

Director: Josep Ribera
Coordinadora: Elisabet Mañé

Consell Assessor del dCIDOB:
Anna Ayuso, Francesc Bayo,
Anna Borrull, Carmen Claudin,
Antoni Lluch, Elisabet Mañé,
Adrian Mac Liman, Francesca
Munt, Josep Ribera i
Enric Royo.

Redactors d'aquest monogràfic:

Documentació: Anna Borrull, Laia
Bonet i Silvia Serrano.

Subscripcions: Ma Rosa Parera

Historieta gràfica: Montse Blanes

Edita: CIDOB EDICIONS
c/ Elisabets, 12
08001 Barcelona
Tel. 302 64 95
Fax 302 21 18

Directora d'imatge:
Francesca Munt

Impressió i enquadernació:
Ret, sal
Dipòsit legal: B-22.946/83
ISSN: 1132-6107

No esta autoritzada la reproducció
sense esmentar la procedència.
Les opinions expressades en els arti-
cles firmats no reflecteixen necessa-
riament els punts de vista de la Fun-
dació CIDOB.

Aquest dCIDOB està imprès amb
paper ecològic.

Membre de l'

A.P.P.E.C
ASSOCIACIÓ
DE PUBLICACIONS
PERIÒDIQUES
EN CATALÀ



SUMARI

INTRODUCCIÓ

La interculturalitat

3

APROXIMACIÓ

Una aproximació
a la interculturalitat

Jaume Botey Vallès

4

NEGOCIACIÓ

Negociació
intercultural

Rix Pinxten

6

COMUNICACIÓ

Els estudis de
comunicació
intercultural

Miquel Rodrigo Alsina

10

GLOSSARI

Petit glossari internacional

10

CRONOLOGIA

Cronologia
internacional

De gener a abril
del 1996

15

REFLEXIÓ

La interculturalitat
comença per un
mateix

Edgard Weber

20

OCCIDENT/ORIENT

Occident i l'Islam:
imatges il·lusòries i/o
interculturalitat
efectiva?

Mohammed Nour
Eddine Affaya

24

RECERCA

Panorama
de la recerca
intercultural a
Catalunya

28

RECURSOS

Recursos pedagògics
per a treballar
la interculturalitat
a l'escola

29

BIBLIOGRAFIA

Selecció de
Documents de la
Base de Dades
CIDOB

31

La interculturalitat

La interculturalitat no és un fenomen nou. Al llarg de la història, les diferents cultures sempre han estat en contacte unes amb les altres a través del conflicte o del diàleg, de l'emigració o de la cooperació. En l'actualitat, les noves tecnologies evidencien, a un ritme vertiginós, la continuïtat d'aquest fenomen respecte al passat.

La interculturalitat com a concepte i objecte d'estudi és recent i es manifesta en una realitat, la present, que tendeix a sintetitzar el significat dels termes en *slogans*, amb la finalitat d'aconseguir una comunicació més còmoda i ràpida. Però amb aquesta ànsia per a la immediatesa es produeix el risc de crear-se una fórmula amb un contingut ambigu i superficial.

Amb aquest número de *dCIDOB* s'intenta clarificar el sentit del concepte «interculturalitat» a través de reflexions, totes elles fetes per experts amb molts anys d'experiència sobre el tema. No existeix una teoria generalment acceptada en relació a la comprensió, comunicació i negociació intercultural. Però esperem que aquest monogràfic pugui establir algunes pautes i el bagatge conceptual necessari per a situar-nos de manera responsable i reflexiva davant els problemes complexos, propis de la comunicació entre persones que no tenen el mateix marc de referència cultural.

El primer article, de Jaume Botey, ens introdueix i ens situa en la interculturalitat. És possible una negociació intercultural a partir dels valors propis de cada esfera cultural? A continuació s'ofereix una reflexió de Rik Pinxten sobre aquesta qüestió, proposant-nos una manera d'iniciar les negociacions interculturals: el marc de referències (Intercultural Meta Frame of References -IMR). L'article de Miquel Rodrigo analitza els diferents camps de comunicació amb una recomanació final d'evitar qualsevol tipus d'etnocentrisme disciplinari. Però, tal com es desprèn del treball d'Edgar Weber, també és necessari l'esforç personal de plantejar el propi etnocentrisme occidental. L'últim article, de Nour Eddine Affaya, ens dona una visió de com queda reflectida aquesta comunicació intercultural en les relacions Occident-Islam. També s'ha decidit afegir un petit glossari que recull una selecció de conceptes, definits per experts, als quals se'ls poden afegir molts altres per a complementar la reflexió. Finalment, per a situar la interculturalitat en el nostre marc quotidià, hem introduït una relació de grups d'estudi que operen a Catalunya i una selecció de recursos pedagògics, disponibles a la Fundació CIDOB, per a aprofundir sobre el coneixement i la tolerància intercultural.

Una aproximació a la interculturalitat

Jaume Botey Vallès*

E

stem definitivament orientats a ser països multiculturals. Des d'aquesta perspectiva hauriem d'entendre la *cultura* –estructures mentals, patrimoni espiritual, creacions intel·lectuals i les seves expressions, formes de comunicació, de relacions, d'estructura social, etc.– com un espai de debat, de negociació, en constant procés de canvi, on es confronten les idees i s'elaboren o divulguen els interessos dels diferents grups socials.

Cultura ve a ser, en un sentit ampli, la representació simbòlica més o menys dinàmica del model de relacions predominants en cada societat. Cada individu i col·lectiu *viu en i s'explica per* la superposició d'una tupida xarxa de relacions, d'estructures institucionals, productives, associatives, mentals, etc. Comprendre l'estructura d'aquesta xarxa significa entendre les relacions entre l'home i el medi o entre grups humans i permet conèixer la visió que la consciència col·lectiva elabora. La identitat, tan la individual com la col·lectiva, neix i creix per la lleialtat simbòlica al grup del que formem part per naixement, però també pel contacte amb els altres, per la presa de consciència de la diferència. Els altres són alhora el coixí que ens fa créixer i un motiu de por, són objecte de desig i de rebuig, d'obertura i de tancament. Davant dels altres, el *nosaltres* té un sentiment de tancament si volem garantir una identitat exclusiva. Però ens hi sentim a prop si intuïm que, inclús, per garantir la nostra identitat necessitem del contrast que ens enriqueix, si intuïm que la nostra identitat, per a mantenir-se, té necessitat de l'*alteritat*.

Una cultura no evoluciona sinó a través dels seus contactes: l'intercultural és constitutiu de la identitat cultural. Mai una cultura pot mantenir-se del tot aïllada. La interculturalitat és inevitable i serà fruit d'un pacte més o menys implícit. Es tracta de construir una identitat negociada. La identitat no és quel-

com fix i inalterable, sinó resultat, sempre precari, d'un compromís amb realitats diverses o oposades. D'aquí que aquesta manera d'entendre la identitat la fa sempre viure en un equilibri inestable, a meitat del camí entre la inalterabilitat i la precarietat. Estar en un com si... ja s'arribés al final i no haver-hi arribat mai. Serà sempre la identitat d'un nosaltres que s'escapa, que mai no



**Una cultura
no evoluciona sinó a través
dels seus contactes:
l'intercultural és
constitutiu de la identitat
cultural**

tindrà la sacralitat d'allò que es considera definitiu... d'allò que es considera que de moment és així, però podria ser diferent... Viure en aquesta precarietat pot semblar viure sempre en el desert de la precarietat o en una terra que es mou i que provoca inseguretats.

Però de la mateixa manera que un individu pot ser un filantrop o un misantrop, les societats poden valorar positivament els seus contactes o el seu aïllament. Són els fenòmens de la xenofòbia o de la xenofília. Per a aquesta segona, els fenòmens de l'admiració exòtica, el desig d'evasió o el cosmopolitisme i, per a la primera, les doctri-

nes de la puresa de sang, l'elogi de les arrels històriques o els cultes patriòtics.

Quan en un mateix territori conviuen diferents cultures, es tendirà a *essenciar* els trets culturals propis, a definir, a fixar la pròpia cultura per contraposició als trets culturals dels altres: allò *català*, allò *andalús*, allò *àrab*. L'essencialisme és la visió estàtica i cossificada de la cultura i, així, els missatges que es donen respecte a manifestar la voluntat d'integració de col·lectius d'altres cultures són continuadament ambigus. Es tracta de dos missatges semblants que no faciliten gens la pedagogia d'actituds positives de les voluntats. Un diu: *primer la nostra identitat i després ja veurem*, la qual cosa propicia les polítiques i actituds de tancament i rebuig, i l'altre: l'Occident, etc., *és superior als altres*, missatge etnocèntric que propicia les polítiques i actituds assimilacionistes.

A les societats del Nord, la crisi econòmica, l'aparent buit ideològic, la reestructuració laboral, etc., afebleixen les actituds de solidaritat i són un propici *medi de cultiu* per a fomentar seguretats individuals i col·lectives i per a propiciar actituds excloents. La solidaritat de *pertinença* o de *raça* substitueix la solidaritat de classe i està a la base de totes les actuals manifestacions xenòfobes. Del principi de solidaritat, de totes maneres, no es pot deduir de manera automàtica la política de fronteres obertes. La complicació del tema només es pot resoldre a través d'un consens social generós.

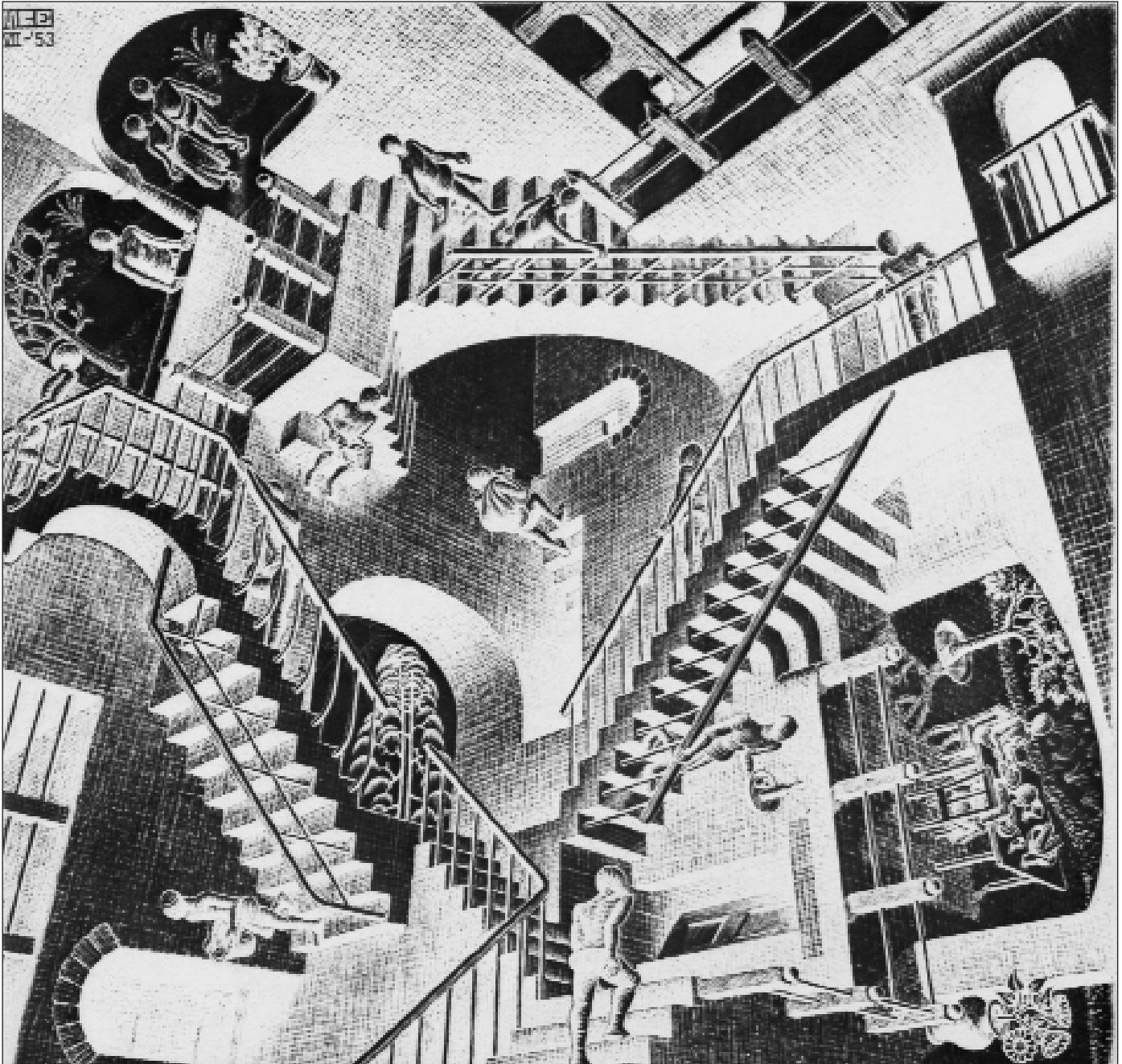
Tot grup ètnic i cultural està format per grups i subgrups, cada un dels quals és possible que, sense deixar de tenir la seva pròpia etnicitat, prioritzin altres valors com a fonament de la seva identitat i desenvolupin formes d'identitat diferents. Si la dimensió econòmica i la dimensió cultural formen una unitat indissoluble en la vida quotidiana, la identitat d'un col·lectiu vindrà també determinada per la identitat econòmica i social. Aquesta sempre farà referèn-

cia a una aliança de classe o grup social enfront d'una altra aliança de classe o grup social dintre d'un sistema global de relacions de classe i en definitiva de poder. Per exemple, la definició de *popular-no popular* vindrà determinada per una frontera d'oposició objectiva, la relació entre *cultura dominant hegemònica* i *cultura no dominant, dependent*.

Nacionalisme i internacionalisme no es contradueixen. El que cal és canviar el

model de desenvolupament. Els anteriors principis que a nivell local o nacional poden semblar obvis, probablement són també vàlids a nivell mundial. Però cal crear consciència entre els països del Nord de la inviabilitat de l'actual model de creixement occidental, responsable, entre altres coses, dels processos migratoris, del fet que milions i milions de persones es vegin abocades a marxar dels seus països d'origen que

prèviament hem espoliat i empobrit. Cal treballar per a un model on les diferents cultures puguin conviure per a restablir un equilibri ecològic-cultural que posi de manifest com una riquesa la realitat multicultural, multiideològica i multinacional del planeta. ■



La Relativitat. M. G. Escher, 1953

Tres mons completament diferents es troben reunits en un únic món.

Les 16 figures humanes que apareixen en el dibuix les podem agrupar en tres grups, cada un dels quals habita en un món propi. Per a cada grup, totes les coses que apareixen en aquesta litografia formen part del seu món. No obstant això, els que pertanyen a un grup determinat experimenten les coses d'una altra manera que els d'un altre grup i, per tant, els hi donen noms diferents. Així, per exemple, allò que per a les figures d'un grup és un sostre, per als d'un altre grup és una paret; allò que per a uns és una porta, per a uns altres és una trapa al terra.

Si la figura del mig, la que està llegint, s'aixeca, veurà davant seu una figura que puja les escales, però li semblarà un cos que flota en posició horitzontal. Si la mateixa figura es gira cap a l'esquerra, descobrirà una altra figura curiosa que llisca sobre el terra. Aquest personatge, no obstant, està convençut que puja del soterrani amb un sac a l'espatlla...i així...

Negociació intercultural

Rix Pinxten*

D' un temps ençà (simbòlicament des del 1989 amb la caiguda del mur de Berlín) el món sembla pres per una espiral de canvis: règims que cauen, fronteres que es redefeixen, una superpotència que s'ha desplomada o que ha explotat interiorment, etc. Al mateix temps, la Unió Europea es va formant lentament (xoca, torna a arrencar...). Tot presagia que Àsia es manifestarà en pocs anys com un poder econòmic i estratègic més que important. Els països islàmics de l'Àfrica del Nord i els d'Àsia comencen a girar-se els uns cap als altres formant unitats transnacionals.

En un altre article he descrit aquestes evolucions com manifestacions de la formació d'*esferes culturals* en el món. Hi suggereixo (com hipòtesi audaç, però tanmateix crítica) que en els propers 50 anys el món coneixerà principalment una dotzena d'*esferes culturals*, més que no un món unit i uniforme. Aquestes esferes seran la Unió Europea, Amèrica del Nord, Rússia (més o menys), l'Àsia Central amb Turquia, la Xina, l'Índia, el Japó i l'Àsia del Sud-est, l'Àsia islàmica (Pakistan, Indonèsia, etc.), l'Àfrica islàmica (el Magrib, el Senegal, fins a Egipte i l'Aràbia), Amèrica Llatina, Oceania i l'Àfrica Negra. Aquestes esferes seran mosaics de regions, de pobles i de cultures, però s'uniran com a esferes en base a trets culturals que els habitants tindran en comú i que els distingiran suficientment dels de les altres esferes. Per exemple, Turquia i l'Àsia Central tenen en comú la base lingüística, la història (fins a principis d'aquest segle), una forma més laïcitzada d'Islam, aspiracions i valors més o menys mixtos euro-turcs, etc. Tots aquests elements culturals –en el sentit ampli de cultura, utilitzat pels antropòlegs: manera de viure, llengua, religió, etc.– els fa solidaris uns amb els altres contra els russos, els europeus o els àrabs.

* Professor de Filosofia i Antropologia cultural.
Universitat de Gand, Bèlgica

A més a més, el món actual, amb l'absència manifesta d'un poder absolut (una veritable superpotència com en els temps de la Guerra Freda), forçarà els països a fer front comú davant d'altres unitats semblants. La meua hipòtesi preveu l'emergència d'aquestes esferes en el món: la Unió Europea i l'Amèrica del Nord són casos ben clars, la Xina i l'Índia també, les altres són en camí de formar-se. El *ciment* primordial d'aquestes esferes no serà pas l'economia o el poder militar (tot i que aquests aspectes hi siguin importants), sinó els aspectes culturals comuns, la manera de veure el destí de la humanitat, la política, el paper de la religió, etc.

Evidentment, en el món del futur els problemes globals o transculturals romandran: la fam, la superpoblació, les epidèmies, els desastres ecològics, etc. I serà més important que mai plantar cara a aquests problemes. Ara bé, seguint aquesta hipòtesi, hom no podrà tractar aquests problemes a la manera *antiga* (és a dir, del segle XX): a partir d'un marc general com els Drets Humans i les resolucions universals de l'ONU. Altrament, preveig que les úniques negociacions efectives i intel·ligents seran les negociacions intrinsecament interculturals. És a dir, les esferes culturals que preveig establiran negociacions en base a llurs prerrogatives i a llurs valors i preferències (propis de la seva esfera), i no en base a la carta de valors implícits o explícits de la Declaració Universal dels Drets Humans o del fonament bàsicament WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*, protestant blanc anglosaxó) del *Nou Ordre Internacional* anunciat pel president Bush després de la guerra contra l'Iraq. Heus aquí l'escenari en el qual vull pensar les negociacions interculturals.

Tan sols hi ha dues maneres de resoldre els conflictes: la força (i la guerra) o bé la negociació. La guerra ja ha estat provada com a via de solució en innom-

brables casos, però se'n deriven molts sofriments i afliccions i a més, un cop finalitzada, s'acaba negociant. Quant a la negociació, m'he adonat que encara no estem preparats per establir negociacions interculturals. És en aquest àmbit que nosaltres, els investigadors en ciències socials, tenim una tasca urgent.

Negociar

Des de que la civilització humana existeix (des del naixement de la humanitat?), la gent negocia. En la major part dels casos les negociacions afecten membres d'un mateix grup cultural o lingüístic, però com a mínim alguns centenars de pobles-comerciants han mantingut contactes amb vàries cultures. Els fulbes, els xinesos, els pigmeus, els jueus i els tàmlils són alguns exemples de traficants-viatgers que han relacionat pobles distints. A més a més, les guerres han posat en contacte pobles molt diferents al llarg dels segles.

Els grecs de l'Antiguitat van ser probablement els primers en desenvolupar



**En els propers
50 anys el món
coneixerà principalment
una dotzena
d'*esferes culturals*,
més que no un món
unit i uniforme**

una teoria de la negociació, partint de la posició que més val parlar que fer la guerra. Sigui potser per ser típic de la mentalitat tancada dels Antics enfront dels estrangers, sigui potser per ser típic de la mentalitat occidental en general, el cert és que la llarga tradició de la filosofia de l'argumentació (més de 2.500 anys) no ha donat gairebé res de substancial ni d'interessant en relació a la negociació intercultural. Fins als nostres dies, les teories de l'argumentació i de la retòrica, incloent-hi els suggeriments estratègics, no han parlat del tipus de conversació i de negociació occidentals. Aquests tipus es presenten com elements d'una teoria *universal*, però de fet no són més que tipus culturalment específics (occidentals). Aquesta és la diferència entre una teoria universal (i per tant científica) i una tendència universalitzant de pensaments i pràctiques culturalment específiques. Tant les importants tradicions en el camp de la lingüística entre els hindús i els xinesos, com les tradicions ben vives de negociació africana com ara les *palabres*,¹ no tenen cabuda a la *ciència* o a la filosofia suposadament universal de l'argumentació. Si hom prova d'aplicar els principis formals de la retòrica dels nostres filòsofs i lingüistes als discursos i a les negociacions d'altres cultures, s'adona que aquestes altres cultures *no qualifiquen*. La forma d'argumentar i de conversar dels xinesos o dels indis no pot encabir-se a les nostres categories, la qual cosa ens dóna com a resultat de l'anàlisi que –atès l'estatut universal de les nostres teories de l'argumentació i de la negociació, segons els filòsofs i els homes de ciència en aquest camp– els membres d'aquestes cultures no poden ni argumentar ni negociar. Aquesta conclusió despectiva és inacceptable, ja que tots veiem clarament que les altres cultures tenen sistemes de disputació, de *palabre* i de negociació. Per tant, podem concloure que llurs pràctiques i estratègies no són qualificables per les teories dites universals de la retòrica, del que se'n desprèn una única altra interpretació, que la universalitat de les nostres teories, fins i tot les formals, és fictícia. És a dir, les teories de la negociació de les quals disposem són (potser) adequades per descriure i formalitzar les pràctiques i estratègies occidentals, però llur aplicació en altres contextos culturals és un acte de *colonització mental*. A més a més, no coneixem més que ben poc les pràctiques i estratègies de negociació de les altres cultures, i som lluny d'una teoria universal que pugui englobar tots els aspectes de la negociació. Aquesta és la posició que vull defensar. En el marc de la hipòtesi general que he formulat al principi d'aquest escrit, ens trobem col·locats en una situació de necessitat de negociació intercultural amb teories que no parlen (a tot estirar) més que de negociació intracultural. En el que resta d'article vull senyalar les línies principals per

a arribar a una situació de negociació intercultural.

Negociació intercultural

Les esferes culturals que he esmentat als primers paràgrafs necessiten el desenvolupament d'una teoria i d'unes estratègies de negociació intercultural. Evidentment, això no exclou de cap manera que puguin ocórrer conflictes i negociacions a l'interior de les esferes culturals. Els danesos i els anglesos seguiran revoltant-se contra algunes regles i costums de la Unió Europea, però això no treu que el més probable és que, per a ells i per als estrangers provinents de països de la UE, els europeus cada cop afrontaran els conflictes amb l'exterior (amb altres esferes, per exemple) com una força unida. Les diferències internes esdevindran menys importants davant les diferències amb altres esferes. Dit d'una altra manera, els anglesos i els danesos se sentiran cada cop més i més europeus, units als altres europeus, quan hagin de plantar cara a les exigències i als valors d'altres parts en el procés de negociació, com ara els russos, els àrabs, etc. En efecte, la concepció del món, de l'home, del destí, de la moral política, de la religió, de l'Estat, etc., del danès es trobarà cada cop més propera a la dels altres europeus i, per tant, al mateix camp d'interessos, mentre al mateix temps s'allunyarà, per exemple, de la dels xinesos o de la dels papús. Certament, quan s'hagin de prendre decisions a nivell mundial (sobre les epidèmies, la fam, el nivell de vida, etc.) és més que probable que les esferes culturals s'accentuin i s'unifiquin més encara, potser fins i tot en detriment dels Estats-nació.

En la nostra recerca d'una teoria de la negociació intercultural, s'anuncien canvis importants en el món dels actuals negociadors. Actualment, a la fi del segle XX, la Xina, el Japó, alguns països de l'Amèrica Llatina (amb la ideologia del *mestizaje*), els països islàmics i alguns països africans estan desenvolupant o implantant les seves versions dels *Drets Humans* i les seves versions de la *política d'autenticitat*. Les seves propostes són diferents de les nostres. En altres paraules, cada cop és més clar que la Carta dels Drets Humans de fet únicament és o pot ser representativa per l'home occidental. Altrament dit, ja no és evident que la visió de la humanitat i de la societat que està implícita o explícita a la Declaració sigui necessàriament universal. Poc importa en aquest cas si aquest és el meu desig o el meu deler polític o humanitari. Crec que, a la vista dels fets, la universalitat de la Declaració és cada cop més criticable. En el món que he apuntat al principi (amb esferes culturals més o menys autònomes i diferents unes de les altres) la negociació haurà de ser intercultural, si pretén ésser eficaç i real.

Com desenvolupar una teoria de la negociació intercultural?

Crec que és important fer una anàlisi profunda del problema i de les característiques de les parts abans d'encetar la negociació pròpiament dita. Així mateix, penso que cal centrar-se en el problema i no indentificar-se amb les posicions. En la meua proposta entren en joc importants conceptes antropològics.

En primer lloc, anàlisi significa per a l'antropòleg estudiar *en els termes de la cultura en qüestió*. Des del període d'autoreflexió de l'antropologia (des dels anys setanta) sabem que cap forma, cap activitat o cap problema es dóna objectivament: el que constitueix un problema essencial per una cultura, pot revelar-se secundari o fins i tot trivial per una altra. És a dir que la descripció del problema s'ha d'elaborar en els termes de les parts culturals afectades, el que implica una anàlisi seriosa de tipus antropològic de les parts participants. En altres paraules, l'anàlisi ha d'ésser comparativa. La importància d'aquests dos punts s'il·lustra en un exemple.

Els problemes no es donen objectivament, sinó que poden formular-se distintament i tenir valors diferents en altres cultures. Després de més de cent anys, als Estats Units es segueix lluitant (militarment i jurídicament) pels Black Hills. Representants del Govern i de les grans indústries volen explotar les reserves minerals i altres riqueses que existeixen en aquests turons, la qual cosa donaria un benefici cert, encara que petit, als indis Sioux que ocupen els turons. Els Sioux no estan realment en contra de l'explotació, però l'acord els és impossible pel fet que els Black Hills són terreny sagrat (amb cementiris d'avantpassats). L'empresari no veu més que els beneficis i per ell la violació o el trasllat dels cementiris no és més que una bagatel·la. Cada vegada que els empresaris han intentat forçar la situació, han esclatat violents conflictes.

Un problema pot ser *concebut diferentment* pels grups culturals afectats. En un esforç de combinar l'ajuda al desenvolupament i les idees de mercat lliure i de salari, uns financers occidentals han creat empreses a l'Àfrica Negra (els meus exemples provenen del Zaire). Una diferència típica es revela en l'articulació de nocions suposadament *científiques* o *econòmiques*. En el context europeu un nivell concret de productivitat es remunera amb una taxa de salari específica. Si la productivitat augmenta, el salari augmenta o hom rep altres privilegis. Dins d'aquesta lògica, la promesa d'un augment de sou es pot utilitzar per aconseguir un augment de la productivitat. Amb la instal·lació de fàbriques industrials al Zaire, es va seguir la mateixa lògica i s'ha mostrat desastrosa. L'efecte obtingut ha estat quasi el contrari que l'efecte europeu. Quan el treballador zairès era recompensat per la seva

millor productivitat amb un augment de salari, tot tipus de problemes, del tot imprevisibles, es creaven. En efecte, després d'un cert temps el *bon treballador* no podia fer més que dimitir. Per què? En algunes cultures africanes (com en aquesta) el que guanya el pa està obligat a alimentar «x» persones de la seva família o del seu clan. Si guanya més, el nombre d'alimentats creix automàticament: altres membres s'instal·len a casa seva, ja que *per dret* poden residir a casa del treballador que, obligatòriament, ha de redistribuir el que guanya entre més boques. Amb el mecanisme de compensació productivitat-salari, la pressió familiar esdevé ràpidament massa pesada pel *bon treballador* que no troba altra solució que dimitir.

Aquest exemple mostra com a mínim que la relació entre salari i productivitat no és una relació estrictament tècnica o econòmica, sinó que s'insereix en un context cultural. A Europa, el treballador individual rep un salari individual, que pot utilitzar segons la seva elecció. Aquest és el cas al límit, perquè aquest treballador és considerat en primer lloc i jurídicament com un individu. En efecte, la concepció cultural de l'home a Europa es tradueix jurídicament i políticament en la noció de ciutadà sobirà amb drets individuals. En el context de l'africà, el problema es planteja d'una altra manera. El ciutadà zairès és en primer terme un membre del clan i de la família i solament en tercer o quart lloc un individu.

L'anàlisi preliminar ha d'ésser comparativa

1. Abans de començar les negociacions cal estudiar els problemes en els termes de les parts afectades. Per exemple, per un problema de supervivència (economia) les parts occidentals pensen el problema en termes de mecanismes de mercat (lliure o no). Per altres parts, les nocions de subsistència i d'intercanvi directe poden ésser més adequades per a formular el problema.

2. Després que s'hagin estudiat les concepcions pròpies a cada cultura afectada per la negociació, hom assajarà de trobar el que he anomenat en altres treballs les intuïcions culturals. Aquestes intuïcions són els principis estructurants, explícits o subjacents, que uneixen els dominis de comprensió i de significació de cada cultura. Expressen els valors i les jerarquies de preferències i valors.

3. Seguidament s'han d'estudiar i comprendre les estratègies i els objectius de convicció i de negociació de les parts. Algunes cultures són molt formals i reticents en llur aproximació, mentre altres són molt directes i fins i tot brutals. A més a més, alguns arguments (com ara els manaments de Déu o els resultats de l'endevinació) tenen una importància major en algunes cultures, i cap ni una en altres.

4. Els resultats de les anàlisis en aquests tres plans han de ser comparats d'una manera convenient i controlada (la qual cosa implica tècniques

modernes que garanteixin el control sistemàtic dels assumptes en el procés de descripció i de comparació). Les similituds i les diferències han de sorgir d'aquesta comparació.

