la configuración árabe o la europeidad en el año 2000). Cada configuración incluye tres *dinámicas de identidad* que se sitúan en tres niveles diferentes: el individuo, los grupos y las comunidades. Una dinámica de identidad está constantemente constituida en el tiempo por valores configurados en tres *dimensiones*: la personalidad, la socialidad y la culturalidad. La personalidad es el conjunto de rasgos que singularizan a una persona como única: su inteligencia, su temperamento, su altivez, etc. La socialidad se aplica a todos los rasgos específicos, a los conjuntos de relaciones en los cuales los individuos se sitúan: código de familia, dependencias del grupo de edad, etc. La culturalidad es el conjunto de procesos que crea sentido para un individuo, un grupo o una comunidad, es decir, todo aquello que puede ser aprendido y las formas de aprender a aprender (por

ejemplo, oral/escrito). Estas tres dimensiones presentan a cada nivel (individuo, grupo, comunidad) rasgos diversos que difieren -en cada uno de estos niveles- según la situación, el tiempo o el espacio en el mundo. Es evidente que las dinámicas de la identidad pueden cambiar en el transcurso del tiempo en un mismo espacio (por ejemplo, la europeidad de este fin de siglo era inconcebible en el mismo territorio a principio del siglo). Dichas dinámicas pueden cambiar de espacio (por ejemplo, refugiados que aprenden otras lenguas, costumbres, etc.). Pueden cambiar, asimismo, sobre los tres niveles de extensión (por ejemplo, un pacifista dará prioridad a su país en tiempos de guerra; Rushdie intenta ensanchar la libertad personal en materia de religión, aunque el Islam (comunidad) no permite la elección individual en estas cuestiones).

DINÁMICAS DE IDENTIDAD Y DE CONFLICTO

Es probable que cada individuo, cada grupo y cada comunidad aprecien o vivan los conflictos de manera diferente. La complejidad de cada nivel será responsable de esta diferenciación. Para ser duradera y eficaz, la resolución de los conflictos debe tener en cuenta una multitud de factores. Por ejemplo, se plantean a las partes en conflicto las siguientes cuestiones: ¿qué significado se da al conflicto? ¿quiénes son los interlocutores legítimos? ¿cuáles son los resultados que cada parte espera de una resolución? ¿cuáles son las opiniones comunes o las disidentes? ¿de qué manera se ve la agresión? ¿qué se entiende por *paz*? Las respuestas a estas cuestiones cambian según el tiempo y el contexto. Además, algunos factores *materiales* entran en juego. Doom y sus colaboradores (1995, 1995b) desarrollan una teoría susceptible de detectar la escalada de los conflictos en un estadio inicial, al objeto de prevenir la explosión violenta. Ambos utilizan un sistema de indicadores de las tensiones estructurales, desigualdad social, composición de la población, cambios económicos, seguridad alimentaria, condiciones ecológicas, legitimidad del régimen, represión de los Derechos Humanos, gastos militares, etc. También ellos echan mano de las teorías dinámicas.

Hacia un estudio multidisciplinario

Nos parece deseable estudiar el campo de los conflictos de manera multidisciplinar. La mayor parte del tiempo, los autores se adhieren al *paradigma realista*. Los autores citados ofrecen un ejemplo de esta perspectiva: “(en materia de desarrollo) los hombres políticos reclaman modelos concretos a partir de los cuales puede iniciarse un trabajo constructivo. Esta llamada a la *realpolitik* puede ser seguida a través del concepto del *early warning* (Doom et al., 1995b:10). En esta perspectiva llamada realista,

las dinámicas culturales corren el peligro de desaparecer. Black et Avruch (1993) nos muestran que el paradigma realista concibe el sistema internacional en términos de juego entre Estados. Los Estados constituyen los actores monolíticos que maximalizan su seguridad por la manipulación llamada racional del poder. Los Estados se diferencian por su poder respectivo. La pretendida racionalidad que guiaría estos procesos excluye otras motivaciones (calificadas de débiles o no realistas). Rubinstein (1995) nos muestra que la perspectiva de la *realpolitik* equivale a un etnocentrismo que penetra en el análisis científico a través de los métodos: “political realism places a premium on the production of information that is characterized as ‘objective’, ‘rational’ (in a logical sense), amenable to formal modelling, and derived from ‘correct scientific methods’(...). In an important sense, the role accorded to such information in the analysis of social and cultural life derives from, and perpetuates, a pervasive ethnocentrism” (Rubinstein:985). El autor reconoce que el Estado es la única entidad común en los análisis y que los factores políticos, sociales y culturales a nivel local (de grupo, por ejemplo) son olvidados salvo en el contexto de su valor a la vista de acciones militares.

Nuestro enfoque pretende mostrar el interés relativo (aunque real) de las diferencias culturales para el reconocimiento de la importancia del factor intercultural en una serie de situaciones conflictivas. El análisis del conflicto ha sido difundido por diversas *escuelas* de las ciencias sociales. Por nuestra parte, resumiremos muy brevemente, sin entrar en detalles, cuatro de ellas. En la primera, siguiendo las teorías interpretativas de A.Schultz, el conflicto puede ser comprendido como una construcción social realizada por los individuos que entran en un proceso intersubjetivo. Las dimensiones de personalidad, socialidad y culturalidad intervienen claramente de una u otra manera en esta perspectiva. Otra escuela considera el conflicto como la comunicación que expresa tensiones subyacentes entre individuos. La teoría de la dinámica de grupos concibe el conflicto de esta manera. Por su parte, la macrosociología de Durkheim y Parsons identifica el conflicto como una respuesta funcionalista a la vista de la persistencia de las grandes estructuras sociales. En este marco, la teoría de Coser es la más detallada y ha sido considerada dentro de la sociología durante mucho tiempo como una teoría de base. Finalmente, la teoría materialista (y sobre todo marxista) sitúa los conflictos en un contexto económico en el que diversas partes poseen intereses opuestos.

El papel de las dinámicas de la identidad en la emergencia de conflictos

En la segunda parte de nuestro análisis hemos visto cómo las dinámicas de cada nivel (individuo, grupo, comunidad) influyen o codeterminan los procesos de identidad de los otros niveles. Cada nivel es el cruce de tres dimensiones que se configuran de forma diferente en el decurso del tiempo y a través del mundo. Estas dimensiones y dinámicas jugarán sus papeles también en caso de conflicto. A menudo, son incluso la causa de éste. Kriesburg (en prensa) determina cuatro condiciones para la emergencia de un conflicto

social: a) las partes en conflicto se ven como entidades separadas la una de la otra; b) al menos una de las partes se siente agraviada; c) al menos una de las partes tiene como finalidad realizar cambios en la otra parte a fin de satisfacer sus agravios; d) la parte agraviada posee la convicción de que el cambio deseado por la otra parte es posible. Estas cuatro condiciones son intrínsecas a todo conflicto y, además, están relacionadas entre sí. En nuestra perspectiva, las dinámicas de la identidad codeterminan agravios, objetivos y expectativas, y son parcialmente definidas por éstos. El conjunto da un conjunto de fuerzas y de interrelaciones complejas. Analicemos brevemente las cuatro condiciones en nuestro modelo.

La identificación de sí mismo como una entidad separada

Esta identificación que hace una de las partes depende de al menos cuatro características (partiendo de la teoría de Kriesburg, ya analizada en nuestro modelo):

-Homogeneidad de los miembros: cuanto más un grupo o una comunidad demuestra tener ciertos rasgos en común, tanto más existen posibilidades de que se consolide una dinámica fuerte de identidad. Ello se manifiesta por un incremento de puntos en común en los discursos narrativos y por cómo nos reconocen los demás (etiquetas). La comunicación interna y la solidaridad son medidas de homogeneidad, que se reflejan en la configuración de la identidad.

-Comunicación: normalmente, a más comunicación mayor sentido de identidad. Los aspectos contextuales de orden político, espacial y económico ayudan, pero los aspectos intrínsecos, como la uniformización de la lengua, la ocupación común del territorio, etc., resultan igualmente importantes. Los procesos en todos estos niveles se desarrollan dando lugar a conflictos ocasionales.

-Fronteras: si las fronteras son claras, la identificación es más fácil y se produce de forma más cómoda. Por otro lado, una mayor convergencia en los objetivos y los intereses de los miembros de un grupo o de una comunidad refuerza las fronteras y, al contrario, una mayor contingencia diluye éstas y el sentido de identidad. Es evidente que los casos límites (exclusión total y disipación general) son insostenibles puesto que hacen imposible la interacción con los otros.

-Organización: cuanta mayor integración posea un grupo o una comunidad, más se manifestarán en una colectividad uniforme y bien organizada. Los líderes o responsables de la organización pueden jugar un papel ejemplar en estos procesos, remitiendo también a discursos narrativos de afirmación y a las etiquetas impuestas por otros.

Es importante percatarse que todos los procesos mencionados se manifiestan en contextos que codeterminan a su vez el desarrollo del proceso. Por ejemplo, y entre otros aspectos contextuales, el deslizamiento hacia una identidad cristiana de la nueva derecha americana se produce en un contexto de decrecimiento del poder económico de Estados Unidos, mientras que el “despertar del Islam” no puede comprenderse como dinámica compleja más que en un contexto postcolonial de nuevos Estados-nación en las regiones correspondientes.

La interacción con los agravios

Los agravios son apreciados a menudo como expresión adecuada de un conflicto. Con frecuencia, la expoliación es el tema central, yendo de la falta de derechos a la falta de reconocimiento. Además, los agravios o las expoliaciones no son siempre la causa de un conflicto. En efecto, en nuestro modelo, una expoliación a nivel de la identidad individual (por ejemplo, la falta de libertad) puede acentuar las dinámicas de identidad de los niveles grupales y comunitarios (por ejemplo, preparación de una situación de revuelta colectiva), o viceversa. A menudo, los detentores de una ventaja relativa pueden incrementar el conflicto, posiblemente con beneficios para el grupo. Por ejemplo: “it is often the stronger, the richer, or the higher status group that seeks more of what it already has from a less capable opponent! Perhaps they do so because they can; but it may be that by their standards, they feel deprived. For that reason, among others, we must examine subjective considerations” (Kriesburg, en prensa:69). La observación de Kriesburg nos recuerda las dinámicas llamadas de “periferia”, descritas en los análisis del declive de las hegemonías en la teoría histórica del grupo de Wallerstein: el centro hegemónico produce necesariamente pequeños centros periféricos donde los mejor situados reclaman cada vez más los privilegios del centro.

La relación con los objetivos

La tercera condición según Kriesburg para que un conflicto aparezca es la formulación de objetivos respecto a la otra parte. De nuevo, consideramos que las dinámicas de la identidad juegan un papel importante. Por un lado, la perspectiva de los objetivos es importante: se puede aspirar a una integración más definida. Por ejemplo, los inmigrantes deben *cambiar* en el sentido de la igualdad de deberes respecto de la sociedad de acogida. Desde el punto de vista de los inmigrantes, éstos pueden reivindicar más igualdad de derechos políticos y económicos. La otra perspectiva es la de la separación, con exclusión más sistemática de los demás (en guetos, del poder político, del derecho al trabajo, etc.). Por otro lado, los cambios deseados pueden situarse en diversos niveles: bien como pequeños cambios, bien como reestructuraciones profundas. Las configuraciones de la identidad de las diversas partes pesan e influyen en el tipo de relaciones, bien en el sentido del conflicto bien en el de una posible coexistencia pacífica. De nuevo, los líderes pueden desempeñar un papel crucial en estos procesos, utilizando los discursos narrativos dominantes.

Las perspectivas de futuro

Las perspectivas de un futuro mejor o peor, e incluso catastrófico, intervienen también en un conflicto. También aquí la complejidad debe de ser respetada: las promesas de un futuro mejor pueden motivar a un grupo a entrar en un conflicto, mientras que el mejoramiento de las condiciones de vida puede reforzar o desalentar un conflicto. Los discursos narrativos así como las etiquetas utilizados por los responsables proporcionarán argumen-

tos en una u otra dirección. Resulta evidente que los criterios objetivos, citados por los propagadores de la *realpolitik* (los autoproclamados realistas) en el campo del análisis, han de ser integrados en el análisis. Pero, por nuestra parte, esperamos haber mostrado que los factores que intervienen en la configuración de la identidad de cada parte de un conflicto codeterminan el tipo mismo de conflicto y las posibilidades de superarlo o de reconducirlo. Los aspectos personales, sociales y culturales han de tomarse en cuenta en cada análisis, lo cual exige, como hemos subrayado en varias ocasiones, un análisis comparado.

Dinámicas de identidad y escalada de conflicto

Los análisis de Kriesburg y sus colaboradores, por un lado, y los de Doom y sus colegas, por otro, han mostrado que cada conflicto conoce fases típicas, en el curso de las cuales una fase latente puede evolucionar hacia al enfrentamiento violento, el cual puede ser seguido de una desaceleración. Un tipo de conflicto que nos devuelve al núcleo del objeto de la dinámica es el denominado *intratable*, como el conflicto virtualmente insoluble entre protestantes y católicos en Irlanda del Norte. T. Northrup (1995) muestra que un conflicto así recorre fases específicas en las que las configuraciones de la identidad desempeñan un papel considerable. En los conflictos intratables, las fuerzas convergentes de la identidad (es decir, dogmatismo, fundamentalismo, exclusivismo) son mucho más fuertes que las tendencias o formas contingentes, lo que explica por qué las relaciones posibles con la otra parte son extremadamente limitadas. La escalada adquiere formas típicas: el otro es identificado como una amenaza para nuestra identidad. Además sus propuestas serán cada vez más deformadas, mientras que el propio discurso narrativo va cavando más hondo la fosa entre las dos partes. (Un ejemplo dramático: los habitantes de Mostar han redefinido al otro en el transcurso del conflicto bosnio, convirtiéndolo en islámico/serbio, cruel, etc., a pesar de haber existido durante tiempo los matrimonios mixtos). Por último, la escalada se ve reforzada por construcciones cada vez más rígidas e impenetrables, eliminando toda forma de interrelación o de negociación. El otro se ha convertido en enemigo, en lugar de ser un posible compañero. Finalmente, el enfrentamiento resulta inevitable.

IMPLICACIONES PARA LA NEGOCIACIÓN

Durante un proceso de generación de un conflicto y ciertamente hacia el final de un conflicto, las partes deben, inexorablemente, verse cara a cara en unas negociaciones. Excepto los casos en que una parte extermina a la otra, la negociación ha de ser entablada en un algún momento. En otra parte, he esbozado (Pinxten, 1994) elementos de investigación que permitan negociaciones potencialmente eficaces y duraderas

entre las partes. El procedimiento sigue seis etapas y utiliza los instrumentos de investigación de la lingüística y de la antropología, integrando las partes y el investigador en un proceso interactivo y mutuamente controlado:

- Análisis cualitativo (como en la etnografía o la sociología cualitativa) de lo que está en juego, de los valores, de las convicciones, etc., de cada parte concernida.

- Identificación de las intuiciones culturales de cada parte: la multitud caótica de datos de la primera escala es analizada a la vista de regularidades, de principios de orden o de formas recurrentes. En nuestro modelo, las dinámicas de identidades y su estructuración a través de las dimensiones respectivas pueden ser comprendidas como elaboración de intuiciones culturales en el campo de la identidad.

- Análisis empírico sistemático: a partir de las intuiciones culturales de las cuestiones precisas, pueden ser formuladas hipótesis particulares que serán probadas en estudios sistemáticos y empíricos, utilizando técnicas y métodos de investigación de la lingüística (taxonomía, análisis semántico), de la antropología (trabajo sobre el terreno, entrevistas) o de la sociología empírica (encuestas, etc.). La elección del método depende de los instrumentos disponibles y del objeto de análisis. Los resultados ofrecerán una serie de descripciones particulares en las que se detallarán las configuraciones de la identidad.

- A partir de este punto del análisis, entra en juego la negociación explícitamente. El investigador construye con cada una de las partes una carta denominada IMF (*Intercultural Meta Frame*): los datos particulares extraídos de la investigación son integrados en un marco de descripción o de representación común, el IMF. Las configuraciones de la identidad aparecen detalladas, unas junto a otras, en sus tres dinámicas respectivas y aprehendidas mediante el lenguaje de la teoría de los sistemas dinámicos.

- Comparación: la representación paralela en el IMF hace posible la lectura comparada de los datos. Así, puede verse cuáles son los puntos de divergencia para cada uno de los implicados en el conflicto potencial o actual, así como los elementos de convergencia, de congruencia o de “mismicidad”, en las dinámicas y las configuraciones de las dinámicas de la identidad correspondientes. Está claro que el ámbito de negociación posible o accesible aparece a partir de este momento. No entramos en el detalle de las diferencias y las similitudes concretas posibles aquí, ya que sólo queremos indicar el mecanismo de investigación, ligado a un procedimiento de negociación. Ni los aspectos formales, ni los aspectos de contenido (personal, social, cultural) serán especificados aquí.

6) Negociación y gestión del conflicto: a partir de las investigaciones antes indicadas, resulta factible iniciar negociaciones o proyectos de resolución del conflicto. Estamos convencidos de que los resultados de esta última fase del trabajo serán más duraderos y más justos, ya que las negociaciones y el proceso de resolución del conflicto están basados sobre profundos análisis previos realizados en interacción sistemática con las partes involucradas.

Referencias bibliográficas

- Allport, G. (1954) *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley Cy.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.
- Aranowitz, S. (1992) *The Politics of Identity. Class, Culture, Social Movements?* New York: Routledge.
- Black, P. y Avruch K. (1993) "Culture, Power and International Negotiations: Understanding Palau-US Status Negotiations." *Millenium* 22: 379-400.
- Boyd, R. / Richerson P.(1985) *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: Chicago University Press.
- Cavali-Sfroza, L. y F. (1996) *The Great Human Diasporas*. New York: Addison-Wesley Cy.
- Doom, R. y Vlassenroodt K. (1995) *Early Warning and Conflict Prevention. Minerva's Wisdom?* Brussels: ABOS.
- Doom, R., Debakker P. y Van Maele D. (eds.) (1995b) *Early Warning. Preventie of Pretentie?* Antwerpen: IPIS.
- Erikson, E.H. (1968) *Identity. Youth and Crisis*. London: W.W. Norton.
- Fabian, J. (1984) *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Hutchinson, J. y Smith A.D.(eds.) (1996) *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, T. (ed.) (1995) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- Kelly, G.A. (1955) *The Psychology of Personal Constructs*. Vol. 1: *A Theory of Personality*. New York: W.W. Norton.
- Kriesburg, L., Northrup, T.A. y Thomson J. (eds) (1989) *Intractable Conflicts and their Transformation*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Kriesburg, L. (sous presse) *Social Conflict Theory. Toward Constructive Struggle*. Syracuse.
- Martin, D.-C. (1995) "The Choices of Identity", *Social Identities*, 1: 5-20.
- Northrup, T.A. (1992) *The Collusion of Enemies: Identity and Conflict in Northern Ireland*. Mimeo.
- Pinxten, R. (1985) *Cultures sterven langzaam*. Antwerpen: Hadewych.
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rubinstein, R.A. (1995) "Collective Violence and Common Security", in Ingold T. *Companion Encyclopedia in Anthropology*: 983- 1009.
- Said, E. (1972) *Orientalism*. London: Penguin.
- Stewart, I. (1989) *Does God Play Dice?* London: Penguin.
- Tajfel, H. (ed.) (1978) *Differentiation between Social Groups*. London: Academic Press.
- Tajfel, H. (1982) *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verstraete, G. (1995) "De 'Human Social Functioning' - methode van Eugène Heimler", *Sociaal* 158: 8-15.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Identité et conflit: personnalité, socialité et culturalité.
Rik Pinxten

Identité et conflit: personnalité, socialité et culturalité

*Rik Pinxten

Le concept d'identité s'utilise de notre temps comme un concept générique, constitutif de divers événements sociaux. De nombreux conflits sont regroupés sous la catégorie de conflits d'identité. L'identité est alors pensée comme la facette la plus importante de luttes violentes ou pacifiques. À titre d'exemples: le moteur principal dans le violent conflit entre hutus et tutsis au Rwanda et dans le Kivu aurait été un conflit d'identités tribales; les croates, les serbes et les bosniaques seraient entrés en guerre pour sauvegarder leurs identités; ou encore, Le Pen appelle les français à défendre leur identité nationale. Une évolution claire apparaît dans le discours politique où des termes anciens sont changés mais conservent des sens presque identiques: race est dénommée culture, culture se mue en identité. Quelquefois culture est associée à identité, ce qui engendre la notion d'identité culturelle. Ce processus est illustré par le type d'études que mène le groupe français GRECE, fournisseur d'idées du Front National. À première vue, la chose est claire: un groupe se manifeste par le fait que ses membres ont en commun des symboles, un territoire, une histoire, etc. Mais, analysée de plus près, la notion d'identité devient problématique. En fait, déjà dans les exemples cités, identité renvoie à l'idée d'essence, impliquant invariabilité, homogénéité, permanence. Mais les choses ne sont pas si simples. Nous savons que les identités changent, naissent et disparaissent, et les élites (politiques) peuvent influencer ces processus de manière importante. À notre avis, deux positions sont possibles: ou bien le concept d'identité est disqualifié et rejeté en espérant que la violence disparaîtra avec le concept; ou bien, on peut reproblématiser la notion pour clarifier sa structure et ses implications. Nous décidons de tenter la deuxième approche qui, dans une perspective comparative, conceptualise l'identité comme phénomène dynamique (nous parlerons de dynamiques d'identités), lié à l'étude des conflits.

DE L'IDENTITÉ AUX DYNAMIQUES D'IDENTITÉ

Nous distinguons trois niveaux d'identités: l'individu, le groupe et la communauté. Ce sont trois ordres de grandeur mais, en même temps, trois types qualitatifs différents: l'identité individuelle se joue pour chaque personne en soi, l'identité de groupe se définit par les relations interpersonnelles réelles, tandis que l'identité communautaire transcende en principe les individus et les groupes existants dans le temps et dans l'espace.

Identité individuelle

L'identité quotidienne: deux exemples

Les services douaniers et les agents de police, mais aussi les employés municipaux, ou même d'une banque, ont le droit de nous demander un document d'identité: passeport, permis de conduire. Normalement, ce document présente une photo du porteur, son nom et autres renseignements (date de naissance, etc.). Ce document nous identifie comme personne unique, mais aussi comme membre de tel ou tel groupe, société ou communauté (nationalité, groupe des adultes, etc.). En général, nous pouvons conclure à partir de cet exemple que:

- l'identité indique la manière dont on diffère des autres, mais aussi ce que l'on a en commun; l'identité est comparative;
- certains aspects identitaires nous sont attribués dès la naissance et ne peuvent être changés (lieu et date de naissance, par exemple);
- certains aspects nous sont donnés dès la naissance et ne sont modifiables que difficilement (nom, sexe, nationalité);
- certains aspects peuvent être changés délibérément (lieu de résidence, état civil);
- certains aspects d'identité sont changés en dehors de notre volonté (la ressemblance avec la photo du passeport).

Un autre exemple se manifeste peut-être deux ou trois fois dans notre vie: nous disons de quelqu'un qu'il traverse *une crise d'identité*. Une personne souffrant une telle crise serait en difficulté avec soi-même. Une autre forme de ce phénomène pourrait être le cycle de transitions connues dans chaque tradition à travers le monde (naissance, enfance, puberté, etc.). Avec la notion de crise d'identité, nous nous trouvons, au moins en Occident, dans le domaine de la pathologie. Dans notre perspective, la pathologie n'est qu'une forme aiguë de l'identité *normale* et pourrait nous servir d'approche supplémentaire intéressante. Les concepts et surtout les expériences élaborées par les spécialistes en thérapies peuvent élargir notre approche. En fait, la manière dont la bible des diagnostics en Occident, la DSM-III-R (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders III Revised*), classe et identifie les aberrations identitaires, nous informe des notions d'identité occidentales. En général, l'identité individuelle en Occident est pensée comme sentiment subjectif d'unité de personne, connaissant des désordres

(temporaires ou non) qui peuvent être pathologiques ou normaux (et passagers), comme complexe dont la forme et les aberrations sont culturellement spécifiques.

La problématisation de l'identité

Même et différent

La dite *unité* de l'identité individuelle, avec laquelle travaille le DSM-III-R, est problématisée par Paul Ricoeur qui distingue deux aspects du concept d'identité: "mêmeté", basée sur des idées, des rapports et des rapports de rapports, présupposant une continuité dans le temps, et "ipséité", ensemble des identifications reconnues par une personne et qui tolère le changement et l'évolution. Ces deux aspects sont nécessaires et établissent une relation dialectique entre eux: "Le problème de l'identité personnelle constitue à mes yeux le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d'identité que j'ai maintes fois évoqué sans jamais le thématiser véritablement. Je rappelle les termes de la confrontation: d'un côté, l'identité comme mêmeté (latin: *idem*; anglais: *sameness*; allemand: *Gleichheit*), de l'autre, l'identité comme ipséité (latin: *ipse*; anglais: *selfhood*; allemand: *Selbstheit*). L'ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n'est pas la mêmeté. Et c'est parce que cette distinction majeure est méconnue (...) que les solutions apportées au problème de l'identité personnelle ignorant la dimension narrative échouent" (Ricoeur, 1990:140). Il est clair que ce concept d'identité ne se réfère pas à homogénéité ou permanence. Au contraire, c'est le champ de tension entre "rester le même à travers le temps" et "changer au cours du temps" qui constitue le sens de l'identité d'une personne. Dans ce sens, l'autre fait partie intégrante de moi. Ceci n'est point exceptionnel ou exotique comme analyse. En effet, un reproche très fréquent dans les crises de rapports personnels en Occident est justement que le partenaire est accusé d'avoir *changé*: "il n'est plus le même que lors de notre première rencontre" ou "ce n'est plus le même homme/la même femme que j'ai épousé(e) jadis". Le changement est conçu souvent en termes de trahison. Dans notre approche, nous affirmons de manière plus systématique que chaque notion d'identité scientifiquement valable implique changement ou dynamique. Les théories psycho et sociodynamiques devraient nous aider à saisir ces sens (ex. Erikson, Piaget, Campbell). Ce raisonnement nous éloigne nécessairement d'une conception essentialiste et statique de l'identité.

Pour Ricoeur, la compréhension de soi-même et de l'autre fait partie d'un mode d'expression, d'un discours narratif, ce qui est toujours une interprétation. Le discours narratif utilise des matériaux venant de la réalité factuelle, mais aussi de la fiction. Il conçoit la personne comme un personnage dans une histoire: le personnage est lié aux expériences de la vie, mais l'histoire peut être réorganisée tout le temps. À la limite, c'est l'identité de l'intrigue qui est investie dans l'identité du personnage. Comme le décrit Denis-Constant Martin (1995:7) de manière claire, "one proposes one's identity in the form of a narrative in which one can re-arrange, re-interpret the events of

one's life in order to take care both of permanence and change, in order to satisfy the wish to make events concordant in spite of the inevitable discordances likely to shake the basis of identity". Le discours narratif identitaire fait la liaison. Lier les événements, produire une histoire, permet d'intégrer ce qui s'annonce contradictoire du point de vue de l'identité-mêmeté; diversité, variabilité, discontinuité, instabilité, peuvent être expliquées raisonnablement par les liens entre les événements. Non seulement des données ou des actes *réels*, mais aussi la fiction ou la fantaisie font partie de l'histoire. Les processus d'intégration sont complexes et créatifs: "Que notre passé est constituant pour la manière dont nous nous voyons aujourd'hui est bien connu et accepté. Des frustrations du passé peuvent donc influencer négativement nos capacités de nous réaliser aujourd'hui. Mais notre passé n'est pas égal à frustrations; il comporte également des éléments satisfaisants. Dans le passé, nous trouvons une abondance de matériaux qui donnent du sens. (...) Pour éviter de vivre notre vie comme une série d'événements disparates, il est important que nous sachions intégrer les événements passés dans notre présent et les rendre utiles pour le futur. Cette démarche d'intégration est déjà une expression de créativité et libère l'énergie bloquée" (Verstraete, 1995:9).

Prévisibilité

D'après G.Kelly, l'individu a besoin de prévisibilité. Les gens se font des images (des modèles de représentation) du monde, sur la base desquelles ils anticipent les événements, s'engagent dans des prédictions et essayent de contrôler leur vie. Ils se font une représentation d'eux-mêmes comme partie intégrale du monde. L'ensemble de ces images est nommé "système de constructions (*constructs*)" par Kelly. C'est un système hiérarchisé de représentations mises en rapport entre elles. Certaines constructions sont plus importantes que d'autres; c'est pourquoi Kelly distingue entre les centrales (*core*) et les subordonnées. Sa définition de constructions nous rappelle les notions mentionnées plus haut: "a construct is a way in which some things are constructed as being alike and yet different from others" (Kelly, 1955:105). Sans un tel système, tous les événements dans la vie paraîtraient un produit du hasard, et le chaos et l'imprévisibilité domineraient. Les constructions illustrent une manière de ranger le monde en catégories et impliquent un processus consistant à mettre des étiquettes. Les constructions ne sont pas permanentes: elles peuvent être redessinées. De nouvelles étiquettes peuvent remplacer les anciennes. L'apport d'éléments nouveaux par le biais de l'expérience et de la connaissance peut améliorer la prévisibilité et nous contraindre à changer. Un milieu sûr nous permet d'élargir notre expérience et de redessiner nos constructions. Dans des circonstances défavorables, il devient plus difficile de changer et de redessiner celles-ci. Quand quelqu'un se sent offensé ou attaqué, la réaction typique est de mobiliser radicalement les ressources connues en vue de sauvegarder l'identité actuelle. T.A.Northrup (1992:1) élabore les recherches de Kelly. Elle décrit l'identité

de la façon suivante: "Identity is defined as an abiding sense of self and of the relationship of the self to the world. The system of beliefs which constitutes the self and the self-in-relation makes life relatively predictable rather than disorganized and random. This notion of self does not, however, imply that identity is static. Identity may be to some extent fluid and changeable in order to deal with changes in circumstances and new information. A system which is too fluid would not provide enough predictability to be able to function, while a system which is too rigid would not allow for adaption and growth". Dans notre perspective interculturelle, il est important d'élargir le modèle pour y inclure les sentiments, les coutumes et les projets de même que les croyances. La théorie de Kelly s'avère également intéressante pour l'étude des préjugés. Par exemple, la lutte antiraciste se présentait surtout comme lutte contre les préjugés. Mais il est clair qu'il nous est presque impossible de vivre sans préjugés, puisqu'ils font partie intégrante des constructions. Sans ces dernières, l'expérience de notre monde se rapprocherait d'une psychose continue.

Identité individuelle et sociale

Tajfel (1982) a développé la théorie de l'identité sociale. Il distingue entre identité personnelle (ou individuelle) et identité sociale. Dans la même lignée, Erikson (1968) présente une adaptation des théories de Freud à partir de facteurs sociaux et distingue *ego identity* et *group identity*; Tajfel conçoit l'identité personnelle comme l'ensemble des caractéristiques spécifiques de l'individu: traits psychologiques, sentiments de compétence, qualités corporelles, intérêts intellectuels, goûts et préférences personnelles. L'identité sociale englobe les caractéristiques d'une personne quant à ses rapports aux groupes formels et informels, c'est-à-dire, sexe, race, nationalité, religion, etc. L'identité sociale de quelqu'un est "the part of an individual's self-concept which derives from his knowledge of his membership in a social group (or groups), together with the value and emotional significance attached to that membership" (Tajfel, 1978:63). Les groupes dont nous parlons ici sont de toutes sortes: famille, cercle de travail, club de loisir, groupe d'amis, parti, église, etc. L'individu construit son identité sociale à travers l'appartenance à un certain nombre de groupes. Un autre modèle du même genre appartient à G.Allport. Les appartenances peuvent être schématisées, selon lui, comme un ensemble de cercles concentriques, partant d'un centre très particulier qui s'élargit en cercles plus généraux. Le centre est, pour Allport, la famille. Les cercles concentriques représentent consécutivement: les environs, la ville, l'État/la nation, la race, l'humanité. Plus le cercle est éloigné du centre, plus son contenu est abstrait. Pour Allport, la loyauté diminue à mesure que grandit la distance par rapport au centre. De nouveau nous croyons qu'il faut dynamiser ce modèle car les loyautés peuvent changer au cours du temps: par exemple, en temps de guerre, la nation devient plus importante que la ville ou même que la famille.

Identité de groupe(s)

Un groupe est un ensemble d'individus. On pourrait dire que c'est l'ensemble des rapports interpersonnels. Au niveau du groupe, des mécanismes identitaires se manifestent aussi. Faisons une sélection parmi les nombreuses théories de la dynamique de groupe et de la sociologie. Un auteur fort intéressant à cet égard est Richard Boyd, qui a développé une théorie sur l'évolution des petits groupes, dans un cadre évolutionniste (Boyd/Richerson, 1985). Boyd différencie "groupe" et "groupe en soi". Le premier est un ensemble assez instable et occasionnel d'au moins deux individus qui se trouvent en interaction l'un avec l'autre. Le deuxième, au contraire, forme une nouvelle entité dans laquelle l'ensemble est nettement plus que l'addition des composants. L'émergence de la nouvelle entité est le résultat d'un processus dans lequel divers problèmes sont affrontés au cours d'une série de stades. Le modèle de Boyd parle de trois systèmes qui composent dans leurs processus le petit groupe: le système personnel, le système social et le système culturel.

Le système de personnalité est constitué par les caractéristiques et qualités qui sont liées aux individus mais influencent le développement du groupe. On peut penser à des caractéristiques telles que le niveau de développement psychologique, la motivation, les formes et styles d'apprentissage, l'histoire personnelle, l'attitude devant le travail, les capacités, les besoins, la conscience de soi, etc. Le système social se développe dans toute situation où des individus se groupent dans un but commun. Le groupe devient un "groupe en soi" avec ses propres comportements et rapports. Chaque système social se caractérise par un ensemble unique de normes, espérances, traditions, démarches, système de contrôle et de direction. Boyd indique que le système social se manifeste dès la première rencontre de groupe. On assiste à une dynamique qui développe en quelques étapes une identité unique par le biais des interactions dans le groupe. Le système culturel situe chaque groupe dans un contexte plus large que les interrelations dans le groupe: "the cultural system reflects the milieu that surrounds the group and gives it a common referent system". Pour l'identité du groupe, le contexte culturel offre des convictions, des valeurs, des règles et des coutumes qui organiseront par la suite le comportement du groupe. Ainsi, le système culturel offre un cadre de référence pour le groupe qui contient des croyances communes ainsi qu'une éthique et une esthétique commune. Les dimensions ou *systèmes* distingués par Boyd nous serviront de base pour l'analyse des dynamiques d'identité, bien que nous les dynamisons et les généralisons substantiellement.

Les dynamiques sont souvent influencées, voire guidées, par des paradoxes. Un groupe de paradoxes se situe dans le domaine de l'appartenance. Un individu appartient à un groupe et éprouve des tensions entre son identité individuelle et l'identité de groupe: l'individu codétermine le groupe, le renforce et soutient activement la solidarité interne par son adhésion; en même temps, l'individu est limité dans l'expression de son identité individuelle par son appartenance au groupe. Cette tension entre appartenance et liberté individuelle joue un rôle dans de nombreux conflits. Les types de

rapports entre individus et groupe varient dans le degré d'engagement, allant de l'observation passive à la direction active du groupe. Finalement, chaque groupe définit des frontières: tel individu, tel engagement, tel but est prioritaire/permis/défendu. Dans cet aspect également, des tensions entre groupe et individu se manifesteront.

Identité communautaire

Une communauté est plus vaste et en même temps différente des deux autres niveaux: elle les transcende dans le temps et dans l'espace, et ni les individus ni les groupes peuvent entrer en rapport direct avec une communauté. Néanmoins, le niveau communautaire est très manifeste. Prenons quelques exemples. Connaissant le passé, un habitant de Poitiers peut être fier de sa ville et s'en sentir citoyen; il se peut que le combat de Poitiers contre les musulmans soit totalement intégré dans sa conscience communautaire mais, en même temps, l'habitant contemporain de Poitiers n'est pas chrétien de la même façon que jadis et se sent certainement plus français. Les islamiques se nomment musulmans, et *frères*, et appartiennent dans certaines régions à une *umma*, mais certains se nomment tunésiens ou pakistanais, d'autres pan-islamistes. L'identité communautaire est dynamique également en ce sens que parfois c'est l'appartenance à une communauté spécifique qui l'emporte, d'autres fois celle à une communauté différente. Par exemple, S.Aranowitz (1992) parle de déplacement (*displacement*) continu où classe, sexe, race, nationalité et civilisation entrent en compétition comme identité dominante dans diverses situations. En outre, chaque communauté connaît une dynamique intrinsèque qui peut se retrouver dans son histoire. Pour ce qui concerne les formes multiples de l'identité communautaire, rappelons les cercles concentriques d'Allport. Au lieu de définir l'identité communautaire de manière stricte, nous présentons un seul type en guise d'exemple: l'identité ethnique.

Hutchinson et Smith (1996) indiquent six éléments qui déterminent une ethnie. La communauté ethnique comprend selon eux: un nom commun en vue de l'identification de l'essence de la communauté; un mythe expliquant la descendance commune avec une origine commune dans le temps et dans l'espace; des souvenirs historiques communs et un passé commun avec des héros, des événements et leur commémoration; un ou plusieurs éléments d'une culture commune qui restent à identifier, mais qui comprennent normalement une religion, des coutumes, une langue, etc.; un lien avec le pays d'origine avec lequel on continue d'entretenir des contacts au moins symboliques (le pays des ancêtres); un sentiment de solidarité entre les membres d'une communauté. Analysons ses éléments un peu plus en profondeur et avançons quelques remarques critiques. Le nom commun d'une communauté (français, européens, citoyens de Poitiers, chrétiens, etc.) est important mais peut changer au cours du temps, ou même disparaître de la vie contemporaine. C'est une étiquette que la communauté s'approprie ou qu'elle reçoit des autres. Comme telle, cette étiquette est soumise aux changements: la Yougoslavie du temps de Tito et de nos jours illustre ces changements.

L'essence, qui serait impliquée dans le nom d'après Hutchinson et Smith, n'est qu'une catégorie temporaire qui aide la communauté à se définir et à indiquer ses frontières. Les mythes et la mémoire historiques font partie d'un vaste discours narratif où faits et fiction se mélangent pour donner une cohérence au tout. Les mythes et les narrations forment une histoire qui, d'une part, aide à relier les différenciations internes dans la communauté et, de l'autre part, dissimule les tensions entre mêmété et changement. Beaucoup dépend de celui qui invente et transmet le discours narratif (homme politique, écrivain, etc.). La production d'un discours narratif implique une sélection des événements qui renforcera l'expérience globale et commune de la communauté. Souvent cela revient à minimiser ce qui peut diviser et à mettre en relief un amalgame d'éléments qui lient. Il est clair qu'une dynamique individuelle (de héros ou de personnalités taille, par exemple) joue dans la constitution et réalisation de discours narratifs communautaires. Il est certain que, dans des situations conflictives, le rôle des leaders peut être important dans la structuration et le contenu des discours narratifs. Un territoire, peut-être un pays d'origine, aura la qualité de lieu où les événements les plus importants se sont réalisés. Dans le discours narratif, c'est le lieu où la communauté peut se soutenir et se reproduire. Souvent il sera identifié au lieu où ces choses se sont toujours ou de préférence produites, même si on n'y habite plus. C'est une *terre promise* en ce sens que c'est là que certaines formes de vie sociale, de coutumes et de *vie propre* sont possibles. Le discours narratif peut entretenir un discours d'exclusivité en ce sens qu'un groupe (ou peuple) sera maître et les différences ne doivent ni peuvent être tolérées. Des frontières sont identifiées, engendrant le conflit et la violence dans beaucoup de cas. Enfin, le territoire est le lieu où le pouvoir est exercé d'une manière déterminée. Hutchinson et Smith indiquent une place pour le culturel. C'est ainsi que, par le biais de formes de solidarité, les dynamiques de groupe sont introduites.

THÉORIE DES DYNAMIQUES ET DYNAMIQUES D'IDENTITÉ: LE MODÈLE

L'identité s'avère être un phénomène dynamique et hiérarchisé. C'est pourquoi nous parlons de préférence de dynamiques d'identité, au pluriel et en mettant l'accent sur les processus eux-mêmes au lieu des produits de ces processus. Pour être en mesure de parler de ces phénomènes de manière plus précise, nous avons cherché un modèle nous permettant de saisir cette complexité dynamique, y compris dans une perspective comparative (avec plusieurs individus, groupes et communautés). Ce modèle vient de

la théorie de systèmes dynamiques (avec le chaos dans les cas limites). Les processus d'identité sont, dans notre perspective, des façons de résoudre certains problèmes. Ceux-ci sont sans doute universels, de tous et de tous les temps, mais les façons de les résoudre et les solutions en elles-même diffèrent selon l'individu, le groupe ou la communauté. Penser à la solution de conflits entre diverses parties exclusivement à partir d'une perspective unique (d'une seule manière de résoudre le problème), c'est risquer de travailler de forme erronée et inefficace, puisqu'on ne voit plus le problème en soi, mais seulement cette unique voie de solution. C'est une conviction fondamentale dans notre perspective. Dans la discussion présente sur les notions d'identité, nous nous heurtons à deux positions fausses, qui restent néanmoins dominantes.

Essentialisme

Des identités nationales, religieuses, ethniques et autres sont souvent définies de manière essentialiste. On parle d'une identité flamande intrinsèque, ou de l'arabité, ou encore des valeurs essentielles de l'identité chrétienne-occidentale, etc. Dans toutes ces catégorisations, on suppose une identité par essence, ou un noyau incontournable et inaliénable tel un code génétique pour une personne ou une espèce. Dans le discours dominant, on trouve des références à une entité à caractéristiques définies, distincte d'autres entités semblables. En fait, c'est un discours qui rappelle fortement le discours racial: race X serait distincte de race Y en raison des codes génétiques de chacune. Or, nous savons maintenant qu'une telle approche de *race* est scientifiquement insoutenable, voire fautive, comme l'ont prouvé biologistes et généticiens (Cavali-Sforza, 1996). Dans le discours sur l'identité, ce raisonnement essentialiste persiste toujours. Or, là aussi, l'essentialisme est faux: l'identité statique s'avère fictive dès qu'on essaie de définir les caractéristiques dans leur contexte réel, géographique, psychologique, historique et autre. En effet, les identités changent toujours, glissent, s'élargissent et s'adaptent selon les contextes. La réalité de l'identité est aussi, et même manifestement, ce processus continu. Ceci ne débouche pas sur l'irréalité de l'identité temporelle et vécue mais sur le fait que celle-ci n'est qu'une tranche temporelle d'un processus continu d'identité. Il serait certes déplorable, compte tenu d'un thème aussi important politiquement que l'identité, de se limiter à un raisonnement partiel faisant perdre de vue la globalité. Anderson (1983) a montré de manière convaincante comment la notion et les pratiques nationalistes d'identité ont été conçues chez les colons espagnols d'Amérique Latine (XVI^e siècle) pour se répandre sous diverses formes, plutôt essentialistes, dans les jeunes États-nation européens (XVIII^e et XIX^e siècle). Anderson montre quels processus d'imagination opéraient dans ce cycle de transformations.

En second lieu, la critique anthropologique des décennies passées nous a montré comment les identités ethniques et culturelles se forment et se transforment par le biais de l'attribution d'étiquettes et de l'affirmation par le discours narratif propre. L'étude la

plus impressionante vient du critique littéraire E.Said (1972) qui a montré comment la littérature européenne a défini “l’essence orientale” des autres. Ainsi, le préjugé orientaliste attribue des caractéristiques de primitivité aux peuples non-européens de l’Orient et du Sud. Or, leur *essence* n’est qu’un produit de l’imagination européenne. D’une autre façon, la critique de Fabian (1984) nous a montré comment une dimension historique est niée aux autres cultures, avec la justification de théories anthropologiques. Ces critiques nous montrent, entre autres, qu’une approche essentialiste offre une image partielle et faussée du phénomène d’identité. C’est en ce sens que nous tenons à penser le phénomène en termes de dynamiques d’identité. Le vécu de la propre identité (statique) doit être compris dans le complexe de dynamiques qui forme un tout vis-à-vis de cette partie.

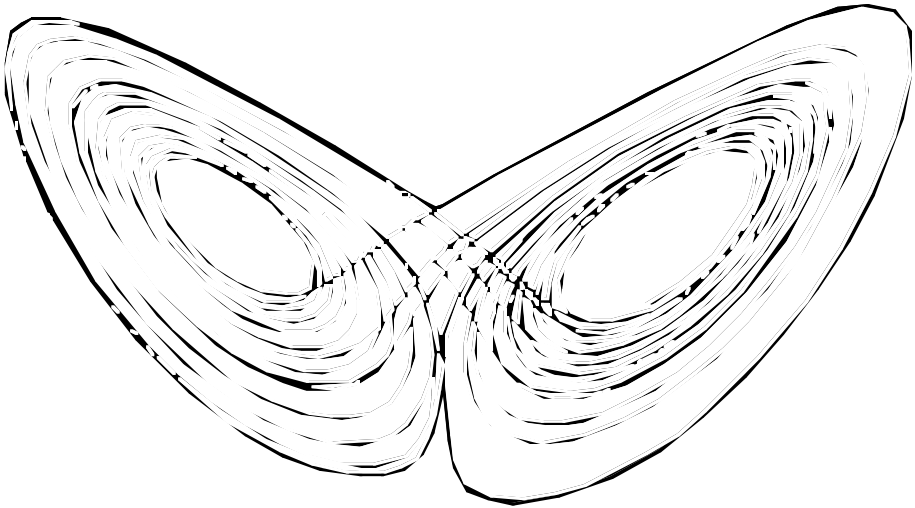
L’attitude coloniale

Les analyses critiques des décennies passées nous ont montré aussi qu’une approche unidirectionnelle, nommée attitude coloniale (Pinxten, 1994), peut être qualifiée de scientifiquement intenable. L’analyste en sciences sociales de jadis pensait qu’un individu, un groupe ou une communauté pouvaient être étudié adéquatement si le savant, du début à la fin, exerçait et contrôlait lui-même l’observation, le recueil de données et l’interprétation. Les versions positivistes ou phénoménologiques ne diffèrent pas sur ce point: le chercheur possède et utilise les critères finals, et le sujet de recherche est un sujet passif qui n’exerce de contrôle systématique ni sur les diverses décisions, ni sur les résultats de recherche. C’est ce que nous appelons l’attitude coloniale. La nouvelle perspective sur la recherche en sciences sociales part d’une analyse épistémologique: la construction de connaissances ou de représentations de sujets est un processus d’interactions entre chercheur et sujets. Par conséquent, l’objet d’étude est l’interaction. Une analyse adéquate doit viser à établir une interaction optimale entre chercheur et sujet, ce qui implique repenser en profondeur la méthodologie des sciences sociales. Les questions principales deviennent alors: qu’est-ce une interaction adéquate, comment peut-on intégrer le contrôle du sujet de manière systématique dans le travail de recherche, comment peut-on négocier les questions de la recherche, etc.? Il est clair qu’une telle réorganisation de la recherche nous mène nécessairement à une perspective comparative.

À la recherche d’un modèle: la théorie des systèmes dynamiques

Les critiques mentionnées débouchent sur le modèle abstrait suivant: il doit être abstrait pour que les aspects interactifs et comparatifs puissent être saisis, et pour qu’une morale ou une perspective culturelle particulière ne puisse déterminer la représentation; le modèle doit décrire des dynamiques; les paramètres et leurs valeurs diverses doivent être intégrés dans un ensemble, que nous appelons configuration. Nous proposons d’utiliser la théorie mathématique, dite des systèmes dynamiques. Cette théorie décrit les caractéristiques générales des mouvements complexes qui surgissent quand on comprime ou

étire des formes sans les couper. Plus concrètement, on dessine une ligne fermée sur un élastique (par exemple, un cercle). Puis on comprime, on plie ou on manipule l'élastique de toutes les manières possibles (sans le déchirer): les caractéristiques générales de la figure pouvant être décrites sont étudiées dans la topologie. Quand on étudie les lois des mouvements ou dynamiques que permettent ces limites, nous abordons la théorie des systèmes dynamiques. C'est dans cette théorie qu'il nous faut trouver des modèles pour saisir les dynamiques d'identité dans leur complexité et variété, en nous centrant sur les particularités des ensembles néanmoins généraux. Pour le moment, nous utilisons ces modèles mathématiques de manière métaphorique, en les illustrant dans ce travail par quelques cas restreints. Il est clair que des études empiriques approfondies nous apporteront le corpus nécessaire pour utiliser les modèles de manière systématique. Si les valeurs des paramètres changent, les dynamiques d'identité évolueront vers des structures formelles spécifiques, qui peuvent être calculées dans la théorie du chaos. En guise d'exemple, nous pensons qu'un processus équilibré, que nous reconnaissons comme *tolérant*, peut ainsi être décrit par le modèle de chaos connu comme "*attractor*" de Lorenz, souvent surnommé "papillon" ou chiasme (Stewart, 1989:138). La représentation graphique se présente ainsi:



The Lorenz attractor

Pourquoi ce modèle? *L*'"*attractor*" est la forme temporaire d'un système dynamique soumis à des conditions particulières. Sous d'autres conditions (forces politiques, contextes différents, etc.), la forme peut se transformer de nouveau. Ainsi, l'historique du système peut être saisi. C'est là précisément que la théorie des systèmes dynamiques

rejoint notre but: elle nous permet de décrire l'identité comme processus de dynamiques dans son aspect historique ou en tant que tel. Plus concrètement, l'identité dans ce modèle est comprise comme une *configuration de l'identité* (par exemple, la configuration arabe ou la configuration européenne en l'an 2000). Chaque configuration comprend trois *dynamiques d'identité* qui se situent à trois niveaux: l'individu, les groupes et les communautés. Une dynamique d'identité est constamment constituée dans le temps par des valeurs dans trois *dimensions*: la personnalité, la socialité et la culturalité. La personnalité est l'ensemble des traits qui renvoient à une personne unique: son intelligence, son tempérament, sa hauteur, etc. La socialité s'applique à tous les traits spécifiques aux ensembles de rapports dans lesquels les individus se situent, qui les forment et vice versa: code de famille, dépendances du groupe d'âge, etc. La culturalité est l'ensemble des processus qui produisent du sens pour un individu, un groupe ou une communauté, c'est-à-dire, tout ce qui peut être appris et les formes d'apprendre à apprendre (par exemple, oral/écrit). Ces trois dimensions présentent à chaque niveau (individu, groupe, communauté) divers traits qui diffèrent -dans chacun de ces niveaux- selon la situation, le temps ou l'espace dans le monde. Il est clair que les dynamiques d'identité peuvent changer au cours du temps dans un même espace (par exemple, l'être européen de la fin de ce siècle était inconcevable sur le même territoire au début de celui-ci). Elles peuvent changer d'espace (par exemple, réfugiés qui apprennent d'autres langues, coutumes, etc.). Elles peuvent changer différemment sur les trois niveaux (par exemple, un pacifiste donnera priorité à son pays en temps de guerre; Rushdie essaie d'élargir la liberté personnelle en matière de religion, bien que l'Islam (communauté) ne permette pas le choix individuel dans ces questions).

DYNAMIQUES D'IDENTITÉ ET CONFLIT

Il est probable que chaque individu, chaque groupe et chaque communauté ressent, apprécie ou vit les conflits de manière différente. La complexité de chaque niveau sera responsable de cette différenciation. Pour être durable et efficace, la résolution des conflits doit tenir compte d'une multitude de facteurs. Par exemple, les questions suivantes se posent aux parties en conflit: quel sens donne-t-on au conflit? qui sont les interlocuteurs légitimes? quels sont les résultats que chaque partie attend d'une résolution? quelles sont les opinions courantes ou dissidentes? de quelle manière perçoit-on l'agression? qu'entend-t-on par *paix*? Les réponses à ces questions changent selon le temps et le contexte. En outre, quelques facteurs *matériels* entrent en jeu. Doom et ses collaborateurs (1995, 1995b) développent une théorie susceptible de détecter l'escala-

de des conflits à un stade primaire, afin d'en prévenir l'explosion violente. Ils utilisent un système d'indicateurs tels tensions structurelles, inégalité sociale, composition de la population, changements économiques, sécurité alimentaire, conditions écologiques, légitimité du régime, répression des droits de l'homme, dépenses militaires, etc. Eux aussi se tournent vers les théories dynamiques.

Vers une étude multidisciplinaire

Il nous paraît désirable d'étudier le champs des conflits de manière multidisciplinaire. La plupart du temps, les auteurs adhèrent au *paradigme réaliste*. Les auteurs cités donnent un exemple de cette perspective: "(en matière de développement) les hommes politiques réclament des modèles concrets à partir desquels un travail constructif peut être entamé. Cet appel à la *realpolitik* peut être suivi par le biais du concept de *l'early warning*" (Doom et al., 1995b:10). Dans cette perspective dite réaliste, les dynamiques culturelles risquent de disparaître. Black et Avruch (1993) nous montrent que le paradigme réaliste conçoit le système international en termes de jeux entre États. Les États forment des acteurs monolithiques qui maximalisent leur sécurité par la manipulation dite rationnelle du pouvoir. Les États se différencient par leur pouvoir respectif. La prétendue rationalité qui guiderait ces processus exclut d'autres motivations (qualifiées de molles ou non-réalistes). Rubinstein (1995) nous montre que la perspective de la *realpolitik* revient à un ethnocentrisme qui pénètre l'analyse scientifique par le biais des méthodes: "political realism places a premium on the production of information that is characterized as 'objective', 'rational' (in a logical sense), amenable to formal modeling, and derived from 'correct scientific methods'(...). In an important sense, the role accorded to such information in the analysis of social and cultural life derives from, and perpetuates, a pervasive ethnocentrism" (Rubinstein: 985). L'auteur reconnaît que l'État est la seule entité courante dans les analyses et que les facteurs politiques, sociaux et culturels, au niveau local (de groupe, par exemple) sont oubliés sauf dans le contexte de leur valeur en vue d'actions militaires.

Notre approche a pour but de montrer l'intérêt relatif (mais réel) des différences culturelles pour la reconnaissance de l'importance de l'interculturel dans une série de situations conflictives. L'analyse des conflits est propagée par diverses *écoles* en sciences sociales que nous résumons très brièvement, sans entrer dans le détail, en en distinguant quatre. D'abord, suivant les théories interprétatives d'A.Schutz, le conflit peut être compris comme une construction sociale faite par des individus qui entrent dans un processus intersubjectif. Les dimensions de personnalité, socialité et culturalité se retrouvent clairement d'une manière ou d'une autre dans cette perspective. Une autre école considère le conflit comme la communication exprimant des tensions sous-jacentes entre individus. La théorie de la dynamique des groupes conçoit le conflit de cette manière. De son côté, la macrosociologie de Durkheim et Parsons

identifie le conflit à une réponse fonctionnaliste en vue de la persistance de grandes structures sociales. Dans ce cadre, la théorie de Coser est la plus détaillée et a été longtemps considérée en sociologie comme théorie de base. Finalement la théorie matérialiste (et surtout marxiste) situe les conflits dans un contexte économique où diverses parties ont des intérêts opposés.

Le rôle des dynamiques d'identité dans l'émergence de conflits

Dans la deuxième partie de notre analyse, nous avons vu comment les dynamiques de chaque niveau (individu, groupe, communauté) influencent ou codéterminent les processus d'identité des autres niveaux. Chaque niveau est l'enjeu de trois dimensions qui se constituent différemment au cours du temps et à travers le monde. Ces dimensions et ces dynamiques jouent aussi leurs rôles en cas de conflit. Elles en sont mêmes souvent la cause. Kriesburg (sous presse) détermine quatre conditions pour l'émergence d'un conflit social: a) les parties en conflit se voient en tant qu'entités séparées l'une de l'autre; b) au moins une des parties a quelque chose à reprocher à l'autre; c) au moins une des parties a pour but de réaliser des changements dans le camp de l'autre afin de satisfaire ces griefs; d) la partie offensée a la conviction que le changement désiré dans l'autre partie est possible. Ces quatre conditions sont intrinsèques à tout conflit et, en outre, sont liées entre elles. Dans notre perspective, les dynamiques d'identité codéterminent les reproches, les buts et les attentes, et sont partiellement définies par ceux-ci. Le tout donne un ensemble de forces et d'interrelations complexes. Nous analysons brièvement les quatre conditions dans notre modèle.

L'identification de soi-même en tant qu'entité séparée

Cette identification qu'opère une des parties dépend d'au moins quatre caractéristiques (partant de la théorie de Kriesburg, analysée dans notre modèle):

-Homogénéité des membres: plus un groupe ou une communauté démontre avoir des traits en commun, plus une dynamique forte d'identité va se former. Cela se manifeste par un accroissement des points communs dans les discours narratifs et par la manière qu'ont les autres de nous reconnaître (étiquetage). La communication interne et la solidarité sont des mesures d'homogénéité, se reflétant dans la configuration de l'identité.

-Communication: davantage de communication débouche normalement sur un sens d'identité plus grand. Les aspects contextuels, d'ordre politique, spatial, économique, aident mais les aspects intrinsèques tels l'uniformité de la langue, l'occupation commune du territoire, etc., sont également importants. Les processus se développent à tous ces niveaux, donnant lieu à des conflits occasionnels.

-Frontières: si les frontières sont claires, l'identification est plus facile et se produit plus aisément. D'autre part, une plus grande convergence dans les buts et les intérêts des membres d'un groupe ou d'une communauté renforce les frontières, alors que

davantage de contingence dilue celles-ci et le sens d'identité. Il est clair que les cas limites (exclusion totale et dissipation générale) sont intenablement puisqu'ils rendent l'interaction avec d'autres impossible.

-Organisation: plus un groupe ou une communauté est intégré, plus ils se manifesteront en collectivité uniforme et bien organisée. Des dirigeants ou des responsables de l'organisation peuvent jouer un rôle exemplaire dans ces processus. Ils renvoient aussi aux discours narratifs d'affirmation et aux étiquettes données par d'autres.

Il est important de comprendre que tous les processus mentionnés se manifestent dans des contextes qui codéterminent à leur tour le développement du processus. Par exemple, et entre autres aspects contextuels, le glissement vers une identité chrétienne de la nouvelle droite américaine se produit dans un contexte d'affaiblissement du pouvoir économique des États-Unis, tandis que le "réveil de l'Islam" ne peut se comprendre comme dynamique complexe que dans le contexte postcolonial de nouveaux États-nations dans les régions concernées.

L'interaction avec les reproches

Les reproches sont souvent appréciés comme expression adéquate d'un conflit. Souvent une spoliation est au coeur de celui-ci, allant du manque de droits au manque de reconnaissance. Or, les reproches ou les spoliations ne sont pas toujours la source du conflit. En effet, dans notre modèle, une spoliation au niveau de l'identité individuelle (par ex., absence de liberté) peut accentuer les dynamiques d'identité au niveau des groupes ou de la communauté (par ex., préparant une situation de révolte collective). Ou vice versa. Souvent les individus qui jouissent d'un avantage relatif peuvent faire monter le conflit, reportant éventuellement des bénéfices au groupe, ou inversement. Par exemple: "it is often the stronger, the richer, or the higher status group that seeks more of what it already has from a less capable opponent! Perhaps they do so because they can; but it may be that by their standards, they feel deprived. For that reason, among others, we must examine subjective considerations" (Kriesburg, sous presse: 69). La remarque de Kriesburg nous rappelle les dynamiques dites de "périphérie", décrites dans les analyses sur le déclin de l'hégémonie de la théorie historique bien connue du groupe de Wallerstein: le centre hégémonique produit nécessairement de petits centres périphériques où les mieux situés réclament de plus en plus les privilèges de l'ancien centre.

Le rapport avec les buts

La troisième condition, d'après Kriesburg, pour qu'un conflit éclate est la formulation de buts vis-à-vis de l'autre partie. De nouveau, nous pensons que les dynamiques d'identité jouent un rôle important. D'une part, la perspective des buts est importante: on peut viser une intégration plus définie. Par exemple, les immigrés doivent *changer* dans le sens de l'égalité des devoirs vis-à-vis de la société d'accueil. Du point de vue des

immigrés, ils peuvent revendiquer davantage d'égalité quant aux droits politiques et économiques. L'autre perspective est celle de la séparation, avec exclusion plus systématique des autres (dans des ghettos, exclusion du pouvoir politique, refus du droit au travail, etc.). D'autre part, les changements voulus peuvent se situer à divers niveaux, superficiels ou restructurations profondes. Les configurations de l'identité des parties pèsent et influencent donc le type de rapports établis, soit dans le sens du conflit soit dans celui d'une possibilité de coexistence paisible. De nouveau, les leaders, utilisant les discours narratifs dominants, peuvent jouer un rôle important dans ces processus.

Les perspectives d'avenir

Les perspectives d'un avenir meilleur ou pire, voire catastrophique, entrent en jeu dans un conflit. Ici aussi la complexité doit être respectée: les promesses d'un avenir meilleur peuvent pousser un groupe à entrer dans un conflit, tandis que l'amélioration des conditions de vie peut renforcer ou désamorcer celui-là. Les discours narratifs et les étiquettes, utilisés par les responsables, fourniront les arguments dans l'une ou l'autre direction. Il est clair que les critères objectifs, cités par les propagandistes de la *realpolitik* (les soi-disant réalistes) appliquée à notre champ d'analyse, doivent être intégrés dans celle-ci. Mais nous espérons avoir montré que les facteurs intervenant dans l'ensemble de configuration de l'identité de chaque partie engagée dans un conflit codetermine le type de conflit, les chances de s'en sortir ou de le ménager. Les aspects personnels, sociaux et culturels doivent être tenus en compte dans chaque analyse, ce qui requiert, comme nous l'avons souligné maintes fois, une analyse comparée.

Dynamiques d'identité et escalade de conflit

Les analyses de Kriesburg et ses collaborateurs ainsi que celles de Doom et ses collègues ont montré que chaque conflit connaît des phases typiques, au cours desquelles la phase latente peut passer à autre violente et être suivie d'une décélération. Un type de conflit qui nous renvoie au vif du sujet de la dynamique est celui dénommé "intraitable", tel le conflit virtuellement insoluble entre protestants et catholiques en Irlande du Nord. T.Northrup (1995) montre qu'un tel conflit parcourt des phases spécifiques où les configurations de l'identité jouent un rôle considérable. Dans les conflits intraitables, les forces convergentes d'identité (voir dogmatisme, fondamentalisme, exclusivisme) sont beaucoup plus fortes que les tendances ou formes contingentes, ce qui explique pourquoi les rapports possibles avec l'autre partie sont extrêmement limités. L'escalade adopte des formes typiques: l'autre est identifié à une menace pour notre identité. En outre, les propos de l'autre seront déformés, ainsi que le propre discours narratif, creusant de plus en plus le fossé entre les deux parties (un exemple dramatique en est le cas de Mostar dont les habitants ont redéfini l'autre au cours du conflit, le rendant islamique, serbe, cruel, etc., malgré l'existence de mariages mixtes

pendant des décennies). Finalement, l'escalade est renforcée par des constructions de plus en plus rigides et impénétrables, qui éliminent toute forme d'interrelation ou de négociation. L'autre est devenu ennemi, au lieu de partenaire possible. Finalement, l'affrontement devient inévitable.

