

XXVI Universitat d'Estiu d'Andorra

Del 24 al 28 d'agost del 2009

El món.
Un mosaic de cultures.
Divergències o valors comuns?

ANNALS

*Els textos són publicats seguint l'ordre i l'idioma en què foren pronunciats.
La Sra. Hanan Kassab-Hassan no ha lliurat el text de la seva conferència.*

© Govern d'Andorra
Ministeri d'Educació i Cultura
Universitat d'Estiu d'Andorra

Coordinació: Maria Àngels Ruf Riba

1a edició:
ISBN: 978-99920-0-582-8
Dipòsit legal: AND - 1.067 - 2010
Disseny de la coberta: A-Tracció-A
Fotografies conferenciants: Montserrat Altimiras
Impressió i maquetat: Impremta Envalira

Índex

Presentació	5
Discurs d'obertura.....	7
Oriente y Occidente como espacios mentales <i>Juan Goytisolo, president</i>	11
Islam et Occident : définitions contrastées <i>Gilles Kepel</i>	23
Médias, géopolitique et perceptions culturelles. La liberté sinon rien <i>Jean-Paul Marthoz</i>	39
Al Qaeda's Existential Crisis <i>Fawaz A. Gerges</i>	63
The Meanings of <i>Jihad</i> <i>Fred Halliday</i>	75
Religion et géopolitique : une relation perverse <i>Georges Corm</i>	95
Valores, sistemas económicos, migración y confrontación de culturas <i>Juan Díez Nicolás</i>	117
Conclusion <i>Chérif Khaznadar</i>	157
Algunes publicacions dels conferenciants	163

Presentació

Un cop més, els annals de la Universitat d'Estiu d'Andorra recullen l'experiència d'una setmana rica en debats al voltant d'una qüestió d'eterna actualitat: les relacions entre l'Orient Mitjà i Occident. Els conferenciants, estudiosos i acadèmics de renom internacional van tractar en profunditat els aspectes principals de la problemàtica des d'una perspectiva geopolítica, econòmica i social.

Per establir les bases del debat, l'escriptor Juan Goytisolo, president d'aquesta edició, ens adverteix dels perills de les simplificacions en l'anàlisi d'aquests conjunts de països i cultures, i fa un recorregut històric i geogràfic sobre les implicacions ideològiques i estratègiques que hi ha al darrere d'aquest conflicte.

En el mateix sentit, Gilles Kepel ens traça la història de les relacions entre els països de religió musulmana i els europeus, des dels primers temps medievals fins a l'actualitat. Veiem així la llarga successió de moments de litigi i de fascinació mútua. Aquest context trenca amb els estereotips que entren en joc en els conflictes actuals, que són herència de l'època colonial i postcolonial.

En aquest marc, la creació d'opinió és un dels camps de batalla global. Els mitjans de comunicació tenen un paper essencial a l'hora de transmetre la informació i influir en la percepció. L'anàlisi de les pràctiques dels mitjans és a càrrec de Jean-Paul Marthoz. Descriu la dinàmica dels fluxos d'informació amb les noves tecnologies, se submergeix en l'oceà de mitjans per ajudar a distingir-ne els que són creïbles i subratlla l'existència d'una premsa del sud de qualitat.

Un dels punts més delicats de les relacions entre occident i l'islam és la qüestió del terrorisme islamista. Un dels millors coneixedors dels moviments armats fonamentalistes, Fawaz A. Gerges, ens fa l'anàlisi de l'estat actual d'Al-Qaida, en descriu les estratègies de funcionament i apunta quines són les perspectives de la seva evolució futura.

Georges Corm analitza la instrumentalització de la religió en les estratègies polítiques del món contemporani. Ens acompanya fent un repàs de totes les formes de manipulació religiosa que s'han produït al llarg del segle xx i, per altra banda, ens revela les motivacions polítiques i econòmiques que les impulsen.

Fred Halliday aprofundeix en la història de les idees polítiques dels països de l'Orient Mitjà durant el segle xx, al voltant de termes d'actualitat com el gihad. Analitza els argumentaris ideològics de dictadors i de grups terroristes d'aquests territoris, i ho contextualitza en cada període, tot evidenciant l'ús de la justificació enganyosa de la tradició i la religió en les accions polítiques.

Al llarg de totes les intervencions queda palès que els sistemes de valors que regeixen a l'orient i a l'occident no són la causa dels conflictes. Per conèixer la dinàmica de les societats en matèria de valors, Juan Díez Nicolás ens en descriu els mecanismes i la distorsió que se'n fa per justificar la confrontació.

El moderador, Chérif Khaznadar, president de la Maison des Cultures du Monde i del Comitè per a la Salvaguarda del Patrimoni Immaterial a la Unesco, conclou les sessions després d'aquest apassionant recorregut pluridisciplinari i rigorós.

Aquestes pàgines contenen unes eines de reflexió excel·lents per fer una lectura lúcida de la nostra realitat contemporània i dels principals reptes que ens esperen. Us desitjo una bona lectura.

Susanna Vela Palomares

Ministra d'Educació i Cultura

Discurs d'obertura

Distingides autoritats, senyor president de la Universitat d'Estiu, senyors conferenciant, senyores i senyors,

No cal que amagui la meva satisfacció per poder-vos adreçar unes paraules en aquesta sessió inaugural. Des de fa un quart de segle, la Universitat d'Estiu d'Andorra s'ha convertit en una de les cites més assenyalades del nostre calendari cultural.

He assistit al llarg dels anys a força conferències de les diverses universitats d'estiu. Avui, per primera vegada, tinc el privilegi de trobar-me assegut a la taula presidencial per obrir la vint-i-sisena edició, que tractarà sobre el mosaic de cultures del món actual, i buscarà els valors comuns que ens puguin aplegar.

Molts dels presents entendran que les primeres paraules siguin per recordar amb emoció l'enyorada Lúdia Armengol Vila, ànima de la idea inicial d'aquesta Universitat i el motor de les primeres edicions.

Quan ens trobem a les portes d'un nou curs acadèmic i polític, aquesta setmana tan concentrada d'activitats —plena d'idees i visions noves— ens serveix per encetar amb força una nova temporada de treball. I de fer-ho des de la reflexió.

Si posem damunt de la taula els programes i els annals de totes les edicions anteriors ens adonarem que s'hi han tractat un ventall amplíssim de temes.

Les ciències, l'any 1997; la tecnologia, l'any 1998; les humanitats, l'any 1999; o el procés constituent, l'any 1991. També s'ha parlat de filosofia i d'art. Totes les branques del saber, tots els neguits, els interessos i els reptes d'un món contemporani tan complex i apassionant com el nostre han trobat a la Universitat d'Estiu d'Andorra un espai obert de divulgació i de debat.

Els formats i els escenaris de la Universitat han evolucionat al llarg del temps, s'han anat adaptant a les circumstàncies del país, i la Universitat ha crescut i ha madurat.

Però, des del primer dia, des d'aquell ja llunyà any 1983, la nostra Universitat ha tingut com a premissa inicial la celebració de la paraula de l'expert, l'intercanvi fructífer de coneixement i d'experiències, la fórmula per enriquir la nostra societat amb noves perspectives i nous coneixements.

Tot repassant la relació dels professors que han anat intervenint, any rere any, per aquesta gran aula, constato que hem tingut l'ocasió d'acostar-nos al mestratge d'una mostra prou representativa de les inquietuds dels investigadors i dels creadors del nostre temps.

Estic segur que ells també s'han enriquit del contacte que han pres amb la nostra realitat i de la convivència, sempre estimulant, amb els alumnes.

Voldria destacar també el paper moderador i motivador que han exercit els nostres presidents. En primer lloc, el Sr. José Luis Sampedro que, amb la seva bonhomia i la seva profunda humanitat, ha marcat de manera permanent l'esperit de la Universitat. I també, és clar, la del president actual, el Sr. Juan Goytisolo, que ens ha ensenyat el valor del compromís i l'alerta contínua contra les injustícies del món.

A ells, als moderadors que hi han participat, i als col·laboradors i els gestors que fan possible cada any la iniciativa —i que sovint romanen en l'anonimat—, els dono les gràcies més sinceres.

L'edició d'enguany toca un tema especialment interessant. Des del nostre bressol muntanyenc, des de la nostra posició geopolítica relativament confortable, des dels nostres insòlits vuit segles de pau mantinguda, fins i tot en els moments més difícils de la història d'Europa, podria semblar-nos que la geopolítica i la confrontació de cultures o les relacions no sempre fàcils entre l'islam i occident —amb l'etern conflicte a l'Orient Mitjà com a rerefons— tenen una relació llunyana i difusa amb la nostra vida quotidiana: amb prou feines una presència constant i moltes vegades dolorosa en l'actualitat diària.

Res més lluny de la veritat. El nostre planeta cada dia se'ns fa més petit, i des d'Andorra ho sabem prou bé, ara que ens toca adaptar-nos als estàndards internacionals en l'àmbit financer i bancari pel que fa a l'intercanvi d'informació tributària.

Per això mateix, els grans conflictes del món són també els nostres conflictes. I tenir informació de qualitat, contrastada, passada pel sedàs de l'humanisme i l'acadèmia, ens dóna les eines per comprendre i, dins de les nostres minses possibilitats, per actuar.

Els nostres ponents són observadors privilegiats i estudiosos que han consagrat la seva vida a l'anàlisi d'una de les qüestions centrals dels apassionants temps en què vivim. Farem bé d'escoltar-los amb atenció i d'aprofitar les oportunitats de debat i d'aproximar-nos a ells que la Universitat d'Estiu ens ofereix.

Estic convençut que, d'aquí a divendres, haurem adquirit nous coneixements i haurem viscut noves experiències, i tindrem un joc d'eines noves i eficaces per entendre millor les complexitats del mosaic que és el nostre món. Confio que les reflexions i els aprenentatges que ens brindin els conferencians ens duguin a plantejaments que ens permetin actuar, perquè crec en les societats que es mouen, actuen, innoven i proclamen. Crec que el millor capital d'Andorra és la seva gent —sovint molt crítica i exigent, però també sempre profundament solidària— que es motiva i es mobilitza amb allò que bé val una acció i una reflexió profundament humana, com és el cas de la temàtica d'aquesta Universitat d'Estiu. Agraïxo, finalment, la presència de tots els que —simples espectadors o participants actius— ens encoratgeu a seguir treballant pel bé d'Andorra.

Hi ha una dita que fa: la resposta més curta és l'acció.

Així, doncs, en aquesta Universitat, instruïm-nos i, a continuació, treballem en la bona direcció.

Moltes gràcies.

Dono per inaugurada la 26a edició de la Universitat d'Estiu d'Andorra!

Jaume Bartumeu Cassany

Cap de Govern



Oriente y Occidente como espacios mentales

Juan Goytisolo

Escriptor, President de la XXVI Universitat d'Estiu d'Andorra. Professor de literatura a les universitats de Califòrnia, Boston, Nova York de 1965 a 1975. La seva producció literària toca tots els gèneres: l'assaig, la narrativa, el reportatge, la literatura de viatges i les memòries. Premi Europalia l'any 1985, Premi Nelly Sachs l'any 1993, Premi Octavio Paz de Literatura l'any 2002, Premi Juan Rulfo l'any 2004.

Dilluns 24 d'agost

«Everyone who writes about the orient must locate himself vis-à-vis the orient», Edward Said

Hace algunos años, mientras tomaba tranquilamente un café en la Plaza de Marraquech, una turista francesa se acercó a saludarme y me expresó su calurosa emoción de sentirse en Oriente. ¿En Oriente? Sí, los bazares, los zocos, los aromas de las especias, es como un cuento oriental, ¿verdad? No tuve el valor ni la paciencia de decirle que Oriente y Occidente, como espacios mentales de nuestro imaginario colectivo, no se corresponden con una realidad geográfica. Marruecos, para los árabes, es el Maghreb el Aqsá, esto es, el Extremo Occidente, algo tan remoto y exótico para un yemení como lo era para nosotros, antes de los vuelos chárteres, Damasco.