5. Totes les dades i les interpretacions d'aquestes quatre etapes s'han de reunir en un protocol que pot ésser concebut com un quadre de referència meta-cultural (en anglès un IMF: *Intercultural Meta Frame of reference*). Un IMF ha de comprendre tots els conceptes, trets distintius, estratègies, identificacions de problemes i les formes de negociació de cada part. El punt principal d'aquesta etapa és que l'IMF representi les dades de totes les parts i no d'una sola. Solament d'aquesta manera pot funcionar com a quadre comú.

6. Prenent com a base l'IMF és ara possible veure quin *espai de negociació* existeix entre les parts. Quins punts tenen en comú i poden ésser utilitzats com a punt de sortida fàcil i productiu de negociació? Quins valors i quines nocions



Els problemes no es donen objectivament sino que poden formular-se distintament i tenir valors diferents en altres cultures

coincideixen i fins a quin punt? Quina jerarquia de valors i de preferències apareix? Quins interessos comuns poden ser assenyalats? Quins valors, concepcions o maneres de negociar oposen les parts i han de ser exclosos de la negociació, o han de ser objecte de negociacions més complexes i més llargues?

Actualment existeixen pocs exemples de negociacions interculturals des d'aquesta aproximació. L'interès d'aquesta aproximació resideix en el fet, àmpliament demostrat per Kissinger, que seguint aquest esquema cap nació al món ja no estarà en la possibilitat d'imposar el seu quadre de valors o de concepcions en el futur, i que les negociacions fonamentades en el respecte mutu seran a l'ordre del dia en els propers decennis. Crec que la concepció de negociació intercultural defensada aquí ofereix com a mínim un quadre per a pensar aquestes negociacions fonamentades en el respecte mutu. ■

¹ N. del T. Una *palabre* és una assemblea consue-

tudinària dels membres d'una comunitat en la qual es solucionen els conflictes per mitjà de la paraula, del diàleg.

Referències bibliogràfiques:

- Raiffa, H. (1982) *The Art and Science of Negotiation*. Harvard Belknap Press, Cambridge, Massachussets.
Balangadhara (1993) *And the Heathen in His Blindness...* Brill, Leiden.
Fisher, J.G. & Ury, G. (1981) *Getting Yes*. London: Penguin.
Kissinger, H. (1994) *Diplomacy*. Simon & Schuster, New York.
Pinxten, R. (1994) *Culturen sterven langzaam*. Hadewych, Anvers.

“Els homes són, en primer lloc, semblants abans que diferents. És un posició de principis, i no una realitat. Car sovint els homes i les comunitats no són d'aquest parer. Al contrari, tota la seva voluntat és un esforç continu per separar-se, per distingir-se dels altres. Ells se senten íntimament diferents abans de ser naturalment semblants. Quan un, costi el que costi, vol distingir-se dels altres és per marcar una distància, per imposar un domini sobre els altres, o almenys imposar-los un principi de jerarquia”.

A. Khatibi, *Penser le Maghreb*

Els estudis de comunicació intercultural

Miquel Rodrigo Alsina*

Les teories, com els objectes d'estudi, sorgeixen a partir de la necessitat social de la seva existència. No va ser fins després de la Segona Guerra Mundial que es van començar a donar les condicions idònies per al desenvolupament dels estudis de la comunicació intercultural.

Durant l'època colonial, la postura predominant als països colonitzadors era la infravaloració de les cultures indígenes. Però després del 1945, amb els processos de descolonització, es va produir un canvi. Des d'Occident es tractava de conèixer la cultura dels diferents pobles per a poder comunicar-se i fonamentalment per a negociar amb ells. Els Estats Units, com una de les potències hegemòniques de l'època, i dins de la situació de Guerra Freda, estaven molt interessats en cimentar els seus lligams i influències exteriors. En aquest context la comunicació intercultural era un instrument estratègic d'importància evident. Un dels pioners dels estudis de comunicació intercultural va ser l'antropòleg nord-americà Edward T. Hall. De fet, fou en el seu llibre *The Silence Language* (El llenguatge silenciós) on, el 1959, es va utilitzar per primera vegada l'expressió *intercultural communication* (comunicació intercultural).

Durant els anys seixanta, la necessitat dels estudis de comunicació intercultural va rebre una doble embranzida als Estats Units. La primera, de caràcter endogen, va ser propiciada per la reivindicació d'algunes de les minories de la seva pròpia cultura, com és el cas dels afroamericans. L'altra, inicialment exogen, va tenir el seu origen en les guerres del sud-est asiàtic que no només van suposar un important contacte amb les cultures d'aquests països sinó també que una gran quantitat de persones de Cambodja, Laos i Vietnam es refugies-



Amb els contextos dels processos de descolonització i la situació de Guerra Freda, la comunicació intercultural era un instrument estratègic d'importància evident

sin als Estats Units. A més a més, en aquests fluxos migratoris s'hi han d'afegir els dels països llatinoamericans. A la dècada dels seixanta, una altra dada important fou la formulació, per part d'alguns estudiosos llatinoamericans, entre d'altres, de la teoria de la dependència i de l'imperialisme. Aquestes teories criticaven les del desenvolupament que, durant la dècada anterior, consideraven als mitjans de comunicació com instruments per al progrés dels pobles i propugnaven la lliure circulació de tots els productes de les indústries de la comunicació.

En els anys setanta, la comunicació intercultural es va consolidar com una disciplina acadèmica als Estats Units. Cap al 1977, al voltant de 200 *colleges* i universitats oferien cursos de comunicació intercultural i 60 universitats feien màsters o doctorats sobre aquesta especialitat. També en altres països es van iniciar estudis en aquest àmbit. A principis d'aquesta dècada l'*Speech Communication Association* (Associa-

ció de la Comunicació del Llenguatge) va crear una comissió per a estudiar la comunicació internacional i intercultural, que a partir de 1974 va endagar una publicació anual. Potser és per aquest origen científic que els estudis nord-americans en aquest camp es van desenvolupar principalment sobre la comunicació interpersonal en detriment de la comunicació de masses. És a dir, que la major part de la literatura existent feia referència a la comunicació intercultural com els contactes entre persones de diferents cultures, les quals es reuneixen, interactuen i intenten resoldre els problemes que es presenten en el marc d'aquestes interrelacions.

Delimitació del camp d'estudi

Com es pot apreciar, els estudis sobre comunicació intercultural són força recents. Això fa que hagin passat pels problemes d'indefinió propis dels nous camps d'estudi. De fet, encara es pot dir que la seva concreció es troba subjecte a discussió. En tot cas, a partir dels anys vuitanta, des d'una perspectiva pluridisciplinària, es perfilen quatre camps d'estudi prioritaris. S'ha de dir, com va posar de manifest Jorge Luis Borges, que tota taxonomia és convencional, però com que instaura un cert ordre també ens permet aclarir una mica la situació. Feta aquesta aclaració, podríem dir que els quatre camps d'estudi són els següents:

Comunicació intercultural

Aquest primer seria el que la literatura anomena, majoritàriament i en sentit estricte, «comunicació intercultural», que és la comunicació interpersonal entre persones de pobles amb diferents sis-

* Professor de la Facultat de Ciències de la Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona.

ا ح ز ط ق ه	ب خ س ش ع ل و	ت د س ص غ م ي	ث ذ ش ص غ م ي	ج ر ض ف ن	ك ل م ن	و ه	Aràbic	འ ཁ ག ང ཅ ཆ ཇ ཉ ཊ ཋ ཌ ཌྷ ཎ ཏ ཐ ད དྷ ན པ ཕ བ མ ཙ	མ ཁ ག ང ཅ ཆ ཇ ཉ ཊ ཋ ཌ ཌྷ ཎ ཏ ཐ ད དྷ ན པ ཕ བ མ ཙ	Gurmukhi	ק כ ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת	ק כ ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת	Hebreu	カ ソ ス ク ウ ケ コ ナ シ	ツ ニ 又 ネ ヒ ハ バ テ タ	モ ア エ キ オ チ セ イ サ	ワ リ ウ ユ エ ヨ メ マ	カ ソ ス ク ウ ケ コ ナ シ	ツ ニ 又 ネ ヒ ハ バ テ タ	モ ア エ キ オ チ セ イ サ	ワ リ ウ ユ エ ヨ メ マ	Japonès	ཀ ཁ ག ང ཅ ཆ ཇ ཉ ཊ ཋ ཌ ཌྷ ཎ ཏ ཐ ད དྷ ན པ ཕ བ མ ཙ	ཀ ཁ ག ང ཅ ཆ ཇ ཉ ཊ ཋ ཌ ཌྷ ཎ ཏ ཐ ད དྷ ན པ ཕ བ མ ཙ	Tibetà
----------------------------	---------------------------------	---------------------------------	---------------------------------	-----------------------	------------------	--------	--------	---	---	----------	--	--	--------	---	---	---	--------------------------------------	---	---	---	--------------------------------------	---------	---	---	--------

temes socioculturals o, fins i tot, la comunicació entre membres de diferents subsistemes (per exemple, grups ètnics) dins el mateix sistema sociocultural. El que pretenen aquests estudis és aconseguir una comunicació interpersonal eficaç, que detecti els nombrosos problemes i malentesos que poden produir-se. S'ha de tenir en compte que, a mesura que en un país es manifesta més respecte cap a les diferències culturals, les minories ètniques surten a la llum pública i plantegen la necessitat d'unes noves relacions comunicatives que impliquen un reconeixement a la seva identitat cultural. També hi ha un grup de persones cada vegada més important que viuen, durant un temps més o menys llarg, fora del seu àmbit cultural: els representants diplomàtics, els treballadors d'empreses multinacionals, les forces de manteniment de la pau, els estudiants, els refugiats, els immigrants, els turistes, els cooperants, etc.

Comunicació transcultural

El segon tipus d'estudi seria el que es podria anomenar la "comunicació transcultural" (*cross-cultural communication*), que seria la comparació entre les formes de comunicació interpersonal de diferents cultures. En aquest cas no es tracta d'analitzar les interrelacions, sinó simplement comparar les diferències entre les formes de comunicació de cada cultura. Els estudis descriptius de les diferents cultures són essencials per a poder dur a terme una comunicació entenedora. S'ha de tenir en compte que la socialització de les persones es fa

habitualment a l'interior d'una cultura particular. Aquesta socialització no només ens proporciona el contingut i els valors de la pròpia cultura sinó que, a més a més, ens dóna una visió d'altres cultures, molt sovint plena de prejudicis i estereotips. Si, com diu algun autor, comunicar-se és comprendre el punt de vista de l'altre, es fa molt necessari conèixer al màxim possible les altres cultures.

Comunicació internacional

En tercer lloc tindríem els estudis de la "comunicació internacional", que fan referència a les recerques de les relacions internacionals en l'àmbit dels mitjans de comunicació. Des de la perspectiva de la política econòmica de la comunicació, es tractaria de descriure l'ordre internacional de la informació i de la comunicació, i d'assenyalar els diferents actors i les seves estratègies. S'ha de recordar que els interessos dels grans grups econòmics del sector de la comunicació tenen una extensió transnacional. Com ja hem apuntat abans, durant els anys seixanta es va començar a criticar la idea que els països subdesenvolupats haurien de seguir, pel seu procés de desenvolupament, els passos que marcaven els països industrialitzats. Una de les qüestions essencials d'aquests estudis és esbrinar quin és el paper dels mitjans de comunicació en el desenvolupament. Segons la posició que es prengui en aquesta qüestió això dóna lloc a polítiques de comunicació molt diferenciades. Bàsicament, les postures enfrontades són la dels que pro-

pugnen el no intervencionisme dels Estats en el sector i la dels que consideren que aquest és un sector prou important políticament i culturalment com per deixar-lo només a la lliure acció del mercat. En tot cas, s'ha de dir que els nous sistemes de comunicació transnacionals propiciats per les noves tecnologies fan que aquesta discussió sigui encara més vigent.

Comunicació de masses comparada

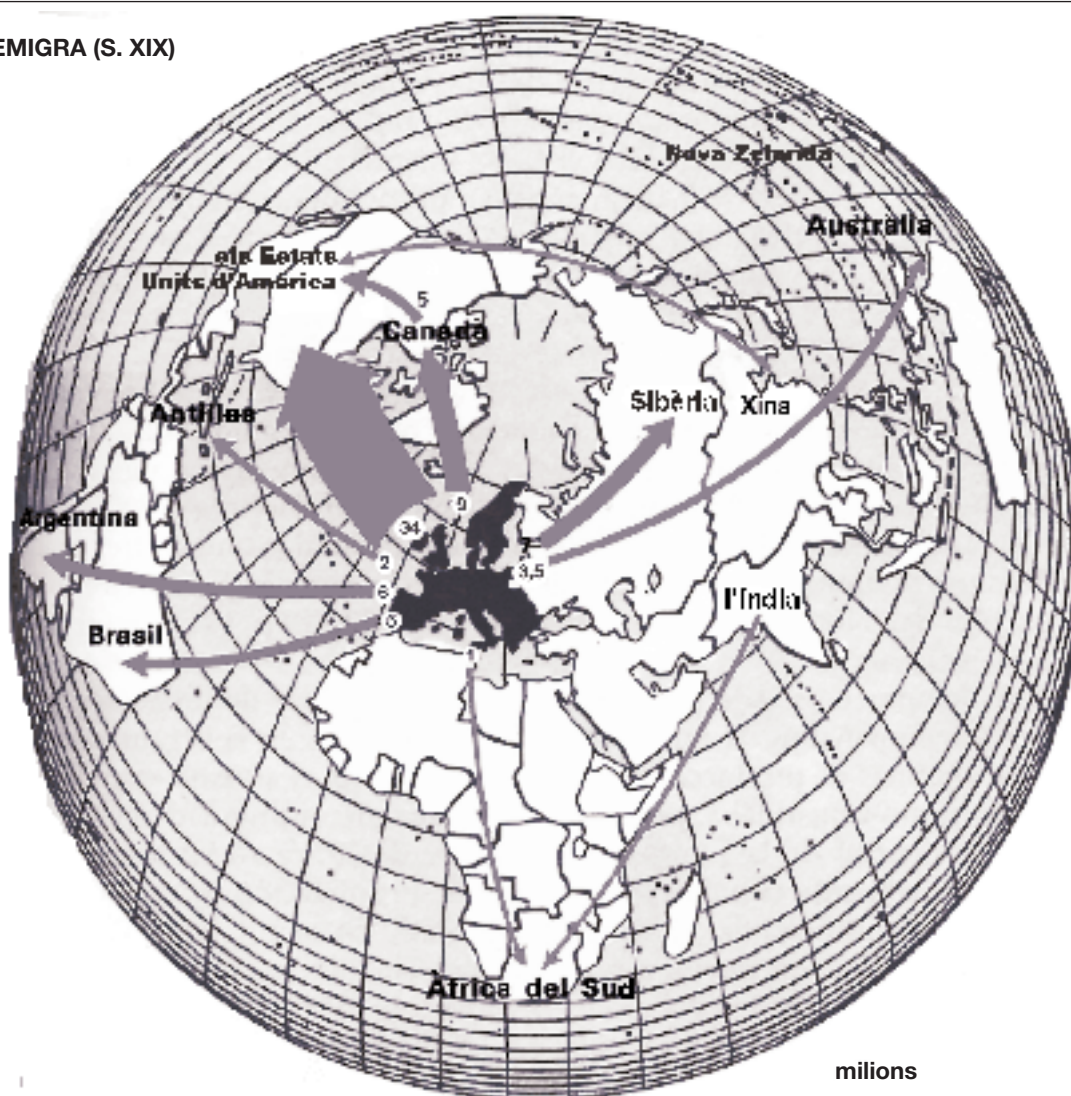
En quart lloc hi hauria els estudis de la "comunicació de masses comparada". Aquests es centrarien en el tractament diferenciat de la informació d'un mateix esdeveniment en mitjans de comunicació de diferents països o en els efectes que té un mateix tipus de programa d'entreteniment en cada país. Pel que fa a la informació, els mitjans de comunicació són institucions molt territorialitzades. És a dir, que les seves informacions estableixen un *nosaltres* i un *ells* que marquen els límits de la identificació grupal. Diferents investigacions posen de manifest que els mitjans de comunicació tenen una aproximació etnocèntrica als esdeveniments a l'hora de confeccionar els informatius. Però s'ha de dir que és inevitable que els mitjans de comunicació adaptin els seus continguts als referents cognitius i emotius de les seves audiències. En relació a l'entreteniment, la recerca assenyalava que les audiències dels diferents països interpreten els missatges d'acord amb les seves predisposicions, esquemes cognitius i afectius, la seva situació i les seves històries existencials. Tot això fa que un mateix programa de ficció pugui ser interpretat de forma diferent en cada cultura.

Algunes indicacions finals

Aquesta classificació pot ser útil per a dibuixar sintèticament l'escenari dels estudis, en sentit ampli, de la comunicació intercultural. Però s'ha de dir que si bé és útil, també pot ésser una mica

“L’esperança és l’establiment d’un sistema de comunicació en doble sentit, que afavoreixi la mobilitat dels homes, de les idees i dels béns en la millor de les tradicions mediterrànies, que està massa alterada per l’esperit mercantil, en el qual els homes són, ja turistes que es manipulen, ja treballadors migrants que hom explota. L’esperança és la identitat i l’arrelament”.
Mahdi el Mandjara,
Guerre des civilisations

EUROPA EMIGRA (S. XIX)



Font: Nueva Enciclopedia Larousse. Atlas histórico. Planeta

enganyosa. En l'actualitat, el que propugna el pensament científic és trencar l'encasellament de les disciplines. En aquesta línia els estudis de comunicació intercultural es caracteritzen per la seva interdisciplinarietat i transversalitat.

La interdisciplinarietat suposa el diàleg entre diferents aproximacions. Es tracta d'establir consensos parcials entre teories pròpies de diferents disciplines. Els estudiosos de la comunicació intercultural el que pretenen és relacionar les aportacions de diferents disciplines. És evident que la influència de l'antropologia és molt gran en aquest àmbit. L'antropologia aprofundeix en les comparacions interculturals entre els estils de comunicació, el valors i les visions del món que condicionen la comunicació verbal i no verbal. Però les aportacions d'altres disciplines també són importants. Per exemple, de la psicologia s'agafen en préstec els conceptes d'empatia, estereotip i prejudici. De la sociologia, les idees de cooperació i de conflicte interpersonal i intergrupals. De la semiòtica, l'anàlisi dels codis i de la sig-



Els estudis de comunicació intercultural es caracteritzen per la seva interdisciplinarietat i transversalitat

nificació verbal i no verbal. De la lingüística, una de les aportacions més interessants és la tesi de Sapir i Whorf, que considera que el mateix llenguatge ja condiciona la nostra percepció de la realitat.

Pel que fa a la transversalitat, aquesta és una tendència complementària a la interdisciplinarietat. Si la interdisciplinarietat feia referència al contingut

de les diferents disciplines, la transversalitat es refereix a l'objecte d'estudi. Ja no es pot dir que un objecte d'estudi com la comunicació, o com la comunicació intercultural, sigui propietat exclusiva d'una disciplina. Es tracta d'un objecte d'estudi compartit per diferents disciplines. Aquesta transversalitat és evident, perquè el fenomen de la comunicació va més enllà d'allò social: la política, l'economia, la cultura, els esports, la ciència, etc., i a més a més, travessa les tradicionals fronteres nacionals. A la nostra època la comunicació intercultural és un fenomen en expansió. Per això, en un món cada vegada més interdependent i interconnectat, es fa necessària una atenció prioritària als estudis de la comunicació intercultural. ■

Aquest article forma part d'una investigació subvencionada per la DGICYT. Ministerio de Educación y Ciencia.

Petit glossari intercultural

Introducció: la reflexió intercultural sobre la diversitat.

La interculturalitat, més que una àrea específica del coneixement, és una perspectiva a través de la qual es pot reflexionar entorn a la diversitat de referents, de significats i de relacions que s'impliquen en el conjunt de la Humanitat. És una mena d'interrogació sobre les múltiples realitats socials i culturals, que es formula a partir del desenvolupament del concepte diversitat.

La reflexió intercultural que vol encetar l'Espai de Comunicació Intercultural de la Fundació CIDOB, amb aquest monogràfic, parteix de quatre principis:

- el de la *interdisciplinarietat* o necessària col·laboració entre disciplines científiques. Alhora que el discurs intercultural es nodreix de diferents discursos disciplinars, serveix per a revifar aquests, en incorporar-los la noció de diversitat.

- el de *fer participar en aquesta reflexió a persones que pertanyen a diferents contextos culturals*, per la riquesa que poden aportar entorn a la discussió de qüestions en les que hi participen diferents conjunts culturals.

- el de *considerar la multipolaritat* de la reflexió intercultural (present no només en el terreny cultural, sinó també en el religiós, en el polític, en l'econòmic, en el social, en el de les relacions de gènere, etc.), així com destacar la vinculació i complementarietat que s'estableix entre aquestes parcel·les d'expressió humana.

- el de *desenvolupar una reflexió no etnocèntrica*, tan conceptual com ideològica, que respecti un principi bàsic de relativisme per tal d'entendre les diferents cultures en la seva singularitat i en els seus termes.

Com a pas previ, presentem un vocabulari bàsic sobre interculturalitat que ha de servir com a punt de partida d'aquesta. Es tracta només d'una selecció de conceptes, als quals es poden afegir molts d'altres per a complementar aquesta reflexió.

La definició de la diversitat cultural

CULTURA

Clifford Geertz (1987) *La interpretació de las culturas*. Barcelona. Gedisa. p. 88.

La cultura denota un esquema històricament transmès de significacions representades en símbols, un sistema de concepcions heretades i expressades en formes simbòliques per mitjà de les quals els homes comuniquen, perpetuen i desenvolupen el seu coneixement i les seves actituds vers la vida.

Selim Abou (1992) *Cultures et Droits de l'Homme*. Paris. Hachette. p. 112

Conjunt de models de comportament, de pensament i de sensibilitat que estructuraven les activitats de l'home en la seva triple relació amb la natura, l'home i el transcendent.

IDENTITAT CULTURAL, ETNICITAT

Teresa San Román (1995) «Los muros de la separación. Ensayo sobre heterofobia y filantropía». *Documentos*, nº 3. Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona. pp. 79-80.

F. Barth (*Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. FCE. 1976) fa una distinció entre el que cons-

titueix el *culture staff* (bagatge cultural) o conjunt de pautes, valors, creences, eines, tècniques, etc. d'una cultura, per una banda, i la identitat ètnica que es relaciona només amb algun dels elements del *culture staff* de manera que els erigeix en símbols del poble que comparteix aquesta identitat, i no necessàriament amb tota aquesta cultura. Això permet que un poble, que s'identifica a si mateix per oposició a altres pobles, pugui canviar molts aspectes de la seva cultura al llarg de la història de contactes, barreja, aliances, solidaritats i guerres, sense perdre en absolut la seva identitat com a tal poble (...) Aquesta identitat ètnica, identitat com a poble, permet la variació de la cultura en el seu si (el que és evident en qualsevol poble) i culturalment adopta i selecciona trets que siguin capaços de simbolitzar la diferència amb ell mateix o els oposats (...) Per tant, el que la militància ètnica defensa són els interessos d'un poble (o de qui parla en el seu nom, que no necessàriament és el mateix) i és la protecció i l'estima d'aquells símbols ètnics, seleccionats del conjunt del contingut cultural, el que s'entén que és la protecció i l'estima de la pròpia identitat, encara que la referència cultural respecte al conjunt del contingut cultural sigui fins i tot mínima en molts casos. Els propis símbols culturals a vegades varien amb el temps i, més freqüentment, són diversament interpretats per diferents segments socials de la mateixa societat.

MINORIA

Hans Van Amersfoort (1982) *Immigration and the formation of minority groups. The Dutch experience 1945-1975*. Cambridge University Press. pp. 29-30.

Una minoria és una col·lectivitat contínua entre la població d'un Estat. Aquesta continuïtat té dos aspectes importants: la minoria s'ha succeït en diferents generacions, i la pertinença a aquesta minoria és preeminent sobre altres formes de categorització social. Per altra banda, la posició numèrica com a minoria l'exclou de prendre part efectiva en el procés polític. Una minoria té una posició objectiva de desavantatge en el sentit que els seus membres no participen en el mateix grau que la majoria de la població en les següents quatre esferes *públiques*: el sistema legal, el sistema educacional, el mercat laboral i el mercat de la vivenda.

RELACIONS ENTRE CULTURA MINORITÀRIA I CULTURA DOMINANT

Claude Clanet (1990) *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*. Toulouse. Presses Universitaires du Mirail. p. 74

La cultura minoritària designa els límits de la cultura dominant, la qual ha d'interrogar-se sobre el seu etnocentrisme així com també reflexionar sobre la seva relativitat i la seva identitat. La integració pluralista de diferents subcultures tendeix a desplaçar les fronteres entre els codis comuns a un conjunt sociocultural i els codis particulars a cada subconjunt: la noció de *cultura comunitària*, que recobra el conjunt de codis, de normes, de valors... comuns al conjunt de subcultures, que li permeten d'existir, de situar-se unes en relació a les altres i d'establir entre elles relacions i intercanvis. La integració pluralista de les cultures minoritàries està destinada a transformar la mateixa noció de cultura dominant.

ALTERITAT

Nouredine Affaya (1994) «L'Autre dans l'imaginaire cinématographique maghrébin» a *L'Interculturel au Maroc. Arts, langues, littératures et traditions populaires*. Casablanca. De. Afrique-Orient. pp. 26-27.

Com es presenta l'Altre en l'escena de l'imaginari magribí? Com tradueix aquest imaginari les manifestacions de la seva alteritat? Abans d'abordar directament aquestes qüestions, caldrà remarcar que l'Altre no és una entitat total, ni el si idèntic d'un mateix. L'Altre, en tant que diferència cultural, forma part de la nostra visió de nosaltres, que es presenta com a *partenaire* igual, apacible, o sota la forma d'invasor, de mercader o de missioner, d'arrogant o de conciliador, de cos o de raó, etc. L'Altre és present en l'espai identitari, és paradoxalment un objecte de fascinació i una font de desconfiança.

Marc Guillaume (1993) «El otro y el extraño», *Revista de Occidente*, nº 140.

En l'Altre s'inclou l'estrany –aquell que no sóc jo, que és diferent de mi, però al qual puc comprendre i fins i tot assimilar– i tanmateix s'inclou una alteritat radical, inadmissible, incomprendible i fins i tot impensable. I el pensament occidental no deixa de prendre l'Altre per l'estrany, de *reduir* l'Altre a l'estrany. Resulta difícil no caure en la temptació de reduir l'Altre a l'estrany, ja que l'alteritat radical constitueix sempre una provocació i, per tant, està condemnada a la reducció, a l'absència, a l'oblit en l'anàlisi, la memòria, la història. "L'Altre és l'absent de la història", deia M. de Certeau (*Cultures au pluriel*).

ALTERITAT-EXOTISME

Georges Balandier (1993) «La appréhension del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro». *Revista de Occidente*, nº 140.

El descobriment de l'Altre té lloc en la proximitat (diferència intrasocial, intracultural) i en la distància (diferència exterior, *exòtica*). Aquesta darrera no es desplega realment fins que s'amplia al coneixement d'altres mons, d'altres *nous mons*, a partir de finals del segle XV. (pp. 36-37).

En el cas de la modernitat i dels seus efectes, el que apareix en primer lloc és la formació d'*espais de cultura plural*, sota la doble constricció econòmica que mantenen els fluxos d'emigració a partir dels països menys desenvolupats. L'Altre es converteix llavors en l'«estranger», i aquesta *diferència pròxima* no es reconeix de la mateixa forma que la *diferència llunyana (exòtica)*; aquesta resulta menys menyspreada ja que es troba en l'interior de les seves pròpies fronteres, i és capaç d'exercir una seducció: la d'existir en una altra part, de la qual es nodreix la curiositat turística. La proximitat engendra amb freqüència una apreciació negativa, i les condicions de la vida quotidiana la converteixen en intolerància, en conductes d'exclusió relativa i en constants conflictes. (p. 41)

Actituds davant la diversitat

ETNOCENTRISME

Lydia Flem (1985) *Le racisme*. Paris. Éditions MA. p. 85.

Des de l'Antiguitat, i per tota la superfície de la Terra, cada poble ha tingut la tendència a privilegiar la seva pròpia cultura i a rebutjar fora de la humanitat els altres homes. Són nombrosos els grups humans que s'imaginaven com a elegits. El reconeixement de les diversitats culturals i la possibilitat d'un enriquiment recíproc és una actitud recent i poc establerta. Se sap que per als Grecs, aquells que no formaven part de la seva civilització i no parlaven la seva llengua eren anomenats bàrbars. Semblava com si d'aquesta manera volguessin oposar el valor significatiu de la seva pròpia llengua en oposició a la confusió i inarticulació del cant dels ocells. Relegar els altres homes al costat de l'ani-

malitat és un punt de partida que hom retroba freqüentment en el pensament racista. En el moment en que Occident anomena salvatges a les poblacions no europees, les col·loca en el lloc de la selva, és a dir, de la vida animal per oposició a la cultura humana.

Martine Abdallah-Pretceille (1986) *Vers une pédagogie interculturelle*. Paris. Publications de la Sorbonne-Institut National de Recherche Pédagogique. p. 130.

Segons alguns autors, si la naturalesa de l'etnocentrisme és igual per a totes les societats, el grau pot variar. D'aquesta manera, per G. Rist, (...) «l'etnocentrisme occidental constitueix una varietat particular del fenomen en la mesura en que s'expressa a través de categories que tendeixen cap a la universalitat». Universalitat, d'altra banda, negativa que es tradueix políticament per l'expansionisme. L'etnocentrisme occidental es duplica, veritablement, de l'atribució de valors i d'una jerarquització de cultures, cosa que li confereix un caràcter ideològic o, almenys, autoritza les manipulacions ideològiques.

RACISME

Lydia Flem (1985) *Le racisme*. Paris. Éditions MA. pp. 155-156.

El pensament racista es construeix a partir de dues afirmacions: l'existència de races en el si de l'espècie humana i la classificació d'aquestes segons una escala de valor en «raça superior» i «races inferiors»; aquesta jerarquització, establerta en funció d'una essència natural, justificant un comportament que tendeix a minoritzar i inferioritzar un grup particular. Amb el suport d'una suposada superioritat biològica, la societat occidental es referma contra altres grups humans. A partir de les diferències de cultura, de religió, de mentalitat, d'història, els europeus han imaginat caràcters racials, tancant els *racialitzats* en categories *naturals* immutables, en el nom de les quals s'han autogortat el dret de dominar, d'explorar, d'humiliar, d'excloure i de matar a altres homes, a altres dones, a altres nens. El racisme no és només una ideologia, una teoria, una opinió o un prejudici, és una relació social de dominació. Una relació de força que es justifica recurrentment a la *Natura* i a la *Ciència* i que engendra molt concretament violències i patiments.