IMPLICATIONS POUR LA NÉGOCIATION

Pendant un processus de génération de conflit et certainement vers la fin de celui-ci, les parties doivent, inexorablement, se rencontrer face à face dans des négociations. Excepté le cas où une partie extermine l'autre, la négociation doit être entamée à un certain moment. Ailleurs (Pinxten, 1994) j'ai esquissé une démarche de recherche en vue de négociations potentiellement efficaces et durables entre les diverses parties. La démarche suit six étapes et utilise les instruments de recherche de la linguistique et de l'anthropologie, en intégrant les parties et le chercheur dans un processus interactif et mutuellement contrôlé:

- Analyse qualitative (comme dans l'ethnographie ou la sociologie qualitative) des enjeux, des valeurs, des convictions, etc., de chaque partie concernée.

- Identification des intuitions culturelles de chaque partie: la multitude chaotique de données du premier niveau est analysée pour en dégager les régularités, principes d'ordre ou formes récurrentes. Dans notre modèle, les dynamiques d'identités et leur structuration par les dimensions respectives peuvent être comprises comme l'élaboration d'intuitions culturelles dans le champ de l'identité.

- Analyse empirique systématique: à partir des intuitions culturelles, des questions précises, des hypothèses particulières peuvent être formulées qui seront testées dans des études systématiques et empiriques utilisant les techniques et méthodes de recherche de la linguistique (taxonomie, analyse sémantique), de l'anthropologie (travail sur le terrain, entretiens) ou de la sociologie empirique (enquêtes, *surveys*, etc.). Le choix des méthodes dépend des instruments disponibles et du sujet d'analyse. Les résultats donneront une série de descriptions particulières détaillant les configurations de l'identité.

- À ce moment de l'analyse, le but externe de la recherche, c'est-à-dire la négociation, entre en jeu explicitement. Le chercheur construit avec les parties une charte nommé IMF (*Intercultural Meta Frame*): les données particulières de chaque parties émergeant de la recherche sont introduites dans un cadre de description ou de représentation commune, le IMF. Les configurations de l'identité apparaissent en détail, l'une à côté de l'autre, précisées dans leurs trois dynamiques respectives et saisies si possible dans le langage de la théorie des systèmes dynamiques.

- Comparaison: la représentation parallèle dans l'IMF rend possible la lecture comparée des données. Il devient ainsi possible de voir quels sont pour chacun les points de divergence, de conflit probable ou de conflit existant, ainsi que les éléments de convergence, de congruence ou de "mêmeté" dans les dynamiques et les configurations des respectives dynamiques de l'identité. Il est clair que le champ de négociation possible ou accessible apparaît à partir de cette étape. Nous n'entrerons pas dans le détail des différences ou similarités concrètes possibles ici, car nous prétendons seulement indiquer le mécanisme de recherche, lié à une démarche de négociation. Ni les aspects formels, ni les aspects de contenu (personnel, social, culturel) seront spécifiés ici.

- Négociation et gestion de conflit: à partir des recherches indiquées, il devient possible d'entamer des négociations ou de projets de résolution de conflit. Nous sommes convaincus que les résultats de ce dernier travail seront plus durables et plus justes, parce que les négociations et le processus de résolution de conflit sont fondés sur des analyses préalables approfondies, réalisées en interaction systématique avec les parties concernées.

Références bibliographiques

- Allport, G. (1954) *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley Cy.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.
- Aranowitz, S. (1992) *The Politics of Identity. Class, Culture, Social Movements?* New York: Routledge.
- Black, P. et Avruch K. (1993) "Culture, Power and International Negotiations: Understanding Palau-US Status Negotiations." *Millenium* 22: 379-400.
- Boyd, R. / Richerson P.(1985) *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: Chicago University Press.
- Cavali-Sfroza, L. et F. (1996) *The Great Human Diasporas*. New York: Addison-Wesley Cy.
- Doom, R. et Vlassenroodt K. (1995) *Early Warning and Conflict Prevention*. Minerva's Wisdom? Brussels: ABOS.
- Doom, R., Debakker P. et Van Maele D. (eds.) (1995b) *Early Warning. Preventie of Pretentie?* Antwerpen: IPIS.
- Erikson, E.H. (1968) *Identity. Youth and Crisis*. London: W.W. Norton.
- Fabian, J. (1984) *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Hutchinson, J. et Smith A.D.(eds.) (1996) *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, T. (ed.) (1995) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- Kelly, G.A. (1955) *The Psychology of Personal Constructs*. Vol. 1: *A Theory of Personality*. New York: W.W. Norton.

- Kriesburg, L., Northrup, T.A. et Thomson J. (eds) (1989) *Intractable Conflicts and their Transformation*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Kriesburg, L. (sous presse) *Social Conflict Theory. Toward Constructive Struggle*. Syracuse.
- Martin, D.-C. (1995) "The Choices of Identity", *Social Identities*, 1: 5-20.
- Northrup, T.A. (1992) *The Collusion of Enemies: Identity and Conflict in Northern Ireland*. Mimeo.
- Pinxten, R. (1985) *Cultures sterven langzaam*. Antwerpen: Hadewych.
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rubinstein, R.A. (1995) "Collective Violence and Common Security", in Ingold T. *Companion Encyclopedia in Anthropology*: 983- 1009.
- Said, E. (1972) *Orientalism*. London: Penguin.
- Stewart, I. (1989) *Does God Play Dice?* London: Penguin.
- Tajfel, H. (ed.) (1978) *Differentiation between Social Groups*. London: Academic Press.
- Tajfel, H. (1982) *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verstraete, G. (1995) "De 'Human Social Functioning' - methode van Eugène Heimler", *Sociaal* 158: 8-15.

REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 36.

Espacios de la interculturalidad.

El islamismo como identidad política. O la relación del mundo
musulmán con la modernidad.
Burhan Ghalioun

El islamismo como identidad política

O la relación del mundo musulmán con la modernidad

*Burhan Ghalioun

LA SIGNIFICACIÓN DEL RETORNO A LO RELIGIOSO EN LOS PAÍSES ISLÁMICOS

Dos grandes tendencias dominan hoy en día el debate sobre el islamismo. La primera ve en éste la señal de la persistencia en las sociedades musulmanas, y por consiguiente en el Islam, de concepciones teocéntricas tradicionales. El islamismo no sería, en este caso, más que la manifestación de la evolución natural de un Islam refractario a la secularización y a la modernidad. La segunda tendencia es la que entiende el retorno al Islam como una recuperación de la identidad o, si se prefiere, de la autenticidad, entorpecida hasta hace bien poco por la alienación política y cultural surgida de más de un siglo de colonización. Contrariamente a la primera interpretación, para la cual el islamismo constituye la prueba del estancamiento del mundo musulmán y de su rechazo a la modernidad, el retorno al Islam se percibe como un acto positivo, puesto que es el paso obligado para reencontrar una subjetividad maltratada y abrirse plenamente a la modernidad.

A mi entender, ni una ni otra de las dos teorías refleja la realidad. El islamismo no prueba en ningún caso la ausencia de secularización ni el rechazo a la modernidad en las sociedades musulmanas. No es tampoco la manifestación de un retorno natural

*Profesor de Sociología Política, director del Centro de Estudios del Oriente Contemporáneo, Université de la Sorbonne-Nouvelle, París.

a una cierta autenticidad. La historia social de los musulmanes muestra claramente, como voy a intentar probar, que, por una parte, ha existido admiración por la modernidad, y de hecho es el único punto importante en el orden del día del mundo musulmán desde hace como mínimo un siglo y medio; y que, por otra parte, la identidad, en lugar de constituir una autenticidad o de fundirse en un patrimonio cultural inmutable, es una categoría sociohistórica que se determina en relación al otro y, por consiguiente, cambia de contenido y de referencias en función del cambio o de la multiplicación de las líneas de enfrentamiento. No se reduce, pues, a una cierta idea de fidelidad a un tipo de autorepresentación inmutable.

Es cierto que algunos sectores religiosos, éticos y psicológicos permanecen más o menos impregnados por la concepción teocéntrica, pero no representan la corriente principal. La vida económica, política, social y cultural está hoy en día fuertemente marcada por la modernidad.

Es cierto que en el retorno al islamismo se puede sospechar un deseo de autenticidad y cierta nostalgia del pasado, pero no es esto lo importante. El vector real de la vida cultural en las sociedades musulmanas, como en todas las sociedades, es la aspiración a la modernidad como lo único susceptible de fundar una acción política eficaz. La verdadera identidad que buscan tanto los partidarios del islamismo como los de otras corrientes ideológicas es la Contemporaneidad: la validación de sus esfuerzos en una temporalidad que se impone, independientemente de cualquier acto de subjetividad.

Mi tesis es que el islamismo no es, pues, ni la expresión de un defecto de nacimiento de un Islam refractario a la secularización, ni la culminación de un retorno triunfal a la verdad del Ser. No es ni la manifestación del rechazo a la modernidad, ni la prueba de una feliz reconquista de la identidad. Es la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión y llega más allá de la búsqueda de una nueva religiosidad.

En estas condiciones, el verdadero problema que se nos plantea no es explicar, a la manera de los reformadores de finales del siglo XIX, por qué el pensamiento musulmán no se ha renovado, sino saber por qué una gran parte de la opinión musulmana tiende a rechazar, un siglo más tarde, los espectaculares logros que los musulmanes han conseguido, por sí mismos, en este último siglo. ¿Se trata del retorno del espectro islámico y del resurgimiento de un tradicionalismo religioso jamás vencido, o se trata de la reacción ideológica a un fracaso histórico, explicable políticamente? En el segundo caso, la cuestión concierne menos al Corán o a la estructura dogmática del Islam, que a las sociedades musulmanas y a las condiciones de su evolución en el siglo XX; el problema que se plantea no es el del pensamiento religioso, que se ha encontrado, como en cualquier otro sitio, fuertemente marginado, es el del modernismo o del pensamiento moderno que rige el destino de estas sociedades desde hace dos siglos¹.

LA SECULARIZACIÓN DE LAS SOCIEDADES MUSULMANAS

Hasta inicios del siglo XIX, la religión dominaba completamente las sociedades musulmanas. Sin hablar de la vida espiritual y religiosa en sentido estricto, del Islam dependía la constitución de todos los elementos necesarios a la organización social: los cuadros institucionales, los conceptos y los valores. Tanto la educación como la formación científica, tanto el funcionamiento del sistema judicial como la legitimación del poder y de la política, tanto la organización de las redes de intercambios comerciales como las comunicaciones culturales entre sociedades muy alejadas, tanto la formalización de relaciones intercomunitarias como las relaciones con el exterior, formaban parte de sus prerrogativas.

A la cabeza de la institución religiosa, los ulemas constituían el componente principal de la élite política. Y mientras estos se ocupaban de la formalización del cuerpo del Estado en los campos que forman la estructura de un Estado –la gestión de lo sagrado, la enseñanza, la educación y la jurisprudencia–, los jeques de las órdenes místicas, verdadero Estado dentro del Estado, imperaban sobre extensas redes subterráneas, llegando hasta lo más profundo del espíritu de estas sociedades. Todo el edificio social, tanto en sus fundamentos morales como en sus instituciones, descansaba en la religión o se empapaba de su atmósfera.

Pero entonces llega la hora de la verdad: tomado al asalto por la modernidad, este edificio secular, agotado y congelado, ni siquiera tendrá tiempo de renovarse. Desde finales del siglo XVIII empezará a crujir bajo el doble choque con la expansión económica del capitalismo competitivo y con la expansión políticomilitar de la Europa conquistadora.

Antes que se escribiera el primer artículo sobre la modernidad o la secularización, y sin siquiera tener tiempo de poner en duda el estatuto de la religión o el papel del clero, los poderes existentes, sorprendidos por el aterrador aumento de poderío de Occidente, se pusieron a dismantelar, exactamente como hizo Gorbachov en la URSS este fin de siglo, su sistema.

La serie de reformas, que comienzan por el establecimiento de un *nuevo orden* militar en Estambul, barren tanto el prestigio como la influencia de los ulemas. Se les obliga a abandonar, progresiva pero rápidamente, todas las funciones que eran la base de su poder: enseñanza, educación, jurisdicción social y política².

Más aún, algunos ulemas, los más instruidos sin duda, defienden, de acuerdo con los soberanos o en su contra, y en nombre de la religión, la causa de la reforma, al precio, para algunos, de su propia vida. No era tanto la aplicación de una ley religiosa lo que les motivaba, como la ola de colonización vendrá a confirmar, sino la preservación de una cierta idea de la independencia y la perennidad de sus sociedades y Estados. Se puede incluso decir que la renovación de la religión sólo tenía interés para ellos como medio de

forjar una identidad nacional y mantener la cohesión de una sociedad musulmana en plena descomposición. Así aparece la ideología de la Reforma musulmana (*Islah*), a cuyo alrededor se reconstruirán la élite social y política decapitada y los nuevos poderes.

La decadencia evidente, desde fines del siglo XVII, de las instituciones tradicionales y la ausencia de un verdadero clero musulmán, organizado y coherente, hacían más fácil la acción de las autoridades. En tanto en cuanto la oposición a las reformas se concentraba en el círculo estrecho del alto funcionariado, ligado directamente al Estado, no podían expresarse abiertamente contra éste sin exponerse a los peores riesgos. Por lo cual la oposición no sobrepasó el nivel de las resistencias esporádicas o de retaguardia. Así, desde mediados del siglo XIX, la iniciativa histórica se ha mantenido, incluso en las fases más críticas, en el campo de los modernistas y los reformistas³. Los conflictos ideológicos que se desarrollarán paralelamente a las reformas generan un debate que enfrenta a los reformistas moderados y los radicales, a los liberales y los revolucionarios, y que se centra básicamente en la definición de los objetivos y de los medios, más que en los fines buscados. La idea de cambio trasciende todas las divergencias en materia de creencia, puesto que se percibe como una cuestión de vida o muerte para la misma civilización musulmana.

El proceso de modernización y, como consecuencia, el proceso de secularización de las sociedades musulmanas, se refleja en la dominación sucesiva de las tres grandes ideologías modernistas que cubren las tres principales fases del cambio. La primera, alentada por los ulemas modernistas y reformistas, se esfuerza, contra las corrientes conservadoras y las cofradías sufíes, y en alianza con el poder político y/o grupos laicos aún muy minoritarios, en trazar la vía intelectual de la reforma. El reformismo islámico constituye la primera versión de la fecundación del patrimonio juridicoteológico musulmán por el racionalismo moderno. Frente a una visión fatalista, nacida de la unión de un formalismo jurídico estéril y de un misticismo confusionista, que domina la anterior fase del pensamiento musulmán, la ideología modernista afirma la primacía de la razón y de la interpretación tradicional de los textos sagrados. Para ir más allá de las escuelas jurídicas y místicas dominantes, el reformismo islámico anuncia el retorno a las fuentes de la fe, el Corán y el Hadiz, y rehabilita el concepto de *ijtihad* o esfuerzo de interpretación personal y racional. Este hacer tabla rasa de las interpretaciones dominantes buscaba claramente la adaptación del pensamiento clásico a los valores y técnicas modernos. El extraordinario despliegue de este nuevo pensamiento y el éxito que iba a encontrar en prácticamente todos los países musulmanes desde finales del siglo XIX atestigua la profundidad de las aspiraciones de todos los musulmanes al cambio. Este nuevo pensamiento es, en realidad, inseparable de las reformas que iban a trastornar las sociedades musulmanas⁴.

En los países árabes también verán la luz las mismas reformas. Incluso serán más vigorosas, como en Egipto, donde el Pachá Muhammad Ali acomete, desde su acceso al poder en 1805, una acción de modernización acelerada cuyo primer acto no es otro que la liquidación física, en 1811, de la vieja aristocracia mameluca, seguida por el

sometimiento total de los ulemas. Sin ningún afán de saber si su acción estaba de acuerdo, o no, con los preceptos del Corán, el nuevo gobernador de Egipto emprende la modernización de su ejército con la ayuda de expertos europeos, la abolición de las viejas formas de propiedad de la tierra, la imposición de nuevas reglas en la administración, la transformación del sistema fiscal, la fundación de una industria civil y militar bajo el control directo del Estado, la instauración de un sistema de escolarización nacional, que incluye a las niñas, el envío a países europeos de centenares de becarios egipcios para que se familiaricen con las ciencias modernas⁵.

El éxito inicial de estas reformas convertirá a Egipto en una de las potencias más activas del Mediterráneo. Le lleva incluso a acariciar el sueño de derribar la Sublime Puerta y a atacarla en su capital, llegando a construir un verdadero imperio a sus expensas. El Cairo es, desde la segunda mitad del siglo XIX, el foco de un gran renacimiento cultural que atrae a los elementos más activos de la élite árabe, del Oriente Próximo al Magreb. Y, de todo el mundo musulmán, es en esta capital de la modernización donde la ideología y la doctrina del *Islah* (Reformismo) toma su forma más acabada.

A la cabeza de este movimiento reformador está la figura emblemática de Yamal al-Din al-Afgani (m. en 1897). Su contribución fundamental ha sido menos teológica que intelectual y política. Con sus vehementes y repetidos ataques a la inercia de los ulemas y a la corrupción de los gobiernos musulmanes, al-Afgani ha amplificado la ya de por sí gran voluntad de reforma. Sus sucesores, Muhammad Abduh (m. en 1905) y Rachid Rida (m. en 1935), en el Oriente Próximo, Ben Achour y Ben Badis en el Magreb, se preocuparán por dar al *Islah* sus formas doctrinales dentro del conjunto del mundo árabe. Tanto para al-Afgani como para Abduh, el laicismo es una invención del Islam, incluso su esencia⁶.

El nacionalismo es la consecuencia directa e indirecta, en los países musulmanes, del reformismo. En todos los países musulmanes el reformismo le prepara el terreno al nacionalismo. Idea modernista vestida de islamismo, el reformismo ya no es una ideología eficaz. La alianza tradicional de reformistas y laicos, sellada antaño contra las fuerzas religiosas y políticas del inmovilismo, ya no es capaz de hacer progresar el esfuerzo de modernización. El deseo de modernidad, para afirmarse más tenazmente, se afirmará bajo la sombra de la ideología nacionalista, más consecuente y sin duda alguna más moderna, al proyectar de lleno a las sociedades musulmanas en el siglo XX.

Contrariamente al reformismo musulmán, que había tenido que luchar contra los ulemas anquilosados y las órdenes místicas, muy populares en la época, el nacionalismo se impone desde el inicio como un movimiento popular y consigue sin dificultad suscitar la adhesión, incluso el entusiasmo, de las masas. Las corrientes religiosas, incluyendo aquéllas que han continuado predicando el reformismo y que no estaban en ningún modo opuestas a la modernización, aparecerán cada vez más como fuerzas reaccionarias y se situarán mayoritariamente contra el nacionalismo. Pero a éste no le

costará ningún trabajo vencerlas. La represión juega su papel sin duda, pero su derrota tiene por causa principal el deseo de los pueblos de acceder a la modernidad y de salir del arcaísmo.

El kemalismo es el ejemplo típico. Aunque los otros nacionalismos aparecidos en los países musulmanes no se hayan atrevido jamás a llegar tan lejos como lo hizo Mustafa Kemal, el deseo de hacerlo era igual de grande, y el modelo de cambio que Kemal propone sigue siendo válido para todos. Se trata esencialmente de poner fin al debate intelectual para concentrar todos los esfuerzos en la puesta en marcha de un sistema político y económico nuevo y moderno. Poco importan los argumentos jurídicos o las justificaciones religiosas o morales. Lo esencial es lograr la modernización del Estado y sobre todo de la economía. Es en nombre de esta modernización radical y gracias a ella que se elaborarán las grandes políticas de las élites en el poder: liquidación sin piedad de los vestigios del antiguo sistema comunitario, religioso y feudal, establecimiento de un poder autoritario o resueltamente dictatorial, y concentración de todos los poderes en manos de un hombre providencial, padre, hermano mayor de los ciudadanos o gran combatiente por la nación.

El nacionalismo, en tanto que ideología y en tanto que política y Estado, viene a completar y reforzar la obra de reforma y de modernización, mientras que el reformismo se convierte en caduco por sus mismas realizaciones. Kemal Atatürk (1881-1938) ya no necesita justificación religiosa alguna para actuar. La ideología nacionalista ya es suficiente motivación.

Bajo el nacionalismo los métodos reformistas ceden paso a los métodos revolucionarios, que conducen, en el kemalismo, a la espectacular abolición, en 1924, del califato y del derecho musulmán, y, entre otras cosas, al establecimiento de una legislación única y laica: supresión de los tribunales religiosos, adopción del calendario occidental, abandono del alfabeto árabe y fundación de un Estado oficialmente nacional. El proceso que conduce a Turquía a la revolución nacionalista republicana y laica de Mustafa Kemal se reproducirá en las otras sociedades musulmanas con mayor o menor éxito o fortuna.

En el mundo musulmán hará falta esperar a la llegada de Nasser y de la revolución nacionalista egipcia, demorada medio siglo por la dominación británica, para dar a la ideología del nacionalismo árabe una forma acabada, secular y resueltamente nacional. Un kemalismo moderado y popular se desarrolla en todo el mundo árabe, relegando a un segundo plano la historia y la ideología políticas de inspiración religiosa. Los Hermanos Musulmanes, partido político islamista importante en esa época en todos los países del Oriente Próximo, ve socavadas sus posiciones bajo la presión de la nueva ideología. El arresto y asesinato de sus dirigentes, acusados de conspirar contra el gobierno nacionalista, no suscitan ninguna reacción de envergadura en el seno de la opinión pública.

En toda esta etapa nacionalista, las ideologías que hacen vibrar a los pueblos no tienen nada de religioso. Es cierto que están salpicadas de algunos aspectos de la cultura tradicional, pero sirven para dar un carácter de autenticidad a los naciona-

lismos laicos más que para ocultar su verdadero contenido. Incluso en el caso extremo del Pakistán, que no tiene otra fuente de legitimidad como Estado independiente que la protección de los intereses de las poblaciones indias de confesión musulmana, se ha escrito: “la élite que ha creado Pakistán y que seguidamente lo ha gobernado es, en su totalidad, modernista y occidentalizada tanto en su comportamiento social como en las decisiones administrativas, aunque en lo tocante a la política de redacción de la Constitución, el modernismo ha sufrido una presión muy fuerte por parte de la ortodoxia, especialmente del movimiento fundamentalista de Abu A’Ala Mawdudi”⁷.

La convergencia de intereses políticos e intelectuales de las nuevas élites y clases sociales trastorna la relación de fuerzas en el ámbito del Estado en perjuicio de los ulemas, reduciendo definitivamente su papel social.

Bajo el nacionalismo, no tan sólo los ulemas pierden toda influencia, incluso se margina lo religioso. Más que separar lo temporal de lo espiritual, lo que se consigue es que el poder político lo acapare todo, incluyendo lo religioso, que pretende controlar estrechamente para reforzar su actuación y atajar toda eventualidad.

Los ulemas, que continúan batiéndose en retirada, serán completamente sobrepasados por las élites políticas, militares, tecnocráticas, burocráticas, científicas e intelectuales, que ocuparán de ahí en adelante todo el espacio social. Cuando las ideas religiosas retornen, no será por obra de los ulemas, completamente marginados, sino de activistas políticos decepcionados por el fracaso de los movimientos nacionalistas. Las instituciones religiosas musulmanas, sobrepasadas por la ola nacionalista y laica, ya no son capaces de producir nada coherente ni en el plano ideológico ni en el plano político. Su ineficacia favorecerá la emergencia y el desarrollo de los movimientos islamistas que constituyen un lugar de encuentro privilegiado para todas las fuerzas y grupos sociales enfrentados a los poderes establecidos.

La transformación del modernismo islámico en nacionalismo secularista o laico es la consecuencia de numerosos factores. Haría falta citar ante todo el lento trabajo de zapa que conduce al desmoronamiento de la autoridad religiosa tradicional. La posterior instauración de un aparato estatal moderno, con sus temibles técnicas de intervención en todos los dominios, económicos, políticos, culturales y jurídicos, concluye con la marginación de lo religioso.

Las reformas llevadas a cabo por el Estado en el ámbito de la administración y del ejército, de la educación y de la comunicación, conducen a la formación de una nueva burocracia, rendida a las ciencias y técnicas modernas. Pronto, la extensión de la educación pública, el progreso conseguido en la enseñanza de lenguas extranjeras y el desarrollo constante de los productos culturales, los libros y, sobre todo, la prensa escrita, darán nacimiento a una nueva élite intelectual que tiene poco contacto con las ciencias religiosas y que vive directamente bajo la influencia de las ideas

modernas propagadas en el cercano Occidente. Esta élite se compone de hombres de letras, de educadores, de profesores, de periodistas, de científicos, de tecnócratas y de burócratas cuyo prestigio e influencia dependen esencialmente de sus conocimientos, laicos y modernos.

Un nuevo mundo se forma en menos de medio siglo. Sin embargo, la originalidad del cambio no reside en relegar lo religioso, sino en el advenimiento de lo político. El descubrimiento por los musulmanes de esta nueva modalidad de gestión moral del dominio público destruye hasta la raíz la concepción fatalista de la cual dependía el poder arbitrario tradicional. El despertar a las posibilidades que ofrece la acción del Estado moderno trastorna totalmente la perspectiva. Nacen nuevas esperanzas, mientras que las antiguas aspiraciones de soberanía, de libertad y de emancipación, durante largo tiempo rechazadas, vuelven a ser de actualidad. Es en el campo político y no en el religioso en el que la vida pública se propone mover y desarrollar sus armas en adelante, lo cual es igual de válido para los países musulmanes independientes como para los que padecen la dominación extranjera.

LA METAMORFOSIS DE LA IDENTIDAD

En relación al problema de la identidad, dos actitudes generales y opuestas parecen enfrentarse. La primera es la de los ideólogos. Sean estos nacionalistas, socialistas o teocéntricos, la identidad constituye para ellos una calidad intrínseca inalienable, incluso una esencia inalterable. La segunda actitud es la que defienden hoy en día, como reacción a los primeros, un cierto número de intelectuales y militantes del universalismo. Esta segunda actitud da por supuesto que la identidad es una ficción desprovista de todo fundamento real, una ilusión que nutre el miedo a la modernidad y el repliegue sobre uno mismo. Esta ficción actúa mediante la esencialización del grupo o de uno de sus aspectos culturales. Así pues, dicen los negadores de la identidad, todas las culturas están hechas de múltiples fuentes y “genealogías fundadoras”, todas son compuestas. La pretensión de unidad que supone la noción de identidad disimula la voluntad de negar la diversidad e imponer la homogeneidad. Se inscribe directamente en el proceso de dominación de una comunidad sobre otra.

Mi posición al respecto es también diferente a las dos mencionadas. Si bien es cierto que la identidad no es una esencia, no lo es menos que existe. No es una ficción. Contrariamente a la tesis esencialista, considero que la identidad es una categoría histórica, por consiguiente evolutiva y cambiante. No es una esencia inalienable. Es el nudo donde convergen y se cruzan una multiplicidad de factores pretéritos y presen-

tes, endógenos y exógenos. Está ligada necesariamente a una coyuntura y a una historia. Cambia, se transforma, se metamorfosea en función de la modificación de los múltiples parámetros que la fundan.

Contrariamente a la percepción del sentido común, los hombres no nacen con un patrimonio cultural común y fijo que determina su identidad sociopolítica, como nacen con un patrimonio genético. La identidad de los hombres se crea dentro de un grupo determinado, en unas condiciones sociohistóricas precisas y en función de necesidades históricamente determinadas. La identidad es una forma de definirse en relación a los demás, a un otro que tampoco es ni inmutable ni dado de una vez por todas.

Asimismo, contra los negadores de esta identidad, diría que la noción de diversidad y de pluralismo en el seno de una única y misma entidad no anula la necesidad de la identidad, la exige. En realidad no se puede hablar de diversidad más que suponiendo la multiplicidad de las cosas, de las identidades. Todo lo que hace la noción de diversidad es desplazar la base de la identificación o cambiar el criterio. Del mismo modo que no se puede negar, al invocar la diversidad de los componentes nacionales, la existencia de una comunidad religiosa como una referencia posible; tampoco se puede negar la existencia de una comunidad nacional en nombre de la multiplicidad de etnias que la constituyen. En ambos casos no se trata de probar lo poco pertinente que resulta la noción de identidad que aportamos, sino de nuestra preferencia en la percepción de la identidad a través de la identidad étnica y en detrimento de la identidad nacional, o de esta última en relación a la identidad religiosa. La identidad es una realidad, puesto que ninguna acción colectiva es posible fuera de un proceso de identificación que tenga por objeto unificar, armonizar y homogeneizar los criterios que constituyen la base de referencia de todos los actores, y por consiguiente fundar el espacio de solidaridad indispensable a toda sociedad organizada. Por definición, este proceso de identificación es un proceso simbólico e imaginario. Actúa seguramente por selección y omisión. Trata de dar a la comunidad una imagen colectiva de sí misma y de sus orígenes que frecuentemente es muy positiva. Esto es fundamental para la fundación de una comunidad. El proceso de identificación utiliza algunas técnicas de la ficción, pero no es en sí mismo una ficción. Al contrario, es la base de un sujeto, es decir, de una conciencia de sí, de una visión, y por consiguiente de una acción.

La identidad no es una cosa, una herencia que los grupos, étnicos, nacionales o religiosos, reciban de sus ancestros y la preserven tal como fue creada. Tal visión revela un mito. Pero es una relación que impone la necesidad de reconocer al otro y hacerse conocer. El proceso de identificación refleja de qué manera los individuos, expuestos a múltiples posibilidades de asociación, se determinan en relación a los otros, organizan su espacio, crean redes de conexión y afinidades. Lo hacen necesariamente en función del proceso común en el que se encuentran implicados a causa de múltiples factores: comunidad y lugar de nacimiento, pertenencia, adhesión, educación, cultura, nivel

social, posibilidades de promoción, etc. Los individuos que no lleguen a crearse una identidad a tal o cual nivel de su acción histórica, económica, política y cultural jamás podrán constituir un sujeto capaz de participar y actuar en la historia.

De este análisis derivan dos resultados que conciernen al concepto de identidad. En primer lugar, las posibilidades de identificación que los individuos pueden explotar son generalmente numerosas. Toda identidad encierra de esta manera posibilidades previas. Es un acto político que se inscribe en un proyecto colectivo y que supone una estrategia, no es un don natural. Por consiguiente, las formas de identificación cambian sin cesar en el tiempo y en el espacio, según las nuevas posibilidades que se presentan. Y, puesto que son formas históricas de identificación, las identidades que cristalizan y se desarrollan hoy en día conocerán necesariamente la decadencia, se usarán y morirán mañana, como todo fenómeno histórico. Son, por lo tanto, frágiles, inestables, producto de una coyuntura.

En este sentido, todos los individuos pertenecen, al mismo tiempo, a multitud de identidades. Son a un tiempo miembros de una familia, de una categoría profesional, de una clase social o de un grupo de intereses, de una colectividad urbana o de un pueblo, de una etnia o de una nación. Lejos de constituir una fuente de incoherencia o de contradicción, esta multiplicidad de pertenencias es el signo de un enriquecimiento del ser social y de la sociedad. Una sociedad donde sólo se reconozca la identidad política global es una sociedad pobre o enferma, incapaz de hacer gozar a sus miembros de todas las posibilidades que le ofrecen la vida colectiva y el progreso humano.

Si la identidad no excluye la diversidad de pertenencias, tampoco se impone o se hace activa hasta que el grupo llega a establecer en esta diversidad un orden de prioridad, es decir de jerarquía. De esta forma, lo que debe prevalecer en el plano de la acción política no es lo mismo que lo que debe retenerse en el plano profesional o familiar. Somos árabes, franceses, alemanes o americanos en relación a una acción que pone en juego las naciones. Somos por el contrario obreros, intelectuales, burgueses y aristócratas, cada uno, a su vez, con su correspondiente subcultura particular, cuando los elementos en juego son de naturaleza cultural, social, profesional, etc.

Los criterios de identificación cambian con relación a los valores dominantes de una civilización en una época determinada de la historia. Todos los grupos humanos evolucionados se identificaban en la Edad Media en función del criterio religioso. Se sentían ante todo cristianos, musulmanes, budistas, confucianos, etc. Esto no impedía que estuvieran a su vez constituidos por diferentes etnias o por múltiples grupos lingüísticos, en el seno de cada comunidad religiosa. Pero, contrariamente a lo que prima en la era nacionalista moderna, la pertenencia étnica no tenía un valor significativo en la práctica política, dominada totalmente por los poderes dinásticos. Por esta razón, ninguna empresa de toma del poder o de oposición duradera a un poder establecido podía legitimarse fuera de una vocación religiosa. Al no poder crearse legitimidades de otro tipo, la lucha por el

poder era la causa de la multiplicación de sectas. Las oposiciones sociopolíticas provocaban casi sistemáticamente la división o la creación de nuevas capillas en el seno de las antiguas grandes religiones. Hoy en día, a medida que la política deviene pública y abierta a la acción de todos los miembros de la sociedad, no hay oposición posible sin ideología y programa políticos. La pertenencia nacional fundada en la participación en la práctica política trasciende casi en todas partes la pertenencia étnica y religiosa. La pertenencia nacional es el fundamento de la comunidad y crea la solidaridad. El deseo de identidad étnica y religiosa sólo se manifiesta y se convierte en dominante en las formaciones sociopolíticas donde el Estado parece perder su carácter nacional, es decir universal, reduciéndose a mero instrumento de dominación minoritaria o de clan.

En el mundo musulmán, la identificación, o la forma de identidad dominante, ha cambiado sensible y rápidamente en el espacio de un siglo. Hasta el siglo XIX los musulmanes no tenían otro marco identitario de referencia que el Islam. Éste no cubría ni un sentimiento étnico, ni nacional, ni incluso religioso. Se fundaba en la continuidad histórica y la pertenencia a un modo de vida y de civilización llamado islámico. Se vivía en un marco arquitectónico, semántico, ético, espacial, económico, político y cultural propio a los musulmanes y que hacía referencia al Islam.

Bajo el impacto de las nuevas realidades nacionales, este orden de valores que hacía de la religión el fundamento principal de toda identificación se hundirá en el mundo musulmán igual que en todas las otras regiones del mundo. Poco a poco, la ideología nacionalista penetrará en el imperio otomano musulmán provocando el nacimiento de la primera forma de identificación colectiva de carácter político. El otomanismo que reemplaza al islamismo tradicional pretende hacer de la pertenencia al Estado (otomano) la referencia fundadora de una nueva comunidad política. Musulmanes, cristianos y judíos deberían de esta manera formar parte de la misma nación. Esta ideología se encuentra en el origen del proyecto de reforma llamado *Tanzimat* arriba mencionado.

Sin embargo, el fracaso de este nacionalismo otomano primitivo era de esperar. El otomanismo era una concesión política y demagógica hecha por una monarquía en declive para frenar la ascensión de las nuevas fuerzas de la modernidad, y no un proyecto coherente de puesta en marcha de una verdadera nacionalidad o, si se quiere, de creación de un verdadero estatuto de ciudadanía. Llegaba, además, con retraso respecto a las fuerzas del nacionalismo naciente, tanto en Estambul como en las provincias del imperio. Este fracaso conducirá directamente, en el Oriente Próximo, a la explosión de los diferentes nacionalismos, tal como había ocurrido un poco antes en los Balcanes. Frente a las tendencias hegemónicas y dominadoras del joven nacionalismo panturco, los árabes desarrollan rápidamente una conciencia nacional propia. Yendo más allá de la compartimentación en comunidades étnicas y religiosas, apelan a la independencia y a la creación de un Estado nacional árabe que ocupe todos los territorios

donde residan poblaciones que hablen la lengua árabe. En menos de un decenio, todas las organizaciones políticas árabes existentes que defendían la autonomía o la fraternidad araboturca, se convierten a la nueva religión nacionalista y apelan a la revuelta contra la dominación de una Turquía convertida, a su vez, en la sede de un nuevo nacionalismo agresivo. De esta manera, la arabidad emerge de la etnicidad como una nueva forma de conciencia y de identidad políticas.

A la sombra de esta ideología árabe se desarrollan gran variedad de movimientos políticos y acciones culturales. La petición de independencia se acompaña de una eferescencia política sin precedentes en la historia de estas sociedades, que dinamiza profundamente la vida pública. Se constituyen y entran en juego nuevas élites políticas. La dinámica de esta nueva identidad lleva a una revalorización de la lengua y del patrimonio cultural árabes, largo tiempo olvidados o desatendidos. Arabidad rima, en ese momento, con historicidad y unidad: renovar con la ayuda del glorioso pasado y rehacer la unidad política de pueblos dispersos. El nacionalismo árabe ha sido la idea que más ha agitado la vida política e intelectual del mundo árabe en la época moderna.

Sin embargo, en los dos ejes de la acción nacional descrita, renacimiento cultural y unificación política, el nacionalismo árabe ha encontrado resistencias que han impedido que se realizara. La dinámica de la reconstrucción del ser árabe, dinámica fundada en la fertilización del patrimonio clásico con el aporte de la modernidad, ha resultado lenta y superficial. Frente a la amplitud de los desafíos y frente a las fuertes oposiciones exteriores, se han consumido las energías en un discurso apologista estéril. En cuanto al proyecto de la unidad, las resistencias internas eran tales que uno se siente autorizado a decir que la insistencia en el ámbito del discurso en la necesidad de la unidad, fue proporcional a la ausencia de voluntad real en realizarla. Los conflictos fratricidas que la lucha por la unidad árabe ha engendrado muestran perfectamente como las élites rivalizaban en falta de competencia y de conciencia histórica.

La arabidad, que había ocupado la conciencia de los árabes durante medio siglo, no iba sin embargo a eclipsarse completamente de la escena política. Pierde su pertinencia histórica y se transforma en una especie de referencia común a todos los nacionalismos de Estado que, alrededor de los diferentes poderes estatales, y en la medida de los medios de que disponga cada uno, van cristalizando.

De esta manera, a la arabidad que permanece viva a nivel de discurso, le sucederá en todos los países árabes una idea funcional de nacionalidad. El nacionalismo estático no llega a fundar una solidaridad o a crear una ciudadanía, pero asegura la continuidad del Estado y funciona como instrumento de movilización política. Esto se traduce en el encuadramiento, si no en el descuartizamiento, de las poblaciones a fin de asegurar su aprobación a las políticas aplicadas. Se trata, en gran parte, de un nacionalismo dirigido por élites que defienden el espacio de su soberanía en competición con las élites adversas y concurrentes de los países vecinos, generalmente árabes.

Socavado por una mundialización que cuestiona los Estados-nación, y minado por el discurso de un arabismo que se mantiene, aunque extenuado, muy presente en los espíritus, el nacionalismo de Estado se deshincha rápidamente. Para consolidarlo, las élites en el poder descubren, a fines de la década de los setenta, las ventajas del regionalismo. Se creyó poder ir más allá de la arabidad y el nacionalismo de Estado inactivo recurriendo a la creación de conjuntos regionales que respetaran las especificidades y el particularismo de cada subidentidad. Tras la creación del Consejo de Cooperación de los países del Golfo (1979), los cinco países del Magreb crearon la Unión del Magreb Árabe (1989), mientras que, con unos meses de intervalo, los demás países –Egipto, Yemen, Irak y Jordania– formaban el Consejo de Cooperación Árabe.

Con estos proyectos de integración regional más o menos operacionales, las élites árabes buscaban responder a los desafíos de la mundialización y, a la vez, resolver la crisis de identidad que exacerba la incapacidad de los nacionalismos estatales, fundados en la rivalidad y en el repliegue sobre uno mismo, para hacer frente a los múltiples desafíos, en particular al de la ocupación israelí.

En este contexto aparece la crisis del Golfo. La emergencia de Irak como potencia militar y tecnológica al finalizar la guerra con el Irán islamista reactualiza el nacionalismo árabe y hace estallar en pedazos el artificio del regionalismo creado para enmascarar la crisis de identidad. El proyecto militarindustrial de Bagdad, realizado a la sombra de la alianza entre Irak y Occidente contra Irán, aparece como el inicio de una respuesta de los árabes a todos los problemas que han quedado en suspenso desde inicios del siglo XIX. La política de fuerza utilizada por el presidente iraquí, tan bien ilustrada por otra parte con la ocupación militar de Kuwait, hace aparecer todas las políticas de los otros regímenes árabes como fruto del derrotismo. Por otra parte, todos los regímenes se sienten en el punto de mira, obligados a escoger entre el rechazo o el apoyo a la política iraquí.

Desengañado por sus dirigentes, frustrado por los fracasos que no paran de acumularse, el mundo árabe, o la mayor parte de su población, decide, aparentemente, jugarse el todo por el todo. Perdiendo totalmente la esperanza de poder acceder, en un futuro previsible, al desarrollo, a la tan deseada democracia, o al tan esperado renacimiento cultural, se lanza en cuerpo y alma a un combate que entiende decisivo: el del arranque de su soberanía, de su derecho a decidir por sí mismo en una región dominada por Israel y por quienes lo sostienen desde hace medio siglo. Antes que nada es necesario ajustarle las cuentas a quien mueve los hilos, paralizando toda posibilidad de cambio o de progreso en el mundo árabe.

En efecto, las hazañas militares y tecnológicas, o lo que parece como tal, aparecen a los ojos de las masas árabes como el signo divino e inesperado de una posible salida del túnel, el inicio de una empresa que parecía imposible. Por ello, la destrucción de la capacidad militar, industrial y política de Irak por las fuerzas de la coalición cae como

un mazazo. El callejón sin salida al cual el proyecto militar iraquí parecía dar solución se transforma, de sopetón, en una dislocación generalizada del mundo árabe, política, económica y de identidad. Ya no es posible ningún proyecto colectivo.

La Guerra del Golfo ha cerrado un largo proceso de búsqueda de identidad, es decir, de equilibrio durable en el seno del mundo árabe. Ninguna creación del sujeto histórico es accesible. A la esperanza en un eventual desbloqueo de la situación económica, política y nacional mediante el incremento del poderío militar y estratégico, le sucede la desesperanza, le pérdida de identidad, de fines y de medios. Todas las ideas caen en desuso, y la única salida ofrecida en un mundo profundamente desestabilizado es la integración individual, dentro del desorden más total, al mercado mundial, a la espera de que la conclusión de una paz en la región favorezca la reconciliación y permita a Israel rehacer la unidad regional a su alrededor, dentro de un nuevo mercado económico llamado en adelante Mercado del Oriente Medio.

EL ISLAMISMO COMO IDENTIDAD POLÍTICA DE SUBSTITUCIÓN

El islamismo político permanece, hasta la década de los setenta, minoritario e incluso marginal en relación a la gran corriente del modernismo que anega los países musulmanes desde Turquía hasta la India, pasando por la región árabe. No consigue que se hable realmente de él hasta la víspera de la revolución llamada islámica en Irán en 1979. Recuperando toda la herencia del movimiento reformista, constitucional, nacional y social, abortados uno tras otro en el pasado, el movimiento islamista consigue un éxito en la movilización de masas jamás logrado por ningún otro partido islámico. Mediante una sublevación popular llega rápidamente a derrocar una monarquía pahlavi que se creía eterna.

Rapidísimamente las divergencias harán desaparecer toda ilusión de una transformación democrática y pluralista. El hundimiento de la alianza de los laicos y los religiosos reformistas que había permitido la abolición de la monarquía tiende a centrar el debate de todo cambio político y social en la cuestión del laicismo, incitando a unos a ver en éste el origen del fracaso continuo de todos los programas de modernización en los países musulmanes, y a otros a designar el laicismo como una modo de traición al ser musulmán.

¿A qué se debe esta mutación muy reciente, de hecho, que hace del Islam político, en un espacio de menos de dos decenios, la corriente política mayoritaria en la mayor parte de estos países? ¿Se trata de un rechazo a la modernidad o de un retorno mundial a lo religioso, tal como afirman un cierto número de analistas, o más bien,

como dicen otros, se trata de la reconquista de la identidad o de la autenticidad? ¿Nos encontramos frente a un fenómeno provisional de simple reacción o estamos en presencia de una línea de evolución nueva y durable que conduce al establecimiento de una nueva forma de identidad, de política y de socialidad?

De igual manera que el fracaso del reformismo musulmán de principios del siglo XX trae aparejado el arranque del nacionalismo, movimiento más laico y más radical; el fracaso del nacionalismo en la consecución de sus objetivos trae aparejado el arranque del islamismo. Éste constituye un movimiento nuevo que pretende saldar cuentas con todos los fracasos acumulados por las ideologías modernistas, tanto los del reformismo musulmán como los del nacionalismo y del socialismo.

Sin ningún crédito, las ideologías progresistas, nacionalistas y marxistas de la modernidad no son capaces de ofrecer a los grupos sociales en competencia las señales que necesitan para orientarse en su vida política y social, o para validar su acción. Mediante el retorno al Islam como cuadro histórico de referencia –abandonado ciertamente en un pasado próximo, pero sin embargo recuperado y reactivado– las derrotadas identidades pretenden restaurarse a sí mismas, y los individuos, pulverizados, intentan socializarse, es decir, formar una identidad política y construirse una ética.

Por otra parte, el islamismo se desarrolla paralelamente al neoliberalismo, que emerge como una segunda respuesta, la de las clases dominantes, al hundimiento del nacionalismo y a la crisis del proyecto de modernización efectiva de las sociedades musulmanas. Por un lado, la respuesta islamista retoma a su favor todas las reivindicaciones insatisfechas en los períodos precedentes y recupera, dentro de un voluntarismo extremo, consignas, técnicas de acción y métodos de trabajo de los antiguos movimientos revolucionarios. Por otro lado, el neoliberalismo reduce la política a una especie de acomodación con la realidad tal como existe, sin ningún proyecto de futuro ni ninguna voluntad de cambio. Contrariamente al islamismo, expresa el desapego del Estado en el dominio económico y social. Por tanto, la evolución del islamismo no puede disociarse de la del neoliberalismo.

Dos visiones sociohistóricas están, de esta forma, a punto de enfrentarse, expresando las condiciones en las cuales se encuentran dos fuerzas o más bien dos coaliciones sociales. El exceso de voluntarismo y la aspiración al cambio del orden establecido, social, político y cultural reflejan el callejón sin salida en el que se encuentra una vasta nebulosa de grupos sociales más o menos condenados a la asfixia. Estos grupos no sueñan en otra cosa que en la destrucción de un sistema que se mantiene con los mismos grupos, las mismas reglas autoritarias de juego y los mismos incumplimientos desde hace decenios, y que aparece como el primer responsable de su desdicha. Acompañando o substituyendo a las solidaridades nacionales globales desacreditadas, los grupos de intereses y las clases sociales, o el espíritu de cuerpo étnico, se desarrolla una forma particular de solidaridad que trasciende todas las otras: la solidaridad en el rechazo al estancamiento, la marginalidad

y la exclusión independientemente del origen de cada cual. El islamismo quiere ser la identidad de los que no tienen identidad, la de los grupos e individuos, desclasados, disociados de todo. Es la ideología de la modernidad a contracorriente, en la cual el excluido pretende rehabilitarse mediante la exclusión del excluyente.

El Islam no juega aquí sólo el papel de elemento de unión por la base del reconocimiento mutuo de una pertenencia común sino, más aún, ayuda a rehacer alianzas sociales imposibles sobre la base de las viejas ideologías. El islamismo pretende ser, de entrada, una solemne negación del orden establecido en todos sus aspectos. En su discurso, y en su práctica, no cesa de deslegitimar los poderes establecidos que gobiernan en nombre de la modernidad. Es, desde el inicio —es necesario subrayarlo—, una fuerza de oposición que pone en cuestión no sólo la clase política, sino también a los ulemas. Éstos se han dado cuenta rápidamente de que, al desplazar el centro de gravedad de lo religioso desde el dominio de lo espiritual y ritual al dominio político, los islamistas buscan minar su autoridad. Para defenderse, la mayor parte de ellos se ponen de parte de los poderes políticos, mientras que una pequeña minoría ha escogido desplazarse hacia el terreno político coincidiendo con la posición de los islamistas. Paralelamente al conflicto que opone islamismo y modernismo, se desarrolla un nuevo conflicto que opone, en el seno del Islam, activistas y legalistas. La razón de ser de este conflicto no es otra que el control del sentimiento y del capital religiosos, para invertirlos en la lucha contra el poder para unos, o para mantener su preeminencia para los ulemas tradicionales. El triunfo de los activistas musulmanes en este conflicto es la demostración del estado de debilidad en el cual se encuentran los ulemas después del largo proceso de secularización. Los ulemas ya no tenían ninguna autoridad para poder confiar en mantener su control sobre las masas de creyentes, y para contener la fuerte tendencia a la instrumentalización de la religión por sus contendientes.

El bloqueo de las ideologías modernistas y, por consiguiente, el desplazamiento progresivo del debate político al terreno de la religión se remonta a los años setenta. Para llenar de contenido la vida política y moral, las autoridades políticas intentan, desde esta década, movilizar el Islam clásico de los ulemas, subvencionar la construcción de mezquitas y recurrir al referente religioso para aumentar su popularidad. En una situación marcada por el agravamiento de la crisis, esta política no tiene más que efectos negativos. Son los movimientos islamistas, afirmándose cada vez más como la única fuerza de oposición a los poderes corrompidos, los que recogerán los dividendos, aumentando simultáneamente en influencia y medios de acción.

El discurso islamista se articula alrededor de tres líneas de fuerza: oposición a las élites en el poder “contumaces y corrompidas”, a su aliado y señor occidental, y al laicismo percibido como la fuente ideológica inmoral de la coalición del mal. Por el contrario, inspirada por una moral fiable, puesto que es divina, la comunidad correrá menos riesgo de extraviarse con los islamistas, de manera que la modernidad ya será capaz de

responder a las expectativas creadas por la secularización. De esta forma, incluso rechazando el laicismo, considerado como la fuente de malas inspiraciones, los islamistas permanecen en el marco del mundo secularizado. Estos no fundan ni un convento, ni una *zawiya*, ni una orden mística, sino que se organizan como partido político e intentan tomar el poder como todos los partidos políticos.

Igual que la emergencia del islamismo no es la manifestación de un retorno de lo religioso debido a la persistencia de preocupaciones medievales, tampoco es la expresión de una religiosidad desbordante que refleja la aspiración a valores espirituales y de identidad. Se trata de una fractura en el proceso de modernización, no del resurgimiento de un repentino deseo de lo sagrado. Es la manifestación de una crisis. Crisis que reviste en todas las sociedades periféricas un carácter devastador, y que toma en las sociedades musulmanas una agudeza ideológica particular aún más grande. Es una forma de anacronismo que traduce, como hemos dicho, un bloqueo en el proceso de modernización, concretamente y en primer lugar, en el proceso de la laicización. El retorno al lenguaje religioso contrasta además —de aquí el carácter anacrónico— con la secularización en profundidad de los acontecimientos reales. El islamismo no es la única manifestación de esta crisis. Sólo refleja uno de los numerosos bloqueos, perceptibles, por otra parte, en todos los campos: político, social, económico y cultural.

Ahora bien, esta crisis, que refleja la incoherencia del modelo de modernidad aplicado hasta la actualidad en los países musulmanes, así como en la mayoría de los países del Sur, no es necesariamente pasajera. De hecho es duradera y permanecerá en tanto en cuanto las condiciones políticas y geopolíticas que la sostienen no cambien para permitir la emergencia de una forma acabada de modernidad, aquélla en la cual el hombre, en lugar de verse sacrificado, se convertirá en el fin de todo crecimiento material. En este sentido, esta crisis, aunque sea específica de los países musulmanes, no es exclusiva. Constituye uno de los aspectos fundamentales de una crisis mundial y general, la crisis de la modernidad.

Referencias bibliográficas

- Anderson, N. (1976) *Law Reform in Muslim World*, Londres: Athlone Press.
Berkes, N. (1964) *The Development of Secularism in Turkey*. Montréal: Mc Gill University Press.
Carré, O. (1996) *El islam laico*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Commins, D. B. (1990) *Islamic Reform*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- L'Encyclopédie de l'Islam*.
- Keddie, N. R. (1972) *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Los Angeles: University of California Press.
- Kerr, M. H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ*. Berkeley, California, Los Angeles: University of California Press.
- Merad, A. (1967) *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale*. París: La Haya, Mouton.
- Troll, C., y Sayyid A. K. (1978) *A Reinterpretation of Muslim Theology*. Delhi: Vikas Pub. House.

Notas

1. Resulta ingenuo creer, según una teoría simplista convertida en célebre por los alfaquíes modernos, y que ignora todas las ciencias sociales, que una religión, o cualquier otro sistema ideológico, pueda permanecer inmutable durante diez siglos porque un grupo de individuos haya decidido cerrar la puerta al *iytihad* o porque una u otra escuela haya ganado la batalla de las ideas.
2. Incluso en el campo cultural y espiritual, los ulemas ya no conservarán su poder. En la mayoría de países musulmanes actuales las autoridades políticas laicas controlan estrechamente las mezquitas, designan los imanes, redactan modelos de sermones y vigilan de cerca las actividades místicas. La religión en tanto que gestión de lo sagrado no tiene ya ningún secreto.
3. Sobre las luchas entre modernistas y conservadores véase, por ejemplo y por lo que concierne a la Turquía de Abdulhamid II, Mardin, Serif (1962) *The Genesis of Young Ottoman Thought: Study in the Modernization of Political Ideas*, Princeton, N. J.: Princeton University Press; Brekes, *Development of Secularism en Turkey*; Commins, David Bean (1990) *Islamic Reform*, New York, Oxford: Oxford University Press. Por lo que concierne a la actuación de los ulemas de Al-Azhar contra A. Abdel Razeq y T. Husayn en Egipto, véase *Nas al-ittiham did Taha Hussayn* [Texto de la acusación contra Taha Husayn], edición y comentario de Kh. Chalabi, Beirut, al-Muassassa al-Arabiya fi-l-Dirassat, 1972.
4. Sobre el reformismo musulmán véase Anderson, Norman (1976) *Law Reform in Muslim World*, Londres: Athlone Press; 1972; Kerr, Malcolm H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ*, Berkeley, California, Los Angeles: University of California Press; Troll, Christian y Sayyid Ahmad Khan (1978) *A Reinterpretation of Muslim Theology*, Delhi: Vikas Pub. House.
5. Abdelmalek, A., *Idéologie et renaissance nationale, l'Égypte moderne*.
6. Véase Abduh, M., *Risâlat at-tawhîd*, y también, Keddie, Nikki R., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, California, Los Angeles University of California Press.
7. *Encyclopédie de l'Islam*, art. "Islâh", p. 178.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman
à la modernité.
Burhan Ghalioun

L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité

*Burhan Ghalioun

LA SIGNIFICATION

DU RETOUR AU RELIGIEUX EN PAYS D'ISLAM

Deux grandes tendances dominent aujourd'hui le débat sur l'islamisme. La première voit dans l'islamisme la marque de la persistance dans les sociétés musulmanes, et donc dans l'islam, des conceptions théocentriques traditionnelles. L'islamisme n'est dans ce cas que la manifestation de l'évolution naturelle d'un islam réfractaire au sécularisme et à la modernité. La deuxième est celle qui comprend le retour à l'islam comme une récupération de l'identité ou, si l'on veut, de l'authenticité, entravée jusqu'à très récemment par l'aliénation politique et culturelle issue de plus d'un siècle de colonisation. Contrairement au cas précédent où l'islamisme constitue la preuve de l'enlèvement du monde musulman et son refus de la modernité, le retour à l'islam est perçu dans le deuxième cas comme un acte positif, car il est le passage obligé pour retrouver une subjectivité meurtrie et s'ouvrir pleinement à la modernité.

À mon avis ni l'une ni l'autre des deux théories ne reflètent la réalité. L'islamisme ne prouve nullement l'absence de la sécularisation ou le refus de la modernité dans les sociétés musulmanes. Il n'est pas non plus la manifestation d'un retour

*Professeur de sociologie politique, Directeur du Centre d'Études de l'Orient Contemporain à l'université de la Sorbonne-Nouvelle à Paris.

naturel à une quelconque authenticité. L'histoire sociale des Musulmans montre bien, comme je vais essayer de le montrer, que, d'une part, l'engouement pour la modernité a été, et est, le seul point d'importance sur l'ordre du jour du monde musulman depuis au moins un siècle et demi; d'autre part que l'identité, loin de constituer une authenticité ou de se fondre dans un patrimoine culturel immuable, est une catégorie socio-historique qui se détermine par rapport à l'autre, et donc qui change de contenu et de repères en fonction des changements ou de la multiplication des lignes d'affrontements. Elle ne se réduit pas à une quelconque idée de fidélité à une quelconque modalité d'auto-représentation immuable. Certes, quelques secteurs religieux, éthiques et psychologiques restent imprégnés plus ou moins par la conception théocentrique. Mais ils ne reflètent pas le courant principal. La vie économique, politique, sociale et culturelle est aujourd'hui marquée fortement par la modernité.

Il est vrai aussi que dans le retour à l'islamisme, on peut soupçonner un désir d'authenticité et de nostalgie du passé. Mais là encore ce n'est pas le fait pertinent. Le vecteur réel de la vie culturelle dans les sociétés musulmanes comme dans toutes les autres sociétés est l'aspiration à la modernité qui seule est susceptible de fonder une action historique efficace. La véritable identité que cherchent les partisans de l'islamisme comme les autres est la contemporanéité: la validation de leurs efforts dans une temporalité qui s'impose indépendamment de tout fait de subjectivité.

Ma thèse est que l'islamisme n'est donc ni l'expression d'un handicap de naissance d'un islam réfractaire au sécularisme ni le couronnement d'un retour triomphal à la vérité de l'Être. Il n'est ni la manifestation du refus de la modernité ni la preuve d'une heureuse reconquête d'identité. Il est l'expression du désir de l'inscription à une nouvelle identité, face au vide auquel conduit une modernité non-maîtrisée, niveleuse et dévastatrice. Il est le produit d'une crise qui dépasse la religion et va au-delà de la quête d'une nouvelle religiosité.

Dans ces conditions, le véritable problème qui s'impose à nous n'est pas d'expliquer, à la manière des réformateurs de la fin du XIX^e siècle, pourquoi la pensée musulmane ne s'est pas renouvelée, mais de savoir pourquoi une grande partie de l'opinion musulmane tend à rejeter, un siècle plus tard, les acquis spectaculaires que les musulmans ont, eux-mêmes, accomplis au siècle dernier. Est-ce le retour du spectre islamique et la résurgence d'un traditionalisme religieux jamais vaincu, ou est-ce la réaction idéologique politiquement explicable à un échec historique? Dans ce dernier cas, la question concerne moins le Coran, ou la structure dogmatique de l'islam, que les sociétés musulmanes et les conditions de leur évolution au XX^e siècle. Elle pose moins le problème de la pensée religieuse qui s'est trouvée, ici comme ailleurs, largement marginalisée, que celui du modernisme ou de la pensée moderne qui commande aux destinées de ces sociétés depuis deux siècles¹.

LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS MUSULMANES

Jusqu'au début du XIX^e siècle, la religion dominait sans partage les sociétés musulmanes. Sans parler de la vie spirituelle et religieuse au sens strict, de l'islam dépendait la constitution de tous les éléments nécessaires à l'organisation sociale: les cadres institutionnels, les concepts et les valeurs. L'éducation comme la formation scientifique, le fonctionnement du système judiciaire comme la légitimation du pouvoir et de la politique, l'organisation des réseaux d'échanges commerciaux comme les communications culturelles entre des sociétés totalement éloignées, la mise en forme des rapports intercommunautaires comme les relations avec l'extérieur, faisaient partie de ses prérogatives. A la tête de l'institution religieuse, les ulama constituaient la composante principale de l'élite politique. Et pendant qu'ils étaient occupés de la mise en forme des corps de l'État dans les domaines en dehors desquelles aucune socialité n'est possible - la gestion du sacré, l'enseignement, l'éducation et la jurisprudence - les cheikhs des ordres mystiques, véritable État dans l'État, commandaient de vastes réseaux souterrains, et travaillaient jusqu'aux âmes des sociétés. Tout l'édifice social, dans ses fondements moraux comme dans ses institutions, reposait, ainsi, sur la religion ou baignait dans son atmosphère.

C'est alors que survint le moment de vérité. Pris de court par la modernité, cet édifice séculaire, épuisé et figé, n'aura même pas le temps pour se renouveler. Dès la fin du XVIII^e siècle il commencera à craquer sous le double choc de l'expansion économique du capitalisme concurrentiel et de l'expansion politique/militaire de l'Europe conquérante. Avant qu'aucun article ne soit écrit sur la modernité ou la sécularisation, et sans avoir même le temps de se poser la question du statut de la religion ou le rôle du clergé, les pouvoir en place, surpris par la foudroyante montée en puissance de l'Occident, se mettent à démanteler, exactement comme sous Gorbatchev dans l'URSS de cette fin de siècle, eux-mêmes leur système.

Dans le sillage des réformes qui commenceront par la mise en place du "nouvel ordre" militaire à Istanbul, le prestige comme l'influence des ulama seront balayés. Ceux-ci vont être obligés, sans coups férir, d'abandonner progressivement mais rapidement toutes les fonctions qui furent le siège de leur pouvoir: enseignement, éducation, juridiction sociale et politique². Mieux encore, se sont des ulama, les plus éclairés d'entre eux sans doute, qui vont défendre, en accord avec les souverains ou contre eux, et au nom de la religion, la cause de la réforme, au prix, pour certains, de leur vie. Ce n'était moins l'application d'une loi religieuse qui les motivait que, comme la vague de colonisation allait le confirmer, la préservation d'une certaine idée de l'indépendance et de la pérennité de leurs sociétés et États. L'on pourrait dire même que la rénovation de la religion n'avait d'intérêt pour eux qu'en tant que moyen de forger une identité nationale et de maintenir la cohésion d'une société musulmane en pleine décomposi-

tion. Ainsi se mettait en place l'idéologie de réforme musulmane, autour de laquelle allait se reconstituer l'élite sociale et politique décapitée et les nouveaux pouvoirs.

Le déclin évident, dès la fin du XVII^e siècle, des institutions traditionnelles et l'absence d'un véritable clergé musulman organisé et cohérent rendaient plus aisée l'action des autorités. Tandis que les oppositions aux réformes se concentraient dans le cercle étroit de la haute fonction, lié directement à l'État, et ne pouvaient donc s'exprimer franchement contre lui sans s'exposer aux pires dangers. Elles restaient donc des résistances sporadiques ou d'arrière garde. Ainsi, depuis le milieu du XIX^e siècle, l'initiative historique n'a jamais dû quitter, même dans les phases les plus critiques, le camp des modernistes et des réformistes³. L'essentiel du débat, et des conflits idéologiques qui vont se développer parallèlement aux réformes, oppose réformistes modérés et radicaux, libéraux et révolutionnaires, sur la définition des objectifs et des moyens plus que sur les buts recherchés. L'idée de changement transcendait toutes les divergences en matière de croyance puisqu'elle était perçue comme une question de vie ou de mort pour la civilisation musulmane elle-même.