El vocablo *gharb* (occidente), del que derivan el garbí catalán, el Algarve portugués y el antiguo algarivo castellano es, en razón de su lejanía para los oriundos de las tribus beduinas que impulsadas por su fervor religioso forjaron el califato árabe en el siglo VIII, sinónimo de ajeno, inusitado o raro. De ahí que, a partir de su raíz, deriven *gharib* (extraño), *gharaba* (extrañeza), *gharrab* (expatriarse, recorrer el mundo), *ghorba* (expatriación, vivir fuera de su tierra), palabra esta última que se aplica asimismo en el norte de África para denotar soledad, añoranza... Las ramificaciones de la raíz *ghrb* se extienden aún, pero detengo la enumeración aquí.

La anécdota mencionada y esa breve incursión etimológica nos muestran la reversibilidad y significados mutantes de las palabras Oriente y Occidente a lo largo de la historia según el punto de vista, menos geográfico que mental, en el que nos situamos. El Mediterráneo, el viejo Mare Nostrum de los romanos, es el mejor ejemplo de estas colisiones espacioculturales que se suceden en sus dos orillas desde hace veintitantos siglos. Los llamados invasores asiáticos en el mundo grecolatino —primero los persas

derrotados por Atenas, luego los árabes detenidos en Covadonga y Poitiers, por fin los otomanos que pusieron sitio a Viena e hicieron temblar a la Cristiandad—, son vistos tan sólo de un lado y no nos importa demasiado saber cómo nos veían desde el otro. No obstante de eso, la percepción de Roma por los cartaginenses sería, por ejemplo, tan esclarecedora como la opuesta para los estudiosos del tema. Pero son la fuerza de las armas y el relato histórico del vencedor los que escriben el pasado y configuran nuestras vidas.

Una frase del genocida serbobosnio Radovan Karadzic resume y lleva a su extremo esta percepción unilateral y exclusiva de los hechos: «la historia, si no es nuestra, no debe existir».

Hablar en el lenguaje político actual de Oriente y Occidente es un eufemismo: el último designa Europa y el mundo americano que creó; el primero al Islam. Se trata pues de dos términos antagónicos desde hace siglos y cuyo enfrentamiento, supuestamente inevitable, encarna para algunos el famoso Conflicto de Civilizaciones que ha hecho correr ríos de tinta desde mediados de la pasada década, especialmente tras los atentados del 11-S. De ser considerado un dique de contención contra el expansionismo soviético —Estados Unidos apoyó generosamente a los talibanes afganos— se convierte de nuevo en el símbolo de la barbarie con la que hoy apechamos. Muerto el comunismo, reaparece el Islam. El lenguaje de la Guerra Fría, luego de una breve pausa consecutiva a la caída del Muro de Berlín que nos hizo soñar con el fin de la historia, recupera su protagonismo en el entorno político-religioso de la pasada presidencia imperial de Bush: la defensa de la democracia y las libertades frente a otra ideología totalitaria cuya arma de destrucción masiva es el terror.

Al radicalismo extremo de Ben Laden, dirigido en primer lugar contra los propios musulmanes que no abrazan su versión de la *yihad*, y sólo en segundo término, contra quienes denomina «sionistas y cruzados», el ex Presidente norteamericano y sus Vulcanos opusieron otro de índole opuesto que abarcaba no sólo a los grupos de la nebulosa de Al Qaeda sino también a sus presuntos cómplices, Sadam Hussein y el Irán de los ayatolás, incluidos en el doctrinario y chapucero Eje del Mal. La distinción indispensable entre musulmán, islamista y *yihadista* se desdibujó por obra de los telepredicadores y capellanes castrenses disfrazados de asesores

políticos. El Choque de Civilizaciones —la de los países democráticos de la Alianza Atlántica y la del islam, la de los comandos de la libertad y la de las fuerzas oscurantistas y opresores— iba servido. Tal planteamiento no podía conducir más que al desastre cuyas consecuencias sufrimos hoy.

Hemos asistido así, a partir del 11-S, a dos guerras mortíferas: una avalada por la comunidad internacional, pero mal concebida y llevada, la que se libra actualmente en Afganistán; otra, la de Irak, producto de una codicia y una sarta de falsedades revestidas de un patriotismo de fachada, cuyos magros beneficios políticos para una población sujeta a un despotismo ni mejor ni peor que cuantos imperan en la mayoría de países árabes no compensan la destrucción de sus infraestructuras, la confrontación de sus tres componentes étnico religiosos —sin olvidar el acoso de la milenaria minoría cristiana— y el elevadísimo número de víctimas —incluidas las norteamericanas. Estas guerras fueron acompañadas de inmensas máquinas de propaganda que recurrían a la amalgama y tomaban la parte por el todo. La variedad de situaciones, culturas y tradiciones religiosas existentes en el ámbito del Islam es tan rica y compleja como la de la cristiandad mas nada de ello importaba al Pentágono ni a la Casa Blanca. Lo que obedecía a intereses energéticos y a una estrategia unilateral destinada a consolidar el estatus de la primera potencia del planeta, se transmutaba, como en tiempos del colonialismo europeo, en una «misión civilizadora». El fracaso estrepitoso de dicha pretensión muestra hasta qué punto andaban errados.

Mientras las distintas creencias y sistemas religiosos del espacio asiático —confucionismo, brahmanismo, budismo, etcétera— fueron vistos siempre a distancia, con benignidad o condescendencia, el islam, como señaló en su día el gran historiador tunecino Hicham Djait, encarnaba un credo a la vez próximo e inasimilable, cuyo afán expansionista inquietaba y en cuyo espejo nos veíamos reflejados. Si bien hubo periodos de paz, o al menos de equilibrio, entre estos dos retazos compuestos de telas de diferentes colores que denominamos cristiandad e islam el recuerdo que predominó en el imaginario de ambos bandos fue el de conquistas, triunfos, derrotas, Cruzadas y Guerras Santas. Esta larga y conflictiva historia común, llena de vicisitudes y altibajos, concluyó hace más de un siglo con la victoria total de las potencias europeas: caída del imperio otomano, abolición del califato, ocupación de la orilla sur del Mediterráneo del estrecho de Gibraltar a Turquía.

El Estado laico implantado por Atatürk y la rebelión de Abdelkrim en el Rif, fundada, no lo olvidemos, en la nueva legalidad internacional expuesta por el presidente Wilson en sus famosos 14 Puntos al fin de la Primera Guerra Mundial —rebelión, ésta, aplastada por los ejércitos de España y Francia encabezados por Franco y el mariscal Pétain— eran un claro indicio de que una nueva etapa histórica apuntaba en el horizonte. Tres décadas después, los hechos les dieron la razón.

Todo eso nos parece hoy remoto, pero debemos retomar el pasado para comprender el presente y no repetir los errores en los que incurrimos. Habrá que explicar algún día por qué y cómo los movimientos independentistas del mundo árabe desde Marruecos a Irak, originariamente laicos y de aspiraciones democráticas, sucumbieron uno tras otro a manos de dictadores o bajo el peso de monarquías teocráticas al punto que resulta difícil distinguir éstas de las dinastías republicanas creadas desde los años sesenta y setenta del pasado siglo en países como Siria, Libia, Egipto, Túnez o Argelia. Mientras que la retórica de la Unión Árabe se ha convertido en un chiste —basta evocar el espectáculo que ofreció durante la invasión israelí en Gaza—, el retorno a la religión, tanto en la esfera pública como en la privada, revela la impotencia y desapego de los pueblos respecto a la política en detrimento de los valores democráticos y de los derechos de la mujer. Pero a ello volveré más tarde.

Hablaba de la extinción del legado de figuras como las que lideraron los movimientos independentistas árabes —nacionalistas, laicos y democráticos—: del marroquí Ben Barka, de los argelinos Mesalí Hadj, Ferhat Abbás, Ben Jedda y Budiaf, del tunecino Burguiba o de los fundadores del Baaz iraquí y sirio, sin olvidar el de los constitucionalistas egipcios desde el comienzo del protectorado británico hasta la caída de la monarquía y el triunfo de Náser, figuras y movimientos perseguidos por los supuestos civilizadores europeos primero y por las monarquías o espadones favorables a los intereses de éstos más tarde.

Pues, en tanto que los reformistas y disidentes del comunismo soviético recibieron el sostén material y moral de Occidente durante la Guerra Fría, los de los países árabes fueron barridos ante su indiferencia o con su poco gloriosa complicidad. Los intereses económicos y estratégicos de Inglaterra, Francia y, más tarde, de Estados Unidos prevalecieron sobre

los valores que defendían de puertas afuera. El resultado de todo ello —evoquemos de pasada el golpe de Estado promovido contra el demócrata Mosadeq, que osó nacionalizar las compañías petrolíferas occidentales para restaurar en el trono al Sha de Irán—, es catastrófico y las estadísticas sobre la situación política, económica, social y educativa del mundo árabe de hoy nos dan la medida de ello. Me permitiré citarles el extracto de una de ellas, leído hace algún tiempo, y que habría que poner tal vez al día, estadística que comprende la totalidad del espacio islámico:

«En el mundo musulmán, el poder de consumo per cápita es, aproximadamente, de 3.700 dólares, comparado con los veintiocho mil dólares del mundo desarrollado. La suma combinada del producto interno bruto de los países musulmanes es menor que el producto interno bruto de Alemania. El producto interno bruto de todo el mundo árabe es apenas superior al de España. Cuarenta y siete por ciento de los musulmanes son analfabetos, no pueden leer ni escribir, nunca han asistido a la escuela. Hay, por lo tanto, una crisis de conocimiento. El árabe es el idioma de casi trescientos millones de personas, pero anualmente se publican más libros en griego, idioma que sólo hablan quince millones de personas. Sólo hay quinientas universidades en el mundo musulmán, comparadas con las cinco mil que hay en Estados Unidos, etcétera».

La exposición escueta de los hechos habla por sí sola. El brutal desequilibrio existente entre Europa y los países árabe-musulmanes no responde únicamente a razones de índole religiosa ni se explica esgrimiendo versículos del Corán justificativos de la violencia, sino a causas sociales, políticas, culturales revestidas con el manto del Libro sagrado, causas que debemos analizar cuidadosamente para enfocar en el futuro la relación con ellos. No carguemos todas las culpas sobre nuestros hombros. Las suyas son tan graves como las nuestras. El creciente poder social de las fuerzas conservadoras y tradicionalistas aferradas a una interpretación rígida de los textos de la revelación coránica y a la defensa de unas leyes y costumbres de otra época, sobre todo en relación con el estatus de la mujer, es el resultado de la frustración acumulada durante decenios ante la corrupción de las élites gobernantes y las dictaduras que se perpetúan en el poder. La farsa electoral que se repite en la casi totalidad de los Estados árabes no vale de muralla para impedir la expansión del islamismo: al revés, lo fomenta y lo convierte en alternativa viable.

La democracia, asociada por muchos a los succulentos negocios de los países de Occidente con las petromonarquías del Golfo y a los magnates y emires que exhiben indecentemente su riqueza en Casablanca, El Cairo, Beirut o Marbella, ha perdido la fuerza imantadora de antaño para las masas pobres y analfabetas, a las que se les cierra también la espita de la emigración. Con la aparición del crudo en el suelo o el espacio marítimo de alguna satrapía, el problema de la violación de los derechos humanos planteado en Naciones Unidas por las democracias occidentales se desvanece de golpe. Tal hipocresía — como la de condenar tan sólo verbalmente la colonización imparable de tierras palestinas — tiene un precio: el descrédito ante los pueblos musulmanes y el fortalecimiento del extremismo.