Pierre-André Taguieff (1995) «Las metamorfosis ideològiques del racismo y la crisis del antirracismo e inmigración», a Juan Pedro Alviré (Coord.) *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia. Tercera Prensa-Gakoa Liburuak. pp.179-180.

És necessari posar en evidència una caracterització suplementària del neoracisme contemporani pres en les seves manifestacions verbals: el seu pas al discurs indirecte i el seu recurs sistemàtic a la *implícit*. (...) La *implícit* del racisme, s'afegeix a les quatre operacions següents: 1) el desplaçament de la *raça* cap a la *cultura*, i la substitució correlativa de la identitat cultural «autèntica» a la puresa racial; 2) el desplaçament de la *desigualtat* vers la *diferència*: el menyspreu manifestat per als inferiors tendeix així a deixar lloc a l'obsessió del contacte amb els altres, i més profundament a la fòbia de la barreja; 3) el recurs a enunciats *heteròfils* (dret a la diferència, etc.) més que a enunciats *heteròfobs*; (...) i 4) el *racisme simbòlic* o indirecte, expressat sense ser declarat, i que tendeix a substituir el racisme directe i declarat (o assumit): els nous modes discursius de racialització operen sobre la base de supòsits, de l'implícit, del connotat, del pressuposat.

HETEROFÒBIA, HETEROFÍLIA

Pierre-André Taguieff (1988) *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris. La Découverte. pp. 29-30.

L'antinomia fonamental del racisme tal com l'antirracisme el pensa sorgeix del xoc de dues posicions (...). Aquestes posicions contràries igualment atribuïdes al «racisme» caracteritzen indistintament (o successivament) les actituds o disposicions, les representacions i les avaluacions i no només els comportaments. Només cal suggerir que l'alternança corrent i indefinida entre *heterofòbia* i *heterofília* es mostra com un obstacle davant de tota alternativa d'anàlisi freda i fina.

Si el racisme és definit per l'heterofòbia, l'antirracisme es defineix per l'heterofília. El tema fundador dels eslògans antiracistes és que diferència signi-

fica riquesa: la diversitat ètnica i cultural de la humanitat és presentada com el capital natural de tota l'espècie, un tresor inalienable que cal defensar a tot preu (...). Si el racisme és definit per l'heterofília, l'antirracisme es defineix per l'heterofòbia, que es presenta ordinàriament a través de l'afirmació de l'exigència universalista. Aquesta heterofòbia, desconfiança de principi envers les diferències, pressuposa dues amalgames per derivació suposada (...): les diferències engendren desigualtats, que instauren les injustícies; les diferències engendren l'hostilitat, que alimenta la pulsio de l'agressió, la qual es manifesta en les guerres (p. 39).

UNIVERSALISME-RELATIVISME

Georges Balandier (1993) «La aprehensió del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro», *Revista de Occidente*, nº 140. pp. 39-40.

Com conciliar la diversitat de les cultures i la unitat de l'home? Dues respostes (...) D'una banda, el *relativisme*, el *rebuig a valorar* a partir d'una única referència i a «classificar» les cultures; aquesta elecció comporta acceptar les cultures com són, respectar-les tal com són i abonar en el compte comú la seva diferència. Amb el risc de concebre un món on tot es valora. D'altra banda, hi ha la resposta de l'universalisme, que ens porta a aplicar els *materios principis* de coneixement i de valoració a totes les cultures, a identificar les seves semblances més que les seves diferències; amb el doble risc de definir aquests principis d'acord amb l'arbitrarietat d'una cultura de referència (etnocentrisme) o l'arbitrarietat d'un saber postulat com a totalment objectiu (científisme). Aquesta oposició mostra la dificultat d'aconseguir un «bon» coneixement de l'Altre, malgrat cadascú porti en si mateix una part de l'alteritat.

Models de relació i dinàmica entre cultures

ASSIMILACIONISME

Hubert Hannoun (1992) *Els ghettos de l'escola. Per una educació intercultural*. Vic. Eumo Editorial. (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*. Paris. Éditions ESF. 1987). pp. 43-44.

L'*assimilacionisme* és el corrent de pensament i d'acció que, davant del problema plantejat per la pluriculturalitat social, es podria situar entre les actituds negatives. A partir del reconeixement de les diferències entre grups culturals, posa, d'una banda, la primacia d'una cultura —aquella de la qual es preval el corrent assimilacionista— sobre les altres cultures, i de l'altra, la incompatibilitat de les diferents cultures en nom d'una concepció de la diferència com a hermèticament tancada en ella mateixa, fora de la història, i per raó d'una negació o, com a mínim, d'una ignorància de les complementaritats i de les semblances que hi ha entre aquestes cultures. (...) Els objectius, confessats o implícits, de l'actitud assimilacionista es troben en l'assimilació de les cultures d'una estructura social donada a una d'elles, amb pèrdua, per part d'aquestes cultures, de llurs característiques específiques.

MULTICULTURALISME

Hubert Hannoun (1992) *Els ghettos de l'escola. Per una educació intercultural*. Vic. Eumo Editorial. (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*. Paris. Éditions ESF. 1987). pp. 84-85.

L'actitud multiculturalista consisteix en l'afirmació que fa un grup humà de la seva cultura com a fonamentalment diferent i irreductible a les altres cultures, sense tanmateix pretendre assimilar necessàriament aquestes altres cultures a la seva pròpia. El paisatge cultural es presenta, en aquest cas, sota l'aspecte d'un mosaic de cultures amb uns límits netament dibuixats. (...) Sembla que l'actitud multiculturalista no s'accontenta pas de posar com a hipòtesis o implicacions l'afirmació de les diferències, fins i tot, la incompatibilitat entre cultures; suposa llur ignorància més o menys total de les semblances que hi ha o que pot haver-hi entre elles.

B. Parekh-H. Bhabha (1989) «Identities on parade». *Marxism today*. p. 27.

Multiculturalisme no només significa pluralitat

numèrica de diferents cultures, sinó també una comunitat que crea, garanteix i encoratja espais dins dels quals les diverses comunitats puguin créixer en el seu propi espai. Al mateix temps, vol dir la creació d'un espai públic on aquelles comunitats puguin interactuar, enriquir la cultura existent i crear una nova cultura consensuada on puguin reconèixer reflexos de la seva pròpia identitat. La multiculturalitat és possible, però només si les comunitats se senten prou confiades per a iniciar un diàleg i existeixi un espai públic suficient per a elles a fi que puguin interactuar amb la cultura dominant.

INTERCULTURALITAT

Hubert Hannoun (1992) *Els ghettos de l'escola. Per una educació intercultural*. Vic. Eumo Editorial. (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*. Paris. Éditions ESF. 1987).

Fer progressar la cultura, en el context contemporani, no es pot realitzar sense inscriure's, així, en una perspectiva interculturalista per tal com és sinònim de reconeixement del pluralisme cultural i, doncs, alhora, de l'afirmació de cada cultura considerada en la seva identitat pròpia; de la seva obertura a les altres per tal de realitzar amb elles relacions de complementarietat (p.113).

L'actitud interculturalista no pot consistir només en afirmar de manera sectària, és a dir, exclouent les altres cultures, la vinculació a la cultura pròpia. Com que té per objectiu la unió de l'U i del Múltiple, intenta, al contrari, l'afirmació de si en la pròpia cultura, amb la condició que sigui entesa en la significació essencial d'obertura a les altres cultures. La meua cultura en serveix de trampolí per anar envers els altres (p. 123).

Davant els problemes que es produeixen en un ambient pluricultural és desitjable, indispensable, que la solució sigui comuna al conjunt dels grups culturals que componen aquest ambient. En una perspectiva interculturalista, aquesta comunitat de solució no es tradueix pas en la supremacia d'una solució cultural sobre les altres, sinó en l'elaboració d'una actitud en la qual participaria en condicions d'igualtat cada cultura (pp. 125-126)

Jean-René Ladmiraal-Edmond Marc Lipiansky (1989) *La communication interculturelle*. Paris. Armand Colin. p. 10.

El terme implica la idea d'interrelacions, de relacions i d'intercanvis entre cultures diferents. Cal comprendre-la no només com el contacte entre dos objectes independents (dues cultures en contacte), sinó com la interacció en que aquests objectes es constitueixen alhora que es comuniquen (...). Es situa en una perspectiva sistèmica i dinàmica en el que les cultures apareixen com processos socials no homogenis, en contínua evolució i que es defineixen tant per les seves relacions mútues com per les seves característiques pròpies.

Ahmed Boukous (1995) *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*. Rabat. Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Es pot definir la *interculturalitat* com si fos la coexistència al nivell del pensament i del comportament individual i de la societat d'esquemes culturals que pertanyen a universos simbòlics diferents però no impermeables uns amb els altres. La *interculturalitat* seria doncs, la manifestació del *mestissatge* cultural, l'aptitud a engendrar i a consumir productes i signes que formen part de sistemes simbòlics diferents (...). La tesi subjacent al discurs intercultural és que l'espècie humana disposa d'una competència simbòlica comuna formada per un conjunt d'universals culturals que poden variar d'una comunitat a una altra en la seva forma i substància (p. 175).

Concebre i modelar una societat intercultural en la qual individus i comunitats són conscients de que estan intrínsecament formades de nosos d'elements culturals diferents, i que les diferències lingüístiques i culturals són riqueses a protegir i a valoritzar a casa nostra i en la dels altres, com una tasca prioritària per a la societat universal del demà. En aquesta perspectiva, el projecte intercultural tradueix una utopia que pot constituir una alternativa al desplegament de diversos exclusivismes que amenacen amb agreujar les disfuncions, les compressions i els conflictes que suporta la Humanitat (p. 180).

Cronologia Internacional

De gener a abril
del 1996

Gener

1. Aràbia Saudita. El rei Fahd, per problemes de salut, cedeix temporalment el control de l'Estat al seu germanastre i príncep successor Abdulà. La confiança en Abdula feta explícita pel Govern dels Estats Units fa que el preu del petroli es mantingui estable.

Unió Europea. El Govern espanyol cedeix la presidència de la Unió Europea (UE) a Itàlia. Els italians afirmen voler donar una especial importància a la reforma del tractat de Maastricht i al reforç de la política exterior comuna.

2. Mèxic - Chiapas. L'Exèrcit Zapatista d'Alliberament Nacional (EZLN) anuncia el naixement d'una nova organització civil en ocasió del segon aniversari de l'alçament. Amb aquesta iniciativa, els guerrillers de l'Estat mexicà de Chiapas volen canalitzar les seves reivindicacions per la via política. L'EZLN no desapareix sinó que obre un front civil paral·lel de pressió.

3. Bòsnia i Hercegovina. El Govern bosnià denuncia la desaparició d'un total de 16 civils en un barri serbi de Sarajevo. La Força Internacional de Pau (Ifor), en procés de desplegament a la capital en substitució de la Força de Protecció de les Nacions Unides (Unprofor), tal com preveu l'acord de Dayton, no té prou capacitat per evitar aquest tipus d'accions a petita escala que sovintegen a tot el territori en conflicte.

6. Gaza. El presumpte artífex de nombrosos atemptats amb bomba del grup integrista islàmic Hamàs, Yehie Ayash l'enginyer, és assassinat a Gaza.

Tòquio. Dimiteix el primer ministre japonès Tomiichi Murayama. El primer cap de Govern socialista que ha tingut el Japó des de l'any 1948, arribat al poder el 1994 en coalició amb dos partits rivals, presenta la seva dimissió després de governar durant poc més d'un any. El govern del país passa a mans del nacionalista conservador Ryutaro Hashimoto, home fort del Partit Liberal Demòcrata (PLD).

7. Guatemala. La segona volta de les eleccions presidencials de Guatemala se celebra en una jornada que es caracteritza pel sabotatge i les amenaces a l'electorat. Des de la primera volta celebrada el mes de novembre impera a tot el país un clima d'extrema violència impulsada pel sector militarista. Més de 500 persones han estat assassinades en aquest període. Alvaro Arzú (Partido de Acción Nacional) 51,22%, Alfonso Portillo (Frente Revolucionario Guatemalteco) 48,78%.

8. França. Mor a l'edat de 79 anys l'ex-president francès Francois Mitterrand.

10. Daguestan - Federació Russa. Un grup d'uns 500 guerrillers txetxens entren a la ciutat de Kizliar al Daguestan i ataquen l'aeroport. El seu objectiu és destruir efec-

tius de l'exèrcit rus estacionats en aquesta població. En retirar-se ocupen l'hospital i segresten un nombrós grup de civils. Els guerrillers reclamen la retirada total de l'exèrcit rus de Txetxènia.

11. Guinea Equatorial. El president equato-guineà Teodoro Obiang convoca eleccions presidencials pel dia 25 de febrer, alterant així els terminis pactats amb l'oposició, que manifesta immediatament el seu desacord, i previstos per la Constitució.

12. Còrsega. El Front Nacional d'Alliberament de Còrsega (FNLC-Canal Històric), principal grup independentista armat de la illa, fa una proposta de pau al Govern de la República Francesa. S'anuncia inicialment una treva de tres mesos que ha de paralitzar les accions terroristes d'aquesta facció de l'FNLC. Durant l'any 1995 els enfrontaments armats i els atemptats provoquen 11 víctimes mortals a Còrsega.

14. Portugal. Eleccions presidencials. Jorge Sampaio (Partit Socialista) 53%. Aníbal Cavaco Silva (Partit Social Demòcrata) 46%. Participació: 62%.

16. Turquia (Txetxènia). Un escamot turc simpatitzant amb la causa txetxena segresta un transbordador al Mar Negre amb 200 persones a bord i exigeix la retirada del setge de les tropes russes sobre els guerrillers txetxens al Daguestan, sota l'amenaça de fer explotar el vaixell. El segrest acaba 3 dies més tard amb la rendició de l'escamot i sense víctimes.

17. Txetxènia - Daguestan. Boris Ièltsin opta per la mà dura en el conflicte txetxè. Després d'intentar sense èxit l'assalt del poble de Pervomàiskoié, on s'havien fet forts els guerrillers txetxens amb nombrosos hostatges, les tropes russes entrenen la destrucció total del poble. Els dirigents de la guerrilla i un petit nombre d'hostatges aconseguen trencar el setge i s'endinsen a peu en territori txetxè.

Burundi. Tropes governamentals de Burundi ataquen indiscriminadament i sense justificació el camp de refugiats hutús rwandesos de Mugano, on en maten 20 i forcen l'èxode de 14.000 més a la veïna Tanzània.

EUA. El xeic Omar Abdul Rahman, dirigent de la comunitat musulmana de Nova York, és condemnat a cadena perpètua en ser considerat pel tribunal autor intel·lectual de l'atemptat amb bomba contra les Torres Bessones de Nova York, de preparar una campanya d'atemptats a la mateixa ciutat i de planejar l'assassinat del president egipci Hosni Mubarak.

18. Alemanya. 10 immigrants d'origen africà i del pròxim orient moren i 36 resulten ferits en incendiar-se l'edifici on viuen a la ciutat de Lübeck, a la costa alemanya del Bàltic. El fet que la casa estigui ocupada per un total de 50 refugiats estrangers fa pensar inicialment en un atemptat racista. Més tard, l'acció s'atribueix a un dels ocupants del refugi.

19. Eleccions a Palestina. Els palestins confirmen el liderat de Iàsser Arafat i l'escullen com a president amb un 85% del total de vots. Les eleccions, observades per nombrosos organismes internacionals, assoleixen una cota de participació del 70% amb un milió d'electors convocats.

20. Algèria. Dies abans del començament del Ramadà, es produeixen atacs de guerrillers integristes a pobles allunyats de la capital que acaben amb la decapitació de 14 civils. Les accions del Grup Islàmic Armats (GIA) es radicalitzen a causa dels conflictes interns iniciats amb l'elecció com a president del país, el novembre del 1995, de Liamin Zerual, que intenta obrir una via de diàleg amb l'oposició, incloent-hi els islamistes.

21. Gaza. La Unió Europea negocia amb representants del nou Govern palestí la donació d'ajuts per un valor total de 40.000 milions de pessetes. Amb aquest acord, la UE es converteix en el principal donant per Palestina assumint el 50% del total d'ajudes. Aquest jove Estat és a la vegada el primer receptor mundial d'ajuda per càpita.

Burundi. Més de 16.000 refugiats hutús rwandesos abandonen el camp de Ntamba al nord-est de Burundi i es concentren a la frontera amb Tanzània. El Govern de Tanzània no els deixa entrar al·legant una sobrecàrrega de refugiats al seu país. El fet és que Tanzània n'acull uns 700.000 i Burundi uns 120.000 més.

24. Bòsnia i Hercegovina. El tribunal de La Haya que jutja els crims de guerra perpetrats durant el conflicte de l'antiga Iugoslàvia, es disposa a desenterrar diverses fosses comunes repartides per tot el territori bosnià. Només a les de Srebrenica, fruit de la neteja ètnica feta pels serbis en caure a les seves mans aquest enclavament, s'espera trobar-hi les restes de fins a 7.000 musulmans.

França. Es posa en marxa la problemàtica reforma de la Seguretat Social francesa. Després del llarg conflicte que ha enfrontat el Govern i els agents socials del país, la reforma queda reduïda a la mínima expressió. S'aprova l'aplicació d'un nou impost del 0,5%, el Reemborsament del Deute Social (RDE), que ha de gravar pràcticament tots els ingressos.

25. Estrasburg-Rússia. El Consell d'Europa admet Rússia com a 39è. membre de l'organització.

26. Alemanya-Bòsnia i Hercegovina. El departament de l'ONU encarregat dels refugiats (ACNUR) demana al Govern alemany que no retorni a partir del mes d'abril els 300.000 refugiats bosnis que resideixen provisionalment a Alemanya, tal com està previst.

27. Sarajevo. El Comitè Internacional de la Creu Roja organitza a l'aeroport de Sara-

jevo l'intercanvi de presoners de guerra que preveïa l'acord de Dayton.

Níger. Cop d'Estat militar al Níger que enderroca el primer Govern democràtic de la seva història, presidit per Mahamane Ousmane.

França-Polinèsia francesa. França realitza l'última prova nuclear de la sèrie que ha portat a terme durant la tardor i l'hivern del 1995 als atolls de Mururoa i de Fangataufa de la Polinèsia francesa.

28. Israel. Es descobreix la pràctica habitual del Banc de Sang israelià de destruir les donacions procedents dels jueus etiòps. Aquests es manifesten a Jerusalem on es produeixen violents enfrontaments amb la policia. Els jueus etiòps, arribats a Israel durant la dècada dels 80, es queixen per les discriminacions racistes a les que estan sotmesos.

30. Grècia-Turquia. La disputa per la sobirania de l'illot deshabitada d'Ímia (en grec) o Kardak (en turc), de 100 m. de llarg i proper a les costes de Turquia, obre un enfrontament verbal entre els Governos de Grècia i Turquia que amenaça de convertir-se en un enfrontament armat al Mar Egeu. La diplomàcia internacional, principalment la nord-americana, evita el conflicte a última hora.

31. Sri Lanka. Un atemptat suïcida atribuït a la guerrilla tàmil sotraga Colombo, la capital de la illa de Sri Lanka, provocant més de 100 morts i uns 1.400 ferits. L'objectiu de l'atemptat és el Banc Central, situat al districte financer, molt a prop de la seu presidencial.

Algèria. En una setmana, dos atemptats integristes islàmics amb bomba en dues ciutats veïnes d'Alger provoquen 14 morts i desenes de ferits. L'últim, perpetrat contra una mesquita.

Febrer

1. Rússia. 500.000 miners russos del sector del carbó s'afegeixen a la vaga general convocada per uns 180.000 mestres de l'ensenyament estatal en protesta per l'endarreriment sistemàtic del Govern en el pagament dels salaris.

Sàhara Occidental. Queda prorrogat per quatre mesos el mandat de la missió de l'ONU per al referèndum del Sàhara Occidental. Aquesta pròrroga, aprovada per unanimitat, dona un marge de temps al secretari general de les Nacions Unides per a intentar conciliar el Marroc i el Front Polisario i encarrilar el complicat procés d'identificació de votants.

2. Tadjikistan. Dues guarnicions de l'exèrcit es rebel·len contra el president del Tadjikistan, Emomali Rajmonov, i reclamen el seu cessament immediat. Els rebels acusen al president, aliat del Govern de Moscou, d'afavorir la presència de les ètnies de la seva regió natal (el Kuliab) en les estructures de poder. Rússia no vol renunciar a controlar aquesta república pel seu alt interès estratègic.

Algèria. 11 civils membres d'una mateixa família beduina són assassinats en un poble a uns 300 km. al sud de la capital. L'atac s'atribueix als integristes islàmics radicals que intenten boicotejar el procés de diàleg entre el Govern i les principals forces opositores del país.

5. Bèlgica-Espanya. La negativa del Tribu-

nal Suprem belga a concedir l'extradició de dos presumptes col·laboradors d'ETA a Espanya obre un conflicte diplomàtic entre els dos països membres de la Unió Europea.

6. Taiwan. La Xina anuncia una important campanya de maniobres militars amb foc real prop de les costes de Taiwan que mobilitzen uns 400.000 soldats. Aquest avís del Govern xinès pot tenir per finalitat dissuadir als taiwanesos de celebrar les seves primeres eleccions presidencials democràtiques i emprendre la independència definitiva de la Xina. La Xina considera Taiwan com una província rebel.

Irak. El règim de Saddam Husein i les Nacions Unides inicien un procés de negociació amb el qual es volen reactivar parcialment les exportacions iraquianes de petroli, que estan bloquejades des que el 1990 l'Iraq va envair Kuwait. Segons aquest acord, l'Iraq hauria de poder vendre petroli durant un període de 6 mesos per valor de 2.000 milions de dòlars, dels quals una part s'hauria de destinar a aliments i material sanitari i la resta al fons de compensacions de guerra.

7. Haití. René Préval substitueix a Jean-Bertrand Aristide al capdavant del Govern haitià en el primer traspàs democràtic de poders al país caribeny. Préval és considerat com l'home de confiança d'Aristide.

Polònia. Pren possessió un nou Govern continuista encapçalat pel primer ministre Włodzimierz Cimoszewicz, en substitució de Josef Oleksy, que dimiteix acusat d'haver col·laborat amb el KGB.

9. Londres. Després de 18 mesos de treva i negociacions, l'IRA anuncia la ruptura del diàleg amb el Govern de Londres i fa esclatar una bomba en una moderna zona d'oficines de la ciutat. L'atemptat provoca un centenar de ferits i sorprèn totes les parts que estaven implicades en les negociacions.

11. Algèria. Atemptat integrista contra la Casa de la Premsa d'Argel, que acull la redacció de diversos diaris independents algerians. El balanç és de 18 morts i uns 50 ferits.

12. Bòsnia i Hercegovina. Dos militars serbis d'alta graduació, el general Djordje Djukic i el coronel Aleksa Krstanovic, detinguts pel Govern bosni són lliurats a les forces de l'OTAN, que els extradita al Tribunal de la Haya per ser jutjats de crim contra la humanitat.

13. Algèria. Els treballadors de les empreses públiques algerianes aturen l'activitat del país amb una vaga general convocada per protestar contra un nou impost decretat pel Govern, que els obliga a finançar el pagament dels sous endarrerits de 200.000 funcionaris.

14. Colòmbia. 11 agricultors de la regió bananera d'Urabà moren assassinats pels milicians de les FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). Les víctimes pertanyien a un grup polític sorgit el 1992 quan l'EPL (Ejército Popular de Liberación) va entregar les armes i es va legalitzar.

15. Bangladesh. Es celebren eleccions amb els carrers ocupats per la policia i en un clima de gran crispació política. L'oposició promou el boicot electoral en considerar que el partit governant no ofereix garanties de transparència. 50 milions d'electors. 10% de participació. El partit al poder (Partit Nacional) obté 167 dels 300 escons del parlament.

17. Mèxic-Chiapas. El Govern mexicà i

la guerrilla zapatista de l'EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) signen el primer acord de la història que obre les portes al pacte social entre els indígenes i l'Estat. El diàleg versa entorn de l'augment de l'autonomia i la consolidació i el respecte dels drets i la cultura indígenes.

Roma-Bòsnia i Hercegovina. La vulneració sistemàtica per part de les tres parts implicades en el conflicte de l'ex-lugoslàvia dels acords signats a Dayton (EUA) porten la comunitat internacional a preparar una reunió a Roma amb els tres principals representants: Alija Izetbegovic (Bòsnia), Franjo Tudjman (Croàcia) i Slobodan Milosevic (Serbia) per a forçar-los a ratificar els compromisos. Els mediadors internacionals supe-diten els ajuts econòmics per a la reconstrucció a l'acompliment íntegre dels acords.

França. L'exèrcit francès inicia un profund procés de professionalització amb el qual s'espera que el nombre de tropes passi de 500.000 a 350.000 membres.

18. Londres. L'explosió d'una bomba en un autobús de Londres dificulta encara més el procés de pau a l'Ulster que els dirigents del braç polític de l'IRA donen per acabat.

20. Txetxènia. Les tropes russes arrassen el poble de Novogróznenski a l'est de la capital txetxena, on les forces lleials al president independentista Dzhojzar Dudàiev tenen infraestructura i soldats. Els russos afirmen haver mort uns 200 rebels, però probablement més de 1.000 civils queden assetjats al poble durant l'atac i es desconeix la seva sort.

22. Cuba. El Govern cubà permetrà l'entrada a Cuba, per períodes que poden arribar als 90 dies, de tots els exiliats cubans que no mantinguin activitats bel·ligerants contra el Règim i que no hagin participat en activitats delictives. Aquests permisos, anomenats Vigència de viatge, es concediran també als exiliats polítics mentre compleixin les anteriors condicions.

23. L'Iraq. Els gendres de Saddam Husein, el general Husein Kamel i Sadam Kamel i 38 membres més de la seva família, moren executats dos dies després d'haver tornat de Jordània on s'havien refugiat el més d'agost.

24. Cuba. Dos avions de combat de l'exèrcit cubà abaten dues avionetes del grup anticomunista Hermanos al rescate que sobrevolaven els límits de l'espai aeri cubà a la recerca de balseros. El Govern cubà afirma que els dos aparells civils havien envaït el seu espai aeri. L'incident agreuja el conflicte diplomàtic entre Cuba i els EUA.

25. Sarajevo. L'imminent pas d'alguns barris de la ciutat de Sarajevo a la jurisdicció i control de la federació croato-musulmana provoca l'èxode de milers d'habitants serbis que s'emporten les seves pertinences amb l'esperança d'establir-se a la zona sota el seu control.

Guinea Equatorial. Eleccions presidencials. El dictador guineà Teodoro Obiang és l'únic candidat amb possibilitats en unes eleccions preparades a la seva mida en les quals no participen els principals grups opositors. Les garanties democràtiques durant el procés electoral són nul·les. Teodoro Obiang s'atribueix el 99% dels vots i parla d'un 80% de participació de l'electorat.

Israel. Dos atemptats suïcides de Hamàs a les ciutats de Jerusalem i Ashkelon provoquen un total de 26 víctimes mortals.

26. EUA-Cuba. Els EUA anuncien un enduriment de les sancions contra Cuba

a causa de l'abatiment de les dues avionetes civils de Hermanos al rescate. Justament quan s'estava produint un acostament negociador tant per part dels EUA com de la UE amb Cuba, el conflicte desencadena la immediata entrada en vigor de mesures com la restricció de moviments dels diplomàtics cubans als EUA, el bloqueig de dipòsits cubans al continent, l'increment dels ajuts a les emissores de ràdio opositores amb base a Florida, la suspensió indefinida de vols comercials amb Cuba i l'enduriment de l'embargament comercial.

Sierra Leone. Eleccions generals i presidencials. Moren 27 persones com a conseqüència de la violència desencadenada pel procés electoral. La jornada electoral s'ha de prorrogar un dia degut als incidents.

Israel. Un palestí es precipita amb el seu cotxe contra una parada d'autobús a Jerusalem matant una persona i ferint-ne 20 més. Immediatament després és mort a trets dins el cotxe per un civil jueu.

27. Sàhara Occidental. La Minurso (Missió de les Nacions Unides per al Sàhara Occidental) anuncia que es retirarà definitivament d'aquest país a finals de maig sense possibilitat de pròrrogues a causa del fracàs del procés obert per fer el cens de la població i organitzar el referèndum per a la independència. Si aquesta sortida es produeix, s'espera un enfrontament armat entre l'exèrcit marroquí i el saharià que trencaria l'alto el foc vigent des de l'any 1991.

29. Haití. Acaba la missió oficial de l'ONU a Haití (MINUHA) amb la corresponent sortida del país de les tropes nordamericanes que representen a les Nacions Unides.

Tunísia. El líder del principal partit opositor tunisià (Moviment dels Demòcrates Socialistes) Mohamed Moana és condemnat a 11 anys de presó acusat de connivència amb una potència estrangera (Líbia). El mateix Moama atribueix la seva detenció i condemna la pressió que s'intenta fer des de l'oposició per tal que el president Zin El-Abdin Ben Ali porti a terme les seves promeses de democratització del país.

Espanya-Vietnam. Espanya anuncia la imminent obertura de la seva ambaixada a Hanoi, capital de Vietnam, i d'una oficina comercial a Saigon.

Març

1. Cimera Àsia-Europa (ASEM). Bangkoc. Es reuneixen durant dos dies els caps d'Estat i de Govern d'un total de 25 països europeus i asiàtics amb la finalitat d'iniciar un acostament polític i econòmic que porti, bàsicament, a millorar les relacions comercials, però també culturals i mediambientals. No es busquen acords concrets. S'apunten nous camins de cooperació i s'elabora un calendari de cimeres per a la negociació més concreta.

2. Austràlia. Eleccions. Convocats 11,5 milions d'electors. La participació és obligatòria. Candidats: John Howard pel Partit Liberal i Paul Keating, president en funcions, pel Partit Laborista. John Howard obté 110 dels 148 escons del Parlament i posa fi a un període de Govern socialdemòcrata de 13 anys.

3. Israel. Un atemptat suïcida en plè cor de Jerusalem mata 19 persones i en fereix 12 més.

4. Israel. Atemptat suïcida de Hamàs a la ciutat de Tel-Aviv que provoca 13 morts i 100 ferits.

5. EUA-Cuba. Els EUA aproven la problemàtica llei Helms-Burton. Aquesta llei imposa una sanció unilateral per part dels Estats Units a tercers països que mantinguin relacions econòmiques i comercials amb Cuba. Fa referència, principalment, a les persones o empreses que operin amb propietats que estiguessin en mans dels Estats Units abans de l'expropiació realitzada per Fidel Castro l'any 1959. El Canadà, els 14 països membres de la Comunitat del Carib i els països membres de la UE es queixen enèrgicament contra l'entrada en vigor d'aquesta llei, que els afecta directament.