Le processus de modernisation et, dans son sillage, de sécularisation des sociétés musulmanes se reflète par la domination successive de trois grandes idéologies modernistes couvrant les trois principales phases du changement. La première, animée par les ulama modernistes et réformistes s'efforce, contre les courants conservateurs et les confréries soufies, et en alliance avec le pouvoir politique et/ou les groupes laïques encore très minoritaires, de tracer la voie intellectuelle de la réforme. Le réformisme islamique constitue la première version de la fécondation du patrimoine juridico-théologique musulman par le rationalisme moderne. Face à une vision fataliste, issue du mariage du formalisme juridique stérilisé et du mysticisme confusionniste qui dominait la dernière phase de la pensée musulmane, l'idéologie réformiste affirme la primauté de la raison et de l'interprétation traditionnelle des textes sacrés. Pour passer outre les écoles juridiques et mystiques dominantes, celle-ci annonce le retour aux sources de la foi, le Coran et le Hadîth, et réhabilite le concept de l'idjtihâd, ou l'effort d'interprétation personnel et rationnel. Cette table rase faite des interprétations dominantes visait clairement l'adaptation de la pensée classique aux valeurs et techniques modernes. Le déploiement extraordinaire de cette nouvelle pensée et le succès qu'elle allait rencontrer dans pratiquement tous les pays musulmans depuis la fin du XIX^e siècle attestent de la profondeur des aspirations de tous les Musulmans au changement. Elle est en réalité inséparable des réformes qui allaient bouleverser leurs sociétés.⁴

Dans les pays arabes, les mêmes réformes vont voir le jour. Elles sont mêmes plus vigoureuses en Égypte où le Pacha Muhammad Ali entreprend, dès son accession au pouvoir en 1805, une action de modernisation accélérée dont le premier acte n'était pas autre que la liquidation physique, en 1811, de l'ancienne aristocratie mamelouk, suivie par l'assujettissement total des ulama. Sans aucun souci de savoir si son action

s'accordait ou non avec les préceptes du Coran, le nouveau gouverneur de l'Égypte entreprend de moderniser son armée à l'aide d'experts européens, d'abolir les anciennes formes de propriété sur les terres, d'imposer de nouvelles règles dans l'administration, de transformer le système fiscal, de fonder une industrie civile et militaire sous le contrôle direct de l'État, d'instaurer un système de scolarisation nationale, y compris pour les filles, d'envoyer des stagiaires égyptiens par centaines se familiariser avec les sciences modernes dans les pays européens⁵.

Le succès initial de ces réformes font de l'Égypte l'une des puissances les plus actives à l'époque en Méditerranée. Il la pousse même jusqu'à caresser le rêve de renverser la Sublime Porte et de l'attaquer dans sa capitale, sinon de tailler un véritable empire à ses dépens. Le Caire est dès la deuxième moitié du XIX^e siècle le foyer d'une grande renaissance culturelle qui attire les éléments les plus actifs de l'élite arabe, du Proche-Orient au Maghreb. Et, c'est dans cette capitale de la modernisation que l'idéologie et la doctrine de l'Islâh (réformisme) prennent leur forme la plus achevée dans tout le monde musulman. A la tête de ce mouvement réformateur est la figure emblématique de Djamâl al-Dîn al-Afghânî (m. en 1897). Son apport fondamental a été moins théologique qu'intellectuel et politique. Par ses attaques véhémentes et répétées contre l'inertie des ulama et la corruption des gouvernements musulmans, Afghânî a amplifié la volonté déjà grande de réforme. Ses successeurs, Muhammad Abduh (m. en 1905) et Rachîd Rida (m. 1935) au Proche-Orient, Ben Achour et Ben Badîs au Maghreb, s'attacheront à donner à l'Islâh ses formes doctrinales dans l'ensemble du monde arabe. Pour al-Afghânî comme pour Abduh, la laïcité est une invention de l'islam, sinon son essence⁶.

Le nationalisme est la conséquence directe et indirecte, dans les pays musulmans, du réformisme. Partout dans les pays musulmans, le réformisme prépare le terrain au nationalisme. Idée moderniste drapée d'islamisme, le réformisme n'est plus l'idéologie porteuse. L'alliance traditionnelle des réformistes et des laïques, scellée jadis contre les forces de la stagnation religieuses et politiques, n'était plus capable de faire progresser l'effort de modernisation. Le désir de modernité, s'affirmant plus tenacement, va s'affirmer à l'ombre de l'idéologie nationaliste, plus conséquente et sans doute plus moderne, projetant les sociétés musulmanes en plein dans le XX^e siècle.

Contrairement au réformisme musulman qui avait à lutter contre les ulama sclérosés et les ordres mystiques très populaires à l'époque, le nationalisme s'impose dès le départ comme un mouvement populaire, et réussit sans difficulté à susciter l'adhésion, voire l'enthousiasme des masses. Les courants religieux, y compris ceux qui ont continué à prêcher le réformisme et qui n'étaient nullement opposés à la modernisation, vont apparaître de plus en plus comme des forces réactionnaires, et se mettront dans leur majorité contre le nationalisme. Mais celui-ci n'aura aucune peine à les vaincre. La répression y a joué un rôle sans doute, mais leur déroute avait pour cause principale l'engouement des peuples pour l'accès à la modernité et la sortie de l'archaïsme.

Le Kémalisme en est l'exemple typique. Cependant, même si les autres nationalismes apparus dans les pays musulmans n'ont jamais osé aller aussi loin que Mustapha Kemâl, le désir y était aussi grand, et le modèle de changement qu'il a proposé reste valable pour tous. Il s'agit essentiellement de mettre fin au débat intellectuel pour concentrer tous les efforts sur la mise en place d'un nouveau système politique et économique moderne. Peu importe les arguments juridiques et les justifications religieuses ou morales. L'essentiel est de réussir la modernisation de l'État et surtout de l'économie. C'est au nom de cette modernisation radicale et grâce à elle que vont s'élaborer les grandes politiques des élites au pouvoir: liquidation sans pitié des traces de l'ancien système communautaire, religieux et féodal, mise en place d'un pouvoir autoritaire ou franchement dictatorial, et concentration de tous les pouvoirs entre les mains d'un homme providentiel, père ou grand frère des citoyens ou grand combattant pour la nation.

Le nationalisme en tant qu'idéologie et en tant que politique et État vient compléter et renforcer la même oeuvre de réforme et de modernisation, alors que le réformisme, est rendu pratiquement caduc par le fait même de ses réalisations. Kemâl Atatürk (1881-1938) n'a plus besoin de justification religieuse pour s'y faire. L'idéologie nationaliste est déjà plus mobilisatrice. Et sous le nationalisme, les méthodes réformistes cèdent la place aux méthodes révolutionnaires, conduisant, sous le kémalisme, à l'abolition spectaculaire, dès 1924, du Califat et du droit musulman, et entre autres, à la mise en place d'une législation unique et laïque (suppression des tribunaux religieux), adoption du calendrier occidental, abandon de l'alphabet arabe et fondation d'un État officiellement national. Le processus qui a conduit la Turquie à la révolution nationaliste républicaine et laïque de Mustapha Kemâl, se reproduira dans les autres sociétés musulmanes, avec plus ou moins de succès ou de bonheur. Dans le monde arabe, il fallait attendre l'arrivée de Nasser et de la révolution nationaliste égyptienne, retardée elle-même d'un demi-siècle par la domination britannique, pour donner à l'idéologie du nationalisme arabe une forme achevée, séculaire et résolument nationale. Un kémalisme modéré et populaire s'est développé à l'échelle de l'ensemble du monde arabe, reléguant au dernier plan l'histoire et l'idéologie politiques d'inspiration religieuse. Les Frères musulmans, parti politique islamiste important à l'époque dans tous les pays du Proche-Orient, voit ses positions s'effondrer sous la pression de la nouvelle idéologie. L'arrestation et l'assassinat de ses dirigeants, accusés de comploter contre le gouvernement nationaliste, ne suscitent aucune réaction d'envergure au sein de l'opinion publique.

Dans toute cette séquence nationaliste, les idéologies qui font vibrer les peuples n'ont rien de religieux. Elles sont entachées certes de quelques aspects de la culture traditionnelle. Mais, elles l'ont été beaucoup plus pour donner un caractère plus authentique aux nationalismes laïques que pour en dissimuler le vrai contenu. Même pour le cas extrême du Pakistan, qui n'a d'autre source de légitimité comme État indépendant que la protection des intérêts des populations indiennes de confession musulmane, on

a pu écrire: "L'élite qui a créé le Pakistan et celle qui l'a gouverné par la suite est, dans son ensemble, moderniste et occidentalisée aussi bien dans son comportement social que dans ses décisions administratives, mais en matière de politique de rédaction de la Constitution, le modernisme se trouve sous une pression très lourde de la part de l'orthodoxie tout particulièrement du mouvement fondamentaliste d'Abu A'Ala Mawdûdi".

La convergence des intérêts politiques et intellectuels des nouvelles élites et classes sociales bouleverse le rapport de force au niveau de l'État au détriment des ulama réduisant définitivement leur rôle social. Sous le nationalisme, les ulama n'ont pas perdu seulement toute influence, mais le religieux lui-même s'est trouvé marginalisé. Beaucoup plus que la séparation entre temporel et spirituel, c'est le pouvoir politique qui a tout accaparé, y compris le religieux qu'il entend contrôler étroitement pour renforcer son emprise et parer à toute éventualité. Les ulama qui continuaient de se battre en retraite sont complètement submergés par des élites politiques, militaires, technocratiques, bureaucratiques, scientifiques et intellectuelles, occupant désormais tout l'espace social. Quand les idées religieuses feront leur retour, cela ne sera pas l'oeuvre des ulama, largement marginalisés, mais des activistes politiques déçus par l'échec des mouvements nationalistes. Les institutions religieuses musulmanes, survenues à la vague nationaliste et laïque, ne sont plus capables de produire rien de cohérent ni sur le plan idéologique ni sur le plan politique. Leur inefficacité favorisera l'émergence et le développement des mouvements islamistes qui vont constituer le lieu d'investissement privilégié de toutes les forces et groupes sociaux qui se trouvent en contradiction avec les pouvoirs en place.

La mutation du modernisme islamique en nationalisme séculariste ou laïque est la conséquence de plusieurs facteurs. Il faudrait citer tout d'abord le long travail de sàpe qui conduit à l'effritement de l'autorité religieuse traditionnelle. L'instauration, ensuite, d'un appareil d'État moderne, avec ses redoutables techniques d'intervention dans tous les domaines, économiques, politiques, culturels et juridiques, achève la marginalisation du religieux. Les réformes entreprises par l'État au niveau de l'administration et de l'armée, de l'éducation et de la communication, font appel à la formation d'une bureaucratie nouvelle, rompue aux sciences et techniques modernes. Bientôt, l'extension de l'Éducation publique, le progrès accompli dans l'enseignement des langues étrangères et le développement soutenu des produits culturels, les livres mais surtout la presse écrite, vont donner naissance à une nouvelle élite intellectuelle n'ayant pas ou peu de contact avec les sciences religieuses, et vivant directement sous l'influence des idées modernes propagées en Occident proche. Elle se compose d'hommes de lettres, d'éducateurs, d'enseignants, de journalistes, de scientifiques, de technocrates et de bureaucrates dont le prestige et l'influence dépendent essentiellement de leur savoir faire laïc et moderne. Tout un monde nouveau prend forme en moins d'un demi-siècle. Cependant, ce n'est pas dans la mise à l'écart du religieux que réside l'originalité du changement, mais dans l'avènement du politique. La découverte par les Musulmans

de cette nouvelle modalité de gestion morale du domaine public détruit jusqu'à la racine la conception fataliste dont dépendait le pouvoir arbitraire traditionnel. L'éveil aux possibilités qu'offre l'action de l'État moderne, bouleverse totalement la perspective. De nouveaux espoirs naissent, tandis que les aspirations anciennes, longuement refoulées, de souveraineté, de liberté et d'émancipation deviennent d'actualité. C'est dans le champ politique et non dans celui de la religion que la vie publique entend désormais se mouvoir et développer ses armes. Cela est aussi bien valable pour les pays musulmans indépendants que pour ceux qui subissent la domination étrangère.

LA MÉTAMORPHOSE IDENTITAIRE

Face au problème de l'identité, deux attitudes générales et opposées semblent s'affronter. La première est celle des idéologues. Que ces derniers soient nationalistes, socialistes ou théocentriques, l'identité reste pour eux une qualité intrinsèque inaliénable, sinon une essence inaltérable. La deuxième est celle que défend aujourd'hui, par réaction aux premiers, un certain nombre d'intellectuels et de militants de l'universalisme. Elle suppose que l'identité est une fiction dépourvue de tout fondement réel, ou une illusion que nourrit la peur de la modernité et le repli sur soi. Elle opère par l'essentialisation du groupe ou de l'un de ses aspects culturels. Or, disent les négateurs de l'identité, toutes les cultures sont faites de multiples sources et "généalogies fondatrices", elles sont toutes composites. La prétention à l'unité que suppose la notion d'identité dissimule la volonté de nier la diversité et d'imposer l'homogénéité. Elle s'inscrit directement dans l'entreprise de domination d'une communauté sur d'autre.

Ma position là aussi est différente des deux attitudes précitées. S'il est vrai que l'identité n'est pas une essence, il n'en est pas moins vrai qu'elle existe. Elle n'est pas une fiction. Contrairement à la thèse essentialiste, je considère que l'identité est une catégorie historique, donc évolutive et changeante. Elle n'a pas d'essence inaliénable. Elle est le noeud où converge et se croise une multiplicité des facteurs passés et présents, endogènes et exogènes. Elle est liée nécessairement à une conjoncture, et à une histoire. Elle change, se transforme, se métamorphose en fonction de la modification des multiples paramètres qui la fondent. Contrairement à la perception du sens commun, les hommes ne naissent pas avec un patrimoine culturel commun et fixe qui déterminerait leur identité socio-politique comme ils naissent avec un patrimoine génétique. L'identité des hommes se crée dans un groupe déterminé, dans des conditions socio-historiques précises et en fonction de besoins historiquement déterminés. Elle est une façon de se définir par rapport aux autres, à un autre, qui lui-même n'est pas immuable ni donné une fois pour toutes.

Cependant, contre les négateurs de cette identité, je dirais que la notion de diversité et de pluralisme au sein d'une seule et même entité n'annule pas la pertinence de celle d'identité, elle l'exige. En réalité on ne parle de diversité qu'en supposant la multiplicité des choses: des identités. Tout ce que fait cette notion est de déplacer la base de l'identification ou d'en changer le critère. De même qu'on ne peut nier, en invoquant la diversité de ses composantes nationales, l'existence d'une communauté religieuse comme une référence possible; de même, on ne peut nier l'existence d'une communauté nationale au nom de la multiplicité des ethnies qui la constituent. Dans les deux cas ce n'est pas la preuve de l'impertinence de la notion d'identité que nous apportons, mais notre préférence dans la perception de l'identité pour l'identité ethnique au détriment de l'identité nationale ou de cette dernière par rapport à l'identité religieuse. L'identité est une réalité; car aucune action collective n'est possible en dehors d'un processus d'identification ayant pour objet d'unifier, harmoniser, homogénéiser les critères qui constituent la base de référence de tous les acteurs, et par conséquent de fonder l'espace de solidarité qui est indispensable pour toute société organisée. Par définition, ce processus d'identification est un processus symbolique et imaginaire. Il agit bien sûr par sélection et omission. Il cherche à donner à la communauté une image collective d'elle-même et de ses origines qui est souvent très positive. Cela est fondamental pour la fondation d'une communauté. Le processus d'identification utilise certes la technique de la fiction mais il n'est pas lui-même une fiction. Il est au contraire fondateur d'un sujet, c'est-à-dire d'une conscience de soi, d'une vision, et par conséquent d'une action.

L'identité n'est pas une chose, un héritage que les groupes, ethnique ou nationaux ou religieux reçoivent des anciens et le préservent tel quel depuis sa création au premier jour. Une telle vision relève du mythe. Mais, elle est un rapport qu'impose le besoin de reconnaître l'autre et se faire connaître. Le processus d'identification reflète la manière dont les individus, exposés aux choix multiples d'associations, se déterminent par rapport aux autres, organisent leur espace, créent des réseaux de connexion, des affinités. Ils le font nécessairement en fonction de l'entreprise commune dans laquelle ils se trouvent impliqués à cause de multiples facteurs: communauté et lieu de naissance, appartenance, attachement, éducation, culture, niveau social, possibilités de promotion etc. Les individus qui ne parviennent pas à se faire une identité à tel ou tel niveau de leur action historique, économique, politique et culturelle ne pourront jamais constituer un sujet capable d'entreprendre et d'agir dans l'histoire.

De ces analyses découlent deux résultats concernant le concept d'identité. D'abord, les possibilités d'identification que les individus peuvent généralement exploiter sont nombreuses. Toute identité enferme ainsi des choix préalables. C'est un acte politique qui s'inscrit dans un projet collectif et suppose une stratégie, ce n'est pas une donnée naturelle. Ensuite, les formes d'identification changent sans cesse dans le temps et dans l'espace à la lumière des choix nouveaux qui se présentent ici et là. Et, puisqu'elles sont des formes his-

toriques d'identifications, les identités qui se cristallisent et se développent aujourd'hui, connaissent nécessairement le déclin, s'usent et meurent demain, comme tout phénomène historique. Elles sont donc fragiles, instables, produit d'un bricolage historique.

Cela dit, les individus appartiennent, partout et en même temps, à une multitude d'identité. Ils sont à la fois membre d'une famille, d'une catégorie professionnelle, d'une classe sociale ou d'un groupe d'intérêt, d'une collectivité urbaine ou d'un village, d'une ethnie ou d'une nation. Loin de constituer une source d'incohérence ou de contradiction, cette multiplicité d'appartenances est le signe d'un enrichissement de l'être social et de la socialité. Une société où seule est reconnue l'identité politique globale est une société pauvre ou malade, incapable de faire jouir ses membres de toutes les possibilités que leur offrent la vie collective et le progrès humain.

Si l'identité n'exclue pas la diversité des appartenances, elle ne s'impose et devient active que lorsque le groupe parvient à établir dans cette diversité un ordre de priorité et donc de hiérarchie. Ainsi, ce qui doit prévaloir au plan de l'action politique n'est pas du même ordre que ce qui doit être retenu au plan professionnel ou familial. Nous sommes arabes, français, allemands et américains par rapport à une action qui met en jeu les nations. Nous sommes par contre ouvrier, intellectuels, bourgeois et aristocrates, avec à chaque fois une sous-culture particulière correspondante, lorsque les enjeux sont d'une nature culturelle, sociale, professionnelle etc.

Les critères de l'identification changent en rapport avec les valeurs civilisationnelles dominantes à une époque déterminée de l'histoire. Tous les groupes humains évolués s'identifiaient au Moyen-Âge en fonction du critère religieux. Ils se sentaient avant tout chrétiens, musulmans, bouddhistes, confucianistes etc. Cela n'empêche pas qu'ils étaient constitués de différentes ethnies ou de multiples groupes linguistiques au sein de chaque communauté religieuse. Seulement, contrairement à ce qui prime à l'ère nationaliste moderne, l'appartenance ethnique n'avait pas de valeur significative au niveau de la pratique politique dominée totalement par les pouvoirs dynastiques. C'est la raison pour laquelle aucune entreprise de prise de pouvoir ou d'opposition durable à un pouvoir en place ne pouvait se légitimer en dehors d'une vocation religieuse. Faute d'en pouvoir créer de nouvelles, la lutte pour le pouvoir était la cause de la multiplication des sectes. Les oppositions socio-politiques provoquaient presque systématiquement la division ou la création de nouvelles chapelles au sein des anciennes grandes religions. Aujourd'hui, à mesure que la politique devient publique et ouverte à l'action de tous les membres de la société, aucune opposition n'est possible sans idéologie et programme politiques. L'appartenance nationale fondée sur la participation à la pratique politique transcende presque partout l'appartenance ethnique et religieuse. Elle fonde une communauté et crée la solidarité. Le désir d'identité ethnique et religieuse ne se manifeste et devient dominant que dans les formations socio-politiques où l'État semble perdre son caractère national, c'est-à-dire universel, se réduisant à un instrument de domination minoritaire ou clanique.

Dans le monde musulman, l'identification, ou la forme d'identité dominante, a changé sensiblement et rapidement en l'espace d'un siècle. Jusqu'au XIX^e siècle, les Musulmans n'avaient pas d'autre cadre identitaire de référence que l'islamité. Celle-ci ne couvrait ni un sentiment ethnique, ni national, ni même religieux. Il se fondait sur la continuité historique et l'appartenance à un mode de vie et de civilisation dite islamique. On vivait dans un cadre architectural, sémantique, éthique, spatial, économique, politique et culturel propre aux Musulmans et qui fait référence à l'islam.

Sous l'impact des nouvelles réalités nationales, cet ordre de valeurs qui faisait de la religion le fondement premier de toute identification va s'effondrer dans le monde musulman comme dans l'ensemble des régions du monde. Peu à peu, l'idéologie nationaliste pénètre l'empire ottoman musulman, provoquant la naissance de la première forme d'identification collective à caractère politique. L'ottomanisme qui remplace l'islamisme traditionnel entend faire de l'appartenance à l'État (ottoman) une référence fondatrice d'une nouvelle communauté politique. Musulmans, chrétiens et juifs devaient ainsi faire partie de la même nation. Cette idéologie est à l'origine du projet de réforme appelé Tanzimât mentionné plus haut.

Cependant, l'échec de ce nationalisme ottoman primitif était attendu. L'ottomanisme représentait plus une concession politique et démagogique faite par la monarchie en déclin pour freiner l'ascension des forces nouvelles de la modernité qu'il ne constitue un projet cohérent de mise en oeuvre d'une véritable nationalité, ou si l'on veut, de la création d'un vrai statut de citoyenneté. Il était déjà très en retard sur les forces du nationalisme montant, à Istanbul comme dans les provinces de l'empire. Cet échec conduira directement à l'explosion au Proche-Orient des différents nationalismes qu'ont connus un peu plus tôt les Balkans. Face aux tendances hégémoniques et dominatrices du jeune nationalisme pan-turc, les Arabes développent très vite une conscience nationale propre. Dépassant les clivages de communautés ethniques et religieuses, ils appellent à l'indépendance et à la création d'un État national arabe recouvrant tous les territoires où résident des populations parlant la langue arabe. En moins d'une décennie, toutes les organisations politiques arabes existantes, qui défendaient l'autonomie ou la fraternité arabo-turque, se convertissent à la nouvelle religion nationaliste et appellent à la révolte contre la domination d'une Turquie devenue elle-même le siège d'un nouveau nationalisme agressif. Ainsi, l'arabité émerge de l'ethnicité comme une nouvelle forme de conscience et d'identité politiques.

A l'ombre de cette idéologie arabe se développe une variété de mouvements politiques et d'actions culturelles. La quête de l'indépendance s'accompagne d'une effervescence politique sans précédente dans l'histoire de ces sociétés. Elle dynamise profondément la vie publique. De nouvelles élites politiques se constituent et entre dans la danse. La dynamique de la nouvelle identité amène à une revalorisation de la langue et du patrimoine culturel arabes, longtemps oubliés ou négligés. L'arabité rime

alors avec historicité et unité: renouer avec le passé glorieux et refaire l'unité politique des peuples dispersés. Le nationalisme arabe est l'idée qui a bouleversé le plus dans les temps modernes la vie politique et intellectuelle du monde arabe.

Cependant, sur les deux axes de l'action nationale désignée: renaissance culturelle et unification politique, le nationalisme arabe a dû rencontrer des résistances qui l'ont empêché d'aboutir. La dynamique de la reconstruction de soi arabe, dynamique fondée sur la fertilisation du patrimoine classique avec l'apport de la modernité, est demeuré lente et superficielle. Face à l'ampleur des défis et aux fortes oppositions extérieures, elle s'est dépensé dans le discours apologétique stérile. Quant au projet d'unité, les résistances internes étaient telles qu'on est autorisé de dire que l'insistance au ni-veau du discours sur la nécessité de l'unité n'avait d'égale que l'absence de volonté réelle pour la réaliser. Les conflits fratricides que la lutte pour l'unité arabe a engendrés ont montré très bien combien les élites se rivalisaient dans le manque de compétence comme de conscience historique.

L'arabité qui a occupé la conscience des Arabes pendant un demi-siècle n'allait pas pourtant s'éclipser complètement de la scène politique. Elle perd sa pertinence historique et se transforme en une sorte de référence commune de tous les nationalismes d'État qui vont se cristalliser autour des différents pouvoirs d'État et à la mesure des moyens dont dispose chacun d'entre eux.

Ainsi, à l'arabité qui reste vive au niveau du discours, succédera dans tous les pays arabes une idée fonctionnelle de nationalité. Le nationalisme étatique ne parvient pas à fonder une solidarité ou à créer une citoyenneté. Il assure la continuité de l'État et agit comme un instrument de mobilisation politique. Celle-ci se traduit par l'encadrement, sinon le quadrillage, des populations afin d'assurer leur approbation des politiques appliquées. C'est, en grande partie, un nationalisme commandé par des élites qui y défendent l'espace d'une souveraineté dans la compétition avec les élites adverses et concurrentes des pays voisins, arabes en particulier.

Court-circuité par la mondialisation qui met en porte à faux les Etat-Nations, miné par le discours d'un arabisme qui reste, bien que défait, très présent dans l'esprit, le nationalisme d'État est très vite essoufflé. Pour le consolider, les élites au pouvoir découvrent, à la fin des années soixante-dix, les mérites du régionalisme. On croit pouvoir dépasser l'arabité et le nationalisme d'État inactif par le recours à la création des ensembles régionaux respectant les spécificités et le particularisme de chaque sous-identité. Après la création du Conseil de Coopération des pays du Golfe (1979), les cinq pays du Maghreb créent l'Union du Maghreb Uni (1989) tandis que les autres pays du centre: Égypte, Yémen, Irak et Jordanie forment le Conseil de Coopération arabe à quelques mois d'intervalle.

Par ces projets d'intégration régionale plus ou moins opérationnels, les élites arabes cherchent à la fois à répondre aux défis de la mondialisation et à résoudre la crise d'iden-

tité qu'exacerbe l'incapacité des nationalismes étatiques, fondés sur la rivalité et le repli sur soi-même, à faire face aux multiples défis, celui de l'occupation israélienne en particulier.

C'est dans ce contexte que débute la crise du Golfe. L'émergence de l'Irak comme le centre d'une réussite militaire et technologique avec la fin de la guerre avec l'Iran islamiste réactualise le nationalisme arabe et fait exploser en éclats l'artifice de régionalisme créé pour masquer la crise d'identité. Le projet militaro-industriel de Bagdad réalisé à l'ombre de l'alliance entre l'Irak et l'Occident contre l'Iran apparaît comme le début d'une réponse des Arabes à tous les problèmes qui sont restés en suspens depuis le début du XIX^e siècle. La politique de la force utilisée par le président irakien qu'illustre d'ailleurs très bien l'occupation militaire du Koweït, fait apparaître toutes les politiques des autres régimes arabes comme relevant du défaitisme. Tous ces régimes se sentent d'ailleurs visés, et sont invités à régir soit par le rejet soit par le soutien de la politique irakienne. Déçu par ses dirigeants réalistes jusqu'à la démission, frustré par des échecs qui ne font que s'accumuler, le monde arabe, ou la majeure partie de ses populations, décide, apparemment, de jouer le tout pour le tout. Perdant totalement l'espoir de pouvoir accéder dans un avenir prévisible au développement, à la démocratie tant désirée, ou à la renaissance culturelle tant espérée, il se jette corps et âme dans un combat qu'il entend décisif, celui de l'arrachement de sa souveraineté, de son droit de décider de lui-même dans une région dominée par Israël et ses supporters depuis un demi-siècle. Il faut régler le compte tout d'abord à celui qui tire tout les ficelles, confisquant d'avance toute possibilité de changement ou de progrès dans le monde arabe.

En effet, les exploits militaires et technologiques ou ce qui semble comme tel, apparaissent aux yeux des masses arabes comme le signe divin et inespéré d'une sortie possible du tunnel, le début d'une emprise sur la réalité. Ainsi, la destruction de la capacité militaire industrielle et politique de l'Irak par les forces de la coalition intervient comme un foudre. L'impasse totale à laquelle le projet militaire irakien semble apporter une solution, se transforme alors en une dislocation généralisée du monde arabe: politique, économique et identitaire. Aucun projet collectif n'est désormais possible.

La guerre du Golfe a clos un long processus de quête d'identité, c'est-à-dire d'équilibre durable au sein du monde arabe. Aucune création du sujet historique n'est accessible. A l'espoir d'un déblocage éventuel de la situation économique, politique et nationale par l'accroissement de la puissance militaire et stratégique succèdent le désespoir, la perte d'identité, de fins et de moyens. Toutes les idées tombent en désuétude, et la seule issue offerte à un mode profondément déstabilisé est l'intégration individuelle, dans le désordre le plus total, au marché mondial, en attendant que la conclusion d'une paix dans la région favorise la réconciliation et permet à Israël de refaire l'unité régionale autour de lui, dans un nouveau marché économique appelé dorénavant le Marché du Moyen-Orient.

L'ISLAMISME COMME IDENTITÉ POLITIQUE DE SUBSTITUTION

L'islamisme politique reste, jusqu'aux années soixante-six, minoritaire sinon marginal par rapport au grand courant du modernisme qui submergera les pays musulmans de la Turquie jusqu'à l'Inde en passant par la région arabe. Il ne réussit à se faire parler vraiment de lui qu'à la veille de la révolution dite islamique en Iran en 1979. Récupérant tout l'héritage du mouvement réformiste, constitutionnel, national et social, avortés au tour de rôle par le passé, le mouvement islamiste réalise dans ce pays un succès dans la mobilisation des masses jamais atteint dans les annales des partis islamiques. Par un soulèvement populaire, il parvient très vite à venir au bout d'une monarchie bahlavie se voulant éternelle.

Mais très vite les divergences vont faire disparaître toute illusion d'une transformation démocratique et pluraliste. L'effondrement de l'alliance des laïques et des religieux réformistes qui a présidé au renversement de la monarchie tend à re-axer le débat de tout changement politique et social sur la question de la laïcité, incitant les uns à y voir l'origine de l'échec continu de tous les programmes de modernisation en pays musulmans, les autres à désigner la laïcité comme une sorte de trahison de soi musulman.

A quoi se doit cette mutation, toute récente en effet, qui fait de l'islam politique en l'espace de moins de deux décennies le courant politique majoritaire dans la plupart de ces pays? S'agit-il du refus de la modernité ou du retour du religieux partout dans le monde comme l'affirment un certain nombre d'analystes ou plutôt, comme disent d'autres, la reconquête de l'identité ou de l'authenticité? Faisons-nous face à un phénomène provisoire de simple réaction, ou sommes-nous en présence d'une ligne d'évolution nouvelle et durable conduisant à l'établissement d'une nouvelle formes d'identité, de politique et de socialité?

De même que l'échec du réformisme musulman du début du XX^e siècle entraîne l'essor du nationalisme, mouvement plus laïque et plus radical; de même l'échec du nationalisme dans la réalisation de ses objectifs entraîne l'essor de l'islamisme. Celui-ci constitue un mouvement nouveau qui entend solder tous les échecs accumulés des idéologies modernistes: ceux du réformisme comme du nationalisme et du socialisme.

Se discréditant, les idéologies progressistes, nationalistes et marxistes de la modernité, ne sont plus capables d'offrir aux groupes sociaux en compétition les repères dont ils ont besoin pour s'orienter dans leur vie politique et sociale, ou pour valider leur action. C'est par le retour à l'islam comme cadre de référence historique, certes, abandonné dans le passé proche, mais néanmoins récupéré et réactivé, que les identités défoncées entendent se restaurer et les individus pulvérisés cherchent à se socialiser, c'est-à-dire à former une identité politique et se bricoler une éthique.

D'ailleurs, l'islamisme se développe parallèlement au néolibéralisme qui émerge, lui aussi, comme une deuxième réponse, celle des classes dominantes, à l'effondrement du nationalisme et à la crise du projet de modernisation effective des sociétés musulmanes. D'une part la réponse islamiste reprend à son compte toutes les revendications insatisfaites des périodes précédentes et récupère, dans un volontarisme extrême, slogans, techniques d'action et méthodes de travail des anciens mouvements révolutionnaires. D'autre part, le néolibéralisme réduit la politique à une sorte d'accommodation avec la réalité telle qu'elle existe, sans aucun projet d'avenir ni aucune volonté de changement. Contrairement à l'islamisme, il exprime le désengagement de l'État dans le domaine économique et social. Ainsi, l'évolution de l'islamisme ne peut être dissociée de celle du néolibéralisme.

Deux visions socio-historiques sont ainsi en train de s'affronter, exprimant les conditions dans lesquelles se trouvent deux forces ou plutôt deux coalitions sociales. L'excès de volontarisme et l'aspiration au bouleversement de l'ordre établi, social, politique et culturel reflètent l'impasse dans laquelle se trouve une vaste nébuleuse de groupes sociaux plus ou moins condamnés à l'asphyxie. Ces groupes ne songent qu'à la destruction d'un système qui se maintient avec les mêmes groupes, les mêmes règles autoritaires du jeu, et les mêmes défaillances depuis des décennies et qui leur apparaît comme le premier responsable de leur malheur. À la place ou à côté des solidarités nationales globales discréditées, des regroupements d'intérêt et des classes sociales, de l'esprit de corps ethnique, se développe une forme particulière de solidarité transcendant toutes les autres, c'est la solidarité dans le refus de la stagnation, la marginalité et l'exclusion de quelques origines que ce soit. L'islamisme veut être l'identité des sans identités, celle des groupes et individus, déclassés, dissociés de tout lien. Il est l'idéologie de la modernité retournée, où l'exclu entend se réhabiliter par l'exclusion de son excluant.

L'islam ne joue pas ici seulement le rôle de rassembleur sur la base d'une reconnaissance mutuelle d'une appartenance commune mais, plus encore, il aide à refaire les alliances sociales rendues impossibles sur la base des anciennes idéologies. L'islamisme se veut d'emblée une négation solennelle de l'ordre établi dans tous ses aspects. Dans son discours comme dans sa pratique, il ne cesse de délégitimer les pouvoirs en place, gouvernant au nom de la modernité. Il est dès le début, il faut le souligner, une force d'opposition qui met en cause non seulement la classe politique, mais également les ulamas. Ces derniers s'aperçoivent très vite que, en faisant déplacer le centre de gravité du religieux du domaine spirituel et rituel au domaine politique, les islamistes cherchent à miner leur autorité. Pour se défendre, la plupart d'entre eux se rangent du côté des pouvoirs politiques, tandis qu'une petite minorité choisit de se déplacer vers le terrain politique rejoignant par là la position des islamistes. Parallèlement au conflit qui oppose islamisme et modernisme, se développe un nouveau conflit qui oppose, au sein de l'islam, activistes et légalistes. L'enjeu de ce dernier conflit n'est autre que le

contrôle du sentiment et du capital religieux, pour les investir dans la lutte contre le pouvoir pour les uns, ou dans le maintien d'un certain fond de commerce pour les ulama traditionnels. Le triomphe des activistes musulmans dans ce conflit est la démonstration de l'état de faiblesse dans lequel se trouvent les uléma après un long processus de sécularisation pratique. Ceux-ci n'avaient plus aucune autorité pour espérer à maintenir leur contrôle sur les masses des croyants, et pour endiguer la forte tendance à l'instrumentalisation de la religion par leurs contradicteurs.

L'essoufflement des idéologies modernistes et, par conséquent, le déplacement progressif du débat politique sur le terrain de la religion remonte aux années soixante-dix. Pour combler le vide politique et moral, les autorités politiques tentent, dès cette décennie, de mobiliser l'islam classique des ulama, subventionner la construction des mosquées et faire recours à la référence religieuse pour augmenter leur popularité. Dans une situation marquée par l'aggravation de la crise, cette politique n'a eu que des effets négatifs. Ce sont les mouvements islamistes, s'affirmant de plus en plus comme la seule force d'opposition aux pouvoirs corrompus, qui vont en récolter les dividendes, augmentant du même coup leurs crédits et leurs moyens d'action.

Le discours islamiste s'articule autour de trois idées forces: opposition aux élites au pouvoir "défaillantes et corrompues", à leur allié et maître occidental, et au laïcisme perçu comme la source idéologique immorale de la coalition du mal. Par contre, inspirée par une morale fiable, parce qu'elle est divine, la communauté aurait moins de risque de s'égarer avec les islamistes, et la modernité serait plus à même de répondre aux attentes créées d'ailleurs par la sécularisation. Ainsi, même en rejetant la laïcité, considérée comme la source des mauvaises inspirations, les islamistes restent dans le cadre du monde sécularisé. Ils ne fondent ni couvent ni zaouia ni ordre mystique mais s'organisent en forme de parti politique et tentent de prendre le pouvoir, comme tous les partis politiques.

CONCLUSIONS

De même que l'émergence de l'islamisme n'est pas la manifestation d'un retour au religieux dû à la persistance des préoccupations moyenâgeuses, de même il n'est pas l'expression d'une religiosité débordante, reflétant l'aspiration aux valeurs spirituelles et identitaires. Il s'agit d'une fracture dans le processus de modernisation non la résurgence d'un soudain désir de sacré. Il est la manifestation d'une crise. Celle-ci qui revêt dans toutes les sociétés périphériques un caractère ravageur prend dans les sociétés musulmanes une acuité idéologique particulière encore plus grande. C'est une forme d'anachronisme qui traduit, comme nous l'avons dit, un blocage dans le processus de

modernisation, celui de la laïcisation en premier lieu. Le retour au langage religieux contraste d'ailleurs, d'où le caractère anachronique, avec la sécularisation en profondeur des faits réels. L'islamisme n'est pas la seule manifestation de cette crise. Il reflète l'un des multiples blocages, facilement visibles dans tous les domaines: politique, social, économique et culturel.

Or, cette crise qui reflète l'incohérence du modèle de modernité appliqué jusqu'aujourd'hui dans les pays musulmans comme dans la plupart des pays du Sud, n'est pas nécessairement passagère. Elle est durable, et le restera tant que les conditions politiques et géopolitiques qui la sous-tend n'auront pas changé pour autoriser l'émergence d'une forme achevée de modernité, là où l'homme, au lieu de se voir sacrifier, deviendra lui-même le but de toute croissance matérielle. Dans ce sens, cette crise bien qu'elle soit spécifique aux pays musulmans, n'est pas particulière. Elle constitue un des aspects fondamentaux de la crise mondiale et générale; celle de la modernité.

Références bibliographiques

- Anderson, N. (1976) *Law Reform in Muslim World*, Londres: Athlone Press.
- Berkes, N. (1964) *The Development of Secularism in Turkey*. Montréal: Mc Gill University Press.
- Carré, O. (1996) *El islam laico*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Commins, D. B. (1990) *Islamic Reform*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- L'Encyclopédie de l'Islam*.
- Keddie, N. R. (1972) *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Los Angeles: University of California Press.
- Kerr, M. H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridâ*. Berkeley, California, Los Angeles: University of California Press.
- Merad, A. (1967) *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris: La Haya, Mouton.
- Troll, C., y Sayyid A. K. (1978) *A Reinterpretation of Muslim Theology*. Delhi: Vikas Pub. House.

Notes

1. Il serait naïf de croire selon une théorie simpliste rendue célèbre par les "faqihs" modernes ignorant tout des sciences sociales, qu'une religion, ou tout autre système idéologique, peut rester immuable durant dix siècles parce qu'un groupe d'individus a décidé de fermer la porte de l'*idj-tihâd* ou parce qu'une telle ou telle école a gagné la bataille d'idées.

B. Ghalioun

2. Même dans le domaine culturel et spirituel, les ulama n'ont plus la main forte, puisque, dans la plupart des pays musulmans actuels, les autorités politiques laïques contrôlent aujourd'hui étroitement les mosquées, désignent les imâms, rédigent des prêches modèles et surveillent de très près les activités mystiques. La religion en tant que gestion du sacré n'a plus aucun secret.
3. Sur les luttes entre modernistes et conservateurs voir par exemple en ce qui concerne la Turkey sous Abdulhamîd, Mardin, Serif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: Study in the Modernization of Political Ideas*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1962; Berkes, *Development of Secularism in Turkey*; Commins, , David Dean, *Islamic Reform*, New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1990. En ce qui concerne les agissements des ulama d'al-Azhar contre A. Abdel Râzeq et T. Hussayn en Égypte, voir *Nas al-ittihâm dida Tâha Hussayn* (le chef d'accusation contre T. H.), édition et commentaire de Kh. Chalabî, Beyrouth, al-Muassassa al-Arabya fîdirâssât, 1972.
4. Sur le réformisme musulman: Anderson , Norman, *Law Reform in Muslim World*, London, Athlone press, 1976; 1972; Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ*, Berkeley, Calif, Los Angeles University of California Press, 1966; Troll, Christian and Sayyid Ahmad Khan, *A Reinterpretation of Muslim Thzology*, Delhi, Vikas Pub. House, 1978
5. Abdelmalek A. *Idéologie et renaissance nationale*, l'Égypte moderne,
6. Voir Abduh M., *Risâlat at-tawhîd*, également, Keddie, Nikki R. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, Berkeley, Calif, Los Angeles University of California Press,
7. *Encyclopédie de l'Islam*, art. Islâh, p. 178

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Interculturalidad y monoteísmo.
Edgard Weber

Interculturalidad y monoteísmo

*Edgard Weber

Este fin de siglo, y sin lugar a dudas el siglo venidero, podría caracterizarse por el arraigo en Occidente de minorías cada vez más importantes provenientes, entre otros orígenes, del mundo arabomusulmán. Estas minorías musulmanas se organizan de forma diferente según el país de acogida. De tal manera, en Inglaterra se crean comunidades que se encargan de algunos de los problemas que presenta la integración de los extranjeros. En Francia, en cambio, la república laica solamente reconoce a ciudadanos y no comunidades autónomas. Estas agregaciones e implantaciones de individuos, o grupos ya relativamente constituidos, plantean una serie de problemas que la reflexión intercultural busca elucidar. Ya se han tratado ampliamente las cuestiones que afectan directa o indirectamente, por ejemplo, la escuela, los sistemas de enseñanza, los programas, etc., o aquéllas que afectan al trabajo y, a partir de éste, a las condiciones de vida y la adaptación a una nueva organización del tiempo y del espacio. Queda, sin embargo, un campo a menudo virgen, el pensamiento religioso, aunque no en relación a lo que éste ofrece visiblemente en el plano social, como son las prohibiciones alimentarias, los lugares de culto, la forma de realizar la plegaria o la forma de practicar el ayuno; en suma, todo el conjunto de actos y gestos simbólicos que, en el plano social, afirman una religión. Estos comportamientos pueden pasar desapercibidos, y en este caso no suponen ningún problema, o pueden quedar integrados en el paisaje religioso y, en este caso, la diferencia, en la gran mayoría de casos, es respetada e incluso admirada.

Existe, sin embargo, otro nivel de reflexión en materia religiosa que merece ser tenido en cuenta. Se trata de la reflexión teológica que sostiene de hecho la práctica y las manifestaciones sociales. Es sobre esta realidad que, la mayoría de las veces, surgen de hecho los numerosos diálogos que quieren aproximar el judaísmo al islam o al cristianismo, el cristianismo al islam, etc. El esfuerzo generoso que se realiza en estos inten-

tos de comprensión es meritorio, pero generalmente está dramáticamente destinado a acabar o en un callejón sin salida o en fracaso. Sobre este aspecto intentaremos reflexionar en estas pocas líneas. Pues lo que está en juego es muy importante. Lo mínimo que puede decirse es que los tres monoteísmos se conocen mal, si exceptuamos a unos pocos especialistas. El desconocimiento ha entrañado a lo largo de la Historia el rechazo, la sospecha, la persecución y la violencia. El odio religioso es capaz de despertarse en cualquier momento, como nos lo muestran los trágicos sucesos en la ex Yugoslavia o en Argelia. ¿Por qué razón los monoteísmos se constituyen como sistemas de exclusión recíproca en los que la teología funciona como una racionalidad exacerbada? Las razones son numerosas y están fuertemente ligadas a la Historia de cada parte, pero no se trata aquí de pasar revista a todas ellas. La evocación de sólo algunas de estas razones bastará para mostrar cómo las teologías permanecen cerradas las unas a las otras y cómo no pueden contribuir realmente a una integración social y cultural.

UNA FAMILIA DIVIDIDA

Uno de los primeros puntos que siempre debemos tomar en consideración es que el monoteísmo es una aventura histórica que se desarrolló inicialmente en el área geográfica de Oriente Medio. Actualmente, el monoteísmo supera los 2.000 millones de individuos, repartidos en tres grandes ramas: el judaísmo con 15 a 18 millones de individuos, el cristianismo con 1.200 millones y el islam con 900 millones. El monoteísmo representa, pues, un tercio de la humanidad. Pero 4.000 millones de hombres y mujeres viven actualmente fuera de la representación mental según la cual un Dios Único es el Creador de todas las cosas y de los hombres, a los cuales ha enviado Profetas para revelarles la Ley a seguir. Esta Ley ha sido puesta por escrito en un Libro revelado, y el hombre que la sigue gana el Paraíso, mientras que el que la desobedece es arrojado a los tormentos del Infierno. Se puede decir que los tres monoteísmos tienen como mínimo estos puntos en común, puntos que conforman una representación mental que instaura una clara diferencia con los restantes 4.000 millones de individuos.

La concepción del hombre y del mundo que emana de esta representación mental se ubica históricamente alrededor del Mediterráneo. Actualmente, la ribera norte del Mediterráneo, o sea los países europeos, son cristianos; la ribera sur, o sea el Magreb y Egipto, son musulmanes y la ribera este es mayoritariamente musulmana con áreas no despreciables donde se ha implantado el judaísmo, como es el caso de Israel (cuatro millones), o el cristianismo, como es el caso del Líbano (un millón). Cada una de estas tres grandes corrientes de pensamiento religioso ha desarrollado una importante

reflexión sobre su propio origen y ha construido un sistema coherente basado en todo lo que deriva de este origen. Esta coherencia es sentida por cada una de estas corrientes como la verdad, como la única verdad posible.

Así pues, ¿por qué el judaísmo, el cristianismo y el islam no pueden entenderse teológicamente? La respuesta se encuentra en gran parte en que la coherencia de cada uno, sentida como la única verdad, excluye la coherencia del otro, y en que cada uno reclama una legitimidad que niega la del otro. El judaísmo se atribuye como verdadero fundador a Moisés, cuya existencia se ha fechado tradicionalmente en el siglo XIII antes de J.C. El cristianismo proviene de una comunidad judía, cuyo fundador es un tal Jesús de Galilea, cuyo nacimiento, hace unos dos mil años, se ha adoptado como inicio de un nuevo calendario. Finalmente, el islam aparece con su fundador Muhammad en el siglo VII de la era cristiana. Esta perspectiva cronológica no presenta en apariencia graves problemas. Y sin embargo, si se adopta una historicidad que se pretenda científica, se desemboca rápidamente en posiciones irreconciliables, dado que la historia de los acontecimientos se acerca constantemente a un mito diferente. ¿Cómo es eso?

EL JUDAÍSMO Y EL MITO DE LA TIERRA PROMETIDA

La especificidad del judaísmo no reside sólo en el hecho de que Moisés sea el fundador y el profeta al cual Yahvé-Dios ha revelado su Ley, sino sobre todo en que debe cumplir una promesa hecha por este mismo Dios a su antepasado Abraham, a cuyos descendientes Dios ha destinado la Tierra prometida. La promesa es, pues, que él, Moisés, conducirá al pueblo hebreo, el futuro pueblo judío, desde Egipto hasta el país donde mana la leche y la miel. La Biblia pondrá magistralmente en escena esta salida de Egipto en el libro del Éxodo. El libro de los Números y, sobre todo, el de Josué, así como incluso el de los Jueces, narrarán las etapas de la conquista de Palestina. La legitimidad de la conquista de los hebreos se apoya pues en un suceso que forma parte de una creencia o de una fe específica, más próximo al mito que a la Historia. El personaje epónimo de Abraham, a quien Dios habla, tiene la densidad de un personaje mítico más que la de un personaje de la Historia. Entendemos por mito, y el adjetivo mítico, un relato ficticio que pretende explicar un origen. Los hebreos tenían que explicar el origen de su fe en un Dios único no sólo a sí mismos, sino también a todos los pueblos y todas las culturas contemporáneas, que eran politeístas.

La tradición judía remonta esta fe a un ancestro epónimo: Abraham, mientras que el estudio de las culturas del pasado y el estudio de la Historia antigua no tendrían dificultad en demostrar que existen lazos muy estrechos entre el pensamiento mosaico y

la experiencia religiosa de Amenofis IV llamado Ajnatón (hacia 1375 antes de J.C.). André Néher (1958:64), gran especialista en el judaísmo, reconoce en *Moisés y la vocación judía*, a propósito de esta experiencia: “Es, en toda la antigüedad y exceptuando Israel, el único momento de monoteísmo: instante pasajero, puesto que el sucesor inmediato de Amenophis IV, Tut Ank-Amón(...) devuelve a su sitio las reglas convencionales y restablece, en toda su rígida fijación, el culto a Amón(...)”. La relativa fluctuación de la historicidad de Moisés permite al autor escribir cuatro líneas más abajo: “¿Cómo resistirse a la tentación de ver en la aventura de Amenofis-Ajnatón una consecuencia del paso fulgurante del espíritu de Moisés en Egipto, pocos años antes?(...)”. Este interrogante de André Néher es significativo por más de una razón. Como hombre de fe no puede admitir que Moisés haya sido influido por Amenofis que a su vez tampoco es, en sentido estricto, el verdadero creador del monoteísmo egipcio, sino solamente el codificador de una experiencia religiosa muy compleja donde fórmulas que inducen al politeísmo acompañan a otras que inducen al monoteísmo o, en todo caso, al tan singular henoteísmo de Egipto. ¿Dónde se encuentran, pues, las primeras afirmaciones de un Dios único? Para los creyentes monoteístas del judaísmo, en la experiencia de Moisés que pertenece al linaje de Abraham. La historia del antiguo Egipto, en cambio, nos hace pensar en Amenofis IV. Hornung (1971:169) señala a este respecto: “Hace falta esperar al cambio radical de pensamiento que tiene lugar con Ajnatón, para que el epíteto único adquiera el sentido que nos es familiar; el dios Atón, realmente único, no tolera la existencia de otros dioses(...)”. Hornung explica aún que, antes de Amenofis¹, la “teología” egipcia abunda en fórmulas tales como “dios único”, “sin igual”, “el más grande” que se encuentran ya en los Textos de las Pirámides, los primeros escritos religiosos de Egipto². Así, si se toma en serio la tradición judía que sitúa a Abraham alrededor del siglo XVIII antes de J.C., hay que convenir en que éste aparece, como mínimo, siete siglos más tarde que los Textos de las Pirámides. En Egipto, pues, se atestigua, mucho antes de Abraham, la idea de un dios “sin igual”.

Lo que podemos retener de estas observaciones es que el discurso teológico (judío, cristiano o musulmán) no busca su origen en una cultura humana, un ensayo humano, sino en la intervención milagrosa de Dios: la Revelación. La idea de un Dios único no proviene de los hombres sino de Dios mismo. La Biblia lo notifica en primer lugar en el ciclo de Abraham en Génesis XII-XXV,19. El capítulo XV expone con detalle las promesas y alianzas divinas. Luego, en segundo lugar, en el Éxodo, Yahvé renueva la alianza abrahámica. El capítulo III del libro del Éxodo expone una primera revelación de Dios en la Zarza ardiente; la grande y prestigiosa teofanía en el monte Sinaí se encuentra en el capítulo XIX, seguida de la entrega de los Diez Mandamientos en el capítulo XX. La Alianza se renueva en el capítulo XXXIV con la confirmación de las principales reglas de la Ley. Para el creyente judío, la intervención de Dios ante Abraham y Moisés es un hecho real. Para él la Fe se une en esos momentos con la Historia. Se con-

funde con la Historia. Su fe le lleva a realizar una distinción radical entre historicidad auténtica y construcción mítica. Su fe le prohíbe ver lo que esta representación y esta lectura comportan de mítico. Esta fe no le permite pensar que otro que no sea él, otro pueblo que no sea el de Israel, pueda ser depositario de la Alianza, que la Tierra prometida pueda pertenecer a cualquier otro... Esta convicción, esta certeza en la Fe no se puede compartir... he aquí, pues, por qué la teología edificada sobre los cimientos de este mito no puede abrirse a ninguna otra teología.

LA REFUTACIÓN DE LA ALIANZA

Las ideologías, las verdades, las certezas y los dogmas son impotentes ante el curso del Tiempo. Israel vivió en la ideología de la Alianza durante aproximadamente trece siglos, hasta el momento en que un grupo o secta se declaró única depositaria de la verdadera Alianza. Esta comunidad judía cuyas figuras principales son Jesús, Pablo, Santiago... se convertirá al cristianismo en el momento en que, tras la destrucción del Templo por Tito, estos "sectarios" abran las puertas de par en par al paganismo romano. Lo que habría podido ser simplemente una corriente judía, una espiritualidad reformadora del judaísmo como las que otros muchos profetas habían suscitado, acabará por separarse del imaginario judío, deslizándose hasta un nuevo modo de pensar marcado por la lengua griega e investido de una mitología propia del mundo grecorromano.

El cristianismo se desmarcará del pensamiento judío tradicional poniendo el énfasis en la idea de resurrección, rechazada por los saduceos, aunque admitida por los fariseos, y ya documentada en la literatura medio-oriental anterior al judaísmo. La idea de resurrección quedará marcada irreversiblemente por la propia Resurrección de Jesús. Y Pablo la convierte en la razón misma de la fe. "Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es vana..."³. Para Pablo, como para los evangelistas, la resurrección de Jesús es el acontecimiento central de la nueva Fe. Pero, como ocurre con la teofanía de la Zarza ardiente y del Sinaí, la teología asimila esta resurrección a un suceso histórico que no puede ponerse en duda. Y, a partir de esta certeza, elabora una coherencia cada vez más fuerte que establece a Jesús como Hijo de Dios, Segunda Persona de la Trinidad... El cristianismo, resultado de una disidencia judía adoptada por los paganos, tomará finalmente conciencia de ser desde entonces la única y verdadera Alianza divina. Resulta inútil insistir en las consecuencias de esta ruptura con el judaísmo oficial. El Occidente convertido en cristiano no siempre resistirá la tentación de perseguir a los judíos acusados de ser deicidas, es decir rebeldes a Dios. Las profundas raíces del antisemitismo hay que buscarlas en cierta teología cuyo pasado no está tan lejos de nosotros.

¿Qué puede decirse del islam, que aparece siete siglos después del cristianismo y veinte después del judaísmo, del cual ha tomado prestadas gran número de tradiciones? El islam también define su legitimidad en relación a los dos monoteísmos precedentes. La consigue desarrollando la creencia en un Libro Único —el Corán—, revelado a Mahoma por mediación del ángel Gabriel y que devuelve la pureza a los dos Mensajes anteriores. Mahoma es de esta forma el último Profeta enviado por Dios para restablecer el verdadero monoteísmo. Un conjunto de razones vienen a probar de manera irrefutable la misión profética de Mahoma. Entre estas razones es necesario mencionar la tesis de la falsificación de las Escrituras por parte del judaísmo y del cristianismo. ¿Por qué la Tora y el Evangelio son falsos? Entre otras causas, porque ocultan la *buena nueva* de la *venida* de Mahoma y porque el Mensaje inicial ha sido diversificado en numerosas versiones, como por ejemplo el *Inyil* (el Evangelio), que los cristianos han transcrito en cuatro ejemplares donde abundan numerosas contradicciones, sin mencionar los numerosos evangelios apócrifos que se han dejado de lado. Este argumento descansa en una visión de las cosas que un lingüista moderno no puede en forma alguna hacer suya.

El imaginario de las ciencias humanas modernas no tiene, en general, nada que ver con la visión del hombre antiguo. En este sentido, todas las religiones monoteístas tienen que realizar un inmenso esfuerzo para asumir los conocimientos de las ciencias humanas modernas: la arqueología, que fecha los acontecimientos en lugar de situarlos dentro de un pasado mítico; la Historia, que intenta descubrir las múltiples y complejas razones de los acontecimientos en lugar de explicarlos a partir de una intervención divina; la psicología y el psicoanálisis, que dan luz sobre las motivaciones humanas, en lugar de explicar el bien y el mal por la intervención de Dios y de los ángeles o los demonios; la sociología, que muestra la organización natural de la sociedad humana en lugar de ligar lo prohibido a un decreto venido del Cielo; la paleontología, que resigue el desarrollo y los recovecos de la evolución de la vida en lugar de reducir esta última a la voluntad creadora de Dios... y lo mismo puede decirse de otros muchos saberes. Debemos percatarnos de que el imaginario de la Biblia (Tora, Evangelio y Corán) está frecuentemente alejado del imaginario científico de nuestro mundo moderno⁴. La separación entre las representaciones religiosas y las realidades del mundo de la ciencia actual sólo puede ampliarse, y el niño escolarizado y formado dentro de y por un imaginario científico sólo puede perder el norte con las representaciones arcaicas, frecuentemente caricaturescas. El hecho es, pues, que el creyente de uno u otro monoteísmo está presto a creer y admitir sin reticencia alguna los mitos de su propio imaginario, pero rechaza los del otro por inverosímiles. De manera que el judío encuentra *normal*, explicable y justificable que Dios se aparezca a Moisés en el monte Sinaí, pero no puede más que expresar una completa reserva frente a la idea de un Jesús que resucita o de un Mahoma a quién el ángel Gabriel transmite la palabra divina. De la misma forma, el cristiano tendrá sus reservas sobre la minuciosidad con que los judíos piadosos respe-

tan los preceptos, pero no será consciente de su propio legalismo. Y se podrían dar más ejemplos, como los musulmanes que ven en el cristianismo una especie de triteísmo, mientras que su actitud ante el Corán se aproxima curiosamente a la logolatría. Sirva esto para recalcar que cada monoteísmo está presto a subrayar lo que le parece excesivo y consecuentemente irracional en el otro, sin por eso tomar conciencia de que él mismo presenta aspectos que cree justificables, cargados de sentido y por consiguiente loables, mientras que para los demás son incomprensibles e incluso ridículos.

La actitud del islam acusando a los monoteísmos anteriores de falsificación es interesante en el sentido que demuestra perfectamente un mecanismo al que las culturas difícilmente pueden escapar: el etnocentrismo, o dicho de otra forma: como juzgar a los demás a partir de uno mismo. Una vez el tercer califa *bien guiado*, Utman, reuniera en un solo corpus la Revelación atribuida a Mahoma y hiciera suprimir toda divergencia con la recensión así obtenida, las sucesivas generaciones de teólogos juzgaron los otros monoteísmos a la luz de su propia organización religiosa. Al Corán único, considerado como Palabra de Dios, le tenía que corresponder otra Escritura única revelada a los judíos y luego a los cristianos. La pluralidad de libros de la Tora y los cuatro evangelios no podían ser más que la prueba irrefutable de la falsificación del Relato primordial.

A la luz de estas observaciones, ¿qué nos podemos plantear hoy en día? ¿Existe una relación entre las crisis de identidad y la ignorancia de la cultura monoteísta? A nuestro parecer la ignorancia de los monoteísmos es hoy en día catastrófica como mínimo en dos planos. El primero se refiere a lo que ya hemos comentado, es decir, que los tres monoteísmos serán siempre sistemas de exclusión recíproca que no pueden abrirse el uno al otro. La legitimidad que cada uno se da a sí mismo no deja sitio al otro. El origen de cada uno escapa a la Historia, ya que precisamente se ha de buscar en una experiencia que la Historia jamás podrá verificar: el hecho que Dios se haya revelado a un hombre en concreto y lo haya convertido en su confidente privilegiado. En adelante toda prueba científica debe ceder el paso a la confianza, a la adhesión confiada en una persona considerada digna de fe. A esta mutua ignorancia recíproca se une otro tipo de ignorancia: la de la dimensión histórica, epistemológica, en el interior de cada sistema religioso. El judaísmo, el cristianismo y el islam parten de una revelación y minimizan de manera ultrajante la dimensión horizontal de su contenido, es decir, el lazo que los une, culturalmente, lingüísticamente, míticamente, a las culturas circundantes y a las que los han precedido. Percatarse de la verdadera dimensión histórica de las religiones permitiría escapar de los dogmas y del dogmatismo. El dogma divide obligatoriamente y obliga al creyente a replegarse en sí mismo y en los suyos, en aquéllos que piensan como él, pero también le obliga a apartarse y a alejarse de todos aquéllos que no entran en sus representaciones.

Frente a esta constatación, que —insistimos de nuevo— no debe confundirse con una experiencia religiosa, sólo vemos un tipo de enseñanza religiosa dogmática y una práctica fanática a las cuales los tres monoteísmos no parecen, todavía, haber escapa-

do. Los hombres y mujeres, jóvenes o viejos, que debido a los múltiples desplazamientos de poblaciones actuales, se encuentran con otros hombres y mujeres, deben saber formar un solo grupo. Deben aprender rápidamente a convertirse en solidarios, a formar sociedades que integren y en las cuales la vida sea posible, en lugar de chocar con estructuras cerradas y excluyentes que convierten la tierra en un infierno.

¿Juegan los monoteísmos un papel integrador o más bien representan un freno a un posible acuerdo por su historia, su estructura y su contenido? Si la respuesta fuera negativa, sería urgente reformar la estructura y el contenido del mensaje monoteísta. ¿Basta, pues, con encontrar una armonía entre el imaginario bíblico y el imaginario científico? ¿El creyente puede contentarse con fórmulas religiosas o dogmáticas que pertenecen a una visión intelectual próxima a la filosofía griega antigua? ¿No debería hacer un esfuerzo serio, no tan sólo para reformular sus artículos de fe, sino también para comprender su contenido a la luz de los descubrimientos de la ciencia moderna? ¿Qué sentido puede tener aún la creencia en Adán y Eva, creados por Dios fuera del reino animal, después de los recientes descubrimientos de fósiles humanos que confirman la prodigiosa evolución de este ser que desembocará en el hombre? ¿Qué sentido puede tener aún la representación bíblica del mundo y del cosmos después de los descubrimientos modernos en astrofísica? Los tres monoteísmos se enfrentan de ahora en adelante a un imaginario científico que trastorna las representaciones bíblicas tradicionales. La respuesta que debe darse a la ciencia, ¿acercará a los monoteísmos? ¿Y si Dios, si existe, se revelara hoy en las numerosas reformas que hay que llevar a cabo en el seno de cada monoteísmo?

Referencias bibliográficas

- Néher, A. (1958:64) *Moïse et la vocation juive*. Paris: Seuil (col. Maîtres spirituels).
Hornung, Erik (1971:169) *Les Dieux de l'Égypte, le Un et le multiple*. Paris: Éditions du Rocher.