Pero la correlación de fuerzas entre el poder más o menos opresor y la agobiada sociedad civil, varía de un Estado a otro: desde la cuasi inexistencia de ésta en algunos hasta la lucha esforzada de unos sectores minoritarios, pero combativos, en otros por unos valores cívicos comunes a los nuestros, ajenos mas no opuestos al ámbito de la religión. Dicho correlato no es el mismo en Marruecos que en Egipto; en un Estado laico como Turquía que en un país tan complejo, intelectualmente rico y contradictorio, como la República Islámica de Irán.

En una conversación mantenida en diciembre 2003 con el entonces jefe de la oposición socialista, José Luís Rodríguez Zapatero, antes de su primer viaje a Marruecos, le expuse mi punto de vista sobre el dogmatismo doctrinario de Bush y Aznar, y sus repercusiones en la cuenca mediterránea. La necesidad de una buena relación con los dos países que son el punto de enlace de la Unión Europea con el mundo musulmán, esto es, con nuestro vecino del sur y con Turquía, le dije, era una prioridad absoluta, y quien no lo comprendiera se condenaba a no entender cosa. Por dicha razón, argumenté en favor del ingreso de Ankara en el denominado por algunos «club cristiano», pese a los grandes obstáculos internos y externos que ello implica, y de un vínculo privilegiado con Marruecos, cuya desestabilización o retroceso serían lo peor que podía acaecer para los países de la orilla norte, empezando por el nuestro.

Expongo ahora a vuelapluma algunas condiciones exigibles a cambio de dicho sostén: avances democráticos en el sistema de gobierno, libertad de prensa, respeto a las minorías étnicas o religiosas, igualdad legal de la

mujer. Reclamarlo no es imponer nuestros valores. Estos tienen validez universal aunque su asunción choque con tabúes y costumbres tribales que llevará tiempo superar, como ocurrió en España el pasado siglo. El ejemplo de la Turquía de hoy muestra que democracia e islam no son incompatibles. Del mismo modo que hubo y aún hay partidos democratacristianos, el islamismo moderado de Recep Erdogan y Abdulá Gül es un instrumento eficaz para el progreso y modernización de Turquía en cuanto concilie la profesión de unas creencias y fidelidad a unas tradiciones religiosas con una sociedad abierta a la dinámica del mundo y cuyas libertades se amplíen con una serie de medidas que tiendan a homologarla con los Estados miembros de la Unión Europea. Los procesos incoados a los escritores Orhan Pamuk y Nedim Gürsel por supuestas ofensas a la «identidad turca» y al fundador del credo islámico no caben dentro del marco jurídico de aquella y deben ser denunciados. Como escribió recientemente el segundo en una tribuna de *Le Monde*, el repliegue identitario europeo, especialmente en Francia y Alemania, representa un paso atrás respecto a una Europa multilingüe y multicultural cuyo peso político y económico pueda medirse no sólo con el de Estados Unidos sino también con el de los grandes países emergentes como China e India. ¿Cómo explicar si no la paradoja de que Estambul sea la próxima capital cultural de Europa en 2010 mientras que se le niega a Turquía la entrada en ésta en razón de fantasmas atávicos y temores demográficos a una supuesta invasión islamista?

La Alianza de Civilizaciones patrocinada por los jefes de Gobierno de España y Turquía —que yo prefiero llamar Alianza de Valores Comunes a los países europeos y a los que se sitúan a la cabeza del mundo musulmán en lo concerniente a desarrollo, libertad y democracia— no es un *flatus voci* ni un ejercicio de angelismo como ironizan sus críticas, sino una opción pragmática avalada por el discurso de Barack Husein Obama en Ankara el pasado 6 de abril, con su afirmación rotunda, en abrupto contraste con el lenguaje belicista de su predecesor, de que su país «no está ni estará nunca en guerra con el islam» y, sobre todo, por el pronunciado el 4 de junio en la Universidad islámica de El Cairo, con una honestidad y lucidez inéditas en boca de un presidente estadounidense: «es mi deber combatir los estereotipos del islam allí en donde se manifiesten»; los palestinos «sufren a diario las humillaciones —grandes o pequeñas— que acompañan la ocupación [...] la situación del pueblo palestino es intolerable». Sin

olvidar en su alocución el respeto a los derechos de la mujer y, en primer lugar, a la educación, así como los de «un gobierno transparente y que no robe al Pueblo, a la libertad para elegir, el respeto a las minorías (coptas y maronitas); el gobierno del pueblo para el pueblo: valores todos ellos de validez universal y no exclusivos de la nación norteamericana». ¿Qué debieron pensar al escucharle los extremistas del Gobierno israelí, los petromonarcas del Golfo y los presidentes de las dinastías republicanas tipo Gaddafi o Mubarak?

Los partidos y grupos políticos que reclaman la libertad de opinión, como los millones de mujeres y hombres sujetos a la barbarie de unas costumbres tribales, ya sea en Arabia Saudí, Irán o Pakistán, merecen nuestro sostén. No callemos pues ni ocultemos con falsa prudencia la cabeza bajo el ala.

No todo es sombrío en el cuadro de nuestro planeta globalizado. El retroceso de los valores democráticos en el ámbito de Dar al-Islam no es irreversible. Los reformistas existen y se hacen oír: los conozco y he conversado con ellos tanto en Irán como en Oriente Próximo y el Magreb. Son a la vez demócratas y musulmanes, niegan con su ejemplo el choque de civilizaciones, reivindican los derechos establecidos por la Carta Fundacional de Naciones Unidas y promueven asociaciones en las que las mujeres desempeñan un papel muy activo. Son ellas y ellos los que buscan una alianza o buen entendimiento con quienes comparten sus valores, sin desanimarse por la hostilidad e inercia de sus compatriotas. Frente a la retórica de la guerra contra el terror, las proclamas incendiarias de Al Qaeda y el inmovilismo interesado de los gobiernos, aguardan con confianza el cambio de la política europea y norteamericana. Mientras Estados Unidos intenta salir del atolladero iraquí y buscar un difícil punto de encuentro entre suníes, chiíes y kurdos que preserve los maltrechos logros cívicos existentes en Irak desde hace décadas, y alcanzar a crear un Estado viable en Afganistán, sin sacrificar para ello a la mitad de sus habitantes, esto es, a las mujeres, como pretendía el Presidente Karzai, todas las miradas se vuelven al nuevo inquilino de la Casa Blanca. No esperemos milagros porque no los hay. Mas el fin de la alianza incondicional con Israel, tan funesta a medio plazo para Washington y Tel Aviv, y una política consensuada con Europa con miras a un retorno a la legalidad internacional, es decir, a las fronteras de 1967; la mano tendida a los musulmanes a partir de la convicción de

que la fuerza por sí sola no puede resolver los problemas ni es la alternativa adecuada al extremismo, serían pasos alentadores en la buena dirección.

La busca de un espacio de encuentro, de una comunidad de valores, fortalece la idea de un diálogo basado en intereses mutuos y en el respeto de las culturas y tradiciones siempre y cuando éstas sean respetables.

Las distintas civilizaciones del planeta no son homogéneas ni inmutables, como pretenden los fundamentalistas religiosos o nacionalistas. Son, al revés, producto de intercambios y ósmosis, creados y fecundados por contactos y préstamos, por la mezcla de estambres y semillas. España es un buen ejemplo de ello: el total de lo grecolatino, cristiano, visigodo, árabe, judío, que plasmó en su singular mudejarismo literario y místico. Reitero la conclusión a la que llegué hace ya tiempo: una cultura —la castellana, la francesa, la catalana, etcétera— es la suma de las influencias que recibió a lo largo de su historia. La expresión «pureza identitaria» que escucho aquí, allá y acullá me hace, según las circunstancias y contextos, reír o temblar.

Vuelvo al comienzo de mis palabras. A esa extrañeza (*gharaba*) y lejanía (*ghorba*) de los espacios mentales del binomio supuestamente irreductible islam/occidente. Desprendámonos de ellos, devolviéndolos a lo que son: espacios físicos habitados por personas como nosotros. Tendamos puentes entre Norte y Sur, Oriente y Occidente: todos saldremos ganando de nuestro conocimiento recíproco. Los valores compartidos prevalecerán así sobre las diferencias y la apreciación de éstas nos enriquecerá. Sumemos siempre. La civilización superior será aquella que se conciba a sí misma como un compuesto de todas las sumas.



Islam et Occident : définitions contrastées

Gilles Kepel

Politòleg i sociòleg. És professor a l'Institut d'Estudis Polítics de París (SciencesPo), on dirigeix la càtedra Orient Mitjà i Mediterrània i el programa de doctorat Món musulmà. És membre de l'Alt Consell de l'Institut del Món Àrab (IMA). És col·laborador a diaris internacionals com *The Financial Times*, *Al-Hayat*, *Le Monde*, *La Repubblica* i *El País*. Intervé també en mitjans de comunicació com la BBC, CNN, Al-Jazira i Al-Arabiyya.

Dilluns 24 d'agost

Merci beaucoup, merci de m'accueillir à l'Université d'Été d'Andorre et merci pour cette très aimable introduction. Ma plus grande fierté, ici, c'est d'avoir eu trois de mes livres qui ont été traduits en catalan, donc c'est pour moi un élément très important de discuter avec mes lecteurs de langue catalane.

Comme je suis le premier conférencier, le rôle qui m'est imparti est de donner quelques définitions pour savoir de quoi nous parlons. C'est la partie la plus ardue et la moins polémique de ce travail mais en même temps, les définitions posent de nombreuses questions sur lesquelles nous pourrions revenir dans la période des questions réponses. Mon propos va s'inscrire dans la continuité de ce que M. Juan Goytisolo nous a dit tout à l'heure, mais dans une logique à la fois plus historique et plus épistémologique. Je vais essayer de voir comment les concepts du *Même* et de l'*Autre*, de *Soi* et de l'*Autre*, d'*Orient* et *Occident*, de *Chrétienté* et *Islam* se sont construits au fur et à mesure dans l'histoire et dans une grande ambiguïté pour élaborer de grands récits, de grands narratifs qui sont mobilisés par différents acteurs politiques. C'est dans cette mobilisation de récit que l'on va voir comment se construisent suivant l'intitulé de cette conférence, les malentendus, les compromis ou la compréhension.

Il me semble que si l'on veut essayer d'aborder le sujet sur sa globalité dans son histoire longue il faut le diviser en différentes périodes. On peut choisir toute sorte de subdivisions mais pour le faire de manière simple, je voudrais diviser la période dont nous nous occupons en trois grands moments : l'époque précoloniale, l'époque coloniale et l'époque postcoloniale qui est celle dans laquelle nous vivons et qui est aussi une période marquée par un bouleversement considérable, c'est-à-dire par l'installation de populations d'origine musulmane extrêmement nombreuses en Occident en général et en Europe en particulier. C'est aussi bien sûr la période du terrorisme

international. Ces deux phénomènes ne sont pas complètement reliés l'un à l'autre contrairement à ce que certains ont voulu dire mais dont nous allons voir que cela transforme très profondément les perceptions.