6. Txetxènia. Els independentistes txetxens assalten per sorpresa la capital Grozni en un intent d'apoderar-se'n i fer-ne fora les tropes russes i el Govern prorús de Doku Zagdaiev.

7. Gaza. Es constitueix a la regió autònoma palestina de Gaza el primer Parlament Palestí. Ahmed Koré, mà dreta de Iàsser Arafat, és escollit president del Parlament.

8. Xina-Taiwan. Comencen les anuncides maniobres amb foc real de l'exèrcit xinès davant les costes de Taiwan. L'exèrcit taiwanès està preparat per una possible escalada del conflicte. Els EUA són presents a la zona amb forces de la marina en una demostració de suport envers Taiwan, país al qual han estat venent grans quantitats d'armament els darrers anys.

Xipre, Bulgària, Alemanya. 4 pirates protxetxens segresten un avió de les línies aèries turco-xipriotes enlairat de la ciutat d'Ercam, al nord de Xipre, i l'obliguen a dirigir-se a Sofia (Bulgària) i finalment a Munic (Alemanya). L'incident acaba sense víctimes.

10. Gaza. L'Autoritat Nacional Palestina (ANP), encapçalada pel seu líder Iàsser Arafat, endureix la lluita antiterrorista i captura en pocs dies més de 500 presumptes membres de l'organització radical islàmica Hamàs. L'actuació de la policia palestina és una reacció davant l'onada d'atemptats integristes que s'han produït els dies precedents i la pressió del Govern israelià.

11. Bòsnia i Hercegovina-EUA. Els Estats Units anuncien la seva intenció de concedir una ajuda de 100 milions de dòlars (12.500 milions de pessetes) per a contribuir al finançament del programa militar de la Federació croato-musulmana. Els països europeus es mostren contraris a aquestes ajudes, precisament en un moment en el que s'està desarmant el país.

Sud-àfrica. Comença el judici contra l'exministre de Defensa sudafricà Magnus Malan i 19 acusats més d'haver organitzat una matança i d'haver creat esquadrans de la mort durant el període de segregació racial. El líder zulú Mangosuthu Buthelezi, actual ministre de l'Interior i presumiblement implicat en els fets, no és citat a declarar.

13. Egipte. Es celebra a la ciutat egípcia de Sharm el Sheikh la cimera pacificadora del Pròxim Orient amb la presència de representants de 29 Estats, 14 d'ells àrabs. De la trobada internacional, promoguda per Iàsser Arafat i organitzada per Hosni Mubarak i Bill Clinton, en surt una declaració conjunta en favor de la lluita contra el terrorisme i la formació d'un grup de treball que estudiï l'acompliment dels punts de la declaració. Ni Síria ni el Líban són presents a la reunió.

Colòmbia. La guerrilla de les Forces Armades Revolucionàries de Colòmbia (FARC) mata 11 policies en una ofensiva contra una caserna a la costa caribenya del país.

15. Guinea Equatorial. Teodoro Obiang és investit president de la Guinea Equatorial després d'haver-se proclamat guanyador per ampla majoria en unes eleccions en les quals l'oposició no participava.

16. Moldàvia. El president moldau Mircea Snegur destitueix el ministre de Defensa Pavel Creanga i aquest es nega a deixar el càrrec. L'incident amenaça de convertir-se en conflicte intern al país a causa de la divisió de poders que hi ha al parlament i dins les forces de l'exèrcit.

Àfrica. Les Nacions Unides empenen una iniciativa de suport al desenvolupament del continent africà que preveu una inversió total d'uns 3 bilions de pessetes. El projecte pretén unificar els esforços dels organismes de l'ONU (OMS, Unicef, Unesco, ACNUR i FAO) amb l'objectiu de potenciar el desenvolupament, centrant-se sobretot en l'ensenyament i la formació.

18. Ginebra. S'inaugura la 52a sessió de la Comissió dels Drets Humans de l'ONU. Es debaten temes com la prostitució i l'esclavitud infantil, el racisme, els abusos sobre les dones, la tortura i, per primera vegada, els abocaments de residus tòxics. S'estudien també les denúncies fetes a països com la Xina, Cuba, l'Iran, l'Iraq, Colòmbia, Burundi, Rwanda, l'Afganistan i Txetxènia, entre altres.

19. Sarajevo. L'últim barri de Sarajevo que estava en mans de l'exèrcit serbo-bosnià passa a la jurisdicció de l'administració croato-musulmana. Amb aquest traspass la capital queda físicament unificada. L'enfrontament interètnic promogut per l'administració serbia es materialitza en la devastació per part de grups civils i paramilitars de bona part dels assentaments residencials dels barris transferits.

20. Guatemala. La guerrilla Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) i l'exèrcit regular de Guatemala decreten una treva indefinida en la lluita que mantenen des de fa 35 anys i es disposen a negociar la pau. La voluntat negociadora del nou president de Guatemala Álvaro Arzú i la predisposició de la guerrilla a entrar en el joc democràtic pot posar fi al conflicte més llarg i més sagnant dels que ha patit aquest segle l'Amèrica Llatina.

21. UE-Guinea Equatorial. La delegació espanyola que assisteix a l'assemblea ACP-UE (Àfrica, Carib, Pacífic-Unió Europea) proposa al Consell de la UE que suspengui la cooperació amb la Guinea Equatorial mentre no es respectin els Drets Humans i es repregui el procés democràtic a l'antiga colònia espanyola. El Govern de Teodoro Obiang, investit president el 15 de març, deté empresona i tortura el líder opositor Amancio Gabriel Nsé per les seves activitats de denúncia del Règim.

23. Eleccions presidencials a Taiwan. El president de Taiwan Lee Teng-hui es converteix en el primer president elegit democràticament a la illa, obtenint més del 54% dels vots. Les pressions del Govern xinès per evitar la celebració de les eleccions del que considera una «província rebel» de la Xina han estat infructuoses.

25. Pacífic Sud. Els EUA, França i el Regne Unit signen el tractat de Rarotonga que desnuclearitza la zona del Pacífic Sud. Aquest tractat, proposat l'any 1985 per Austràlia i recolzat per tots els països d'aquesta àmplia regió oceànica, tenia un valor purament simbòlic a causa de la presència de les bases militars franceses de la Polinèsia, on l'exèrcit francès posava a prova el seu armament nuclear. Des d'aquest moment es prohibeix la fabricació, adquisició i estacionament d'armament nuclear al Pacífic Sud.

29. Comunitat d'Estats Independents. Rússia i tres membres més de la CEI signen un tractat d'integració que intenta reforçar els vincles entre les quatre repúbliques després de la desintegració de la Unió Soviètica. El Kazakhstan, el Kirguizistan, Bielorrússia i Rússia passen a formar un nucli fort dins la Comunitat d'Estats Independents. La signatura del tractat s'atribueix a interessos electoralistes del president rus Boris Ièltsin.

31. Sri Lanka. Els enfrontaments entre guerrillers tàmil i l'exèrcit regular de Sri Lanka al nord de l'illa provoca la mort d'un total de 54 persones. Un atemptat suïcida dels independentistes mata una desena de militars, i la immediata reacció amb una ofensiva de l'exèrcit provoca una quarantena de víctimes entre els rebels.

Abril

1. Croàcia-La Haya. El general croata Tihomir Blaskic, presumpte responsable de la matança d'Ahmici, a la Bòsnia central, es lliura voluntàriament al Tribunal de La Haya encarregat de jutjar els crims de guerra perpetrats durant el conflicte de l'antiga Iugoslàvia. El lliurament és un dels passos que els EUA exigeixen del Govern croat per a recolzar econòmicament la reconstrucció del país.

2. Rússia-Bielorrússia. Els presidents de Rússia i de Bielorrússia, Boris Ièltsin i Alexandre Lukashenko, respectivament, signen a Moscou un acord amb el qual es crea la Comunitat de Repúbliques Sobiranes (CRS). Aquest acord compromet ambdós països a treballar conjuntament per a assolir un espai econòmic comú, una més gran integració militar i una resposta també unitària en temes de política internacional. La CRS, que queda oberta a tercers països, tindrà una Assemblea Parlamentària i un pressupost propi per tirar endavant els projectes comuns.

6. Libèria. Els enfrontaments pel poder entre grups rivals a la capital Monròvia, reobren la cruent guerra civil a la República de Libèria. L'estiu de 1995 s'havia arribat a un acord de pau entre les nombroses faccions, que atenuava un conflicte que des del 1989 ha provocat la mort de 150.000 persones i ha forçat la sortida del país de 750.000 més.

7. Argentina. S'acaba l'onada d'amotinaments a les presons argentines, concentrats la major part a la densa província de Buenos Aires. Durant una setmana, fins a uns 10.000 reclusos han protagonitzat la rebel·lió, que acaba sense víctimes i amb el compromís per part de les autoritats d'emprendre mesures efectives per millorar el sistema penitenciari.

8. Colòmbia. La vaga armada convocada per la Coordinadora Nacional Guerrillera durant tot el dia acaba amb un balanç de 27 persones mortes, 15 d'elles civils, i importants destrosses materials. L'aturada és una ofensiva a nivell nacional de les dues principals forces guerrilleres colombianes –les FARC i l'ELN– contra el Govern d'Ernesto Samper, acusat de corrupció i vinculació amb el narcotràfic.

Turquia-Kurdistan. Malgrat l'anunci fet pel nou Govern turc de Mesut Yılmaz d'intentar buscar solucions polítiques al conflicte kurd, les tropes de l'exèrcit porten a terme una dura ofensiva sobre les milícies del Partit dels Treballadors del Kurdistan (PKK) a les províncies del sud-est de Turquia (de majoria kurda). Els enfrontaments armats provoquen la mort de gairebé 100 milicians kurds i d'uns 30 soldats turcs.

9. Israel-Líban. Un atac amb coets dels guerrillers d'Hezbollah sobre el nord d'Israel provoca 36 ferits entre la població civil. Aquest atac es fa en resposta a la mort d'un nen libanès en esclatar una mina (segons un manifest del mateix grup guerriller).

11. Israel-Líban. Amb la incursió aèria i l'atac de posicions de la guerrilla d'Hezbollah al Líban, l'exèrcit israelià inicia l'anunciada onada de represàlies i reobre el conflicte a gran escala contra els islamistes. Els atacs puntuals de l'aviació arriben fins a les portes de Beirut amb la destrucció d'un edifici que servia, suposadament, com a quarter general als guerrillers xiïtes. El balanç és d'uns 5 morts i 13 ferits.

12. Bòsnia i Hercegovina. Comença a Brussel·les la segona Conferència de Donants per al programa de reconstrucció de Bòsnia. Aquesta trobada organitzada per la Comissió Europea i el Banc Mundial, pretén recollir entre els donants 1.200 milions de dòlars per l'any 1996. Aquesta quantitat s'ha de sumar a la de 600 milions de dòlars que es varen recollir en la primera reunió de donants el passat desembre. Les necessitats estimades per a tot un quadrienni són de 5.100 milions de dòlars. Un dels principals obstacles a l'hora de posar en funcionament els programes d'ajut a la reconstrucció és l'absència dels representants serbo-bosnians de la taula de negociacions.

13. Líban. Uns 200.000 libanesos del sud fugen cap al nord del país per resguardar-se de l'ofensiva que l'exèrcit israelià manté amb la intenció d'eliminar els efectius d'Hezbollah. El procés de pau a l'Orient Mitjà està quedant greument afectat pel conflicte, i mentre els països europeus fan una crida en favor de la serenitat i el diàleg, els Estats Units donen la seva aprovació a la campanya de represàlies dels israelians qualificant-la de legítima.

16. Unió Europea-grup de Rio. S'acaba a la ciutat boliviana de Cochabamba la VI Reunió Ministerial del Grup de Rio i la Unió Europea. Durant la reunió de representants d'un total de 29 països s'ha tractat de temes com les condicions de lluita contra el narcotràfic que imposen els EUA, la política de substitució dels cultius de coca, la condemna de la llei Helms-Burton que pesa sobre Cuba i els països que s'hi relacionen comercialment, els problemes fronterers entre l'Equador i el Perú i la necessitat de fomentar els drets humans, les llibertats fonamentals i els principis bàsics de la democràcia facilitant així l'entesa i la cooperació entre Europa i l'Amèrica Llatina.

18. Líban. L'exèrcit israelià bombardeja un refugi de les Nacions Unides situat al poble de Qana prop de la ciutat de Tir provocant la mort de més de 100 refugiats libanesos. Israel justifica aquest i d'altres atacs realitzats sobre la població civil argumentant que des de les posicions atacades els guerrillers d'Hezbollah llançaven coets Katyusha en direcció a Israel. Entre les persones mortes només hi ha civils i membres de les forces de l'ONU al Líban (FINUL).

21. Txetxènia. El president independentista txetxè, Dzhohar Dudaiev és mort en un atac de l'exèrcit rus contra el cotxe en el qual viatjava. El vicepresident Zelimjan Yandarbiyev el substitueix en el seu càrrec.

22. Eleccions generals a Itàlia. La coalició de centre-esquerra L'Olivo es proclama guanyadora de les eleccions generals italianes i pot passar a formar Govern si obté el suport del partit reformat dels comunistes. L'Olivo 284 escons, Polo per la Liberta' (coalició entre Alleanza Nazionale i Forza Italia) 246 escons, Lega Nord 59 escons, Partito Comunista 35, altres 6.

24. Palestina. El Consell Nacional Palestí, Parlament palestí a l'exili, aprova per majoria les esmenes a la Carta Magna que instava fins ara a lluitar contra l'Estat d'Israel fins a destruir-lo. La Carta Nacional, promulgada l'any 1964, ha estat modificada de manera que és oficialment reconegut l'Estat d'Israel.

26. Líban. Alto el foc en el conflicte que enfronta les guerrilles d'Hezbollah i l'exèrcit israelià. El conflicte, que ha durat 16 dies, ha portat la mort a 164 persones, n'ha ferit 351 i ha desplaçat gairebé 500.000 libanesos, que han hagut de fugir de les zones en conflicte.

27. Eleccions generals a l'Índia. Comença la consulta electoral que s'allargarà durant dues setmanes i es repartirà en cinc jornades diferents degut a l'elevat nombre de votants: 590 milions.

Xina-CEI. La Xina, Rússia, el Kazakhstan, el Kirguizistan i el Tadjikistan signen a Pequín un pacte de no agressió. S'acorda reduir els efectius militars presents a les zones frontereres i es regulen els moviments de tropes per maniobres. L'acord busca també estovar el règim fronterer i restablir les rutes comercials a l'Àsia Central.

28. Pakistan. Una bomba col·locada en un autobús mata 52 persones i en fereix unes 30 més a l'estat pakistanès del Punjab. Els darrers 6 mesos, una onada d'atemptats que ningú no s'ha atribuït assolen el nord del Pakistan. Fonts extraoficials pakistaneses en culpen als grups separatistes musulmans de Cachemira, a l'Índia. Altres els atribueixen més aviat a grups pakistanesos que pretenen desestabilitzar el Govern de Benazir Bhutto.

30. Nacions Unides. L'ONU acaba els recursos econòmics de què disposa i es declara en bancarrota a causa de l'incompliment dels pagaments esperats dels seus països membres. Els EUA, que aporten un 25% del total del pressupost ordinari i un 31% del de les operacions de pau, deuen un total de 1.500 milions de dòlars a l'organització. Rússia deu 400 milions i Ucraïna en deu 250. Només 5 dels contribuents importants han pagat puntualment, fet que ha portat a esgotar el pressupost abans de la meitat de l'exercici.

La interculturalitat comença per un mateix

Edgard Weber*

Més que cap altra, la cultura occidental és, sens dubte, una de les que ha desenvolupat una major energia a fi de conèixer la cultura de l'altre. No es coneix cap poble del passat que s'hagi interessat tant per l'altre com ho han fet i encara continuen fent-ho a hores d'ara els etnòlegs occidentals. Siguin els que siguin els motius que han dut la cultura occidental a interessar-se per les dels altres, cal manifestar que hi ha en això un fenomen original d'aquest darrer tram del segon mil·lenni. Aquesta voluntat d'*obertura* vers l'altre que s'inscriu dins una etnologia amb prop de cents anys d'història, no ha estat sempre irreprotxable. Hom sap que n'és d'arriscat el joc de mirar l'altre, no pas amb els ulls de l'altre, sinó amb els ulls d'un mateix. L'etnocentrisme és precisament aquest greu defecte que consisteix a interessar-se per l'altre, a analitzar les institucions, els costums, la cultura de l'altre tot prenent com a model el d'un mateix, tal com si aquest model fos la norma absoluta a partir de la qual el món pogués i hagués d'ésser vist. Tanmateix, un esperit seriós defuig aquest joc, tot i reconèixer que malgrat aquesta bona voluntat sovint hom erra. L'etnocentrisme groller és avui fàcilment identificable, però existeixen certes formes d'etnocentrisme molt més subtils que no són tan fàcilment detectables. El present article voldria cridar l'atenció sobre alguns punts que em semblen importants pel que fa a l'estudi o la comprensió de la cultura de l'altre.

El coneixement de l'altre passa pel coneixement d'un mateix

Hi ha una primera *evidència* davant meu. Consisteix a prendre consciència del

* Professor de llengua i cultura àrabs, Universitat de Toulouse-Le Mirail.



Tota cultura és *relativa* i no tan en el sentit de que sigui més o menys justa, sinó en el sentit de que es troba *lligada* a condicions *pròpies*

caràcter relatiu del discurs sobre l'altre que jo tinc. Tot discurs que jo pugui preferir, animat per la millor intenció i amb la voluntat de comunicar amb l'altre sense cap mena de prejudici, no pot estar articulat més que en les formes de pensament pròpies de la meua cultura. I aquestes formes de pensament estan lligades elles mateixes a l'estructura de la llengua en què m'expresso. Això vol dir, d'antuvi, que tota cultura és *relativa*, i no tant en el sentit de que sigui més o menys justa, sinó en el sentit de que es troba *lligada* a condicions pròpies, a circumstàncies històriques particulars i, en definitiva, a estructures lingüístiques pròpies de tal o tal llengua. El que jo dic o penso de l'altre depèn, així doncs, en primer lloc del caràcter específic de la meua pròpia llengua. Les llengües indoeuropees, a les que pertanyen les llengües europees, no posseeixen la mateixa estructura que les llengües semítiques a les que pertanyen, per exemple, l'àrab o l'hebreu... Cal, per tant, comptar amb el fet que un araboparlant concebeix i expressa coses de forma diferent que jo, perquè, sens dubte, la seva llengua li exigeix d'expressar-se d'una manera diferent a la meua.

El problema de la llengua, i sobretot la relació existent entre l'estructura de la llengua i l'estructura del pensament, és delicat. Des del punt de vista de la interculturalitat, s'han endegat pocs treballs sobre aquest àmbit d'estudi. La llengua, però, no constitueix res en si mateixa, car, en realitat, no funciona sinó en un context social determinat, és a dir, en un context cultural concret. Aquest context condiona tothom que forma part d'ell tot determinant allò que pertany a l'ordre del pensament i a l'ordre del que es pot pensar. Observem el següent esquema:

pensat	pensable
no pensat	impensable

Cada cultura determina els conceptes que li són útils perquè li aporten sentit. L'arsenal d'aquests conceptes conforma allò que hom pot anomenar allò *pensat*. Com que aquests conceptes atorguen sentit i permeten al grup d'unir-se i de viure, esdevenen de forma natural *pensables*. La qual cosa vol dir que les cultures no viuen totes en les mateixes condicions, ni tan sols geogràfiques. Les necessitats dels esquimals no són les mateixes que les dels africans. Els primers necessitaran mots força precisos i variats per tal de definir totes les gammes de gels i neus que conformen el seu medi natural. Un africà, per la seva banda, no tindrà pas la menor idea sobre aquesta realitat i, per tant, desenvoluparà tot un altre vocabulari i pensarà el seu medi ambient de forma diferent. En el seu cas, així doncs, hi haurà realitats que ell no pensarà mai. Es tracta del *no pensat* i aquestes realitats desconegudes seran, per tant, *impensables*. Pel que fa a la comprensió i la comunicació, cal adonar-se que l'altre, el qual no pertany a la meua cultura, no pensa pas obligatòriament la realitat que jo conec i a l'inrevés. Per tal

que la comunicació pugui funcionar, resulta indispensable que els interlocutors sàpiguen allò que pertany a l'ordre del pensat-pensable-no pensat-impensable.

Les dimensions de la cultura occidental

Tota cultura posseeix un passat, una tradició, una història. Cap poble no pot existir sense història. Aquesta pot no ésser escrita. Llavors és oral i implícita i forma, no obstant això, una consciència profunda que s'exterioritza en els costums, els hàbits, l'art, la paraula sota totes les seves formes... En tant que Occidental, preocupat per voler comprendre l'altre no occidental, cal igualment prendre consciència dels diferents nivells que conformen la cultura occidental, àdhuc si de vegades resulta difícil determinar avui en dia els límits d'aquests nivells. En realitat, caldrà parlar més aviat d'anastomosi, és a dir, de desaparició dels límits.

Tres són, si més no, els nivells que s'han d'examinar: el nivell indoeuropeu, el nivell judeocristià i el nivell de les cultures locals, sovint precristianes. Aquests tres s'han *anastomitzat* d'allò més, fins al punt que resulta difícil saber quines coses pertanyen veritablement a un o altre nivell. Tanmateix, hom pot dir que existeix un pòsit cultural local molt divers segons les regions d'Europa. Les antigues cultures germàniques no són pas les mateixes que les del àrea mediterrània. La condició de la dona, per exemple, en aquestes dues zones mai no ha estat la mateixa. Aleshores, resultarà del tot exagerat, com malauradament es fa moltes vegades, responsabilitzar el cristianisme de la condició de la dona actual. El cert és que cada regió d'Europa ha desenvolupat en el passat més llunyà tot un seguit d'especificitats socials, ètiques i culturals. Ara bé, què sabem nosaltres de tot aquest pòsit antic?

En aquesta realitat humana essencial s'hi ha afegit la cultura romana, portadora ella mateixa de certs valors que prengué del fons grec. Les escoles i universitats desenvolupen una o varies llengües, així com un pensament pertanyent a allò que hom qualifica d'indoeuropeu. Aquesta dimensió indoeuropea és la que ha donat l'especificitat a la nostra literatura, al nostre art... al nostre pensament. I en aquest sentit, cal esmentar el sorgiment de les nocions persona-individu, llibertat individual, democràcia, racionalitat... nocions totes elles que la cultura occidental ha *exportat* abastament fins al punt que avui en dia són mundials.

La dimensió indoeuropea és unificada pel monoteisme judeocristià. Europa, o bé Occident, no seria pas el que és sense aquesta experiència que ha cisellat profundament l'espiritualitat occidental des de fa vint segles ençà, i no pocs movi-

L'OPOSICIÓ NORD/SUD PERD EL SEU SENTIT SEGONS DES D'ON LA MIREM...



Mapa holandès del 1746. Estret de Gibraltar. A la dreta: Kust van barbarie (costa de la barbàrie)
A l'esquerra: Kust van Spanje (costa d'Espanya)

ments polítics són, en realitat, fills naturals d'aquesta visió del món. A Occident en general, avui, es planteja un greu problema sobre la tradició judeocristiana mar-

democràcia, sense sentir la nostàlgia d'un passat en què l'Església i el poder treballaven braç a braç? Occident no és ja massivament cristià i entre les generacions més joves, a més a més, aquesta memòria cristiana va minvant dia rera dia. No representa aquesta ruptura cultural un perill per a la cultura occidental? La distància occidental respecte de la institució religiosa no és pas un fenomen universal. Moltes cultures, com ara la musulmana, no pensen encara en aquesta separació dels poders religiosos i polític. Pot resultar greu, així doncs, considerar que les cultures d'altres continents funcionen sota el model de la laïcitat occidental.

Per tal de comprendre's a si mateix, l'occidental no pot menysprear el coneixement objectiu de la seva memòria religiosa. No es tracta evidentment de militar pel retorn a una pràctica religiosa cristiana, sinó d'advocar per un esperit atent davant el fet de la interculturalitat. Resulta indispensable que l'occidental sàpiga com ha funcionat l'imaginari monoteista judeocristià en tots els sectors de la societat occidental.

La coherència no és sempre veritat

Roman encara per esbrinar un altre punt: la relació existent entre coherència i veritat. Tota societat elabora un

L'etnocentrisme és precisament aquest greu defecte que consisteix a interessar-se per l'altre, a analitzar les institucions, els costums, la cultura de l'altre tot prenent com a model el d'un mateix

cada pel segell de l'Església catòlica. Com pot resistir aquesta tradició davant una visió científica del món i dels homes? Com pot compatibilitzar-se amb la laïcitat i la

imaginari religiós, social, cultural... que li atorga el sentit que la vida en grup necessita. Prenem el cas de l'imaginari religiós. La religió, i potser el mono-teisme més que no pas un altre sistema religiós, desenvolupa una coherència interna de les més sòlides, a partir de certes veritats que són expressades com a absolutes i universals, com ara: Déu existeix; Déu és creador i, a més a més, creador de l'home; el món ha començat i no és pas etern; Déu s'ha fet conèixer mitjançant la revelació... A partir d'aquestes veritats, admeses generalment com a evidències, com la "necessitat de la creació", el sistema religiós es construeix cada cop més subtilment dins una coherència més i més racional o que, si més no, pretén ser-ho. I aquesta coherència és tot seguit identificada amb la veritat, és a dir La Veritat. Quan la religió ha establert un màxim de coherència i l'efecte de veritat s'imposa a l'esperit, aquesta religió es constitueix igualment en un sistema d'exclusió. És així com un excés de coherència dins el judaisme ha desembocat en l'exclusió del cristianisme que fou inicialment una secta jueva. El cristianisme, per la seva banda, ha exclòs el judaisme a partir d'u-

na nova coherència religiosa, i l'Islam dels nostres dies no ha fet sinó el



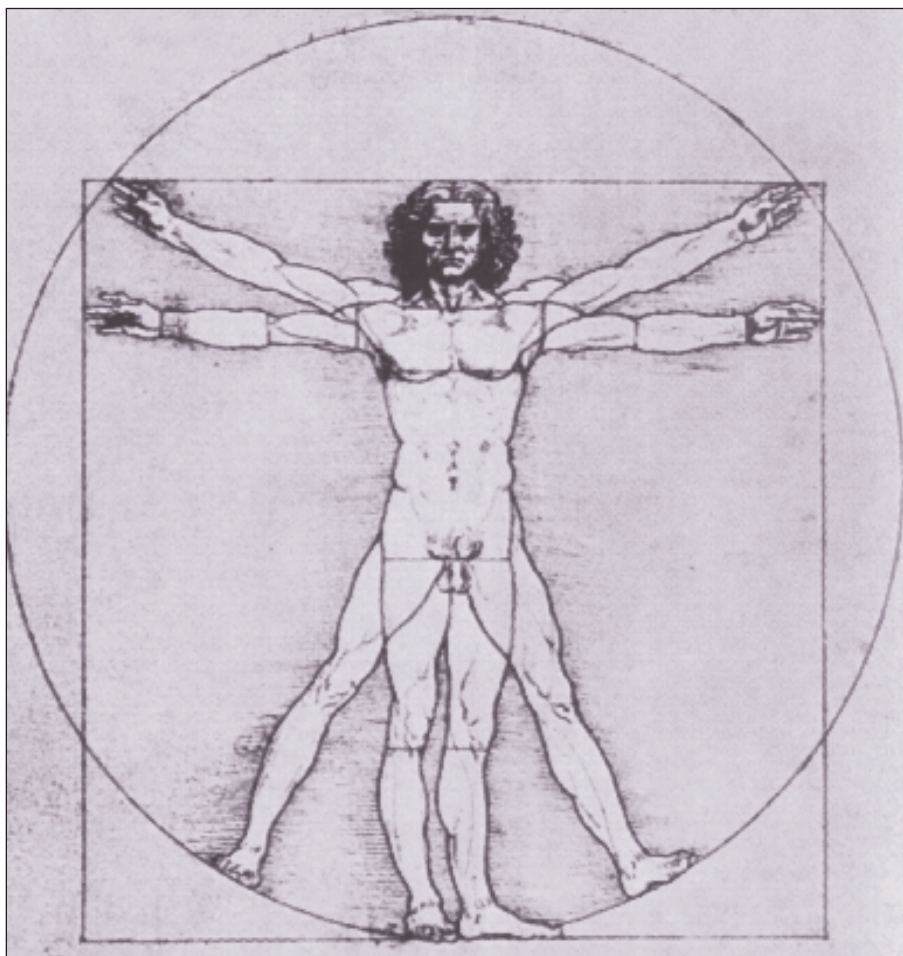
La reflexió intercultural ha de desenvolupar en la constatació de que la veritat és plural i relativa i que cada cultura ha de treballar en la superació dels seus propis horitzons

mateix en excloure els dos mono-teismes precedents en nom d'una coherència bastida damunt la lògica de l'Alcorà.

El que hom ha dit de la veritat religiosa pot aplicar-se, *tout proportion gardée*, a les veritats polítiques i culturals. Cap cultura és incoherent per a si mateixa i les lleis que la governen poden semblar incoherents per a una altra cultura. El fet de tallar la mà als lladres en certes societats musulmanes o de circumcidar a les noies en altres cultures poden xocar a Occident, on els Drets Humans tenen un clar sentit i on la noció de persona i de cos formen part d'una visió diferent. Certament, nosaltres estem lluny de voler justificar la mà tallada o la lapidació, per exemple, però per a superar aquesta llei cal en primer lloc comprendre la coherència del sistema que la concebeix.

Així doncs, ens hem d'adonar que totes les cultures posseeixen una coherència pròpia que cadascuna identifica amb la veritat. Per tant la reflexió intercultural ha de desembocar en la constatació de que la veritat és plural i relativa i que cada cultura ha de treballar en la superació dels seus propis horitzons si vol copsar més lliurement i objectivament els valors de l'altre.

Sense la superació d'un mateix, la interculturalitat no té cap mena de sentit. Si no es pren consciència de la relativitat humana, la reflexió intercultural caurà de seguit dins un altre absolut com el que els sistemes polítics i religiosos acostumen a subratllar tan marcadament. És per tal d'escapar d'aquest diabòlic tancament pel que és primordial començar per saber qui és un mateix, a quin nivell de cultura pertany i a quina coherència cultural està lligat. Per totes aquestes raons podem afirmar que la interculturalitat comença de veritat per un mateix. ■



L'Home (estudi per a un cànon de proporcions segons Vitruvio). Leonardo da Vinci, 1492. Dibuix de 0,34x0,25 cm. Venècia, Galeria de l'Acadèmia.