Notas

1. De hecho se puede considerar la experiencia de Amenofis como una radicalización del dios solar Atón, acompañada de una exclusión de las otras divinidades, tal como hará definitivamente el monoteísmo de Moisés.
2. Según Isabelle Franco, éstos fueron escritos por primera vez en la pirámide de Unas, último rey de la V dinastía (de -2500 a -2350) y en las pirámides de algunas reinas del primer período intermedio (-2200 a -2060), cf. Franco, I. (1993:184) *Petit dictionnaire de mythologie égyptienne*. Paris: Éditions Entente.
3. I Corintios XV, 17. Esta epístola, fechada en el 57, retoma el tema central del Evangelio de Mateo, cuya versión aramea parece datar de los años cincuenta y la versión griega de los años setenta-ochenta.
4. La afirmación también es cierta para el islam, a pesar de que una corriente, que se quiere moderna, intente probar que el Corán anuncia descubrimientos científicos posteriores a Mahoma. Este tipo de exégesis, que se esfuerza en situar al Corán por encima de todo saber humano, es extremadamente hábil en el arte de la concordancia, consiguiendo hacer coincidir un verso del Corán, o incluso una palabra coránica, con un hecho científico ya probado. Pero jamás ningún sabio coranista ha anunciado, a partir del Corán, algo que la ciencia vaya a inventar

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Interculturalité et monothéisme.
Edgard Weber

Interculturalité et monothéisme

*Edgard Weber

Cette fin du XX^e siècle et sans doute le siècle à venir pourraient se caractériser par l'enracinement en Occident de minorités de plus en plus importantes venant, entre autres, du monde arabo-musulman. Ces minorités musulmanes s'organisent différemment selon les pays d'accueil. Ainsi, en Angleterre se forment des communautés qui prennent en charge certains problèmes que pose l'intégration des ressortissants étrangers. En France, en revanche, la République laïque reconnaît des citoyens et non des communautés autonomes. Ces rencontres et ces implantations d'individus ou de groupes déjà relativement constitués posent une série de problèmes que la réflexion interculturelle cherche à élucider. Celle-ci s'est déjà largement penchée sur les questions qui touchent, par exemple, de près ou de loin, l'école, les systèmes d'enseignement, les programmes... ou celles qui touchent le travail et par là les conditions de vie, l'adaptation à une organisation nouvelle du temps et de l'espace. Il est un domaine qui reste souvent vierge qui est celui de la pensée religieuse, non pas tant en ce qu'elle offre visiblement, au plan social, comme les interdits alimentaires, les lieux de cultes, la manière de faire la prière, la manière de pratiquer le jeûne, bref tout un ensemble de faits et gestes symboliques qui, au plan social, affirme une religion. Ces comportements peuvent passer inaperçu et dans ce cas ne posent aucun problème ou être intégrés dans le paysage religieux et dans ce cas la différence, dans la très grande majorité de cas, est respectée voire même admirée.

Il existe, néanmoins, un autre niveau de réflexion en matière religieuse qui mérite d'être pris en compte. Il s'agit de la réflexion théologique qui sous-tend en fait la pratique et les manifestations sociales. C'est sur cette réalité que butent en fait très souvent les nombreux dialogues qui veulent rapprocher le judaïsme de l'islam ou du christianisme ou le christianisme de l'islam et ainsi de suite... L'effort généreux qui est fait dans ces tentatives de compréhension est méritoire mais souvent dramatiquement voué

à l'impasse et l'échec. C'est sur cet aspect que nous aimerions réfléchir dans ces quelques lignes. Car l'enjeu est de taille. Le moins que l'on puisse dire est que les trois monothéismes se connaissent mal, si l'on excepte quelques rares spécialistes. La méconnaissance a entraîné dans l'Histoire le rejet, la suspicion, la persécution et la violence. La haine religieuse est même capable de se réveiller à tout instant comme les événements tragiques nous l'ont montré en ex-Yougoslavie ou en Algérie. Pour quelles raisons les monothéismes se constituent-ils comme des systèmes d'exclusion réciproque où la théologie fonctionne comme une rationalité exacerbée? Certes les raisons sont multiples et fortement liées à l'Histoire de chaque partie, mais il n'est pas question de les passer toutes en revue. L'évocation de certaines de ces raisons suffira à montrer combien les théologies restent fermées les unes aux autres et combien elles ne peuvent pas véritablement contribuer à une intégration sociale et culturelle.

UNE FAMILLE DIVISÉE

Un des premiers points dont il est toujours bon de prendre conscience est que le monothéisme est une aventure historique qui s'est initialement déroulée dans l'aire géographique du Moyen Orient. Aujourd'hui le monothéisme dépasse les deux milliards d'individus, répartis en trois grandes branches: le judaïsme avec 15 à 18 millions d'individus, le christianisme avec 1.200 millions et l'islam avec 900 millions. Le monothéisme représente donc le tiers de l'humanité. Mais quatre milliards d'hommes et de femmes vivent aujourd'hui hors de la symbolique selon laquelle un Dieu Unique est Créateur de toute chose et des hommes, auxquels il a envoyé des Prophètes pour leur révéler la Loi à suivre. Cette Loi a été consignée dans un Livre révélé et l'homme qui la suit gagne le Paradis tandis que le désobéissant est rejeté dans les tourments de l'Enfer. On pourrait dire que les trois monothéismes partagent au minimum ces points communs qui forment ainsi une symbolique qui instaure une nette différence avec les quatre autres milliards d'individus.

La conception de l'homme et du monde qui découle de cette symbolique se situe historiquement autour de la Méditerranée. Aujourd'hui, le nord de la Méditerranée à savoir les pays européens sont chrétiens, le sud de la Méditerranée, à savoir le Maghreb et l'Egypte sont musulmans et l'est de la Méditerranée est majoritairement musulmane avec des aires non négligeables où sont implantés le judaïsme comme en Israël (quatre millions) et le christianisme comme au Liban (un million)... Ces trois grands courants de pensée religieuse ont chacun développé une réflexion importante sur leur origine respective et ont aussi fondé un système cohérent sur tout ce qui découle de cette origine. Cette cohérence est sentie par chacun comme vérité, la seule vérité possible.

Pourquoi donc le judaïsme, le christianisme et l'islam ne peuvent pas s'entendre théologiquement? La réponse est en grande partie que la cohérence de chacun, ressentie comme seule vérité, exclut la cohérence de l'autre et parce que chacun se réclame d'une légitimité qui nie celle de l'autre. Le judaïsme s'est donné comme véritable fondateur Moïse dont l'existence est traditionnellement affirmée comme remontant au XIII^e siècle avant J.C. Le christianisme s'est constitué à partir d'une communauté juive dont le fondateur est un certain Jésus de Galilée dont la naissance a été adoptée comme début d'un nouveau calendrier, soit il y a environ 2.000 ans. Enfin l'islam apparaît avec son fondateur Muhammad au septième siècle après l'ère chrétienne. Cette mise en perspective chronologique ne pose en apparence pas de gros problèmes. Et pourtant, si l'on adopte une historicité qui se veut scientifique, on aboutit rapidement à des positions qui deviennent inconciliables, parce que l'histoire événementielle rejoint chaque fois un mythe différent? Comment cela?

LE JUDAÏSME ET LE MYTHE DE LA TERRE PROMISE.

La spécificité du judaïsme ne réside pas seulement dans le fait que Moïse en est le fondateur et le prophète à qui Yahvé-Dieu révèle la Loi, mais surtout parce qu'il doit accomplir une promesse faite par ce même Dieu à son ancêtre Abraham aux descendants duquel Dieu a prédestiné la Terre promise. La promesse est donc que, lui, Moïse conduise le peuple hébreux, le futur peuple juif, hors d'Égypte jusqu'au pays où coule le lait et le miel. La Bible mettra magistralement en scène cette sortie d'Égypte dans le livre de l'Exode. Les Nombres et surtout le livre de Josué ainsi que le livre des Juges retraceront les étapes de la conquête de la Palestine. La légitimité de la conquête des Hébreux repose donc sur un événement qui fait déjà partie d'une croyance ou d'une foi spécifique, plus proche du mythe que de l'Histoire. Le personnage éponyme d'Abraham à qui Dieu parle a plus la densité d'un personnage mythique que celle d'un personnage de l'Histoire. Nous entendons par mythe ou l'adjectif mythique un récit fictif qui veut expliquer une origine. Or les Hébreux devaient expliquer l'origine de leur foi en un Dieu unique, non seulement à eux-mêmes mais aussi à tous les peuples et toutes les cultures qui leurs étaient contemporains mais polythéistes.

La tradition juive fait remonter cette foi à un ancêtre éponyme: Abraham, alors que l'étude des cultures du passé et l'étude de l'Histoire ancienne n'auraient pas de mal à montrer qu'il y a des liens infiniment étroits entre la pensée mosaïque et l'expérience religieuse d'Aménophis IV dit Akhénaon (vers 1375 avant J. C.). André Néher (1958:64), grand spécialiste du judaïsme, concède dans *Moïse et la vocation juive*, à propos de cette expérience: "C'est du moins dans toute l'antiquité, en dehors d'Israël, l'uni-

que instant de monothéisme: instant passager, car le successeur immédiat d'Aménophis IV, Tout Ank-Amon... remet en place les règles conventionnelles et rétablit, dans toute sa rigide fixité, le culte d'Amon...". La relative fluctuation de l'historicité de Moïse permet à l'auteur d'écrire quatre lignes plus bas: "Comment résister à la tentation de voir dans l'aventure d'Aménophis-Ikhnaton une conséquence du passage fulgurant de l'esprit de Moïse en Égypte, quelques années plus tôt?...". Cette interrogation d'André Néher est significative à plus d'un titre. L'homme de foi qu'il est ne peut se résoudre à admettre que Moïse ait été influencé par Aménophis qui lui-même n'est pas à vrai dire le créateur du monothéisme égyptien mais un codificateur d'une expérience religieuse très complexe où des formules induisant le polythéisme côtoient d'autres induisant le monothéisme ou en tous cas l'hénothéisme si singulier en Égypte. Où trouve-t-on en effet les premières affirmations d'un dieu unique? Pour les croyants monothéistes du judaïsme, c'est dans l'expérience de Moïse qui se situe dans la lignée d'Abraham. Mais l'histoire de l'Égypte ancienne nous fait penser à Aménophis IV. Hornung (1971:169) note à ce propos: "Il fallut attendre le bouleversement de pensée radical qui intervint avec Akhnaton, pour que l'épithète unique acquière le sens qui nous est familier; le dieu Aton vraiment unique ne tolère pas l'existence de dieux autres que lui...". Hornung explique encore qu'avant Aménophis¹, "la théologie" égyptienne abondait en formules comme "dieu unique", "sans égal", "le plus grand" que l'on trouve déjà dans les Textes des Pyramides, les tout premiers écrits religieux de l'Égypte². Or, si l'on prenait au sérieux la tradition juive qui situe Abraham aux environs du XVIII^e siècle avant J. C., il faut convenir que celui-ci apparaît alors pas moins de sept siècles après les Textes des Pyramides. L'Égypte atteste donc bien avant Abraham l'idée d'un dieu "sans égal".

Ce que l'on peut retenir de ces quelques remarques est que le discours théologique (juif, chrétien ou musulman) ne cherche pas son origine dans une culture humaine, un tâtonnement humain, mais dans une intervention miraculeuse de Dieu: la Révélation. L'idée du Dieu unique ne vient pas des hommes mais de Dieu lui-même. La Bible notifie cela premièrement dans le cycle d'Abraham de Genèse XII à XXV, 19. Le chapitre XV expose précisément les promesses et l'alliance divines. Puis, en second lieu, dans l'Exode, Yahvé renouvelle l'alliance abrahamique. Le chapitre III du livre de l'Exode expose une première révélation de Dieu au Buisson ardent; la grande et prestigieuse théophanie sur le mont Sinaï se trouve au chapitre XIX suivie de la remise du Décalogue au chapitre XX. L'Alliance est renouvelée au chapitre XXXIV avec la reprise des principales règles de la Loi.

Pour le croyant juif, l'intervention de Dieu auprès d'Abraham et de Moïse est un événement réel. Pour lui, la foi rejoint, là, l'Histoire. Elle se confond avec l'Histoire. Sa foi l'empêche de faire une distinction radicale entre historicité authentique et construction mythique. Sa foi lui interdit de voir ce que cette représentation et cette lecture comporte de mythique. Elle ne lui permet plus de penser qu'un autre que lui, un peuple autre qu'Israël, puisse être dépositaire de l'Alliance, que la Terre promise puisse appartenir à quelqu'un

d'autre... Cette conviction, cette certitude de foi ne peut pas être partagée... voilà pourquoi la théologie bâtie sur le socle de ce mythe ne peut s'ouvrir à une autre théologie.

LA CONTESTATION DE L'ALLIANCE

Les idéologies, les vérités, les certitudes et les dogmes sont impuissants devant le cours du Temps. Israël a vécu dans l'idéologie de l'Alliance durant treize siècles environ jusqu'au moment où un groupe ou une secte se déclare seule dépositaire de la véritable Alliance. Cette communauté juive où les figures principales se nomment Jésus, Paul, Jacques... deviendra le christianisme lorsqu'après l'an 70, date de la destruction du Temple par Titus, ces "sectaires" ouvriront largement les portes au paganisme romain. Ce qui aurait pu rester simplement un courant juif, une spiritualité réformatrice du judaïsme comme maints prophètes en ont suscités, finira par se séparer de l'imaginaire juif en se coulant dans un nouveau mode de pensée marquée par la langue grecque et investie par une mythologie propre au monde gréco-romain.

Le christianisme se démarquera de la pensée juive traditionnelle en mettant en exergue l'idée de résurrection, contestée par les Sadducéens, mais admise par les Pharisiens et déjà lisible dans une littérature moyen orientale antérieure au judaïsme. Cette idée de résurrection sera marquée irréversiblement par la Résurrection de Jésus lui-même. Et Paul en fait la raison même de la foi. "Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine..."³. Pour Paul comme pour les évangélistes, la résurrection de Jésus est l'événement central de la nouvelle foi. Mais, comme pour la théophanie du Buisson ardent et du Sinaï, la théologie chrétienne assimile cette résurrection à un événement historique qui ne peut plus faire objet de doute. Et à partir de cette certitude, elle élabore une cohérence de plus en plus forte qui établit Jésus comme Fils de Dieu, Deuxième Personne de la Trinité... Le christianisme, résultat d'une dissidence juive rejointe par les païens, aura finalement conscience d'être désormais la seule et véritable Alliance divine. Inutile d'insister sur les conséquences de cette rupture avec le judaïsme officiel. L'Occident devenu chrétien ne résistera pas toujours à la tentation de persécuter les juifs accusés d'être déicides, voire des rebelles à Dieu. Les racines profondes de l'antisémitisme sont à chercher du côté d'une certaine théologie dont le passé n'est pas si loin de nous.

Que dire de l'islam qui apparaît sept siècles après le christianisme et vingt siècles après le judaïsme et auquel il a emprunté un grand nombre de traditions. Mais l'islam se devait aussi de définir sa légitimité par rapport aux deux monothéismes précédents. Il le fait en développant la croyance en un Livre Unique -le Coran-, révélé à Mahomet par l'intermédiaire de l'ange Gabriel et qui rappelle la pureté des deux Messages anté-

rieurs. Mahomet est ainsi le dernier Prophète envoyé par Dieu pour rétablir le vrai monothéisme. Un ensemble de raisons vont bientôt faire preuve irréfutable de la mission prophétique de Mahomet. Parmi celles-ci il faut mentionner la thèse de la falsification des Ecritures par le judaïsme et le christianisme. Pourquoi la Thora et l'Evangile sont falsifiés? Entre autres, parce qu'ils occultent l'annonce de la venue de Mahomet, parce que le Message initial a été diversifié en plusieurs versions, comme par exemple l'*Injil* [L'Evangile] que les chrétiens ont transcrits en quatre exemplaires où abondent maintenant de nombreuses contradictions, sans mentionner les nombreux évangiles apocryphes qui ont été mis de côté. Cette argumentation repose naturellement sur une vision des choses qu'un linguiste moderne ne peut absolument plus faire sienne.

L'imaginaire des sciences humaines modernes, d'une manière générale, n'a plus rien à voir avec la vision de l'homme antique. En ce sens, les religions monothéistes ont toutes un immense effort à faire pour rejoindre les acquis des sciences humaines modernes: l'archéologie qui date les événements au lieu de les situer dans un passé mythique; l'Histoire qui cherche à découvrir les raisons multiples et complexes des événements au lieu de les expliquer à partir d'une intervention divine; la psychologie voire la psychanalyse qui éclairent les motivations humaines au lieu d'expliquer le bien et le mal par l'intervention de Dieu et des anges ou des démons; la sociologie qui fait apparaître l'organisation naturelle de la société humaine au lieu de rattacher l'interdit à un décret venu du Ciel; la paléontologie qui suit le mouvement et les méandres de l'évolution de la vie au lieu de ramener la vie à une volonté créatrice de Dieu... et ainsi pour bien d'autres savoirs encore. Il faut bien voir ici que l'imaginaire de la Bible [Thora, Evangile et Coran] est souvent très éloigné de l'imaginaire scientifique de notre monde moderne⁴. Cet écart entre les représentations religieuses et les réalités de notre monde de la science ne peut que s'agrandir et l'enfant scolarisé et formé dans et par un imaginaire scientifique ne peut qu'être débousolé par des représentations archaïques, voire souvent caricaturales. Le fait est aussi que le croyant de tel ou tel monothéisme est prêt à croire et à admettre sans réticence les mythes de son propre imaginaire mais refuse ceux de l'autre comme étant invraisemblables. Ainsi le juif trouvera tout à fait *normal* et explicable et justifiable que Dieu soit apparu à Moïse sur le mont Sinai mais ne peut qu'avoir une entière réserve face à l'idée d'un Jésus qui ressuscite ou d'un Mahomet à qui l'ange Gabriel transmet la parole divine. Pareillement le chrétien sera très réservé sur la minutie que mettent les juifs pieux à respecter les commandements, mais ne prendra pas conscience de son propre légalisme. On pourrait prendre d'autres exemples encore chez les musulmans qui voient dans le christianisme une espèce de trithéisme alors que l'attitude qu'ils développent envers le Coran avoisine curieusement la logolâtrie. Ceci pour souligner que chaque monothéisme est à même de souligner ce qui lui paraît excessif et par voie de conséquence irrationnel chez l'autre sans prendre conscience qu'il présente à l'autre des aspects qu'il croit justifiables, porteurs de sens et donc louables, alors que pour l'autre ils sont incompréhensibles voire ridicules.

L'attitude de l'islam accusant les monothéismes antérieurs de falsification est intéressante encore en ce sens qu'elle démontre parfaitement un fonctionnement auquel les cultures échappent difficilement, à savoir l'ethnocentrisme ou si l'on veut encore: comment juger les autres à partir de soi. Après que le troisième calife *bien guidé* Uthmân ait réuni en un seul corpus la Révélation attribuée à Mahomet et fait supprimer toute divergence avec la recension ainsi obtenue, les générations de théologiens jugeront les autres monothéismes à la lumière de leur organisation religieuse. Au Coran unique, considéré comme Parole de Dieu, devait correspondre un autre Ecrit unique révélé aux juifs puis aux chrétiens. La pluralité des livres de la Thora et les quatre évangiles ne pouvaient être que la preuve irréfutable de la falsification du Récit primordial.

À la lumière de ces quelques remarques, quelles réflexions pourrions-nous faire maintenant? Existe-t-il une relation entre les troubles de l'identité et l'ignorance de la culture monothéiste? À notre sens l'ignorance des monothéismes est aujourd'hui catastrophique sur deux plans au moins. Le premier se rapporte à ce que nous avons développé, à savoir que les trois monothéismes restent toujours des systèmes d'exclusion réciproque et ne peuvent s'ouvrir l'un à l'autre. La légitimité que se donne l'un ou l'autre ne laisse aucune place à l'autre. L'origine de l'un et de l'autre échappe à l'Histoire par le fait qu'elle est à chercher dans une expérience que précisément l'Histoire ne pourra jamais vérifier: le fait que Dieu se révèle à un homme précis et en fasse son confident privilégié. Toute preuve scientifique doit désormais céder le pas à la confiance, à l'adhésion confiante en une personne considérée comme digne de foi. À cette ignorance réciproque des uns et des autres s'ajoute un autre type d'ignorance: celui de la dimension historique, épistémologique à l'intérieur de chaque système religieux. Le judaïsme, le christianisme et l'islam partent d'une révélation et minimisent outrageusement la dimension horizontale de leur contenu, à savoir le lien qui les unit, culturellement, linguistiquement, mythiquement, aux cultures environnantes et à celles qui les ont précédés. La prise en compte de la vraie dimension historique des religions permettrait d'échapper aux dogmes et au dogmatisme. Or le dogme divise obligatoirement et oblige le croyant à se replier sur soi ou les siens, ceux qui pensent comme lui, mais aussi à se détacher voire à s'éloigner de tous ceux qui ne rentrent pas dans ses représentations.

Devant ce constat, qui, nous voudrions également insister là dessus, ne se confond pas avec une expérience religieuse, nous visons ici essentiellement un type d'enseignement religieux dogmatique et une pratique fanatique auxquels les trois monothéismes ne semblent pas toujours échapper à l'heure actuelle. Les hommes et les femmes, jeunes ou vieux, qui de par les multiples déplacements de populations sont amenés aujourd'hui à rencontrer d'autres hommes et d'autres femmes doivent savoir faire corps ensemble. Ils doivent apprendre vite à devenir solidaires les uns des autres, à former des sociétés qui intègrent et où la vie devient possible au lieu de se heurter à des structures fermées qui excluent et qui font de la terre un enfer. Les monothéismes jouent-ils un rôle intégrateur ou bien mettent-ils un frein de part leur histoire, leur structure et leur contenu, à toute bonne

entente? Si la négative l'emporte dans la réponse à cette question, il serait alors urgent de réformer la structure et le contenu du message monothéiste. N'est-il pas nécessaire aussi de trouver une heureuse harmonie entre l'imaginaire biblique et l'imaginaire scientifique? Le croyant peut-il se contenter de formules religieuses ou dogmatiques qui appartiennent à une vision intellectuelle proche de la philosophie grecque ancienne?. Ne doit-il pas faire un effort très sérieux non seulement pour reformuler ses articles de foi mais aussi pour en comprendre le contenu à la lumière des découvertes de la science moderne? Quel sens peut encore avoir la croyance en Adam et Eve, créés par Dieu en dehors du règne animal, après les découvertes récentes des fossiles humains qui confirment la prodigieuse évolution de cet être qui aboutira à l'homme? Quel sens peut encore avoir la représentation biblique du monde et du cosmos après les découvertes modernes en astrophysique? Les trois monothéismes sont désormais confrontés à un imaginaire scientifique qui bouscule les représentations bibliques traditionnelles. La réponse qu'il faut donner à la science, rapprochera-t-elle les monothéismes? Et si Dieu, s'il existe, se révélait aujourd'hui dans les nombreuses réformes à effectuer au sein de chaque monothéisme?

Références bibliographiques

- Néher, A. (1958: 64) *Moïse et la vocation juive*, Paris: Seuil (Maîtres spirituels).
Hornung, E. (1971: 169) *Les Dieux de l'Égypte, le Un et le multiple*, Paris: Editions du Rocher.

Notes

1. En fait, on peut considérer l'expérience d'Aménophis comme une radicalisation du dieu solaire Aton, accompagnée d'une exclusion des autres divinités... comme le fera définitivement le monothéisme de Moïse.
2. Selon Isabelle Franco, ils furent inscrits pour la première fois dans la pyramide d'Ounas, dernier roi de la V^e dynastie [de -2500 à -2350]... et dans les pyramides de certaines reines de la première période intermédiaire [-2200 à -2060]. cf. Franco, I. (1993: 184) *Petit dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris: Editions Entente.
3. I Cor. XV, 17. Cette épître datant de 57 reprend le thème central de l'Évangile de Matthieu dont la version araméenne semble dater des années 50 et la version grecque des années 70-80.
4. C'est vrai aussi pour l'islam où un certain courant qui se veut moderne cherche à prouver que le Coran a annoncé des découvertes scientifiques qui se sont réalisées bien après Mahomet. Ce type d'exégèse qui s'évertue à placer le Coran au-dessus de tout savoir humain est en fait passé maître dans l'art du concordisme, en faisant coïncider un verset du Coran voire un mot du Coran avec un événement scientifique, après coup. Jamais aucun savant coraniste n'a encore annoncé à partir du Coran ce que la science allait inventer.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Las nuevas formas de identidad cotidiana en el Magreb: el caso de
Túnez.
Traki Bouchrara Zannad

Las nuevas formas de identidad cotidiana en el Magreb: el caso de Túnez

(La dinámica corporal de las estrategias colectivas urbanas en la integración de las ciudades magrebíes o el acceso a la identidad neociudadana)

*Traki Bouchrara Zannad

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD SOCIOLÓGICA

La noción de identidad en el ámbito de la sociología es analizado a partir de la organización social, puesto que en las interacciones sociales, la identidad constituye una definición social de una realidad individual, la conciencia que los individuos adquieren de sus vivencias y de sus actos. La conciencia de la identidad que abordamos aquí depende de un espacio de vida y de una duración, o lo que es lo mismo, de la espacialidad y de la temporalidad. El concepto de identidad “abarca el campo de relaciones humanas en el que el sujeto se esfuerza por operar una síntesis entre las fuerzas internas y las externas de su acción, entre lo que es para sí y lo que es para los demás”. Así, el mecanismo de la identidad opera, de un lado, en el plano afectivo, mediante el sentimiento, reconocido como tal, de pertenencia a uno o varios colectivos y, por otro, en el plano del poder social, a través, la posibilidad que el individuo tiene de realizarse a

través de la diferencia. El sentimiento de pertenencia a un grupo social posee una enorme connotación en nuestro contexto. La noción de pertenencia tribal en el Magreb, *asabya* en árabe, no es sino el sentimiento de pertenecer a una tribu con sus poderes secretos de protección y su justicia. Se trata, en suma, de un acceso hereditario o selectivo, con todas sus pruebas. Se habla de identidad objetiva y de identidad subjetiva. La primera tiene que ver con el mundo social, exterior a los actores, mientras que la segunda es vivida por los actores como una experiencia individual. La etapa de socialización está marcada por las transformaciones sucesivas, la tensión o el conflicto entre estos dos modos y estos dos registros del individuo y del colectivo.

En el terreno de la práctica sociológica, este concepto es hoy de manejo delicado, ya que se aleja tanto del discurso abstracto de los filósofos¹, como del discurso restrictivo de los antropólogos², si bien una mirada a estas tradiciones científicas sirve para enriquecer la noción. A partir del análisis de la vida cotidiana, el sociólogo se esfuerza por captar estas trayectorias multidimensionales de la identidad, a fin de analizar los comportamientos y, esencialmente, la relación existente entre las categorías sociales legítimas y las representaciones subjetivas que los propios individuos efectúan de su estatus social. La construcción de la identidad colectiva aparece en nuestro caso como un movimiento de afirmación de una identidad local, *peri-urbana*, relativa a un sistema de solidaridad. En este punto, resulta útil proporcionar una definición conciliadora de la identidad. La identidad en la vivencia cotidiano está estrechamente ligada al espacio vital, al tiempo (duración) y, por último, a un sentimiento de pertenencia y de seguridad. En este contexto, nos proponemos esclarecer nuestro campo de análisis presentando un estudio que pretende dar sentido a una primera elaboración teórica. Ésta concierne un mecanismo situado en el espacio urbano y el tiempo, un mecanismo que identifica la noción de identidad y, en particular, el registro de representaciones subjetivas de ciertos actores sociales, en este caso los usuarios. Es preciso pues elucidar las situaciones de aplicación y, a menudo, de transgresión en el discurso sociológico que trata de estudiar la identidad colectiva, lo cual nos sitúa dentro de la llamada sociología de la acción. Ésta atribuye a los actores sociales –los usuarios– una voluntad y una capacidad de acción que engendrarán una minoría creciente, construyéndose alrededor de un proyecto *espontáneo* de autodesarrollo y mostrando los límites de las políticas de desarrollo de los Estados-nación del Magreb. En nuestro caso, nos hallamos en presencia de una actitud común, de un proyecto común de urbanismo, de acondicionamiento urbano de un estado de ánimo y de una forma de relación con el Estado y las autoridades.

Por ello, el estatus social está relacionado con una práctica que integra tanto lo individual como lo colectivo y que en modo alguno escapa al dilema de la pertenencia y de la atribución, pero relativa también a un reconocimiento de la identidad. Nos hallamos aquí ante un hecho poblacional que hace estallar los límites del rígido cuadro de las cifras y de los números del demógrafo y del economista, al objeto de acceder a un

nuevo significado de orden cultural. Según ello, el análisis del éxodo rural o el acceso a la identidad urbana adquieren una enorme flexibilidad interpretativa. Efectivamente, la práctica científica no es en absoluto una práctica *burocrática* o fija. La exigencia epistemológica no debe, en modo alguno, restar riqueza de interpelación a los hechos observados y vividos, en este caso la complejidad de los valores sociales y de los campos de reproducción cultural de la sociedad estudiada. Estos valores, precisamente, resultan hoy muy pertinentes en el análisis de la comprensión de nuestras sociedades magrebíes. En efecto, se trata de cuestionar a las sociedades árabo-islámicas del Magreb en lo relativo a la calidad de sus vidas cotidianas y al lugar que lo sagrado ocupa en ellas. El Islam no es un sistema abstracto recluido en un libro, dado que su mensaje atañe esencialmente a la vida concreta y encierra la dimensión temporal, la vida en su totalidad (Zannad, 1994a). Por ello se transforma sin dejar de ser el mismo. Formamos parte de unas sociedades de signos y de símbolos. Jacques Berque (1980:307) apuntaba: “Parece difícil que el Islam pueda profundizar en su presencia en el mundo sin reflexionar sobre su propia identidad, condición necesaria para transformar no dicha identidad –ahórrrenme, por favor, esta mala polémica– sino su expresión y sus compromisos. En el mundo que se avecina, en efecto, las identidades no se manifestarán con el mismo rostro que en las generaciones pasadas. Tanto si se quiere como si no, habrán cambiado de semblante y de lenguaje”. Más adelante añade: “las sociedades musulmanas han empezado a ponerse en movimiento mediante detalles relacionados con sus costumbres, sus equipamientos, sus actividades desde arriba, por así decirlo, mientras que sus bases económicas y culturales, y entre ellas la religión, permanecían indemnes”.

LA IDENTIDAD DE EXCLUSIÓN PERI-URBANA

La aproximación microsociológica del éxodo rural, apoyándose en la técnica de análisis de la relación entre prácticas sociales y espacios de la vida cotidiana, nos permite elucidar este nuevo fenómeno de la emergencia del estatus del nuevo ciudadano. La construcción de esta identidad aparece a la vez impuesta y atribuida a partir de una imagen que el actor social de la segunda y tercera generación del éxodo rural posee de sí mismo y de la biografía vital de sus antepasados. Una imagen marcada por el sentimiento de exclusión y por todo la dinámica de estrategias de integración y de pertenencia, proceso progresivo que influye sobre la participación del individuo en la vida social y sobre la evolución de la imagen de sí mismo. Dos aportaciones nos han servido de inspiración a la hora de analizar la *representación* de esta nueva forma de identidad en el Magreb que exige análisis objetivos y sutiles.

En primer lugar, el interaccionismo simbólico, marcado por un proceso sociológico, pretende estudiar la acción colectiva y las prácticas de los actores sociales, a la vez que las significaciones que ellos mismos otorgan a sus acciones. Lo que sigue ilustrará esta teoría. En segundo lugar, la teoría de la práctica (concepto de *habitus* en Bourdieu) puede proporcionarnos algunos elementos metodológicos para aprehender la construcción de la identidad, ya que la noción de *habitus* integra la práctica tanto individual como colectiva, al tiempo que permite desarrollar prácticas experimentadas como libre creación: por ejemplo, el hábitat peri-urbano en el Magreb, en donde las ciudades dobles ilustran este tipo de práctica. Bourdieu apunta al respecto que “cada sistema individual de disposiciones es una variante estructural de los demás, en la que se expresa la singularidad de la posición dentro de la clase y de la trayectoria, desfase con relación al estilo propio de la clase y de la época”. En efecto, durante los setenta, este cinturón llamado *rojo*, amenaza para el planificador y al político, se desarrolló como una reacción al orden establecido en el ámbito urbanístico. Una cierta lógica del aislamiento empujó a los usuarios a subsanar la situación llevando a cabo una reelaboración cultural imprevisible y transacciones inmobiliarias clandestinas de terrenos del Estado y de los *marabout* (*habous*). Estamos lejos del discurso patológico de la sociología urbana que condena la ciudad en tanto que fuente de violencia y de frustración: la ciudad del *terror anómico*. Desde mitad de los ochenta y gracias a los análisis sobre la cotidianidad urbana, han empezado a aparecer otros significados. El hábitat peri-urbano constituye la otra ciudad, la ciudad doble que sabrá aceptar el desafío en el ámbito económico (economía informal), urbanístico (consiguiendo matrícula) y político, albergando las células del partido desturiano, hoy llamado Rassemblement Constitutionnel Démocratique (RCD), en las que se practica el discurso sociodemócrata.

Así, la legitimidad es alcanzada y la ciudad paralela deviene instauradora, innovadora de un nuevo modelo de desarrollo espontáneo. Se trata, en suma, de una fase de legitimación. En nuestro caso, hemos optado por la noción de dinámica corporal a fin de poner en evidencia la importancia de la experiencia vivida, cotidiana, y toda aquella parte de improvisación y de espontaneidad que los actores sociales, aquí los usuarios, ponen en marcha. Entendemos por dinámica la red de interacción colectiva, definida por estrategias a la vez defensivas y ofensivas, que tiene por objetivo la integración social y la adquisición de la identidad urbana con la conciencia de los derechos a la educación, la salud y el alojamiento decente. En la representación de los usuarios, en efecto, el estatuto de habitante urbano equivale al de ciudadano. El caso concreto de la urbanización de una ciudad magrebí como Túnez, nos ha servido de *laboratorio* para medir y captar el cambio social experimentado en ella en relación a la movilidad social y la integración urbana. Una preocupación epistemológica que marca nuestra elección reside en el hecho de comprender a nivel cualitativo esta noción de cambio y el acceso a esta identidad ciudadana. El fenómeno del éxodo rural o la conquista de la

ciudad por una parte de la población rural permanece como un fenómeno irreversible que necesita y exige una lectura interdisciplinaria desde la historia, la demografía y la sociología, y en la cual el enfoque de la sociología de la vivencia (Zannad, 1994b) adquiere un lugar relevante. La historia de la identidad urbana es muy fuerte en el seno de la memoria colectiva y de las mentalidades. Por supuesto, es legítimo en el análisis recurrir a una lógica económica, que arranca con el nacimiento del modo de producción capitalista durante la colonización, sigue con la aceleración de dicho proceso gracias a la política social llevada a cabo tras la independencia, entre 1966 hasta los años setenta, y desemboca en la globalización de la economía mundial. El reforzamiento de los sectores de la economía de servicios ha permitido la ampliación de este fenómeno de urbanización, fruto de la desigualdad entre las ciudades y el campo.

El centro urbano histórico de la ciudad de Túnez, así como sus suburbios, ha conocido una importante intensificación del éxodo rural a partir de los cincuenta. Densificación y ruralización han resultado fatales en ciertas partes de la vieja Medina y han generado un fenómeno de la *ukalización* (ruralización del espacio doméstico tradicional en la Medina, debido al éxodo del campo). Se trata de familias a las que el estatuto y el sentimiento de *ukalización* convierte en excluidas, al igual que las que han venido a instalarse en los alrededores de la ciudad. En efecto, el éxodo rural en la ciudad de Túnez se ha producido paralelamente al fenómeno de la *ukalización* de la Medina en los espacios interurbanos de la ciudad. Los barrios interurbanos espontáneos se han implantado mucho antes de la independencia, entre 1947 y 1953. Treinta años después, el hábitat espontáneo se caracteriza por el predominio de los viejos barrios y constituye el 60% de la urbanización de la ciudad de Túnez.

LA IDENTIDAD DE NEGOCIACIÓN NEOCIUDADANA

Hogar que marca pausa, tránsito, este hábitat peri-urbano se convierte en un hogar de creatividad de un modelo de desarrollo espontáneo, elaborado por los usuarios a partir de sus prácticas cotidianas, de su aspiración y de su voluntad de integrar la ciudad. Su primer campo de investigación es el sector económico informal, que es efectivamente el indicio más ilustrativo de todos. Así pues, la primera etapa de las negociaciones será de orden económico y, por tanto, político.

El sector de los pequeños oficios artesanos posee una dinámica propia³ que nos interesa mucho aquí, ya que es muy compleja debido a las profundas mutaciones que la acompañan y que presentan situaciones muy diversas a la vez que ambiguas, pero siempre legitimadas por estrategias de compromiso con las instituciones estatales corres-

pondientes. Desde el punto de vista de la planificación espacial gubernamental, también este sector parece informal, no organizado, al igual que el hábitat espontáneo. Una planificación gubernamental que no presta interés más que por el sector moderno, bajo forma de *zonificación* bien reglamentada en los planes de acondicionamiento: zona industrial, zona de servicios, zona de equipamientos socioculturales, etc. Los pequeños oficios son servicios de cercanía que han emergido *espontáneamente* por la voluntad de los propios usuarios, una forma de economía espontánea que se articula estrechamente, por otro lado, con la urbanización. Son informales por la falta de estructuras de acogida y por el hecho que la Agence Foncière Industrielle (desde 1973) les ha dejado fuera de sus circuitos⁴. Existe una gran diversidad de situaciones en el sector de los pequeños oficios. La situación que nos interesa aquí y que acabamos de señalar es la del reagrupamiento en la periferia, en los nuevos terrenos para los alojamientos rurales del de Chebbaou, a 15km al norte de Túnez. En las zonas de este pueblo, carentes del menor equipamiento de servicios, la población ha subsanado la situación creando toda una red polivalente de pequeños oficios, cuyos locales se ubican en la misma vivienda. La emergencia emana, en primer lugar, de la necesidad de los propios usuarios de disponer, a proximidad, de un cierto número de servicios útiles⁵, pero también del estado general del mercado hipotecario e inmobiliario. En efecto, los pequeños promotores hallan dificultades para disponer de un local, en propiedad o de alquiler. Aquí, para nuestra población, el problema se resuelve actuando primero sobre lo construido. Para una operación de extensión del alojamiento, se añade una habitación y se abre una puerta que da a la calle. La promoción⁶ de pequeños oficios se ha traducido también en un gran desarrollo de este sector cercano a la vivienda.

Una dinámica asimilación-integración por parte de la segunda y tercera generación del éxodo rural de los cuarenta y cincuenta se caracteriza por esta estrategia ofensiva-defensiva, una estrategia de negociación. Esta periferia que fue primero separatista, por ser excluida, se convierte en negociante y finalmente en integrante. Es ofensiva en cuanto que supone un desafío al planificador, al poder central, y defensiva por los nuevos comportamientos observables a todos los niveles de la vida cotidiana (Zannad, 1995). La Medina de Túnez ha sido utilizada al principio como hogar de acogida para protegerse de lo desconocido, después, como punto de emisión, como trampolín para cierta promoción social. Defensiva también por la calidad de los lazos vecinales y las nuevas solidaridades urbanas (Duvignaud, 1986), lazos de supervivencia, dictados por las condiciones de vida, las esperanzas y las aspiraciones de los usuarios. Este estadio de urbanidad estará en el origen de todo un mecanismo de negociación entre actores sociales, poderes e instituciones concernidas.

Hemos podido constatar que existe una continuidad de ciertas categorías de experiencias culturales, una persistencia que da testimonio de la supervivencia de un patrimonio de lo vivencial. La elección del hábitat espontáneo y su vivencia colectiva depende

de la existencia de una lógica propia y particular y entra de lleno en esta problemática que aspira a la continuidad social cada vez que un grupo humano es unánime y voluntariamente solidario⁷. Se trata de palpar de cerca la intersección en la que la historia y la sociología se cruzan, de unir, en definitiva, lo diacrónico y lo sincrónico en una dinámica de relación tiempo-espacio-cuerpo. Esta práctica es la expresión de una elección libre por parte de los usuarios: es lo que llamamos la identidad de la negociación. Así es como cabría interpretar el mensaje de la identidad neo urbana en Túnez. Se trata de una construcción identificada con un espacio de vida virgen, que ha persistido desde hace unos cincuenta años a lo largo de tres generaciones, como si la construcción de un mecanismo colectivo de identidad implicara la referencia a un espacio, a una memoria colectiva. Esta identidad neo urbana, aun designando una experiencia de cotidianidad analizada a partir de una aproximación microsociológica, tiene el mérito de identificar con claridad un aspecto de la realidad social tunecina. Pero un análisis comparativo con el fenómeno de la emigración también se impone aquí. La identidad colectiva es tributaria de un espacio de vida colectivo. La aproximación cualitativa al fenómeno del éxodo rural –repartido en el tiempo sobre tres generaciones de población rural instalada en Túnez y repartido en el espacio entre el viejo centro urbano, la Medina y la periferia– nos ha permitido presentar estos resultados, fruto de un trabajo de primera mano. Lejos de ser un movimiento coyuntural o aislado, la realidad analizada aquí emerge con gran valor de eficacia, la de una voluntad colectiva, aunque permanezca implícita, de aspirar a la ciudad.

Descubrimos ahora que el hábitat llamado *anárquico* o también *espontáneo*, componente esencial del espacio urbano del Magreb, aunque no fuera planificado ni reglamentado, no carece, en modo alguno, de reglas o, menos todavía, de orden. El mecanismo de la memoria colectiva ha sido el principal motor de este fenómeno de acomodación-adaptación. Considerar una estructura urbana *flexible*, así como llevar a cabo una investigación acerca de las cualidades de transición y de las propiedades de los espacios de alojamiento, sería la primera etapa de una revisión de la planificación y del acondicionamiento urbano, en materia de alojamientos sociales en Túnez. La introducción de parámetros cualitativos, referidos a la vivencia cultural así como a las expectativas y necesidades de los usuarios, puede ser considerada en el proceso previo a la concepción del proyecto de realización de espacios de alojamiento. Los nuevos actores sociales acceden al estatus de neo urbanos habiendo asumido en la memoria colectiva, a lo largo de tres generaciones, una identidad primero de exclusión después de negociación. La urbanización informal ha creado la ciudad-memoria y una nueva identidad colectiva.

Notas

1. La filosofía positivista, desarrollada en Occidente junto al capitalismo, está en el origen de una desvalorización de los conocimientos de las sociedades no capitalistas.
2. En este mismo espíritu, los antropólogos occidentales (al contrario de los americanos) han privilegiado en sus estudios las sociedades sin historia y sin escritura frente a las sociedades subdesarrolladas al margen del capitalismo. J.Habermas, M.Foucault, J.Duvignaud, han sido entre los primeros en desmitificar este *imperialismo* cultural.
3. Véase el estudio del distrito de Túnez realizado acerca de los pequeños oficios (Vol.1, septiembre 1986).
4. A parte de los centros comerciales de las construcciones más recientes de la Société Nationale Immobilière de Túnez o de la Agence Foncière de l'Habitat, las estructuras del hábitat han ignorado totalmente este sector.
5. Esta práctica generalizada ha podido imponerse ya que, desde 1973, el programa de desarrollo rural, tanto para las zonas rurales como urbanas, se ha interesado a los pequeños oficios, a los que ha incentivado con préstamos y subvenciones.
6. El programa sobre los diversos pequeños oficios se ha consolidado a partir de 1980 gracias al Programa de Familia Productiva de 1981, al Fondo Nacional de Promoción de los Pequeños Oficios y del Artesanado de 1982 y al Programa de Empleo para los Jóvenes de 1981.
7. Sin caer en un sociologismo conocido, recordemos los significados que da Durkheim a solidaridad, uno mecánico (clan, tribu), otro orgánico (diferenciación en las sociedades occidentales).

Referencias bibliográficas

- Berque J. (1980) *L'Islam au défi*. Paris: Gallimard.
- Duvignaud J. (1986) *Les solidarités, liens de sang et liens de raison*. Paris: Ed. Fayard.
- Zannad T. (1994a) *Les lieux du corps en Islam*. Paris: Ed.Publisud.
- Zannad T. (1994b) *Essai sur la sociologie du vécu, la ville mémoire*. Paris: Ed.Méridiens Klincksieck.
- Zannad T. (1995) *Tunis, une ville et son double*. Tunis: Maison Tunisienne de l'Édition.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Les nouvelles formes d'identités vécues au Maghreb: le cas de Tunis.
Traki Bouchrara Zannad

Les nouvelles formes d'identités vécues au Maghreb: le cas de Tunis

(La dynamique corporelle des stratégies collectives
urbaines dans l'intégration des villes au Maghreb
ou l'accès à l'identité néo-citadine)

*Traki Bouchrara Zannad

LE CONCEPT D'IDENTITÉ EN SOCIOLOGIE, CONCEPT MULTIDIMENSIONNEL

La notion d'identité dans le domaine sociologique est analysée à partir de l'organisation sociétale car, dans les interactions sociales, l'identité est une définition sociale d'une réalité individuelle, la conscience que les individus prennent de leur vécu et de leurs actes. La conscience de l'identité que nous traitons ici est tributaire d'un espace de vie et d'une durée, autrement dit, de la spatialité et de la temporalité. Le concept d'identité "recouvre ce champ de rapports humains où le sujet s'efforce d'opérer une synthèse entre les forces internes et les forces externes de son action, entre ce qu'il est pour lui et ce qu'il est pour les autres". Ainsi le mécanisme d'identité se joue sur le plan affectif d'une part, par le sentiment d'appartenance à un ou plusieurs collectifs et recon-

nu en tant que tel, et d'autre part sur le plan du pouvoir social par la possibilité qu'a l'individu de se réaliser par la différence. Le sentiment d'appartenance à un groupe social est chargé d'une forte connotation dans notre contexte. Rappelons la notion d'appartenance tribale au Maghreb, la *açabya* en arabe, qui est le sentiment d'appartenir à une tribu avec ses pouvoirs de protection secrets, sa justice; il s'agit d'une accession héréditaire ou sélective, avec des épreuves à vivre. On parle d'identité objective et d'identité subjective. La première est relative au monde social, extérieur aux acteurs, alors que la seconde est vécue par les acteurs comme une expérience individuelle. L'étape de socialisation est marquée par les transformations successives, la tension ou le conflit entre ces deux modes et ces deux registres de l'individu et du collectif.

Sur le plan de la pratique sociologique, ce concept est délicat à manipuler aujourd'hui, car il s'écarte du discours abstrait des philosophes¹ et restrictif des anthropologues² bien que le détour par ces traditions scientifiques est à même d'enrichir la notion. Le sociologue s'efforce de saisir à partir de l'analyse de la vie quotidienne ces trajectoires multidimensionnelles de l'identité afin d'analyser les comportements et essentiellement la relation entre les catégories sociales légitimes et les représentations subjectives que se font les individus de leurs statuts sociaux. La construction identitaire collective apparaît dans notre cas, comme un mouvement d'affirmation d'une identité locale, péri-urbaine relative à un système de solidarité. A ce stade, il est utile de fournir une définition conciliante de l'identité. L'identité au vécu est liée étroitement à l'espace de vie, au temps (durée) et à un sentiment d'appartenance et de sécurité. Nous nous proposons dans ce contexte d'éclaircir notre démarche en présentant une étude qui prétend accorder une signification à une première élaboration théorique. Celle-ci concerne un mécanisme situé dans l'espace urbain et le temps qui identifie la notion d'identité et, en particulier, le registre de représentations subjectives de certains acteurs sociaux, en l'occurrence les usagers. Il faut donc élucider les situations d'application et souvent de transgression dans le discours sociologique qui vise à étudier l'identité collective et qui nous situe de ce fait au niveau du courant de la sociologie de l'action. Celle-ci réserve aux acteurs sociaux –les usagers– une volonté et une capacité d'action qui donnera naissance à une minorité grandissante, se construisant autour du projet *spontané* d'auto-développement et montrant les limites des politiques de développement des États-nations au Maghreb. Dans notre cas, nous sommes en présence d'une attitude commune, d'un projet commun d'urbanité, d'aménagement péri-urbain d'un état d'esprit et d'une forme de relation avec l'Etat et les autorités.

De ce fait, le statut social est relatif à une pratique qui intègre pratique individuelle et collective et qui n'échappe nullement au dilemme de l'appartenance et de l'attribution, mais relative aussi à une reconnaissance identitaire. Nous sommes en présence ici d'un fait de population qui fait exploser les limites du cadre rigide des chiffres et des nombres du démographe et de l'économiste afin d'accéder à une nouvelle signification d'ordre cul-

turel. L'exode rural ou l'accès à l'identité urbaine acquiert une souplesse d'interprétation de ce fait social. En effet, la pratique scientifique n'est pas une pratique *bureaucratique*, fixée. L'exigence épistomologique ne doit nullement soustraire la richesse d'interpellation des faits observés et vécus, en l'occurrence, la complexité des valeurs sociales et du champ de reproductions culturelles de la société étudiée. Ces valeurs s'annoncent aujourd'hui, pour nous, plus pertinentes dans l'analyse de la compréhension de nos sociétés maghrébines. En effet, il s'agit d'interroger les sociétés arabo-islamiques au Maghreb par la qualité de leur existence quotidienne et la part du sacré dans la vie quotidienne. Car l'Islam n'est pas un système abstrait enfermé dans un livre, puisque son message vise essentiellement la vie concrète et porte la dimension temporelle, la vie plénière (Zannad, 1994a). C'est pourquoi il se transforme en restant lui-même. Nous sommes des sociétés de signes et de symboles. Jacques Berque (1980:307) notait: "Il paraît difficile que l'Islam puisse approfondir sa présence au monde sans méditer sur sa propre identité, condition nécessaire pour transformer non pas cette identité —épargnez-moi de grâce cette mauvaise querelle— mais son expression et ses engagements. Dans le monde qui vient, en effet, les identités ne se manifesteront avec le même visage que lors des générations passées. Qu'on le veuille ou non, elles auront changé d'allure et de langage." Ailleurs il note: "Elles ont, les sociétés musulmanes, commencé à bouger par des détails de moeurs, d'équipement, d'activités par le dessus, peut-on bien dire, tandis que leurs bases économiques et culturelles et parmi elles la religion, demeuraient indemnes."

L'IDENTITÉ D'EXCLUSION PÉRI-URBAINE

L'approche micro-sociologique de l'exode rural, en s'appuyant sur la technique de l'analyse du rapport des pratiques sociales et des espaces de la vie quotidienne, nous permet d'élucider ce phénomène nouveau de la pratique d'émergence du statut du nouveau citadin. La construction de cette identité apparaît à la fois imposée et attribuée à partir d'une image que l'acteur social, de la deuxième et la troisième génération de l'exode rural, a de lui-même et de l'histoire de la vie de ses ascendants, marquée par le sentiment d'exclusion et par tout le processus d'une dynamique de stratégies d'intégration et d'appartenance, un processus progressif qui influe sur la participation de l'individu à la vie sociale et sur l'évolution de l'image de soi. Deux démarches nous ont inspiré pour analyser la *mise en place* de cette nouvelle forme d'identité au Maghreb qui interpelle des analyses objectives et fines.

En premier lieu, l'interactionnisme symbolique, marqué par une démarche sociologique, vise à étudier l'action collective et la démarche des acteurs sociaux et les significations qu'ils accordent à leurs actions. Ce qui suit illustrera cette théorie. En

deuxième lieu, la théorie de la pratique (concept *d'habitus* chez Bourdieu) peut nous fournir des éléments méthodologiques pour saisir la construction identitaire puisque la notion *d'habitus* intègre pratique individuelle et collective et permet de développer des pratiques vécues comme création libre: l'habitat péri-urbain au Maghreb, où les villes doubles illustrent cette pratique vécue comme création libre. Pierre Bourdieu note que "chaque système de dispositions individuel est une variante structurale des autres, où s'exprime la singularité de la position à l'intérieur de la classe et de la trajectoire, écart par rapport au style propre de la classe et de l'époque". En effet, dans les années soixante-dix, cette ceinture dite *rouge*, menaçant le planificateur et le politicien, s'est développée en réaction à l'ordre établi sur le plan urbanistique. Une logique de l'isolement a poussé les usagers à remédier par une pratique de refonte culturelle imprévisible et par des transactions foncières clandestines de terrains de l'Etat et de *marabout* (*habous*). Nous sommes loin du discours pathologique de la sociologie urbaine qui condamne la ville, source de violence et de frustration, la ville de la *terreur anémique*. A partir des années quatre-vingt-cinq, et grâce à des analyses sur le vécu urbain, d'autres significations émergent. L'habitat péri-urbain constitue l'autre ville, la ville double qui saura relever le défi sur le plan économique (économie informelle), sur le plan urbanistique (elle devient immatriculée) et politique, en abritant des cellules du parti destourien, aujourd'hui appelé Le Rassemblement Constitutionnel Démocratique (RCD) dans lesquelles se pratique le discours socio-démocratique.

Ainsi la légitimité est acquise et la ville parallèle devient instauratrice, innovatrice d'un nouveau modèle spontané de développement. C'est la phase de légitimation. Nous avons opté pour la notion de dynamique corporelle afin de mettre en évidence, l'importance de l'expérience vécue et toute cette part d'improvisation et de spontanéité que les acteurs sociaux, ici les usagers, mettent en oeuvre. Nous entendons par dynamique le réseau d'interaction collective défini par des stratégies à la fois offensives et défensives dans le but de l'intégration sociale et l'acquisition de l'identité de citoyen avec la conscience des droits à l'éducation, la santé et le logement décent. Car dans la représentation des usagers, le statut de citoyen équivaut à celui de citoyen. Le cas de l'urbanisation d'une ville maghrébine, comme la ville de Tunis, nous a servi de *laboratoire* afin de mesurer et de saisir le changement social dans la relation mobilité sociale et intégration urbaine. Un souci épistomologique qui dicte notre choix réside dans le fait de saisir, sur le plan qualitatif, cette notion du changement et l'accès à cette identité citoyenne. Le phénomène de l'exode rural ou la conquête de la ville par les ruraux reste un phénomène irréversible qui nécessite et interpelle une lecture interdisciplinaire de l'histoire, de la démographie et de la sociologie et dans laquelle l'éclairage de la sociologie du vécu (Zannad, 1994b) prend une place importante. L'histoire de l'identité urbaine est très forte dans la mémoire collective et les mentalités. Bien entendu, une logique économique dans l'analyse est légitime. Elle démarre de l'avènement du

mode de production capitaliste durant la colonisation, se poursuit avec l'accélération de ce processus par la politique sociale après l'indépendance (1966 jusqu'aux années soixante-dix) et débouche sur la globalisation de l'économie mondiale. Le renforcement des secteurs de l'économie de service vont permettre l'amplification de ce phénomène d'urbanisation, résultat d'une inégalité entre les villes et les campagnes.

Le centre urbain historique de la ville de Tunis, ainsi que ses faubourgs, ont connu une intensification importante de l'exode rural à partir des années cinquante. Densification et ruralisation ont été fatales dans certains lots médinois et ont donné naissance au phénomène *d'oukalisation* (ruralisation de l'espace domestique traditionnel médinois, dû à l'exode des campagnes). Nous sommes en présence de ménages dont le statut et le sentiment *d'oukalisation* font d'eux des exclus, ainsi que de ceux qui sont venus s'installer dans les environs de la ville. En effet, l'exode rural dans la ville de Tunis s'est produit parallèlement au phénomène *d'oukalisation* de la Médina dans des espaces de la ville. Les quartiers spontanés interurbains se sont implantés bien avant l'indépendance, entre 1947 et 1953. Trente ans après, l'habitat spontané se caractérise par la prédominance des vieux quartiers. Cet habitat spontané constitue 60% de l'urbanisation de la ville de Tunis.

L'IDENTITÉ DE NÉGOCIATION NÉO-CITADINE

Foyer de pause, de transit, cet habitat péri-urbain devient un foyer de créativité d'un modèle de développement spontané, élaboré par les usagers à partir de leurs pratiques quotidiennes, de leur aspiration et de leur volonté d'intégrer la ville. Leur premier champ de recherche est le secteur économique informel, qui est, en effet, le meilleur indice d'illustration. Ainsi donc, la première étape des négociations serait d'ordre économique et de ce fait politique.

Le secteur des petits métiers possède une dynamique propre³ qui nous importe ici, car elle est fort complexe dans la mesure où elle s'accompagne de profondes mutations offrant des situations à la fois variées et ambiguës, mais toujours légitimées par des stratégies de compromis avec les institutions étatiques concernées. Ce secteur, lui aussi, paraît non organisé, informel, au même titre que l'habitat spontané, du point de vue de la planification spatiale gouvernementale qui ne s'intéresse qu'au secteur moderne sous la forme de *zoning* bien réglementé dans les plans d'aménagement: zone industrielle, aires de desserte, zone d'équipements socio-culturels, etc. Les petits métiers sont des services de proximité, qui ont émergé *spontanément* par la volonté des usagers, une forme d'économie spontanée qui s'articule par ailleurs étroitement avec l'urbanisation. Ils sont informels faute de structures d'accueil et par le fait que l'Agence Foncière

Industrielle (depuis 1973) les a laissé hors circuit⁴. Il existe une diversité de situations du secteur des petits métiers. La situation qui nous intéresse et que nous venons de signaler plus haut est celle du regroupement à la périphérie, dans les nouveaux lotissements pour le cas des logements ruraux du village de Chebbaou (15 km au nord de Tunis). Dans ces zones du village, non desservies par le moindre équipement de service, la population a remédié en créant un réseau polyvalent de petits métiers, dont le local se situe au niveau même du logement. L'émergence émane en premier lieu d'une nécessité des usagers de disposer, à proximité, d'un certain nombre de services utiles⁵. Mais elle résulte également de l'état général du marché foncier et immobilier. En effet, ailleurs, les petits promoteurs rencontrent des difficultés pour disposer d'un local (propriété ou location). Ici, pour notre population, le problème est résolu en intervenant d'abord sur le bâti. Par une opération d'extension du logement, on ajoute une pièce, on ouvre une porte qui donne sur la rue. La promotion⁶ des petits métiers s'est traduite aussi en un grand développement de ce secteur à proximité de l'habitat.

Une dynamique assimilation-intégration de la part de la deuxième et troisième génération de l'exode rural des années quarante-cinquante se caractérise par cette stratégie offensive-défensive, une stratégie de négociation. Cette périphérie qui fut au départ séparatiste, exclue, devient négociante et enfin intégrante. Elle est offensive dans son défi au planificateur, au pouvoir central, et défensive par de nouvelles conduites observables à tous les niveaux du vécu (Zannad, 1995). Dans un premier temps, en utilisant la Médina de Tunis comme un foyer d'accueil pour se protéger de l'inconnu, dans un second temps en utilisant cette même Médina comme foyer d'émission, un tremplin pour une promotion sociale. Défensive aussi par la qualité des liens vicinaux et les nouvelles solidarités urbaines (Duvignaud, 1986), liens de survie, dictés par les conditions de vie, les attentes et les aspirations des usagers. Ce stage de citoyenneté sera à l'origine de tout un mécanisme de négociation entre acteurs sociaux, pouvoirs et institutions concernés.

Ainsi nous avons constaté une continuité de certaines catégories d'expériences culturelles, une persistance qui témoigne de la survivance d'un patrimoine de vécu. Le choix de l'habitat spontané et son vécu collectif relève d'une logique propre et particulière et entre dans cette problématique qui veut qu'il y ait continuité sociale chaque fois qu'un groupe est unanimement et volontairement solidaire⁷. Il s'agit de toucher de près au croisement de l'histoire et de la sociologie, de lier le diachronique au synchronique dans une dynamique de rapports temps, espace, corps. Cette pratique est l'expression d'un choix libre de la part des usagers: c'est ce que nous appelons l'identité de négociation. C'est ainsi qu'il faudrait saisir le message de l'identité néo-citadine à Tunis. Il s'agit d'une construction identifiée à un espace de vie vierge, qui dure depuis une cinquantaine d'années sur trois générations, comme si la construction d'un mécanisme collectif d'identité implique la référence à un espace, à une mémoire collective. Cette identité néo-citadine, si elle désigne l'expérience d'un vécu analysé, établi à

partir d'une approche micro-sociologique, a le mérite d'identifier un aspect de la réalité sociale tunisienne. Mais aussi, une analyse comparative avec le phénomène d'émigration s'impose ici. L'identité collective est tributaire d'un espace de vie collectif. L'apport de l'approche qualitative du phénomène de l'exode rural *réparti* dans le temps sur trois générations de ruraux installés à Tunis, *réparti* aussi dans l'espace entre le vieux centre urbain, la Médina, et la périphérie, nous a permis de présenter ces résultats d'un travail de première main. Loin de résulter d'un mouvement conjoncturel ou isolé, la réalité analysée ici émerge avec une valeur d'efficacité, celle d'une volonté collective, même si elle reste implicite, de vouloir la ville.

On découvre actuellement que l'habitat dit *anarchique* ou encore *spontané*, composante essentielle de l'habitat urbain au Maghreb, s'il ne fut pas planifié et réglé, ne manque pas pour autant de règles, ou encore moins d'ordre. Le mécanisme de la mémoire collective a été le principal moteur de ce phénomène d'accommodation-adaptation. Envisager une structure urbaine *souple*, ainsi qu'une recherche au niveau des qualités de transition et des propriétés des espaces du logement, semblerait constituer la première étape d'une révision de la planification et de l'aménagement urbain en matière de logements sociaux en Tunisie. L'introduction des paramètres qualitatifs, relevant du vécu culturel ainsi que des attentes et des besoins des usagers, est possible à envisager en amont du processus de conception du projet concernant la réalisation des espaces de logement. Les nouveaux acteurs sociaux accèdent au statut de néo-citadins en ayant assumé successivement dans la mémoire collective durant trois générations une identité d'exclusion ensuite de négociation. L'urbanisation informelle a créé la ville-mémoire et une nouvelle identité collective.

Références bibliographiques

- Berque J. (1980) *L'Islam au défi*. Paris: Gallimard.
Duvignaud J. (1986) *Les solidarités, liens de sang et liens de raison*. Paris: Ed. Fayard.
Zannad T. (1994a) *Les lieux du corps en Islam*. Paris: Ed. Publisud.
Zannad T. (1994b) *Essai sur la sociologie du vécu, la ville mémoire*. Paris: Ed. Méridiens Klincksieck.
Zannad T. (1995) *Tunis, une ville et son double*. Tunis: Maison Tunisienne de l'Édition.

Notes

1. La philosophie positiviste s'est développée en Occident conjointement au capitalisme. Elle est à l'origine d'une dévalorisation des connaissances des sociétés non capitalistes.