Revenons brièvement sur la période précoloniale, pendant laquelle se constituent l'un contre l'autre l'Islam et la chrétienté. L'Islam naît au début du VII^e siècle apr. J.-C. avec la venue et la prédication du prophète Mohamad, son départ de la Mecque à Médine, la constitution de la première communauté des croyants et qui s'achève par la reconquête de la Mecque en 630 et la mort du prophète en 632 apr. J.-C. Je mentionne cette année 632 uniquement parce que c'est 100 ans avant 732, la bataille de Poitiers où Charles Martel arrête les Arabes qui avaient passé les Pyrénées où nous nous trouvons aujourd'hui. Je donne cette date parce qu'en 100 ans, à une époque où il n'y avait ni avions, ni chemin de fer ni autre, l'empire arabo-musulman, qui n'est plus uniquement arabe, connaît une expansion fulgurante —il est probable que ceux qui ont passé les Pyrénées n'aient pas été majoritairement arabes mais berbères venus du Maghreb et peut-être un certain nombre d'occupants de l'Espagne d'alors convertis à l'Islam au passage. À l'Ouest, il va jusqu'à l'Espagne et la France, jusqu'à l'Indus à l'Est, jusqu'à Samarcande au Nord et jusqu'en Afrique au Sud. À partir de ce moment-là, le monde de l'Islam se présente comme un rival par rapport au monde de la chrétienté, un rival qui remplace celui qui jusqu'alors avait été imperméable au monde chrétien et qui lui menait la guerre à l'Est: le monde perse ou sassanide ; celui-ci étant complètement détruit par l'expansion de l'Islam contrairement à Byzance. Hier, Juan Goytisolo dans la conférence de presse a mentionné qu'après la chute du mur de Berlin, dans un certain nombre de représentations occidentales, l'Islam s'était substitué au communisme. Au VII^e siècle, d'une certaine façon, l'Islam se substitue au monde persan comme *autre*, comme ennemi de la chrétienté notamment celle d'Orient et ensuite celle d'Occident tandis qu'il conquiert le Maghreb —qui veut dire occident en arabe— et une grande partie de la Péninsule Ibérique. Cette altérité par rapport à l'Islam qui est vu comme un autre —ce qu'un auteur a appelé : l'ennemi intime—, va s'organiser autour de deux grandes figures de l'affrontement qui sont d'un côté le *Jihad* ou l'esprit de *Jihad* et de l'autre la croisade ou l'*esprit de croisade*. Dans le cas de la vision islamique, du grand récit musulman, le terme de *Jihad* signifie en arabe *effort* —c'est un terme polysémique,

cela peut être l'effort pour sortir de soi. Dans l'acception politique du mot, le *Jihad* veut dire la guerre, soit de conquête pour étendre le territoire de l'Islam et faire en sorte que l'humanité toute entière devienne musulmane soumise à la volonté d'Allah et à une législation qui est tirée des textes sacrés de l'Islam, soit pour défendre des territoires de l'Islam qui ont été menacés par ses ennemis. L'obligation du *Jihad* est très présente dans la culture islamique, elle a même été le moteur de l'expansion d'abord arabe jusqu'à Poitiers, Samarcande et autre, et ensuite de l'expansion ottomane. C'est à partir de l'échec militaire, qui a été représenté par la défaite des ottomans devant Vienne en 1683, que le système fiscal ottoman s'est effondré puisque le *Jihad* assurait aussi des ressources par la colonisation des pays vaincus, l'extorsion du surplus, l'utilisation de la main-d'œuvre servile etc. Donc le *Jihad* a une très grande importance non seulement idéologique mais aussi politique, économique et institutionnelle dans le développement et le maintien des sociétés de culture musulmane. Mais, comme je l'ai dit tout à l'heure très brièvement, tout dépend de la façon dont on interprète le *Jihad* et autant à l'époque classique le *Jihad* a une interprétation militaire qui s'impose pour ceux qui mènent les combats à la frontière contre les royaumes chrétiens, comme par exemple les *reyes de Taïfas* dans la Péninsule Ibérique, de même on peut en avoir d'autres interprétations, et les sociétés musulmanes, y compris en époque classique ne se réduisent pas à la guerre contre les autres. D'abord, parce qu'au moins jusqu'au xiv^e-xv^e siècle, au lendemain des croisades, la majorité de la population dans les pays gouvernés par l'Islam reste chrétienne. Et même si la situation des chrétiens est secondaire puisqu'ils ne peuvent accéder aux charges de l'État contrairement aux musulmans qui bénéficient d'un certain nombre d'avantages, les sociétés musulmanes sont pluriculturelles et multi religieuses, et la cohabitation religieuse est organisée y compris par le Coran. Les chrétiens ont un statut, et il en va de même pour les juifs, tous ayant le droit de garder leur religion. Cela fera un très grand contraste avec la situation des juifs et des musulmans —*moriscos*— dans l'Espagne de la *Reconquista* après les Rois Catholiques. On a donc des sociétés musulmanes où il y a cet esprit de *Jihad* militaire qui est inscrit dans les textes sacrés, qui n'est pas contestable comme tel et cet esprit, cet *habitus* de vie ensemble, de société pluraliste à l'intérieur. Et bien sûr, tout va dépendre de l'interprétation que l'on fait de ces textes fondateurs

et de l'expérience fondatrice pour comprendre ce qui aujourd'hui va faire prévaloir telle ou telle conception de l'Islam dans sa relation à l'*autre*.

Passons maintenant à l'autre aspect qui est l'*esprit de croisade*. Face à la conquête musulmane, notamment des lieux saints, un certain nombre de prédicateurs chrétiens puis des princes ou des cadets de familles venus de France, d'Espagne, certains de Catalogne, d'Allemagne, d'Angleterre, d'Italie et autres vont se livrer à des entreprises militaires qui sont l'inverse du *Jihad* militaire: c'est-à-dire la reconquête de la Terre Sainte en s'appuyant probablement sur le sentiment que la population était encore majoritairement chrétienne à cette époque là-bas. Au passage, ils mettront sous tutelle l'empire de Byzance qui n'avait pas grand-chose à voir avec la croisade, mais celle-ci s'accompagnait de pillages et autres, comme le *Jihad* d'ailleurs, et d'entreprises économiques. Et là encore, on a quelque chose de très ambigu, de très ambivalent puisque les entreprises de croisade en Orient sont à la fois dans la mémoire, dans le grand récit qui est fait par un certain nombre de textes chrétiens, des entreprises hostiles, des entreprises guerrières, des entreprises dans lesquelles la frontière entre *soi*, c'est-à-dire le croisé, qui porte la croix du Christ, et l'*autre*, c'est-à-dire le musulman qui porte le croissant du prophète, cette frontière est très claire ; mais, en même temps, si l'on lit les récits — par exemple, il se trouve que cet été je relisais le grand poème du Tasse : *La Jérusalem délivrée*, ou même on trouve cela chez l'Arioste —, on voit bien comment il y a une espèce de fascination mutuelle, une connaissance des deux populations, des deux armées. On sait aussi que c'est à travers le commerce avec les sociétés du monde musulman que l'Europe sort du Moyen-Âge et va avoir accès à un certain nombre de techniques, de civilisations et de connaissances qu'elle ne pouvait pas connaître elle-même.

Donc paradoxalement, le contact avec le monde musulman n'est pas uniquement un contact de violence, d'hostilité comme une partie du grand récit peut le faire croire. Comme en témoignent l'activité de Gênes, de Venise, même de Barcelone comme ports ayant des relations très importantes avec le monde musulman, ce contact va permettre d'introduire en Europe — à travers aussi l'expérience andalouse — un certain nombre de développements de la pensée, de la philosophie et de la mathématique. Du point de vue technique, pensez au système d'irrigation mis au point en

Andalousie qui vient de Perse à travers le monde musulman pour ne citer qu'un exemple.

Tout l'enjeu pour nous, si nous pensons à la période précoloniale, à l'époque classique, est de comprendre qu'il y a deux types de discours qui cohabitent, un discours qui est bâti sur les textes, sur la doctrine, sur le dogme qui est un discours de l'opposition, de la rupture, des frontières entre *soi* et *l'autre*, et un autre discours qui est moins affirmé mais dont on peut penser qu'il était celui qui se vivait davantage au quotidien à cette époque qui est celui de l'échange, de la cohabitation et du commerce. C'est dans cette cohabitation que se construisent des rapports de force comme entre toutes les sociétés. Le monde musulman connaîtra un déclin marqué à partir de la fin du Moyen-Âge européen et de la Renaissance pour diverses raisons, parce qu'on invente la charrue en Europe avec l'accroissement des rendements qui rendront la Croisade possible; et surtout parce que la découverte de l'Amérique au moment même de la *Reconquista* va orienter les grands flux du commerce mondial à travers l'Atlantique et non plus à travers la Méditerranée et enfin parce que l'Empire ottoman échoue militairement devant Vienne. Donc toute la marginalisation de ce monde musulman, fera que celui-ci deviendra de moins en moins un enjeu d'altérité, d'opposition par rapport à un autre monde, qui ne se définit plus désormais exclusivement comme celui de la chrétienté mais qui va se définir alors comme celui de l'Europe — on ne parle pas encore d'Occident mais de l'Europe. Cette Europe qui d'une certaine manière émerge avec la philosophie des Lumières au XVIII^e siècle va faire ses premières véritables incursions significatives dans le monde musulman avec l'expédition de Bonaparte en Égypte en 1799, et avec ensuite la conquête coloniale — dont a parlé Juan Goytisolo tout à l'heure — qui va soumettre une grande partie du monde musulman à la domination européenne. Cette domination européenne crée un bouleversement complet des rapports de force ; d'abord parce qu'à l'intérieur même des sociétés musulmanes, elle va marginaliser les défenseurs de la foi et de la religion, ceux qui disent que le monde sera musulman, que le monde a vocation à être entièrement sous la domination islamique. Les faits de tous les jours manifestent le contraire et plus encore, un certain nombre de personnes dans le monde musulman, du fait de la domination coloniale et des succès de l'Europe, vont se demander d'où viennent ces succès. Certains diront : c'est parce que les musulmans

ne sont pas assez musulmans, parce qu'ils ont péché, Dieu les a punis du fait qu'ils ne priaient pas assez et n'allaient pas assez à la mosquée. D'autres vont dire, non, c'est que le monde musulman s'est complètement sclérosé, son système politique est totalement déficient, son organisation sociale n'est plus capable de créer de la nouveauté et quand on le compare à ce qu'il a été à la grande époque des Omeyyades et Abbassides, au grand empire arabo-musulman qui lui a fait suite et dont le siège était à Bagdad, au moment où le monde musulman était le cœur des échanges commerciaux du monde, si j'ose dire, ce par quoi passait l'essentiel du grand commerce de l'époque. À partir du moment où pendant cette époque-là se sont faits l'essentiel des inventions, la créativité intellectuelle, linguistique, scientifique, commerciale du monde musulman. Évidemment quand on compare cela à l'état du monde musulman aux XVIII^e ou XIX^e siècles, le gouffre est considérable et c'est donc en Europe, qu'une grande partie des élites qui émergent dans le monde musulman, vont aller chercher les connaissances et le savoir pour sortir leurs populations de la torpeur ou de la défaite dans laquelle elles sont tombées. Et à partir de ce moment-là, ce n'est pas tant vers l'Islam d'abord et avant tout qu'on va chercher la solution de la crise, même si la plupart d'entre eux continuent à se dire musulmans, mais plutôt dans des doctrines, des idéologies qui sont puisées dans le fond européen et que l'on va reprocher aux Européens de ne pas leur appliquer. « Vous parlez de liberté — Montesquieu, Rousseau ou autre — mais pourquoi n'y a-t-il pas de liberté pour les peuples musulmans ? Vous parlez d'égalité mais où est l'égalité entre les Algériens et les Français en Algérie ? Vous parlez de fraternité ? etc. ». Donc, c'est dans cette vision des choses que vont apparaître à la fois, le nationalisme, qui est d'abord construit dans le monde musulman d'Orient contre l'Empire Ottoman, c'est le nationalisme arabe qui oppose des musulmans entre eux. Ce n'est pas l'Islam contre l'Occident, c'est les nationalistes arabes qui s'opposent à l'Empire turc. Puis apparaissent le socialisme, le communisme, et un certain nombre d'autres idéologies qui ne sont pas puisées directement des textes sacrés de l'Islam, mais qui sont, au contraire, puisées dans l'ordre, dans le langage traduit des langues européennes et acclimatées dans l'espace musulman. Espace musulman qui ne se définit plus vraiment d'ailleurs comme musulman politiquement, et qui va se définir d'une autre manière, notamment comme peuple colonisé ou comme pays du Tiers Monde, et

lorsque la décolonisation commence à se mettre en œuvre à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale — globalement, elle commence avant mais c'est là le grand moment, le grand tournant — l'Islam comme tel ou les pays musulmans comme tels, ne représentent pas une force politique. Il y a la Ligue arabe — sur laquelle Juan Goytisolo a ironisé tout à l'heure à juste titre — qui essaye de rassembler les Arabes comme une force politique mais sans s'intéresser aux Pakistanais et aux Turcs. Il y a les non-alignés où l'Égypte jouera un rôle important, ainsi que l'Indonésie, mais qui va chercher l'appui de la Yougoslavie titiste ou d'autres pays où il n'y a pas de musulmans ; et c'est davantage comme Tiers Monde non-aligné, appui ou non à l'Union soviétique, que vont se faire les clivages. La relation à la religion n'apparaît pas dans les années qui suivent les indépendances comme un élément fondamental de la barrière entre le *soi* et l'*autre* ; sauf dans quelques cas, comme l'Arabie Saoudite mais qui semblent à ce moment-là marginaux.