“Heus aquí en què consisteix el nostre error: semblant a aquell de qui, volent dividir en dos el gènere humà, dividís segons el mode de repartició emprat per la majoria de les persones d'aquest país: aïllat, com una unitat apart de tota la resta, la raça dels Grecs, mentre que, una vegada la denominació única de *Bàrbars* és aplicada al conjunt total de les altres races (que són d'un nombre infinit, i que entre elles ni s'uneixen ni parlen la mateixa llengua), s'espera trobar en aquesta denominació única una raó també de la unitat de la raça”

Plató, *Le políticu*

Occident i l'islam: imatges il·lusòries i/o interculturalitat efectiva?

Mohammed Nour Eddine Affaya*

Mirades plurals i malestar existencial

Occident no constitueix pas una entitat absoluta. Orient tampoc. Ambdós han creat l'altre de diferents maneres, segons els períodes i les condicions d'intercanvi. Així, Occident no ha cesat, al llarg de la seva dilatada història, de bastir l'Orient que més li ha convingut. El mateix succeeix amb Orient, el qual es troba completament envaït per Occident. Imatges denses i complexes, tant en la literatura com en l'art i la filosofia, han estat construïdes mútuament. Imatges diferents i àdhuc contradictòries fins al punt de constatar que cadascú posseeix el seu Occident i que cada sensibilitat intel·lectual –o ideològica– basteix la seva concepció específica d'aquest Occident que no deixa de sacsejar els fonaments de la mirada àrab de si mateix, del món i de l'Altre.

Orient és per a Occident unes vegades un àmbit per a la recerca de la pau espiritual, un lloc per a fugir del tràfec de la civilització; d'altres, Orient és l'escenari de l'explotació, el colonialisme o l'hegemonia. Idèntics mecanismes, s'apliquen a les mirades àrabs vers Occident d'una manera interessada. Occident és un model civilitzacional i polític a imitar per tal de sortir de l'endarreriment històric. És, de vegades, una font científica i de coneixement de la qual cal aprendre per alliberar-se del pes del pensament màgic i jurisprudencial. Però és, alhora, un poder hegemònic i una contradicció principal que no tracta sinó de sotmetre l'àrab, de menysprear els seus valors i explotar els seus recursos i béns.

El pensament àrab modern i contemporani, d'ençà dels inicis d'allò que hom

ha convingut a anomenar el «temps de la renaixença», ha tractat de copsar els fonaments d'Occident, de comprendre els seus modes de funcionament científic, polític i cultural. Des de l'expedició d'Egipte encapçalada per Bonaparte (1798) fins als nostres dies, la mirada –o més aviat les mirades– àrab ha restat tributària de les diferents conjuntures històriques que el món àrab ha hagut de travessar. L'intel·lectual, l'artista, el polític, l'home del carrer han estat, cadascú segons el seu camp d'acció, profundament influïts pels enunciats, cada vegada diferents, que Occident els ha imposat des de la confortable comoditat de saber-se una potència. Les percepcions àrabs es defineixen, d'ençà d'aleshores, per les condicions de possibilitat que permeten la facultat de representar-se, de circumscriure els elements de la pròpia identitat i de captar l'Altre –Occident– en les seves dimensions tant reals com imaginàries, en els seus aspectes humanistes i bàrbars. Definit, paradoxalment, com a civilitzat, model, croat i invasor, Occident revela el malestar existencial que experimenten els diferents actors de la dialèctica de la identitat àrab.

En *El xoc de civilitzacions*, S. Huntington crida el món, i Occident en particular, a combatre «l'ofensiva islàmica», perquè representa «l'enemic global i total d'Occident». El Confucionisme també ho és d'enemic. D'altra banda, i per *contraestiar* la penetració de l'Islam i del Confucionisme, caldrà, segons Huntington i d'altres ideòlegs de «la fi de la història», imposar una sola cultura, la del capitalisme triomfant. Aquesta cultura global no coneixerà conflictes entre nacions o civilitzacions, però sí tensions provocades per la desigualtat, la qual anirà creixent poc a poc entre aquells que seran desafiat, aliats o bé abandonats pels nous patrons del món. Es tracta, doncs, de l'etern retorn a la

lògica hegemònica d'Occident sobre el món. Car imposar una cultura única, la d'Occident, incloent-hi la cultura de la nació més forta d'Occident, en aquest cas els Estats Units, constitueix el problema essencial en la crisi del sistema internacional. Els intel·lectuals del Sud, i d'Europa també, no han parat de *denunciar* l'hegemonia de la cultura americana com a una cultura unidimensional, ofegadora dels esperits i hostil als principis de llibertat. Una cultura, en definitiva, que genera distorsions i patologies psíquiques, socials i ètiques.

Enfront d'aquesta nova *croada* cultural en nom de la supremacia de la civilització occidental i amb la voluntat expressa de cercar *un nou cap de turc*, enfront d'això, cal per contra, reforçar una cultura del diàleg. No es tracta de falsejar els fets, ni tampoc de menysprear els altres o de magnificar les causes de l'odi, ans al contrari, cal desenvolupar els valors humans tot apel·lant a la tolerància i al reconeixement mutu. Tan sols un *diàleg cultural sincer* entre la cultura occidental i l'arabomusulmana pot posar fi a la violència simbòlica o material



**Orient/Occident...
ambdós han creat l'altre
de diferents maneres,
segons els períodes i les
condicions d'intercanvi**

* Professor de Filosofia, Universitat Mohammed V, Rabat.



Estudi de cavallers àrabs. Eugène Delacroix. París.

Una nova interculturalitat és, així doncs, possible, però sota condició de que la cultura occidental s'alliberi de la seva agressivitat i dels seus fantasmes hegemònics, i de que la cultura àrab, pel seu costat, es renovi i distanciï de les percepcions màgiques del món, que combati el despotisme i instauri una ètica del treball creatiu, etc. Quan una cultura se sent agredida i menyspreada, sol respondre amb el retorn als fonaments profunds que la constitueixen. Retorna a les seves referències d'identitat més fortes. En aquest cas, fóra normal que aquesta cultura reaccionés davant la injustícia d'u-

na manera irracional, fins i tot violenta de vegades. És en aquest nivell on una nova cultura del diàleg deu instaurar-se per tal d'estripar els estereotips, combatre les deformacions, fonamentar una comunicació intercultural real i una ètica efectiva de la discussió.

Croades culturals i esllavissades imaginàries

Els que prediquen el conflicte i la confusió no són les úniques veus que se

senten a Occident. Hom pot, alhora, trobar-ne d'altres que reclamen el diàleg i el respecte vers l'Islam. De la mateixa forma, al món arabomusulmà no hi ha tan sols *fanàtics*, ja que el paisatge cultural d'aquest vast conjunt de països constitueix un veritable mosaic de discursos, d'actituds i de judicis. Ja vingui de l'intel·lectual o dels professionals dels mitjans de comunicació, la lògica del «xoc de civilitzacions», resulta perillosa, car cap cultura no pot pretendre una supremacia total. Tan sols una veritable interculturalitat, justa i humanista, pot desmitificar els estere-

otips i les falses imatges. Un reconeixement real entre Occident i el món arabomusulmà és a hores d'ara una urgència cultural, sobretot si tenim en compte que les minories musulmanes constitueixen, de fet, una realitat sociològica i cultural ineludible (hi ha entre 12 i 15 milions de musulmans a Europa) i que Occident ocupa un lloc important en la vida i les formes de gestió, de comunicació, d'ésser i del propi pensament arabomusulmans. La dialèctica cultural entre Occident i Orient s'ha deslocalitzat, així com en el pensament i l'imaginari. Aquesta dialèctica trascendeix els signes i travessa d'una banda a l'altra malgrat les censures, els límits i les fronteres.

Definir l'Altre, si no es fa més que en termes de negació, suposa un malestar dins el pensament i un turment en la comprensió, sobretot quan es tracta d'una temptativa intel·lectual que no deixa d'inscriure's en el marc de les tensions i les tempestes. La màgia seductora d'Occident, les seves accions culpables d'incomprensions i de confusions i, d'una altra banda, la fragilitat d'ésser que caracteritza l'estat actual de l'arabiat, la *guerra civil* endegada al voltant dels grans símbols i el repte de les referències de la pròpia identitat, tot això fa que Occident es presenti en el camp de la consciència –i de l'imaginari– arabomusulmà com si respongués a una doble gravitació: la de l'exterior, segons la qual Occident encarnaria una provocació de l'adversitat; i la de l'interior que implicaria una percepció angoixada –culpable, defensiva i fins i tot neuròtica de vegades– de si mateix.

Occident encarna la tecnociència, el sentit d'empresa al servei d'una explotació ferotge dels recursos del món, els ideals polítics sovint presentats com a expressió de l'absolutisme de la raó *democràtica*, la modernitat amb les seves paradoxes i els seus moviments interns. Aquest Occident escapa a la precisió espacial i a la definició lògica. De fet, representa unes dimensions més que no pas unes lleis, segons que diu Jean Baudrillard. Gran inventor d'imatges, Occident es converteix en una entitat rica en imatges reinventada per la imatge. Els dispositius mediàtics, els arsenals audiovisuals exerceixen un treball colossal per a reformular el real, donar-li altres dimensions simbòliques i semàntiques, exagerar uns fets i escamotejar-ne d'altres. L'estratègia visual d'Occident reelabora els esdeveniments amb uns procediments que han sacsejat radicalment les relacions de l'home amb el temps, l'espai i el concret. L'Occident *real* es troba profundament submergit pels nous enunciats de l'Occident virtual. I això no és, en absolut, un fenomen estrictament *occidental*, ja que la proliferació d'imatges i la tendència a l'apropiació visual de l'espai han assolit dimensions planetàries. No ha servit la indústria de la imatge –de la televisió en particular– per a

universalitzar Occident i generalitzar els seus principis fonamentats en la lògica del mercat i l'*absolutisme de la raó democràtica*? No representa aquesta nova cultura de la imatge una aposta major en la vocació febril i inquieta d'Occident en contínua lluita contra el món?

L'Occident ric en imatges ha desllogat del tot les maneres de percebre el món i les formes de representació. La col·lúsió del missatge i del mitjà, de la idea i de l'eina, de la imatge i del que és real, ha enterbolit la sensibilitat o, millor encara, ha engendrat una representació mitjançant l'artifici. Els contorns espacials d'Occident, en tant que entitat civilitzacional, no poden precisar-se. Les seves realitats, amb el flux de canals i de dispositius visuals, han esdevingut fonedisses i inacessibles, fins al punt que la cultu-



**Definit, paradoxalment,
com a civilitzat, model,
croat i invasor, Occident
revela el malestar existencial
que experimenten els
diferents actors
de la dialèctica
de la identitat àrab**

ra de la percepció comença a dominar la cultura de la consciència. El virtual i les reaccions psíquiques que en provoca certifiquen el que Paul Virilio anomena la «tecnologització de la representació». L'Occident ric en imatges –i/o imaginari– ha secretat un món audiovisual que ha acabat per convertir-se en una visualització del món, com si es tractés d'una *representació* simbòlicament ideal del temps i de l'espai.

Allò que és real esdevé virtual i el virtual substitueix el real; el que és veritable es confon amb allò que resulta ésser fals mitjançant òptimes operacions tècniques per a la producció d'aparences. Occident, com a mite de contorns inexactes i generador d'imatges invasores, ultrapassa els límits i destrueix les categories convencionals del pensament. Llavors, com captar en la seva concreció aquest Occident ric en imatges? Quin sentit atorgar al viscut, a l'inter-subjectivitat, a la comunicació i als

valors? Com comprendre Occident, en tant que entitat complexa, dins la seva multiplicitat i les seves paradoxes? Si el fet de pensar sobre Occident des d'Occident resulta un treball feixuc, segons Edgar Morin, per la temença a caure dins una «idealització eufòrica i en el cofoisme autocomplaent», com, llavors, es poden delimitar les percepcions arabomusulmanes d'Occident, sense evitar les relliscades dels reflexos reactius, les confusions i els riscos d'incórrer en generalitzacions o bé aproximacions simplificadores?

L'interculturalitat com a horitzó de diàleg

L'aposta sobre la pròpia identitat és sempre d'actualitat. Les referències culturals també. Aferrar-se, únicament, al *pretext del cap de turc* per part d'Occident no pot engendrar sinó reaccions visceralment hostils. Igualment, projectar els mals i els problemes del món àrab sobre Occident és un mecanisme de justificació sovint enganyós. Es critica Occident però alhora se'l lloa, s'ataquen la seva immoralitat, la seva degeneració i la seva hipocresia, però es demanen les seves armes per tal de defensar-se de si mateix. La guerra del Golf suposà un moment cabdal en la història de les relacions entre Occident i el món arabomusulmà. Alguns àrabs sol·licitaren la presència de la potència occidental per alliberar un país àrab d'un altre país àrab i tot això amb la aquiescència d'alguns àrabs. Occident sortí com a gran vencedor de les contradiccions interàrabs, primerament, tot assegurant-se el control estratègic dels recursos petrolífers, i, en segon lloc, imposant definitivament l'Estat d'Israel com a part de la regió. No constituirà el reconeixement de l'Estat d'Israel una solució àrab de la qüestió jueva? Concebuda per Europa, tot Occident vol desculpabilitzar-se de la barbàrie de l'holocaust obligant els àrabs a acceptar Israel en tant que fet consumat per la força i el desequilibri de relacions, tot trobant, així doncs, solució a una de les qüestions més molestes per a la consciència occidental. Ara bé, Occident no és necessàriament l'únic model de progrés. El repte de l'Àsia del sud-est, i del Japó en particular, proposa altres models de desenvolupament. Tenint en compte, a més a més, que, segons les previsions de tots els observadors, el segle XXI serà el de la postcivilització occidental.

El drama del món arabomusulmà és que s'ha dotat a si mateix d'una de les matèries estratègiques per a la producció i la reproducció de l'Occident tecnocràtic, com és el petroli, sense, no obstant això, haver sabut integrar-lo dins un procés de nova reconstrucció de la identitat arabomusulmana. Contràriament,

les societats àrabs són mercats importants per a la màquina productiva occidental, en mercaderies, béns de consum, dispositius tècnics, armes, etc. Les societats àrabs, sobretot les dels països del Golf, riques i conservadores, encarnen el model *bulímic* del consum absurd.

Són aquests països del Golf els qui donen suport i financien els moviments radicals que més hostilitat contra l'Occident traspuen. Invoquen l'Occident tecnicista i productor però rebutgen el seu pensament, els seus valors, i criden contra la *invasió cultural* i el *perill de l'occidentalització*. Centenars de publicacions apareixen cada setmana, o cada mes, que mobilitzen l'opinió pública contra l'Occident cultural. Ara bé, d'allò que alguns intel·lectuals arabomusulmans no se n'adonen és del fet que la qüestió de l'occidentalització o de l'arabització no es limita ja a la transferència de doctrines o d'idees, acceptant-les o bé rebutjant-les, car hom pertany a un sistema global que transcendeix les fronteres i les identitats estancades. Amb les autopistes de la informació, Internet i la comunicació virtual, l'opció de rebutjar o bé d'adoptar l'Occident tecnicista, àdhuc en les seves dimensions culturals, es mou dins d'un marge molt estret.

Es tracta de la interiorització d'un doble despotisme, el de l'exterior encarnat per l'Occident comerciant, i el de l'interior

lligat al poder únic. Ens identifiquem amb un model relliscós, el de les imatges. Els canvis que s'operen al món arabomusulmà són el resultat d'una voluntat inaudita per a formar part del gran Club dels consumidors i *no pas* l'expressió d'una interacció creativa de les forces del canvi. Es tracta molt més d'un canvi superficial, artificial si es vol, d'una *renaixença* gairebé metafòrica, que no pas d'un renaixement que representi un arrelament civilitzacional. La paradoxa, quasi dramàtica, dels arabomusulmans consisteix a identificar-se amb l'Occident productor/consumidor fins a la perdició i refutar la seva cultura fins a la paranoia. Com pensar el *codi* en què ha esdevingut l'Occident tecnicista en l'interior de les categories tradicionals de la confrontació Orient-Occident?

Per damunt de l'agressivitat i les reaccions hostils, sembla que una ètica de la comunicació que transcendeixi el seu abast purament racional pugui ésser una obertura possible per tal de repensar l'humà. L'Occident que esclata en la dispersió de les seves imatges i l'Orient arabomusulmà que es recomposa en l'esquinç i les resistències, ambdós estan confrontats a nous llenguatges. Sense fer esforços dramàtics, ni identificacions il·lusòries amb l'Altre, la consciència arabomusulmana, dins la seva com-

plexitat, es troba cridada a fer-se càrrec de la seva *occidentalitat*. Una comunicació intercultural és l'únic horitzó de pensament, sense cap mena de mendicitat intel·lectual ni de rebuig pervers. Totes dues entitats –Occident i Orient– estan travessades per referències culturalment creuades. No es tracta, de cap manera, d'una hibridació de facto, sinó més aviat d'un sacsejament existencial del trencament. ■

“Sabeu que Europa, com a lloc geogràfic, pren el seu nom de la deesa Europa, vinguda de la terra de Canaan. La llegenda diu que Zeus, el grec, raptà la deesa de Canaan. També sabeu com el seu germà Cadmos, el nom del qual significa *Orient*, partí a la seva recerca, portant l'alfabet. Però no trobà la seva germana: el seu cos s'havia fos amb la terra occidental. Malgrat tot, donà l'alfabet a Europa, com si ell volgués celebrar així aquest retrobament entre el nostre Orient i el vostre Occident, construint-lo sobre el saber i l'intercanvi cognitiu”.

Adonis, La prière et l'épée

Panorama de la recerca intercultural a Catalunya

La interculturalitat com a objecte d'estudi i reflexió a Catalunya és un tema relativament recent. Els primers passos envers aquesta temàtica es revelen com a resultat immediat de la presència de noves poblacions immigrades que inicien el seu procés d'estabilització i assentament en la nostra societat. Malgrat que Catalunya sempre ha estat terra receptora d'emigrants, la percepció d'una major distància cultural respecte a aquestes noves migracions defineix una alteritat més impactant que no pas la generada per altres poblacions arribades a casa nostra. El principal interrogant que es planteja és saber com tractar la creixent diversitat cultural que s'incorpora al nostre país, per tal d'aconseguir una convivència fructífera i en igualtat entre individus de diferents cultures.

Com podria esperar-se, els inicis de la reflexió intercultural es deriven directament del camp educatiu, en sorgir les problemàtiques que planteja el procés d'incorporació dels fills d'immigrants a les escoles. Respectar les seves tradicions i els seus costums, però alhora també formar-los com a membres plens de la nostra societat: és aquesta la qüestió central, el de saber si és possible enculturar sense aculturar.

Us voldríem presentar una selecció d'algunes de les línies de recerca sobre interculturalitat que estan en marxa en aquests moments a Catalunya. Aquest recull no té l'afany de ser exhaustiu; de ben segur que ens deixarem alguns grups i institucions que desenvolupen activitats en aquesta línia. De cara al futur, i dins de les línies de treball de l'Espai de Comunicació Intercultural hem pensat fer un estat de la qüestió sobre aquest tema a Catalunya, on ja no només ens limitarem a fer una selecció.

Grups de recerca sobre interculturalitat:

FACULTAT DE FILOSOFIA I LLETRES- UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Departament d'Antropologia Cultural

Títol: "Projecte de formació de formadors en el camp de les relacions interculturals i el paper de l'escola"

Durada: 1994-1997. Finançat pel Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya.

Directora del Projecte: Dra. Teresa San Román

Responsable d'Antropologia educativa: Dra. Sílvia Carrasco

Assessorament pedagògic: Blanca Moll
Responsables de seguiment intern: Pepi Soto (Antropologia), Susana Tóvías (Pedagogia)

També participen en el projecte: Grup d'Etnògrafs del Grup de Relacions Interculturals i Marginació (GRIM), Grup d'Antropologia i Educació (UAB) i diferents mediadors culturals.

Intervencions i línies de la recerca: estudis de cas etnogràfics prioritzant l'àrea escolar

(etnografies escolars), formació de formadors i elaboració de materials pedagògics.

FACULTAT DE CIÈNCIES DE LA INFORMACIÓ-UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Departament de Periodisme i Ciències de la Informació

Títol: "Tractament de les minories ètniques en la premsa d'elit europea"

Duració: 1995-1996. Finançat pel Ministeri d'Educació i Ciència.

Director del projecte: Miquel Rodrigo

Està prevista la continuació de la recerca en una segona fase que analitzaria la manera en què és produïda aquesta informació sobre minories ètniques. Es tractaria d'intervistar els periodistes que aborden específicament aquests temes i veure com desenvolupen una determinada interpretació d'aquests grups minoritaris.

El mateix Miquel Rodrigo té previst publicar, l'octubre de 1996, un llibre amb el títol de *La Comunicació Intercultural. Perspectives teòriques*, fruit de la seva estada de cinc mesos durant 1995 a la Universitat de Sant Louis als Estats Units.

Departament de Comunicació Audiovisual

Títol: "Mitjans de comunicació i immigració"

Duració: 1995-1996

Director del projecte: Nicolás Lorite

El projecte té com a objectiu analitzar el tractament que fan els mitjans de comunicació del tema migratori, fent una revisió de les imatges i els estereotips que se'n desprèn. Aquesta recerca es fa conjuntament amb SOS Racisme.

INSTITUT DE CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ-UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Títol: "Atenció a la diversitat en educació secundària"

Duració: 1996-1997. Finançat pel CIDE.

Responsables de la recerca: Amparo Tomé, Xavier Bonal, Xavier Rambla (Grup de Recerca en Educació, Cultura i Societat)

Aquesta recerca té com a objectiu principal l'anàlisi del tractament de la diversitat per part dels mestres en la seva aula. S'analitza la diversitat en les seves diferents vessants, ja sigui de gènere, de cultura o de classe. També està previst fer una revisió dels materials pedagògics que s'han anat elaborant entorn a la diversitat.

FUNDACIÓ CIREM (CENTRE D'INICIATIVES I RECERQUES EUROPEES A LA MEDITERRÀNIA).

Títol: "Formació de mestres en medi intercultural"

Duració: 1997. Pendent de finançament dins del Programa Sòcrates de la Comunitat Europea.

Responsable de la recerca: Teresa Crespo

La proposta de desenvolupar aquesta recerca partí d'Itàlia, a la qual s'han afegit apart del CIREM, altres grups del Regne Unit i Països Baixos. L'objectiu és fer un estat de la qüestió d'aquest tema arreu d'Europa. El CIREM s'encarregaria de la part espanyola. Una vegada recollida tota aquesta informació, l'equip italià elaboraria una mena de guia formativa, recollint les diferents experiències i proposant diferents línies d'actuació.

ASSOCIACIÓ DE MESTRES ROSA SENSAT

Des de fa quatre anys, hi treballa un Grup de reflexió sobre Interculturalitat. Sorgit arrel de la celebració de l'Escola d'Estiu que cada any fa aquesta associació, el grup aplegà en un primer moment a gairebé vint persones interessades a treballar les problemàtiques que acompanyen la multiculturalitat. En l'actualitat, el Grup de reflexió agrupa sis persones, amb uns perfils professionals molt variats –el que, sens dubte, contribueix a complementar diferents perspectives–, i està coordinat per Elisabeth Quesada i Anna Blasco. Treballen entorn als objectius de l'educació i del sistema educatiu des d'una perspectiva intercultural. Les seves reflexions s'emmarquen dins dels debats del Congrés de Renovació Pedagògica, i un dels seus projectes immediats és analitzar el model d'escola catalana, pública i laica, i les seves futures transformacions.

FUNDACIÓ SER.GI

La Fundació Servei Gironí de Pedagogia Social organitza, des del 1990, una Escola d'Estiu que ha estat punt de trobada i referència per als interessats en la temàtica intercultural al nostre país. La iniciativa d'aquesta institució és fruit del treball realitzat al llarg de tot l'any, a través de seminaris, recerques i publicacions. Entre les recerques que en l'actualitat estan portant a terme, destaquem la que desenvolupen sobre les condicions dels habitatges dels immigrants i la centrada en la interculturalitat a l'escola infantil. La Fundació Ser.Gi també realitza una tasca de suport a diferents associacions locals, participant en xarxes associatives a nivell europeu i euro-magribí. En les seves intervencions en l'àmbit de la immigració, col·laboren estretament amb l'Associació GRAMC. Precisament, un dels seus principals punts d'interès en l'actualitat és treballar la relació entre cooperació al desenvolupament i migracions. Entre les seves publicacions destaquen els volums que recullen les ponències presentades en les diferents edicions de la seva Escola d'Estiu. ■

Recursos pedagògics per a treballar la interculturalitat a l'escola

Presentem una sèrie de recursos pedagògics per a tractar temes d'interculturalitat, d'educació per al desenvolupament i d'educació per la pau. Es tracta d'una selecció entre la important producció de materials didàctics i divulgatius sobre aquests temes. Cada material té una fitxa bibliogràfica, així com una petita ressenya de presentació del mateix. Tots aquests recursos els podeu consultar a la biblioteca de la Fundació CIDOB.

Guía de Recursos Documentales. Madrid. Instituto de la Juventud. Ministerio de Asuntos Sociales, 1995. pp. 232.

Guia de recursos elaborada pel Comitè Espanyol de la Campanya Europea de la Juventut Contra el Racisme, la Xenofòbia, l'Antisemitisme i la Intolerància. A més d'aquests temes es recull material sobre immigració, homofòbia i interculturalitat. Els 500 registres que conté es presenten ordenats per temes i classificats en funció del seu format: monografies, articles, material didàctic, literatura, publicacions periòdiques, guies, material audiovisual, jocs, etc.

Manuela Mesa (SODEPAZ) (Ed.) Educación para el Desarrollo y la Paz: experiencias y propuestas en Europa. Madrid. Editorial Popular, 1994. pp. 224.

Recull, en tres capítols i amb les aportacions de nombrosos autors, informació sobre les Organitzacions Europees No Governamentals per al Desenvolupament i la seva tasca educativa, propostes de formació de personal docent en el camp del desenvolupament i la valoració de quatre estratègies educatives amb propostes de treball, temes per a la reflexió, jocs, etc. A més d'una extensa bibliografia, conté un llistat d'adreces significatives d'ONGD europees.

Carme Lara ; Agustí Viñamata. Fem un sol món. Manual d'Educació per al Desenvolupament. Barcelona. Claret, 1990. pp. 170.

Manual per a mestres i educadors que proposa un plantejament didàctic en matèria de desenvolupament per a

escolars amb edats compreses entre els 11 i els 15 anys. Es presenten aleshora els objectius didàctics i els continguts, orientats bàsicament a l'anàlisi i la comprensió de la problemàtica del subdesenvolupament al Tercer Món. El text va acompanyat d'abundants dades en forma de gràfiques i estadístiques arribant fins a finals dels anys vuitanta.

Junta mundos. Pedagogía urgente para el próximo milenio, Vol.I. «Guía didáctica de Educación para el Desarrollo». Bilbao. Hegoa, 1996. pp. 44 .

Primera part de la Guia didàctica d'educació per al desenvolupament editada per Hegoa. Presenta el contexte històric en què ha aparegut l'educació per al desenvolupament i en defineix els conceptes teòrics bàsics. Es valoren les aportacions de l'E.D. en els àmbits educatius formal i no formal. S'exposa la importància de l'Índex de Desenvolupament Humà davant el predomini de les valoracions estrictament econòmiques del desenvolupament.

Junta mundos. Pedagogía urgente para el próximo milenio, Vol II. «La práctica de la Educación para el Desarrollo». Bilbao. Hegoa, 1996. pp. 44 .

Segona part, predominantment pràctica. Presenta diverses propostes pedagògiques relacionades amb el desenvolupament humà. Enumera les idees clau i els objectius que es persegueixen en cadascuna de les propostes i inclou material d'exemple i bibliografia per portar-les a la pràctica. Exposa alguns dels criteris bàsics per a l'avaluació de l'alumnat i del personal docent.

Coordinadora de Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo. Educación de base para el desarrollo en Europa. Madrid. Comité de Enlace ONGD-Grupo de Educación para el Desarrollo, 1995. pp. 160.

Inventari de projectes d'educació per al desenvolupament a Europa. S'introdueix el lector en el context sociocul-

tural de cadascun dels països europeus i es repassen les tendències, prioritats i models d'activitat que hi tenen lloc en el camp de l'educació per al desenvolupament. En cada cas es proporciona un llistat d'ONGD i s'especifica el tipus de tasca educativa que realitzen. Es descriuen detalladament tres propostes concretes per a cada país.

Carmelina Carracillo ; Namur Corral (Coords.). Educación para el desarrollo, la otra manera de cooperar. Brusel·les. ITECO, 1994. pp. 75 .

Informe encarregat per la Comissió Europea a tres universitats europees en el qual es reflecteix la realitat d'alguns projectes d'educació per al desenvolupament considerats representatius. Els projectes abarquen temes com l'agricultura i el medi rural i la industrialització i l'organització social. Es parla, també, de les xarxes de coordinació d'ONGD a Europa.

Guías didácticas: educación para el desarrollo. Concreciones curriculares en el área de ciencias sociales de la E.S.O. Vitoria-Gasteiz. Hegoa, 1993. pp. 116.

Extens recull de material i propostes en format d'unitats curriculars per l'àrea de ciències socials de l'ESO realitzat pel grup d'educadors pel desenvolupament d'Hegoa. Els continguts bàsics sobre els quals es treballa són: interdependència, desenvolupament / subdesenvolupament, colonialisme i diversitat cultural. El material que aporta aquesta publicació per desenvolupar aquests temes és abundant i divers.

Hacer futuro en las aulas. Educación, solidaridad y desarrollo. Barcelona. Fundación INTERMÓN, 1995. pp. 320.

Aquest volum recull les reflexions de diferents especialistes des d'un punt de vista interdisciplinari, sobre les qüestions que s'impliquen en l'educació per al desenvolupament. El llibre es divideix en tres apartats: en el primer d'ells, destacats especialistes aporten, el que podríem dir, el marc de referència del qual hom parteix: el de les profundes desigualtats que separen al Nord del

Sud. La segona part planteja, des d'un punt de vista teòric, algunes propostes per a una educació per al desenvolupament. En la tercera i última part, es presenten tota una sèrie de propostes per a abordar temes específics, com ecologia, solidaritat, història, les dones al món... En conjunt, un llibre de referència que és de gran ajuda per als mestres i professionals de l'educació que es dediquen a treballar entorn a aquests termes.

Rosa Cañadell. *La interculturalitat (Senderi: Quaderns d'educació ètica, nº 11)*. Vic. De. Eumo ; Fundació Serveis de Cultura Popular, 1994.