2. Dans ce même esprit, les anthropologues occidentaux (au contraire de américains) ont privilégié dans leurs études les sociétés sans histoire et sans écriture par rapport aux sociétés aux économies sous-développées en marge du capitalisme. J.Habermas, M.Foucault, J.Duvignaud ont été à l'origine de la démystification de cet *impérialisme* intellectuel.
3. Se rapporter à l'étude du district de Tunis faite à propos des petits métiers (vol. 1 septembre 1996)
4. En dehors des centres commerciaux, nés dans les lotissements les plus récents de la Société Nationale Immobilière de Tunisie ou de l'Agence Foncière de l'Habitat, les structures de l'habitat ont ignoré totalement ce secteur.
5. Cette pratique généralisée a pu s'imposer puisque dès 1973 le programme de Développement Rural, aussi bien pour les zones rurales que pour les villes, a porté sur les divers métiers, qu'il a encouragé sous forme de prêts et de subventions.
6. Le programme des petits métiers divers s'est consolidé à partir de 1980 avec le Programme de Famille Productive en 1981, le Fonds National de Promotion des Petits Métiers et de l'Artisanat en 1982 et le Programme de l'Emploi des Jeunes 1984.
7. Sans tomber dans un sociologisme connu, rappelons la signification durkheimienne de solidarité, l'une mécanique (clan, tribu), l'autre organique (différenciation dans les sociétés occidentales).

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Continuidad y ruptura en el cruce de culturas.
Jaume Botey Vallès

Continuidad y ruptura en el cruce de culturas

*Jaume Botey Vallès

IDENTIDAD Y PLURALISMO EN EL CONTEXTO DE MUNDIALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

Identidad y pluralismo. El peso de la Historia

Y si resulta difícil impedir los odios acumulados, ¿no sería posible por lo menos, en estas sesiones de nuestro Norte ilustrado, propiciar una lectura clarificadora del pasado? Propiciar la luz acerca del pasado es fundamental en un tema, en el sentimiento de la identidad colectiva, que hunde sus raíces en el pasado lejano forjado de símbolos, de sangre, de triunfos y de choques. Las heridas en el sentimiento de identidad étnica son las más difíciles de cicatrizar porque hieren en el subconsciente de la personalidad individual y colectiva. Toda identidad se alimenta de la alteridad, del choque, del contraste. Y el siempre inestable equilibrio entre identidad y alteridad, entre lo particular y lo universal, entre pasado y futuro, entre tradición y cambio es la base del pluralismo. La defensa a ultranza de la tradición, de la propia identidad, de la diferencia, conduce a un relativismo cultural cargado de conflictos insolubles. El pluralismo, por el contrario, formado por diversos elementos como un amasijo lentamente construido, no descansa en la diferencia sino en el diálogo y en el reconocimiento del parentesco de unas culturas con las otras. Pero siempre es un amasijo fácilmente combustible y basta una soflama incendiaria para quemar el trabajo de años. Además, normalmente, el conflicto étnico no es más que la cobertura de la lucha por el poder, político o económico, económico en definitiva.

Todo conflicto de estas características con toda seguridad tiene una difícil lectura interna, pero tiene también lecturas externas que se ocultan, que en nuestro caso se remontan a las épocas del colonialismo y la descolonización. ¿Por qué los silencios sobre las responsabilidades de Alemania y Bélgica que construyeron su edificio colonial alimentando los odios tribales? ¿por qué el silencio sobre las responsabilidades de los países del Norte que han hecho el negocio de las armas del genocidio y, en especial, Francia que desde 1975 no ha dejado de vender armamento de toda clase, y asesoramiento militar a Rwanda y el Zaire? La venta de armas y ayuda militar a países con luchas internas y con problemas étnicos evidentes es la mejor manera de avivar el conflicto. ¿Por qué en esta guerra, que además de ser una guerra étnica es también una batalla de los medios, se sigue alimentando el estereotipo *negro-violencia*, *Africa-continente perdido* sin señalar nunca a los culpables, lejanos pero culpables? ¿Bajo qué lógica pueden abandonarse a su suerte a países tan artificialmente construidos en forma de Estados en el momento de la descolonización después de haber arruinado en ellos la posibilidad de convivencia humana y de subsistencia económica, dependiendo casi exclusivamente de los monocultivos establecidos por los colonizadores?

Globalización económica y el resurgir de las identidades

Sólo hay una respuesta: por la lógica del mercado. Por la misma lógica con la que se ha seguido protegiendo hasta ahora por parte del occidente de los Derechos Humanos y la multiculturalidad la execrable y corrupta dictadura del ex Congo belga, el Zaire, a cambio de garantizar el suministro a Occidente de sus ricas materias primas y minerales estratégicos (uranio, cobalto, cobre, diamantes) y de convertirse en el gendarme de los intereses occidentales en la zona. La misma lógica que ha dado por buena una transición política en Argelia para legalizar un golpe de Estado, que garantizaba asimismo el suministro a Occidente del gas y el petróleo, a costa de incrementar una infernal espiral de violencia y exclusión.

Desde la Ilustración nuestra sociedad occidental se ha fundamentado en dos lógicas contrapuestas: la lógica de la razón que, pretendidamente, bajo el principio de la equidad debía regular la vida pública, la política, la ley y la economía, y la lógica del sentimiento, de la tradición, de la religión, del arraigo a las costumbres ancestrales para la que se reservaba el ámbito de la vida privada. La razón y, en su expresión política, el Estado como orden supremo, debía garantizar la posibilidad del pluralismo de culturas en las manifestaciones particulares. Así fue concebido desde Maquiavelo a Montesquieu y Tocqueville. Pero la dinámica de una economía internacionalizada ha superado todas las posibilidades de control en los límites de los Estados nacionales. La razón equitativa se ha visto desbordada por la razón del mercado y del crecimiento. Según Alain Touraine hemos asistido al “declive de la racionalidad de los fines y su sustitución por la racionalidad de los medios”. En la medida en que ha crecido la racionalización y globalización

de mercados, han ido, igualmente, en aumento las fuerzas de las expresiones de la diversidad cultural debido a que ésta ya no la dominaba un sistema de valores racionales. La imagen de una sociedad, que debería ser construida y compactada por la razón y la ley, es sustituida por un renacimiento de etnias que se ven empujadas a la defensa de identidades y tradiciones amenazadas por flujos económicos que escapan de la tradicional lógica política, cultural o religiosa. ¿Cuántos millones de muertos más harán falta para demostrar la irracionalidad de un sistema que supuestamente se basa en la razón?

¿Qué implica el reconocimiento de la diversidad?

Ya en el final de su vida, un incansable Fray Bartolomé de las Casas, en 1552, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* exigía al Rey y al Imperio que para que pudiera haber un reconocimiento “multicultural”, es decir, un trato de respeto y de igualdad con aquellas gentes casi desnudas, pero que “tenían mucho ser”, era necesario el fin de las encomiendas, es decir, del régimen de explotación y semiesclavitud a que estaban sometidos por la corona y los encomenderos y la *restitución*, esto es, devolverles lo que se les había quitado. Aunque admite no comprender muchas de sus expresiones culturales, Fray Bartolomé parte de un respeto profunda del *otro*, de la aceptación de la diferencia. No se trata de una visión paternalista y asimilatoria, sino de una comprensión del *otro* globalmente considerada. De ahí que sea radicalmente crítico con las argumentaciones teológicas y morales que pretendían justificar el expolio en nombre de una supuesta nueva civilización. El verdadero respeto a la *alteridad*, para construir una nueva civilización, pasa por la justicia y la restitución.

Sin embargo, no parece que los teólogos del nuevo dogmatismo económico vayan ahora a aceptar lo que no se aceptó en el siglo XVI. Por citar sólo un ejemplo, entre 1982 y 1990, las entradas netas de recursos a África –incluyendo el conjunto de la ayuda al desarrollo bilateral y multilateral, tanto pública como privada, las inversiones y los nuevos créditos, más los créditos a la exportación– alcanzaron los 214 mil millones de dólares. Parte de estas entradas exigirán salidas en el futuro, por ejemplo, en concepto de intereses por los créditos. Mientras tanto, durante el mismo período, África pagó sólo en concepto de servicio de la deuda 217 mil millones de dólares. Estas cifras no necesitan comentarios, pero a esto hay que añadir la bajada de los precios de las materias primas, el costo de las oscilaciones de las divisas, los beneficios repatriados, etc.

¿Para qué, pues, hablar de diálogo intercultural? Mejor ser claros, se trata de un expolio. Nos hemos acostumbrado al doble lenguaje. Al mismo tiempo que se programan debates sobre la tolerancia o incorporamos la multiculturalidad en los nuevos planes de estudio, cerramos fronteras, reducimos inversiones o propiciamos dictaduras favorables a los intereses de Occidente. En una palabra, para el integrista neoliberal los pobres y los países pobres no sólo ya no nos son útiles sino que son una carga, sobran. Y si se matan entre ellos o se mueren de SIDA, todo eso que nos ahorramos.

La segregación en el Norte y el concepto de inmigrado

También la doble moral afecta el interior de nuestras sociedades ilustradas. Tolerantes hacia los aceptablemente parecidos a nosotros mismos, pero manteniendo el mismo discurso teórico de la tolerancia; hipócritamente mezquinos con los que son o nos parecen verdaderamente diferentes. La tan repetida frase *no tengo nada en contra suya, pero que no nos quiten el lugar de trabajo* es prácticamente asimilable a otras frases dirigidas a colectivos (gitanos, gais, enfermos de SIDA, drogadictos, disminuidos) que rompen el comportamiento normalizado de la cultura dominante. Se acepta la venida de intelectuales o de una cuota testimonial de refugiados políticos, pero se impide la entrada de los *homelessnes*, del sin techo y/o que se muere de hambre. Y así se pone de manifiesto que el verdadero racismo contra una etnia, piel, credo, etc. es, sobre todo, la nueva modalidad del racismo de clase. Todos los pobres son extranjeros en la sociedad del dinero. Es el mismo racismo que excluye al creciente cuarto mundo de nuestras ciudades, a los que rompen el modelo de la abundancia si no tienen tarjetas de crédito; y, según los cánones de la publicidad, a los que no lucen un *cuero danone*.

La disociación entre economía y cultura, así como la inviabilidad de un orden político estable que las regulara, se hizo primero evidente en los países de la periferia a partir de los procesos de descolonización. Pero este movimiento ha progresado hacia el centro a causa de la inmigración masiva que, junto con los excluidos sociales del propio centro, crean unas importantes bolsas de pobreza; culturalmente a medio camino entre diferentes culturas de la marginación y subproletariado y, en la mayoría de los casos, mantienen una fuerte cohesión étnica como mecanismo de defensa y de seguridad individual y colectiva, y como único camino para construirse a sí mismos como actores sociales.

Frente a estas etnias la sociedad se defiende, y el inmigrado extranjero que, en tanto que pobre y extranjero, cuestiona nuestro bienestar e identidad colectiva será fácilmente la víctima propiciatoria culpable de nuestras desgracias.

Por eso, la preocupación general de las migraciones va más allá de la mera regulación de la población, es el control de las mentalidades. El inmigrado, además de ser una persona física, es un concepto, una construcción mental, el estereotipo sobre el cual podemos descargar todas nuestras frustraciones, las inseguridades y las intolerancias de la sociedad del bienestar. Y así, además de ser un extranjero, es un peligro. La sociedad se salvaguarda del peligro estigmatizando y utilizando todos los mecanismos para que el estereotipo funcione: nadie es racista, organizamos sesiones y congresos sobre los derechos de las minorías, pero seguimos alimentando el imaginario colectivo al presentar a los inmigrados como *perturbadores del orden*. Rechazamos el concepto de raza y aceptamos el de *etnia diferente* para justificar la separación y exclusión. Se caricaturiza la imagen de sus países de origen: son exóticos, crueles, perezosos, no saben organizarse, practican la ablación, etc.

Desconocemos la fuerza de la identidad

Tengo la sensación, sin embargo, que ante la fuerza con que en los últimos años ha reaparecido el fenómeno de los particularismos y las identidades étnicas —que frente a la globalización y el espejismo del fin de la historia creíamos definitivamente superados y, en el mejor de los casos, la última manifestación del romanticismo— tenemos todavía respuestas precarias y probablemente demasiado condicionadas por nuestros propios esquemas de la racionalidad ilustrada. Hay ya quien afirma que la conflictividad social internacional va quedando, progresivamente, subordinada al choque de culturas. No conocemos todavía, suficientemente, la inmensa fuerza y capacidad de reacción que tienen los colectivos heridos ni el peso que en este sentimiento pueden tener factores como la religión, la historia o el clan. Conocemos los mecanismos de exclusión económica pero nos faltan todavía conocimientos de antropología. Sólo si planteamos este interrogante podríamos abrir una brecha para intentar comprender en profundidad, aparte de los hechos históricos conocidos, fenómenos tan complejos como el de Yugoslavia, y el de los fundamentalismos islámicos. ¿Cuál fue la fuerza de la organización tribal capaz de sobrevivir después de siglos y a pesar de los intentos de desorganización que sobre ella se ha ejercido? ¿Qué había en las colectividades indígenas de América que ha permitido su resurgir después de 500 años de exterminio y genocidio? ¿Sobre qué bases antropológicas cabría explicar la enorme fuerza de los valores de la religión musulmana, capaz de cohesionar un mundo tan amplio y disperso? y ¿por qué estos fenómenos provocan reacciones tan fuertes de atracción y repulsión en nuestro Occidente laico?

Detengámonos por un momento, por ejemplo, en el fenómeno del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Fue algo inesperado y sorprendente que el 1 de enero de 1994 (precisamente cuando México había de celebrar su ingreso en el llamado Primer Mundo, al concretarse los acuerdos del Tratado de Libre Comercio con EEUU y Canadá), un puñado de *indios* declarase la guerra al Ejército mexicano desde el sur de Chiapas.

Tal declaración de guerra sonó nacional e internacionalmente de manera muy extraña pues se creía que en América Latina, y más en México, las guerrillas eran ya inviábiles; se dogmatizaba que ni el campesino ni el indio, marginados dentro de las estructuras productivas, tienen posibilidad real para actuar en el cambio de sistema socioeconómico, si no se asocian al obrero con una conciencia de explotados (no con la conciencia de su identidad cultural); resultaba extraño que aquellos que venían demandando el derecho a vivir según su cultura, que proclaman sus valores históricos y el derecho a conservar su lengua nativa, es decir, que quienes han venido defendiendo su *tradicción* fueran los que ahora abogaban por el cambio.

En este sentido, el movimiento zapatista no sólo sería revolucionario por su contenido social, sino por la manera como vincula lo social con lo étnico y pone de mani-

fiesto que los movimientos étnicos pueden ser también, en determinadas condiciones, portadores de orientaciones culturales y sociales modernizadoras en sí mismas y aplicables al conjunto de la sociedad. La idea del paso lineal de las tradiciones a la modernidad puede ser sustituida por la afirmación de la modernidad como diversidad, como capacidad de asociar pasado y porvenir. Y ello explica, asimismo, la resistencia a aceptar las diferencias por parte de los grupos de la llamada modernización económica. Así, la versión oficial mexicana fue la atribución del movimiento a *extranjeros, profesionales de la violencia*, a la *diócesis* etc., y en general a que los indios han sido engañados, como continuación del *mito* y estereotipo, fomentado desde la cultura oficial, de que el indio no sabe pensar ni actuar ni organizarse por sí mismo.

Unidad social y pluralidad cultural

El multiculturalismo sólo tiene sentido si se define como la combinación en un territorio de una unidad social y de una pluralidad cultural. Pero en realidad la pluralidad ha estado siempre presente en el interior de toda formación social. La idea de la homogeneidad en el interior de cada cultura es un espejismo. Cada cultura es polifacética y polifónica y en su interior existe una rica pluralidad de visiones. Y la suma de todas ellas –hoy tenemos la posibilidad de verlas en su conjunto– debería ser vista y escuchada como una gran polifonía.

Cada cultura es como un programa que facilita las operaciones a partir de pautas predefinidas. Las otras tradiciones están en otro programa. El sentido de la creación artística en la antigua Grecia es diferente del sentido artístico en el románico, pero puede haber una comunicación entre tradiciones y llegar a alcanzar el sentido expresado por ambas como fragmentos de la experiencia humana en la global construcción del sentido de la humanidad. El ser humano en su realidad más profunda es una unidad de contrarios que debemos armonizar. No hay límites o fronteras precisas entre una cultura y otra, ya que cada generación y cada sociedad construyen su visión del mundo en función de lo que han recibido y de la influencia de los otros, en una negociación continua entre pasado como herencia y futuro como proyecto y en una armoniosa unidad entre lo contingente y lo permanente. La identidad no es algo fijo e inalterable, sino resultado siempre precario y frágil de un compromiso entre realidades diversas y aun opuestas. De ahí que esta manera de entender la identidad la haga vivir siempre en un equilibrio inestable, a mitad de camino entre la inalterabilidad y la precariedad, porque el compromiso no se hace en abstracto sino con personas que tienen ya una cultura, valores, vida religiosa, lengua, historia, etc. Significa estar en un *como sí...* ya se hubiera llegado al final y no llegar nunca. Se trata de entender que una cultura es una realidad dinámica que evoluciona a través de sus contactos y que lo intercultural es constitutivo de la identidad cultural. Que una cultura no puede mantenerse nunca aislada del todo.

Razón, democracia y laicidad

Son tantas y tan fuertes las tensiones sociales, provocadas por la explosión de los sentimientos particularistas, que parece como si, habiendo quedado superada la razón por el mercado y la competitividad en su posibilidad de gobierno equitativo, se haya prescindido también de ella en su posibilidad de dar cohesión cultural a la sociedad. Hemos empezado a vivir en el mundo del irracionalismo. Sin embargo, quienes todavía creemos que es necesario conjugar la unidad social con el pluralismo cultural deberíamos dirigir nuestros esfuerzos a encontrar marcos teóricos y políticos en los que sea posible el diálogo. Y a pesar de que los principios de la Ilustración sobre los que se asienta nuestra cultura occidental han quedado desbordados por los hechos, creo que la razón, la democracia y el laicismo, si quisiéramos recurrir a ellos, siguen siendo bases suficientemente sólidas para posibilitar el diálogo.

De hecho, la única sociedad multicultural verdaderamente estable es el estado laico, secularizado, al que denominamos democracia. Porque su principio fundamental es el pluralismo, la independencia del Estado respecto de cualquier ideología y religión como marco colectivo en el que es posible la libertad de conciencia y de expresión, espacio en el que el derecho de cada individuo, es decir, el derecho al pluralismo encuentra sólo el límite del reconocimiento del derecho del otro.

No me estoy refiriendo, evidentemente, a aquel laicismo militante de algunas experiencias históricas que, creyéndose una fase superior del pensamiento, considerara como arcaico y a eliminar cualquier otra ideología y credo religioso. Ni a aquel falso multiculturalismo antidemocrático y antilaico que, fundaméntandose en el principio de la absolutización de la diferencia y en la tolerancia del Estado laico, margina y excluye y pretende construir espacios políticos culturalmente homogéneos.

INMIGRACIÓN EN CATALUÑA 25 AÑOS DESPUÉS

En esta segunda parte intentaré aplicar lo que he dicho anteriormente al caso concreto de mi país, Cataluña, que conozco bien. Aproximadamente, entre los años 1955-1975 Cataluña recibió un enorme alud de inmigrantes procedentes de otras partes del Estado español, pero sobre todo de Andalucía. España estaba bajo la dictadura del general Franco. El franquismo ejerció la represión social en favor de la oligarquía rural, financiera, y de la Iglesia, pero también ejerció la represión contra las identidades históricas de España: Cataluña, en especial, y el País Vasco, que durante la República, de 1931 a 1936, habían tenido un cierto grado de reconocimiento. Del mismo modo que se prohibió cualquier manifestación política contra el régimen y todo intento de organización y

reivindicación de la clase obrera, se prohibió cualquier manifestación de la cultura catalana. Por otra parte, Cataluña era ya antes del franquismo y lo continuó siendo durante el franquismo, junto con el País Vasco, la zona más industrializada de España.

Han pasado 25 años desde esta inmigración masiva, 25 años, una generación, es tiempo suficiente para poder mirar con tranquilidad el proceso y preguntarse qué paso y qué ha pasado con un hecho que fue traumático tanto para los que vinieron como para la población autóctona, que asistía impotente a una sustancial modificación de su medio natural. Las migraciones son uno de aquellos hechos que perturban el conjunto del sistema en todas las dimensiones, económica, política, social y cultural. Formar una nueva comunidad, *integrarse* es más una cuestión de raíces y sentimientos que de razón y de voluntad. Y para el inmigrante, raíces quiere decir haber cambiado definitivamente el paisaje físico que conocía y las relaciones personales, quiere decir también el nacimiento de hijos y nietos, la muerte y el entierro de los padres, las nuevas amistades, la vida en el barrio, las luchas sindicales, etc. Aparentemente, todo se ha dado con naturalidad y se han ido cerrando las cicatrices y las angustias de los primeros años vividos entre la especulación urbanística, laboral, y la falta de servicios.

Cuando podía parecer que se había conseguido un acuerdo tácito sobre los parámetros de comportamiento, dos hechos –esta vez inducidos desde fuera de Cataluña y España– vuelven a ponernos interrogantes: los cambios políticos en Europa determinados por procesos de desmembración y unificación (nuevos nacionalismos, unidad europea) y la creciente inmigración extranjera árabe, negra, asiática, hispanoamericana. Parece que un tema tan delicado como el de la identidad colectiva no se podrá dar nunca por cerrado. Lo que ha pasado con la población inmigrada de hace 25 años, probablemente, nos podrá parecer sencillo ante los problemas que se acercan. Analizar con seriedad, tener los datos, y preguntar en profundidad a los protagonistas, es imprescindible para conducir un proceso que volverá a ser complejo, y que ha de evitar posibles brotes de exclusión y xenofobia.

En este apartado no hago sino enmarcar, en el contexto social y político de entonces y de ahora, la percepción que algunos protagonistas tienen del proceso, obtenida a través de largas entrevistas. Se trata de un diálogo que comenzó ya entonces, hace 25 años¹ y que no se ha interrumpido. El tema de la conversación y análisis siempre ha sido el mismo: la formación de una única comunidad nacida de las dos –o múltiples– comunidades que comienzan a convivir en el momento de la llegada. Para hacer el análisis siempre he partido de las dos variables que considero fundamentales en los procesos de inmigración, la cultural y étnica, y la de clase social. Porque en el lenguaje cotidiano, cuando hablamos de *inmigración* nos referimos siempre al inmigrante pobre que llega con la maleta. Una maleta llena de dolor, de inquietud, de recuerdos y de incertidumbres.

Porque todo grupo étnico está formado por grupos y subgrupos, cada uno de los cuales es posible que, sin dejar de tener la propia *etnicidad*, tenga en cuenta otros valores como fundamento de la respectiva identidad, y desarrolle formas de identidad dife-

rentes. Por ejemplo, la identidad de clase que se refiere a una alianza de clase o de grupo social frente a otra alianza de clase o de grupo social dentro de un sistema global de relaciones de clase y, en definitiva, de poder. No ha hay cultura *popular* por sí misma. Aquello que denominamos *popular* tiene significado como tal en relación a un sistema global de relaciones de clase y de relaciones de poder. Por ejemplo, la definición de *popular-no popular* vendrá determinada por una frontera de oposición objetiva, la relación entre *cultura dominante hegemónica* y *cultura no-dominante hegemónica, dependiente*.

En definitiva, es un problema de correlación de fuerzas, de poder dentro de cada grupo, según quien tenga autoridad para interpretar el pasado y definir el futuro. No se trata solamente de poder económico, ya que a la clase dominante no le resulta posible asegurar durante mucho tiempo el poder económico sólo por la fuerza. Es necesario convencer de la bondad del modelo, dominar intelectualmente, y para dominar es necesario el poder político y cultural. Por eso, en la elaboración de un proyecto, la clase dominante busca siempre la colaboración del poder político y la del poder cultural; de intelectuales de diversas especialidades: poetas, literatos, historiadores, lingüistas, geógrafos, científicos, etc.

Años 1955-1975

El inmigrante que viene a Cataluña busca la mejora de sus condiciones de vida: trabajo, vivienda y bienestar social para sí y para sus hijos. Al llegar, además de encontrarse con una sociedad culturalmente diferente, se inserta en unas relaciones de producción nuevas, las de un capitalismo relativamente consolidado, dominado por unos grupos de poder económico, relativamente hegemónicos, afines al franquismo. Pero no hay libertades políticas ni en Cataluña ni en España. No hay, por tanto, catalanes en el sentido político del término. En consecuencia, el modelo cultural y de identidad nacional está dividido entre franquistas y antifranquistas, una parte de los cuales comienzan a vertebrarse como *oposición* cultural y política.

La identidad catalana

Por un elemental mecanismo de defensa, tendimos a *esencializar*, a codificar, la tradición y cultura catalanas. Fue el juego normal de la *identidad frente a la alteridad*, en el momento en que la identidad se encuentra amenazada. Al igual que en los orígenes del siglo XIX, el catalanismo necesita encontrar las raíces culturales, los mitos y los símbolos.

a) El capital financiero, inmobiliario e industrial catalán: los mismos que hablan de integración en Cataluña hacen el gran negocio a espaldas del inmigrante. Para alojar a los que acaban de llegar, se inicia un proceso aberrante de urbanización alrededor de Barcelona, y de otras ciudades, sin ninguna garantía ni control. Al mismo tiempo, el proceso migratorio reactiva la industria catalana por la nueva mano de obra, por el ahorro del recién llegado, y porque acelera nuevos sectores económicos como la construcción.

Quiero destacar, brevemente, lo que ha significado la especulación, porque cuando hablamos de *cultura* es necesario recordar que este concepto incluye también los aspectos materiales, y el hábitat de una comunidad. En especial, el modelo de organización del territorio es una pieza fundamental en el modelo de convivencia, y en la capacidad de integración. Y la especulación inmobiliaria es el gran desintegrador comunitario. Son guetos, sobre todo, porque son de cemento. Una vez realizado el satélite de Cornellà, Ciutat Meridiana y Bellvitge, ya no hay remedio, no importa que se bailen sardanas, el mal ya está hecho y durará siglos.

Por eso, recordar con nombres y apellidos a los prohombres que fueron responsables de aquella desgracia no se hace por un deseo insano de sacar los trapos sucios al sol, sino como el único procedimiento posible para interpretar correctamente el pasado y, a la vez, poder interpretar correctamente el presente. Es un ejercicio necesario y fácil y que, en parte, ya está hecho y publicado². Sólo hace falta ir a los Registros Industriales y a los de la Propiedad y buscar los nombres de los consejos de administración de las grandes empresas financieras, inmobiliarias, industriales, sus vinculaciones familiares y sus vinculaciones con el poder político municipal, supramunicipal o estatal. Detrás de los nombres de las grandes empresas inmobiliarias y financieras encontraremos siempre los mismos nombres, y en la mayoría de los casos, nombres de origen catalán: Figueras, Porcioles, Samaranch, Muller d'Abadal, Ganduxer, Vall i Bragulat, Vallet i Nubiola, Santacreu, Mas Sardà, Sentís, España, Gallardo, etc.

b) Los sectores no hegemónicos y las redes de acogida: el inmigrante se encuentra también en su vida cotidiana con otros sectores catalanes no hegemónicos, víctimas del franquismo igual que ellos. No es sólo la clase obrera catalana, sino un amplio abanico que abarca desde la clase media, menestrales, intelectuales, hasta profesionales, para los que la inmigración también significa una profunda perturbación. Es el catalán hijo de generaciones de catalanes, heredero de aquellos que habían construido Cataluña desde el campo y la fábrica, y depositario de un nacionalismo dialogante pero convencido, y que se ve obligado a cambiar súbitamente la lengua y los hábitos culturales, y asiste a la grosera modificación de su entorno natural. No obstante, con estos, pronto habrá una cierta complicidad y simpatía humana, política y cultural, a pesar de las diferencias; una cierta alianza de clase que resulta evidente en las organizaciones de clase –entonces clandestinas– partidos políticos de diferentes izquierdas, fundamentalmente el Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC) y sindicatos, y también en una amplia red “de estructuras de acogida”, impulsada por una genérica *izquierda* social, cultural y política. Me refiero a la larga lista de Asociaciones de Vecinos, parroquias, Escuelas de Adultos, y entidades nacidas alrededor de las anteriores como Centros de Recreo, cine-clubes, etc., con una simbiosis real con otras instituciones que apoyan el movimiento reivindicativo y cultural, como, por ejemplo, los grupos nacidos a la sombra de los colegios profesionales. Particularmente importantes fueron la Oficina de Información Urbanística del Colegio de Arquitectos (OIU) y la Comisión de Defensa del Colegio de Abogados.

La identidad de la inmigración

A menudo, se ha dicho que la inmigración fue la peor amenaza que el franquismo realizó contra la identidad catalana, tanto por el fortísimo incremento demográfico como por el modelo cultural *desnacionalizador*. De hecho, el franquismo *esencializó* la *cultura de España*, como un elemento para dividir la comunidad catalana, al utilizar la lengua y la cultura del inmigrante, especialmente, en los aspectos de folclore y tradiciones de Andalucía: aquella imagen grotesca de la “España de toros y pandereta”. Aunque las fuerzas que confluían en el hecho inmigratorio tampoco son homogéneas y, en parte, reaccionan en función de los propios intereses de clase, y de las diferentes oportunidades de influencia política y económica que el franquismo les ofrecía.

a) Hay andaluces –cantantes, folcloristas, importantes locutores de radio, gitanos enriquecidos, etc.– que se prestaban al juego. Evidentemente, es un juego de intereses. Con la justificación del respeto debido a todas las culturas, se alimenta y crece en un peligroso medio de cultivo: la nostalgia del venido de fuera. Objetivamente, cumplen una función *lerrouxista* al avivar el fuego de los sentimientos. Pronto quedará clara la orientación de parte de este movimiento con la creación de las Casas Regionales, impulsadas por la derecha españolista. Pero también pronto, después de Franco, demostrará una rara habilidad para cambiar de chaqueta; y los poderes políticos de los dos bandos del Ebro sabrán aprovechar y recompensar el modelo de gueto que proponen para su cultura.

b) La mayoría de los advenedizos no se prestarán al juego. Humildes jornaleros de clase baja, que en su lugar de origen no habían tenido demasiada conciencia de su identidad cultural, aquí se incorporarán al proletariado industrial urbano, y reharán todos sus hábitos interiores y exteriores. Se han aprovechado de ellos en el trabajo, en la vivienda, en la falta de servicios. Son las verdaderas víctimas del franquismo, y aquí encontrarán la mano tendida de las otras víctimas del franquismo, y aprenderán a convivir y a trabajar juntos por una Cataluña nueva y solidaria. Es en las luchas en los barrios y en los sindicatos, y en el marco de la Asamblea de Cataluña (Assemblea de Catalunya) donde catalanes y andaluces, con banderas cosidas a banderas catalanas, exigirán las libertades catalanas, comenzarán a construir una nueva comunidad y abortarán los intentos *lerrouxistes* de división.

Años 1975-95

¿Qué ha pasado con la inmigración del período 1955-75? Pues que han pasado 25 años. Si hace 15 años ya manifestaban *sentirse y ser* catalanes, parece obvio que aquella percepción se haya consolidado, al menos, en aquellos aspectos que son resultado automático del paso del tiempo³. Para la formación de una comunidad, el tiempo es la mejor terapia. Podría hablarse de una cierta normalidad y mestizaje.

Socialmente ha habido una progresiva incorporación de todos los sectores a un parecido nivel socioeconómico de clases, al sistema de producción, de consumo-uniformador de TV-vídeo; el conflicto clase-nación parece que ha perdido virulencia. La identificación catalán-burgués, inmigrante-obrero, ya no se percibe como tan cierta. A pesar de la crisis social y económica, la población autóctona ha aceptado al inmigrante como una verdadera riqueza, no únicamente en el aspecto de fuerza laboral sino también humana y de expresión cultural. La convivencia y el paso de los años ha reducido la tensión vivida, y no han tomado cuerpo ni las pocas manifestaciones de nacionalismo excluyente entre catalanes ni las de un *lerrouxismo* nostálgico entre los inmigrantes. A pesar de todo hay tensiones. Todos los entrevistados, tanto los inmigrantes como los autóctonos, están de acuerdo con esta diagnosis. Si es así, ¿cómo se explica que en las mismas entrevistas en las que hay confesión explícita de catalanidad se manifieste amargura, tensiones, resentimiento, etc.?

Cambios y tensiones

a) En la dimensión social, hay entrevistados que afirman que el malestar es un simple problema de nivel social: “fundamentalmente es un problema de clase social. Cuando vuelva a haber paro, volverá a surgir como problema...”. Parece, sin embargo, que las actitudes responden a más causas. ¿Amargura, crispación, respecto a qué y pronunciadas por quién? Se refieren, sobre todo, a la dimensión cultural y obligan a preguntarnos si se ha formado una verdadera comunidad en el sentido político y social, y en el cultural y antropológico. ¿Se han reducido o se han incrementado los sentimientos tribales-étnicos?

Los entrevistados más jóvenes no tienen esta sensación, dicen estar contentos de la “multiculturalidad” vivida en familia y en el barrio; los mayores –los que anteriormente y desde su llegada, durante este largo tiempo, habían tenido una actitud destacada en la asociación, partido, parroquia, sindicato, etc.– tienen la sensación de que aquel trabajo que hicieron se está diluyendo.

b) En la dimensión política, es decir, en la definición de un proyecto nacional que vertebrase la totalidad de la población catalana, tienen del problema nacional una percepción diferente de la de hace 15 años. Probablemente, más crítica y más madura que la de entonces que, sencillamente, pedía *autonomía*, pero en la que aún se detectaba todos los *miedos* al hecho catalán.

Las razones del cambio de actitud serían: la vivencia no traumática del Estatuto durante 15 años, junto con la aparición del independentismo dentro del mapa parlamentario; el desmembramiento nacionalista de los países del Este, la conciencia internacionalista (existencia del Parlamento Europeo, necesidad de la colaboración Norte/Sur), la desaparición de posturas que afirmaban que la *conciencia nacional* es una alienación parecida a la religiosa, y que era preciso superar y eliminar, etc.

c) En la dimensión cultural:

1. La revitalización de las manifestaciones

En los últimos años ha habido una revitalización de elementos simbólicos, una explotación particularista de las identidades y de las etnias, por parte de las dos comunidades. Es la fidelidad al propio colectivo apoyada en las historias tradicionales. Es el renacimiento de las fiestas, del folclore localista, de las mitologías de grupo, tanto del folclore catalán como de las culturas inmigradas.

El inicio del sentimiento-recuerdo probablemente es espontáneo. Pero sobre este sentimiento espontáneo de recuerdo se ha construido alguna cosa más que el simple folclore. Ha habido una reconversión de las antiguas *Casas Regionales* para formar la Federación de Casas Andaluzas de Cataluña (FCAC). El derechismo de la Federación, y la instrumentalización que realizaba del hecho andalúz, se intentó equilibrar con otra organización, la Agrupación de Asociaciones Recreativo-Culturales Andaluzas de Cataluña (AARCA). Ya son innumerables las entidades, peñas, bares, coros, conjuntos de danza, etc. que han surgido. Pero hay todavía alguna cosa más que tendencias políticas y culturales, hay un movimiento económico importante. Es suficiente con visitar la Feria de Abril de Santa Coloma de Gramenet, por la que –según los organizadores y según los críticos– pasan tres millones de personas.

2. Importancia de la religiosidad popular y su incidencia

La Iglesia, ya lo he dicho, fue una mediadora excelente y una institución fundamental para la acogida del inmigrante. Los inmigrantes encontraron en la misma, ayuda y nuevas relaciones. Aunque, en consonancia con el proceso de laicización de la vida urbana, nuestras parroquias eliminaron los signos y símbolos propios de la religiosidad popular a los que estaban acostumbrados los inmigrantes procedentes de las zonas rurales; y no los supieron sustituir por signos nuevos. Fue un largo debate y un conflicto con la población.

Es sabido que la población –y no tan sólo la población inmigrada– no puede vivir sin símbolos, sin fiesta, sin aquello que en antropología se denomina *rituales de paso*, y en cristiano sacramentos: bautizos, casamientos, entierros. Pero el efecto de la falta de símbolos sobre la población inmigrada fue más fuerte que sobre la población autóctona, a causa de la gran presencia cultural de la simbología religiosa en las comunidades rurales, como elemento de estructuración de la comunidad.

Recientemente, estos signos han reaparecido entre nosotros con una fuerza inusitada. Me refiero a las Ferias de Abril, a las procesiones del Rocío, de la Blanca Paloma y a las procesiones laicas de Semana Santa. Para poner un ejemplo, cito la procesión laica de Semana Santa de mi ciudad, l'Hospitalet de Llobregat, formada, mayoritariamente, de población inmigrada andaluza. En el año 1981, 15 hombres, sentados en un bar un domingo de Pascua, al añorar la procesión de su pueblo, cogen la mesa del bar donde estaban sentados y la convierten en un *paso* de Semana Santa. Ponen enci-

ma una imagen de san José, que estaba en el bar, y la pasean por todo el barrio. No fue una burla sino la expresión espontánea de un sentimiento étnico-folclórico y religioso, en absoluto de acuerdo con los tipos de expresiones religiosas de la sociedad industrial.

Tienen un éxito sorprendente y se constituyen en una original cofradía que llaman *15+1* como expresión de la voluntad de ir creciendo. No dejan participar a los sacerdotes de la zona, porque piensan que no respetan el sentido de lo sagrado que ellos tienen. Aquel *1* se convierte, al año siguiente, en 300, y al cabo de poco en 150.000.

3. Con la explosión de las manifestaciones particularistas, se han acentuado tanto la instrumentalización política y partidista del sentimiento de *alteridad* como las tendencias a esencializar la identidad y la alteridad. Por un lado, el intento de *esencializar la identidad catalana* como un cuerpo recibido y fijo. A esta tendencia corresponde la actitud de *marginar* la cultura popular andaluza, y la Fiesta. El mensaje, aproximado, es el siguiente: “sois tan diferentes, que merece la pena que lo seáis del todo. Os ayudaremos, siempre y cuando manifestéis que queréis ser totalmente diferentes, y no cuestionéis lo que consideramos esencial de la Cultura Catalana: *bastoners, trabucaires, castellers*, sardana, etc. Os daremos el derecho a hablar, siempre y cuando no habléis de mestizaje. Podréis fomentar la nostalgia, así no seréis nunca *de los nuestros*. Subvencionaremos vuestros encuentros y manifestaciones, así estaréis contentos y nos votaréis. Además, de este modo, controlaremos el movimiento, porque no se nos escapa que detrás de las *Fiestas* hay un movimiento económico importante, del que, en parte, se benefician los organizadores”. Hay colectivos inmigrantes que aceptan este juego. Aceptan la marginación de su cultura. En el otro extremo, existe el intento parecido de *esencializar la alteridad no-catalana* como respuesta. El mensaje viene a ser el siguiente: “fomentaremos, subvencionaremos y facilitaremos cualquier signo de alteridad, incluso si esta alteridad ha de vestirse de españolización, no importa. Aunque sea cutre, no importa. Pasando, incluso, por encima de muchos de los vuestros que manifiestan la voluntad de formar parte de la nueva comunidad, no importa. Se trata de fomentar, aunque sea artificialmente, vuestra nostalgia. Sera *la Fiesta*, y así no seremos nunca *de los suyos*. Así estaréis contentos y nos votaréis. Además, así controlaremos el movimiento, porque no se nos escapa que detrás de la *Fiesta* hay un movimiento económico importante, del que, en parte, se benefician los organizadores”.

En los dos casos, los intereses de la clase política dominante, aunque de signo político partidista diferente, son idénticos: ampliar el poder político respectivo sobre la misma base social: la población inmigrada. En los dos casos, además, se es consciente de que se está tratando un tema importante, el sentimiento, la nostalgia, pero que en definitiva es periférico: en Cataluña la movilidad social vertical es una excepción, por muchas Fiestas que den las clases sociales subalternas y de inmigración.

4. Muchos entrevistados se quejan de este uso oportunista, electoral y partidista, del folclore andalúz, y de las duras maneras de la política de integración propiciada por

la Generalitat. Oportunismo y endurecimiento que demuestran la falta de modelo global de la sociedad.

“Hemos construido la Cataluña actual y no nos merecíamos esto... las relaciones entre las dos comunidades, la autóctona y la sobrevenida son más complicadas por culpa de los nacionaleros”.

“La promoción del folclore andaluz aquí es como una burla”.

“Lo vivo como una ofensa. Soy andaluza, ya estoy integrada aquí por mis hijos, por el trabajo, por los amigos, ¿por qué me tienen que clasificar a mí por el hecho de haber nacido allí? Puede llegar aquello de *tú perteneces a una raza y yo a otra*”.

“En la vida te tienes que situar, la situación de arraigo de la gente se consolida y no puedes vivir en dos mundos aunque añores y recuerdes positivamente muchas cosas. El tema del catalán y el castellano es cada vez más delicado, sobre todo, en el cinturón de Barcelona”.

“Ahora hay más crispación que antes”.

“La fiesta de Bellvitge es delicada, sólo se promociona el flamenco y esto divide”.

Perspectivas

a) En la dimensión social

A pesar de que ha habido, en los últimos años, un proceso de integración social y económico, todavía las diferentes culturas que conviven en Cataluña se identifican fácilmente con la estratificación de una sociedad dividida en clases. Estratificación que se agrava con la crisis económica y con el paro, y que afecta, de manera desigual, a las diferentes áreas geográficas de Cataluña.

Los barrios y las ciudades con más alto porcentaje de inmigración pueden ir convirtiéndose en las zonas normales de la marginalidad social, junto con las áreas de la Cataluña rural. En definitiva, manifiestan que se corre el peligro de consolidar la división social y cultural de la sociedad catalana como consecuencia de la manera en que se ubicó en la periferia de las grandes ciudades la población sobrevenida: cultura de expresión catalana en las zonas rurales, cultura de expresión catalana en las zonas urbanas acomodadas; y cultura de expresión no catalana, en un contexto social degradado, en las zonas periféricas.

b) En la dimensión política

La visión de los entrevistados se resume en el rechazo, por raquítrico y ofensivo, del modelo del nacionalismo sustancial de la identidad nacional, el de la visión romántica, mitificadora y uniformadora de la cultura y de la historia.

Paradójicamente, dentro de esta mitificación del pasado se cita el *mestizaje* como uno de los elementos que conformaron en sus orígenes la identidad cultural de la Cataluña de hoy. Se reconoce, de todas formas, que, probablemente, ahora este es el único mensaje político trascendente que recibe la población catalana.

Por eso entusiasmo, sobre todo, a los jóvenes. La táctica de la confrontación Cataluña-Madrid es más un recurso electoral que una propuesta política para Cataluña, que es preciso denunciar y rechazar; igual que el modelo de nacionalismo, en estos momentos, de la integración por la fuerza en Europa.

c) En la dimensión cultural

El sustrato de los fragmentos de las conversaciones de los entrevistados, que se rebelan contra esta utilización, es precisamente su manifiesta voluntad de *no-gueto* (económico, cultural y político) de su histórica identidad andaluza e inmigrada: son catalanes, quieren ser catalanes y se ofenden por la utilización, por intereses que no comparten, de su sentimiento de origen, y todavía más cuando, de allí, fueron arrancados a la fuerza, sin ningún respeto a su identidad andaluza, por los mismos poderes fácticos (la derecha) que ahora quiere aprovecharse de su sentimiento.

En las entrevistas hay testimonios de la población autóctona de haber actuado en el sentido contrario, respetando, dando medios y esfuerzos personales: promocionando entre inmigrantes la sardana, luchando por la normalización lingüística en las escuelas, organizando excursiones y visitas culturales. Su percepción, como catalanes y población autóctona, coincide con la de los inmigrantes: no se ponen los medios suficientes para una normalización tranquila y resultan víctimas de un mecanismo de enfrentamiento cultural que no pueden superar. Población autóctona catalana y población inmigrada coinciden en criticar la utilización que se hace de la identidad cultural del inmigrante para dividir una comunidad que no quiere ser dividida, y están, paradójicamente, contrapuestas en una alianza de intereses de una parte de la población catalana (entre la que se encuentra el gobierno de la Generalitat) y una parte de la población inmigrada (el sector de las elites del andalucismo militante y parte de las peñas), que coinciden en mantener separados los dos sectores. Topamos con la práctica política de lo que denominamos *la absolutización de la diferencia*, siguiendo el postulado de que al *venido-de-afuera* se le ha de respetar, y fomentar su cultura y expresiones, pero como expresiones y cultura del *venido-de-afuera*, es decir, de la inasimilabilidad del *venido-de-afuera* a la histórica cultura de siempre *de los-de aquí*. En la práctica se está consolidando la división de Cataluña por clases y expresiones culturales.

Andaluces y catalanes a través de la vida de Felipe y Pura:

Quiero acabar este apartado con un pequeño homenaje a dos personas conocidas y queridas, y también como una especie de gran vituperio contra otros. Felipe y Pura no son más que un caso concreto entre mil. El homenaje va dirigido a todos ellos. Vienen en la década de los 60 de Andalucía. Han de ir a vivir a las barracas como tantos. Militantes del PC en Andalucía y aquí en seguida del PSUC. Activistas en el barrio y en las fábricas. Ella es mujer de la limpieza. Detenidos en uno de los primeros 11 de septiembre ante la estatua de Rafael de Casanova, por gritar *Viva Cataluña* y las libertades, son condenados a dos años de prisión. Ella sale antes y sigue viviendo en la barraca, y trabajando de lo mismo que antes. Feminista *avant la lettre*, organiza a sus compañeras y con ellas forma

el primer grupo de mujeres de Comisiones Obreras del ramo. Mientras están en la cárcel, algunos andaluces se suman al impulso del flamenco, fomentado por el franquismo en Cataluña, y prosperan. Es el modelo de la “España de charanga y pandereta”. Algunos catalanes-empresarios, que después serán los abanderados de la integración del inmigrante y del nacionalismo catalán, comienzan el gran negocio inmobiliario aprovechándose de los que han venido: las inmobiliarias que construirán los guetos: Construcciones españolas (Sant Ildefons), Ciudad Condal (Bellvitge). Cuando él sale de la cárcel, realizan un esfuerzo y se compran un pisito en Bellvitge. Durante años, encabezan las luchas de barrio contra las inmobiliarias (de capital catalán) que quieren seguir construyendo por encima de lo que estipula el Plan Parcial. Ella es bailadora de flamenco y él cantador, pero se niegan a formar parte de las peñas. Consideran que utilizan sus sentimientos, y que los prostituyen al servicio de una causa que no es la suya. Al salir de la cárcel, él se había quedado sin trabajo, pero encuentra pronto uno en una empresa mediana del sector químico, filial de una empresa extranjera. El amo es catalán; provoca una quiebra fraudulenta y huye con el dinero. Queda sin trabajo y sin indemnización. Muere al cabo de dos años. La firma alemana amplía capital y asume la gestión. La empresa ya no es catalana.

¿Por cuál Cataluña estuvieron en prisión? ¿Qué defendieron? ¿Qué significa Cataluña y cultura catalana? ¿Por qué andalucismo trabajaban? ¿Qué quiere decir cultura andaluza? ¿Qué quiere decir cultura obrera?

DOS ESPACIOS DE NEGOCIACIÓN INTERCULTURAL

Es urgente abrir rendijas para posibilitar en profundidad el debate intercultural. Como ya hemos visto, es imprescindible recurrir a la historia. Es preciso no olvidar que, tanto en el ámbito internacional como nacional y local, los procesos de marginación social se solapan, a menudo, con los procesos de exclusión étnica. Es necesario, por tanto, a mi entender, entablar un diálogo con aquellos sectores sociales que rechazan los planteamientos económicos y políticos sobre los que se asienta el actual sistema mundial. Me refiero a los Nuevos Movimientos Sociales (NMS). También es preciso recurrir a la antropología. Para acabar el trabajo, propongo una reflexión acerca de la Fe y su expresión en la religión.

Nuevos Movimientos Sociales y la prioridad del pobre

Los Movimientos sociales históricos y el fenómeno de la globalización

Entiendo como Movimientos Sociales clásicos los que surgieron en Europa con la revolución industrial, como resultado de las tensiones entre capital y trabajo: sindicatos, y partidos políticos *obreros*, con representación parlamentaria.

Pero la denominada *modernización* de la economía (inserción en las estructuras mundiales, aplicación de las nuevas tecnologías, privatización, nuevo papel del Estado, etc.) tiene nuevos impactos negativos, tanto de tipo social (paro, desprotección, no correspondencia entre crecimiento económico y distribución de la riqueza) como sociopolítico en el modelo de democracia (desmembración de la sociedad civil, mercantilización de la existencia, burocratización de la política, contradicción entre la proclamada libertad de opinión y la dictadura de los medios de comunicación, reducción de la política de gestión, etc.). Todo apunta a que estamos a las puertas de una crisis de civilización: creciente autodestructibilidad, creciente miseria de la política convencional y creciente eficiencia de nuevos mecanismos (automatización, globalización). Las fórmulas de racionalidad sobre las que se había construido la modernidad, la técnica, la economía, y la regulación jurídica y política, no solamente han quedado superadas, sino que se han convertido en un bumerán para quienes las impulsan. El crecimiento indefinido es, entonces, ecológicamente sostenible, injusto, antidemocrático, etnocéntrico. Es un sistema depredador tanto de la naturaleza como de las personas.

Nuevos Movimientos Sociales (NMS)

A partir de estas contradicciones, nuevas en la historia de la humanidad, surgen los llamados NMS. Han puesto, objetivamente, sus prioridades en *la otra cara del progreso*, y en aquello que el sistema expulsa: parados, inmigrantes, transeúntes, pobreza extrema, solidaridad internacional, presos, drogadictos, SIDA prostitución, disminuidos, etc. Otros se marginan individualmente del sistema: insumisos, *okupas*, abstencionistas activos, etc. No se trata de *valores* nuevos. Los valores son los de siempre, y casi podrían reducirse en el enunciado de los tres valores simbólicos de libertad, igualdad, y fraternidad. Desde este punto de vista no hay contradicción entre los valores defendidos por los NMS y los defendidos por los clásicos: organizaciones de masas, partidos y sindicatos. Lo que ocurre es que la mundialización económica descubre con más brutalidad, cuantitativamente y cualitativamente, las contradicciones de siempre.

El paradigma del crecimiento indefinido

La diferencia entre Movimientos Sociales (MS) clásicos y los llamados NMS radica, sobre todo, en el diferente paradigma de desarrollo sobre el que sustentan sus propuestas y valores: posibilidad de crecimiento económico indefinido, y necesidad de detener este modelo de crecimiento. Este cambio de paradigma es un hecho cultural relativamente reciente. Desde la Ilustración en el siglo XVIII, y la revolución industrial y urbana en los siglos XIX y XX, toda la cultura occidental –tanto las propuestas de capitalismo liberal como las de la izquierda– se han sustentado sobre la posibilidad del crecimiento indefinido.

La concreción de este nuevo paradigma en los NMS se ha manifestado a través, entre otras, de dos propuestas (en realidad es una sola), que son las que hoy me interesa resaltar:

-Dar la prioridad a los excluidos. En terminología más antigua, al pobre. Se trata de un tema de valores. En este caso, genéricamente, el *valor persona*.

-Nueva concepción de la democracia política. Porque en el actual sistema de relaciones sociales, los excluidos no cuentan, no son sujetos, no tienen voz.

No es una propuesta nueva, Benjamin, y Agnes Heller la plantearon hace mucho tiempo.

El pobre como referente y la regeneración de la democracia

Con estas prioridades los NMS están definiendo un nuevo sujeto histórico. No porque los excluidos hayan de encabezar la lucha o puedan hacerlo en todas las ocasiones, sino porque no puede plantearse un cambio sin tener presente esta *otra cara* del desarrollo.

También ponen como prioridad el tema de la democracia. Y se colocan al margen de un sistema asesino que excluye las mayorías y, al dar la voz a los que se han quedado sin voz, los NMS están sustanciando la democracia. En el fondo nos preguntamos ¿quién es el sujeto histórico de la democracia, el sujeto productor de la política? porque el sujeto democrático se constituye como un proceso que posibilita la apropiación de la intencionalidad democrática para las mayorías, también de los excluidos. Cuestionan el núcleo esencial de la democracia, la relación entre dirigentes y dirigidos, entre líderes y masa. La democracia formal tiende a reducir el contenido de la democracia a un asunto de procedimientos y no de valores. Al poner el *valor persona* como referente fundamental, los NMS reclaman la participación de las mayorías, de las clases subalternas, de la sociedad civil sin rostro ni configuración institucional. Para la democracia formal sólo tiene valor aquello que tiene valor electoral como instrumento para llegar al poder institucional.

Características de los NMS

De momento es un movimiento descoordinado, que surge a partir de objetivos y propuestas parciales, pero tiende a la globalidad porque en el actual sistema-mundo no pueden haber soluciones parciales al problema armamentista, de la droga, de la inmigración, de la desertización, de la ecología. Los temas nuevos alrededor de los que han nacido están conectados como una constelación. En general, son movimientos antijerárquicos, incluso, en la forma interna de organizarse, que contrastan con las formas de los movimientos tradicionales, y que siguen estrategias de actuación muy diferentes. De clara orientación emancipatoria colectiva, también se diferencian de algunas formas del corporativismo de algunos movimientos clásicos. Interclasistas en el sentido de que defienden valores pos-materialistas, pero nutridos en buena parte por los sectores de población al margen del mercado de trabajo, y en una posición periférica. Con una clara politización de la vida coti-

diana, incluso en el ámbito privado, pero al margen de los mecanismos previstos por la democracia formal. En este aspecto son movimientos sociopolíticos, aunque se ubican en el ámbito de la prepolítica. Finalmente, es un fenómeno creciente alimentado continuamente por las evidentes contradicciones del sistema, tanto en política como en economía.

Repito que los NMS, en la actualidad, se asientan en la marginalidad. De todos modos, recordemos que, históricamente, la salida positiva a cualquier época de crisis (Roma, Edad Media, Renacimiento, etc.) ha surgido de la marginalidad. Esta afirmación, que es válida en el campo de la cultura (artes plásticas, literatura, música, religión, etc.), lo es, sobre todo, en política y sociedad. Los sistemas buscan su propia reproducción. El cambio no ha venido nunca del sistema. Hay una desproporción en la *interiorización* de la ideología que representan los NMS entre las elites formales políticas, religiosas (dirigentes de Partidos, Gobiernos, jerarquía, etc.) y las elites informales (grupos, cuadros medios, los entrevistados, etc.); en un clima de libertad irreversible, aumenta la posibilidad de confrontación.

Por todo lo anterior, creo que el debate intercultural ha de tener presente las propuestas que, aunque fragmentarias, realizan los Nuevos Movimientos Sociales respecto al modelo de desarrollo, y a la atención a la persona.

La Fe como espacio de diálogo intercultural

Los espacios de debate cultural

Escandalizados ante las diferencias Norte/Sur, provocadas por el actual modelo de desarrollo, demasiado a menudo, centramos las propuestas de desarrollo nada más que en la dimensión económica. Siempre añadimos advertencias: desarrollo no es igual a crecimiento económico; no al imperialismo político-cultural; la crítica a la democracia formal; que nadie desarrolla a nadie; no imponer, etc. Pero en las propuestas, pactos, negociaciones, modelo de cooperación, etc., nos cuesta salir de los paradigmas que creó la Ilustración en el siglo XVIII, y de la formulación occidental de los Derechos Humanos.

Ante la envergadura del problema, nos refugiamos en alternativas pequeñas y concretas; en la participación en entidades de acogida; microexperiencias, etc. y, en palabras ambiguas: respeto a las culturas autóctonas; crecimiento de la sociedad civil; multiculturalidad; diálogo; ecumenismo; la codecisión, etc. A la vez, afirmamos que la dimensión cultural y las etnias tendrán cada vez más importancia en la configuración del futuro. Hasta la fecha, los aspectos culturales han jugado un papel importante en los conflictos internacionales, pero siempre se han resuelto por la guerra y por acuerdos forzados. ¿En el futuro, serán posibles los acuerdos a partir del respeto intercultural mutuo? En cualquier caso, deberíamos desentrañar cuáles serán, en el futuro, los grandes espacios de negociación, y las referencias culturales. Sobre qué puntos, grandes temas, valores, y a partir de qué jerarquía de valores, sería posible construir la mundialización de la justicia y la paz.

Religión y Fe

A nadie se le escapa que la Religión es uno de estos grandes espacios. Hay que distinguir entre *Religión y Fe*. Religión es aquella ideología que se concreta en un conjunto doctrinal, de instituciones, autoridad, normas, etc., que tiene como finalidad administrar la relación del individuo con la divinidad. Se podría decir que en el mundo hay tantas religiones como conjuntos doctrinales, culturales e institucionales.

Fe es la actitud individual de confianza respecto a la divinidad, entendida como *Aquello Santo*. La Fe no es la resultante de una evidencia racional, sino el fruto de una adhesión de la persona a *Aquello Santo*, y es más informable e intangible; hay un componente místico, de contacto con el misterio. La Fe se puede *celebrar* pero es difícil de explicar. La extraordinaria fuerza de la vivencia de la Fe, expresada a través de la religión, ha hecho que sus manifestaciones en forma de símbolos, mitos y celebraciones, configuren buena parte de la cultura colectiva de todas las sociedades.

De todos modos, no deja de ser cierto que, desde la Ilustración, en el mundo occidental estamos en una época irreligiosa, que no quiere decir, necesariamente, de falta de Fe. Este fenómeno no se da igual en las demás culturas, por esto cualquier propuesta de diálogo intercultural ha de tener presente que más bien es lo contrario. Actualmente, el gran reto de la Fe occidental es, precisamente, encontrar nuevas expresiones comprensibles para el mundo de ahora sin renunciar a la tradición ni a sus profundos valores; y evitar tanto el fundamentalismo como algunas adaptaciones banales.

La Fe secuestrada por la Religión y por las instituciones. Fe y poder

Del mismo modo que la política, que significa debate, participación, opinión colectiva, ha sido secuestrada por los Partidos, y por sus funcionarios profesionales, e instituciones; la información ha sido secuestrada por los *media* y sus funcionarios profesionales, etc.; la Fe ha sido secuestrada por las instituciones religiosas, y por sus funcionarios profesionales: sacerdotes, religiosos, jerarquía, teólogos, constituidos en casta clerical de interpretadores de la ortoxia, de la conducta y del contacto con lo Absoluto.

Cualquier institución, sea la que sea, tiene tendencia a la endogamia, a convertir en finalidad aquello que no era sino un instrumento, a convertirse en secta, a formular con precisión la frontera entre verdad-error y, por ende, a excomunicar, a dividir entre propios y ajenos.

En broma, se puede decir que es un problema de logotipo. Por ejemplo, dentro de la sociedad *Iglesia* existen las causas más diversas y, a menudo, contradictorias. Pero el logotipo *Iglesia* sólo es propiedad de los representantes de la Institución. Es un fenómeno que pasa en todas las religiones. Es la relación siempre conflictiva entre las ideologías –Partidos, Iglesias, etc.– que proponen un modelo de sociedad, y las instituciones, y jerarquías que pretenden representarlas. Afortunadamente, ya ha pasado aquello de

considerar la Fe, exclusivamente, como una alienación, pero toda Religión-Institución –el Vaticano, mundo árabe, judío, la brujería– siempre tiene tendencia a justificar el poder establecido porque ella misma, aunque se proclame de los pobres, es poder económico, político y cultural.

El ecumenismo intercultural de la Fe

La Fe surge de lo más íntimo de la persona y vuelve a lo más íntimo de la persona. Fe con lo Absoluto quiere decir confianza, adoración, sentido del misterio, espíritu, humildad, libertad individual, liberación colectiva, unión, fuente de comunión, agradecimiento, servicio, compartir. Por eso tiene capacidad de crear vínculos de solidaridad y de cooperación, de interculturalidad y de respeto.

Por eso el sujeto *evangelizador* –o proclamador de la liberación que produce la Fe– es el pueblo que la vive, más que los funcionarios de la religión. Necesariamente, la Fe se expresa siempre con el lenguaje de los símbolos y los mitos. Los dos son unos instrumentos extraordinarios de lenguaje intercultural. Sin embargo, en el mundo contemporáneo occidental, con la progresiva racionalización de la vida, el mundo tradicional de las imágenes, de los símbolos, de los mitos, ha dejado de configurar el pensamiento y la vida del hombre actual. Debería reconocerse el valor de la comunicabilidad que tienen las *narraciones* y celebraciones religiosas en tanto que, desde cualquier universo, se refieren al mismo Absoluto.

Siempre habíamos dicho que el mejor ecumenismo entre cristianos –católicos, protestantes y ortodoxos– era profundizar desde cada confesión de Fe en Jesús Salvador, y trabajar juntos. Esto era más importante que las discusiones teológicas o los acuerdos doctrinales. Pues lo mismo con las otras religiones y culturas del mundo. Si lo entendiéramos así, podría surgir aquello que Casaldàliga llama el “macroecumenismo”, es decir, el reconocimiento de las culturas indígena, negra, popular; y la capacidad de establecer un diálogo fecundo y comprensivo.

Posibilidades concretas

A partir de aquí, creo que la Fe puede ser entendida y vivida como un eficaz medio para la cooperación internacional. Esto quiere decir, por ejemplo, alentar a los cristianos, musulmanes, judíos, hindúes, animistas, y a todos los demás, como condición previa para todo diálogo y cooperación, a vivir en profundidad la propia Fe, como paso previo para intentar comprender la Fe y la religión de los demás.

Procurar entender las diferencias existentes en temas fundamentales entre religiones que conviven en un mismo territorio, y apreciar los valores de sus culturas-religiones, por ejemplo, respecto a la naturaleza, la familia, la autoridad, el poder, etc., sin necesidad, por ejemplo, de imponer el modelo de la ecología científica occidental, la moral familiar de la tradición judía, etc.

Establecer espacios de diálogo permanente interreligioso para promover el respeto mutuo, la paz, la seguridad: sesiones de trabajo, de estudio, de celebración, etc. donde todas las confesiones puedan participar en igualdad de condiciones en relación al horizonte común de lo Absoluto. Acostumbrarnos, tanto teóricamente como prácticamente, a tener presente siempre dos coordenadas de identidad: la identidad étnica (en la que la religión es un componente importante) y la identidad social y de clase. Toda Fe siempre es una liberación para quienes se saben y son humildes y pobres.

Mirar de entender y valorar la profundidad y respeto al misterio que posee la religiosidad popular, sin querer erradicarlo y/o criticarlo superficialmente, y a partir de una supuesta mentalidad superior laica occidental. Trabajar juntos en proyectos de cooperación. Procurar hacerlo, especialmente, en los escenarios donde haya habido, históricamente, o haya ahora enfrentamientos a causa de la religión. Por ejemplo, fomentar la reconstrucción de Sarajevo conjuntamente entre cristianos, musulmanes y ortodoxos. Esforzarnos por identificar las pautas de no-violencia de las religiones, y a partir de aquí las fuentes de la no-violencia de nuestras culturas. Por ejemplo, valorar la Intifada –la revolución de las piedras– como la forma de no-violencia en Oriente Medio. Promover planes de estudio, y la creación de materiales escolares en relación a una nueva interpretación de la historia, de la educación cívica y de la religión, que sean aceptables para todas las confesiones. Comprender que los medios de comunicación son demasiado importantes para dejarles la responsabilidad, exclusivamente, a los periodistas. Por tanto, facilitar un nuevo modelo de periodismo por la Paz, aunque sea desde la marginalidad de los grandes monopolios. Comprender, igualmente, que la Fe es demasiado importante para dejarles la responsabilidad, exclusivamente, a los funcionarios de la religión: sacerdotes, jerarquías de las Iglesias, teólogos. Facilitar, por tanto, los encuentros de creyentes de diferentes confesiones que tienen como punto de referencia fundamental lo Absoluto, y la liberación de los pobres. Hay más cosas que nos unen que las que nos separan.