Mais en fait cette troisième période, la période postcoloniale est celle pendant laquelle on va voir deux phénomènes tout à fait inédits se produire et qui vont nous obliger à repenser assez profondément les catégories selon lesquelles nous pensions ce rapport entre ces univers. Univers dont je vous rappelle que la définition change, on a Islam / Chrétienté puis on a Europe / rive sud de la Méditerranée d'une certaine manière, puis Tiers Monde / Europe, Tiers Monde / Occident puisqu'à partir de 1945, l'élément le plus important peut-être, c'est l'entrée des États-Unis comme puissance dominante, y compris dans le monde musulman et la marginalisation des anciennes puissances coloniales — le Royaume-Uni, la France ou l'Italie.

Deux lignes de force me semblent très importantes à dégager si nous voulons réfléchir et préparer les débats qui vont suivre pendant cette Université d'Été. La première, c'est ce qui se passe à l'intérieur des sociétés des rives sud et est de la Méditerranée, mais aussi au Pakistan, en Iran etc. qui ne sont pas arabes mais musulmanes. L'indépendance a été menée dans certains cas par des compromis avec l'occupant colonial, dans d'autres cas comme l'Algérie, à l'issue d'une longue guerre sanglante, dans la mesure où la France et plus généralement les européens non français, espagnols à Oran, en particulier ou catalans — vous savez qu'il y a eu une présence catalane importante dans l'Algérie coloniale —, italiens, maltais et autres

étaient implantés en Algérie par millions, et (ils) ne voulaient pas partir, et ne voulaient pas d'une Algérie indépendante, et donc ça ne pouvait pas se régler d'une façon purement administrative. Il y a donc eu différents modes de rupture, de libération ou d'indépendance, certains très violents, d'autres moins, et surtout, ce qui est l'une des constantes c'est que les gouvernements ou les régimes qui ont pris le pouvoir à l'indépendance que ce soit en accord — comme l'a signalé tout à l'heure Juan Goytisolo — avec les anciennes puissances coloniales, ou que ce soit contre elles, dans un certain nombre de cas, ces régimes ont pour la plupart eu pour caractéristique de ne pas être démocratiques ni pluralistes, et alors que le mouvement indépendantiste avait fait abondamment usage de l'idéologie libérale, socialiste ou nationaliste pour mobiliser les populations contre la dimension autoritaire du régime colonial, à peine les colons partis, ont été établis des systèmes autoritaires qui ont fait que ceux-là mêmes qui ont pris le pouvoir se sont perpétués eux-mêmes ou leurs enfants quand il y a eu des systèmes monarchiques, ou bien eux-mêmes et leur clique, quand il s'est agi de militaires ou de minorités confessionnelles dans les pays considérés. Cela a eu pour conséquence que la participation politique a été déniée à la grande majorité de la population, dans un contexte où les pays en question vivent une transition énorme, d'abord démographique, puisque la découverte de la pénicilline et autres antiseptiques fait que des sociétés, où l'on avait beaucoup d'enfants mais où ils mouraient en grande partie en bas âge assurant une sorte d'équilibre naturel — si je puis dire — deviennent des sociétés où la plupart des enfants restent en vie sans que les femmes aient réduit le nombre de leurs enfants à cause de l'absence d'éducation; donc on a une explosion démographique gigantesque qui va faire que la masse de ces sociétés va basculer du monde rural à la ville et aux périphéries urbaines et ensuite engendrer les phénomènes d'émigration dont je parlerai tout à l'heure.

Deuxième phénomène, donc explosion démographique, urbanisation et accès à l'éducation généralement limité aux garçons pour la plupart des cas, avec une très grande discrimination à l'encontre des filles, mais qui fait que dans les États nationalistes la langue arabe écrite, la langue turque écrite et renouvelée, l'*urdu* ou autre au Pakistan, ou le persan moderne vont devenir des langues dans lesquelles les jeunes qui vont au lycée ou à l'université sont capables de lire, et qu'est-ce qu'ils seront capables de lire ?

Ils seront capables de lire notamment des textes d’auteurs qui contestent violemment la monopolisation du pouvoir par les régimes en place depuis les indépendances et qui contestent cela notamment au nom des idéaux de l’Islam renouvelés par eux, remis en valeur par eux. Ces auteurs dont un certain nombre s’inscrivent dans la lignée du mouvement qu’on appelle le *Mouvement des frères musulmans*, qui a été créé à la fin des années 1920 en Égypte par un instituteur qui s’appelait Hassan el Banna — Hassan « le maçon, le constructeur » — avait déjà une certaine popularité à l’époque coloniale en Égypte, mais sous la plume de ces idéologues des années 1960 qui vont remettre en question les États indépendantistes au nom de l’Islam, il va connaître une très grande faveur auprès de cette jeune génération éduquée en langues locales — en arabe, en persan, en urdu, en turc etc. — qui a connu un bouleversement majeur, qui a été projetée du monde campagnard dans le monde urbain, qui a perdu ces repères. Et c’est à partir de ces années 1970 à peu près, qu’il va y avoir rupture, un basculement qui va voir graduellement les idéologies de contestation séculière, laïque et autres qui étaient basées sur le souvenir de l’expérience coloniale et la prolongation de l’expérience coloniale, s’affaiblir et les nouvelles idéologies islamistes leur succéder, avec un spectre assez large, assez vaste qui va de ce qui est l’islamisme le plus radical celui d’Osama Bin Laden — mais j’en parlerai peu puisque Fawaz Gerges fera sa conférence là-dessus dans deux jours — à des Frères musulmans qui participent au pouvoir politique comme c’est le cas en Turquie aujourd’hui par exemple. Donc, on voit là que, dans ce cas, on va revenir à une conception du religieux comme différenciation, d’abord qui va différencier entre les musulmans, entre ceux qui disent qu’ils souffrent, en Égypte et ailleurs, et les mauvais gouvernants qui sont aussi *ipso facto* de mauvais musulmans ; mais dans le même ordre d’idées cette réaffirmation de l’Islam comme barrière, comme frontière, va servir à nouveau à faire la différence entre les musulmans et le reste du monde, et les puissances occidentales, désormais, européennes, américaines etc. conçues comme ennemies de l’Islam. Donc, on a là un premier élément qui se remet en place dans le monde contemporain, et qui est dû à des logiques internes au monde musulman.

Deuxième élément sur lequel je serai bref puisqu’il ne me reste que cinq minutes. C’est un autre phénomène tout nouveau qui s’est produit dans ce monde qui avait des frontières relativement stables depuis le XVIII^e siècle.

Lorsque j'étais étudiant, dans les années 1970, on pouvait faire des cartes du monde musulman avec des frontières, d'une certaine manière, qui étaient fixes. Aujourd'hui si on voulait faire une carte du monde musulman, on ne peut qu'y inclure la France qui comporte plus de musulmans que le Koweït, les Émirats arabes Unis, Qatar, Oman et Bahreïn réunis, la totalité des pays pétroliers du Golfe sauf l'Arabie Saoudite. Donc cette notion de carte, cette notion de frontière n'a plus beaucoup de sens. Et il y a trois jours, je ne sais pas si c'était le cas à la télévision d'Andorre, le journal télévisé s'est ouvert sur le ramadan. La référence à l'Islam, la présence d'une population musulmane au sein de la société française et des autres sociétés européennes fait partie aujourd'hui de l'identité européenne. Et cela est quelque chose de complètement nouveau : idéologiquement, dans la doctrine islamique, c'est très difficile à concevoir. La tradition n'envisageait que des séjours temporaires en dehors de pays gouvernés par l'Islam, le Coran et par les lois tirées du Coran, il n'était pas envisageable d'y faire souche. Il fallait émigrer d'un pays d'impiété vers un pays d'Islam et y mourir. Or, aujourd'hui on en est à la troisième ou à la quatrième génération en France, par exemple, de personnes d'origine musulmane qui sont devenues françaises et qui, pour beaucoup d'entre elles, ne parlent plus d'autre langue que le français, qui ne parlent plus ni arabe, ni kabyle, ni berbère, qui dans un certain nombre de cas, ne se considèrent même plus comme musulmanes, même si elles s'appellent Yasmina ou Omar, et qui également servent de passeurs culturels entre le monde d'où ces personnes proviennent et le monde où elles vivent. Et on a un spectre très large puisqu'en Europe ou en Amérique, mais c'est en Europe dont on s'occupe ici, dans cette population d'origine musulmane on a des gens qui sont devenus complètement laïques voir athées qui ne font pas le ramadan et qui mangent du *pernil* pendant le ramadan — mon catalan a fait des progrès très significatifs en deux jours — et en même temps on a des salafistes qui sont en rupture complète avec la société qui les entoure, qui considèrent que celle-ci est entièrement impie, que les enfants ne doivent pas être mis à l'école française ou européenne parce qu'elle leur apprend des choses qui les éloignent de l'Islam, qui passent leur temps à faire la navette avec l'Arabie Saoudite ou avec les pays du Golfe etc. et qui essaient de recréer des sociétés insulaires isolées à l'intérieur du monde européen. On a aussi des groupes qui en Angleterre, en France ou autre essaient de construire

des communautés musulmanes qui négocient comme telles au nom de leur identité un certain nombre de concessions avec les autorités politiques. C'est le cas des Frères musulmans par exemple.