Aquest material, elaborat per ser emprat amb nois i noies de 12 a 16 anys, és una proposta per a treballar la interculturalitat dins l'àmbit de l'educació formal. El text combina elements per a la reflexió i propostes d'activitats entorn a diferents aspectes de la diversitat cultural. Aquesta és presentada tant en diversos contextos socials i culturals, com a casa nostra. Hi ha un apartat específic destinat a abordar el fenomen migratori, així com

les seves conseqüències i derivacions. Per últim, el text treballa els aspectes que, en opinió de l'autora, han d'afavorir la convivència intercultural, prenent la noció de solidaritat com a base d'aquesta.

***I tu... cómo ho veus? Programa de Sensibilització per a Joves sobre Tolerància, Interdependència i Cooperació*. Barcelona. ACSUR; Las Segovias ; Cooperació, 1996.**

El projecte I tu... com ho veus? va néixer per iniciativa de l'ONG ACSUR-Las Segovias, amb l'objectiu de desenvolupar un ampli programa de treball i reflexió entorn a l'educació per al desenvolupament. Pensat per a ser desenvolupat a nivell estatal, diferents grups que han col·laborat amb aquesta ONG varen preparar l'adaptació i traducció d'aquests materials per tal d'ajustar-los a les realitats de cada regió. A Catalunya aquesta adaptació ha estat feta per Cooperació, junt amb altres associacions com ESPLAC, Consell de la Joventut de Barcelona, Federació de Moviments de Renovació Pedagògica de Catalunya, Asso-

ciació Rosa Sensat i SOS Racisme. El programa s'articula al voltant de tres fases d'un any de durada cadascuna, a través de les quals es posaran en marxa les propostes didàctiques i s'avaluaran els seus resultats. Els principals destinataris d'aquest programa són els joves de 14 a 18 anys, prenent com a objectiu principal la seva formació com a mitjancers juvenils, tant a través de l'educació formal com no formal. El material es compon de diferents elements: una primera guia general del programa on es defineixen les seves línies pedagògiques, una carpeta per al professor amb orientacions didàctiques i recursos per a l'àmbit de l'educació formal, una carpeta per a l'animador també amb directrius i recursos però enfocats cap a l'educació no formal, un vídeo i una exposició formada per quinze cartells. En conjunt, una proposta ambiciosa i interessant ja que, donat que no es presenta com a tancada, pot permetre successives revisions i adequacions que la poden fer un instrument molt útil tant per a l'educació formal com per a la no formal. ■

Selecció de Documents de la Base de Dades CIDOB

LA DANSE DE LA VIE, TEMPS CULTUREL, TEMPS VÉCU/Edward T. Hall, 1984- Paris: Seuil

GRAMMAIRE DES CIVILISATIONS/Fernand Braudel, 1987- Paris: Arthaud-Flammarion

MAGHREB ARABE ET OCCIDENT FRANÇAIS, JALONS POR UNE (RE) CONNAISSANCE INTERCULTURELLE/Edgar Weber, 1989- Toulouse: Presses Universitaires du Mirail

ELS MOVIMENTS HUMANS EN EL MEDITERRANI OCCIDENTAL=MOVIMIENTOS HUMANOS EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL=HUMAN MOVEMENTS IN THE WESTERN MEDITERRANEAN=LES MOUVEMENTS HUMAINS EN MÉDITERRANÉE OCCIDENTALE=I MOVIMENTI UMANI NEL MEDITERRANO OCCIDENTALE/Maria Àngels Roque (ed.), 1990- Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis

L' INTERCULTUREL, INTRODUCTION AUX APPROCHES INTERCULTURELLES EN ÉDUCATION ET EN SCIENCES HUMAINES/Claude Clanet, 1990- Toulouse: Presses Universitaires du Mirail

BUILDING A GLOBAL CIVIL CULTURE/Elise Boulding, 1990, Development 2: 37-40

LA DIMENSION CULTURELLE DU DÉVELOPPEMENT, ACTES DU COLLOQUE, TUNIS, 21-26 NOVEMBRE 1988/Abdelwaheb Bouhdiba ; Samia Abdel Mawla ; Jean Poirier (et al.), 1991- Tunis: Université de Tunis

LA DIVERSITAT CULTURAL EN EL DIÀLEG NORD-SUD, PONÈNCIES DE LA SEGONA TROBADA DE LA COMISSIÓ INTERNACIONAL DE DIFUSIÓ DE LA CULTURA CATALANA/Walter Biemel ; José Cardoso Pires ; Roget Garaudy (et al.), 1991- Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

RECERCA I EDUCACIÓ INTERCULTURALS, ACTES DE LA CONFERÈNCIA EUROPEA DE SANT FELIU DE GUÍXOLS/Gentil Puig (coord) ; C. Camilleri ; G. Vermès (et al.), 1992- Barcelona: La Llar del Llibre

LA RELACIÓ INTERCULTURAL EN LA ESCUELA/Sergio U. Nilo, 1992- América indígena 4: 223-289

UNIVERSAL VISIONS, COMMUNAL VISIONS: HUMAN RIGHTS AND TRADITIONS/Kevin Dwyer, 1992- Peoples méditerranéens 58-59: 205-220

ETHNICITY, NATIONS AND CULTURE/Lourdes Arizpe, 1992- Development 4: 6-8

THE FOURTH WORLD IN THE FOURTH DEVELOPMENT DECADE/Dana Guppy, 1992- Development 4: 32-35

LIVING BI-CULTURALISM: METROPOLITAN AND INDIGENOUS CULTURE/R.J. Walker, 1992- Development 4: 36-39

ENSEIGNER DANS UN ENVIRONNEMENT MULTICULTUREL/Alan Wagner, 1992- L'Observateur de l'OCDE 178: 29-31

RELATIONS INTERNATIONALES ET CULTURE/Jean-Jacques Kourliandsky, 1993- Relations internationales et stratégiques 10: 37-89

BEYOND RACIAL IDENTITY POLITICS: TOWARD A LIBERATION THEORY FOR MULTICULTURAL DEMOCRACY/Manning Marable, 1993- Race and class 1: 113-130

HACIA EL MUNDO POSMODERNO: LA ERA DE LA NACIÓN-ESTADO ESTÁ DANDO LUGAR A UN SISTEMA INTERNACIONALISTA MULTICULTURAL/James Kurth, 1993- Facetas 2: 8-13

NUEVAS FORMAS DE INMIGRACIÓN: UN ANÁLISIS DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS/Luis V. Abad Márquez, 1993- Política y sociedad 12: 45-59

UNA EUROPA PLURAL/José Ramón Recalde, 1994- Papers de la Fundació 59: 1-12

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE INTEGRACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA DE LA INMIGRACIÓN/Encarna Herrera, 1994- Papers 43: 71-76

SOBRE EL LIBRE EJERCICIO DE LA MULTICULTURALIDAD/Mario Roberto Morales, 1994- Revista del IRIPAZ 9: 35-36

LEARNINGS FOR THE FUTURE OF INTER-FAITH DIALOGUE: INSIGHTS EVOKED BY INTRACTABLE INTERNATIONAL DIFFERENCES/Anthony J.N. Judge, 1994- Transnational associations 1: 15-22

GLOBALISATION, CIVIL SOCIETY, SOLIDARITY/Peter Waterman, 1994- Transnational associations 2: 66-85

UNA EUROPA PLURAL/Jose Ramón Recalde, 1994- Leviatán 56: 5-15

THE CULTURAL TURN IN DEVELOPMENT: QUESTIONS OF POWER/Jan Nederveen Pieterse, 1995- The European journal of development research 1: 177-192

RELIGIÓN Y TOLERANCIA/José Gómez Caffarena, 1996- Zaragoza: Seminario de Investigación para la Paz

LA TOLERANCIA, ENTRE EL FANATISMO Y LA INDIFERENCIA/José R. Bada Panillo, 1996- Zaragoza: Seminario de Investigación para la Paz

dCIDOB

FUNDACIÓ CENTRE D'INFORMACIÓ I DOCUMENTACIÓ INTERNACIONALS A BARCELONA

L'Interculturalité

L'interculturalité ne représente rien de nouveau. Tout au long de l'histoire, les cultures ont toujours été en contact à travers le conflit ou le dialogue, l'émigration ou la coopération. Actuellement, les nouvelles technologies démontrent cette continuité par rapport au passé, à un rythme vertigineux. Mais existe-t-il vraiment une ouverture vers d'autres cultures fondée sur un échange égalitaire et sur une communication authentique?

Le terme interculturalité est récent et il apparaît dans une actualité qui tend à résumer les sens des concepts en «slogans» pour obtenir une communication plus rapide et plus facile. Mais dans cette soif de l'immédiat, il existe le risque de créer une formule dont le contenu soit ambigu et superficiel.

Dans ce numéro de dCIDOB, nous essayons d'éclaircir le sens de ce concept d'interculturalité, à travers des réflexions faites par des experts ayant déjà plusieurs années d'expérience en la matière. Il n'y a aucune théorie généralement acceptée quant à la compréhension, à la communication et à la négociation interculturelles. Nous espérons donc pouvoir offrir quelques jalons et un bagage conceptuel nécessaire pour permettre de se situer, sur un plan responsable et réfléchi, par rapport aux problèmes complexes qui sont propres à la communication entre personnes n'ayant pas le même cadre de références culturelles.

Le premier article (J. Botey) nous introduit et nous situe dans l'interculturalité. Une négociation interculturelle est-elle possible à partir de valeurs propres de chaque sphère culturelle? Le deuxième article (R. Pintxen) est une réflexion sur cette question et nous propose un moyen de commencer les négociations interculturelles : le cadre de références (IMR, Intercultural Meta-Frame of References). Le troisième article (M. Rodrigo) analyse les différents domaines de communication avec comme recommandation finale celle d'éviter tout type d'ethnocentrisme disciplinaire. Mais il faut aussi un effort personnel qui mette en question notre propre ethnocentrisme occidental (E. Weber). Le dernier article nous fait voir comment cette communication interculturelle se reflète dans les relations Occident-Islam (N. Affaya).

Nous avons cru nécessaire de joindre un petit glossaire qui regroupe un choix de concepts, dû à des experts et auxquels beaucoup d'autres peuvent être ajoutés pour compléter la réflexion.

Une approximation à l'interculturalité

Jaume Botey Vallès*

Nous sommes définitivement voués à être des pays multiculturels. Dans cette perspective, il faudrait entendre la culture –structures mentales, patrimoine spirituel, créations intellectuelles et leurs expressions, formes de communication, de relations, de structure sociale, etc.– comme un espa-

ce de débat, de négociation, en processus permanent de changement, où s'affrontent les idées et où s'élaborent ou sont diffusés les intérêts des différents groupes sociaux.

La culture, au sens large, constitue la représentation symbolique, plus ou moins dynamique, du modèle de relations prédominantes dans chaque société. Chaque personne et chaque collectif *vit dans et s'explique par* la superposition d'un réseau dense de rapports, de structures institutionnelles, productives, associatives, mentales, etc. Comprendre la structure de ce réseau signifie comprendre les rapports entre l'homme et le milieu ou entre groupes humains et permet de connaître la vision que la conscience collective élabore. L'identité, aussi bien individuelle que collective, naît et croît à travers la fidélité symbolique envers le groupe dont on fait partie par la naissance, mais aussi à travers le contact avec les autres, par la prise de conscience de la différence. Les autres sont alors le coussin qui nous aide à croître, tout en représentant un motif de peur; ils sont objet de désir et de rejet, d'ouverture et d'enfermement. Face aux autres, le *nous* prend un sens d'enfermement si l'on veut garantir une identité exclusive. Mais on se sent très proche d'eux si l'on pressent que, même pour garantir notre identité, nous avons besoin du contraste qui nous enrichit, si l'on pressent que notre identité, pour être maintenue, doit s'appuyer sur l'*altérité*.

Une culture n'évolue qu'à travers ses contacts: l'interculturel est constitutif de l'identité culturelle. Une culture ne peut jamais rester complètement isolée. L'interculturalité est inévitable et sera le fruit d'un pacte plus ou moins implicite. Il s'agit de construire une identité négociée. L'identité n'est pas quelque chose de fixe et d'inaltérable, sinon le résultat, toujours précaire, d'un compromis avec des réalités diverses ou opposées. Si bien que cette manière de comprendre l'identité fait que celle-ci est toujours vécue comme un équilibre instable, à mi-chemin entre l'inaltérabilité et la précarité. Un état où l'on se sent *comme si* on atteignait enfin le but mais sans jamais y arriver. Ce sera toujours l'identité d'un nous qui fuit, qui n'aura jamais ni le caractère sacré de ce qui est tenu pour définitif..., ni le caractère passager de ce dont on pense que pour le moment, c'est ainsi mais pourrait être différent... Vivre dans cette précarité peut sembler vivre toujours dans le désert de la précarité ou sur un terrain mouvant qui provoque des sentiments d'insécurité.

Mais de la même façon qu'une personne peut être un philanthrope ou un misanthrope, les sociétés peuvent évaluer positivement leurs contacts ou leur isolement. Ce sont les phénomènes de la xénophobie ou de la xénophilie. Cette dernière exprime l'admiration exotique, le désir d'évasion ou le cosmopolitisme, tandis que la première engendre les doctrines de la pureté du sang, l'éloge des racines historiques ou les cultes patriotiques.

Quand sur un même territoire cohabitent différentes cultures, on tendra à essentialiser les traits culturels propres, à définir, à *fixer* sa culture, par

opposition aux traits culturels des autres: ce qui est *catalan*, ce qui est *andalou* ou *arabe*. L'essentialisme est la vision statique et réifiée de la culture; d'où la constante ambiguïté des messages qu'il transmet pour manifester la volonté d'intégrer des collectifs d'autres cultures. Il s'agit de deux messages semblables qui ne facilitent pas une pédagogie d'attitudes positives des volontés... L'un des messages (*d'abord notre identité et ensuite on verra*) favorise les politiques et les attitudes d'enfermement et de rejet; et l'autre (*l'Occident, etc., est supérieur aux autres*) s'avère ethnocentrique et encourage les politiques et les attitudes d'assimilation.

Dans les sociétés du Nord, la crise économique, le vide idéologique apparent, la restructuration du travail, etc., affaiblissent les attitudes de solidarité et constituent le bouillon de culture favorable à la promotion de sécurités individuelles et collectives, tout en favorisant des attitudes d'exclusion. La solidarité d'*appartenance* ou de *race* remplace la solidarité de classe et est à la base de toutes les manifestations actuelles de xénophobie. De toute façon, le principe de solidarité ne permet pas de déduire automatiquement une politique des frontières ouvertes. La complexité du thème ne peut être résolue qu'à travers un consensus social généreux.

Tout groupe ethnique et toute culture sont formés de groupes et de sous-groupes, chacun desquels pouvant –sans abandonner pour autant sa propre *ethnicité*– primer d'autres valeurs comme fondement de son identité et développer des formes d'identités différentes. Si la dimension économique et la dimension culturelle composent une unité indissoluble dans la vie quotidienne, l'identité d'un collectif sera aussi déterminée par l'identité économique et sociale. Celle-ci fera toujours référence à une alliance de classe ou groupe social face à une autre alliance de classe ou groupe social au sein d'un système global de rapports de classe et, en définitive, de pouvoir. Par exemple, la définition de *populaire-non populaire* sera déterminée par une frontière d'opposition objective, la relation entre *culture dominante hégémonique* et *culture non dominante, dépendante*.

Nationalisme et internationalisme ne sont pas en contradiction. Ce qu'il faut, c'est changer le modèle de développement. Les principes antérieurs qui, au niveau local ou national, peuvent sembler évidents, sont sans doute également valables au niveau mondial. Mais il est nécessaire de créer, au sein des pays du Nord, la conscience de la non-viabilité du modèle actuel de croissance occidentale, responsable, entre autres, des processus migratoires, du fait que des millions et des millions de personnes se voient obligées de quitter leurs pays d'origine que nous avons auparavant dépouillés et appauvris. Il faut travailler en vue d'un modèle où les différentes cultures puissent cohabiter pour rétablir un équilibre écologico-culturel pouvant présenter comme une richesse la réalité multiculturelle, multi-idéologique et multinationale de la planète.

* Historicien, Université Autonome de Barcelona.

Négociation interculturelle

Rik Pinxten*

Depuis quelque temps (symboliquement, depuis la chute du mur de Berlin en 1989) le monde semble pris dans une spirale de changements. Des régimes tombent, des frontières sont retracées, une superpuissance s'est écroulée ou a implosé, etc. En même temps, l'Union européenne se forme lentement, achoppe et redémarre. L'Asie donne signe de devenir dans quelques années un pouvoir économique et stratégique plus qu'important. Les pays islamiques de l'Afrique du Nord et ceux de l'Asie commencent à se tourner les uns vers les autres en formant des unités transnationales.

Ailleurs j'ai décrit ces évolutions comme les manifestations de la formation de *sphères culturelles* dans le monde. Je suggère (comme hypothèse audacieuse, mais critique tout de même) que dans les 50 ans qui suivront, le monde connaîtra surtout une douzaine de *sphères culturelles*, plutôt qu'un monde uni et uniforme. Ces sphères seront l'Union européenne, l'Amérique du Nord, la Russie (plus ou moins), l'Asie Centrale avec la Turquie, la Chine, les Indes, le Japon et l'Asie du Sud-Est, l'Asie islamique (Pakistan, Indonésie, etc.), l'Afrique islamique (Maghreb, Sénégal, jusqu'à l'Égypte et l'Arabie), l'Amérique Latine, l'Océanie et l'Afrique noire. Ce seront des mosaïques de régions, de peuples et de cultures, mais elles s'uniront en sphères sur la base de traits culturels que les habitants ont en commun et qui les distinguent suffisamment d'autres sphères. Par exemple, la Turquie et l'Asie Centrale ont en commun la base linguistique, l'histoire (jusqu'au début de ce siècle), une forme plutôt laïcisée de l'islam, des aspirations et valeurs plus ou moins mixtes turco-européennes, etc. Tous ces éléments culturels -dans le sens large du terme culture, utilisé par les anthropologues: manière de vivre, langage, religion, etc.- les rend solidaires les uns vis-à-vis des autres contre les Russes, les Européens ou les Arabes.

En outre, le monde actuel, en l'absence manifeste d'un pouvoir absolu (une vraie superpuissance comme au temps de la Guerre Froide), les forcera à faire front à d'autres unités semblables. Mon hypothèse prévoit l'émergence de tels sphères culturelles dans le monde: l'Union européenne et l'Amérique du Nord sont des cas très clairs, la Chine et les Indes aussi; d'autres sont en train de se former. Le ciment primordial de ces sphères ne sera pas l'économie ou le pouvoir militaire (aussi importants qu'ils soient), mais les aspects culturels communs, la manière de voir le destin de l'humanité, la politique, le rôle de la religion, etc.

Evidemment, dans le monde du futur, les problèmes globaux ou transculturels resteront (famine, surpeuplement, épidémies, désastres écologiques, etc.) et il sera plus important que jamais d'y faire face. Or, suivant cette hypothèse, on ne saura traiter ceux-ci à la manière *ancienne* (c'est-à-dire, celle du XX^e siècle), en partant d'un cadre général comme les Droits de l'Homme et les résolutions universelles de l'ONU. Je prévois plutôt que les seules négociations effectives et intelligentes seront des négociations intrinsèquement interculturelles. En d'autres termes, les sphères culturelles que je prévois entameront des négociations sur la base de prérogatives, de valeurs et de préférences qui leur sont propres, et non plus sur celle de la charte de valeurs implicites ou explicites dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme ou sur la base plutôt WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*, protestant blanc anglo-saxon) du *Nouvel Ordre Mondial*, annoncé par le président Bush lors de la fin de la guerre contre l'Irak. Voilà le scénario dans lequel je veux penser les négociations interculturelles.

Il n'y a que deux alternatives pour résoudre les conflits: ou bien la force (et la guerre), ou bien la négociation. La guerre a déjà été essayée comme voie de solution dans d'innombrables cas, mais elle débouche sur beaucoup de souffrance et d'affliction, après quoi il ne reste que les négociations. En ce qui concerne la négociation, je me suis rendu compte que nous ne sommes pas préparés pour entamer des négociations interculturelles. C'est

dans ce domaine-là que nous autres, travailleurs en sciences sociales, avons une tâche urgente.

Négociateur

Depuis que la civilisation humaine existe (dés la naissance de l'humanité), les gens négocient. Dans la plupart des cas, les négociations concernaient les membres d'un même groupe culturel ou linguistique, mais au moins des centaines de peuples-commerçants ont entretenu des contacts entre diverses cultures. Les Peuls, les Chinois, les Pygmées, les Juifs et les Tamils sont autant d'exemples de trafiqueurs-voyageurs qui ont relié des peuples distincts. En outre, les guerres ont mis en contact des peuples très différenciés pendant des siècles.

Les Grecs de l'Antiquité sont probablement les premiers à avoir développé une théorie de la négociation, partant de la position que parler vaut mieux que de faire la guerre. Que cela soit caractéristique de la mentalité des Anciens fermée aux étrangers, ou de la mentalité occidentale en général, toujours est-il que la longue tradition philosophique de l'argumentation (plus de 2.500 ans) n'a guère donné d'apport substantiel, ni même intéressant, à la négociation interculturelle. Jusqu'à nos jours, ces théories d'argumentation et de rhétorique, y compris les suggestions stratégiques, ne parlent que des types de conversation et négociation occidentaux. Ces types sont présentés comme des éléments d'une théorie *universelle* mais, en fait, ils ne sont que culturellement spécifiques (occidentaux). C'est la différence entre une théorie universelle (et donc scientifique) et une tendance universalisante de pensées et pratiques culturellement spécifiques. Même les importantes traditions en linguistique chez les Hindous et les Chinois, ou les très vivantes traditions africaines de négociation, telles que les palabres*, n'occupent aucune place dans la *science* ou la philosophie soi-disant universelle de l'argumentation. Si l'on essaye d'appliquer les principes rhétoriques formels de nos philosophes et linguistes aux discours et négociations d'autres cultures, on s'aperçoit que ces autres *ne qualifient pas*. La façon d'argumenter et de converser des Chinois ou des Indiens ne peut entrer dans les catégories occidentales, ce qui nous donne comme *conclusion d'analyse* que -vu, selon les philosophes et les savants dans ce domaine, le statut universel de nos théories d'argumentation et de négociation- les membres de ces cultures ne peuvent argumenter ou négocier. Cette conclusion dédaigneuse est inacceptable tant il est clair que les autres cultures ont des systèmes de dispute, de palabre et de négociation. Il n'en reste pas moins que leurs pratiques et stratégies ne sont pas considérées qualifiées aux yeux des théories dites universelles de rhétorique. La seule autre interprétation de ces conclusions est de dire que l'universalité de nos théories, même formelles, est fictive. Autrement dit, les théories de négociations que nous possédons sont (peut-être) adéquates pour décrire et formaliser les pratiques et stratégies occidentales, mais leur application dans d'autres contextes culturels est un acte de *colonisation mentale*. En outre, nous ne connaissons que très peu les pratiques et stratégies de négociations d'autres cultures, et nous sommes loin d'une théorie universelle qui pourrait parler du domaine intégral de négociation. C'est la position que je veux défendre. Dans le cadre de l'hypothèse générale que je viens de formuler au début de cet article, nous nous trouvons donc placés dans une situation où la négociation interculturelle est nécessaire mais où seules des théories qui ne parlent (au plus) que de négociation intraculturelle sont disponibles. Le reste de cet article trace les lignes principales pour agir dans une situation de négociation interculturelle.

Négociation interculturelle

Les sphères culturelles que je viens d'évoquer dans les premiers paragraphes requièrent le développement d'une théorie et de stratégies de négociation interculturelle. Evidemment, cela n'exclut nullement l'apparition de conflits et de négociations à l'intérieur des sphères culturelles. Les Danois et

les Anglais continueront de se révolter contre certaines règles et coutumes de l'Union européenne, mais il n'en est pas moins très probable que, face à eux et aux étrangers de l'Union, les Européens feront de plus en plus front commun devant les conflits extérieurs (avec d'autres sphères, par exemple). Les différences internes deviendront moins importantes face aux différends avec d'autres sphères. Autrement dit, les Anglais et les Danois se sentiront de plus en plus Européens avec les autres Européens quand ils feront face aux exigences et aux valeurs d'autres parties dans le processus de négociation, tels les Russes, les Arabes, etc. En effet, le Danois a une conception du monde, de l'homme, du destin, de la morale politique, de la religion, de l'Etat, etc., qui le fera se sentir beaucoup plus proche des autres Européens -et donc dans leur même champ d'intérêts- et, du même coup, l'éloignera de celle, par exemple, des Chinois ou des Papous. Certainement, quand on aura à faire des choix sur des questions mondiales (épidémies, faim, niveau de vie, etc.), il est plus que probable que les sphères culturelles s'accroîtront et s'unifieront davantage, peut-être même au détriment des Etats-nations.

Dans notre recherche d'une théorie de la négociation interculturelle, des changements importants s'annoncent pour le monde des négociateurs actuels. Avec la fin du XX^e siècle, la Chine, le Japon, certains pays d'Amérique Latine (avec l'idéologie du *mestizaje*), des pays islamiques et certains pays africains sont en train de développer ou d'implanter leurs versions des *Droits de l'Homme* ou leurs versions de la *politique d'authenticité*. Leurs propos sont différents des nôtres. En outre, il devient de plus en plus clair qu'en fait la Charte des Droits de l'Homme est surtout, ou peut-être uniquement, représentative pour l'homme occidental. Autrement dit, il n'est plus évident que les visions de l'humanité et de la société, implicites ou explicites dans la Déclaration, soient nécessairement universelles. Peu importe à cet égard que cela soit mon souhait ou mon désir politique ou humanitaire. Je crois que, dans les faits, l'universalité de la Déclaration est de plus en plus critiquée. Dans le monde que j'ai esquissé au début (avec les sphères culturelles plus ou moins autonomes et différentes les unes des autres) la négociation sera interculturelle, si elle se veut efficace et réelle.

Comment développer une théorie de la négociation interculturelle?

Je crois qu'il est important de faire une analyse profonde du problème et des caractéristiques des parties avant d'engager la négociation proprement dite. En outre, je pense qu'il faut cibler le problème et ne pas s'identifier à des positions préconçues. A mon avis, d'importants accents anthropologiques entrent en jeu.

En premier lieu, analyse signifie pour l'anthropologue recherche *dans les termes des cultures concernées*. Depuis la période d'autoréflexion de l'anthropologie (dès les années soixante-dix) nous savons que nulle forme, nulle activité ou nul problème n'est donné objectivement: ce qui constitue un problème essentiel pour une culture peut s'avérer secondaire ou même trivial pour une autre. Cela revient à dire que la description du problème devrait être refaite dans les termes des parties culturelles concernées, ce qui implique une sérieuse analyse de type anthropologique des parties prenantes. En outre, l'analyse devrait être comparative. L'importance de ces deux points est illustrée par un exemple.

Les problèmes ne sont pas donnés objectivement, mais peuvent avoir une formulation et des valeurs différentes dans les autres cultures. Depuis plus de cent ans, on connaît aux Etats-Unis les luttes (militaires ou juridiques) à propos des Black Hills. Des représentants du gouvernement et des grandes industries veulent exploiter les réserves minérales et autres dans ces collines, ce qui rapporterait un profit certain bien que réduit aux Indiens Sioux qui occupent les lieux. Les Sioux ne sont pas vraiment contre l'exploitation, mais l'accord leur est rendu impossible par le fait que les Black Hills sont des terrains sacrés à cause des cimetières d'ancêtres

qui s'y trouvent. L'entrepreneur ne voit que les bénéfices, et la profanation ou le déplacement des cimetières n'est que bagatelle pour lui. Quand les entrepreneurs ont voulu forcer la situation, de violents conflits ont éclaté.

Un problème peut être *conçu différemment* par les groupes culturels concernés. Dans un effort pour combiner l'aide au développement et l'idée de libre marché et de salaire, des financiers occidentaux ont mis sur pied des entreprises en Afrique noire (mes exemples viennent du Zaïre). Une différence typique s'est alors révélée dans l'articulation de notions soi-disant *scientifiques* ou *économiques*. Dans le contexte européen un niveau particulier de productivité est rémunéré par un taux de salaire spécifique. Si la productivité augmente, le salaire s'accroît ou bien l'on reçoit des privilèges ultérieurs. Dans cette logique, la promesse d'augmentation de salaire peut être utilisée pour obtenir un accroissement de la productivité. Avec l'installation d'usines au Zaïre, la même logique a été suivie et s'est avérée désastreuse. L'effet obtenu était presque contraire à l'effet européen. Quand le travailleur zaïrois était récompensé pour sa meilleure productivité par une augmentation de salaire, des problèmes tout à fait imprévus étaient créés. En effet, après un certain temps, le *bon travailleur* ne pouvait que démissionner. Pourquoi? Dans certaines cultures africaines (comme celle dont nous parlons), celui qui gagne le pain est obligé de nourrir x personnes de sa famille ou de son clan. Quand il gagne davantage, le nombre de bouches à nourrir s'accroît automatiquement: d'autres membres viennent s'installer chez lui, car ils peuvent maintenant de droit résider chez le travailleur qui n'a qu'à redistribuer entre plus de bouches. Avec le mécanisme de compensation productivité-salaire, la pression familiale devient vite trop lourde pour le *bon travailleur* qui ne voit d'autre solution que de démissionner.

Cet exemple montre au moins que la relation entre salaire et productivité n'est point une relation strictement technique ou économique, mais qu'elle s'insère dans un contexte culturel. En Europe, le travailleur individuel reçoit un salaire individuel, qu'il peut utiliser à son gré. C'est le cas limite parce que ce travailleur est considéré d'abord et juridiquement en tant qu'individu. En effet, la conception culturelle de l'homme en Europe se traduit juridiquement et politiquement par la notion de citoyen souverain avec ses droits individuels. Dans le contexte de l'Africain, le problème se pose autrement. Le citoyen zaïrois, autant que jadis, reste tout d'abord un membre du clan et de la famille, et, seulement en troisième ou quatrième lieu, un individu.

L'analyse préliminaire doit être comparative

1. Avant de commencer les négociations, il faut étudier les problèmes dans les termes des parties concernées. Par exemple, pour un problème de survie (économie), les parties occidentales pensent le problème en termes de mécanismes de marché (libre ou pas). Pour d'autres parties, des notions de subsistance et d'échange direct peuvent convenir pour formuler le problème.

2. Dès qu'on a étudié les conceptions propres à chaque culture concernée dans la négociation, on essaiera de déceler ce que j'ai appelé ailleurs les intuitions culturelles. Ce sont les principes structurants, explicites ou sous-jacents, qui unissent des domaines de compréhension et de signification dans chaque culture. Ils expriment des valeurs et des hiérarchies de préférences et de valeurs.

3. Ensuite on doit étudier et comprendre quels sont les stratégies et les buts de conviction et de négociation des parties. Certaines cultures sont très formelles et réticentes dans leur approche, d'autres très directes ou même brutales. En outre, certains arguments (tels les ordres divins ou les résultats des divinations) revêtent une importance majeure dans certaines cultures, et aucune dans d'autres.