Llull y el respeto a la diversidad

En el *Llibre del Gentil*, escrito entre 1271-1273, en un momento de mayor conflictividad económica, política, cultural y militar que la de ahora, Ramon Llull da la palabra a tres imaginarios sabios amigos suyos, que pertenecen a las tres formas de monoteísmo mediterráneo de entonces: cristiano, judío y musulmán. El diálogo está impregnado de una extraordinaria delicadeza, educación y elegancia, contrapuesto a la violencia, guerras y expulsiones de aquel momento. Los tres se dirigen a un también imaginario pagano, que han encontrado en el bosque, y cada uno de ellos pretende instruirlo sobre la bondad de su religión. Un gentil que vive en las tinieblas, marchito por vivir en la oscuridad de la ignorancia de Dios, de la eternidad del alma, y del miedo a la muerte. Quieren darle la esperanza, la ilusión por la vida. Comienza el judío expo-

niendo los principios de su religión. Habla de la ley de la gracia que Dios entregó a Moisés en el Sinaí. Habla de los diez mandamientos, de la creación del mundo, de los patriarcas, y de los profetas. Intenta encontrar en sus palabras las expresiones de la bondad de Dios respecto a la humanidad, y se esfuerza por evitar “palabras superfluas” que puedan ofender a sus compañeros, y destaca que tanto los cristianos como los musulmanes también creen en la ley de Moisés.

Llull otorga al judío de la ficción la elocuencia necesaria para reclamar “la fuerza de la humildad” que vive en el corazón de los judíos “más poderosa que la fuerza del orgullo que a menudo domina el corazón de cristianos y sarracenos”, ya que, a pesar de las humillaciones y sufrimientos que estos imponen al pueblo judío, no tienen el poder para obligarlos a abandonar la fe en la santa ley que Dios dió a Moisés.

Contra el desprecio, los judíos responden con el coraje de la resistencia y la fidelidad. El judío habla de las diferentes interpretaciones del libro sagrado acerca de la resurrección, y la futura venida del Mesías: “nuestro deseo de libertad es tan grande, deseamos tanto que el Mesías nos venga a libertar del presente cautiverio que no nos resulta suficiente hablar tan sólo de la vida futura”. El Talmud, libro “sutil y de inmensa sabiduría” nos permite mirar la libertad ya en el mundo presente.

Después de la exposición del cristiano, Llull da la palabra al musulmán, que realiza un elogio del Corán. El Alcorán es el Libro por excelencia y el texto más bonito que se ha escrito. Esta perfección y belleza es la prueba que el Corán contiene la palabra de Dios, porque supera la capacidad de la inspiración humana. Él mismo es el más hermoso testimonio del milagro del Islam, y de la bondad y belleza de Dios. Por mucho que lo deseen no podrá ser destruido por la ley de los cristianos ni por la de los judíos. Libro santo que promete al hombre más felicidad que ningún otro. El musulmán invoca la doble gloria del paraíso, la espiritual y la corporal. Los fieles creyentes serán glorificados por los cinco sentidos corporales. Esta será la “gloria sensible del paraíso”. Incluso los vestidos de los bienaventurados resplandecerán. Cuando el musulmán de Llull habla largamente en favor de las gratificaciones sensibles –verdadero escándalo para la moral cristiana– reconoce las discusiones de los teólogos respecto al concepto de gloria del paraíso, ya que hay quien se lo toma al pie de la letra, y otros nada más en un sentido simbólico. En el epílogo, Llull sigue imaginando: los tres sabios finalmente están en paz en medio del bosque, lamentan la guerra, la violencia religiosa, se sienten felices de haber hecho nacer la idea de Dios en el interior del gentil, el cual lleno de felicidad desborda en una improvisada oración, himno a la eternidad del Ser supremo: “Ser supremo e infinito, origen y final de todos los bienes...has tardado demasiado en venir a iluminar mi inteligencia...”. Y cuando el gentil se arrodilla para declarar la ley que más lo ha convencido, los tres sabios renuncian a escuchar “no quisieron saber por cual de la tres religiones había optado... porque cada uno de ellos habría querido que fuese la suya...”. Finalmente, cada uno de los sabios pide perdón a cada uno

de los otros por aquello que hubiera podido molestarlos o herirlos, y prometen regresar al bosque para continuar discutiendo sobre la verdad a la luz de la Dama Inteligencia hasta llegar a unificar la Fe y las Leyes.

Hasta aquí el resumen del libro. Hemos descubierto el propósito de Ramon Llull: es el testimonio de la posibilidad de buen entendimiento entre personas de creencias divergentes que no han dejado nunca de combatirse incluso con las armas. Llull ha transformado el enemigo en interlocutor. Cada uno de los sabios se ha reconocido más a sí mismo al procurar reconocer la parte de verdad contenida en el discurso del otro. Llull reclama el acuerdo entre las tres formas de monoteísmo mediterráneo como paso previo a la paz universal. Estamos lejos de la intolerancia frente al “Otro”, institucionalizada por el Estrado clásico, incapaz de pensar en el respeto a las diferencias y en las minorías.

Notas

1. Botey, Jaume. (1986) *54 Relats d'Inmigració*. Barcelona: Centre d'Estudis de l'Hospitalet/Diputació de Barcelona. Trabajo sobre historias de vida de inmigrantes, y del proceso de integración en Cataluña hecho en el barrio de Can Serra de l'Hospitalet durante los años 76-79. Las entrevistas a las que me refiero en el presente trabajo, no publicadas y depositadas en el Centre d'Estudis de l'Hospitalet, se realizaron en el otoño de 1992.
2. AAVV. (1972) *La gran Barcelona*. Madrid: Alberto Corazón. Alibes, Josep M. y otros (1973) “La Barcelona de Porcioles”, *CAU* (Construcción, Arquitectura y Urbanismo) del Colegio Oficial de Aparejadores de Barcelona, 21. Martí, Francisco y Moreno, Eduardo (1974) *¿a dónde vas?*. Barcelona: Dirosa. Alibes, Josep M. y otros (1975) “La lucha de los barrios. Barcelona 1969-1975”, *CAU*, 34. Carbonell, Jaume y otros (1976) *La lucha de barrios en Barcelona*. Madrid: Elías Querejeta. Bellavista, Oleguer (1977) *Evolució d'un barri obrer. Barri de l'Almeda, Cornellà*. Barcelona: Claret. González, Basilio (1979) *Historia de un barrio que vive y lucha: Nuestra Señora del Port*. Barcelona: el autor. Domínguez, Manuel (1991) “Taller del Barri de Bellvitge”, *Quaderns d'Estudi. Centre d'Estudis de l'Hospitalet*, 10.
3. Los estudios sobre la inmigración en Cataluña durante este período y su posterior asentamiento son ya muy numerosos, y abarcan todos los campos: demográfico, político, electoral, pedagógico, cultural, lingüístico, laboral; por comarcas, ciudades, barrios, etc. Sería necesario recordar los primeros trabajos en las revistas *QUADERNS D'ALLIBERAMENT*, La Magrana (núm. 1, abril 87 y 2 y 3, abril 88); así como *MATERIALES*, Ketres, a partir de 1977; y *PERSPECTIVA SOCIAL*, del ICESB, que pronto se preocupó por el tema; así como el librito de AAVV (1968) *La inmigración en Cataluña*. Barcelona: Ed. de materiales. De los posteriores y más conocidos, cito tan sólo los de Termes, Josep (1984) *La inmigració a Catalunya*. Barcelona: Empúries.

Miguelé, Faustino y Solé, Carlota (1987) *Classes socials i poder polític a Catalunya*. Barcelona: Promocions Publicacions Universitàries. Reclons, Lluís, "Les migracions a Catalunya en un nou període demogràfic, a Rotger, J.M. (coord.), Cicle de Conferències de l'Associació Catalana de Sociologia 1983-1984. (1987) "Visió de Catalunya: el canvi i la reconstrucció nacional des de la perspectiva sociològica". Barcelona: Diputació de Barcelona, pp. 257-301. Solé, Carlota, (1988) *Catalunya: societat receptora d'inmigrants. Anàlisi comparativa de dues èpoques: 1978 i 1983*. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans. Los libros y artículos de Paco Candel siguen siendo una inagotable fuente de reflexiones de antropología y cultura popular.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Continuité et rupture dans le croisement de cultures.
Jaume Botey Vallès

Continuité et rupture dans le croisement de cultures

*Jaume Botey Vallès

IDENTITÉ ET PLURALISME DANS LE CONTEXTE DE LA MONDIALISATION

Identité et pluralisme. Le poids de l'histoire

Il y a un thème pour lequel éclaircir le passé est fondamental, c'est le sentiment de l'identité collective, qui plonge ses racines dans un passé lointain, forgé de symboles, de sang, de triomphe et de heurts. Les blessures infligées au sentiment d'identité ethnique sont les plus difficiles à cicatriser, parce qu'elles blessent au niveau du subconscient de la personnalité individuelle et collective. Toute identité s'alimente de l'altérité, du choc, du contraste. Et l'équilibre toujours instable entre identité et altérité, entre particulier et universel, entre passé et futur, entre tradition et changement constitue la base du pluralisme. La défense à outrance de la tradition, de sa propre identité, de la différence conduit à un relativisme culturel chargé de conflits insolubles. Le pluralisme, au contraire, formé de divers éléments tel un amalgame lentement construit, ne s'appuie pas sur la différence mais sur le dialogue et sur la reconnaissance de la parenté de certaines cultures avec d'autres. Pourtant, c'est toujours un amalgame facilement inflammable et il suffit d'une étincelle incendiaire pour brûler le travail de plusieurs années. De plus, en général le conflit ethnique n'est autre qu'une couverture de la lutte pour le pouvoir, politique ou économique, en définitive économique.

Globalisation économique et la résurgence des identités

Depuis le Siècle des Lumières, notre société occidentale s'est appuyée sur deux logiques opposées : la logique de la raison qui, sous le principe de l'équité, devait, semble-t-il, réglementer la vie publique, la politique, la loi et l'économie; et la logique du sentiment, de la tradition, de la religion, de l'attachement aux coutumes ancestrales qui était réservée au domaine de la vie privée. La raison et sous sa forme politique, l'Etat, comme ordre suprême, devait garantir que puisse exister le pluralisme de cultures dans leurs manifestations particulières. Cette conception régna depuis Machiavel jusqu'à Montesquieu et Tocqueville. Mais la dynamique d'une économie internationalisée a dépassé toute possibilité de contrôle dans le cadre des états nationaux. L'image d'une société qui devrait être construite et uniformisée par la raison et la loi est remplacée par une renaissance d'ethnicités qui sont conduites à défendre identités et traditions menacées par des flux économiques échappant à la traditionnelle logique politique, culturelle ou religieuse. Combien de millions de morts de plus faudra-t-il pour démontrer l'irrationalité d'un système qui soi-disant se fonde sur la raison?

Qu'implique la reconnaissance de la diversité?

Déjà, à la fin de sa vie, en 1552, l'infatigable Fray Bartolomé de las Casas, dans la *Brevisima relacion de la destrucción de las Indias* exigeait du Roi et de l'Empire, pour qu'il puisse exister une reconnaissance "multiculturelle", c'est-à-dire, traiter avec respect et comme des égaux ces gens presque nus, mais qui "avaient beaucoup d'être", de faire cesser les "encomiendas", à savoir le régime d'exploitation et de demi-esclavage auquel ils étaient soumis par la couronne ainsi que les "encomenderos" et la restitution, c'est-à-dire leur rendre ce qu'on leur avait pris. Bien qu'il admette ne pas comprendre beaucoup de ses expressions culturelles, Fray Bartolomé montre un profond respect de l'autre, de l'acceptation de la différence. Il ne s'agit pas d'une vision paternaliste ou intégrationnaliste, sinon d'une compréhension globale de l'autre. Ce qui explique qu'il fasse une critique radicale des argumentations théologiques ou morales qui prétendaient justifier la spoliation au nom d'une civilisation soi-disant nouvelle. Le respect authentique envers l'altérité pour construire une nouvelle civilisation passe par la justice et la restitution.

Il ne semble pourtant pas que les théologiens du nouveau dogmatisme économique soient à même d'accepter maintenant ce qui n'a pas été accepté au XVI^e siècle. Pour ne citer qu'un seul exemple, entre 1982 et 1990, les entrées nettes de ressources en Afrique - y compris l'ensemble de l'aide au développement bilatéral et multilatéral, tant publique que privée, les investissements et les nouveaux crédits plus les crédits à l'exportation - ont atteint les 214 milliards de dollars. Une partie de ces entrées exigent des sorties dans le futur, par exemple, à titre d'intérêts pour les crédits. Et pen-

dant cette même période, seulement à titre de service de la dette, l'Afrique a payé 217 milliards de dollars. Ces chiffres se passent de commentaires, encore faut-il y ajouter la baisse des prix des matières premières, le coût des fluctuations des devises, les bénéfices rapatriés, etc.

Comment alors parler de dialogue interculturel? Mieux vaut parler clairement, il s'agit d'une spoliation. Nous nous sommes habitués au double langage. En même temps que sont programmés des débats sur la tolérance ou que l'on introduit la multiculturalité dans les nouveaux plans d'étude, nous fermons des frontières, réduisons des investissements ou encourageons des dictatures favorables aux intérêts occidentaux. En un mot, pour l'intégrisme néolibéral, les pauvres et les pays pauvres non seulement ne nous sont pas utiles, mais plutôt sont une charge. Ils sont de trop.

La ségrégation au Nord et le concept d'immigré

La double morale touche aussi l'intérieur de nos sociétés éclairées. Tolérants envers ceux qui nous ressemblent plus ou moins mais mesquins d'une façon hypocrite envers ceux qui sont ou qui nous semblent vraiment différents. Cette phrase si souvent répétée : je n'ai rien contre vous, mais qu'on ne nous enlève pas notre poste de travail est pratiquement assimilable à d'autres phrases s'adressant à des collectifs (gîtans, gays, malades du sida, toxicomanes, handicapés) qui rompent le comportement normalisé de la culture dominante. On accepte la venue d'intellectuels ou d'un quota-témoin de réfugiés politiques, mais on refuse l'entrée des homelessnes, du SDF ou de celui qui meurt de faim.

Face à ces ethnicités, la société se défend et l'immigré étranger, qui en tant que pauvre et étranger met en question notre bien-être et notre identité collective, sera facilement la victime propitiatoire responsable de nos malheurs.

C'est pourquoi, la préoccupation générale au sujet des migrations va au-delà de la simple réglementation de la population, elle concerne le contrôle des mentalités. Outre le fait d'être une personne physique, l'immigré est un concept, une construction mentale, le stéréotype sur lequel décharger toutes ses frustrations, les insécurités et les intolérances de la société du bien-être. Et en plus d'être un étranger, c'est un danger. La société se protège du danger en stigmatisant et en se servant de tous les mécanismes possibles pour que le stéréotype fonctionne : personne n'est raciste, on organise des séances et des congrès sur les droits des minorités, mais on continue d'alimenter l'imaginaire collectif en présentant les immigrés comme des perturbateurs de l'ordre. On refuse le concept de race, tout en acceptant celui d'ethnie différente pour justifier la séparation et l'exclusion. L'image de leurs pays d'origine est caricaturée : ils sont exotiques, cruels, paresseux, ils ne savent pas s'organiser, ils pratiquent l'excision ...

Nous ignorons la force de l'identité

J'ai pourtant l'impression que devant la force avec laquelle au cours des dernières années le phénomène des particularismes et des identités ethniques a fait sa réapparition nous n'avons encore que des réponses précaires et sans doute trop conditionnées par nos propres schémas de la rationalité éclairée. On affirme déjà que la situation conflictuelle sociale à l'échelle internationale est progressivement subordonnée au choc des cultures. On ne connaît pas encore suffisamment l'immensité de la force et de la capacité de réaction des collectifs blessés, ni le poids que à ce niveau peuvent avoir des facteurs tels que la religion, l'histoire, le clan. Les mécanismes d'exclusion économique nous sont connus, mais il nous manque encore des connaissances d'anthropologie. C'est seulement en se posant cette interrogation que l'on pourrait ouvrir une brèche pour essayer de comprendre en profondeur, mis à part les faits historiques connus, des phénomènes aussi complexes que celui de la Yougoslavie ou celui des fondamentalistes islamiques ... Quelle a été la force de l'organisation tribale capable de survivre des siècles durant et ce malgré les essais de désorganisation qui se sont exercés sur elle? Qu'y avait-il dans les collectivités indigènes d'Amérique pour permettre leur résurgence après 500 ans d'extermination et de génocide? Sur quelles bases anthropologiques faudrait-il expliquer l'énorme force des valeurs de la religion musulmane, capable de regrouper un monde si vaste et si dispersé? Et pourquoi ces phénomènes provoquent-ils des réactions si fortes d'attraction ou de répulsion dans notre Occident laïque?

Prenons par exemple brièvement le phénomène de l'EZLN. Ce fut quelque chose d'inespéré et de surprenant quand le 1er janvier 1994 -juste quand le Mexique allait célébrer son entrée dans ce qu'on appelle le Premier Monde à la suite des accords du Traité de Libre Commerce avec les Etats-Unis et le Canada), une poignée d'Indiens, depuis le sud du Chiapas, déclara la guerre à l'armée mexicaine.

Cette déclaration de guerre, au niveau national et international, retentit de façon très étrange, on croyait en effet qu'en Amérique Latine et plus encore au Mexique, les guérillas n'étaient plus viables; on professait que ni le paysan ni l'Indien, marginalisés à l'intérieur des structures productives, n'avaient de possibilité réelle pour influencer le changement du système socioéconomique, s'ils ne s'associaient pas à l'ouvrier avec la conscience d'être exploités (non avec la conscience de leur identité culturelle); il semblait étrange que ceux qui réclamaient le droit de vivre selon leur culture, proclamant leurs valeurs historiques et le droit à conserver leur langue maternelle, c'est-à-dire ceux qui défendaient leur tradition, soient les mêmes qui maintenant voulaient le changement.

Sous cet angle, le mouvement zapatiste serait révolutionnaire non seulement pour son contenu social mais aussi pour sa manière de relier le social et l'ethnique, démontrant ainsi que les mouvements ethniques peuvent aussi être, dans certaines conditions, porteurs d'orientations culturelles et sociales, en elles-mêmes moderni-

atrices et applicables à l'ensemble de la société. L'idée du passage linéaire des traditions à la modernité peut être remplacée par l'affirmation de la modernité comme diversité, comme capacité d'associer passé et avenir. Ce qui explique aussi la résistance de la part des groupes de la soi-disant modernisation économique pour accepter les différences. La version officielle mexicaine a donc été l'attribution du mouvement à des "étrangers", des "professionnels de la violence", au "diocèse", etc. et en général, que les Indiens ont été trompés, en continuation du "mythe" ou stéréotype impulsé à partir de la culture officielle comme quoi l'Indien ne sait pas penser, ni agir ni s'organiser de lui-même.

Unité sociale et pluralité culturelle

Le multiculturalisme n'a de sens que s'il se définit comme l'association dans un territoire d'une unité sociale et d'une pluralité culturelle. Mais en réalité, la pluralité a toujours été présente à l'intérieur de toute formation sociale. L'idée d'une homogénéité au sein de chaque culture est un mirage. Chaque culture est plurivalente et polyphonique et à l'intérieur il existe une riche pluralité de visions. Et la somme de toutes celles-ci - nous avons aujourd'hui la possibilité de les embrasser dans leur ensemble devrait être considérée et écoutée comme une grande polyphonie. Chaque culture est comme un programme qui facilite les opérations à partir de normes pré-définies. Les autres traditions se trouvent dans un autre programme. Le sens de la création artistique dans la Grèce ancienne est différent du sens artistique roman, mais il peut exister une communication entre traditions, permettant ainsi de percevoir le sens exprimé par les deux comme des fragments de l'expérience humaine dans la construction globale du sens de l'humanité. L'être humain dans sa réalité la plus profonde est une unité de contraires qu'il faut harmoniser. Il n'y a pas de limites ni de frontières précises entre une culture et une autre, puisque chaque génération et chaque société construisent leur vision du monde en fonction de ce qu'elles ont reçu et de l'influence des autres, dans une négociation continue entre passé comme héritage et futur comme projet et dans une unité harmonieuse entre le contingent et le permanent. L'identité n'est pas quelque chose de figé et d'inaltérable, sinon le résultat toujours précaire et fragile d'un arrangement entre réalités diverses et même opposées. Si bien que cette manière de comprendre l'identité la fait toujours vivre en équilibre instable, à mi-chemin entre l'inaltérabilité et la précarité, parce que l'arrangement ne s'effectue pas dans l'abstrait, mais avec des personnes qui ont déjà une culture, des valeurs, une vie religieuse, une langue, une histoire... Cela implique se trouver dans un comme si ... on était déjà arrivé au bout et n'y arriver jamais. Il faut comprendre qu'une culture est une réalité dynamique qui évolue à travers ses contacts et que l'interculturel est constitutif de l'identité culturelle. Qu'une culture ne peut jamais se maintenir complètement isolée.

Raison, démocratie et laïcité

Les tensions sociales provoquées par l'explosion des sentiments particularistes sont si nombreuses et si fortes qu'il semble que, la raison ayant été débordée par le marché et la compétitivité dans sa capacité de gouverner équitablement, elle ait aussi été écartée quant à sa possibilité de donner une cohésion culturelle à la société. Nous avons commencé à vivre dans le monde de l'irrationalisme. Toutefois, nous qui croyons encore qu'il faut conjuguer l'unité sociale et le pluralisme culturel, nous devrions diriger nos efforts pour trouver des cadres théoriques et politiques où le dialogue sera possible. Et même si les principes du Siècle des Lumières sur lesquels s'appuie notre culture occidentale ont été dépassés par les faits, selon moi, la raison, la démocratie et le laïcisme, si l'on y recourait, continuent à être des bases suffisamment solides pour permettre le dialogue.

En fait, la seule société multiculturelle vraiment stable est l'état laïque, sécularisé, celui que nous appelons démocratie. Parce que son principe fondamental est le pluralisme, l'indépendance de l'Etat par rapport à toute idéologie ou religion comme cadre collectif dans lequel la liberté de conscience et d'expression est possible, espace où le droit de chaque individu, à savoir, le droit au pluralisme ne trouve comme limite que la reconnaissance du droit de l'autre.

Je ne veux évidemment pas parler du laïcisme militant de certaines expériences historiques qui, se croyant comme une étape supérieure de la pensée, considérerait comme archaïque et devant être éliminée tout autre idéologie ou croyance religieuse. Ni de ce faux multiculturalisme antidémocratique et antilaïque qui, en s'appuyant sur le principe du facteur absolu de la différence et sur la tolérance de l'état laïque, marginalise et exclut en prétendant construire des espaces politiques homogènes sur le plan culturel.

L'IMMIGRATION EN CATALOGNE 25 ANS APRES

Qu'il me soit permis dans cette seconde partie d'essayer d'appliquer ce que j'ai dit auparavant au cas concret de mon pays, la Catalogne, que je connais bien.

Dans les années 55-75 environ, la Catalogne a reçu une énorme avalanche d'immigrés provenant du reste de l'Etat, mais surtout d'Andalousie. Sur une population de 3 millions d'habitants, Catalogne reçut une autre population de 3 millions. L'Espagne se trouvait sous la dictature du général Franco. Le franquisme a été une répression sociale en faveur d'une oligarchie rurale, financière et de l'Eglise, mais ce fut aussi une répression contre les identités nationales historiques de l'Espagne, en particulier la Catalogne et le Pays basque qui, au cours de la République des années 31-36, avaient obtenu un certain niveau de reconnaissance. De même que toute manifestation politique contre

le régime et tout essai d'organisation et de revendication de la classe ouvrière ont été interdits, toute manifestation de la culture catalane a été également interdite. Par ailleurs, la Catalogne était déjà avant le franquisme et a continué pendant le franquisme à être, avec le Pays basque, la zone la plus industrialisée de l'Espagne.

25 ans ont passé. Vingt-cinq ans, une génération, un écart suffisant pour pouvoir considérer le processus en toute tranquillité et se demander ce qui s'est passé et est advenu d'un fait qui a été traumatique aussi bien pour ceux qui sont venus que pour la population autochtone, qui assistait impuissante à une modification considérable de son milieu naturel de toujours. Les migrations sont l'un de ces faits qui perturbent l'ensemble du système dans toutes les dimensions, économique, politique, sociale et culturelle. Former une nouvelle communauté, s'intégrer est plus affaire de racines et de sentiments que de raison ou de volonté. Et pour l'immigré, racines veut dire avoir changé définitivement son paysage physique qu'il connaissait et ses relations personnelles, veut dire aussi la naissance des enfants et des petits-enfants, la mort et l'enterrement des parents, les nouvelles amitiés, la vie du quartier, les luttes syndicales, etc. Apparemment, tout s'est passé naturellement et se sont peu à peu fermées les cicatrices et les angoisses des premières années vécues entre la spéculation urbanistique, du travail et du manque de services.

Quand il pouvait sembler qu'on était arrivé à un accord tacite sur les paramètres de comportement, deux faits - cette fois venant de l'extérieur de la Catalogne et de l'Espagne - nous posent de nouveau des problèmes : les changements politiques en Europe déterminés par des processus de démembrement et d'unification (nouveaux nationalismes, unité européenne) et par l'immigration croissante d'étrangers arabes, noirs, asiatiques, hispano-américains. Il semble qu'un thème aussi délicat que celui de l'identité collective ne pourra jamais être considéré comme clos. Ce qui s'est passé avec la population immigrée d'il y a vingt-cinq ans pourra sans doute nous sembler facile par rapport aux problèmes qui se profilent. Analyser avec sérieux, avoir toutes les données et interroger à fond les protagonistes, est chose indispensable pour organiser un processus qui de nouveau sera complexe, tout en évitant de possibles poussées d'exclusion et de xénophobie.

Dans ce paragraphe je ne fais que situer dans le contexte social et politique d'alors et de maintenant la perception que certains protagonistes ont du processus, à travers de longs entretiens. Il s'agit d'un dialogue qui a commencé il y a vingt-cinq ans¹ déjà et qui ne s'est pas interrompu. Le thème de la conversation ou de l'analyse a toujours été le même : la formation d'une seule communauté née des deux - ou multiples - communautés qui commencent à cohabiter au moment de l'arrivée. Pour cette analyse, je suis parti des deux variables qui, à mon avis, sont fondamentales dans les processus d'immigration, la culturelle ou ethnique et celle de classe sociale. Parce que dans le langage quotidien, quand on parle d'immigration, c'est toujours l'image de l'immigrant pauvre qui arrive avec sa valise. Une valise pleine de douleur, d'angoisse, de souvenirs et d'incertitudes.

Parce que tout groupe ethnique et toute culture sont formés de groupes et de sous-groupes, il se peut que chacun d'eux, sans cesser d'avoir sa propre "ethnicité" donne la préférence à d'autres valeurs comme fondement de son identité et développe des formes d'identité différentes. Par exemple, l'identité de classe qui se réfère à une alliance de classe ou de groupe social en face d'une autre alliance de classe ou de groupe social, à l'intérieur d'un système global de rapports de classe et en définitive de pouvoir. Il n'y a pas de culture "populaire" en elle-même. Ce que nous appelons "populaire" prend son sens par rapport à un système global de rapports de classe ou de rapports de pouvoir. Par exemple, la définition de "populaire non populaire" sera déterminée par une frontière d'opposition objective, le rapport entre "culture dominante prépondérante" et "culture non dominante, dépendante".

En définitive, c'est une question de corrélation de forces, de pouvoir au sein de chaque groupe en fonction de qui aura autorité pour interpréter le passé et définir l'avenir. Il ne s'agit pas seulement de pouvoir économique, puisque pour la classe dominante, il est impossible d'assurer pendant longtemps le pouvoir économique uniquement par la force. Il faut convaincre de l'excellence du modèle, dominer intellectuellement et pour dominer, le pouvoir politique et culturel est nécessaire. C'est pourquoi, dans l'élaboration d'un projet, la classe dominante cherche toujours la collaboration du pouvoir politique et celle du pouvoir culturel, d'intellectuels de spécialités diverses : poètes, hommes de lettres, historiens, linguistes, géographes, scientifiques, etc.

Années 55-75

L'immigré qui se rend en Catalogne cherche une amélioration de ses conditions de vie : travail, logement et couverture sociale pour lui et ses enfants. En arrivant, outre le fait de se trouver dans une société différente au niveau culturel, il s'insère dans des nouveaux rapports de production, ceux d'un capitalisme relativement consolidé, dominé par des groupes de pouvoir économique relativement prépondérants, proches du franquisme. Mais il n'existe pas de libertés politiques ni en Catalogne ni en Espagne. Il n'y a donc pas de Catalans au sens politique du terme. Par conséquent, le modèle culturel et d'identité nationale est divisé entre franquistes et antifranquistes, dont une partie d'entre eux commence à se structurer comme opposition culturelle et politique.

L'identité catalane

Par un mécanisme de défense élémentaire, nous avons tendu à "essentialiser", à codifier la tradition et la culture catalanes. Ce fut le jeu normal de l'"identité" en face de l'"altérité" au moment où l'identité se trouve menacée. De même qu'au début du XIXe siècle, le catalanisme a besoin de découvrir ses racines culturelles, les mythes et les symboles.

a. Le capital financier, immobilier et industriel catalan : en Catalogne, ceux qui parlent d'intégration sont les mêmes qui s'enrichissent sur le dos de l'immigré. Pour installer ceux qui viennent d'arriver, a lieu un processus d'urbanisme aberrant autour

de Barcelone et d'autres grandes villes, sans aucun type de garantie ni de contrôle. En même temps, le processus migratoire réactive l'industrie catalane par une nouvelle main-d'oeuvre, par l'épargne du nouveau venu et parce qu'il accélère de nouveaux secteurs économiques, comme la construction.

Je voudrais ici mentionner brièvement ce qu'a signifié la spéculation, parce que lorsqu'on parle de culture, il faut se rappeler que ce concept inclut aussi les aspects matériels et l'habitat d'une communauté. En particulier, le plan d'organisation du territoire est une pièce fondamentale dans le modèle de cohabitation et de capacité d'intégration. Et la spéculation immobilière est un grand facteur de désintégration communautaire. Les ghettos le sont, surtout s'ils sont en ciment. Une fois construites les citésatellite de Cornellà, Ciutat Meridiana ou de Bellvitge, il n'y a plus de remède, même si l'on y danse des sardanes, le mal est fait et durera des siècles.

C'est pourquoi, se rappeler les prénoms et noms des autorités qui ont été responsables de ce malheur ne se fait pas dans un désir malsain d'exposer les torts au grand jour, sinon comme seul procédé possible pour interpréter correctement le passé et donc interpréter correctement le présent. C'est un exercice nécessaire et facile qui a déjà été fait et publié en partie 2. Il suffit d'aller aux Registres des Marques et Brevets ou Foncier et de chercher les noms des conseils d'administration des grandes entreprises financières, immobilières ou industrielles, leurs liens familiaux et leurs relations avec le pouvoir politique municipal, supramunicipal ou d'état. Derrière les noms des grandes entreprises immobilières et financières, on trouvera toujours les mêmes noms et pour la plupart, des noms d'origine catalane : Figueras, Porcioles, Samaranch, Muller d'Abadal, Ganduxer, Vall i Bragulat, Vallet i Nubiola, Santacreu, Mas Sardà, Sentis, España, Gallardo, etc.

b. Les secteurs non prépondérants et les réseaux d'accueil

Dans sa vie quotidienne, l'immigré se trouve, ainsi que d'autres secteurs catalans non prépondérants, victime du franquisme. Il ne s'agit pas seulement de la classe ouvrière catalane, mais d'un vaste éventail de classe moyenne, d'artisans, d'intellectuels et de professionnels pour lesquels l'immigration représente aussi une perturbation profonde. C'est le Catalan, fils de générations de Catalans, héritier de ceux qui avaient construit la Catalogne depuis la terre ou l'usine, porteurs d'un nationalisme de dialogue mais convaincu et qui se voient obligés de changer soudain leur langue et leurs coutumes, tout en expérimentant une modification grossière de leur environnement naturel. Avec eux, pourtant, il se créera vite une certaine complicité et une certaine sympathie humaine, politique et culturelle, malgré les différences, une certaine alliance de classe qui est évidente dans les organisations de classe alors clandestines, partis politiques de gauches diverses, essentiellement le PSUC et les syndicats et aussi dans un vaste réseau de "structures d'accueil" promues par une gauche générique sociale, culturelle et politique. Je veux parler de la longue liste d'Associations de Quartier, de paroisses, Ecoles pour Adultes ou organismes nés autour des précédents comme Centres de Loisirs,

cinés-clubs, etc. en véritable symbiose avec d'autres institutions de soutien au mouvement revendicatif et culturel, comme par exemple, les groupes nés dans l'ombre des corporations professionnelles. Particulièrement important a été l'OIU, Bureau d'Information Urbanistique de l'Ordre des Architectes ou la Commission de Défense de l'Ordre des Avocats.

L'identité de l'immigration

On a souvent dit que l'immigration a été la pire menace que le franquisme a lancée contre l'identité catalane, tant à cause de l'énorme accroissement démographique que du modèle culturel "dénationalisateur". En fait, le franquisme a "essentialisé" la "culture espagnole" en tant qu'élément pour diviser la communauté catalane, en se servant de la langue et de la culture de l'immigré, surtout en ce qui concerne le folklore et les traditions andalouses. De là l'image grotesque de l'"Espagne des taureaux et du tambourin-".

Mais les forces qui confluent dans le fait d'immigration ne sont pas non plus homogènes et elles ont réagi en partie en fonction de leurs propres intérêts de classe ou des différentes opportunités d'influence politique et économique que le franquisme leur offrait.

a. Certains Andalous - chanteurs, folkloristes, importants speakers à la radio, gitans enrichis, etc. - ont joué le jeu. Evidemment, c'est un jeu d'intérêts. Avec la justification du respect dû à toutes les cultures, s'alimente et croît un dangereux bouillon de culture : la nostalgie de celui qui est venu du dehors. Objectivement, ils accomplissent la fonction d'atiser le feu des sentiments. Très vite, l'orientation de ce mouvement se manifesterait avec la création des Maisons Régionales promues par la droite de tendance espagnole. Mais également très vite, après Franco, il fera preuve d'une rare habileté pour retourner sa veste et les pouvoirs politiques des deux côtés de l'Ebre pour savoir profiter et récompenser le modèle de ghetto-sation qu'ils proposent pour leur culture.

b. La plupart des arrivants pourtant ne jouent pas le jeu. Humbles journaliers de basse classe qui, dans leur lieu d'origine n'avaient guère pris conscience de leur identité culturelle, ils s'incorporent ici au prolétariat industriel et urbain, en devant reconstruire la totalité de leurs habitudes internes et externes. On a profité d'eux dans le travail, le logement, le manque de services. Ce sont les véritables victimes du franquisme qui trouveront ici la main tendue des autres victimes du franquisme et qui apprendront à cohabiter et à travailler ensemble pour une Catalogne nouvelle et solidaire. C'est au cours des luttes dans les quartiers, les syndicats et dans le cadre de l'Assemblée de la Catalogne que Catalans et Andalous, avec des drapeaux cousus à l'enseigne catalane, exigeant les libertés catalanes, commenceront à construire une communauté nouvelle et qu'ils feront échouer les essais de division.

Années 75-95

Qu'est-il advenu de l'immigration des 55-75? Tout simplement que 25 ans ont passé. Si déjà il y a quinze ans, ils déclaraient se sentir et être Catalans, il semble évident que cette perception se soit affermie et renforcée, au moins sous ces aspects qui sont le résultat automatique du passage du temps³. Pour la formation d'une communauté, le temps est la meilleure thérapie. On pourrait donc parler d'une certaine normalité et d'un certain métissage. Socialement, il s'est produit une incorporation progressive de tous les secteurs à un même niveau socioéconomique de classes, au système de production, de consommation égalisatrice de TV-vidéo, le conflit classe-nation semble avoir perdu de sa virulence. L'identification Catalan-bourgeois, immigré-ouvrier n'est déjà plus si nettement perçue... Malgré la crise sociale et économique, la population a fait sien l'atout d'une nature catalane et la population autochtone a accepté l'immigration comme une véritable richesse non seulement en force de travail mais aussi humaine et d'expression culturelle. La cohabitation et le passage des ans ont réduit la tension vécue, sans que le petit nombre de manifestations de nationalisme exclusif entre Catalans ni celles de la nostalgie entre immigrés se soient concrétisées.

Malgré tout, des tensions existent. Toutes les personnes interrogées, immigrés comme autochtones, sont d'accord avec ce diagnostic. Dans ce cas, comment expliquer que dans ces mêmes entretiens où il y a eue explicite de catalanité, il se dégage de l'amertume, des tensions, du ressentiment...?

Changements et tensions

a. Dans la dimension sociale

Certaines personnes interrogées affirment que le malaise est un simple problème de niveau social -c'est essentiellement un problème de classe sociale. Quand il y aura de nouveau chômage, le problème reviendra... n. Il semble pourtant que les attitudes répondent à un plus grand nombre de causes. Amertume, crispation... par rapport à quoi et manifestées par qui? Elles se réfèrent surtout à la dimension culturelle, en nous obligeant à nous demander si une véritable communauté, au sens politique, social, culturel et anthropologique, a été formée. Les sentiments de tribu et ethniques ont-ils diminué ou augmenté?

Toutefois, cette impression n'est pas celle des personnes interrogées plus jeunes, qui disent être contents de la "multiculturalité" vécue en famille et dans le quartier, mais celle des plus âgés, de ceux qui antérieurement, au cours de cette longue période depuis leur arrivée s'étaient fait remarquer par leur attitude à travers l'association, le parti, la paroisse, le syndicat, etc. pour éliminer des tensions entre les deux communautés et qui ont maintenant l'impression que ce travail s'en va à vau-l'eau.

b. Dans la dimension politique, c'est-à-dire, dans la définition d'un projet national qui puisse structurer la totalité de la population catalane, ils ont du problème national une perception différente de celle d'il y a quinze ans. Probablement plus critique

et plus mûre que celle d'alors qui demandait simplement l'autonomie mais où l'on pouvait encore détecter toutes les peurs envers le fait catalan.

Les raisons de ce changement d'attitude pourraient être l'expérience non traumatique du Statut d'Autonomie catalane pendant quinze ans jointe à l'apparition du séparatisme dans la carte parlementaire, le démembrement nationaliste des pays de l'Est, la conscience internationaliste (existence du parlement européen, nécessité de la collaboration Nord/Sud), la disparition de postures soutenant que la conscience nationale est une aliénation semblable à la aliénation religieuse et qu'il fallait dépasser et supprimer, etc.

c - Dans la dimension culturelle

1. La revitalisation des manifestations

Au cours des dernières années, il s'est produit une revitalisation d'éléments symboliques, une explosion des identités et des ethnicités particularistes de la part des deux communautés. Il s'agit de la fidélité à son collectif propre recherchée dans les histoires traditionnelles. C'est une renaissance des fêtes, du folklore de type local, des mythologies de groupe du folklore catalan comme de celui des cultures immigrées.

Le début du sentiment-souvenir est probablement spontané. Mais sur ce sentiment spontané de souvenir quelque chose de plus que le simple folklore s'est construit. Il y a eu une reconversion des anciennes Maisons Régionales pour former la FCAC (Fédération des Maisons Andalouses de Catalogne). On a essayé d'équilibrer la tendance à droite de la Fédération et la manipulation qu'elle faisait du fait andalou par une autre organisation, l'A-RCA (Groupement des Associations Recréativo-Culturelles Andalouses de Catalogne). Il y a déjà une multitude d'organismes, de cercles, de bars, de compagnies de ballet, etc. qui ont surgi. Mais il y a encore quelque chose de plus que des tendances politiques ou culturelles, il y a un mouvement économique important. Il suffit de se rendre à la Foire d'Avril de Sta Coloma où, selon les organisateurs et les critiques, il passe trois millions de personnes.

2. Importance de la religiosité populaire et son influence

Comme je l'ai déjà dit, l'Eglise a été une excellente médiation et une institution fondamentale pour l'accueil des immigrés. Ils la trouvaient vite différente de celle de leur village. Ici, ils trouvaient de l'aide et de nouvelles relations. En conformité avec le processus de laïcisation de la vie urbaine, nos paroisses retranchaient certains signes et symboles propres de la religiosité populaire auxquels les immigrés étaient habitués dans leurs zones rurales de provenance, sans qu'elles sachent les remplacer par des signes nouveaux. Ce fut l'occasion d'un long débat et d'un conflit avec la population.

Or, le peuple ne peut vivre sans symboles, sans fête, sans ce qu'en anthropologie on appelle rituels de transfert et en langage chrétien sacrements: baptême, mariage, enterrement et pas seulement pour la population immigrée. Mais l'effet du manque de symboles sur cette population devait être ressenti plus fortement que par le reste de la population autochtone, à cause de la forte présence culturelle du symbolisme religieux dans les communautés rurales en tant qu'élément de structuration de la communauté.

Ces signes ont resurgi récemment parmi nous avec une force inusitée. Je me réfère aux Foires d'Avril, aux processions du "Rocion, de la Blanca Paloma ou aux processions laïques de la Semaine Sainte. Je pourrais citer par exemple la procession laïque de la Semaine Sainte de ma ville, l'Hospitalet, peuplée en majorité d'immigrés andalous. -n 1981, quinze hommes assis dans un bar un dimanche de Pâques, ayant la nostalgie de la procession de leur village, s'emparent de la table où ils sont assis et en font un "paso" de semaine sainte. Il y mettent dessus l'image d'un Saint Joseph qui se trouvait au bar et la promènent dans tout le quartier. Ici, pas de moquerie, sinon l'expression spontanée d'un sentiment ethnico-folklorique et religieux en complet désaccord avec les types d'expressions religieuses de la société industrielle. Ils ont un succès surprenant et ils se constituent en une confrérie dénommée "15+1" qui exprime ainsi le désir de s'accroître. Ils ne laissent pas les prêtres de la zone y participer, parce qu'ils trouvent que ceux-ci ne respectent pas leur sens du sacré. Cet "1", l'année suivante représentait déjà 300 personnes et peu de temps après, ils arrivent à 150.000.

3. Avec l'explosion des manifestations particularistes, il s'est produit une accentuation tant de la manipulation politique et de parti du sentiment d'"altérité" que des tendances à "essentialiser" l'identité ou l'altérité.

D'un côté, l'essai d'"essentialiser l'identité catalane" comme un corps reçu et fixe. A cette tendance correspond l'attitude consistant à "marginaliser" la culture populaire andalouse et la Fête. Le message serait celui-ci :

"Vous êtes si différents qu'il vaut mieux que vous le soyez complètement. Nous vous aiderons, pour que vous vouliez être complètement différents et que vous ne mettiez pas en question ce qui, selon nous, est la base de la Culture catalane : "bastoners", "trabucaries", "castellers", sardanes, etc. Nous vous donnerons le droit de parler, si toutefois vous ne parlez pas de métissage. Vous pourrez promouvoir la nostalgie, ainsi vous ne serez jamais des nôtres. Nous subventionnerons vos rencontres et vos manifestations ainsi vous serez contents et vous voterez pour nous. De plus, nous pourrions ainsi contrôler le mouvement, pour qu'il ne nous échappe pas, parce que derrière les Fêtes se cache un mouvement économique important, dont les organisateurs profitent en partie".

Certains collectifs d'immigrés acceptent ce jeu. Ils acceptent la marginalisation de leur culture.

De l'autre côté, il existe l'essai semblable d'"essentialiser l'altérité non catalane" comme réponse. Le message serait celui-ci :

"Nous allons promouvoir, subventionner et faciliter tout signe d'altérité, même si cette altérité doit se vêtir d'espagnolisation, aucune importance. Même si elle est "mesquine", cela ne fait rien. En ignorant même ceux d'entre vous qui veulent faire partie de la nouvelle communauté, c'est sans importance. Il s'agit de provoquer, même d'une manière artificielle, votre nostalgie. Ce sera "la Fête" et ainsi vous ne serez jamais des

leurs. Ainsi vous serez contents et vous voterez pour nous. De plus, nous pourrons ainsi contrôler le mouvement, parce que nous avons remarqué que derrière la Fête se cache un mouvement économique important, dont les organisateurs profitent en partie”.

Dans les deux cas les intérêts de la classe politique dominante, bien que sous un signe politique de parti différent, sont identiques : élargir leur pouvoir politique respectif sur la même base sociale, la population immigrée.

Dans les deux cas, en outre, on a conscience qu’il s’agit d’un thème important, le sentiment, la nostalgie, mais qui en définitive est périphérique : en Catalogne, pour les classes sociales subalternes et d’immigration, malgré toutes les Fêtes possibles, la mobilité sociale verticale est une exception.

4. Bien des personnes interrogées se plaignent de cet usage opportuniste, électoral et de parti du folklore andalou ainsi que des méthodes dures de la politique d’intégration promue par la Generalitat. Opportunisme et durcissement qui rendent évident le manque de modèle global de société.

“Nous avons construit la Catalogne actuelle et nous ne méritons pas cela... les relations entre les deux communautés, l’autochtone et la superposée sont plus compliquées par la faute des nationalistes.” “La promotion du folklore andalou ici est comme une moquerie ...” “Je le vis comme une offense. Je suis Andalouse, je suis déjà intégrée ici par mes enfants, par le travail, par les amis... pourquoi dois-je être classée par le fait d’être née là-bas? Cela peut aller jusqu’à tu fais partie d’une race et moi d’une autre.” “Dans la vie, il faut se situer, la situation d’enracinement des gens s’affermit et l’on ne peut pas vivre à cheval sur deux mondes, même si l’on est nostalgique et qu’on se rappelle bien des choses positives...” “Le thème du catalan et du castillan est toujours plus délicat, surtout à la périphérie de Barcelone...” “Maintenant, il y a plus de crispation qu’avant”. “La fête de Bellvitge est chose délicate... seul le flamenco est encouragé, ce qui divise-

Perspectives

a - Dans la dimension sociale Malgré l’existence au cours des dernières années d’un processus d’intégration sociale et économique, les différentes cultures qui cohabitent en Catalogne s’identifient encore facilement à travers la stratification d’une société divisée en classes. Stratification qui s’ajoute à la crise économique et au chômage et qui touche inégalement les différentes aires géographiques de la Catalogne. Les quartiers et les villes d’un plus haut pourcentage d’immigration peuvent devenir les zones normales de la marginalité sociale, en même temps que les zones de la Catalogne rurale. En définitive, cela prouve que l’on court le risque de renforcer la division sociale et culturelle de la société catalane en conséquence du fait de situer à la périphérie des grandes villes la population qui est arrivée du dehors : culture d’expression catalane dans les zones rurales, culture d’expression catalane dans les zones urbaines aisées et culture d’expression non catalane s’inscrivant dans un contexte social dégradé dans les zones périphériques.

b - Dans la dimension politique

La vision des personnes interrogées pourrait se résumer par le refus, comme étant chiche et offensif, du modèle du nationalisme substantialiste de l'identité nationale, celle de la vision romantique, mythificatrice et assimilatrice de la culture et de l'histoire. Paradoxalement, dans le cadre de cette mythification du passé, on cite le métissage comme l'un des éléments qui ont formé à l'origine l'identité culturelle de la Catalogne d'aujourd'hui. On reconnaît de toute façon que c'est sans doute actuellement le seul message politique transcendant que reçoit la population catalane. C'est pourquoi il entraîne, surtout les jeunes. La tactique de la confrontation Catalogne-Madrid, à dénoncer et à rejeter, est plus un recours électoral qu'une proposition politique pour la Catalogne, de même que le modèle de nationalisme de l'intégration forcée en ce moment, en Europe.

c - Dans la dimension culturelle

Le support des fragments de conversations des personnes interrogées qui se révoltent contre cette manipulation, est précisément leur volonté manifeste de non-ghettoisation de leur identité historique andalouse ou immigrée : ils sont Catalans, ils veulent être Catalans et ils se sentent offensés par la manipulation, pour des intérêts qu'ils ne partagent pas, de leur sentiment d'origine et plus encore quand, de là-bas, ils ont été déracinés par force sans aucun respect pour leur identité andalouse, par les mêmes pouvoirs occultes (la droite) qui veulent maintenant tirer parti de leur sentiment.

Dans les entrevues, il existe des déclarations de la population autochtone d'avoir agi dans le sens contraire, en respectant, en fournissant des moyens et des efforts personnels, en promouvant entre immigrés la sardane, en luttant pour la normalisation linguistique dans les écoles, en organisant des excursions et des visites culturelles. Leur perception, comme Catalans et population autochtone, coïncide avec celle des immigrés : il n'y a pas suffisamment de moyens offerts pour obtenir une normalisation tranquille et ils sont victimes d'un mécanisme d'affrontement culturel impossible à éviter. La population autochtone catalane et la population immigrée coïncident pour critiquer la manipulation qui est faite de l'identité culturelle de l'immigré pour diviser une communauté qui ne veut pas être divisée et ils se trouvent paradoxalement opposés à une alliance d'intérêts d'une partie de la population catalane (parmi laquelle figure le gouvernement de la Generalitat) et d'une partie de la population immigrée (le secteur des élites du parti andalou militant et une fraction des cercles), qui coïncident pour maintenir séparés les deux secteurs. Ils butent sur la pratique politique dite de l'absolutisation de la différence, d'après le postulat qu'envers celui qui est-venu-du-dehors, il faut respecter et promouvoir sa culture avec ses expressions, mais en tant qu'expressions et culture de quelqu'un venu du dehors, c'est-à-dire, avec l'impossibilité d'intégration de celui qui est-venu-du-dehors dans la culture histori-

que de toujours de ceux-d'ici. Dans la pratique, la division de la Catalogne en classes et en expressions culturelles est en train de se renforcer.

Andalous et Catalans à travers la vie de Felipe et Pura

Je voudrais terminer ce paragraphe avec un petit hommage à deux personnes connues et estimées et aussi comme une sorte de grand blâme envers d'autres. Felipe et Pura ne sont cependant qu'un cas concret parmi des milliers et des milliers d'autres. L'hommage s'adresse à tous ceux-ci. Ils sont venus d'Andalousie dans les années 60. Ils ont dû aller vivre dans des baraques, comme tant d'autres. Militants du PC en Andalousie et ici tout de suite, du PSUC. Activistes dans le quartier et les usines. Elle fait des ménages. Détenus lors de l'un des premiers 11-Septembre devant la statue de Rafel de Casanova pour crier Vive la Catalogne et réclamer les libertés, ils sont condamnés à deux ans de prison. Elle sort avant et continue à vivre dans la baraque en faisant encore des ménages. Féministe avant la lettre, elle organise ses collèges pour former le premier groupe, de femmes seulement, de Commissions Ouvrières du secteur.

Pendant son séjour en prison, certains Andalous se sont joints à l'impulsion du flamenco promu par le franquisme en Catalogne et ils s'enrichissent. C'est le modèle de l'"Espagne d'opérette, des taureaux et du tambourin. Egalement quelques Catalans-chefs d'entreprise, qui ensuite seront les porte-drapeaux de l'intégration de l'immigré et du nationalisme catalan, commencent les grandes affaires immobilières sur le dos de ceux qui sont arrivés : les sociétés immobilières qui vont construire les ghettos, Construcciones España-olas (St. Ildefons), Ciutat Condal (Bellvitge).

Quand il sort, lui, de prison, ils font un effort et s'achètent un petit appartement à Bellvitge. Pendant des années, ils dirigent les combats de quartier contre les sociétés immobilières (de capital catalan) qui veulent construire en ignorant ce que stipule le Plan Partiel.

Elle est danseuse de flamenco et lui chanteur, mais ils refusent de faire partie des cercles. Ils considèrent qu'on se sert de leurs sentiments en les prostituant au service d'une cause qui n'est pas la leur.

A sa sortie de prison, il était sans travail, mais en trouve un tout de suite dans une entreprise moyenne du secteur chimique, filiale d'une entreprise étrangère. Le propriétaire est Catalan. Il provoque une faillite frauduleuse et s'enfuit avec l'argent. Il se trouve de nouveau sans travail et sans indemnisation. Il meurt au bout de deux ans. La firme allemande augmente le capital et assume la gestion. L'entreprise n'est plus catalane.

Pour quelle Catalogne ont-ils été en prison? Qu'ont-ils défendu? Qu'est-ce que la Catalogne et la culture catalane? Pour quel fait andalou travaillaient-ils? Que veut dire culture andalouse? Que veut dire culture ouvrière?

DEUX ESPACES DE NÉGOCIATION INTERCULTURELLE

Il est urgent d'ouvrir des brèches pour permettre d'approfondir le débat interculturel. Comme nous l'avons déjà vu, Il est indispensable de recourir à l'histoire. Il faut se rappeler qu'aussi bien au niveau international que national ou local, les processus de marginalisation se superposent souvent avec les processus d'exclusion ethnique. Il faudra donc, selon moi, entrer en dialogue avec les secteurs sociaux qui refusent les bases économiques et politiques sur lesquelles repose le système mondial actuel. Je veux parler des Nouveaux Mouvements Sociaux. Il faut aussi recourir à l'anthropologie. Pour clore le travail, je vais proposer une réflexion sur la Foi et son expression dans la religion.

Nouveaux Mouvements Sociaux et la priorité du pauvre

Les Mouvements sociaux historiques et le phénomène de la globalisation

J'entends comme Mouvements Sociaux classiques ceux qui sont apparus en Europe avec la révolution industrielle, résultat des tensions entre capital et travail : syndicats et partis politiques "ouvriers" avec représentation parlementaire. Mais la prétendue "modernisation" de l'économie (insertion dans les structures mondiales, application des nouvelles technologies, privatisation, nouveau rôle de l'Etat...) a des impacts négatifs nouveaux tant de type social (chômage, manque de protection, non-correspondance entre croissance économique et distribution de la richesse) que sociopolitique dans le modèle de démocratie (démembrement de la société civile, mercantilisation de l'existence, bureaucratization de la politique, contradiction entre la liberté d'opinion proclamée et la dictature des médias, réduction de la politique à la gestion...). Tout indique que nous nous trouvons aux portes d'une crise de civilisation : autodestructivité croissante, misère croissante de la politique conventionnelle et efficacité croissante de nouveaux mécanismes (automatisation, globalisation). Les formules rationnelles sur lesquelles s'étaient construites la modernité, la technique, l'économie et la réglementation juridique et politique non seulement ont été dépassées sinon qu'elles sont devenues un boomerang pour ceux qui les impulsent. La croissance indéfinie est donc écologiquement insoutenable, injuste, antidémocratique, ethnocentrique. C'est un système de dégradation de la nature comme des personnes.

Nouveaux Mouvements Sociaux (NMS)

A partir de ces contradictions, nouvelles dans l'histoire de l'humanité, surgissent ce que l'on appelle les Nouveaux Mouvements Sociaux. Ils ont mis objectivement leurs priorités sur "l'autre face du progrès" ou dans ce que le système expulse : chômeurs, immigrés, temporaires, extrême pauvreté, solidarité internationale, détenus, toxico-

manes, sida, prostitution, handicapés ... D'autres se marginalisent individuellement par rapport au système : insoumis, squatters, abstentionnistes actifs... Il ne s'agit pas de valeurs nouvelles. Les valeurs sont celles de toujours et qui pourraient presque se réduire à l'énoncé des trois valeurs symboliques de liberté, égalité, fraternité. De ce point de vue, il n'existe pas de contradiction entre les valeurs défendues par les NMS et celles défendues par les organisations classiques de masse, les partis et les syndicats. Ce dont il s'agit, c'est que la mondialisation économique met en évidence plus brutalement, au niveau quantitatif et qualitatif, les contradictions de toujours.

Le modèle de la croissance indéfinie

La différence entre MS classiques et ceux qu'on appelle NMS réside, surtout, dans le modèle différent de développement sur lequel ils appuient leurs propositions et leurs valeurs : possibilité de croissance économique indéfinie ou nécessité d'arrêter ce modèle de croissance. Ce changement de modèle est un fait culturel relativement récent. Depuis le Siècle des Lumières au XVIIIe et la révolution industrielle et urbaine au XIXe et au XXe, toute la culture occidentale, les propositions du capitalisme libéral comme celles de la gauche, ont reposé sur la possibilité de la croissance indéfinie.

La matérialisation de ce nouveau modèle dans les NMS a été démontrée, entre autres, à travers deux propositions (en réalité, il s'agit d'une seule) qui sont celles que je voudrais aujourd'hui souligner :

- donner la priorité aux exclus. En terminologie plus ancienne, au pauvre. Il s'agit d'un thème de valeurs. Dans ce cas, génériquement, la valeur de la personne.

- nouvelle conception de la démocratie politique. Parce que dans le système actuel de relations sociales, les exclus ne comptent pas, ce ne sont pas des sujets, ils n'ont pas de voix.

Ce n'est pas une proposition nouvelle. Benjamin ou Agnès Heller l'ont présentée ainsi il y a longtemps.

Le pauvre comme référence et la régénération de la démocratie

Avec ces priorités, les NMS sont en train de définir un nouveau thème historique. Non parce que les exclus doivent diriger la lutte ou qu'ils puissent le faire dans toutes les occasions, mais parce qu'on ne peut pas se proposer un changement sans avoir présente cette "autre face" du développement.

Ils établissent aussi comme priorité le thème de la démocratie. En se situant en marge d'un système assassin qui exclut les majorités et en donnant voix à ceux qui sont restés sans voix, les NMS alimentent la démocratie. Au fond, ils nous demandent quel est le thème historique de la démocratie, le thème producteur de la politique? parce que le thème démocratique se constitue comme un processus qui rend possible l'appropriation de l'intentionnalité démocratique par les majorités et des exclus aussi. Ils mettent en question le noyau essentiel de la démocratie, le rapport entre dirigeants et dirigés,

entre leaders et masse. La démocratie formelle tend à réduire le contenu de la démocratie à une question de procédés et non de valeurs. En établissant la valeur de la personne comme référence fondamentale, les NMS réclament la participation des majorités, des classes subalternes, de la société civile sans visage ni configuration institutionnelle. Pour la démocratie formelle, il n'y a de valeur que la valeur électorale comme instrument pour arriver au pouvoir institutionnel.

Caractéristiques des NMS

Pour le moment, il s'agit d'un mouvement peu coordonné qui surgit à partir d'objectifs ou de propositions partielles, mais tendant à la globalité parce que dans le système-monde actuel il ne peut pas y avoir de solutions partielles au problème de l'armement, de la drogue, de l'immigration, de la désertisation, de l'écologie. Les nouveaux thèmes autour desquels ils sont nés sont en connexion comme dans une constellation. En général, ce sont des mouvements antihiérarchiques inclus dans la manière interne de s'organiser, qui contraste avec les formes des mouvements traditionnels et qui suivent des stratégies d'intervention très différentes. D'une orientation émancipatoire collective très nette, qui contraste aussi avec certaines formes du corporativisme de certains des mouvements classiques, de tendance interclasses en tant qu'ils défendent des valeurs postmatérialistes, mais en grande partie alimentés par les secteurs de la population en marge du marché du travail ou dans une position périphérique. Avec une nette politisation de la vie quotidienne, y compris dans le domaine privé, mais en marge également des mécanismes pré w s de la démocratie formelle. Sous cet angle, ce sont des mouvements sociopolitiques, mais qui se situent dans la sphère de la prépolitique. Finalement, il s'agit d'un phénomène croissant, continuellement alimenté par les contradictions évidentes du système tant en politique qu'en économie.

J'insiste sur le fait que les NMS aujourd'hui se situent en marge. Rappelons pourtant qu'historiquement la sortie positive de toute époque de crise (Rome, Moyen Age, Renaissance...) s'est effectuée à partir de la marginalité. Cette affirmation, qui est valable dans le domaine de la culture (arts plastiques, littérature, musique, religion...) l'est surtout en politique et dans le social. Les systèmes cherchent leur propre reproduction. Le changement n'est jamais venu du système. La disproportion entre l'intériorisation de l'idéologie que représentent les Nouveaux Mouvements Sociaux parmi les élites formelles politiques ou religieuses (dirigeants de Partis, gouvernements, Hiérarchie...) et les élites informelles (groupes, cadres moyens, les personnes interrogées...) dans un climat de liberté irréversible augmente les possibilités d'affrontement.

En raison de ce que je viens d'exposer, je crois que le débat interculturel doit considérer les propositions, bien que fragmentaires encore, que font les Nouveaux Mouvements Sociaux par rapport au modèle de développement et de l'aide à la personne.

La Foi comme espace de dialogue interculturel

Les espaces de débat interculturel

Scandalisés devant les différences Nord/Sud provoquées par le modèle actuel de développement... trop souvent, on centre les propositions de coopération uniquement sur la dimension économique. On y ajoute toujours des avertissements : développement n'est pas égal à croissance économique, non à l'impérialisme politico-culturel, critique envers la démocratie formelle, que personne ne développe personne, ne pas imposer, etc. Mais dans les propositions, accords, négociations, modèle de coopération, etc. il nous en coûte de sortir des exemples qui ont été créés par le Siècle des Lumières au XVIIIe et de la déclaration occidentale des Droits de l'Homme.

Devant l'envergure du problème, on cherche- en s'y réfugiant - des alternatives petites et précises, la participation à des organismes d'accueil, des microexpériences, etc. ou des mots ambigus : respect des cultures autochtones, croissance de la société civile, multiculturalité, dialogue, oecuménisme, la co-décision... tout en affirmant que la dimension culturelle et les ethnicités auront toujours plus d'importance dans la configuration du futur. Jusqu'à présent, les aspects culturels ont joué un rôle important dans les conflits internationaux, mais ils se sont toujours résolus par la guerre ou des accords forcés. Sera-t-il possible à l'avenir de conclure des accords à partir du respect interculturel mutuel?

En tout cas, il faudrait rechercher quels seront dans le futur les grands espaces de négociation et de références culturelles. Sur quels points, quels grands thèmes, quelles valeurs et à partir de quelle hiérarchie de valeurs il serait possible de construire la mondialisation de la justice et de la Paix.

Religion et Foi

Il n'échappe à personne que l'un de ces grands espaces est la Religion. Il faut distinguer entre Religion et Foi. La Religion est l'idéologie concrétisée dans un ensemble doctrinal, d'institutions, d'autorité, de normes, etc. qui a pour but d'administrer le rapport de l'individu avec la divinité. On pourrait dire que dans le monde, il existe autant de religions que d'ensembles doctrinaux, culturels et institutionnels. La Foi est l'attitude individuelle de confiance envers la divinité, comprise comme Ce qui est Saint. La Foi n'est pas le résultat d'une évidence rationnelle, mais le fruit d'une adhésion de la personne à Ce qui est Sacré et qui est inexprimable et intangible, il y a une composante mystique, de contact avec le mystère. La Foi peut se célébrer mais il est difficile de l'expliquer. La force extraordinaire d'une Foi vécue exprimée à travers la religion a permis que ses manifestations en symboles, mythes et célébrations façonnent une grande partie de la culture collective de toutes les sociétés.