Ces deux phénomènes, d'un côté la montée en puissance de la mouvance islamiste dans les pays musulmans — mais dont d'autres que moi parleront plus en détail —, d'un autre côté le phénomène de l'émigration me semblent être les deux termes de la réflexion contemporaine. Ce sont des phénomènes qui puisent à l'histoire coloniale mais qui ne prennent là-dedans que leur vocabulaire. C'est à nous de construire la syntaxe dans laquelle ce vocabulaire est inséré. Comment est-ce que nous pouvons y arriver ? Il me semble — et je vous le livre comme un objet de débat — qu'aujourd'hui ce qui se passe en Europe est extrêmement important pour le devenir de ce qui se passe dans le monde musulman non européen. Nous entendrons tout à l'heure, Mme Kassab Hassan nous parler de ce qui se passe dans un pays musulman non européen, c'est-à-dire Damas et l'expérience particulière de ce qu'a été l'année de Damas, capitale arabe de la culture. Et bien sûr, il ne s'agit pas de dire que tout se passe en Europe, il se passe beaucoup de choses ailleurs mais je pense que l'expérience européenne est extrêmement importante parce que c'est un phénomène au départ limite mais qui aujourd'hui a pris de plus en plus d'ampleur et qui montre comment dans le cœur de la post-modernité, si j'ose dire, de la société occidentale dominante, des populations d'origine musulmane peuvent construire ou reconstruire leur identité, assurer leur ascension sociale et redéfinir leur relation à la culture, à la foi, à la raison dans une logique qui n'est plus seulement une logique particulière, la logique d'une seule religion qui serait refermée sur elle-même, mais dans une logique universelle et pluraliste. Et cela, je crois, est le grand défi que nous avons à relever ensemble, un grand défi auquel s'opposent les deux discours du choc des civilisations puisqu'on a — et Juan Goytisolo l'a rappelé tout à l'heure — un discours du choc des civilisations a été établi par Samuel Huntington et ensuite repris comme une sorte de dogme par les néo-conservateurs qui entouraient George W. Bush, mais ce discours du choc des civilisations a fait un best-seller auprès des islamistes radicaux. Et sur ce domaine-là, Ossama Ben Laden et George W. Bush sont entièrement d'accord. Tous les deux pensent qu'il y a un choc des civilisations simplement l'un met les bons là où l'autre met les méchants et l'autre

met les méchants où l'autre met les bons ; les *bad guys* et les *good guys* étant interchangeable entre les croyants et les impies. Voilà à peu près ce que je voulais vous dire en essayant d'ouvrir ces réflexions à la suite de l'exposé très remarquable de M. Goytisoló, dans une sorte de longue période qui nous montre que nous ne sommes pas complètement libres de nos choix, que la manière dont nous construisons nos représentations, nous est dictée à la fois par notre perception de l'actualité immédiate même si nous n'avons pas toujours conscience des éléments de cette actualité mais aussi par ce que le passé charrie de grands récits qui sont constitutifs de notre mémoire et des instruments de ce que le sociologue français, Emile Durkheim appelait les prénotions, c'est-à-dire ces sortes de concepts grossièrement formés à partir desquels nous essayons de saisir de manière non savante la réalité sociale qui nous échappe. Et le rôle de l'Université qu'elle soit d'été, d'hiver ou de printemps, c'est justement de lutter contre ces prénotions et de leur substituer une réflexion à laquelle, je crois que nous allons essayer de contribuer, tous tant que nous sommes.



Médias, géopolitique et perceptions culturelles.

La liberté sinon rien

Jean-Paul Marthoz

És professor de periodisme internacional a la Universitat Catòlica de Lovaina, cronista de política internacional al diari *Le Soir*, conseller de Human Rights Watch, de l'Institut Panos de París i del Committee to Protect Journalists (CPJ, Nova York). Ha estat director internacional d'informació de Human Rights Watch (1996-2005), de l'edició de la revista *Enjeux internationaux* (2003-2008) i del programa Mitjans de comunicació per a la democràcia a Àfrica (FIP, 1993-1996).

Dimarts 25 d'agost

La presse n'a pas bonne presse

C'est la faute aux médias ! Si les peuples s'ignorent, si les peuples se détestent, si les peuples s'affrontent, les journalistes, ainsi le veut la vulgate contemporaine, en sont parmi les premiers responsables.

L'histoire récente semble confirmer ce postulat malveillant. Au cours des conflits qui ont déchiré les Balkans et ravagé l'Afrique centrale, des médias ont systématiquement, consciemment, attisé la haine. Les mots et les images sont devenus des armes de l'épuration ethnique et du génocide.

En 2003, la guerre en Irak n'aurait pas eu lieu, poursuivent les contempteurs du journalisme occidental, si les médias américains ne s'étaient pas transformés en armes de désinformation massive. « La télévision américaine ne couvre pas la guerre, déclarait, à l'époque, une journaliste de Newsday. Elle la promet ».

En 2006, la crise des caricatures de Mahomet a placé la presse et sa prétention d'exercer la liberté d'expression au cœur des tourments de l'actualité internationale. Les perceptions sur le rôle des médias se sont violemment affrontées : pour les uns, ils étaient les flambeaux de la liberté ; pour les autres, les torches de pyromanes.

Plus généralement, sur des sujets cruciaux comme les migrations, les religions, le conflit israélo-palestinien, la presse est accusée de charrier, jour après jour, des apriori et des stéréotypes qui assurent la persistance de ces perceptions automatiques et par défaut qui dégradent et mutilent l'identité complexe des sociétés, des groupes et des personnes.

Le phénomène n'est pas neuf. Il suffit de relire *Les Croisades vues par les Arabes*, d'Amin Maalouf ou l'histoire de la traite négrière arabe de Tidiane N'Diaye pour se rendre compte que les « perceptions tronquées »

appartiennent à l'histoire et que cette histoire détermine aujourd'hui encore comment les médias, mais aussi les populations lisent et interprètent l'actualité.

Ce phénomène n'est pas lié non plus aux derniers avatars de la globalisation ni au prétendu « choc des civilisations ». Une consultation, même rapide, des archives de journaux français, laisse une impression lourde, embarrassante, de xénophobie généralisée et de racisme ordinaire. Non seulement à l'encontre des peuples colonisés, mais aussi des ressortissants de pays voisins, Belges, Italiens ou Espagnols. La presse de gauche, aujourd'hui si politiquement correcte, était alors, à l'occasion, très chauvine. En 1885, *Le Cri du peuple* décrit « la promiscuité répugnante » des Italiens, « ces tristes brutes, aveuglées de catholicisme ». En 1937, *L'Humanité* titre, sans complexe : La France aux Français.

Cette référence au passé nous rappelle la persistance de sentiments chauvins et de dérives nativistes. Mais elle montre aussi le progrès qui a été réalisé, le chemin qui a été parcouru. Aujourd'hui, pratiquement aucun grand média n'oserait insulter les Chinois ou les Noirs en de termes aussi crus. En Europe, en tout cas, les mots méprisants et agressifs qui étaient utilisés jadis au milieu des places publiques et à la « une » des journaux sont réservés aux arrière-salles de cafés mal tenus ou dans les recoins les plus mal famés d'Internet.

Quels médias

Et pourtant, malgré cet assagissement du vocabulaire, les médias restent sur la sellette, quand ils ne sont pas cloués au pilori.

Dans de nombreux milieux, certains plus légitimes et plus respectables que d'autres, les grands médias, et surtout les médias occidentaux, sont accusés de gorger de stéréotypes dégradants et de préjugés humiliants les flux de l'actualité.

Des chercheurs et des intellectuels renommés, comme Edward Said, ont dénoncé cette propension des médias occidentaux à caricaturer en particulier l'islam et à entretenir à propos du Moyen-Orient des pratiques journalistiques qui dédaignent les peuples et obscurcissent les enjeux.

Mais la critique ne porte pas seulement sur la couverture de l'islam. L'Afrique, elle aussi, se plaint de la manière dont elle est couverte dans la grande presse internationale comme un continent d'épidémies, de guerres et de misère. De son côté, l'Amérique latine s'agace de la presse *gringa* qui semble ne s'intéresser qu'aux coups d'État et à la coca.

Il est prudent à ce stade, avant de s'aventurer plus avant dans cette réflexion, de d'abord rappeler qu'il y a médias et médias. Que la BBC n'est pas dirigée par Silvio Berlusconi, que *Le Monde* n'a rien à voir avec *Bild Zeitung* et que *Foreign Affairs* n'est pas *Ici Paris*. Rarement, en effet, l'offre de qualité de la presse internationale n'a été aussi dense, mais elle ne touche qu'une partie minoritaire de la population, dessinant une société duale où la mésinformation voire l'ignorance sont majoritaires.

Après cette précaution oratoire, j'aimerais revenir sur certaines des critiques adressées à la grande presse occidentale, à ses pratiques et à ses réflexes qui embuent le prisme du journalisme international et contribuent à forger des perceptions partiales, imparfaites, voire trompeuses du reste du monde.

La grande presse couvre d'abord peu le monde. Paradoxalement, plus le monde se globalise et s'interconnecte et plus la presse semble se replier sur un journalisme de proximité qui est un journalisme de myopie. Cette contraction de la couverture internationale a pris des dimensions caricaturales aux États-Unis : dans la plupart des grands quotidiens régionaux, l'international occupe 3% de l'espace rédactionnel. La plupart des grandes chaînes ont fermé leurs bureaux à l'étranger et leurs séquences internationales se réduisent largement à l'information dictée par l'agenda de la Maison Blanche, par la présence de citoyens américains dans un événement ou par le bang des images.

Ce phénomène gagne peu à peu l'Europe, notamment au sein de la grande presse régionale ou sur les chaînes de télévision les plus commerciales. On parle du Darfour non pas en raison de la crise qui y règne mais parce qu'une ONG située dans l'aire de distribution du média y travaille. On parle du Mexique non pas parce ce qu'on s'intéresse à ce grand pays mais parce que la guerre de la drogue fournit des images hallucinantes de violence et de déraison.

L'information internationale, par ses réflexes et ses choix, construit un monde inquiétant et tourmenté qui accroît le sentiment d'insécurité et de méfiance. Elle renforce cette « géopolitique de l'émotion » dont parle Dominique Moïsi, qui se nourrit de la peur et de l'humiliation, et secrète, en Europe particulièrement, « la crainte de perdre la maîtrise de sa propre destinée »¹.

Autre paradoxe : plus les sujets deviennent complexes, plus la grande presse recourt à une approche journalistique qui privilégie la dramatisation et la binarisation, au détriment de l'explication, de la contextualisation et de la complexification. Or, la complexité est impérative.

« J'avais l'habitude de penser que l'essence du grand reportage était de montrer aux gens que les sujets qu'ils avaient toujours considérés comme trop compliqués pouvaient être expliqués simplement et aisément, notait en 2005 le célèbre grand reporter de la BBC, John Simpson. J'ai changé d'avis. J'en suis arrivé au constat que le bon journalisme consiste à convaincre les gens que les grands enjeux du jour sont habituellement compliqués et qu'ils exigent une véritable réflexion ; que les réponses simples, péremptoires —ramenez les troupes à la maison, écrasez les rebelles maintenant, FAITES quelque chose !— ne sont souvent que le résultat de l'impatience et de l'ignorance, et non pas de la compréhension ».

Dans ce contexte, les stéréotypes prolifèrent, non seulement par indolence ou par malveillance, mais parce qu'ils se prêtent à un traitement pressé et très formaté de l'actualité. « D'une certaine manière, écrit George Packer, Internet et la télévision satellitaire ont fait du monde un endroit où l'on se comprend moins bien ». « C'est comme si Dieu, renchérit Thomas Friedman, nous avait donné les outils pour communiquer mais pas les outils pour comprendre ».

Comme l'a bien montré Susan Moeller, de l'université de Maryland, dans son livre *Compassion Fatigue*, la narration du monde adopte souvent un discours moral qui simplifie les enjeux et les acteurs —les bons et les méchants, les victimes et les coupables, nous/eux— ou choisit une approche qui met en exergue l'identification de l'audience avec les acteurs de l'actualité.

1. Dominique MOÏSI, *La géopolitique de l'émotion*, Flammarion, Paris, 2008.

L'Iran est abondamment couvert non seulement parce que les manifestants se dressent contre une dictature, mais parce qu'ils tiennent un discours reconnaissable, quasiment occidental sur la démocratie et la liberté. Face à cette fable morale, les rebelles tchéchènes, les islamistes algériens ou les Mai Maï congolais n'inspirent personne et suscitent l'hostilité et le désintérêt.

Fouetté par les nouvelles technologies, Internet bien sûr, mais aussi le téléphone portable, qui sert à communiquer, organiser et filmer, le tempo de l'actualité est de plus en plus chaotique. La presse saute d'une crise à l'autre, sans anticipation ni suivi. Des pays se retrouvent au cœur de l'actualité et puis soudain disparaissent. Des crises d'une grande ampleur mettent des années avant d'apparaître sur l'écran radar des grands médias ou en sont brutalement éjectées.

Si on dessinait la carte du monde à partir des représentations médiatiques de l'actualité, elle ne serait pas loin de ressembler, dans ses volumes, à celle établie par un cancre. Avec des pays boursoufflés, d'autres rachitiques et de nombreuses absences. Depuis quand, jusqu'au coup d'État de juin dernier, la presse internationale n'avait-elle plus parlé du Honduras ?