4. Les résultats des analyses sur ces trois plans sont comparés d'une manière convenable et contrôlée (ce qui implique des techniques modernes garantissant le contrôle systématique des sujets sur le processus de description et de comparaison). Les similarités et les différences devront surgir de cette comparaison. Ces quatre éta-

pes achèvent l'analyse préalable aux négociations.

5. Toutes les données et les interprétations des quatre étapes sont réunies dans un protocole qui peut être conçu comme un cadre de référence métaculturelle (en anglais, *Intercultural Meta Frame of reference*, IMF). L'IMF comprend tous les concepts, traits distinctifs, stratégies, identifications de problèmes et formes de négociations de chaque partie. Le point principal de cette étape est que l'IMF représente les données de toutes les parties et non pas d'une seule. Ainsi peut-il fonctionner comme cadre commun.

6. Sur la base de l'IMF, il devient maintenant possible de voir quel est *l'espace de négociation* qui existe entre les parties. Quels éléments ont-elles en commun et peuvent être utilisés comme point de départ de négociation aisé et productif? Quelles sont les valeurs et les notions qui coïncident et jusqu'ou? Quelle hiérarchie de valeurs et de préférences apparaît-il? Quels intérêts communs peuvent être désignés? Quelles sont les valeurs, conceptions ou manières de négocier qui opposent les parties et doivent être exclues de la négociation, ou faire l'objet de négociations plus complexes et plus longues?

Il existe en ce moment peu d'exemples de négociations interculturelles dans cette approche. L'intérêt de celle-ci réside dans le fait, amplement attesté par Kissinger, que nulle nation dans le monde n'est plus en condition à l'avenir d'imposer son cadre conceptuel ou de valeurs, et que les négociations fondées sur le respect mutuel seront à l'ordre du jour pour les prochaines décennies. Je crois que la conception de négociation interculturelle défendue ici offre au moins un cadre pour penser ces négociations sur la base du respect mutuel.

* Professeur de philosophie et anthropologie. Université de Gand, Belgique.

Note de la rédaction: la palabre est une assemblée coutumière des membres d'une communauté dont le but est de résoudre les conflits par la parole et le dialogue.

Les hommes sont d'abord semblables avant d'être différents. C'est une position de principe, et non de réalité. Car, souvent les hommes et les communautés ne l'entendent pas de cette oreille. Bien au contraire, toute leur volonté est un effort continu de se séparer, de se distinguer des autres. Ils se sentent intérieurement différents avant d'être naturellement semblables. Lorsqu'on veut se distinguer coûte que coûte des autres, c'est pour poser une distance, sinon pour imposer une maîtrise sur les autres, ou du moins leur imposer un principe de hiérarchie.

A.Khatibi, *Penser le Maghreb*

Les études de communication interculturelle

Miquel Rodrigo Alsina*

Les théories, de même que les objets d'étude, surgissent à partir de la nécessité sociale de leur existence. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que se sont peu à peu établies les conditions qui allaient permettre le développement des études de la communication interculturelle.

Pendant l'époque coloniale, la position prédominante dans les pays colonisateurs correspondait à une sous-estimation des cultures indigènes. Mais après 1945, à travers les processus de décolonisation, un changement va se produire. Pour l'Occident, il s'agit de connaître la culture des différents peuples pour pouvoir établir une communication avec eux et, surtout, conclure des négociations. En tant qu'une des puissances dominantes du moment et vu le contexte de guerre froide, les États-Unis étaient très intéressés par un renforcement de leurs liens et de leurs influences extérieures. Dans cette conjoncture, la communication interculturelle s'avérait évidemment un outil stratégique d'une gran-

de importance. L'un des pionniers des études de communication interculturelle fut l'anthropologue nord-américain Edward T. Hall. En fait, c'est son livre *The Silence Language* (Le langage du silence) qui, en 1959, emploie pour la première fois l'expression interculturel communication (communication interculturelle).

Dans les années soixante, aux États-Unis, le besoin d'étudier la communication interculturelle reçut une double impulsion. La première, de caractère endogène, est née de la revendication de leur propre culture de la part de certaines minorités, tels les Afro-Américains. L'autre, exogène au début, a eu son origine dans les guerres du Sud-Est asiatique. Lesquelles n'ont pas seulement impliqué un contact important avec les cultures de ces pays mais aussi le fait qu'une grande quantité de personnes du Cambodge, du Laos et du Viêt-Nam se soient réfugiées aux États-Unis. Et dans ces flux migratoires, il faut en plus inclure ceux des pays latino-américains. Au cours des années soixante, une autre donnée d'importance a été l'élaboration de la théorie de la dépendance et de l'impérialisme par des intellectuels latino-américains, entre autres. Ces théories critiquaient celles du développement qui, lors de la décennie antérieure, considéraient que les médias étaient des instruments au service du progrès des peuples et promouvaient la libre circulation de tous les produits des industries de la communication.

Dans les années soixante-dix, la communication interculturelle s'est consolidée en tant que discipline académique aux États-Unis. Autour de 1977, environ 200 collèges et universités offraient des cours de communication interculturelle, tandis que 60 universités assuraient des masters ou des doctorats dans cette spécialité. Dans d'autres pays également, les études dans ce domaine ont fait leurs débuts. Au commencement de cette décennie, la Speech Communication Association (Association de la Communication du Langage) créa une commission en vue d'étudier la Communication Internationale et Interculturelle, commission qui, à partir de 1974, amorça une publication annuelle. C'est peut-être en raison de cette origine scientifique que les études nord-américaines dans ce domaine se sont davantage penchées sur la communication interpersonnelle que sur la communication de masse. En d'autres termes, la plus grande partie de la littérature spécialisée faisait référence à la communication interculturelle comme à des contacts entre personnes de cultures différentes, qui se réunissent, interagissent et tentent de résoudre les problèmes posés dans le cadre de ces interrelations.

Délimitation du domaine d'étude

Comme on peut le constater, les études sur la communication interculturelle sont très récentes. Ce qui fait qu'elles sont passées par les problèmes d'imprécision typiques des nouveaux champs d'étude. En réalité, on peut dire que leur concrétion est encore sujette à discussion. Quoi qu'il en soit, à partir des années quatre-vingts, sous un angle pluridisciplinaire, quatre domaines d'étude prioritaires se dessinent. Et s'il est vrai, comme Jorge Luis Borges a si bien mis en évidence, que toute taxonomie est conventionnelle, elle permet néanmoins d'apporter un peu de lumière à la situation en y instaurant un certain ordre. Une fois ce point éclairci, on peut énumérer les quatre domaines d'étude.

- Communication interculturelle

Le premier serait celui que la littérature désigne, en majorité et au sens strict, comme «communication interculturelle», et qui représente la communication interpersonnelle entre des personnes de peuples ayant différents systèmes socioculturels ou même la communication entre membres de différents sous-systèmes (par exemple, des groupes ethniques) au sein du même système socioculturel. Le but de ces études est d'obtenir une communication interpersonnelle efficace qui détecte le grand nombre de problèmes et de malentendus pouvant se poser. Il faut tenir compte du fait qu'au fur et à mesure qu'un pays manifeste plus de respect envers les différences culturelles, les minori-

tés ethniques émergent sur la scène publique et créent le besoin de nouveaux rapports de communication pouvant impliquer une reconnaissance de leur identité culturelle. Il existe également un groupe grandissant de personnes qui vivent, pendant un temps plus ou moins long, en dehors de leur cadre culturel: les représentants diplomatiques, les employés d'entreprises multinationales, les forces de paix, les étudiants, les réfugiés, les immigrés, les touristes, les coopérants, etc.

- Communication transculturelle

Le deuxième type d'étude serait celui qu'on pourrait désigner comme la «communication transculturelle» (*cross-cultural communication*) et qui serait la comparaison entre les formes de communication interpersonnelle de diverses cultures. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'analyser les interrelations, mais simplement de comparer les différences entre les formes de communication de chaque culture. Les études descriptives des différentes cultures sont essentielles pour pouvoir réaliser une communication compréhensible, compte tenu du fait que la socialisation des personnes se fait normalement à l'intérieur d'une culture particulière. Cette socialisation ne nous apporte pas seulement le contenu et les valeurs de la culture qui nous est propre, mais elle nous donne en plus une vision d'autres cultures, trop souvent pleine de préjugés et de stéréotypes. Si, selon un auteur, entrer en communication, c'est comprendre le point de vue de l'autre, il existe un besoin urgent de connaître au maximum les autres cultures.

- Communication internationale

En troisième lieu, viendraient les études de la «communication internationale» qui se réfèrent aux recherches sur les relations internationales dans le domaine des médias. Dans la perspective de la politique économique de la communication, il s'agirait de décrire l'ordre international de l'information et de la communication, tout en indiquant les divers acteurs et leurs stratégies. Il faut se rappeler que les intérêts des grands groupes économiques du domaine de la communication ont une portée transnationale. Comme nous l'avons déjà dit, dans les années soixante, on a commencé à critiquer l'idée que les pays sous-développés devaient suivre, pour leur processus de développement, les étapes que marquaient les pays industrialisés. L'une des questions essentielles de ces études est de découvrir quel est le rôle des médias dans le développement. Selon la position adoptée par rapport à cette question, des politiques de communication très différenciées s'établissent. Fondamentalement, les positions qui s'affrontent sont celles des partisans de la non-intervention des États dans ce domaine et celles de ceux qui considèrent ce dernier trop important sur le plan politique et culturel pour l'abandonner à la seule action du libre marché. Quoi qu'il en soit, on peut ajouter que les nouveaux systèmes de communication transnationaux promus par les nouvelles technologies rendent cette discussion encore plus brûlante.

- Communication de masse comparée

En quatrième lieu, viendraient les études de la «communication de masse comparée», qui se centrent sur le traitement différencié de l'information d'un même événement dans les médias de divers pays ou sur les effets créés par un même type de programme récréatif dans chaque pays. Concernant l'information, les médias sont des institutions très territorialisées. En d'autres termes, leurs informations établissent un *nous* et un *eux*, qui marquent les limites de l'identification du groupe. Différents travaux de recherche démontrent que les médias ont une approche ethnocentrique des événements au moment d'élaborer les informations. Mais il faut reconnaître qu'il est inévitable que les médias adaptent leurs contenus aux références cognitives et émotives de leurs auditeurs. En ce qui concerne le programme récréatif, la recherche indique que les auditeurs des différents pays interprètent les messages selon leurs prédispositions, leur schémas cognitifs et affectifs, leur situation et leurs histoires existentielles. Raison pour laquelle un même programme de fiction peut être interprété différemment dans chaque culture.

Quelques indications finales

Cette classification peut être utile pour un tracé

synthétique du cadre des études, au sens large, de la communication interculturelle. Mais bien qu'utilisée d'une certaine manière elle peut aussi induire quelque peu en erreur. Actuellement, ce que la pensée scientifique se propose, c'est de rompre le cloisonnement des disciplines. Dans cette perspective, les études de communication interculturelle se caractérisent par leur interdisciplinarité et leur transversalité.

L'interdisciplinarité implique le dialogue entre différentes approches. Il s'agit d'établir des consensus partiels entre des théories relevant de disciplines différentes. Il est évident que l'influence de l'anthropologie est prépondérante dans ce domaine. L'anthropologie approfondit les comparaisons interculturelles entre les styles de communication, les valeurs et les visions du monde qui conditionnent la communication verbale et non verbale. Mais les apports d'autres disciplines s'avèrent aussi importants. Par exemple, on emprunte à la psychologie les concepts d'empathie, de stéréotype et préjugé. À la sociologie, les idées de coopération et de conflit interpersonnel et intergroupe. L'analyse des codes et de la signification verbale et non verbale est tirée de la sémiotique. Quant à la linguistique, un de ses apports les plus intéressants est représenté par la thèse de Sapir et Whorf, considérant que le langage lui-même conditionne déjà notre perception de la réalité.

En ce qui concerne la transversalité, c'est une tendance qui complète l'interdisciplinarité. Si l'interdisciplinarité fait référence au contenu des différentes disciplines, la transversalité se rapporte à l'objet d'étude. Il est désormais impossible de dire qu'un objet d'étude, tel la communication ou la communication interculturelle, est la *propriété* exclusive d'une discipline. C'est en réalité un objet d'étude partagé entre plusieurs disciplines. Cette transversalité est évidente, parce que le phénomène de la communication traverse tout le social (politique, économie, culture, sports, science, etc.) et dépasse en outre les frontières nationales traditionnelles. À notre époque, la communication interculturelle est un phénomène en expansion. C'est pourquoi, dans un monde toujours plus interdépendant et interconnecté, il est indispensable d'accorder une attention prioritaire aux études de la communication interculturelle.

* Professeur à la Faculté des Sciences de la Communication de l'Université Autonome de Barcelone

«L'espoir, c'est l'établissement d'un système de communication à double sens, qui favoriserait la mobilité des hommes, des idées et des biens dans la meilleure des traditions méditerranéennes qui s'est trop altérée par un esprit mercantile où les hommes sont, soit des touristes qu'on manipule, soit des travailleurs migrants qu'on exploite. L'espoir, c'est l'identité et l'enracinement.»

Mahdi El Mandjra,
Guerre des civilisations

L'interculturel commence par soi

Edgard Weber*

Plus que toute autre, sans doute, la culture occidentale est une de celles qui a développé une extraordinaire énergie à connaître la culture de l'autre. Dans le passé, on ne connaît pas de peuples qui se soient intéressés à l'autre comme l'ont fait et continuent de le faire les ethnologues occidentaux. Quels que soient les motifs qui ont poussé la culture occidentale à s'intéresser à celles des autres, il faut avouer qu'il y a là un phénomène de cette fin du deuxième millénaire tout à fait original. Cette volonté d'ouverture vers l'autre qui s'inscrit dans une ethnologie d'un siècle environ n'a pas toujours été irréprochable. On sait combien est ouvert le piège de regarder l'autre, non pas avec les yeux de l'autre, mais uniquement avec ses propres yeux. L'ethnocentrisme est précisément ce défaut grave qui consiste à se pencher sur l'autre, à analyser les institutions, les mœurs, la culture de l'autre en pre-

nant comme modèle le sien propre, comme si celui-ci était la norme absolue à partir de laquelle le monde peut et doit être vu. Un esprit sérieux cherche néanmoins à échapper à ce piège, mais il faut bien le reconnaître, cette bonne volonté est malgré tout souvent prise à défaut. L'ethnocentrisme grossier est aujourd'hui vite repéré, mais il existe peut-être des formes d'ethnocentrismes bien plus subtils qui ne se révèlent pas toujours aussi facilement. Les quelques lignes qui composent cet article voudraient attirer l'attention sur quelques points qui me paraissent importants dans l'étude ou la compréhension de la culture de l'autre.

La connaissance de l'autre passe par la connaissance de soi

Une première évidence s'impose à mes yeux. Elle consiste à prendre conscience du caractère relatif du discours que je porte sur l'autre. Or tout discours que je peux proférer, animé de la meilleure intention, avec la volonté de communiquer avec l'autre sans a priori, ne peut être proféré que dans la forme de pensée qui est propre à ma culture. Et cette forme de pensée est elle-même liée à la structure de la langue dans laquelle je m'exprime. Ce qui revient à dire, dans l'immédiat, que toute culture est relative, non pas dans le sens où elle serait plus ou moins juste, mais dans le sens où elle est reliée à des conditions propres, à des circonstances historiques propres, bref, à des structures de langue propres à telle ou telle langue. Ce que je dis ou pense de l'autre est donc dépendant en premier lieu du caractère spécifique de ma propre langue. Les langues indo-européennes, auxquelles appartiennent les langues européennes, n'ont pas la même structure que les langues sémitiques auxquelles appartient par exemple l'arabe ou l'hébreu... Il faut donc s'attendre à ce qu'un arabophone conçoit et exprime des choses différemment que moi, parce que, sans doute, sa langue lui donne de s'exprimer autrement que moi.

Le problème de la langue, et surtout le rapport qui existe entre structure de langue et structure de pensée est délicat. Très peu de travaux ont été entrepris en ce domaine touchant les questions de l'interculturel. Mais la langue ne serait rien en elle-même, car elle ne fonctionne en vérité que dans un contexte social précis. Disons dans un contexte culturel précis. Or ce contexte détermine pour les gens qui le composent ce qui est de l'ordre du pensé et du pensable. Prenons le schéma suivant:



Chaque culture détermine les concepts qui lui sont utiles parce qu'ils lui apportent du sens. L'arsenal de ces concepts forme ce que l'on peut appeler le pensé. Comme ces concepts donnent du sens et permettent au groupe de s'unir et de vivre, ils deviennent naturellement pensables. Or les cultures ne vivent pas toutes dans les mêmes conditions, ne serait-ce que géographiques. Les besoins des Esquimaux ne sont pas les mêmes que ceux des Africains. Les premiers auront besoin de mots extrêmement précis et variés pour définir les différentes glaces et neiges qui composent leur cadre naturel. Un Africain n'aura pas la moindre idée de cette réalité-là et développera donc un tout autre vocabulaire et pensera son environnement différemment. Il y aura donc chez lui des réalités qu'il ne pense pas. Il s'agit de l'impensé et ces réalités inconnues sont naturellement impensables. Dans l'ordre de la compréhension et de la communication, il faut donc prendre conscience que l'autre, qui n'appartient pas à ma culture, ne pense pas obligatoirement la réalité que je connais et vice-versa. Pour que la communication puisse fonctionner, il est indispensable que les interlocuteurs sachent ce qui appartient à l'ordre du pensé - pensable - impensé - impensable.

Les dimensions de la culture occidentale

Toute culture possède un passé, une tradition,

une histoire. Aucun peuple n'existe sans histoire. Celle-ci peut ne pas être écrite, elle est alors orale et implicite et forme néanmoins une conscience profonde qui s'extériorise dans les coutumes, les mœurs, l'art, la parole sous toutes ses formes... En tant qu'Occidental, soucieux de vouloir comprendre l'autre non occidental, il faut également prendre conscience des différentes strates qui composent la culture occidentale, même s'il est parfois difficile, aujourd'hui, de déterminer les frontières entre ces strates. En réalité, il faudrait plutôt parler d'anastomose, c'est-à-dire de disparition des frontières.

Trois niveaux au moins doivent être envisagés : le niveau indo-européen, le niveau judéo-chrétien et le niveau des cultures locales souvent pré-chrétiennes. Ces trois se sont merveilleusement anastomosés au point qu'il est difficile de savoir ce qui appartient véritablement à l'un ou à l'autre. Néanmoins, on peut dire qu'il existe un fond culturel local très varié selon les régions en Europe. Les cultures anciennes germaniques ne sont pas les mêmes que celles de la Méditerranée. Le statut de la femme par exemple dans ces deux milieux n'a jamais été le même. Il serait alors exagéré, comme on le fait parfois maladroitement, de rendre le christianisme responsable du statut de la femme actuelle. Chaque région d'Europe a développé dans le passé le plus lointain des spécificités sociales, éthiques et culturelles. Or que savons-nous de ce fonds ancien ?

A cette réalité humaine essentielle s'est ajoutée la culture romaine, elle-même porteuse de valeurs qu'elle a prises au fonds grec. Les écoles et les universités développent ainsi une ou des langues, ainsi qu'une pensée appartenant fondamentalement à ce que l'on qualifie d'indo-européen. Cette dimension indo-européenne a donné la spécificité de notre littérature, de notre art... de notre manière de pensée. Et à ce titre il faut mentionner l'apparition de la notion de personne-individu, de liberté individuelle, de démocratie, de rationalité... des notions que la culture occidentale a largement exporté au point qu'elles sont aujourd'hui mondiales.

La dimension indo-européenne est rejointe par le monothéisme judéo-chrétien. L'Europe ou l'Occident ne serait sans doute pas ce qu'il est sans l'expérience monothéiste judéo-chrétienne. Celle-ci a marqué profondément la spiritualité occidentale depuis vingt siècles et bien des mouvements politiques sont des filles naturelles de cette vision du monde. Il se pose aujourd'hui un grave problème en Occident en général sur la tradition judéo-chrétienne marquée essentiellement par le sceau de l'Église catholique. Comment résiste-t-elle à une vision scientifique du monde et des hommes ? Comment fait-elle corps avec la laïcité et la démocratie, sans nostalgie du passé où l'Église et le pouvoir travaillaient main dans la main ? L'Occident n'est plus massivement chrétien, et déjà sa mémoire chrétienne s'effrite dans les jeunes générations. Cette rupture culturelle n'est-elle pas un danger pour la culture occidentale ? La distance prise par rapport à l'institution religieuse en Occident n'est pas un phénomène universel. Et bien des cultures, comme la culture musulmane, ne pensent pas encore cette séparation des pouvoirs religieux et politiques. Il serait donc grave de considérer que les cultures, sur d'autres continents, fonctionnent sur le modèle de la laïcité occidentale.

Pour se comprendre soi-même, l'Occidental ne peut faire fi d'une connaissance objective de sa mémoire religieuse. Il ne s'agit évidemment pas de militer pour un retour à une pratique religieuse chrétienne, mais pour un esprit attentif à l'interculturel, dont il est indispensable qu'il sache comment a fonctionné, dans tous les secteurs de la société en Occident, l'imaginaire monothéiste judéo-chrétien.

La cohérence n'est pas toujours vérité

Il reste un autre point à soulever, à savoir le rapport entre cohérence et vérité. Toute société élabore un imaginaire religieux, social, culturel... qui lui donne le sens nécessaire à la vie en groupe. Prenons le cas de l'imaginaire religieux. La religion, et le monothéisme peut-être plus que tout autre système religieux, développe une cohérence interne des plus solides, à partir de vérités qui sont énoncées

comme absolues et universelles, telles que : Dieu existe ; Dieu est créateur et créateur de l'homme ; le monde a commencé et n'est pas éternel ; Dieu s'est fait connaître dans la révélation... A partir de telles vérités, généralement admises comme des évidences, comme la «nécessité de la création», le système religieux se construit de plus en plus finement dans une cohérence de plus en plus rationnelle ou qui se veut telle. Et cette cohérence est ensuite identifiée à la vérité, voire à La Vérité. Lorsque la religion a établi un maximum de cohérence et que l'effet de vérité s'impose à l'esprit, elle se constitue également en système d'exclusion. C'est ainsi que trop de cohérence dans le judaïsme a abouti à l'exclusion du christianisme qui fut initialement une secte juive. Le christianisme, à son tour, à partir d'une nouvelle cohérence religieuse, a exclu le judaïsme, et l'islam de nos jours ne peut qu'exclure les deux monothéismes qui l'ont précédé au nom d'une cohérence bâtie sur la logique du Coran.

Ce qui est dit de la vérité religieuse peut être appliqué, toute proportion gardée, aux vérités politiques et culturelles. Aucune culture n'est incohérente pour elle-même et les lois qui la gouvernent peuvent apparaître incohérentes pour une autre culture. Le fait de couper la main aux voleurs dans certaines sociétés musulmanes ou le fait d'exciser les jeunes filles dans d'autres cultures peuvent choquer un Occidental pour qui les Droits de l'Homme ont du sens et surtout pour qui la notion de personne et de corps rentrent dans une vision différente. Certes, nous sommes loin de justifier la main coupée ou la lapidation, mais pour mieux dépasser et corriger cette loi, il faut d'abord comprendre la cohérence du système qui la pense.

Ainsi, devons-nous réaliser que les cultures possèdent toutes une cohérence propre que chacune identifie à la vérité. Or la réflexion interculturelle doit aboutir au constat que la vérité est plurielle et relative et que chaque culture doit travailler à dépasser ses propres horizons pour rejoindre plus librement et plus objectivement les valeurs de l'autre.

Sans le dépassement de soi, l'interculturel n'aurait pas de sens. Sans la prise de conscience de la relativité humaine, la réflexion interculturelle tomberait vite dans un autre absolu que les dogmes religieux et les systèmes politiques ont tendance à souligner si fortement. C'est donc pour échapper à cet enfermement infernal qu'il est primordial de commencer par savoir qui l'on est, à quel niveau de culture on appartient et à quelle cohérence culturelle on est rattaché. C'est pour toutes ces multiples raisons que l'interculturel commence en vérité par soi.

* Professeur de langue et culture arabe, Université Toulouse-Le Mirail.

«Voici en quoi consiste notre erreur : pareille à celle de quelqu'un qui, s'étant proposé de diviser en deux le genre humain, le diviserait selon le mode de répartition usité par la plupart des gens de ce pays : en isolant, comme une unité à part de tout le reste, la race des Grecs, tandis que, une fois la dénomination unique de «Barbares» appliquée à l'ensemble total des autres races (dont le nombre est pourtant infini, qui entre elles ne s'unissent pas et ne parlent pas la même langue) on s'attend à trouver dans cette dénomination unique une raison aussi de l'unité de la race.»

Platon, *Le politique*.

L'Occident et l'Islam : images illusives et/ou interculturalité effective ?

Mohammed Nour Eddine Affaya*

Regards pluriels et malaise existentiel

L'Occident n'est pas une entité absolue. L'Orient non plus. Chacun crée l'autre de différentes manières, suivant les périodes et les conditions d'échange. Ainsi, l'Occident n'a pas cessé, durant sa lon-

gue histoire, de créer l'Orient qui lui convient. De même pour l'Orient, qui se trouve envahi par l'Occident de toutes parts. Des images denses, complexes, en littérature, dans l'art et en philosophie ont été construites l'un sur l'autre. Des images différentes, voire même contradictoires, à tel point qu'on est amené à constater que chacun a son Occident et chaque sensibilité intellectuelle -ou idéologique- construit sa conception spécifique de cet Occident qui ne cesse d'ébranler les fondements du regard arabe de soi, du monde et de l'Autre.

L'Orient est pour l'Occident tantôt un domaine pour la quête de la paix de l'âme pour fuir le tumulte de la civilisation, voire un espace de fiction et de poésie, tantôt il constitue des régions pour l'exploitation, le colonialisme ou l'hégémonie. Les mêmes mécanismes s'appliquent aux regards arabes de l'Occident d'une manière intéressée. Il est un modèle civilisationnel et politique à imiter pour sortir du retard historique ; est, parfois, une source scientifique et cognitive de laquelle il faut apprendre pour se libérer du poids de la pensée magique et jurisprudentielle ; comme il est, aussi, une puissance hégémonique et une contradiction principale qui n'agit que pour asservir l'arabe, mépriser ses valeurs et exploiter ses ressources et ses biens.

La pensée arabe moderne et contemporaine, depuis les débuts de ce qu'on a convenu d'appeler le «temps de la renaissance», a tenté de questionner les fondements de l'Occident, de comprendre ses modes de fonctionnement scientifique, politique et culturel. Depuis l'expédition d'Égypte par Bonaparte (1798) jusqu'à nos jours, le regard -ou les regards- arabe est resté tributaire des différentes *conjonctures* historiques que traverse le monde arabe. L'intellectuel, l'artiste, le politicien, l'homme de la rue ont été, chacun suivant son champ d'action, profondément influencés par les données, chaque fois différentes, que leur impose l'Occident, confortablement à l'aise dans sa position de puissance. Les perceptions arabes se définissent, depuis lors, par les conditions de possibilité qui permettent la faculté de se représenter, de cerner les éléments identitaires et de saisir l'Autre -l'Occident- dans ses dimensions réelles et imaginaires, dans ses aspects humanistes et barbares. Défini, paradoxalement, comme civilisé, modèle, croisé et envahisseur, l'Occident dévoile le malaise existentiel que connaissent les différents acteurs de la dialectique identitaire arabe.

Dans «Le choc des civilisations», S.Huntington appelle le monde, et l'Occident en particulier, à combattre «l'attaque islamique» parce qu'elle représente «l'ennemi global et total» de l'Occident. Le Confucianisme aussi. D'autre part, et pour *contrer* la percée de l'Islam et du Confucianisme, il faudrait, selon Huntington et d'autres idéologues de la «fin de l'histoire», imposer une seule culture, celle du capitalisme triomphant. Cette culture globale ne connaîtrait pas de conflits entre les nationalités ou les civilisations, mais des tensions provoquées par l'inégalité, qui se renforcerait au fur et à mesure entre ceux qui seront rejetés, alliés ou délaissés par les nouveaux maîtres du monde. Il s'agit, donc, de l'éternel retour à la logique hégémonique de l'Occident sur le monde. Car imposer une culture unique, celle de l'Occident, voire la culture de la nation la plus forte de l'Occident, en l'occurrence les États-Unis, constitue le problème essentiel dans la crise du système international. Les intellectuels du Sud, et d'Europe aussi, n'ont pas cessé de *dénoncer* l'hégémonie de la culture américaine, comme étant une culture unidimensionnelle, étouffant les esprits et les âmes, hostile aux principes de liberté, une culture qui génère des distorsions et des pathologies psychiques, sociales et éthiques.

Face à cette nouvelle *croisade* culturelle au nom de la suprématie de la civilisation occidentale et à la volonté délibérée de chercher un nouveau *bouc émissaire*, face à cela, il faut au contraire, renforcer une culture de dialogue. Il ne s'agit pas de falsifier les faits, ni de mépriser les autres ou d'intensifier les causes de la haine, bien au contraire, il faut développer les valeurs humaines appelant à la tolérance et à la reconnaissance mutuelle. Seul un *dialogue culturel sincère* entre la culture occidentale et la culture arabo-musulmane peut mettre un terme à la violence symbolique ou matérielle.

Une nouvelle interculturalité est, donc, possible, à condition que la culture occidentale se libère de son agressivité et de ses fantasmes hégémoniques, et que la culture arabe se renouvelle et se démarque des perceptions magiques du monde, combatte le despotisme et instaure une éthique du travail créatif, etc. Quand une culture se sent agressée ou méprisée, sa seule réaction consiste dans le retour aux fondements profonds qui la constituent. Elle revient à ses repères identitaires les plus forts. Dans ce cas, il serait normal que cette culture réagisse à l'injustice d'une manière irrationnelle, voire violente parfois. C'est à ce niveau qu'une nouvelle culture de dialogue doit s'instaurer, pour briser les stéréotypes, combattre les déformations, fonder une communication interculturelle réelle et une éthique effective de la discussion.