Toutefois, il est sûr que, depuis le Siècle des Lumières, dans le monde occidental nous nous trouvons dans une époque irrégulière, ce qui ne veut pas forcément dire de

manque de Foi. Ce phénomène n'est pas semblable dans les autres cultures. Toute proposition de dialogue interculturel doit considérer que c'est plutôt le contraire. Le grand défi de la Foi occidentale actuellement est de trouver de nouvelles expressions compréhensibles pour le monde d'aujourd'hui, sans renoncer à la tradition ni à ses valeurs profondes, en évitant autant le fondamentalisme que certaines adaptations banales.

La Foi séquestrée par la Religion et par les Institutions. Foi et pouvoir

Comme la politique qui implique débat, participation, opinion collective, a été séquestrée par les Partis et par leurs fonctionnaires professionnels et leurs institutions, ou l'information qui a été séquestrée par les médias et leurs fonctionnaires professionnels, etc. la Foi a été séquestrée par les institutions religieuses ou par leurs fonctionnaires professionnels : prêtres, religieux, hiérarchie, théologiens... constitués en une caste cléricale d'interprètes de l'orthodoxie, de la conduite et du contact avec l'Absolu.

Toute institution, quelle qu'elle soit, tend vers l'endogamie, tend à convertir en finalité ce qui n'était qu'un moyen, à se convertir en secte, à déterminer avec précision la frontière entre vérité-erreur et donc à excommunier, à diviser entre les siens et autrui.

Par plaisanterie, on pourrait dire que c'est un problème de logotype. Par exemple, dans le cadre de la société Eglise, il existe les causes les plus diverses et souvent contradictoires. Mais le logotype Eglise appartient seulement aux représentants de l'Institution. C'est un phénomène commun à toutes les religions. C'est le rapport toujours conflictuel entre toute idéologie - Partis, Eglises...- qui propose un modèle de société et les institutions ou hiérarchies qui veulent le représenter.

Heureusement, le fait de considérer la Foi exclusivement comme une aliénation n'existe plus, mais toute Religion-Institution - depuis le Vatican, le monde arabe, juif ou la sorcellerie - a toujours tendance à justifier le pouvoir établi parce qu'elle-même, bien que se réclamant des pauvres, est pouvoir économique, politique ou culturel.

L'œcuménisme interculturel de la Foi

La Foi surgit du plus intime de la personne et y retourne. La Foi dans l'Absolu veut dire confiance, adoration, sens du mystère, esprit, humilité, liberté individuelle, libération collective, union, source de communion, reconnaissance, service, partage. C'est pourquoi elle est à même de créer des liens de solidarité et de coopération, d'interculturalité et de respect.

C'est pourquoi le thème évangélisteur - ou proclamateur de la libération produite par la Foi - pourrait être vécu par le peuple, plus que par les fonctionnaires de la religion.

Obligatoirement, la Foi emploie pour s'exprimer le langage des symboles et des mythes. Les deux sont des instruments de langage interculturel extraordinaires. Dans le monde occidental contemporain, pourtant, avec la rationalisation progressive de la vie, le monde traditionnel des images, des symboles, des mythes a cessé de façonner la

pensée et la vie de l'homme actuel. Il faudrait reconnaître la valeur de communicabilité que possèdent les "récits" et les cérémonies religieuses dans la mesure où, à partir de n'importe quel univers, ils font référence au même Absolu. On avait toujours dit que le meilleur Oecuménisme entre chrétiens catholiques, protestants et orthodoxes - était d'approfondir à travers chaque confession la Foi en Jésus le Sauveur et de travailler ensemble. C'était plus important que les discussions théologiques ou les accords de doctrine. Même chose donc envers les autres religions et cultures du monde. Si l'on comprenait cela, il pouvait apparaître ce que Casaldàliga appelle le "macro-oecuménisme", à savoir, la reconnaissance des cultures indigènes, noires ou populaires ainsi que la capacité d'établir un dialogue fécond et compréhensif.

Possibilités concrètes

A partir de là, je crois que la Foi peut être comprise et vécue comme un moyen efficace pour la coopération internationale. Cela voudrait dire par exemple,

Encourager les chrétiens, les musulmans, les juifs, les hindous, les animistes et tous les autres, comme condition préalable à tout dialogue et à toute coopération, à vivre en profondeur leur Foi comme un premier pas pour essayer de comprendre la Foi et la religion des autres.

Essayer de comprendre les différences existant dans des thèmes fondamentaux entre religions qui cohabitent dans un même territoire et apprécier les valeurs de leurs cultures-religions, par exemple le respect de la nature, de la famille, de l'autorité, du pouvoir... sans obligation, par exemple, imposer le modèle de l'écologie scientifique occidentale ou la morale familiale de la tradition juive.

Etablir des espaces de dialogue permanent entre religieux pour promouvoir le respect mutuel, la paix, la sécurité : séances de travail, d'étude, de célébration, etc. auxquelles toutes les confessions puissent participer à égalité de conditions par rapport à l'horizon commun de l'Absolu.

S'habituer, tant au niveau théorique que pratique, à toujours tenir compte de deux coordonnées d'identité : l'identité ethnique (dans laquelle la religion est un composant important) et l'identité sociale ou de classe. Toute Foi est une libération pour ceux qui savent et qui sont humbles et pauvres.

Essayer de comprendre et d'évaluer ce que la religiosité populaire possède de profondeur et de respect du mystère, sans vouloir le retrancher ou le critiquer superficiellement ou à partir d'une prétendue supériorité de la mentalité laïque de l'Occident.

Travailler ensemble à des projets de coopération. Essayer de le faire surtout dans les endroits où il y a eu historiquement ou qu'il y ait encore des affrontements à cause de la religion. Par exemple, promouvoir la reconstruction de Sarajevo conjointement entre chrétiens, musulmans et orthodoxes.

S'efforcer d'identifier les normes de Non-violence des religions et à partir de là les sources de la non-violence de nos cultures. Par exemple, considérer l'Intifada - la révolution des pierres - comme la forme de non-violence au Moyen Orient.

Promouvoir des plans d'étude et la création de matériels scolaires relatifs à une nouvelle interprétation de l'histoire, de l'éducation civique et de la religion qui soit acceptable par toutes les confessions.

Comprendre que les médias sont trop importants pour en laisser la responsabilité aux seuls journalistes. Par conséquent, fournir un nouveau modèle de journalisme pour la Paix, même si c'est en marge des grands trusts.

Comprendre aussi que la Foi est trop importante pour en laisser la responsabilité aux seuls fonctionnaires de la religion : prêtres, hiérarchies des Eglises ou théologiens. Organiser donc des rencontres de croyants de confessions diverses qui ont comme point de référence fondamental l'Absolu et la libération des pauvres. Plus de choses nous unissent en comparaison de celles qui nous séparent.

Llull et le respect de la diversité

Dans le *Llibre del Gentil*, écrit entre 1271 et 1273, à un moment de plus grande situation conflictuelle au plan économique, politique, culturel et militaire qu'aujourd'hui, Ramon Llull fait parler trois de ses amis imaginaires et savants appartenant aux trois formes du monothéisme méditerranéen d'alors : chrétien, juif et musulman. Le dialogue est imprégné d'une extraordinaire délicatesse, d'éducation, de savoir-faire opposé à la violence, aux guerres et aux expulsions du moment. Tous les trois s'adressent à un païen aussi imaginaire qu'ils ont trouvé dans la forêt et chacun d'eux prétend l'instruire sur la bonté de sa religion. Un gentil qui vit dans les ténèbres, flétri de vivre ainsi dans l'obscurité de son ignorance de Dieu, de l'éternité de l'âme et de la peur de la mort. Ils veulent lui donner l'espérance, de l'enthousiasme pour la vie.

Le juif commence en exposant les principes de sa religion. Il parle de la loi de la grâce que Dieu a donnée à Moïse sur le Sinaï. Il parle des dix commandements, de la création du monde, des patriarches et des prophètes. Il essaie de trouver dans ses mots les expressions de la bonté de Dieu envers tous les hommes et il s'efforce d'éviter "des mots superflus" pouvant offenser ses compagnons, en soulignant que chrétiens comme musulmans croient également à la loi de Moïse.

Llull donne au juif de la fiction l'éloquence nécessaire pour réclamer "la force de l'humilité" qui vit dans le coeur des juifs, "plus puissante que la force de l'orgueil qui souvent domine dans le coeur des chrétiens et des sarrasins", puisque, malgré les humiliations et les souffrances que ceux-ci imposent au peuple juif, ils n'arrivent pas à leur faire abandonner la foi dans la loi sainte que Dieu a donnée à Moïse.

Contre le mépris, les juifs répondent avec le courage de la résistance et de la fidélité. Le juif parle des différentes interprétations du livre saint sur la résurrection et la

venue future du Messie : “notre désir de liberté est si grand, nous souhaitons tant que le Messie vienne nous délivrer de cette captivité qu’il ne nous est pas suffisant de parler seulement de la vie future”. Le Talmud, livre “subtil et d’une immense sagesse” nous permet d’envisager la liberté déjà dans le monde présent.

Après l’exposé du chrétien, Llull donne la parole au musulman, qui fait l’éloge du Coran. Le Coran est le Livre par excellence et le plus beau texte qui ait été écrit. Cette perfection et cette beauté sont la preuve que le Coran contient la parole de Dieu, -parce qu’il dépasse la capacité d’inspiration de l’homme. Lui seul est le plus beau témoignage du miracle de l’Islam et de la bonté et de la beauté de Dieu. Même s’ils le veulent, celui-ci ne pourra pas être détruit par la loi des chrétiens ni par celle des juifs. Livre saint qui promet à l’homme plus de bonheur qu’aucun autre.

Le musulman invoque la double gloire du Paradis, la spirituelle et la corporelle. Les fidèles croyants seront glorifiés dans leurs cinq sens corporels. Ce sera la “gloire sensible du Paradis”. Même les vêtements des bienheureux resplendiront. Bien que le musulman de Llull parle longuement en faveur des gratifications sensibles, véritable scandale pour la morale chrétienne, il admet les discussions des théologiens quant au concept de gloire du Paradis, puisque certains le prennent au pied de la lettre et d’autres seulement dans un sens symbolique.

Dans l’épilogue, Llull continue en imaginant que les trois savants finalement se trouvent en paix au milieu des bois, ils se lamentent sur la guerre, la violence religieuse... ils se sentent heureux d’avoir fait naître l’idée de Dieu dans l’esprit du gentil, qui, plein de bonheur, se lance dans une prière improvisée, hymne à l’éternité de l’Être suprême : “Être suprême et infini, origine et fin de tous les biens...tu as trop tardé à venir éclairer mon intelligence... n Et quand le gentil s’agenouille pour déclarer quelle loi l’avait le mieux convaincu, les trois savants refusent de l’écouter “ils n’ont pas voulu savoir laquelle des trois religions il avait choisie... parce que chacun aurait voulu que ce fût la sienne...”. Finalement, chaque savant demande pardon aux deux autres pour les avoir peut-être humiliés ou blessés et ils s’engagent à revenir dans la forêt pour continuer à discuter sur la vérité, à la lumière de Dame Intelligence, jusqu’à arriver à unifier leur Foi et leurs Lois.

Voici le résumé du livre. Nous avons découvert l’intention de Ramon Llull : c’est de témoigner de la possibilité d’une bonne entente entre des personnes de croyances divergentes qui n’ont jamais cessé de se combattre entre elles, même par les armes. Llull a transformé l’ennemi en interlocuteur. Chaque savant s’est mieux connu lui-même en essayant de découvrir la part de vérité contenue dans le discours de l’autre. Llull réclame l’accord entre les trois formes du monothéisme méditerranéen comme une étape préalable vers la paix universelle. Nous sommes loin de l’intolérance en face de “l’Autre”, institutionnalisée par l’Etat classique, incapable de penser au respect des différences ou des minorités.

Notes

1. BOTEY Jaume. 54 Relats d 'Immigracio. Ed. Centre d'Estudis de l'Hospitalet i Diputacio de Barcelona. Barcelone 1986. Travail sur des histoires vécues d'immigrés et sur le processus d'intégration en Catalogne, fait dans le quartier de Can Serra de l'Hospitalet au cours des années 76-79. Les entretiens auxquels je me réfère dans ce travail, non publiés et déposés au Centre d'Estudis de l'Hospitalet, ont eu lieu à l'automne 92.
2. AA W . La gran Barcelona. Ed. Alberto Corazon, Madrid 1972. ALIBES Josep M- et autres. La Barcelona de Porcioles N° 21 de la revue CAU, Construction, Architecture et Urbanisme, septembre-octobre 1973, du Colegio Oficial de Aparejadores de Cataluna. MARTI Francisco MORENO Eduardo. Barcelona ca donde vas? Ed. Dirosa, Barcelone, mai 1974. ALIBES Josep et autres. La lucha de los barrios. Barcelona 1969-1975. N° 34 de la revue CAU, Construction, Architecture et Urbanisme, novembre-décembre 1975, du Colegio Oficial de Aparejadores de Cataluna. CARBONELL Jaume et autres. La lucha de barrios en Barcelona. Ed. Elias Querejeta, Madrid 1976. BELLAVISTA Oleguer. Evolucio d'un barri obrer. Barri de l'Almeda, Cornellà. Ed. Claret, Barcelone 1977. GONZALEZ Basilio. Historia de un Barrio que vive y lucha Nuestra Senora del Port. Ed. Bas. Gonz., Barcelone 1979. DOMINGUEZ Manuel. Taller del Barri de Bellvitge. Quaderns d'Estudi n° 10. Centre d'Estudis de l'Hospitalet, septembre 1991
3. Les études sur l'immigration en Catalogne au cours de cette période et son établissement postérieur sont déjà nombreuses et elles englobent tous les domaines : démographique, politique, électoral, pédagogique, culturel, linguistique, du travail; par régions, par villes, par quartiers, etc. Il faut citer les premiers travaux dans les revues QUADERNS D'ALLIBERAMENT Ed. La Magrana (N° 1, avril 87 et 2/3, avril 88), de même que MATERIALES, Ed. Ketres, à partir de 77 et PERSPECTIVA SOCIAL, de l'ICESB, qui se sont vite préoccupés du thème, ainsi que le petit livre d'AA W . La immigracion en Cataluna, Ed. de materiales, Barcelone 1968. Parmi les suivants et les plus connus, je ne cite que ceux de TERMES Josep, La immigracio a Catalunya. Ed. Empuries. Barcelone 1984. MIGUELEZ Faustino i SOLE Carlota, Classes socials i poder politic a Catalunya. Promocions Publicacions Universitaries. Barcelone 1987. RECOLONS Lluis. Les migracions a Catalunya en un nou per-ode demogràfic. ROTGER J M- (coord.) Cycle de conférences de l'Associacio Catalana de Sociologia 1983-1984. "Vision de la Catalogne : le changement et la reconstruction nationale dans une perspective sociologique". Diputacio de Barcelona 1987. pp. 257-301. SOLE Carlota. Catalunya : societat receptora d'immigrants. Anàlisi comparativa de dues epoques:1978 i 1983. Institut d'Estudis Catalans. Barcelone 1988. Les livres et articles de Paco CANDEL sont maintenant encore une source inépuisable de réflexions d'anthropologie et de culture populaire.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

Lignes Transversales des débats.
Líneas Transversales de los debates.

Lignes Transversales des débats

Líneas Transversales de los debates

Les lignes transversales du débat recueillent un certain nombre de notions -identité, culture, religion, islamisme, modernité, mondialisation, interculturalité et négociation- qui ont été présentes dans toutes les discussions et répondaient le plus aux buts recherchés par le séminaire, à savoir, une mise en commun des concepts indispensables pour amorcer un dialogue interculturel.

Il ne s'agit donc pas d'une transcription intégrale des débats, mais d'une sélection des interventions qui s'ajustaient le plus à cet objectif. Pour cette raison, certains thèmes du débat ou certaines interventions de grand intérêt ne sont pas recueillis dans cette transcription. Finalement, nous n'avons corrigé le style des interventions que dans la limite du nécessaire, afin de préserver le plus possible le caractère vivant des débats.

Las líneas transversales del debate recogen cierto número de nociones -identidad, cultura, religión, islamismo, modernidad, mundialización, interculturalidad y negociación- que han estado presentes en todas las discusiones y responden mejor a los objetivos perseguidos por el seminario, es decir, una puesta en común de los conceptos indispensables para iniciar un diálogo inter-cultural.

No se trata pues de una transcripción íntegra de los debates sino de una selección de aquellas intervenciones que se ajustaban más a este objetivo. Por esta razón algunos temas del debate o intervenciones de gran interés no están recogidos en esta transcripción. Para acabar, no hemos corregido el estilo de las intervenciones más que en lo necesario, para preservar al máximo el carácter vivo de los debates.

Sommaire / Sumario

IDENTITÉ

Identité	III
Identité/Essentialisme	IV
Identité culturelle	IV
Question d'identité	IV
Crise d'identité	V
Désir d'identité	V
Concept dynamique d'identité	V
Niveaux d'identification	V
Mécanismes d'identification	VI
Identité politique	VII
Identité nationale	VII
Identité européenne	VIII
Identité arabe	VIII
Identité urbaine	IX
Urbain/ville	IX
Habitat spontané	IX
Solidarités urbaines	X
Néo-identités	X
Immigré	X
Occident	X

CULTURE

Culture	XI
Culture générale humaine	XII
Rencontre des cultures	XII
Construire l'humain	XII
Culture théocentrique/ Culture anthropocentrique	XII
Culture/catégorisation	XIII
Dimension humaine de la culture	XIII
Différence culturelle	XIII
Culture orale	XIV
Modèle culturel	XV

RELIGION

Religion	XV
Foi	XVI
Ordre du mystique	XVII
Le texte	XVII
Discours rationnel/Discours théologique	XVIII
Laïcité	XVIII
Aspect culturel de la religion	XVIII
Lien d'ordre affectif/dimension charnelle	XIX
Le sacré	XIX
Nouvelle religiosité	XIX
Essentialisme	XX
Imaginaire/symbolique	XX

ISLAMISME

Islamisme	XXI
Confusions	XXII
Islamisme/Identité	XXII
Islam politique	XXIII
Islamisme/Crise	XXIII
Retour à l'islam	XXIV

MODERNITÉ

Modernité	XXIV
Modernisation	XXV
Welfare state	XXV
Autres civilisations/modernité	XXV

MONDIALISATION/GLOBALISATION

Mondialisation	XXVI
Mondialisation au niveau culturel	XXVII
État national	XXVIII
Clochardisation	XXVIII

INTERCULTURALITÉ

Interculturalité	XXIX
Interculturalité/Xénophobie	XXX
Assimilation/Intégration	XXX
Dialogue interculturel	XXXI
Communication	XXXII

NÉGOCIATION

Négociation	XXXII
Minimaliste/Maximaliste	XXXIII
Tradition/Négociation	XXXIII
Partenariat	XXXIII
Négocier la mondialisation	XXXIV

IDENTITÉ / IDENTIDAD

Identité

Il ne faut pas que l'identité soit une clôture. Il ne faut pas que notre définition de l'identité crée de nouvelles impasses aux individus. Il faut au contraire donner aux individus la possibilité d'agir, de nager dans différentes identités. Pour moi l'identité est une construction du sujet -on a d'autant plus d'identité qu'on se définit comme différent de l'autre et seulement par rapport à l'autre. Sans qu'il y ait quelque chose à l'intérieur, on n'arrive pas à établir, à construire le sujet. On est toujours dans une crise d'identité. (Ghalioun)

L'identité est véritablement l'expérience des limites, des limites spatiales, des limites temporelles et des limites que l'être humain définit pour laisser passer ce qu'il veut laisser passer et refuser ce qu'il veut refuser. (Affaya)

Identité ne veut pas dire quelque chose de solide, invariable, etc.; ce sont des processus de changement. (Pinxten)

Ce que je voulais dire aussi par identité, c'est qu'il n'y a pas une identité figée. Les peuples changent d'identité, de fond d'identification. Pourquoi? parce que l'identité est toujours une inscription dans une catégorie, dans un groupe, face à un problème, face à un groupe. C'est une catégorie socio-culturelle-ethnique, socio-historique, qui change donc en fonction du changement du contexte, des besoins, des défis et des conflits ou des lignes de conflit. Il n'y a pas de civilisation immuable comme il n'y a pas d'identité immuable. Le sens de l'histoire est de reconnaître ce caractère évolutif des civilisations, des cultures. (Ghalioun)

La identidad no ha de ser una cerca. Nuestra definición de la identidad no ha de crear en los individuos nuevos atolladeros. Por el contrario, es preciso ofrecerles la posibilidad de actuar, de sumergirse en diferentes identidades. Para mí, la identidad es una construcción del sujeto. Se tiene tanto más identidad, cuanto más diferente se define uno respecto del otro y solamente con relación al otro. Sin que haya algo en el interior, uno no llega jamás a establecer, a construir el sujeto. Uno se halla siempre en una crisis de identidad. (Ghalioun)

En verdad, la identidad es la experiencia de los límites; de los límites temporales, espaciales y de aquellos otros que el ser humano define para permitir lo que desea permitir y rechazar lo que desea rechazar. (Affaya)

Identidad no quiere decir algo sólido, invariable, etc. La identidad comporta procesos de cambio. (Pinxten)

Lo que yo quería decir también respecto de la identidad es que no existe una identidad petrificada. Los pueblos cambian de identidad, de fondo de identificación. ¿Por qué? porque la identidad siempre es una inscripción en una categoría, en un grupo, frente a un problema, frente a un grupo. Es una categoría socio-cultural-étnica, socio-histórica, que cambia en función del cambio del contexto, de las necesidades, de los retos y de los conflictos o de las líneas de conflicto. No existe ninguna civilización inmutable como tampoco hay una identidad inmutable. El sentido de la historia es reconocer este carácter evolutivo de las civilizaciones, de las culturas. (Ghalioun)

Identité / essentialisme

L'essentialisation des identités est une erreur fondamentale, mais rejeter l'essentialisation des identités ne veut pas dire considérer l'identité comme une fiction. C'est une réalité, mais une réalité historique. Les identités pèsent réellement sur le comportement des individus, des peuples, des groupes humains. Seulement, il ne faut pas imaginer ces identités dans une perspective d'immuabilité. Ce sont des catégories historiques évolutives. L'identité est un repère réel d'une réalité socio-politique, socio-culturelle. Cela représente aujourd'hui quelque chose, demain, cela peut ne rien représenter du tout. (Ghalioun)

La esencialización de las identidades constituye un error fundamental, pero rechazar la esencialización de las identidades no significa considerar la identidad como una ficción. Es una realidad, pero una realidad histórica. Las identidades influyen realmente en el comportamiento de los individuos, de los pueblos, de los grupos humanos. Tan sólo es preciso no imaginar estas identidades desde una perspectiva de inmutabilidad. Las identidades son categorías históricas evolutivas. Las identidades constituyen una referencia real de una realidad sociopolítica, sociocultural. Una cosa representa algo hoy, pero mañana quizás no signifique nada en absoluto. (Ghalioun)

Identité culturelle

Je pense que l'identité culturelle n'est pas une chemise qu'on met ou qu'on enlève, selon des intérêts économiques ou politiques. On n'a pas une culture, on est une culture, on ne la choisit pas d'une façon arbitraire. (Ghalioun)

Pienso que la identidad cultural no es una camisa que uno se ponga o se quite, según los intereses económicos y políticos. Uno no tiene una cultura, uno es una cultura, uno no la escoge de una forma arbitraria. (Ghalioun)

Question d'identité

La question de l'identité, d'abord, c'est se définir, se redéfinir par rapport à soi-même. Toute identité collective concerne des groupes et, à l'intérieur même de la nation, concerne des individus, une multiplicité de gens et de groupes. Cela signifie donc se définir à l'intérieur d'un espace précis par rapport à soi-même et par rapport à l'autre. La question de l'identité n'est pas une question de choix individuel, n'est pas une question économique, n'est pas liée à la question économique, mais à l'élaboration des valeurs collectives qui définissent la relation entre les individus au sein d'une communauté. (Ghalioun)

En primer lugar, la cuestión de la identidad es definirse, redefinirse respecto de uno mismo. Toda identidad colectiva concierne a grupos y en el seno de la nación, concierne a individuos, una multiplicidad de gentes y de grupos. Esto significa definirse en el interior de un espacio preciso respecto de sí mismo y del otro. La cuestión de la identidad no es un asunto de elección individual, no es tampoco una cuestión económica, no está ligada a la cuestión económica, sino a la elaboración de valores colectivos que definen la relación entre los individuos en el seno de una comunidad. (Ghalioun)

Crise d'identité

Il y a un problème d'identité dans le monde arabe, d'obsession identitaire, de rupture, d'incapacité de trouver l'équilibre entre le passé et le présent, le soi-même et l'étranger, l'autre, l'Occident, l'Europe. Je me demande si on n'est pas là tout simplement devant une crise d'identité qui est la conséquence directe de cette mondialisation, de cette déshumanisation, de ce redéploiement culturel qui empêche les cultures ou les peuples à cultures moins dominantes, moins puissantes, de trouver du sens et donc de se définir d'abord par rapport à eux-mêmes. (Ghalioun)

En el mundo árabe existe un problema de identidad, una obsesión por la identidad, una ruptura, una incapacidad de encontrar el equilibrio entre el pasado y el presente, entre uno mismo y el extranjero, el otro, Occidente, Europa... Me pregunto si no nos hallamos aquí simplemente ante una crisis de identidad que es la consecuencia directa de esta mundialización, de esta deshumanización, de este nuevo despliegue cultural que empuja a las culturas o a los pueblos con culturas menos dominantes, menos potentes, a encontrar el sentido y, por ende, a definirse, primeramente, en relación a ellos mismos. (Ghalioun)

Désir d'identité

L'islamisme, au fond, répond à et constitue un désir d'identité en réaction à une dislocation d'identité, due à l'échec d'un modèle de modernisation, d'une modernité que j'ai appelée sous-modernité, une modernité sans âme, qui est fondée sur des calculs mécaniques et a pour essence la négation de l'homme. (Ghalioun)

El islamismo, en el fondo, responde a y constituye un deseo de identidad en reacción a una dislocación de ésta, debida al fracaso de un modelo de modernización, de una modernidad que yo he denominado submodernidad, una modernidad sin alma, que se apoya en cálculos mecánicos y que tiene por esencia la negación del hombre. (Ghalioun)

Concept dynamique d'identité

Le concept dynamique d'identité est fondamental. C'est comment rester soi-même et garder un rôle précis par rapport à l'autre. On peut croire à une multiplicité de sédiments sans avoir la capacité de se définir identitairement ou d'avoir une identité. Ce qui fait le problème, c'est donner à tous ces sédiments une unité, une valeur, un sens dans un ensemble international. (Ghalioun)

El concepto dinámico de identidad es fundamental. Es como seguir siendo uno mismo y preservar un papel preciso respecto al otro. Se puede creer en una multiplicidad de sedimentos sin tener la capacidad de definirse o de poseer una identidad. Lo que es un problema es otorgar a todos estos sedimentos una unidad, un valor, un sentido en un conjunto internacional. (Ghalioun)

Niveaux d'identification

Donc il y a plusieurs formes et changements d'identification, plusieurs paliers, niveaux d'identification. En tant qu'individu religieux, croyant, je m'identifie à une communauté religieuse. En tant qu'homme politique, je m'identifie à un parti, en tant que quelqu'un qui parle

une langue, je m'identifie à une communauté de culture et de langue. Il n'y a pas de contradiction entre ces différents niveaux d'identification. Ce qui est important, c'est de voir comment on essaie de lier des aspirations politiques à l'un ou l'autre de ces niveaux, c'est-à-dire, comment établir notre action collective, politique en fonction de notre appartenance linguistique, ethnique. C'est le cas des ethnies, par exemple, qui aspirent aujourd'hui à un État, alors que l'État n'est pas nécessairement lié à une ethnie. C'est une identité en fonction des besoins, mais Besoins avec un grand B, des besoins collectifs. (Ghalioun)

Existen varias formas y cambios de identificación, varios estratos, niveles de identificación. En tanto que individuo religioso, creyente, me identifico con una comunidad religiosa. En tanto que hombre político, me identifico con un partido, en tanto que alguien que habla una lengua, me identifico con una comunidad de cultura y de lengua. No existe ninguna contradicción entre estos diferentes niveles de identificación. Lo importante es observar cómo uno trata de vincular unas aspiraciones políticas a uno u otro de estos niveles, es decir, cómo establecer nuestra acción colectiva, política, en función de nuestra pertenencia lingüística, étnica. Es el caso de las etnias que aspiran hoy a tener un Estado, mientras que el Estado no está necesariamente vinculado a una etnia. Es una identidad en función de unas necesidades, Necesidades con N mayuscula, unas necesidades colectivas. (Ghalioun)

Mécanismes d'identification

Il y a quelque part un mécanisme d'identification, un mécanisme de construction d'une conscience collective. Je pense que cette construction ne se fait pas dans des moments linéaires, où rien ne se passe; ces moments, ces retours, ces grands retours à une identité originelle ou à quelque chose qui s'est passé, c'est un phénomène, je dirais, sociologique. Ces moments de crise sont sentis comme une provocation, comme une disparition. Vous avez exposé l'hypothèse que le moteur du changement peut être quelque chose qui veut prouver qu'on est là, qu'on existe, qu'on veut être enregistré dans l'histoire. Moi je dirais que c'est un deuxième temps; le premier temps, c'est survivre, comme si cette identité conjoncturelle de crise était en quelque sorte un visa de survie: nous sommes là, nous existons. Donc l'identité, dans ce cas là, ne serait pas une identité accomplie, sinon plus qu'une identité, un mécanisme d'identification. Est-ce que ce sera en référence à la modernité, à quelque chose que nous ne connaissons pas encore? C'est là le point d'interrogation. (Zannad)

Existe un mecanismo de identificación, un mecanismo de construcción de una conciencia colectiva. Considero que esta construcción no se lleva a cabo en momentos lineales, en los que no sucede nada; estos momentos, estos grandes retornos a una identidad original o a algo que sucedió tiempo atrás, es un fenómeno, diría, sociológico. Estos momentos de crisis son percibidos como una provocation, como una desaparición. Habéis esgrimido la hipótesis de que el motor del cambio puede ser cualquier cosa que pretenda demostrar que uno se halla aquí, que uno existe, que desea ser inscrito en la historia. Yo diría que esto ocurre en un segundo estadio; el primero es sobrevivir, como si esta identidad coyuntural de crisis fuera una suerte de visado de supervivencia: estamos aquí, existi-

mos. Así pues, la identidad en este caso no sería una identidad acabada, sino más que una identidad, un mecanismo de identificación. ¿Estará esto en referencia a la modernidad, a algo que aún no conocemos? Éste es el interrogante. (Zannad)

Identité politique

L'islamisme est un mouvement politique qui revendique cette identité et qui a une idéologie, un programme, un mouvement, qui se met en marche, fixe des objectifs. Mais on ne peut comprendre pourquoi il y a islamisme si on ne comprend pas la crise de la société dans son ensemble, la crise du modèle de modernisation, donc de solidarité politique. (Ghalioun)

El islamismo es un movimiento político que reivindica esta identidad y que posee una ideología, un programa, un movimiento que se pone en marcha, fija unos objetivos. Pero no se puede comprender por qué hay islamismo si no se entiende la crisis de la sociedad en su conjunto, la crisis del modelo de modernización e incluso de solidaridad política. (Ghalioun)

Identité nationale

L'identité nationale est une nouvelle identité qui a été inventée, qui n'existait pas avant mais qui a été créée comme un nouveau modèle de solidarité. Je considère cela comme une forme nouvelle d'identification créée par l'État-nation. C'est pour cela que l'État-nation a eu de l'intérêt dans l'histoire, parce qu'il a été à l'origine d'une nouvelle identité. Cependant il y a des populations qui n'ont pas vécu cette expérience. Toutes les populations du monde n'ont pas nécessairement suivi et subi le même processus. Donc, pour les populations qui n'ont pas connu ce phénomène de nationalisme, il n'y a pas eu réellement de synthèse entre l'État et la communauté, de développement d'un processus de solidarité nationale. S'il ne s'est pas créé une identité nationale, à quoi les gens continuent-ils à se référer? Soit à leur identité religieuse, soit à une idée clanique. Dans certains pays, il y a eu une sorte d'identité nationale à cause des guerres de libération, qui ont fait naître le réflexe que les gens d'un même pays ont plus de choses en commun. (Ghalioun)

La identidad nacional es una nueva identidad que ha sido inventada, que no existía antes pero que ha sido creada como un nuevo modelo de solidaridad. Considero esto como una nueva forma de identificación creada por el Estado-nación. Por esta razón el Estado-nación ha tenido interés a lo largo de la historia, porque ha sido el origen de una nueva identidad. Sin embargo, hay poblaciones que no han vivido esta experiencia. Todas las poblaciones del mundo no han seguido ni sufrido necesariamente el mismo proceso. Por tanto, para las poblaciones que no han conocido este fenómeno de nacionalismo, no ha habido realmente una síntesis entre el Estado y la comunidad, un desarrollo de un proceso de solidaridad nacional. Si no se ha creado una identidad nacional, ¿cuál es la referencia para la gente? Puede ser su identidad religiosa o una idea clánica. En algunos países ha habido una suerte de identidad nacional a causa de las guerras de liberación, que han creado la reacción de pensar que la gente de un mismo país tiene más cosas en común. (Ghalioun)

Identité européenne

La nouvelle identité européenne n'est pas un reflet, une continuation d'une civilisation européenne immuable. Elle est l'effet d'une certaine modernité, donc d'une action historique tout à fait observable. On essaie de créer un support culturel à une identité politique (Union européenne) qui a été basée au départ sur une vision globale, une vision historique d'intérêt. (Ghalioun)

La nueva identidad europea no es un reflejo, una continuación de una civilización europea inmutable. Es la consecuencia de una cierta modernidad, de una acción histórica claramente observable. Se trata de crear un soporte cultural a una identidad política (Unión Europea) que ha estado sustentada en su inicio por una visión global, una visión histórica de interés. (Ghalioun)

Identité arabe

L'arabité aujourd'hui ne veut pas dire État-Nation. L'arabité, cela veut dire un repère pour une communauté de 260 millions de personnes qui parlent la même langue, qui ont la même culture, qui ont des aspirations relativement communes, qui souffrent plus ou moins des mêmes maladies, des mêmes maux; mais ce n'est pas une identité nationale, ni une identité religieuse, ce n'est pas une identité ethnique, puisque les arabes sont un brassage de plusieurs ethnies... Donc il est possible de reconnaître des identités qui fonctionnent, quelque part à un certain niveau de l'action historique, de la pratique sociale aussi, sans que cela signifie reconnaître des essences à ces identités. L'arabité est pour les pays parlant l'arabe le plus grand capital qu'ils peuvent exploiter dans leur réponse au(x) défi(s) de la mondialisation. Ils n'ont pas beaucoup d'autres ressources. L'énergie pétrolière n'est plus arabe, ce n'est plus leur capital, c'est le capital des américains, c'est l'instrument de pression sur l'Europe, le Japon, entre les mains des américains. Tout ce qui reste aux arabes, c'est cette extraordinaire possibilité de communiquer par une seule langue. Il ne reste rien d'autre. Je crois que l'arabité est un élément fondamental sur lequel les arabes doivent construire leur avenir. (Ghalioun)

La arabidad hoy no significa Estado-nación. La arabidad es una referencia para una comunidad de 260 millones de personas que hablan la misma lengua, que comparten la misma cultura, que tienen aspiraciones relativamente comunes, que más o menos padecen las mismas enfermedades, los mismos males; pero la arabidad no constituye una identidad nacional, ni tampoco una identidad religiosa, ni una identidad étnica, puesto que los árabes son una gran mezcla de varias etnias... Por tanto, es posible reconocer unas identidades que funcionan, en alguna parte, a cierto nivel de la acción histórica, de la práctica social también, sin que esto signifique reconocer unas esencias a estas identidades. La arabidad es para los países que hablan la lengua árabe el capital más grande que puedan aprovechar en su respuesta al (a los) reto (s) de la mundialización. Ellos no tienen muchos más recursos. La energía petrolera ya no es árabe, no es su capital, es el capital de los americanos. Es el instrumento que los americanos tienen entre las manos para presionar a Europa y Japón. Todo lo que les queda a los árabes es esta extraordinaria posibilidad de comunicarse a través de una sola lengua. No les queda nada más. Yo creo que la arabidad es un elemento fundamental sobre el que los árabes deben de construir su futuro. (Ghalioun)

Identité urbaine

l'urbain/la ville

Penser l'urbain, c'est finalement penser une société en mouvement et interroger aussi l'imaginaire, la culture profonde de cette société. Quand on parle de l'urbain et de la ville, on est obligé de parler d'une question qui me paraît essentiellement politique. L'État, tout État, se définit par la maîtrise des hommes; tout État maîtrise les hommes dans un espace bien déterminé. Il y a essentiellement un problème de ce que j'appellerais politique d'aménagement, à savoir que pour l'État au Maghreb, la conception de l'urbanisme répond essentiellement à des soucis de sécurité. C'est-à-dire, même quand les États pensent ou établissent une politique d'habitat, on peut se demander si celle-ci répond fondamentalement aux besoins et aux attentes de la population ou bien aux attentes et aux besoins sécuritaires de l'État. Il y a des changements sociaux profonds dans les villes maghrébines et il y a une dislocation de la famille élargie qui mène à la famille nucléaire; ceci a donné ce que Paul Pascon nomme une société composite où l'homme composite a un pouvoir extraordinaire -parfois même inconscient- de jouer sur toutes les échelles. (Affaya)

Vous avez parlé du registre symbolique du corps à travers le rituel, de pratique de substitution et du rôle de l'imaginaire collectif. Je crois que si on ne maîtrise pas sociologiquement ce registre symbolique du corps et de l'imaginaire collectif, on a du mal à comprendre l'identité urbaine. (Zannad)

Pensar lo urbano es, en última instancia, pensar una sociedad en movimiento e interrogarse también acerca del imaginario, la cultura profunda de esta sociedad. Cuando uno habla de lo urbano y de la ciudad, tiene que referirse a una cuestión que me parece esencialmente política. El Estado, todo Estado, se define por el dominio sobre los hombres; todo Estado domina a los hombres en un espacio bien preciso. Esencialmente, existe un problema de lo que yo llamaría política de acondicionamiento, a saber, que para el Estado en el Magreb, la concepción del urbanismo responde esencialmente a preocupaciones de seguridad. En otras palabras, incluso cuando los Estados piensan o establecen una política de habitat, ¿responde ésta fundamentalmente a las necesidades y a las expectativas de la población o bien a las expectativas y a las necesidades del Estado en el ámbito de la seguridad?. Hay cambios sociales profundos en las ciudades magrebies y existe incluso una dislocación de la familia extensa que conduce hacia la familia nuclear, lo que ha provocado lo que Paul Pascon denomina una sociedad heterogénea donde el hombre heterogéneo posee un poder extraordinario -a veces incluso inconsciente- de actuar a todos los niveles. (Affaya)

Habéis hablado del registro simbólico del cuerpo a través de lo ritual, de práctica de sustitución y del papel del imaginario colectivo. Respecto a esta identidad urbana, yo creo que, si no se domina sociológicamente el registro simbólico del cuerpo y del imaginario colectivo, es difícil comprenderla. (Zannad)

habitat spontané

Justement l'intégrisme a eu une très grande influence avec la naissance des habitats spontanés. Or vis-à-vis de ceux-ci, l'État a récupéré -et c'est le terme- cet habitat spontané pour le planifier et pour le contrôler. (Affaya)

Justamente el integrismo ha tenido una gran influencia a partir del nacimiento de los habitats espontáneos. Ahora bien, con respecto a estos habitats, el Estado ha recuperado -y éste es el término- este hábitat espontáneo para planificarlo y controlarlo. (Affaya)

solidarités urbaines

Ce sont des solidarités qui naissent à cause ou grâce aux résultats des conditions de vie particulières. On s'entraide, financièrement, on se garde les enfants, etc., parce qu'on partage les mêmes conditions de vie. (Zannad)

Son solidaridades que nacen a causa o gracias a los resultados de condiciones de vida particulares. Uno se ayuda mutuamente, financieramente, se cuida a los niños, etc., ya que se comparten las mismas condiciones de vida. (Zannad)

Néo-identités

Moi je dirais plutôt "néo-identités citadines" au pluriel parce qu'autrement vous tombez dans l'impérialisme pour ainsi dire. Le concept d'"identité citadine" n'est pas un concept neutre, c'est un concept occidental, moderniste. (Pinxten)

Por mi parte, yo hablaría más bien de "neo identidades urbanas" en plural, ya que de otro modo caemos, por así decirlo, en el imperialismo. El concepto de "identidad urbana" no es un concepto neutro, es un concepto occidental, modernista. (Pinxten)

Immigré

Dans notre civilisation occidentale, l'immigré, en plus d'être une personne physique, est aussi un concept, une construction mentale, le stéréotype sur lequel la société peut décharger ses frustrations et ses insécurités. (Botey)

L'immigré, c'est l'autre, l'étranger. Finalement c'est un concept qui incarne un peu l'intolérance, l'insécurité, le danger, et fait fonctionner les stéréotypes pour justement conserver cette idée de l'immigré comme perturbateur de l'ordre. (Affaya)

En nuestra civilización occidental, el inmigrado, además de ser una persona física, es también un concepto, una construcción mental, el estereotipo sobre el que la sociedad puede descargar sus frustraciones y sus inseguridades. (Botey)

El inmigrado es el otro, el extranjero. De hecho no es sino un concepto que encarna un poco la intolerancia, la inseguridad, el peligro y que hace funcionar los estereotipos para, justamente, conservar esta idea del inmigrado como perturbador del orden. (Affaya)

Occident

L'Occident, c'est quoi? Une sphère géographique? C'est un peu le sens étymologique du mot. Est-ce une référence culturelle et quels sont les fondements, les grandes valeurs, de cette culture? Est-on d'accord à l'intérieur de cet Occident sur ces grandes valeurs qu'il a lui-même

générées? Est-ce que l'Occident européen diffère de l'Occident américain? Maintenant l'Europe est en train de lutter, de résister contre une certaine invasion américaine. Il me semble que l'Occident doit négocier avec lui-même et avec les autres, parce que parler de l'Occident géographique, c'est faire appel aussi à l'Orient. L'Occident ne génère-t-il pas son contraire, chaque fois qu'il est face à lui-même, sa barbarie, ses deux guerres mondiales, ses fascismes, son esprit d'exclusivisme, et ses nouvelles droites qui sont en train d'avancer de plus en plus? (Affaya)

Il y a deux perspectives pour le moment en Occident: d'une part, l'égoïsme, l'individualisme maximal, et, d'autre part, une sorte de repli (qui semble similaire dans le monde musulman) sur un passé statique, qu'on invente un peu, qui a des racines aussi. Chez nous, c'est ce que fait l'extrême droite. (Pinxten)

¿Qué es Occidente? ¿Es una esfera geográfica? Éste es un poco el sentido etimológico del término. ¿Es una referencia cultural y cuáles son los fundamentos y los grandes valores de esta cultura? ¿Se está de acuerdo en Occidente sobre estos grandes valores que el propio Occidente ha generado? ¿Difiere el Occidente europeo del Occidente americano? Ahora Europa se halla luchando, resistiendo contra una cierta invasión americana. Me parece que Occidente debe negociar consigo mismo y con los demás, porque cuando se habla del Occidente geográfico, se apela también a Oriente. ¿Acaso no genera Occidente su contrario cada vez que se halla frente a sí mismo? su barbarie, sus dos guerras mundiales, sus fascismos, son espíritu de exclusivismo y sus nuevas derechas que están avanzando más y más. (Affaya)

Por ahora, hay dos perspectivas en Occidente: por un lado, el egoísmo, el individualismo máximo y, por otro, una suerte de repliegue (que parece similar en el mundo musulmán) sobre un pasado estático, algo inventado pero también con raíces. En Europa, la extrema derecha hace lo mismo. (Pinxten)

CULTURE

Culture

La culture est porteuse des valeurs humanistes qui prennent l'homme en compte, qui acceptent l'autre en tant qu'identité, qui reconnaissent cette identité et l'intègrent dans un moule humaniste tolérant. (Affaya)

La manière dont nous parlons de culture, c'est tout ce qui est, tout ce qu'on peut apprendre et la manière d'apprendre. Ce sont tous les processus (au pluriel) qui donnent du sens. (Pinxten)

La cultura es portadora de unos valores humanistas que toman al hombre en consideración, que conciben al otro en tanto que identidad, que reconocen esta identidad y la integran en un modelo humanista tolerante. (Affaya)

La manera con la que hablamos de cultura, es todo lo que es, todo lo que se puede aprender y la manera de hacerlo. Es decir, todos los procesos (en plural) que otorgan sentido. (Pinxten)

Culture générale humaine

C'est difficile de globaliser et de dire qu'il y a une culture humaine générale. Dans cette fin de siècle, il y a plutôt deux foyers producteurs de symboles et de signes et, par conséquent, de culture. Le foyer rationnel-technique, qui donne ce qu'on voit, ce qu'on vit, et le foyer richement pluriel, celui de l'imaginaire. (Affaya)

Es difícil globalizar y afirmar que hay una cultura humana general. En este fin de siglo existen más bien dos polos productores de símbolos y de signos y, por consiguiente, de cultura. El polo racional-técnico que ofrece lo que se ve, lo que uno vive, y el polo rico y plural de lo imaginario. (Affaya)

Rencontre des cultures

La rencontre des cultures n'est pas forcément interculturelle. Ce n'est pas parce que des cultures se rencontrent qu'il y a un phénomène culturel, il peut y avoir tout simplement agression, il peut y avoir tout simplement élimination de l'un par l'autre. La rencontre des cultures devient un phénomène culturel s'il y a, d'une certaine manière, acceptation et projet commun. (Weber)

El encuentro de las culturas no es forzosamente intercultural. Un fenómeno cultural no se debe a que las culturas se encuentran, puede haber simplemente agresión o eliminación de uno por el otro. El encuentro de las culturas se convierte en un fenómeno cultural si, de alguna manera, existe aceptación y proyecto común. (Weber)

Construire l'humain

Quelle culture peut proposer aux hommes, à l'humanité, d'avoir une vision de plus en plus humaine? L'homme n'est pas achevé. Il faut construire l'humain, l'homme est toujours en voie d'humanisation. (Weber)

¿Qué cultura puede proponer a los hombres, a la humanidad, tener una visión más y más humana? El hombre no está finalizado. Es preciso construir lo humano, el hombre está siempre en vías de humanización. (Weber)

Culture théocentrique/culture anthropocentrique

Moi je pense que le fond de la modernité, c'est la centralité de l'homme, c'est-à-dire, faire de l'homme en quelque sorte, le centre, le but de la politique, de la morale, de la culture. Dans le monde du Moyen-Âge, toute l'activité tournait autour de Dieu: c'était une culture théocentrique. Avec la modernité, nous sommes entrés dans une culture anthropocentrique, c'est-à-dire, où l'homme est le centre et la fin. Mais aujourd'hui nous vivons, à l'échelle du monde, la crise de l'homme, la mort de l'homme. L'homme qu'on a inventé dans les sciences humaines est mort. Nietzsche a annoncé la mort de Dieu et Foucault a découvert la mort de l'homme. Nous sommes à l'échelle de l'humanité, face à un défi réel, celui de redéfinir nos objectifs, nos fins, ce sur quoi nous devons axer, concentrer notre action collective. (Ghalioun)

Considero que el fundamento de la modernidad es la centralidad del hombre, es decir, hacer del hombre, en cierta manera, el centro, el fin de la política, de la moral, de la cultura. En el mundo de la Edad Media, toda la actividad giraba alrededor de Dios: era una cultura teocéntrica. Con la modernidad, hemos entrado en una cultura antropocéntrica en la que el hombre es el centro y el fin. Pero hoy vivimos, a escala mundial, la crisis del hombre, la muerte del hombre. El hombre inventado en las ciencias humanas ha muerto. Nietzsche anunció la muerte de Dios y Foucault descubrió la muerte del hombre. A nivel de la humanidad, nos encontramos ante un desafío real, el de redefinir nuestros objetivos, nuestros fines, aquello sobre lo cual debemos centrar, concentrar nuestra acción colectiva. (Ghalioun)

Culture / catégorisation

Nos catégorisations sont nos manières de prendre, de définir, de mettre dans des catégories, des groupes. Nous ne connaissons les choses qu'à partir de catégorisations. (Pinxten)

Nuestras categorizaciones son nuestras maneras de aprehender, de definir, de poner en categorías y en grupos. No somos capaces de reconocer las cosas más que a partir de categorizaciones (Pinxten)

Dimension humaine de la culture

Le relatif ne signifie pas n'importe quoi. Le relatif a sa dimension, sa structure, sa dynamique, son ordre, sa logique, sa raison, pour vivre réellement une dimension humaine qui appartient à la chair de tous. (Weber)

Lo relativo no significa cualquier cosa. Lo relativo posee su dimensión, su estructura, su dinámica, su orden, su lógica, su razón, para vivir realmente una dimensión humana que pertenece íntimamente a todos. (Weber)

Différence culturelle

J'ai l'impression que pour expliquer le phénomène de rejet, de non-reconnaissance, qui est fréquent au sein des pays comme entre nations différentes, on se base sur la différence culturelle. On suppose que l'existence de deux cultures empêche l'intégration, la communication ou l'unification. Au fond, c'est ce que disent tous les racistes, excusez-moi, c'est une déformation culturaliste. On dit toujours qu'il y a rejet des arabes, des immigrés, parce qu'ils n'ont pas la même culture, les mêmes valeurs, etc. Or lorsqu'on regarde les relations entre les groupes sociaux, les hommes, on voit qu'il y a des conflits à l'intérieur même d'une même culture, d'une même nation. Je ne pense pas que la différence culturelle à elle seule puisse expliquer toutes les formes de communication et de rejet entre les hommes. Les hommes ne sont pas seulement des êtres culturels, ils ont des intérêts, des passions, des pouvoirs, des patrimoines. On a souvent tendance à réduire la culture à la religion pour aggraver la différence et expliquer l'exclusion d'une certaine partie de la population étrangère ou locale. La culture est beaucoup plus riche que la religion. Il faut examiner d'une manière plus précise le rapport entre culture et forme de domination. La différence culturelle est-elle le seul facteur qui intervienne dans la constitution des

rappports entre les groupes sociaux? Je suppose que non; les intérêts politiques et économiques sont, souvent, beaucoup plus importants que l'élément culturel. Lorsqu'on partage des intérêts avec les autres, on essaie de dépasser, de surmonter beaucoup de différences culturelles, y compris linguistiques, de s'assimiler complètement. Les individus sont même capables de laisser tomber leur culture, parfois, leur religion. C'est pour cela qu'il y a des conversions dans l'histoire, et aussi des transformations des identités et des cultures. (Ghalioun)

Tengo la impresión de que para explicar el fenómeno de rechazo, de no reconocimiento, que es frecuente en el seno de países así como entre naciones diferentes, hay la tendencia de recurrir a la diferencia cultural. Se supone que la existencia de dos culturas impide la integración, la comunicación o la unificación. Esto es exactamente lo que, con perdón, afirman todos los racistas; esto es una deformación culturalista. Siempre se afirma que existe un rechazo a los árabes, a los inmigrados, porque no comparten la misma cultura, porque no tienen los mismos valores, etc. Ahora bien, cuando se observan las relaciones entre los grupos sociales, entre los hombres, vemos que existen conflictos dentro incluso de una misma cultura, de una misma nación. No creo que la diferencia cultural en sí misma pueda explicar todas las formas de comunicación y de rechazo entre los hombres. Éstos no son solamente seres culturales, también tienen intereses, pasiones, poderes, patrimonios. A menudo, se tiene la tendencia a reducir la cultura a la religión para agravar la diferencia y explicar la exclusión de cierta parte de la población extranjera o local. La cultura es mucho más rica que la religión. Conviene examinar con mayor precisión la relación entre cultura y forma de dominación. ¿Acaso es la diferencia cultural el único factor que interviene en la constitución de relaciones entre los grupos sociales? Pienso que no; a menudo, los intereses políticos y económicos son mucho más importantes que el elemento cultural. Cuando se comparten intereses con los demás, se intenta trascender, superar, muchas de las diferencias culturales, incluidas las lingüísticas, y asimilarse completamente. Los individuos son incluso capaces de abandonar sus culturas, a veces, sus religiones. Por esta razón existen conversiones en la historia así como transformaciones de las identidades y de las culturas. (Ghalioun)

Culture orale

L'alphabétisation, un idéal beau et clair, n'est pas neutre quant à une position de valeurs, car c'est une position politique qui se fait contre quelque chose.

Par exemple, le groupe de Wole Soyinka (prix Nobel de la littérature) en Afrique de l'Ouest est en train de mettre en marche un institut qui prévoit d'englober deux cultures, la culture littéraire, alphabétisée pour ainsi dire, et la culture orale. Nous nous avons tendance à oublier cette autre culture et à l'effacer devant la première. (Pinxten)

La alfabetización, un ideal hermoso y claro, no es neutra respecto de una posición de valores, ya que es una posición política que se hace en contra de algo. Por ejemplo, el grupo de Wole Soyinka (premio Nobel de literatura) en Africa del Oeste está poniendo en marcha un instituto que prevé englobar dos culturas, la cultura literaria, alfabetizada por así decirlo, y la cultura oral. Tenemos tendencia a olvidar esta otra cultura e ignorarla en favor de la primera. (Pinxten)

Modèle culturel

L'Europe a provoqué des désastres. Elle a voulu imposer un modèle de démocratie, un modèle de laïcité et un modèle des droits de l'homme, qui certainement ne coïncide pas avec celui d'autres lieux. Et on a assassiné, on a imposé et on a détruit d'autres cultures. Pour cette raison et sans avoir besoin de recourir à un relativisme excluant ou qui facilite l'indifférence de valeurs, nous devrions nous proposer comme tâche fondamentale, une réflexion sur ce qu'il y a de particulier, propre, historique, variable, et ce qu'il y a de commun, fixe ou structurel, afin de déterminer ce qui fait partie de l'essence universelle et inaltérable de l'homme et ce qui appartient à la réalité contingente de chaque culture. (Botey)

Europa provocó desastres, quiso imponer un modelo de democracia, de laicidad y de Derechos Humanos, que ciertamente no coincide con el modelo de otros lugares. Y se asesinó, se impuso y destruyó otras culturas. Por esta razón y sin necesidad de recurrir a un relativismo excluyente o que facilite la indiferencia de valores, deberíamos proponernos como tarea fundamental una reflexión sobre lo que hay de particular, propio, histórico, variable y lo que existe de común, fijo o estructural, a fin de poder determinar aquello que forma parte de la esencia universal e inalterable del hombre y aquello que pertenece a la realidad contingente de cada cultura. (Botey)

RELIGION

Religion

Par religion, je comprends un système totalisant qui interprète et donne du sens au monde de l'expérience et prescrit une série de règles de conduite en concordance avec cette vision du monde. Religiosité renvoie à la pratique de s'intégrer dans l'univers par le biais de la confiance approfondie (faith). Cette confiance est vécue ou expérimentée dans des rituels (à la limite sans aucun sens) et dans des mythes (comme représentations ouvertes à des interprétations multiples, contextualisées et personnalisées). (Pinxten)

Les religions ne sont pas seulement expression de foi, elles sont aussi les vertèbres de cultures beaucoup plus larges. (Botey)

La religion n'est rien d'autre qu'une construction culturelle que nous pouvons vérifier dans l'évolution humaine, à un moment donné de laquelle les hommes disent: c'est Dieu qui a dit que... C'est encore une forme de discours, c'est ça la grande question qui nous échappe, que nous soyons croyants ou non. (Weber)

Les monothéismes sont tous les trois exclusivistes: il y a nous et donc pas les autres. C'est un trait absolument incompatible avec un futur interculturel. (Pinxten)

Entiendo por religión un sistema totalizante que interpreta y da sentido al mundo de la experiencia y prescribe una serie de reglas de conducta en concordancia con esta visión del mundo. La religiosidad se refiere a la práctica de integrarse en el universo a través de la “confianza” profundizada (“faith”). Esta confianza es vivida o experimentada en rituales (al límite, sin sentido alguno) y en mitos (como representaciones abiertas a múltiples interpretaciones, contextualizadas y personalizadas). (Pinxten)

Las religiones no son sólo expresiones de fe. Son también las vértebras de culturas mucho más amplias. (Botey)

La religión no es nada más que una construcción cultural que podemos verificar en la evolución humana, en un momento determinado de la cual los hombres afirman: es Dios quien ha dicho que... Es, con todo, una forma de discurso, y ésta es la gran cuestión que se nos escapa, tanto si somos creyentes como si no. (Weber)

Los tres monoteísmos son exclusivistas: estamos nosotros y, por tanto, los demás no. Éste es un rasgo absolutamente incompatible con un futuro intercultural. (Pinxten)

Foi

La foi, qui ne peut s’expliquer par la raison, doit s’exprimer à travers les moules institutionaux ou idéologiques de chaque moment historique. Idéologiquement, par exemple, à travers la scolastique, le marxisme, Freud, l’existentialisme. Jamais le monde ne peut égaler la richesse du vécu de la foi. Comme toute réalisation humaine, idéologiquement et institutionnellement, les moules sont contingents et criticables. (Botey)

Il y a une dramatique impossibilité de saisir la foi de l’autre: ce que je saisis, ce ne sont que des croyances ou des illustrations de croyance. Qu’est-ce que la foi? Je crains fort que là nous devons avancer avec infiniment de prudence, car même les systèmes théologiques ont des approches très différentes et nuancées de ce que peut être une foi. Tout appareil va proposer des garde-fous. Si on est dans l’islam, c’est clair, on a très vite la définition de la foi, les cinq piliers: la croyance en un seul Dieu, la croyance en la prophétie du Prophète, faire le pèlerinage, les cinq prières par jour, la zackat -c’est-à-dire, l’aumône- et le jeûne du Ramadan. Il est évident que pour un musulman qui vit l’islam comme spiritualité, sa foi va bien au-delà de ces prescriptions. (Weber)

La fe, que no puede explicarse por la razón, tiene que expresarse a través de los moldes institucionales o ideológicos de cada momento histórico. Ideológicamente, por ejemplo, a través de la escolástica, el marxismo, Freud, el existencialismo. Jamás el mundo podrá igualar la riqueza de la vivencia de la fe. Como toda realización humana, ideológica e institucionalmente, los moldes son contingentes y criticables. (Botey)

Existe una dramática imposibilidad de comprender la fe del otro: lo que yo capto no es más que creencias o ilustraciones de la creencia. ¿Qué es la fe? Me temo que hemos de avanzar con suma prudencia, puesto que incluso los sistemas teológicos abordan con formas muy diferentes y matizadas lo que puede ser una fe. Todo aparato nos propondrá una serie de barreras de protección. Si uno se halla dentro del islam, la cosa está clara, uno encuentra rápidamente la definición de la fe, los cinco

pilares: la creencia en un solo Dios y en la profecía del Profeta, realizar el peregrinaje, las cinco plegarias diarias, la “zakat” -o limosna- y el ayuno del Ramadán. Es evidente que para un musulmán que vive el islam como espiritualidad, su fe va mucho más allá de estas prescripciones. (Weber)

Ordre du mystique

Je crois que, lorsqu'on laisse une ouverture vers l'ordre du mystique, c'est-à-dire de l'indicible, le discours mystique, l'expérience de foi, est relativement proche de l'expérience soit artistique soit amoureuse, dans laquelle des mots qui disent infiniment plus de choses que le quotidien semblent imbéciles. C'est plus de l'ordre du choc émotionnel que de la rationalisation telle que peut la produire un théologien, qui construit par nécessité un discours théologique. Car il faut bien que nous ayons également des théories, nous sommes faits ainsi. Il ne faut pas mépriser non plus la construction théologique, même si je ne m'y reconnais pas, mais je la reconnais comme une formidable cathédrale intellectuelle. (Weber)

Considero que, cuando dejamos una apertura hacia el orden místico, es decir hacia lo indecible, el discurso místico y la experiencia de la fe resulta relativamente cercano a la experiencia ya sea artística ya sea amorosa, en la que palabras que dicen infinitamente más que lo cotidiano suenan a tontas. Esta experiencia pertenece al orden del choque emocional, más que al de la racionalización que pueda esgrimir un teólogo, quien por necesidad construye un discurso teológico, porque igualmente es preciso que tengamos unas teorías; estamos hechos así. Tampoco se ha de menospreciar la construcción teológica, ya que aunque yo no me reconozca en ella puedo considerarla como una formidable catedral intelectual. (Weber)

Le Texte

Pourquoi le Texte, à un certain moment, devient-il tellement important? Ce n'est pas pour ses idées; ce qui est important, je crois, c'est d'essayer de le voir en tant qu'acte socio-politique qui met des croyances sur texte, qui réduit la foi à ce que moi j'appelle religion, c'est-à-dire, les institutions, le pouvoir. Pour quelle raison justement ces trois traditions-là deviennent-elles religion? (Pinxten)

Re-ligion, j'aime bien le mot au sens étymologique, ce qui re-lie les individus. Le Texte est certainement cette grande entreprise à partir de laquelle il y a consensus mais c'est justement là le grand problème des trois religions. Ce n'est pas seulement une question de religion, en tant que foi, ou de Texte ou de contenu, c'est quelque chose de politique aussi. Quand le Texte va-t-il se constituer? C'est quoi l'orthodoxie d'une religion? C'est une entreprise liée au pouvoir: le moment où l'on parle du judaïsme officiel, le christianisme véritable, l'islam vrai. Lorsqu'on regarde de près, est déclarée vérité théologique le moment où telle ou telle église ou tel ou tel courant religieux est dans la main du pouvoir. Et toutes les autres sectes chrétiennes du IIIe et IVe siècle, l'arianisme, le docetisme, etc., je pourrais en citer une vingtaine, elles ont été éliminées par qui? Par le pouvoir officiel, c'est-à-dire, ce formidable main dans la main entre le religieux et le pouvoir. (Weber)

¿Por qué el Texto se convierte en un momento preciso en algo tan crucial? No es por las ideas. Lo importante, creo, es percibirlo como acto sociopolítico que pasa a “texto” algunas creencias, que

reduce la fe a lo que yo llamo religión, esto es, a las instituciones, el poder. ¿Por qué precisamente estas tres tradiciones se convierten en religión? (Pinxten)

Re-religión, me gusta el término en su sentido etimológico, lo que re-liga a los individuos. El Texto es ciertamente esa gran empresa a partir de la cual hay consenso, pero ahí está precisamente el gran problema de las tres religiones. No se trata sólo de una cuestión de religión, en tanto que fe o Texto, o de contenido. También es algo político. ¿Cuándo se constituye el Texto? ¿Qué es la ortodoxia de una religión? Es una empresa vinculada al poder: el momento en que se habla de judaísmo oficial, de cristianismo verdadero, de islam auténtico. Mirando mejor, vemos que es declarado verdad teológica el momento en que tal o cual iglesia, o tal o cual corriente religiosa, está en manos del poder. Y todas las demás sectas cristianas de los siglos III y IV -el arrianismo, el docetismo, etc., podría citarlos al menos una veintena-, ¿por quién fueron eliminadas? por el poder oficial, es decir, este formidable mano a mano entre lo religioso y el poder. (Weber)