En 2001, une étude de l'Aspen Institute, couvrant 10.000 sujets de l'actualité internationale sur les chaînes de télévision américaines, concluait qu'il s'y trouvait « bien peu de choses qui puissent raisonnablement aider les citoyens à comprendre les enjeux globaux ».

Le paradoxe, de nouveau. Jamais les technologies n'ont été aussi propices à la collecte et à la diffusion de l'information internationale. De la transmission satellitaire à Internet, de la minituarisation de l'informatique à celle de la vidéo, les journalistes disposent de capacités techniques exceptionnelles.

Or, la couverture internationale, non seulement se réduit et se simplifie, mais elle quitte les terres du journalisme. Quatre « nouveaux acteurs », de qualité et de crédibilité différentes, participent désormais de plus en plus à la représentation du monde, grignotant ou mordant à belles dents dans la sphère journalistique.

Armés de petites caméras ou de téléphones mobiles, connectés sur Facebook ou Twitter, des millions de « badauds » de l'actualité sont devenus des

« faiseurs d'info », comme les appelle Nick Gowing². Leurs images et leurs messages enrichissent parfois l'information, la désenclavent et la libèrent mais ils peuvent tout autant l'encombrer et l'étouffer comme un skieur sous une avalanche. Des dizaines de milliers de bloggeurs composent un salmigondis global d'où émergent parfois des informations et des explications remarquables mais ils ajoutent aussi à la confusion du monde.

Des ONG se substituent de plus en plus aux journalistes. Avec souvent beaucoup de talent, elles prennent le relais des journalistes d'investigation, enquêtent dans des pays où la presse ne va plus, expliquent et interprètent les événements. Dotées de capacités de communications bien rodées, elles influent de plus en plus sur la description du monde et déterminent en partie l'agenda médiatique et politique.

Les pouvoirs ont eux aussi formidablement développé leurs armes de désinformation massives. Partout, il y a plus de communicateurs que de journalistes. Qu'ils soient au service des États ou des grandes entreprises, ils imposent très souvent leurs regards, leurs discours, mais aussi leurs mensonges et leurs silences aux grands médias.

Finalement, le cadrage des grandes questions, c'est-à-dire la manière dont l'on décode le monde, est le plus souvent déterminé par des pundits, des intellectuels publics, qui bénéficient d'un accès privilégié aux médias et exercent leur magistère sur une partie significative des journalistes, des décideurs et de l'opinion.

Samuel Huntington et Bernard Lewis sur le « choc des civilisations », Robert Kaplan et Jean-Christophe Rufin sur le retour de la barbarie, Pascal Bruckner et Paul Berman sur le « sanglot de l'homme blanc », Dominique Moïsi ou Marc Ferro sur la politique du ressentiment, Olivier Roy et Gilles Kepel sur l'islam, apportent une interprétation des phénomènes et des événements qui conditionnent et parfois déterminent le regard des journalistes.

2 Nick GOWING, *« Skyful of Lies » and Black Swans. The new tyranny of shifting information power in crises*, Reuters Institute for the study of journalism, 2009.

Les autres

Cette presse qui est en crise, qui doute d'elle-même, qui est contournée par de nouveaux faiseurs d'info est aussi celle qui est accusée de dominer le monde et de lui imposer ses normes et ses valeurs. Vraiment ?

On se souvient de la fameuse controverse lancée au début des années 1980 au sein de l'Unesco à propos du Nouvel ordre mondial de l'information et de la communication. La Commission McBride, du nom de Sean McBride, prix Nobel de la Paix, avait à juste titre mis au jour le déséquilibre dans les flux d'informations Nord-Sud, quantitativement mais aussi qualitativement.

Ce constat avait été détourné par le bloc soviétique et les États autoritaires du Tiers monde pour tenter de brider la presse indépendante et laisser aux seuls gouvernements le droit de décider du contenu et du sens de l'information. Ce fut une mauvaise querelle qui finalement fut gagnée par les grands groupes de presse occidentaux. Au nom de la liberté de l'information et parfois confondue avec elle, ce fut la liberté du commerce de l'information qui, dans le fond, l'emporta.

Ce spectre rôde de nouveau sur le monde. Il a hanté les réunions des Sommets mondiaux de la société de l'information et il s'immisce de plus en plus dans les débats au sein de l'ONU qui abordent les questions du racisme ou de la diffamation des religions. Il est aussi remis à l'ordre du jour par des gouvernements autoritaires ou semi-autoritaires qui, à l'exemple du Venezuela d'Hugo Chavez, dénoncent les complots des grands médias liés aux intérêts occidentaux, forgent le concept de « crimes médiatiques » et se réclament de l'éthique des médias et de leur devoir de responsabilité pour mieux les brider.

Une nouvelle fois, les médias occidentaux sont accusés non seulement de dominer le monde, mais aussi d'imposer leurs valeurs, entendez, leurs contre-valeurs, à une humanité qui se sent agressée dans son identité et dans sa dignité.

Écartons les accusations polémiques et attachons-nous aux faits. Oui, les médias les plus influents du monde sont encore occidentaux. Il ne reste plus aujourd'hui que 3 agences de presse mondiales et elles sont occidentales : AP, Reuters et AFP. Les deux plus importants « grossistes d'images », Reuters et APTN, sont basés à Londres. Les chaînes de

télévision globales les plus emblématiques sont anglo-saxonnes : la BBC et CNN. Les plus grandes radios internationales (BBC, RFI, VOA, DW) sont occidentales. Les sites internet et les moteurs de recherche les plus visités sont américains. On ne fait plus une recherche, on « google ». Le seul quotidien global, *The International Herald Tribune*, est basé à Paris, mais il est pensé à New York.

Par ailleurs, les capitales médiatiques et les nodes, les points de connexion et de redistribution de l'information, se trouvent encore essentiellement au nord, comme Washington, New York, Bruxelles et Londres. Et 40% des Internautes vivent en Europe et en Amérique du Nord, contre 3,4% en Afrique et 2,9% au Moyen-Orient.

Toutefois, l'impact des médias d'information globaux est amorti par d'autres réalités.

Économiquement ou techniquement, une majorité du monde est hors d'atteinte des médias d'information occidentaux. 76% d'êtres humains n'ont pas de connexion Internet³. Des centaines de millions de personnes sont illettrées ou trop pauvres pour y avoir accès. Une majorité des habitants ne comprennent pas l'anglais et encore moins le français ou l'allemand.

Politiquement aussi, une partie significative du monde échappe à l'emprise médiatique occidentale. Selon le rapport 2009 de Freedom House, 34% de la population mondiale vit dans des pays « non libres » qui répriment la liberté d'information et 22% dans des États semi-autoritaires qui veillent eux aussi à « assainir » l'information avant qu'elle n'atteigne leur opinion publique infantilisée. Dans des pays comme la Chine, dans la plupart des pays arabo-musulmans ou en Asie centrale, en Corée du Nord, en Birmanie ou à Cuba, les grands médias occidentaux n'atteignent qu'une minorité infime de la population : les cadres de la nomenklatura et quelques trublions et dissidents.

En ces temps post-guerre en Irak où le terme d'ingérence a très mauvaise presse, il n'est pas inutile de rappeler le rôle « globalement positif » qu'ont joué de grands médias internationaux, comme la BBC.

3. World Internet usage news, March 31, 2009.

Dans de nombreux pays soumis à la censure d'État, ils fournissent une information contradictoire, équilibrée et de qualité, qui permet d'échapper à l'étouffante et abrutissante propagande officielle.

En fait, très souvent, l'argument de la domination commerciale, culturelle et idéologique prêtée aux grands médias occidentaux sert d'alibi aux gouvernements autoritaires pour se protéger de regards critiques. La censure que ceux-ci imposent, systématiquement ou épisodiquement, est le baromètre de leur insécurité et de leur illégitimité.

Les États autoritaires ne se contentent pas de stopper ou de filtrer les médias occidentaux. Ils mènent aussi une contre-offensive médiatique qui cherche à imposer à leurs propres populations d'autres idées et d'autres points de vue. Et l'image que celles-ci reçoivent de l'Autre et les perceptions qu'elles développent sont généralement beaucoup plus stéréotypées et plus intolérantes que celles diffusées par les grands médias occidentaux.

Cette contre-offensive est globale, c'est-à-dire que ces États rivalisent avec les pays occidentaux, mais aussi avec d'autres pays du Sud, sur le terrain des valeurs. Depuis des décennies, l'Arabie saoudite répand, à coups de centaines de millions de dollars, le wahhabisme. Cette version rigoriste et intolérante de l'islam a eu sur des centaines de millions d'Africains, de Pakistanais ou d'Indonésiens, un effet bien plus délétère que celui attribué aux agences de presse occidentales ou à CNN.

Des États autoritaires comme la Chine ou la Russie développent des stratégies de diplomatie publique qui restreignent l'aire d'influence des grands médias occidentaux. Au seuil de l'Europe, le pouvoir turc rivalise avec ses rares médias « libéraux » et avec une grande partie de la presse internationale pour imposer sa vision de la nation et pour entraver toute remise en cause de son histoire officielle, notamment à propos du génocide arménien.

Les gouvernements les plus crispés ne se limitent pas, en effet, à priver leurs populations d'informations dérangeantes. Ils cherchent également à contrôler le contenu des médias dans des pays étrangers. En d'autres termes, la censure s'exporte.

Cette ingérence s'exerce parfois de manière discrète, entre gens de bonne compagnie, lorsque des gouvernements autoritaires, parfois courtoisement

relayés par les autorités politiques du pays concerné, persuadent des patrons de presse locaux de modérer leurs critiques ou mieux encore de célébrer leur génie. Elle peut passer par l'acquisition d'intérêts financiers au sein de médias occidentaux. « Les investisseurs musulmans doivent être présents dans les grandes institutions médiatiques mondiales afin de pouvoir influencer sur leurs politiques au travers de leurs conseils d'administration, a déclaré le secrétaire général de l'OCI en 2006. Ceci nous permettrait de corriger l'image de l'islam dans le monde ».

Parfois, la mise en garde se fait brutale. Comme lorsque le gouvernement chinois fait pression sur l'Australie pour qu'elle interdise la diffusion télévisée d'une conférence de la présidente du Conseil mondial ouïghour. Au Proche-Orient, les États se succèdent pour appeler à la censure des publications qui leur déplaisent, à l'image de l'Arabie saoudite intimant à la BBC d'interdire la diffusion du film *La Mort d'une Princesse* ou d'Israël, demandant des excuses au gouvernement suédois à la suite de la publication d'un article du quotidien *Aftonbladet* accusant l'armée israélienne de trafic d'organes de victimes palestiniennes.

L'effet al-Jazira

La prédominance médiatique occidentale, heureusement, n'est pas seulement contestée par les actions restrictives des États. Elle l'est aussi par l'apparition d'acteurs du Sud.

En termes de puissance médiatique, la ligne de partage a bougé. Des médias du Sud, *Reforma* ou *Televisa* au Mexique, *Globo* au Brésil, *al-Hayat*, *al Jazira*, *al-Arabya* ou *Islam online* disposent d'autant sinon de plus de moyens que certains de leurs confrères du Nord.

Le succès des télévisions turques en Iran, des feuilletons égyptiens dans le monde arabe, des séries indiennes en Afrique, ou des *culebrones* hispaniques en Amérique latine et bien au-delà témoignent également de ces nouvelles frontières médiatiques.

Au cours des vingt dernières années, en effet, la constellation médiatique mondiale s'est enrichie de médias du Sud qui, au lieu de chercher à étouffer l'information, la diversifient. À l'effet CNN, dont on parla à tort et à travers lors des années 1990, a succédé l'effet Al-Jazira, du nom de la chaîne de

télévision basée au Qatar et diffusée en arabe et en anglais sur l'ensemble du monde et, en particulier, dans la médiasphère arabo-musulmane.