Croisades culturelles et glissements imaginaires

Il n'y a pas que ceux qui prèchent le conflit et l'amalgame en Occident, on a trouvé d'autres voix qui réclament le dialogue et le respect de l'Islam, comme il n'y a pas que des *fanatiques* dans le monde arabo-musulman, car le paysage culturel arabo-musulman est une véritable mosaïque de discours, d'attitudes et de jugements. Que ce soit l'intellectuel ou l'homme des médias, la logique du « choc des civilisations » est une issue périlleuse. Car aucune culture ne peut prétendre à une suprématie totale, seule une véritable interculturalité juste et humaniste peut démystifier les stéréotypes et les images fausses. Une reconnaissance réelle entre l'Occident et le monde arabo-musulman devient une urgence culturelle, tant que les minorités musulmanes font, de facto, une donnée sociologique et culturelle incontournable (entre 12 et 15 millions de musulmans en Europe) et que l'Occident occupe une place importante dans la vie, les modes de gestion, de communication, du paraître et de la pensée arabo-musulmans. La dialectique culturelle de l'Occident et de l'Orient s'est délocalisée. Elle est devenue glissante dans la pensée et l'imaginaire. Elle transcende les signes. Elle émigre de part et d'autre, malgré les censures, les limites et les frontières.

Définir l'Autre, s'il ne se fait qu'en termes de négation, suppose un malaise dans la pensée et un tournant dans la compréhension, surtout lorsqu'il s'agit d'une tentative intellectuelle qui ne cesse de s'inscrire dans les tensions et les tempêtes. La magie séduisante de l'Occident, ses actions coupables d'incompréhensions et d'amalgames et, d'un autre côté, la fragilité d'être qui caractérise l'état actuel de l'arabité, la *guerre civile* menée autour des grands symboles et l'enjeu des repères identitaires, tout cela fait que l'Occident se présente dans le champ de la conscience -et de l'imaginaire- arabo-musulmane comme s'il répondait à une double pesanteur: l'une du dehors, selon laquelle l'Occident incarnerait une provocation de l'adversité, et l'autre du dedans qui serait une perception angoissée -coupable, défensive, et parfois même névrotique- de soi.

L'Occident incarne la techno-science, le sens de l'entreprise au service d'une exploitation farouche des ressources du monde, les idéaux politiques, présentés souvent comme l'expression d'un absolutisme de la *raison démocratique*, la modernité dans ses paradoxes et ses glissements. Cet Occident échappe à la précision spatiale et à la définition logique. Il représente des dimensions beaucoup plus que des lois, selon Jean Baudrillard. Grand inventeur d'images, l'Occident devient une entité imagée réinventée par l'image. Les dispositifs médiatiques, les arsenaux audio-visuels font un travail colossal pour reformuler le réel, lui donner d'autres dimensions symboliques et sémantiques. Exagérer tels faits et en escamoter d'autres. La stratégie visuelle de l'Occident réélabore les événements, de manière qu'elle a, radicalement, ébranlé les rapports de l'homme au temps, à l'espace et au concret. L'Occident *réel* est profondément submergé par les nouvelles données de l'Occident virtuel. Et ce n'est plus un phénomène strictement *occidental*, car la prolifération des images, la ruée vers l'appropriation visuelle de l'espace, ont acquis

des dimensions planétaires. L'industrie de l'image -de la télévision en particulier- n'a-t-elle pas *universalisé* l'Occident, généralisé ses principes fondés sur la logique marchande et l'*absolutisme de la raison démocratique*? Cette nouvelle culture de l'image ne représente-t-elle pas un enjeu majeur dans la vocation fiévreuse et inquiète de l'Occident en continue lutte contre le monde?

L'Occident imagé a complètement bouleversé les modes de perceptions du monde et les manières de représentation. La collusion du message et du médium de l'idée et de l'outil, de l'image et du réel, a brouillé la sensibilité ou bien plutôt a donné naissance à une représentation par artifice. Les contours spatiaux de l'Occident, en tant qu'entité civilisationnelle, ne peuvent plus être précisés, ses réalités, avec le flux des canaux et des dispositifs visuels, sont devenues glissantes et insaisissables, à tel point que la culture de la perception commence à dominer la culture de la conscience. Le virtuel et les réactions psychiques qu'il provoque témoignent de ce que Paul Virilio appelle « la technologisation de la représentation ». L'Occident imagé -et/ou imaginaire- a secrété un monde du visuel devenant une visualisation du monde comme *représentation* symboliquement idéale du temps et de l'espace.

Le réel qui devient virtuel, et le virtuel qui se substitue au réel, le vrai se confondant avec le faux à travers des performances techniques inouïes pour la production des apparences. L'Occident, comme mythe, spatialement incontournable, visuellement envahissant, outrepassa les limites et brisa les catégories, conventionnellement acquises, de la pensée. Comment, alors, saisir cet Occident imagé dans sa concrétude? Quel sens donner au vécu, à l'intersubjectivité, à la communication et aux valeurs? Comment comprendre l'Occident, en tout qu'entité complexe, dans sa multiplicité et ses paradoxes? Si le fait de penser l'Occident depuis l'Occident est un travail difficile, d'après Edgar Morin, par crainte de tomber dans « l'idéalisation euphorique et la vaniteuse autocomplaisance », comment, alors, peut-on cerner les perceptions arabo-musulmanes de l'Occident, sans éviter les dérapages des réflexes réactifs, amalgame et les risques des généralisations ou des approches réductrices?

L'interculturel comme horizon de dialogue

L'enjeu identitaire est toujours d'actualité, les repères culturels aussi. Seulement, s'accrocher au *prétexte du bouc émissaire* de la part de l'Occident ne peut engendrer que des réactions viscéralement hostiles. De même, projeter les maux et les problèmes du monde arabe sur l'Occident est un mécanisme de justification souvent trompeur. On critique l'Occident et on le chante, on attaque son immoralité, sa dégénérescence et son hypocrisie, mais on fait appel à ses armées pour se défendre contre soi-même. La guerre du Golfe fut un moment crucial dans l'histoire des relations entre l'Occident et le monde arabo-musulman. Certains arabes ont sollicité la puissance occidentale pour libérer un pays arabe contre un autre pays arabe avec le consentement de certains arabes. L'Occident est sorti grand vainqueur des contradictions interarabes, premièrement, en s'assurant du contrôle stratégique des ressources pétrolières et, deuxièmement, en imposant, définitivement l'État d'Israël comme partie prenante dans la région. La reconnaissance d'Israël ne constituerait-elle pas une solution arabe de la question juive? Créée par l'Europe, l'Occident tout entier veut se déculpabiliser de la barbarie de l'Holocauste en entraînant les Arabes à accepter Israël en tant que fait accompli par la force et le déséquilibre des rapports, et trouver, ainsi, une solution à l'une des questions les plus harcelantes pour la conscience occidentale. Or, l'Occident n'est plus, nécessairement, le modèle du progrès. Le défi de l'Asie du Sud-Est, et du Japon en particulier, propose d'autres modèles de développement avec une éthique dénuée de pulsions agressives à l'égard de l'Islam. Surtout que, d'après les prévisions de tous les observateurs, le XXI^e siècle sera le siècle de l'après-civilisation occidentale.

Le drame du monde arabo-musulman, c'est qu'il

s'est doté de l'une des matières stratégiques pour la production et la reproduction de l'Occident techniciste, qu'est le pétrole, sans toutefois, savoir l'intégrer dans un processus de reconstruction nouvelle de l'identité arabo-musulmane. Au contraire, les sociétés arabes sont des marchés importants pour la machine productive occidentale, en marchandises, en biens de consommation, en dispositifs techniques, en armes, etc. Les sociétés arabes, surtout dans les pays du Golfe, riches et conservateurs, incarnent le modèle *boulimique* de la consommation absurde. Ce sont ces mêmes pays du Golfe qui soutiennent et financent les mouvements radicaux qui affichent le plus d'hostilité à l'Occident. Solliciter l'Occident techniciste et producteur, mais refuser sa pensée, ses valeurs et crier à l'*invasion culturelle*, au danger de l'*occidentalisation*. Des centaines de publications sortent chaque semaine, ou chaque mois, qui mobilisent l'opinion contre l'Occident culturel. Or, ce dont certains intellectuels arabo-musulmans ne se rendent pas compte, c'est que la question de l'occidentalisation ou de l'arabisation ne se limite plus au transfert des doctrines ou des idées, en les acceptant ou en les rejetant, car on a affaire à un système global qui transcende les frontières, les identités figées. Avec les autoroutes de l'information, Internet et le virtuel, le choix de refuser ou d'adopter l'Occident techniciste, même dans ses dimensions culturelles, est devenu très serré.

Il s'agit de l'intériorisation d'un double despotisme, celui de l'extérieur incarné par l'Occident marchand et celui de l'intérieur lié au pouvoir unique. On s'identifie à un modèle glissant, à des images. Les changements qui s'opèrent dans le monde arabo-musulman sont le résultat d'une volonté inouïe pour intégrer le grand Club des consommateurs et *non* l'expression d'une interaction créatrice des forces du changement. Il s'agit beaucoup plus d'un changement superficiel, artificiel, d'une *renaissance* presque métaphorique que d'une renaissance représentant un ancrage civilisationnel. Le paradoxe, presque dramatique, des arabo-musulmans consiste dans le fait de s'identifier à l'Occident producteur/consommateur jusqu'à la déperdition et réfuter sa culture jusqu'à la paranoïa. Comment penser le *code* qu'est devenu l'Occident techniciste à l'intérieur des catégories traditionnelles de la confrontation Orient-Occident?

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

* Professeur de philosophie Université Mohammed VI, Rabat.

Vous savez que l'Europe, comme lieu géographique tire son nom de la déesse Europa, venue de la terre de Canaan. La légende dit que Zeus, le grec, enleva la déesse Canéenne. Vous savez aussi comment son frère Cadmos, dont le nom signifie « Orient », partit à sa recherche, portant l'alphabet. Mais il ne trouva pas sa soeur: son corps avait fondu dans la terre occidentale. Malgré tout, il donna l'alphabet à l'Europe, comme s'il voulait ainsi célébrer cette rencontre entre notre Orient et votre Occident, la bâtir sur le savoir et l'échange cognitif.

Adonis, *La prière et l'épée.*

Petit glossaire interculturel

Introduction: la réflexion interculturelle sur la diversité

Plus qu'une aire spécifique de la connaissance, l'interculturalité est une perspective permettant de réfléchir à propos de la diversité des référents, des signifiés et des relations qui sont impliqués dans l'ensemble de l'humanité. C'est une forme d'interrogation sur les multiples réalités sociales et culturelles, formulées à partir du développement du concept de diversité.

La réflexion interculturelle qui veut aborder l'Espace de Communication Interculturelle part de quatre principes :

– celui de l'*interdisciplinarité* ou collaboration nécessaire entre disciplines scientifiques. Tout en se nourrissant de différents discours disciplinaires, le discours interculturel sert à raviver ceux-ci, à y incorporer la notion de diversité.

– celui de *faire participer à cette réflexion des personnes appartenant à différents contextes culturels*, en raison de la richesse qu'elles peuvent apporter à la discussion sur des questions auxquelles participent divers ensembles culturels.

– celui de *considérer la multipolarité de la réflexion interculturelle* (non seulement présente dans le domaine culturel, sinon également dans le domaine religieux, politique, économique, social, dans celui des relations de genre, etc.), tout en soulignant le lien et la complémentarité qui s'établissent entre ces fractions d'expression humaine.

– celui de *développer une réflexion non ethnocentrique*, aussi bien conceptuelle qu'idéologique, respectant un principe fondamental de relativisme en vue de comprendre les différentes cultures dans leur singularité et dans leurs rapports.

Comme préalable, nous présentons un vocabulaire de base concernant l'interculturalité, qui doit servir de point de départ pour celle-ci. Il s'agit juste d'un choix de concepts, auxquels beaucoup d'autres peuvent être ajoutés pour compléter cette réflexion.

La conceptualisation de la diversité culturelle

Culture

Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1987.

La culture révèle un schéma historiquement transmis de significations représentées en symboles, un système de conceptions héritées et exprimées sous des formes symboliques à l'aide desquelles les hommes communiquent, maintiennent et développent leur connaissance et leurs attitudes envers la vie (p. 88).

Selim Abou. *Cultures et Droits de l'Homme*. Paris, Hachette, 1992.

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 l'homme, au transcendant (p. 112).

Identité culturelle, ethnicité

Teresa San Román. Los muros de la separación. Ensayo sobre heterofobia y filantropía. Documents n° 3, Publicacions d'Anthropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, 1995

F. Barth (Los grupos étnicos y sus fronteras, México, FCE, 1976) fait une distinction entre ce que constitue la «culture straff» (bagage culturel) ou ensemble de jalons, valeurs, croyances, outils, techniques, etc. d'une culture, d'un côté et l'identité ethnique, qui est seulement en rapport avec certains des éléments de la «culture straff», de telle sorte qu'elle les érige en symboles du peuple qui partage cette identité, sans y inclure nécessairement la totalité de cette culture. Ce qui permet qu'un peuple, qui s'identifie lui-même par opposition à d'autres peuples puisse changer de nombreux aspects de sa culture au cours d'une histoire de contacts, de mélanges, d'alliances, de solidarités et de guerres, sans perdre aucunement son identité, celle de ce peuple même (...) Cette identité ethnique, identité comme peuple, permet une variation de la culture en

son sein (ce qui est évident dans tout peuple), tandis qu'elle adopte culturellement et choisit des traits susceptibles de symboliser la différence pour lui ou ceux qui lui sont opposés (...) Par conséquent, ce que le militantisme ethnique défend, ce sont les intérêts d'un peuple (ou de celui qui parle en son nom, parce que ce n'est pas forcément lui qui le fait) et ce sont la protection et l'appréciation de ces symboles ethniques, choisis parmi l'ensemble du contenu culturel, qui sont ce qui est compris comme la protection et l'appréciation de l'identité propre, bien que la référence culturelle par rapport à l'ensemble du contenu culturel soit souvent minime dans bien des cas. Les symboles culturels propres varient parfois avec le temps et plus souvent, ils sont diversement interprétés par différents segments sociaux de la même société (pp. 79-80).

Minorité

Hans Van Amersfoort, *Immigration and the formation of minority groups. The Dutch experience 1945-1975.*, Cambridge Univ. Press, 1982.

Une minorité est une collectivité continue parmi la population d'un état. Cette continuité offre deux aspects importants : la minorité s'est maintenue successivement sur différentes générations et l'appartenance à cette minorité est prédominante par rapport à d'autres formes de catégorisation sociale. Par ailleurs, en tant que minorité sa position numérique l'empêche de prendre une part effective au processus politique. Une minorité a une position objective de désavantage en ce sens que ses membres n'ont pas le même degré de participation que la majorité de la population aux quatre sphères «publiques» suivantes : le système légal, le système éducationnel, le marché du travail et le marché du logement (pp. 29-30).

Relations entre culture minoritaire et culture dominante

Claude Claret, *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.

La culture minoritaire désigne les limites de la culture dominante, amenée à s'interroger sur son ethnocentrisme donc à réfléchir sur sa relativité et sur son identité. L'intégration pluraliste de différentes subcultures tend à déplacer les frontières entre les codes communs à un ensemble socio-culturel et les codes particuliers à chaque sous-ensemble: la notion de culture dominante tend ainsi à être remplacée par la notion de «culture communautaire», celle-ci recouvrant l'ensemble des codes, des normes, des valeurs..., communs à un ensemble de subcultures, qui leur permettent d'exister, de se situer les unes par rapport aux autres et d'établir entre elles des relations et des échanges. L'intégration pluraliste des cultures minoritaires est amenée à transformer la notion même de culture dominante (p. 74).

Altérité

Nour Eddine Affaya. «L'Autre dans l'imaginaire cinématographique maghrébin», Groupe d'Etudes Maghrébines, *L'Interculturel au Maroc. Arts, langues, littératures et traditions populaires*, Casa-blanca, Ed. Afrique-Orient, 1994.

Comment l'Autre se présente-t-il sur la scène de l'imaginaire maghrébin? Comment cet imaginaire traduit-il les manifestations de son altérité? (...) Avant d'aborder directement ces questions, il faudrait bien remarquer que l'Autre n'est pas une entité totale, ni le soi identique au même. L'Autre en tant que différence culturelle fait partie de notre vision de soi, qu'il se présente en tant que partenaire égal, paisible, ou sous forme d'invasisseur, de marchand ou de missionnaire, d'arrogant ou de conciliateur, de corps ou de raison, etc. L'Autre est présent dans l'espace identitaire, il est paradoxalement un objet de fascination et une source de méfiance (pp. 26-27).

Marc Guillaume, «El otro y el extraño», *Revista de Occidente*, n° 140, janvier 1993.

Dans l'autre est inclus l'étranger - celui qui n'est pas moi, qui est différent de moi, mais que je peux comprendre et même assimiler - et s'y inclut éga-

lement une altérité radicale, inadmissible, incompréhensible et même impensable. Et la pensée occidentale n'en prend pas moins l'autre pour l'étranger, n'en réduit pas moins l'autre à l'étranger. Il est difficile de résister à la tentation de réduire l'autre à l'étranger, car l'altérité radicale constitue toujours une provocation, qui est donc condamnée à la réduction, à l'absence, à l'oubli dans l'analyse, la mémoire, l'histoire. «L'autre est l'absent de l'histoire» disait M. de Certeau (Cultures au pluriel).

Altérité-exotisme

Georges Balandier, «La aprehensión del otro : antropología desde fuera y antropología desde dentro», *Revista de Occidente*, n° 140, janvier 1993.

La découverte de l'Autre a lieu dans la proximité (différence intrasociale, intraculturelle) et dans la distance (différence extérieure, «exotique»). Cette dernière ne se développe réellement que lorsque s'élargit la connaissance d'autres mondes, d'autres «nouveaux mondes», à partir de la fin du XVe siècle (pp. 36-37).

Dans le cas de la modernité et de ses effets, ce qui apparaît d'abord c'est la formation d'espaces de culture plurielle, sous la double constriction économique que maintiennent les flux d'émigration provenant des pays moins développés. L'Autre devient alors l'«étranger» et cette différence proche n'est pas reconnue de la même façon que la différence lointaine (exotique); celle-ci est moins méprisée, parce qu'elle se trouve à l'intérieur de ses propres frontières et qu'elle est capable d'exercer une séduction : celle d'exister ailleurs, d'où surgit la curiosité touristique. La proximité engendre souvent une appréciation négative et les conditions de la vie quotidienne la transforment en intolérance, en conduites d'exclusion relative et en conflits constants (p. 41).

Attitudes devant la diversité

Ethnocentrisme

Lydia Flem. *Le racisme*, Paris, Editions MA, 1985.

Depuis l'Antiquité et sur toute la surface de la Terre, chaque peuple a eu tendance à privilégier sa propre culture et à rejeter hors de l'humanité les autres hommes. Nombreux sont les groupes humains qui se sont imaginés élus. La reconnaissance des diversités culturelles et la possibilité d'un enrichissement réciproque est une attitude récente et peu établie. On sait que pour les Grecs, ceux qui ne participaient pas à leur civilisation et ne parlaient pas leur langue étaient appelés «barbares». Il semble qu'ils voulaient opposer ainsi la valeur signifiante de leur propre langue par opposition à la confusion et à l'articulation du chant des oiseaux. Rejeter les autres hommes du côté de l'animalité est une démarche que l'on rencontre fréquemment dans la pensée raciste. Lorsque l'Occident nomme sauvages les populations non européennes, il les place du côté de la forêt, c'est-à-dire de la vie animale par opposition à la culture humaine (p. 85).

Martine Abdallah-Preteceille, *Vers une pédagogie interculturelle*. Paris, Publications de la Sorbonne-Institut National de Recherche Pédagogique, 1986.

Selon certains auteurs, si la nature de l'ethnocentrisme reste le même pour toutes les sociétés, le degré peut varier. C'est ainsi que pour G. Rist, (...) l'ethnocentrisme occidental constitue une 'variété' particulière du phénomène dans la mesure où il s'exprime à travers des catégories qui prétendent à l'universalité». Universalité d'autant plus négative qu'elle se traduit politiquement par l'expansionnisme. L'ethnocentrisme occidental se double, il est vrai, de l'attribution de valeurs et d'une hiérarchisation des cultures, ce qui lui confère un caractère idéologique ou, tout au moins, autorise les manipulations idéologiques (p. 130).

Racisme

Lydia Flem, *Le racisme*, Paris, Editions MA, 1985.

La pensée raciste se construit à partir de deux affirmations: l'existence de races au sein de l'espèce humaine et le classement de celles-ci selon une échelle de valeur en «race supérieure» et «races inférieures»; cette hiérarchisation, établie en fonction d'une essence naturelle, justifiant un compor-

tement qui vise à minoriser et à inférioriser un groupe particulier. En s'appuyant sur une supposée supériorité biologique, la société occidentale s'est affirmée contre d'autres groupes humains. A partir des différences de culture, de religion, de mentalité, d'histoire, les Européens ont imaginé des caractères raciaux, enfermant les «racisés» dans des catégories «naturelles» immuables, au nom desquels ils se sont arrogé le droit de dominer, d'exploiter, d'humilier, d'exclure et de tuer d'autres hommes, d'autres femmes, d'autres enfants. Le racisme n'est pas seulement une idéologie, une théorie, une opinion ou un préjugé, c'est une relation sociale de domination. Un rapport de force qui se justifie en faisant appel à la «Nature» et à la «Science» et qui engendre très concrètement violences et souffrances (p. 155-156).

Pierre-André Taguieff, «Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo e inmigración», a Juan Pedro Alvirte (Coord.), Racismo, antirracismo e inmigración, Donostia, Tercera Prensa-Gakoa Liburuak, 1995.

Il faut mettre en évidence une caractéristique supplémentaire du néoracisme contemporain pris dans ses manifestations verbales : son passage au discours indirect et son recours systématique à l'implicite (...). Le fait tacite du racisme est ajouté dans les quatre opérations suivantes : 1) le déplacement de la race vers la culture et le remplacement corrélatif de l'identité culturelle «authentique» par la pureté raciale; 2) le déplacement de l'inégalité vers la différence: le mépris manifesté envers les inférieurs tend ainsi à donner lieu à l'obsession du contact avec les autres et plus profondément à la phobie du mélange; 3) le recours à des énoncés *hétérophiles* (droit à la différence, etc.) plus qu'à des énoncés *hétérophobes*, (...) et 4) le racisme symbolique ou indirect, exprimé sans qu'il soit déclaré et qui tend à remplacer le racisme direct et déclaré (ou assumé) : les nouveaux modes de discours de discrimination raciale opèrent sur la base de suppositions, de l'implicite, de la connotation, du présupposé (pp. 179-180).

Heterofobia, heterofilia,

Pierre-André Taguieff. La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles. Paris, La Découverte, 1988.

L'antinomie fondamentale du racisme tel que l'antiracisme le pense surgit du choc de deux positions (...). Ces positions contraires également attribuées au «racisme» caractérisent indistinctement (ou successivement) les attitudes ou dispositions, les représentations et les évaluations non moins que les comportements. C'est suffisamment suggérer que l'alternance courante et indéfinie entre *hétérophobie* et *hétérophilie* se dresse comme un obstacle devant toute tentative d'analyse froide et fine (pp. 29-30).

Si le racisme est défini par l'hétérophobie, alors l'antiracisme se définit par l'hétérophilie. Le thème fondateur des slogans antiracistes est que différence signifie richesse: la diversité ethnique et culturelle de l'humanité est présentée comme le capital naturel de l'espèce entière, un trésor inaliénable qu'il faut défendre à tout prix. (...) Si le racisme est défini par l'hétérophobie, alors l'antiracisme se définit par l'hétérophilie, laquelle se présente ordinairement à travers l'affirmation de l'exigence universaliste. Cette hétérophobie, méfiance de principe vis-à-vis des différences, présuppose deux amalgames par dérivation supposée (...): les différences engendrent des inégalités, qui instaurent des injustices; les différences engendrent de l'hostilité, qui alimente la pulsion d'agression, laquelle se manifeste par des guerres (p. 39).

Universalisme-relativisme

Georges Balandier, «La aprehensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro», Revista de Occidente, n° 140, gener 1993.

Comment concilier la diversité des cultures et l'unité de l'homme? Deux réponses (...) D'une part, le *relativisme*, le refus d'évaluer à partir d'une seule référence et de «classer» les cultures; ce choix implique l'acceptation des cultures comme elles sont, le respect de celles-ci en tant que telles et la mise

au compte commun de leur différence. Avec le risque de concevoir un monde où tout est évalué. D'autre part, la réponse de l'universalisme, qui conduit à l'application des mêmes principes de connaissance et d'évaluation pour toutes les cultures, à l'identification de leurs ressemblances plus que de leurs différences, avec le double risque de définir ces principes conformément à l'arbitraire d'une culture de référence (ethnocentrisme) ou à l'arbitraire d'un savoir postulé comme totalement objectif (scientisme). Cette opposition souligne la difficulté d'obtenir une «bonne» connaissance de l'Autre, bien que chacun porte en soi-même une part de l'altérité (pp. 39-40).

Modèles de relation et de dynamique entre cultures

Assimilationnisme

Hubert Hannoun, *Els ghettos de l'escola. Per a una educació intercultural*, Vic, Eumo Editorial, 1992 (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*, Paris, Editions ESF, 1987).

L'assimilationnisme est le courant de pensée et d'action qui, face au problème posé par la pluralité culturelle sociale, pourrait être rangé parmi les attitudes négatives. A partir de la reconnaissance des différences entre groupes culturels, il pose, d'une part, la primauté d'une culture -celle dont se prévaut le courant assimilationniste- sur les autres cultures, d'autre part, l'incompatibilité des différentes cultures au nom d'une conception de la différence comme hermétiquement fermée sur elle-même, hors de l'histoire, et en raison d'une négation ou, tout au moins, d'une ignorance des complémentarités et des similitudes existant entre ces cultures. (...) Les objectifs avoués ou implicites de l'attitude assimilationniste résident dans l'assimilation des cultures d'une structure sociale donnée à l'une d'entre elles, avec perte, par ces cultures, de leurs caractères spécifiques (pp. 37-38).

Multiculturalisme

Hubert Hannoun, *Els ghettos de l'escola. Per a una educació intercultural*, Vic, Eumo Editorial, 1992 (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*, Paris, Editions ESF, 1987).

L'attitude multiculturaliste consiste dans l'affirmation, par un groupe humain, de sa culture comme fondamentalement différente et irréductible aux autres cultures sans pour autant prétendre nécessairement assimiler ces autres cultures à la sienne propre. Le paysage culturel se présente, dans ce cas, sous l'aspect d'une mosaïque de cultures aux délimitations nettement dessinées. Pour chacune d'elles, il y a Moi et les Autres, les Autres confondus dans l'unique creuset de l'altérité. (...) Il semble que l'attitude multiculturaliste ne se contente pas de poser comme hypothèses ou implications l'affirmation des différences, voire l'incompatibilité des cultures; elle suppose leur ignorance plus ou moins totale des similitudes existant ou pouvant exister ou pouvant exister entre elles. Il semblait, à ce sujet, qu'une prise en considération de ces similitudes déclencherait un processus menant à l'appréhension d'une civilisation plus vaste que les seules cultures considérées, sonnait ainsi le glas de leur particularisme et, partant, de leur existence propre (pp. 72-73).

B. Parekh-H. Bhabha, «Identities on parade». *Marxism today*, juin 1989.

Le multiculturalisme ne signifie pas seulement une pluralité numérique de diverses cultures, mais plutôt une communauté qui crée, garantit, favorise des espaces à l'intérieur desquels différentes communautés sont susceptibles de croître à leur propre rythme. Ce qui implique en même temps de créer un espace public dans lequel ces communautés sont capables d'un échange réciproque, d'enrichir la culture existante et de créer une nouvelle culture consensuelle au sein de laquelle elles retrouvent des reflets de leur propre identité. Le multiculturalisme est possible, mais seulement si des communautés se sentent assez sûres pour engager un dialogue et là où un espace public est suffisant pour

leur permettre un échange avec la culture dominante (p. 27).

Interculturalité

Hubert Hannoun, *Els ghettos de l'escola. Per a una educació intercultural*, Vic, Eumo Editorial, 1992 (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*, Paris, Editions ESF, 1987).

Faire progresser la culture, dans le contexte contemporain, ne peut se réaliser sans s'inscrire, ainsi, dans une perspective interculturelle en tant qu'elle est synonyme de reconnaissance du pluralisme culturel, donc, à la fois, de l'affirmation de chaque culture considérée dans son identité propre et de son ouverture aux autres afin de réaliser avec elles des rapports de complémentarité (p. 95).

L'attitude interculturelle ne peut consister, non plus, à affirmer de façon sectaire, à savoir, à l'exclusion des autres cultures, son attachement à sa culture propre. Ayant pour objectif le mariage de l'Un et du Multiple, elle tente, au contraire, l'affirmation de soi dans sa propre culture, à la condition que celle-ci soit appréhendée dans sa signification essentielle d'ouverture aux autres cultures. Ma culture me sert de tremplin pour aller vers les autres (p. 103).

Face aux problèmes d'un environnement pluri-culturel il est souhaitable, indispensable, que la solution soit commune à l'ensemble des groupes culturels composant cet environnement. Dans une perspective interculturelle, cette communauté de solution ne se traduit pas par la suprématie d'une solution culturelle sur les autres, mais par l'élaboration d'une attitude à laquelle participerait également chaque culture (p. 105).

Jean-René Ladmiral-Edmond Marc Lipiansky, *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, 1989.

Le terme implique l'idée d'inter-relations, de rapports et d'échanges entre cultures différentes. Il faut moins comprendre comme le contact entre deux objets indépendants (deux cultures en contact) qu'en tant qu'interaction où ces objets se constituent tout autant qu'ils communiquent. (...) Elle se situe dans une perspective systémique et dynamique où les cultures apparaissent comme des processus sociaux non-homogènes, en continue évolution et qui se définissent autant par leurs relations mutuelles que par leurs caractéristiques propres (p. 10).

Ahmed Boukous. Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995.

On peut définir l'*interculturalité* comme étant la coexistence au niveau de la pensée et du comportement individuel et sociétal de schèmes culturels appartenant à des univers symboliques différents mais non imperméables les uns aux autres. L'*interculturalité* serait donc la manifestation du métissage culturel, l'aptitude à engendrer et à consommer des produits et des signes qui relèvent de systèmes symboliques différents. (...) La thèse sous-jacente au discours interculturel est que l'espèce humaine dispose d'une compétence symbolique commune formée d'un ensemble d'universaux culturels qui peuvent varier d'une communauté à une autre dans leur forme et leur substance (p. 175).

Concevoir et modeler une société interculturelle dans laquelle individus et communautés sont conscients qu'il sont intrinsèquement formés de noeuds d'éléments culturels différents et que les différences linguistiques et culturels sont autant de richesses à sauvegarder et à valoriser chez soi et chez les autres, et autant de tâches prioritaires pour la société universelle de demain. Dans cette perspective, le projet interculturel traduit une utopie qui peut constituer une alternative face au déploiement des diverses exclusivismes qui risquent fort d'aggraver les dysfonctionnements, les incompréhensions et les conflits qu'endure l'Humanité (p.180).