Discours rationnel / discours théologique

Il y a un type de rationalité qui ne se ferme pas sur elle-même mais où la raison critique la raison; contrairement au discours théologique où la raison est au service de la théologie et de la construction théologique. À un moment donné dans la théologie, on ne peut plus aller plus loin, il faut dire: je crois. Il faut reformuler un tas de choses de la théologie pour qu'elle parle dans un imaginaire scientifique. (Weber)

Existe un tipo de racionalidad que no se cierra sobre sí mismo, un tipo de racionalidad en el que la razón crítica a la razón; al contrario del discurso teológico en el que la razón está al servicio de la teología y de la construcción teológica. En un momento dado, en la teología no se puede avanzar más, hay que decir: yo creo. Se han de reformular un montón de cosas de la teología para que se exprese en un imaginario científico. (Weber)

Laïcité

La laïcité a donné une certaine désymbolisation de la société; elle a créé un vide et, par rapport à ce vide, elle a proposé ce qu'on appelle la culture moderne. On développe la danse, le théâtre, le cinéma, toutes les formes d'expression de la modernité, de la culture moderne, parce que l'État s'est désengagé du religieux. (Affaya)

La laicidad ha comportado una cierta desimbolización de la sociedad. Ha creado un vacío y, respecto a éste, la laicidad ha propuesto lo que se denomina la cultura moderna: se promueve así la danza, el teatro, el cine, todas las formas de expresión de la modernidad, de la cultura moderna, ya que el Estado se ha desentendido de lo religioso. (Affaya)

Aspect culturel de la religion

Les trois religions monothéistes ont un aspect culturel qui est très fort dans l'histoire et qui existe toujours. Il s'est manifesté et développé dans notre concept de société profane et même dans notre concept de loi comme, par exemple, aussi dans notre concept de droit. (Pinxten)

Las tres religiones monoteístas encierran un aspecto cultural muy fuerte en la historia y que sigue existiendo. Este aspecto cultural se ha manifestado y desarrollado en nuestro concepto de sociedad profana, e incluso, en nuestro concepto de ley así como, por ejemplo, en nuestro concepto de derecho. (Pinxten)

Lien d'ordre affectif / dimension charnelle

Il y a un lien d'ordre affectif dans la récitation du Coran, dans l'émotion que produit la lecture d'une sourate. Il y a des moments d'émotion qui échappent totalement à la rationalisation et qui sont de grands moments d'expérience humaine. Quand on est pris dans cette émotion familiale, cela donne une dimension charnelle à la foi que l'Autre ne peut pas cerner. Et cet élément est de l'ordre émotif, de la chaleur humaine, de la reconnaissance du groupe; cela veut dire que là, lorsqu'on dit foi, cela devient eine Stimmung, le fait de se sentir bien. (Weber)

Existe un vínculo de orden afectivo en la recitación del Corán, en la emoción que produce la lectura de una azora. Hay momentos de emoción que escapan totalmente a la racionalización y que son grandes momentos de experiencia humana. Cuando uno es atrapado en esta emoción familiar, esto otorga una dimensión carnal a la fe que el otro no puede aprehender. Y este elemento pertenece al orden de lo emotivo, del calor humano, del reconocimiento del grupo; lo cual equivale a que en este caso, decir fe produce "eine Stimmung", esto es, el hecho de sentirse bien. (Weber)

Le sacré

A propos de la dimension religieuse, nous n'avons pas beaucoup prononcé un mot qui pourtant me semble important aussi, c'est le mot "sacré". Dans toute culture, il n'y a pas forcément du religieux, mais il y a toujours du sacré. Dans le monde sans Dieu, il y a beaucoup de ressemblances entre nous parce que nous sommes culturellement des monothéistes. Ce monde est traversé par de formidables forces du sacré, des forces débordantes: regardez le club de football de Barcelone, n'y a-t-il pas du sacré? Avec des partisans, des dogmes de vérité, on est tout à fait dans une ambiance de fête sacrée, comme celles de l'Antiquité. (Weber)

Al discutir de la dimensión religiosa, no hemos pronunciado mucho una palabra que también me parece importante, la palabra "sagrado". Lo religioso no existe forzosamente en toda cultura, pero en cambio siempre hay lo sagrado. En un mundo sin Dios, existen muchas similitudes entre nosotros, ya que somos culturalmente monoteístas. Este mundo está atravesado por formidables fuerzas de lo sagrado, fuerzas desbordantes: mirad si no el club de fútbol del Barcelona ¿acaso no tiene algo de sagrado? Con sus partidarios, sus dogmas de fe, uno se halla dentro de un ambiente de fiesta sagrada, como las de la Antigüedad. (Weber)

Nouvelle religiosité

La société capitaliste a produit et développé d'autres types de religiosité dans le sens étymologique du mot: se trouver ensemble, sentir et ressentir soi-même avec l'autre, et peut-être même se sentir et ressentir comme l'autre, par exemple, dans un concert de musique, dans un match de foot. Ce sont de nouvelles expressions de religiosité, dans les fêtes, dans un ensemble

d'organisations qui génèrent des modes de relation intersubjective. Cette nouvelle religiosité s'inscrit dans un esprit de marketing: quand on parle de concerts ou de football, finalement c'est du commerce, du marketing; c'est un argent fou qui circule; ce sont des émotions, des sentiments qui sont hautement exploités par un esprit de marketing. (Affaya)

La sociedad capitalista ha producido y desarrollado otras formas de religiosidad en el sentido etimológico del término. Religiosidad quiere decir encontrarse juntos, sentir con el otro y, tal vez, sentirse como el otro, como en un concierto de música, por ejemplo, o en los encuentros de fútbol. Éstas constituyen nuevas expresiones de religiosidad, en las fiestas, en un conjunto de organizaciones que generan modos de relación intersubjetiva. Esta nueva religiosidad se inscribe dentro de un espíritu de marketing. Cuando hablamos de conciertos, de fútbol, es en última instancia comercio, marketing; es un dinero loco que circula. Son emociones, sentimientos, que son sumamente explotados por un espíritu de marketing. (Affaya)

Essentialisme

L'essentialisme est toujours mauvais. L'essentialisme implique une certaine clôture à partir de laquelle, il n'y a plus de discussion, plus d'adaptation, on est coincé. Par exemple, quand on parle des lois économiques du marché libre, comme s'il s'agissait de lois naturelles, on fait un discours idéologique évidemment essentialiste. L'essentialisme est utilisé toujours de préférence comme instrument de pouvoir: c'est comme ça parce que c'est comme ça dans la nature des hommes. L'essentialisme, c'est une mentalité, et de là une théorie, une idéologie, un système de catégorisation. (Pinxten)

El esencialismo siempre es malo. El esencialismo implica cierta barrera a partir de la cual no existe más discusión, más adaptación. Se está acorralado. Por ejemplo, cuando se habla de las leyes económicas del mercado libre, como si se tratara de leyes naturales, se cae en un discurso evidentemente esencialista. El esencialismo es utilizado siempre, preferentemente, como instrumento de poder: esto es así porque así es la naturaleza de los hombres. El esencialismo es una mentalidad y, al fin y al cabo, una teoría, una ideología, un sistema de categorización. (Pinxten)

Imaginaire / symbolique

Définir l'imaginaire, c'est s'aventurer à introduire une rationalité à l'intérieur d'un ensemble de champs qui ne répondent pas nécessairement aux critères de la rationalité. (Affaya)

Voilà des choses que nous ne pouvons pas comprendre, car nous ne sommes pas dans l'imaginaire de ces gens. Cela nous paraît ridicule lorsque nous nous trouvons à l'extérieur, et ceci est vrai pour toutes les religions. Lorsque nous ne sommes pas dans la symbolique, tout paraît ridicule: c'est un monde où je ne comprends rien, que je ne vois que de l'extérieur. (Weber)

Definir el imaginario es aventurarse a introducir una racionalidad en el seno de un conjunto de campos que no responden necesariamente a los criterios de la racionalidad. (Affaya)

He ahí algunas cosas que no podemos comprender, porque no estamos dentro del imaginario de esa gente. Eso nos parece ridículo cuando nos hallamos en el exterior, y es cierto para todas las religiones. Cuando no estamos dentro de lo simbólico, todo parece ridículo, se trata de un mundo del que no entiendo nada, que veo desde fuera. (Weber)

ISLAMISME

Islamisme

L'islamisme est un mouvement d'identification politique -donc aussi d'idéologie politique- qui puise ses forces, ses symboles dans un islam-religion qui est encore actif et qui fait vibrer les gens. Et on ne peut pas dissocier complètement islam et islamisme dans le sens où, sans l'islam religion qui a encore un impact sur les individus, l'islamisme n'aurait pas eu tant d'intérêt. Mais il faut les séparer comme modalité d'action: l'action du croyant qui fait ses prières tous les jours relève d'une modalité religieuse qui définit une croyance. Par contre, l'islamisme est une modalité d'action collective, politique, visant le changement des valeurs d'une société, d'un groupe, d'une collectivité, etc. Et c'est dans ce sens que c'est un phénomène nouveau. L'islam, par contre, n'est pas un phénomène nouveau, l'islam est là depuis 15 siècles alors que l'islamisme est un phénomène nouveau. (Ghalioun)

L'islamisme est-il une réponse réelle à cette modernité, vidée de sens, de substance? Non, je pense que c'est un désir de modernité. C'est-à-dire, les islamistes sont des être humains; ce ne sont pas des satans, ce sont des citoyens ordinaires qui pensent peut-être que, par ce retour à l'idéologie politique islamique, par l'inspiration de l'islam, ils peuvent se reconstituer une certaine identité, un certain recours, un certain sens de l'être, de l'homme, une certaine authenticité. C'est-à-dire qu'on n'est pas des chiens, car les gens, là-bas, sont traités comme des chiens. C'est une réalité. Alors que les gens cherchent à devenir des êtres humains. L'islamisme, c'est aussi un déficit de réflexion de la part des courants démocratiques, laïques. Nous n'arrivons pas à mettre en place une doctrine claire, cohérente pour répondre à cette crise. Nous ne sommes pas capables d'élaborer, de former des forces susceptibles de lutter sur le terrain pour ce genre de solution. Nous n'avons pas encore la possibilité de créer une nouvelle perspective pour une population, pour des sociétés qui s'enlisent de plus en plus dans la crise, et donc s'accrochent à des solutions phantasmagoriques. (Ghalioun)

El islamismo es un movimiento de identificación política -por tanto, también de ideología política- que extrae sus fuerzas, sus símbolos, de un islam-religión que aún es activo y que hace vibrar a las gentes. Y no se puede disociar del todo islam e islamismo en el sentido de que, sin el islam religión, que ejerce todavía un impacto sobre los individuos, el islamismo no habría resultado tan interesante. Pero es preciso separar ambos como modalidad de acción: el creyente que realiza sus plegarias todos los días, toma su

acción de una modalidad religiosa que define a un creyente. Por el contrario, el islamismo es una modalidad de acción colectiva, política, que aspira al cambio de los valores de una sociedad, de un grupo, de una colectividad, etc. En este sentido se trata de un fenómeno nuevo. El islam no es un fenómeno nuevo, el islam está ahí desde hace quince siglos, pero el islamismo constituye un fenómeno nuevo. (Ghalioun)

¿Es el islamismo una respuesta real a esta modernidad, vaciada de significado, de substancia? No, yo creo que es un deseo de modernidad. Es decir, los islamistas son seres humanos; no son sata-nes, son ciudadanos normales que tal vez piensan que mediante este retorno a la ideología política islámica, gracias a la inspiración del islam, podrán recomponer una cierta identidad, cierto apoyo, cierto sentido del ser, del hombre, una cierta autenticidad. O sea, que no somos perros, pues la gente, allí, es tratada como perros. Es una realidad. Mientras que la gente pretende convertirse en seres humanos. El islamismo es también un déficit de reflexión por parte de las corrientes democráticas, laicas. No somos capaces de ofrecer una doctrina clara, coherente, para responder a esta crisis. No somos capaces de elaborar, de formar fuerzas susceptibles de luchar sobre el terreno por esta clase de solución. Aún no disponemos de la posibilidad de crear una nueva perspectiva para una población, para unas sociedades que se empantanar cada vez más en la crisis y se aferran, por consiguiente, a unas soluciones fantasmagóricas. (Ghalioun)

Confusions

On fait souvent des amalgames, des confusions entre l'islam, le musulman, l'islamisme et l'islamiste. Islam, c'est le système, la référence, le Coran, les Hadiths. Musulman est celui qui appartient à ce système et islamique ce qui se réfère à l'islam. Mais l'islamiste est celui qui fait servir l'islam dans son action politique. La pensée islamique est la pensée qui réfléchit sur la situation de la société islamique en prenant l'islam comme référence. C'est une création humaine. (Affaya)

A menudo, se hacen amalgamas, confusiones entre islam, musulmán, islamismo e islamista. Islam es el sistema, la referencia, el Corán, los hadices. Musulmán es aquél que pertenece a este sistema e islámico lo que se refiere al islam. Pero el islamista es el que utiliza el islam en su acción política. El pensamiento islámico es el pensamiento que reflexiona sobre la situación de la sociedad islámica, tomando el islam como referencia. Es una creación humana. (Affaya)

Islamisme / identité

C'est une manifestation de la crise, pas une récupération d'une identité quelconque, C'est pourquoi je refuse aussi l'interprétation qui dit que l'islamisme est une réponse à une aspiration à une authenticité quelconque. Il ne faut pas considérer l'islamisme comme un fait naturel, un fait positif dans le sens que c'est un retour à l'identité. Je veux dire que, derrière l'islamisme, les musulmans, les arabes, n'ont pas trouvé une identité naturelle, leur authenticité. Je dirais même que l'islamisme est une nouvelle identité ou une aspiration à celle-ci, dans le sens où c'est l'identité de ceux qui n'en ont pas. L'identité de ceux qui ont été déclassés et dénués de toute identité. C'est l'identité des marginalisés, des gens qui ont perdu leurs repères et leur attachement à une identité collective. (Ghalioun)

Es una manifestación de la crisis, no una reconstrucción de una identidad cualquiera. Por esto rechazo también la interpretación que afirma que el islamismo es una respuesta a una aspiración a una autenticidad cualquiera. No hay que considerar el islamismo como un hecho natural, un hecho positivo en el sentido de que es un retorno a la identidad. Quiero decir con ello que tras el islamismo, los musulmanes, los árabes no han encontrado una identidad natural, su autenticidad. Yo afirmaría incluso que el islamismo es una nueva identidad o una aspiración a ésta, en el sentido que es la identidad de los que no la tienen. La identidad de los que han sido desclasados y despojados de toda identidad. Es la identidad de los marginados, de la gente que ha perdido sus referencias y los vínculos que le unían a una identidad colectiva. (Ghalioun)

Islam politique

Il s'agit fondamentalement d'une islamisation de la politique ou de la politisation de l'islam. La politisation de la religion a été inaugurée par les autres religions monothéistes, par le judaïsme avec le sionisme à la fin du XIXe siècle, par les chrétiens avec la fondation de la démocratie chrétienne au début du XXe siècle. (Affaya)

Moi, j'essaie d'éviter le terme "islam politique" parce qu'il peut y avoir des aspirations à une identification politique, sans qu'il y ait nécessairement un islam politique, c'est-à-dire, une revendication directe de prise de pouvoir. (Ghalioun)

Se trata fundamentalmente de una islamización de la política o de la politización del islam. La politización de la religión ha sido inaugurada por las otras religiones monoteístas, por el judaísmo con el sionismo de finales del siglo XIX, por los cristianos con la fundación de la democracia cristiana a principios del siglo XX. (Affaya)

Yo trato de evitar el término "islam político", porque puede haber aspiraciones a una identificación política, sin que haya necesariamente un islam político, es decir, una reivindicación directa de toma de poder. (Ghalioun)

Islamisme / crise

L'islamisme en tant qu'ideologie existait depuis plusieurs décennies, les partis des Frères musulmans ont été créés dans les années 30. Mais l'islamisme est resté un courant minoritaire. Il est devenu important lorsque la crise a apporté à ce courant, à cette ideologie minoritaire, un renfort démographique, humain, qui en a fait un phénomène majoritaire, dominant. C'est ça la mutation, le fait nouveau, original sur lequel il faut s'interroger. C'est la transformation, la mutation de cet islamisme d'une tradition minoritaire à une tradition majoritaire. Certains tendent, pour faire barrage aux islamistes, de s'allier aux despotes, aux dictateurs, perdant ainsi toute leur crédibilité. C'est ce qui fait qu'on continue encore à s'enliser dans la crise, parce que les forces sur lesquelles on pouvait compter pour débloquer la situation ont vendu leur âme, à cause de la peur, la panique, aux mêmes forces qui ont conduit à la crise, aux mêmes systèmes, aux mêmes régimes qui ont plongé cette société dans cette crise. Et donc il y a impasse. (Ghalioun)

El islamismo, en tanto que ideología, existe desde hace varios decenios. Los partidos de los Hermanos Musulmanes fueron creados en los años treinta. Pero el islamismo se mantuvo como una corriente minoritaria. Llegó a ser importante cuando la crisis aportó a esta corriente, a esta ideología minoritaria, un refuerzo demográfico, humano, que ha hecho de él un fenómeno mayoritario, dominante. Ésta es la mutación, el hecho novedoso, original, sobre el que es preciso interrogarse. Ésta es la transformación, la mutación de este islamismo, de una tradición minoritaria a una tradición mayoritaria. A fin de contener a los islamistas, algunos tienden a aliarse con los déspotas, con los dictadores, perdiendo así toda credibilidad. Esto es lo que provoca que aún se esté atascado en la crisis, ya que las fuerzas con las que se podría contar para desbloquear la situación han vendido sus almas a causa del miedo, el pánico, a las mismas fuerzas que han conducido a la crisis, a los mismos sistemas, a los mismos regímenes que han hundido a esta sociedad en esta crisis. Y por ello este callejón sin salida. (Ghalioun)

Retour à l'islam

Je crois que c'est une fuite en avant. C'est une solution phantasmagorique, parce qu'on ne peut pas résoudre les problèmes politiques, on ne peut pas résoudre la crise du modèle de modernisation actuelle par le retour à des solutions du VIIe siècle, par la réassociation du religieux et du politique, par la négation de tous les acquis de la civilisation moderne. (Ghalioun)

Creo que se trata de una huida hacia adelante. Representa una solución fantasmagórica, porque no se pueden resolver los problemas políticos, no se puede solucionar la crisis del modelo de modernización actual mediante el vuelta a las soluciones del siglo VII, mediante la reasociación de lo religioso y de lo político, mediante la negación de todos los logros de la civilización moderna. (Ghalioun)

MODERNITÉ

Modernité

Simmel définit la modernité comme un espace où se traduisent les expressions de la ville et aussi les manifestations de la femme. (Affaya)

Certaines sociétés n'ont connu de la modernité qu'un modèle dégradé qui n'apporte que la négation et le mépris de l'homme, par la technologie, par l'armée, par les dictateurs, par les despotes, par des pouvoirs qui n'ont pour contrôler la société qu'un seul moyen: écraser, effacer la volonté, la conscience de l'homme. (Ghalioun)

Simmel define la modernidad como un espacio en el que se traducen las expresiones de la ciudad y también las manifestaciones de la mujer. (Affaya)

Algunas sociedades no han conocido de la modernidad más que un modelo degradado que no aporta sino la negación y el menosprecio del hombre, mediante la tecnología, el Ejército, los dictadores, los déspotas, mediante poderes que no utilizan sino un único medio para controlar a la sociedad: aplastar, borrar la voluntad, la conciencia del hombre. (Ghalioun)

Modernisation

Il s'agit d'une modernisation forcée, parce que les arabes et les musulmans ont été contraints à introduire un ensemble de réformes au niveau de l'État, de l'armée, de l'enseignement et de l'administration. (Affaya)

Se trata de una modernización forzada, ya que los árabes y los musulmanes han sido obligados a introducir un conjunto de reformas en el ámbito del Estado, del Ejército, de la enseñanza y de la administración. (Affaya)

Welfare State

Des États qui avaient les moyens de tout donner, d'offrir tous les services gratuitement à la population pauvre, sont de plus en plus affaiblis. Il y a des exclusions qui se créent au sein même de ces États riches. Cela se reflète encore d'une manière plus grave dans la situation des minorités étrangères ou d'origine étrangère. (Ghalioun)

Los Estados que poseían los medios suficientes para darlo todo, para ofrecer todos los servicios gratuitamente a la población pobre, están cada vez más debilitados. Existen exclusiones que se originan en el seno mismo de estos Estados ricos. Ello se refleja de una manera aún más grave en la situación de las minorías extranjeras o de origen extranjero. (Ghalioun)

Autres civilisations / modernité

De même que la civilisation européenne a connu des mutations qui l'ont conduite à une nouvelle situation, la modernité, à une conception moderne de l'individu, du groupe, du rapport entre le religieux et le politique, les autres civilisations vivent aussi des processus de transformation et de modernisation. Elles sont amenées d'une façon ou d'une autre à produire -d'une manière inachevée peut-être dans certains continents- les mêmes formes, les mêmes types que la modernité a imposés aux cultures occidentales. Quant au résultat, il y a encore un point d'interrogation. (Ghalioun)

Del mismo modo que la civilización europea conoció mutaciones que la condujeron a una nueva situación, la modernidad, a una concepción moderna del individuo, del grupo, de la relación entre lo religioso y lo político, las otras civilizaciones también viven procesos de transformación y de modernización. Ellas se ven empujadas de un modo u otro a producir -de manera inacabada tal vez en ciertos continentes- las mismas formas, los mismos tipos que la modernidad impuso a las culturas occidentales. Respecto al resultado, subsiste aún un interrogante. (Ghalioun)

MONDIALISATION / GLOBALISATION

Mondialisation

J'ai dit qu'il s'agit d'une nouvelle naissance du monde, différente mais qui fait de la loi du marché, de la logique du marché, la loi déterminante, comme s'il s'agissait réellement d'un intégrisme marchand. La mondialisation va se faire au détriment des cultures qui ne vont pas savoir bien négocier leur place dans le monde. (Affaya)

Avec la mondialisation, la globalisation, les transformations nouvelles, il y a effectivement dans les faits quelque chose que j'appellerais "redéploiement culturel" -et j'utilise là un terme militaire. À travers même la révolution de la communication, qui crée un nouveau mode de distribution de ressources, il y a des cultures qui perdent leur capacité de reproduire du sens et d'autres cultures qui dominent davantage, qui accaparent l'espace et qui imposent de plus en plus leurs conceptions, leur manière de voir les choses. (Ghalioun)

Lorsqu'on parle de mondialisation, c'est vrai qu'il faut être extrêmement critique. Elle cache beaucoup de turpitudes et elle arrange beaucoup les finances de grands groupes internationaux. (Weber)

Mondialisation ne veut pas dire nécessairement homogénéisation, c'est l'inverse. Mondialisation, c'est-à-dire, unification des mécanismes du marché, ne veut pas dire que tous les pays deviendront capitalistes, riches etc. Non, cela veut dire le contraire. Cela veut dire qu'il y a maintenant plus de capacités de polarisation de la richesse, de la production culturelle, de l'édition, etc. C'est un défi qui nous est lancé: comment faire en sorte que la mondialisation réelle -à savoir, le développement des moyens technologiques- ne soit pas aussi la source d'un grand désordre et dévastation. Je crois que la mondialisation, telle qu'elle est gérée, conduit à la dévastation, produit des zones de barbarie. Avec la mondialisation, nous avons besoin de structures mondiales, transnationales pour pouvoir participer à l'événement, pour pouvoir participer, agir sur l'histoire et non pas continuer à la subir. (Ghalioun)

He afirmado que se trata de un nuevo nacimiento del mundo, diferente, pero que hace de la ley del mercado, de la lógica del mercado, la ley determinante, como si tratara realmente de un integrismo mercantil. La mundialización va a llevarse a cabo en detrimento de las culturas que no sabrán negociar adecuadamente su lugar en el mundo (Affaya)

Con la mundialización, la globalización, las nuevas transformaciones, existe efectivamente en los hechos una suerte de lo que yo llamo "redespliegue cultural" -utilizando para ello un término militar-. A través incluso de la revolución de la comunicación que configura un nuevo modo de distribución de los recursos, hay culturas que pierden su capacidad de reproducir significados y otras culturas que dominan más, acaparan el espacio, imponen cada vez más sus concepciones y su manera de ver las cosas. (Ghalioun)

Al hablar de mundialización, es cierto que se ha de ser extremadamente crítico. La mundialización oculta buena parte de su ignominia y es conveniente para las finanzas de grandes grupos internacionales (Weber).

Mundialización no quiere decir necesariamente homogeneización, es a la inversa. Mundialización, es decir, unificación de los mecanismos del mercado, no significa que todos los países se vayan a volver capitalistas, ricos, etc. No, quiere decir lo contrario. Esto significa que ahora existen muchas más capacidades de polarización de la riqueza, de la producción cultural, editorial, etc. Es un reto que se nos plantea: cómo conseguir que la mundialización real, esto es, el desarrollo de medios tecnológicos, no sea, al mismo tiempo, la fuente de un gran desorden y de devastación. Yo considero que la mundialización, tal como está gestionada, conduce a la devastación, produce zonas de barbarie. Con la mundialización, nos hallamos ante la necesidad de estructuras mundiales, transnacionales, para poder participar en los acontecimientos, para poder intervenir en la historia y no seguir sometidos a ella. (Ghalioun)

Mondialisation au niveau culturel

Internet, l'ouverture de cette espace de communication entre toutes les cultures, aura certainement un impact sur l'évolution de chaque culture nationale. Mais c'est en fonction de la puissance créatrice de chaque culture que le rapport sera déterminé plus tard. Il y a des cultures qui vont profiter de cette ouverture, c'est-à-dire, qui pourront y trouver des moyens de renforcement, de création, mais il y aura des cultures incapables de suivre le rythme. Les populations seront obligées de consommer plus de produits culturels extérieurs, de s'accrocher aux chaînes de télévision américaines. Nous irons certainement vers un univers où les individus peuvent ne pas s'identifier nécessairement à une culture nationale, mais à des cultures sectorielles: je suis sociologue, j'aime le cinéma, etc. Autrement dit, il y aura un partage beaucoup plus important. Il y aura des espaces où les gens auront la même culture, quelque soit leur pays d'origine. Par exemple, dans le cas des cultures scientifiques, nous avons les mêmes concepts, nous pouvons parler entre nous la même langue, parce que c'est une culture universelle. Les espaces universalisés seront de plus en plus importants à mon avis. (Ghalioun)

Internet, la apertura de este espacio de comunicación entre todas las culturas tendrá ciertamente un impacto sobre la evolución de cada cultura nacional. Pero es en función de la potencia creadora de cada cultura como la relación será determinada más tarde. Hay culturas que aprovecharán esta apertura, es decir, que pueden encontrar en ella medios de refuerzo, de creación, pero al tiempo habrá culturas incapaces de seguir el ritmo. Las poblaciones estarán obligadas a consumir más productos culturales exteriores, a engancharse a las cadenas de televisión americanas. En verdad, caminaremos hacia un universo en el que los individuos podrán identificarse no necesariamente con una cultura nacional, sino con culturas sectoriales: yo soy sociólogo, a mí me gusta el cine, etc. Quiere ello decir que habrá una partición mucho más importante. Habrá espacios en los que la gente tendrá la misma cultura, sea cual sea su país de origen. Por ejemplo, en el caso de las culturas científicas, tendremos los mismos conceptos, podremos hablar entre nosotros la misma lengua porque se trata de una cultura universal. En mi opinión, los espacios universalizados serán cada vez más importantes. (Ghalioun)

État national

Vu la mondialisation, la capacité des États à intervenir et à maîtriser leur devenir a diminué énormément. L'État-nation ne fait plus le poids, aussi bien dans les pays arabes que dans les pays musulmans, aussi bien dans les pays européens que dans les grandes puissances. Donc il y a un effritement du nationalisme. L'État-nation est en train d'être dépassé. Pourquoi? Parce que les nouvelles forces, les nouveaux mécanismes, disons de mondialisation, font que l'État ne pèse plus sur l'événement. C'est alors que cette évolution générale rencontre des processus locaux, des processus d'évolution à l'intérieur de chaque nation, de chaque société, et cette rencontre produit des effets. Il faut réfléchir sur ce croisement entre l'événement international, mondial et l'événement local. Il se produira une transition négociée vers une sorte de mondialisme négocié. L'État national est devenu une prison dans le monde arabe, comme ailleurs. Ceux qui n'arrivent plus à dépasser leurs frontières périront. Même les américains et les européens l'ont compris. Au niveau de l'État-nation, on ne peut plus rien faire. Il faut ouvrir et il faut créer des espaces plus importants; il faut jouer au niveau régional pour avoir un rôle aujourd'hui dans le monde. (Ghalioun)

Vista la mundialización, la capacidad de los Estados para intervenir y dominar su futuro ha disminuido enormemente. El Estado-nación, el Estado nacional ha perdido importancia, tanto en los países árabes y musulmanes, como en los europeos y las grandes potencias. Luego hay un desmoronamiento del nacionalismo. El Estado-nación está siendo sobrepasado. ¿Por qué? Porque las nuevas fuerzas, los nuevos mecanismos, digamos de la mundialización, hacen que el Estado no pese mucho sobre los acontecimientos. Es entonces cuando esta evolución general se topa con procesos locales, procesos de evolución en el interior de cada nación, de cada sociedad, y este fenómeno produce determinados efectos. Es preciso ver este encuentro, este cruce entre el acontecimiento internacional, mundial, y el acontecimiento local. Se producirá una transición negociada hacia una suerte de mundialismo negociado. El Estado nacional se ha convertido en una prisión en el mundo árabe, como en otras partes. Los que no puedan sobrepasar sus fronteras perecerán. Incluso los americanos y los europeos lo han comprendido. A nivel del Estado-nación, ya no se puede hacer nada. Es preciso abrir y crear espacios más importantes; a nivel regional, es necesario pujar por tener algún papel en el mundo de hoy. (Ghalioun)

Clochardisation

Si la mondialisation détruit, conduit à détruire certaines cultures, cela veut dire qu'elle crée la clochardisation. Elle multiplie les phénomènes de clochardisation culturelle des peuples parce que le rôle d'une culture c'est d'humaniser une population. Quand je détruis une culture, je déshumanise, je crée l'occasion d'une déshumanisation. Aujourd'hui, on vit des phénomènes de déshumanisation. Pourquoi? Parce que les peuples qui perdent confiance dans la capacité de leur culture à reproduire un sens ou les peuples dont la culture ne produit plus de sens, perdent la maîtrise de leur propre environnement, n'arrivent plus à se définir par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'autre. (Ghalioun)

Si la mundialización destruye, conduce a destruir ciertas culturas, eso quiere decir que ha creado la lumpenización. La mundialización multiplica los fenómenos de lumpenización cultural de los pueblos, ya que el papel de una cultura es humanizar a la población. Cuando yo destruyo una cultura, deshumanizo, propicio la ocasión para una deshumanización. Hoy se viven fenómenos de deshumanización. ¿Por qué? Porque los pueblos que pierden confianza en la capacidad de sus culturas de reproducir un sentido o los pueblos cuya cultura ya no produce sentido, pierden el dominio de su propio entorno, no alcanzan a definirse en relación a ellos mismos y al otro. (Ghalioun)

INTERCULTURALITÉ

Interculturalité

Est-ce qu'une culture me permet d'être autre et en même temps moi-même? C'est la vitalité de l'interculturalité de me mettre dans ce processus. Cette idée de l'interculturel n'est pas un acquis, elle n'est même pas en marche, mais c'est un horizon auquel on pourrait peut-être rêver. (Weber)

J'estime que l'interculturalité -comme conjugaison avec l'autre- se construit dans les rapports interhumains, dans les rapports intersubjectifs. C'est quelque chose qui est en marche à travers les corps, à travers les signes, à travers les différentes expériences et différentes cultures. (Affaya)

Est-ce que l'interculturalité ne serait pas une manière de répondre à ces défis de déshumanisation, c'est-à-dire, de créer d'autres mécanismes, une autre réaction plus positive, réfléchie, pour contrecarrer ces phénomènes, ces mécanismes de déshumanisation. Ce n'est pas une idéologie, c'est une tentative, une réaction réfléchie contre un mal qui se développe à cause de cette évolution de la mondialisation. Il ne peut y avoir d'interculturalité sans une base commune de valeurs. On veut qu'il y ait une interpénétration culturelle différente parce que nous voulons sauver certaines conceptions de la solidarité entre les peuples. (Ghalioun)

Il n'y a d'interculturalité que s'il y a un projet commun, c'est-à-dire, s'il y a solidarité. (Weber)

Pourquoi ces efforts pour être interculturel? Je crois que l'interculturel doit être un instrument de pouvoir car, sinon, c'est un instrument contre le pouvoir. Ou bien c'est ce que nous, intellectuels, espérons que ce soit, ou bien -et là je vais être méchant- c'est un instrument, une manière, de sauver ce qui est sauvable après le déluge qu'on est en train de vivre, après la période de grandeur, de superpuissance. L'interculturel intègre l'autre; on est quand-même un peu sur le terrain de l'autre. On n'est jamais neutre, on doit choisir. (Pinxten)

¿Acaso una cultura me permite ser otro y al mismo tiempo me deja ser yo mismo? La vitalidad de la interculturalidad radica en situarme en este proceso. Esta idea de lo inter-cultural no es adquirida, no está en marcha, sino que es un horizonte en el que tal vez se podría soñar. (Weber)

Considero que la interculturalidad -como conjugación con el otro- se construye en las relaciones interhumanas, en las relaciones intersubjetivas. Es algo que circula a través del cuerpo, a través de los signos, a través de las diferentes experiencias y diferentes culturas. (Affaya)

¿Acaso no será la interculturalidad una manera de responder a estos desafíos de la deshumanización, es decir, de crear otros mecanismos, otra reacción más positiva, pensada para contrarrestar estos mecanismos de deshumanización? No se trata de una ideología, es un intento, una reacción reflexiva contra un mal que se desarrolla a causa de esta evolución de la mundialización. No puede haber interculturalidad sin una base común de valores. Se desea que haya una interpretación cultural diferente porque queremos salvar ciertas concepciones de la solidaridad entre los pueblos. (Ghalioun)

No hay interculturalidad a menos que haya un proyecto común, es decir, si hay solidaridad. (Weber)

¿Por qué estos esfuerzos por ser intercultural? Yo creo que lo intercultural debe ser un instrumento de poder porque, sino, es un instrumento contra el poder. Esto es lo que nosotros los intelectuales decimos, lo que nosotros esperamos, o bien -y ahí voy a ser malo- es un instrumento, una manera, de salvar lo que se pueda salvar, tras el diluvio que estamos viviendo, tras el período de grandeza, de superpotencia. Lo intercultural integra al otro; de alguna manera, se está algo sobre el terreno del otro. Uno nunca es neutro, hay que escoger. (Pinxten)

Interculturalité / xénophobie

L'interculturalité, c'est essayer d'éviter les affrontements, de décloisonner les communautés, d'aider à faire face à ces formes nouvelles de xénophobie et de rejet de l'autre. Il ne faut pas que les gens qui parlent d'interculturalité négligent la réalité qui est autre, qui va exactement à contre-sens. A ce moment-là, les gens doivent se poser la question de savoir comment, par quel moyen, l'interculturalité peut aider à éviter ces formes de rupture entre les communautés en Europe. (Ghalioun)

La interculturalidad es tratar de evitar los enfrentamientos, no dividir a las comunidades, ayudar a afrontar estas nuevas formas de xenofobia y de rechazo del otro. Las personas que hablan de interculturalidad no deben ignorar la realidad que es otra, que va exactamente en sentido contrario. En momentos como éstos, la gente debe plantearse de qué manera la interculturalidad puede ayudar a evitar estas formas de ruptura entre las comunidades en Europa (Ghalioun)

Assimilation / intégration

Ces deux mots recouvrent quelque chose d'intéressant, au-delà de leur charge négative. Dans assimilation se cache le mot assimilé: similitude. Lorsqu'il y a un processus d'assimilation, il y a en fait un phénomène de similitude qui se joue avec l'autre (semblable: avoir, agir). Sous "intégration" se cache le mot intègre et intégrité. C'est-à-dire, toute une dynamique qui me permet de rester intégralement moi-même (intègre: être, rester soi-même). Dans le premier cas, celui de l'assimilation, je tombe sur une idée fondamentale, celle de l'avoir, celle de l'action; et intégration, intégrité, renvoie à celle de l'être, de rester soi-même. (Weber)

Assimilation: c'est-à-dire, se détacher de soi-même, opérer un oubli extraordinaire de soi pour s'intégrer à la communauté nationale. (Affaya)

Estos dos términos recubren algo interesante, más allá de la carga negativa. En asimilación se oculta la palabra similar: similitud. Cuando existe un proceso de asimilación, hay un fenómeno de similitud que se lleva a cabo con el otro (similar: tener, actuar). Bajo integración se ocultan las palabras íntegro e integridad. Es decir, toda una dinámica que me permite continuar siendo íntegramente yo mismo. (íntegro: ser, continuar uno mismo). En el primer caso, el de la asimilación, me encuentro con una idea fundamental, la de tener, la de actuar; e integración, integridad, es la del ser, seguir siendo uno mismo. (Weber)

Asimilación: es decir, desprenderse de sí mismo, hacer el esfuerzo extraordinario de olvidarse de sí mismo para integrarse en la comunidad nacional. (Affaya)

Dialogue interculturel

Le dialogue interculturel est une alternative à la pensée unique. Il ne peut pas venir d'une autre pensée unique. Ce que le dialogue interculturel peut apporter, ce n'est pas seulement la préservation des cultures mais un espace de réhabilitation communautaire face à un espace d'individuation et à la machine de pensée unique. (Ghalioun)

Le dialogue interculturel devrait commencer par les points que nous avons en commun, de ressemblance, un dénominateur commun qui peut être le tremplin pour un éventuel démarrage. (Zannad)

Même s'il y a d'autres religions qui ont d'autres formes d'expression, je pense que c'est possible de trouver un minimum dénominateur commun de la mystique pour pouvoir célébrer des choses ensemble et que ceci fasse possible un dialogue interculturel. (Botey)

Vous prenez la foi comme une possibilité de dialogue ou d'interculturalité, de discussion. Je dirais exactement le contraire, j'essaierai de montrer que justement ce qui est impossible, dans l'état actuel des choses, c'est d'établir le moindre dialogue entre les religions. Si les religions pouvaient dialoguer, on le saurait. Et ça fait au moins trois mil ans qu'elles se tapent dessus et qu'elles ne dialoguent pas, elles monologuent les unes à côté des autres. Je crois que nous sommes au coeur même de l'interculturalité. Car aujourd'hui, démontrez-moi l'existence d'un seul dialogue islamo-chrétien, judéo-chrétien..., qui ait abouti à une compréhension mutuelle. Ce ne sont que des affirmations tout à fait vagues sur l'idée: il y a un seul Dieu, nous sommes tous des frères, nous avons tous le même destin... (Weber)

El diálogo intercultural es una alternativa al pensamiento único. No puede provenir de otro pensamiento único. Lo que el diálogo intercultural puede aportar no es solamente la preservación de las culturas, sino un espacio de rehabilitación comunitaria frente a un espacio de individuación y a la máquina del pensamiento único. (Ghalioun)

El diálogo intercultural debería comenzar por los puntos que tenemos en común, de semejanza, por un denominador común, que puede ser el trampolín para un eventual arranque. (Zannad)

Incluso si existen otras religiones con diferentes formas de expresión, yo creo que es posible encontrar un mínimo denominador común de la mística para poder celebrar cosas juntos y con ello hacer posible el diálogo intercultural (Botey)

Usted toma la fe como una posibilidad de diálogo o de interculturalidad, de discusión. Yo diría exactamente lo contrario, intentaré mostrar que justamente lo que resulta imposible, en el estado actual de cosas, es establecer el menor diálogo entre las religiones. Si las religiones pudieran dialogar, se sabría. Hace al menos tres mil años que las religiones se dan de palos y no dialogan. Ellas monologan las unas contra las otras. Creo que nos hallamos en el corazón mismo de la interculturalidad. Pues hoy, demuéstrenme la existencia de un solo diálogo islamo-cristiano, judeo-cristiano..., que haya llegado a una comprensión mutua. No son más que afirmaciones harto vagas sobre la idea: hay un solo Dios, todos somos hermanos, tenemos todos el mismo destino... (Weber)

Communication

Il ne faut pas tomber dans le piège de la déformation culturaliste. Il ne faut pas tout interpréter par la culture. La communication ne se fait pas entre deux cultures, elle se fait entre des gens, des personnes, des peuples, des groupes, et ces groupes ont des intérêts au-delà de la culture. (Ghalioun)

No hay que caer en la trampa de la deformación culturalista. No se ha de interpretar todo por la cultura. La comunicación no se hace entre dos culturas, se lleva a cabo entre gente, personas, pueblos, grupos, y estos grupos tienen intereses que van más allá de la cultura. (Ghalioun)

NÉGOCIATION

Négociation

La négociation a ses règles, pose ces conditions. C'est un rapport de forces où il faut faire des concessions. (Affaya)

Il faut négocier. Pour commencer et poursuivre des négociations lorsqu'on connaît un peu l'autre, qu'est-ce qui est vraiment nécessaire d'avoir en commun pour vivre ensemble? Je crois que c'est le minimum possible, et non pas la tendance qu'on a dans notre culture de vouloir des contrats universellement applicables -pour tout le monde et partout-. De quel droit éliminer la diversité sociale, la socio-diversité? (Pinxten)

La negociación tiene sus reglas, plantea sus condiciones. Es una relación de fuerzas en la que hay que hacer concesiones. (Affaya)

Es preciso negociar. Para iniciar y continuar las negociaciones cuando uno conoce un poco al otro, ¿qué es verdaderamente necesario tener en común para vivir juntos? Yo creo que el mínimo posible, y no la tendencia que se tiene en nuestra cultura de querer contratos universalmente aplicables -a todo el mundo y en todas partes-. ¿Con qué derecho podemos eliminar la diversidad social, la sociodiversidad? (Pinxten)

Minimaliste / maximaliste

Il faut d'une part essayer de s'ouvrir à/vivre avec la diversité malgré notre tendance historique au monothéisme et, d'autre part, il faut essayer d'arrêter d'être maximaliste et redevenir minimaliste. D'après moi, ce sont au moins deux mécanismes qui pourraient ouvrir un avenir. Par exemple, notre concept de droit, des droits de l'homme, a un aspect maximaliste. Nos cultures ou nos sociétés chrétiennes ou islamiques ne se contentent pas de régler un conflit même assez concret dans une véritable négociation. Elles doivent, pour ainsi dire, couvrir tout le terrain d'un seul coup. Il y a des conflits dont certains aspects ont besoin d'être négociés, comme par exemple l'accroissement de la population mondiale, la détérioration de la terre, les crises agricoles qui s'annoncent, etc. Il n'est nullement nécessaire que ce soit la même chose pour tout le monde. (Pinxten)

Por un lado, hay que intentar estar abierto a/vivir con la diversidad a pesar de este monoteísmo que tenemos como tendencia histórica y, por otro, hay que intentar no ser maximalista y volver a ser minimalista. Para mí, éstos son al menos dos mecanismos que podrían abrir un futuro. Por ejemplo, nuestro concepto de derecho, de Derechos Humanos, contiene un aspecto maximalista. Nuestras culturas o nuestras sociedades cristianas o islámicas no se contentan con resolver un conflicto, incluso bastante concreto, por una verdadera negociación. Deben, por así decirlo, cubrir todo el terreno de golpe. Hay conflictos cuyos determinados aspectos necesitan una negociación como, por ejemplo, el crecimiento de la población mundial, el deterioro del planeta, las crisis agrícolas que se anuncian... No es en absoluto necesario que sea igual para todo el mundo. (Pinxten)

Tradition / négociation

Il existe un retour vers des repères identitaires et il y a négociation. Même s'il y a une modernisation au niveau matériel, une négociation réelle se produit avec la tradition. Ce qui se passe dans le monde arabe est une négociation avec la tradition et ce sont des concessions majeures qu'on est en train de présenter à la tradition et à l'islamisme. (Affaya)

Existe un retorno hacia las referencias propias de la identidad y hay negociación. Incluso si existe una modernización a nivel material, se produce una negociación real con la tradición. Lo que ocurre en el mundo árabe es una negociación con la tradición y son concesiones mayores las que se están ofreciendo a la tradición y al islamismo. (Affaya)

Partenariat

Les autres, l'Afrique du Nord, constituent un bloc important du point de vue démographique, du point de vue du marché. Ils peuvent constituer une menace à un certain moment. Il y a le danger démographique. Qu'est-ce qu'il faut faire? Il faut essayer par tous les moyens de contrôler un peu cette région, par des accords bilatéraux entre chaque pays maghrébin et l'Europe. C'est ce qu'on a inventé: le partenariat euro-méditerranéen. On donne à chaque pays la possibilité de négocier un accord de libre échange avec l'Europe. Voilà le sort du Maghreb; chaque pays essaiera de gagner un petit marché en Europe pour ses produits. (Ghalioun)

Los otros, África del Norte, constituye un bloque importante desde el punto de vista demográfico, desde el punto de vista del mercado. Este bloque puede constituir una amenaza en un momento determinado. Existe el peligro demográfico. ¿Qué hay que hacer? Se ha de intentar por todos los medios controlar un poco esta región, mediante acuerdos bilaterales entre cada país magrebí y Europa. Y se ha inventado el partenariado euromediterráneo. Se ofrece a cada país la posibilidad de negociar un acuerdo de libre cambio con Europa. He aquí, la suerte del Magreb; cada país intentará ganar un pequeño mercado en Europa para sus productos. (Ghalioun)

Négocier la mondialisation

Dans le monde arabe, il y avait des possibilités de négocier un certain regroupement ou intégration arabe, maghrébine. Il y a eu même des tentatives de régionalisation pour répondre aux exigences de la mondialisation. La guerre du Golfe a stoppé net toute possibilité de négocier quoi que ce soit. Il ne faut surtout pas qu'il y ait des rapprochements entre pays arabes. Cela risque de créer une situation menaçante pour la sécurité d'Israël. Vous ne pouvez pas négocier votre mondialisation, nous la négocierons à votre place. (Ghalioun)

En el mundo árabe existían posibilidades de negociar un cierto reagrupamiento o integración árabe, magrebí. Hubo incluso intentos de regionalización para responder a las exigencias de la mundialización. La guerra del Golfo ha detenido toda posibilidad de negociar lo que fuera. No es necesario que haya acercamientos entre países árabes. Esto amenaza con crear una situación de riesgo para la seguridad de Israel. Vosotros no podéis negociar vuestra mundialización, nosotros la negociaremos en vuestro lugar. (Ghalioun)

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Abstracts.

ABSTRACTS

Elements for Intercultural Communication

Miquel Rodrigo Alsina

In the first place the concepts of multiculturalism and interculturalism are explained clarified. It is pointed out that the same social objectives are not always pursued under such labels. Multiculturalism refers to a situation of cultural coexistence, while interculturalism refers to the relationships among different cultures.

To make feasible these cultural interrelationship an intercultural competence must be acquired. One must not fall into the fallacious belief that communication is a perfect conveyor of information. Communication is a process of generating meaning, which, in the case of intercultural communication takes on specific characteristics. The point is to be aware of these characteristics and to achieve the goal of efficient communication. To that effect, the participants must be endowed with both a cognitive and emotional competence, the intercultural traits of which are thereby explained by the author. Appropriate intercultural behavior is the result of the synergy of both such competences. Lastly, the aims of intercultural communication are reflected upon, aims which should imply significant change in multicultural societies today.

Interculturality or the Trap of Identity

Nour Eddine Affaya

The aim of this contribution is to ask ourselves about identity in its different articulations within the idea of interculturalism. What is the situation of an empty identity in space and time? Up to what point does the “trap of identity” confuse the movement towards interculturalism in action?

These questions are approached from three problematic cases: the magreb identity through French expression, the imaginaire emmigrated and the identity of central reception and the cultural cleavage which faces contemporary arabian thought.

Identity and Conflict: Personality, Sociality and Culturality

Rik Pinxten

We presented a model which describes the field of questions on identity as a field of dynamics. It is structured by means of particular, temporal configurations of identity through time and space. The theory of dynamic systems provides us with precise models for the representation of forms of identity, or of their evolution towards types of so-called chaos, given certain conditions. The model allows us to work in a comparative perspective, which is a sure advantage in conflict analysis. The complexity of identity phenomena is captured covering individual, group and community dynamics of identity.

Islamism as Political Identity or the Muslim World with Respect to Modernity

Burthan Ghaliun

Two broad tendencies pervade nowadays the Islamism debate. The first one perceives in Islamism the sign of the persistence of Muslim societies, hence, sees Islam traditional theocentric conceptions. The second is that which considers the return to Islam as a recuperation of cultural identity, or perhaps, of authenticity, obstructed till very recently by the political alienation caused by more than a century of colonization.

According to the author, neither of these two theories reflect reality. Islamism itself does not prove in any way the absence of secularization or the rejection of modernity in Muslim society. Nor does it mean the manifestation of a natural return to any authenticity.

The enthusiasm for modernity has been (and still is), on the one hand, the only point of importance in the order of the day of the Muslim world for at least a century and a half. On the other hand, identity-far from constituting an authenticity, or a melding of an immutable cultural heritage-is a socio-historical category determined by its relations to the other and that therefore changes contents and its frameworks and function according to the changes in the multiplication of the lines of conflict.

Islamism can't be reduced to a wishful immutable image of itself or self-representation. Islamism is rather an attempt to substitute national politics in crisis with religion as the foundation of an eventual political identity.

Interculturality and Monotheism

Edgard Weber

An individual's identity is also defined based on the religious system to which he or she belongs. But who, among the young generation, truly knows, in the sense of the imaginaire, the monotheistic religious truth which Islamism and Christianity share? It is important to see how each monotheism is built as a system of coherence. But coherence, identified with truth, excludes that of the Other. In this perspective, is religion a factor of union or division?

The New Forms of Everyday Identity in Magreb: the Case of Tunisia

Traki Bouchrara Zannad

The awareness of the identity we are dealing with here is tributary of a living space and of a duration, that is to say, of spatiality and of temporality. Indeed, the identity experience is closely bound to the ideas of living space, time (duration) and the feelings of belonging and security.

The sociologist of the living experience makes an effort to capture these multidimensional trajectories, based on the analysis of everyday life, in order to analyze the behaviors and, essentially, the relationships between the legitimate social categories and the subjective representations that individuals make of their own social status. The construction of collective identity appears, in our case, as a movement of assertion of a kind of local identity, "peri-urban", relative to a system of solidarity.

From the rural exodus to the access to the urban identity with its stages of integration to the city, a flexibility of interpretation to comprehend this social fact is imperative. Truly, the scientific practice is not a congealed "bureaucratic" practice. The transition from an identity of exclusion to the identity of neo-citizen takes place in those stopping-off places, the "peri-urban" habitat or the "double city", the hearths of creativity of a spontaneous urbanization which implies a model of spontaneous development dictated by the users themselves.

Continuity and Rupture in the Growth of Cultures

Jaume Botey Vallès

The first part of the article deals with the classical concepts of identity, diversity and pluralism in relation to present societies in conflict. The second part addresses specifically the case of the Andalusian immigration to Catalonia from 1955 to 1975 and the hardening relations and tensions between the two communities in present-day Catalonia. Finally, in the presence of economic globalization and the bolstered emergence of new identities, some of which have religious aspects as significant components, a proposition is put forth to find common ground in the new social movements and religious faith as two arenas of intercultural negotiation.

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espacios de la interculturalidad.

Selección bibliográfica del fondo documental sobre interculturalidad.

Selección bibliográfica del fondo documental sobre interculturalidad

ALTERNATIVES AU DÉVELOPPEMENT: APPROCHES INTERCULTURELLES DU DÉVELOPPEMENT ET DE LA COOPÉRATION INTERNATIONALE

Robert Vachon (dir.) ; Dominique Perrot ; Gilbert Rist
Centre Interculturel Monchanin, 1988
Canadá ; pp: 1-372

LA DIMENSION CULTURELLE DU DÉVELOPPEMENT (ACTES DU COLLOQUE, TUNIS, 21-26 NOVEMBRE 1988)

Samila Abdel Mawla Chaar ; Jean Poirier ; Chedly Fitouri
C.E.R.E.S., 1991
Tunis ; pp: 7-328

CULTURE ET PÉDAGOGIE AU MAROC

Mohamed Chekroun
Toubkal, 1989
Casablanca ; pp: 1-83

MAGHREB ARABE ET OCCIDENT FRANÇAIS: JALONS POUR UNE (RE) CONNAISSANCE INTERCULTURELLE

Edgard Weber
Publisud, 1989
Paris ; pp: 1-406

LA FRANCE ET L'ISLAM

Bruno Etienne
Hachette, 1989
Paris ; pp: 1-322

Selección bibliográfica

L'INTERCULTUREL: INTRODUCTION AUX APPROCHES INTERCULTURELLES EN ÉDUCATION ET EN SCIENCES HUMAINES

Claude Clanet
Presses Universitaires du Mirail, 1990
Toulouse ; pp: 7-236

JEUX ET ENJEUX CULTURELS AU MAROC

Mohammed Chekroun
Okad, 1990
Rabat ; pp: 1-194

LA RELACIÓN INTERCULTURAL EN LA ESCUELA: ALGUNAS REFLEXIONES Y SUGERENCIAS PARA ESCUELAS INDÍGENAS CENTRADAS EN EL TRABAJO PRODUCTIVO

Sergio U. Nilo
América indígena, 4, 1990
México ; pp: 223-289

BUILDING A GLOBAL CIVIC CULTURE

Elise Boulding
Development, 2, 1990
Roma ; pp: 37-40

COMMUNITY AND ETHNIC RELATIONS IN EUROPE: FINAL REPORT OF THE COMMUNITY RELATIONS PROJECT OF THE COUNCIL OF EUROPE

Council of Europe, 1991
(s.l.) ; pp: 1-81

MINORÍAS ÉTNICAS: ¿INTEGRACIÓN O MARGINACIÓN?

Dolores Juliano ; Gentil Puig i Moreno ; Elia Mira
Cuadernos de pedagogía, 196, 1991
Barcelona ; pp: 7-41

MONDES D'INSERTION DES POPULATIONS DE CULTURE ISLAMIQUE DANS LE SYSTÈME POLITIQUE FRANÇAIS

Ministère des Affaires Sociales et de la Solidarité, 1991
France ; pp: 1-6

**RECERCA I EDUCACIÓ INTERCULTURALS:
ACTES DE LA CONFERÈNCIA EUROPEA DE SANT FELIU DE GUÍXOLS**

Gentil Puig i Moreno (coord.)
Hogar del Libro, 1992
Barcelona ; pp: 7-285

ESTADO CONTRA NACIÓN. LA CRISIS DEL MUNDO ÁRABE

Burthan Ghalioun
África Internacional, 11, 1992
Madird

UNIVERSAL VISIONS, COMMUNAL VISIONS: HUMAN RIGHTS AND TRADITIONS

Kevin Dwyer
Peuples méditerranéens, 58-59, 1992
Paris ; pp: 205-220

ENSEIGNER DANS UN ENVIRONNEMENT MULTICULTUREL

Alan Wagner
L'Observateur de l'OCDE, 178, 1992
Paris ; pp: 29-31

DU DIALOGUE

Jacques Levrat
Horizons Méditerranéens, 1993
Casablanca ; pp: 5-188

RELATIONS INTERNATIONALES ET CULTURE

Jean-Jacques Kourliandsky
Relations internationales et stratégiques, 10, 1993
Paris ; pp: 37-89

PENSER LE MAGHREB

Abdelkebir Khatibi
SMER, 1993
Rabat ; pp: 1-143

LA POLITIQUE CULTURELLE

Joseph Pérez
Notes et études documentaires, 4973, 1993
Paris ; pp: 155-164

Selección bibliográfica

BEYOND RACIAL IDENTITY POLITICS: TOWARDS A LIBERATION THEORY FOR MULTICULTURAL DEMOCRACY

Manning Marable
Race and class, 1, 1993
London ; pp: 113-130

MEETING THE STRANGER: REFLECTIONS ON MIGRATION AN INTEGRATION

Marco La Pera
Development, 2, 1993
Roma ; pp: 6-10

NUEVAS FORMAS DE INMIGRACIÓN: UN ANÁLISIS DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

Luis V. Abad Márquez
Política y sociedad, 12, 1993
Madrid ; pp: 45-59

LA VILLE MÉMOIRE. CONTRIBUTION À UNE SOCIOLOGIE DU VÉCU

Traki Zannad
Mériidiens Klincksieck, 1994
Paris

UNA EUROPA PLURAL

José Ramón Recalde
Papers de la Fundació, 59, 1994
Barcelona ; pp: 1-12

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE INTEGRACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA DE LA INMIGRACIÓN

Encarna Herrera
Papers, 43, 1994
Bellaterra ; pp: 71-76

L'INTERCULTUREL AU MAROC: ARTS, LANGUES, LITTÉRATURES ET TRADITIONS POPULAIRES

A. Mdarhri Alaoui (coord.) ; A. Zeggaf (coord.) ; N. Affaya (et al.)
Afrique Orient, 1994
Casablanca ; pp: 1-146

LEARNINGS FOR THE FUTURE OF INTER-FAITH DIALOGUE: PART II: INSIGHTS EVOKED BY INTRACTABLE INTERNATIONAL DIFFERENCES

Anthony J.N. Judge
Transnational associations, 1, 1994
Bruxelles ; pp: 15-22

GLOBALISATION, CIVIL SOCIETY, SOLIDARITY (PART I)

Peter Waterman
Transnational associations, 2, 1994
Bruxelles ; pp. 66-85

POLÍTICAS MUNICIPALES DE EXTRANJERÍA Y MULTICULTURALIDAD EN ALEMANIA

Josep Pont Vidal
Papers, 43, 1994
Bellaterra ; pp: 149-160

A L'OUEST D'ALLAH

Gilles Kepel
Seuil, 1994
Paris ; pp: 1-336

DE CARTAGENA A MIAMI: POLÍTICAS MULTICULTURALES E INTEGRACIÓN POR EL MERCADO

Néstor García Canclini
Nueva sociedad, 133, 1994
Venezuela ; pp: 30-36

**INMIGRACIÓN Y DERECHOS CÍVICOS:
GIRONA, 12, DE FEBRERO DE 1994, PONENCIAS Y CONCLUSIONES**

Sílvia Aznar (coord.) ; Francesc Carbonell (coord.)
GRAMC ; SERGI ; 1994
Girona ; pp: 3-78

LES FONDEMENTS DE L'IDENTITÉ CULTURELLE DES JEUNES D'ORIGINE MAROCAINE EN FRANCE

Abdel-Ilah Hassanain
L'Entente, 1995
Casablanca ; pp: 8-366

SOLIDARITAT. COOPERACIÓ. IMMIGRACIÓ

José Luis Dicenta ; Joan Aguado ; Josep Pont
Fundació Rafael Campalans, 1995
Barcelona ; pp: 7-170

THE CULTURAL TURN IN DEVELOPMENT: QUESTIONS OF POWER

Jan Nederveen Pieterse
The European journal of development research, 1, 1995
London; pp: 177-192

Selección bibliográfica

BRITANNIA'S CRESCENT: MAKING A PLACE FOR MUSLIMS IN BRITISH SOCIETY

Danièle Joly
Avebury, 1995
England ; pp: 1-198

ISLAM D'EUROPE: INTÉGRATION OU INSERTION COMMUNAUTAIRE?

Robert Bistolfi (dir.) ; François Zabbal (dir.)
L'Aube, 1995
France ; pp: 1-382

GUÍA DE RECURSOS DOCUMENTALES: CAMPAÑA EUROPEA DE LA JUVENTUD CONTRA EL RACISMO, LA XENOFOBIA, EL ANTISEMITISMO Y LA INTOLERANCIA

M^a Dolores Rodríguez López
Instituto de la Juventud. Ministerio de Asuntos Sociales, 1995
Madrid ; pp: 5-231

NOUS VALORS I PERSPECTIVES PER A UN MÓN EN TRANSFORMACIÓ = NUEVOS VALORES Y PERSPECTIVAS PARA UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN = NEWS VALUES AND ISSUES FOR A WORLD IN TRANSFORMATION

Josep Burcet ; Javier Creus ; Marcos García de la Huerta (et al.)
Universitat Politècnica de Catalunya, 1995
Terrasa ; pp: 1-44

CULTURAL PLURALISM AND THE LIMITS OF DIVERSITY?

Bhikhu Parekh
Alternatives, social transformation and humane governance, 4, 1995
Delhi ; pp: 431-457

WE AND US: TWO MODES OF GROUP IDENTIFICATION

Thomas Hylland Eriksen
Journal of peace research, 4, 1995
Oslo; pp: 427-436

UN PAÍS AMB POCA IMMIGRACIÓ ESTRANGERA

Àlex Masllorens
ICESB, 1995
Barcelona ; pp: 5-14

OCCIDENTE EN EL PENSAMIENTO ÁRABE MODERNO

Mohammed Nour Eddine Affaya
Fundació CIDOB, 1995
Barcelona; pp: 9-59

RELIGIÓN Y TOLERANCIA

José Gómez Caffarena
Seminario de Investigación para la Paz, 1996
Zaragoza ; pp: 53-70

THE NEW TRADE AGENDA: UNIVERSAL RULES AMID CULTURAL DIVERSITY

Vincent Cable
International affairs, 2, 1996
London ; pp: 227-246

EL CONSUMO CULTURAL TELEVISIVO DESDE LA CONDICIÓN MULTICULTURAL DE LOS PERCEPTORES

Evelin Chacón ; Ernesto Olivo
Comunicación, 95, 1996
Venezuela ; pp: 30-41

UNIVERSALISM AND DIFFERENCE: RACE AND THE POSTMODERNISTS

Kenan Malik
Race and class, 3, 1996
London ; pp: 1-17

CULTURA, COMUNICACIÓN Y DESARROLLO: ALGUNOS ELEMENTOS PARA SU ANÁLISIS

Juan Carlos Miguel de Bustos
Cuadernos de trabajo, 16, 1996
Bilbao ; pp: 3-35

MAPPING RACE: MULTIRACIAL PEOPLE AND RACIAL CATEGORY CONSTRUCTION IN THE UNITED STATES AND BRITAIN

Paul R. Spickard
Immigrants and minorities, 2, 1996
London ; pp: 107-119

CIVILISATION DE L'INTERSIGNE

Abdelkebir Khatibi
Institut Universitaire de la Recherche Scientifique, 1996
Rabat ; pp: 1-54

Selección bibliográfica

LA DÉCOLONISATION CULTURELLE: DÉFI MAJEUR DU 21ÈME SIECLE

Mahdi Elmandjra
Walili, 1996
Paris ; pp: 1-343

LA INTERCULTURALIDAD

Jaume Botey; Rix Pinxten; Miquel Rodrigo Alsina; (et al)
dCIDOB, 56, 1996
Barcelona; pp: 3-31.