Au-delà de toutes les polémiques qui l'ont accompagnée, Al-Jazira a eu un effet inédit : elle a bousculé des États autoritaires habitués à contrôler « leurs » télévisions ; elle a réduit l'espace que duopolisaient les grandes chaînes occidentales ; elle a proposé une autre manière de voir et de raconter le monde ; et elle a donné des idées à d'autres, servant d'exemples à des tentatives de diversification médiatique, d'al-Arabya à TeleSur.

Au lieu de chercher à imposer des limites ou des quotas à la puissance médiatique occidentale, ces nouveaux médias du Sud les contestent sur leur propre terrain, le marché des images et des idées. Leur succès a été fulgurant, allant jusqu'à déplacer les chaînes occidentales. Il a été tel que des capitales médiatiques du Nord se sont senties obligées de riposter, en créant des chaînes de contrefeu, à l'image d'al Hourra, de France 24 ou du service arabe de la BBC.

Mais le succès de ces médias a dépendu aussi de facteurs politiques : la partialité américaine dans le conflit israélo-palestinien, l'invasion de l'Irak et surtout les prisons de Guantanamo et la justification de la torture ont largement contribué à discréditer le discours de l'Occident, en particulier dans le monde musulman.

Il y a un versant sud de la liberté. La vague de démocratisation qui a gagné les pays d'Amérique latine, d'Afrique ou d'Asie, a fait davantage pour rééquilibrer l'échange inégal médiatique que les milliers d'heures de discussions sur le Nouvel ordre mondial de l'information et de la communication.

Dans ces pays qui ont choisi la démocratie, les journalistes et citoyens sont plus proches, sur ce point, du discours libertaire prétendument occidental que des appels à la censure lancés par des États autoritaires.

Le classement réalisé chaque année par Reporters sans frontières témoigne de ce chambardement des lignes de front : la Namibie et le Ghana, qui jouissent d'une liberté d'expression appréciable, s'y sentent bien mieux dans le voisinage de la France et du Royaume-Uni que dans celui, répressif et crispé, de l'Érythrée ou de l'Ouzbékistan.

Certes, ce développement du journalisme indépendant ou dérangeant reste fragile et parfois même marginal, mais il change la manière dont le monde extérieur est couvert.

Il agit sur les perceptions des opinions locales en les libérant du monopole d'interprétation auquel prétendaient les gouvernements. Il ouvre le public à la complexité et perturbe les tentatives du pouvoir de manipuler ou de simplifier les identités nationales, ethniques ou religieuses.

Il contribue aussi à nuancer les perceptions qu'entretiennent les opinions publiques internationales. Comme l'illustre chaque semaine le magazine *Courrier international*, la « presse remuante » du Sud apporte une démonstration de ce talent et de cette impertinence qui, par leur nature même, sapent les stéréotypes et contribuent à fonder les dialogues interculturels sur l'intelligence et la liberté.

Décodages

La théorie sur la domination du monde par les médias occidentaux est donc une théorie. Mais elle revient aussi parfois à exprimer une forme de paternalisme par rapport aux audiences du Sud. Celles-ci sont loin de cette image d'une masse passive qui ingurgiterait sans sourciller les produits culturels occidentaux ou les informations et analyses diffusées par la grande presse globale.

La plupart des études, et notamment celles réalisées par l'Institut Panos Paris sur la couverture du 11 septembre ou de Guantanamo dans la presse africaine et arabe, démontrent que les journalistes du Sud filtrent et interprètent différemment les informations du Nord. Que loin d'être des sténographes des discours de l'Occident, ils en sont très souvent les décodeurs, voire les dynamiteurs.

Les opinions, à leur tour, trient, subvertissent les informations. Elles les lisent à l'envers, entre les lignes. Elles les reformulent.

Souvent avec à beaucoup d'à-propos lorsqu'elles ironisent sur la rhétorique des valeurs européennes ou sur l'exceptionnalisme moral américain.

Parfois hors de propos. Ainsi, en dépit du pouvoir attribué aux médias occidentaux de régner sur les esprits du monde, une partie significative des

opinions publiques arabo-musulmanes reste persuadée que les attentats du 11 septembre sont, en tout ou en partie, le résultat d'un complot américain ou israélien. À l'image d'ailleurs de cette fraction incompressible de la population américaine qui, aujourd'hui encore, croit dur comme fer que Saddam Hussein possédait des armes de destruction massive. La paranoïa et l'obscurantisme sont eux aussi sans frontières.

En fait, comme le démontre Andrea Semprini, dans un livre sur CNN, les publics gardent une capacité de filtrage et d'autonomie remarquables. « La croyance (ou la crainte) dans une homogénéisation progressive et inexorable des valeurs culturelles et des imaginaires planétaires nous paraît particulièrement mal fondée, écrit-il. On ne saurait considérer les pays et les cultures comme des récepteurs passifs, des proies d'un processus de mondialisation unique et venu d'ailleurs. Dans ce sens, il faut bien distinguer entre mondialisation de la diffusion d'information et mondialisation de sa réception...Pour qu'une information réellement mondialisée puisse exister, il faudrait que l'homogénéité du discours d'émission rencontre une homogénéité parallèle des systèmes de réception...Or, non seulement cette audience est loin d'être constituée mais elle manifeste une résistance particulièrement vive à toute homogénéisation »⁴.

Cette équation conventionnelle qui mettrait face à face un Nord « dominateur et sûr de lui-même » et un Sud impuissant et victime doit d'autant plus être revue que le monde est entré dans une phase de désoccidentalisation.

Géopolitiquement, avec l'émergence de nouvelles puissances, comme la Chine, l'Inde et le Brésil, qui restreignent l'influence européenne et nord-américaine sur tous les fronts, et notamment sur les fronts médiatiques. Fareed Zakaria, rédacteur en chef de *Newsweek*, parle même d'un « monde post-américain ».

Culturellement, avec la remise en cause des postulats d'un certain universalisme occidental, du moins si par ce mot d'Occident, on désigne un corps d'idées et de valeurs forgés au cours des siècles, fondés sur l'affirmation de la raison, des libertés individuelles, de la diversité et de la pluralité des idées.

4. Andrea SEMPRINI, *CNN et la mondialisation de l'imaginaire*, CNRS Éditions, Paris, 2000.

Bien sûr, il faut, immédiatement, noter, comme le fait Amartya Sen, que cet Occident est pétri d'autres cultures, notamment orientales et qu'il ne détient pas le monopole de la raison⁵. Il faut rappeler aussi que cet Occident s'est souvent criminellement contredit : comme dans les totalitaires années 30, tout au long de la période coloniale et dernièrement encore sous le règne de l'administration Bush. Mais la tendance est là : une certaine conception de l'universalité est mise en cause et subit les contrecoups d'une globalisation qu'elle ne maîtrise pas.

Dans une certaine mesure, ce phénomène de « désoccidentalisation » s'observe au sein même des sociétés occidentales à la fois dans la montée de l'extrême droite et dans l'affirmation identitaire et communautariste lorsque celle-ci exprime un rejet partiel ou total des valeurs de la « société d'accueil ».

La crainte d'une perte d'identité est désormais partagée. Alors que les États du Sud s'inquiètent de la Mcdonaldisation médiatique, les États du Nord se préoccupent régulièrement de la djihadisation satellitaire, de l'impact des paraboles sur les diasporas installées sur leur territoire. Cette « intrusion satellitaire » soulève en effet des questions importantes sur l'intégration des communautés d'origine étrangère, sur les valeurs qui y sont cultivées, sur les combats politiques qui se livrent en leur sein. Contribue-t-elle à « ghettoïser » les communautés ethniques ou, au contraire, à leur donner cette confiance sans lesquelles il ne peut y avoir de réelle participation au sein d'une société plurielle et démocratique ? Le débat est ouvert.

Qu'est-ce qui manque ?

Revenons aux perceptions qu'entretiennent les médias. La question, à ce stade, n'est pas de se focaliser sur le « choc des civilisations » ou sur l'échange médiatique inégal, mais bien de s'interroger sur les pratiques qui ont cours au sein de chacune des média-sphères, au Nord et au Sud.

Mes rencontres régulières avec des collègues internationaux me conduisent à penser que la définition journalistique de ce qui constitue une information

5. Amartya SEN, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York, 2006.

est universellement partagée, du moins dans les pays où les États n'imposent pas brutalement leurs lignes directrices. Or, paradoxalement, cette conception partagée complique, d'une certaine manière, la pratique de l'universalité.

Comme l'établit Herbert Gans dans son essai classique *Deciding What's News*⁶, d'un côté, le journalisme privilégie la proximité avec son public, insistant sur ce qui rassemble et ressemble ; de l'autre, il frémit chaque fois que l'actualité internationale confirme la différence avec l'autre.

Cette proximité, évidemment, n'est pas que géographique. Elle est aussi religieuse ou culturelle, comme le démontrent l'impact de l'affaire Rushdie ou des caricatures danoises dans le monde musulman. Ou encore l'intérêt porté par les communautés juives à Israël et par les chrétiens de France au sort des chrétiens d'Orient.

En janvier dernier, j'ai eu le privilège de partager avec des collègues mexicains une réflexion sur les images de nos pays respectifs. Les journalistes mexicains déploraient que dans la presse européenne, leur pays ne soit que violence, trafic de drogue et pandémie. Et ils avaient raison, à tel point que la revue *Courrier international* eut l'élégance d'aller à contre-courant de cette perception et de consacrer une de ses éditions à l'Autre Mexique, un pays d'artistes flamboyants et d'écrivains de talent.

Mais comment la Belgique était-elle décrite dans la presse mexicaine ? Pas mieux. Comme un pays secoué d'incompréhensibles crises communautaires et régulièrement frappées par des scandales de corruption et de pédophilie. La règle de la planète média semble être le regard borgne.

Les médias simplifient, généralisent, caricaturent, sélectionnent et, si l'on insiste souvent sur leur machine de bruit, l'un des phénomènes les plus troublants est peut-être le silence. « Ne vous demandez pas ce qu'il y a dans le journal », disait le directeur de l'école de journalisme de Berkeley, Ben Bagdikian, « demandez-vous ce qu'il n'y a pas dans les infos ».

Le phénomène n'est pas nécessairement volontaire et certains médias sont moins coupables que d'autres, mais il est tellement systémique qu'une

6. Herbert GANS, *Deciding What's News?*, Vintage Books Edition, New York, 1980.

association américaine, baptisée le *Censored Project*, relève chaque année les sujets qui ont été ignorés, insuffisamment traités ou superbement maltraités dans les médias américains.

Combien de fois le Timor oriental, conquis et brutalisé par l'armée indonésienne en 1975, est-il apparu dans la presse occidentale, à l'exception de la presse portugaise ? L'Indonésie était un pays allié de l'Occident, ce qui valait bien d'ignorer des crimes de masse. Combien d'articles ont été publiés cette année sur le Darfour ?

Cette sélectivité qui s'observe au niveau global reflète des réalités et des ségrégations locales. Les exemples de cécité volontaire abondent, de la presse chinoise qui tait les réalités du Tibet ou du Xin Jiang aux grands médias brésiliens qui, selon le directeur de la FUNAI (agence fédérale de protection des Indiens), sont tellement liés aux intérêts des grandes entreprises qu'ils négligent de parler des communautés indiennes menacées de l'Amazonie.

Parfois même, c'est la presse internationale qui donne des leçons d'exhaustivité et d'inclusion, en parlant de minorités invisibles ou discriminées. C'est *France-Soir* qui, dans les années 70, dénonça les massacres d'Indiens au Brésil. C'est le *San José Mercury News* qui dans les années 80 révéla, preuves à l'appui, la corruption du président Marcos aux Philippines et servit ainsi de presse d'opposition par substitution. Ce sont *Le Monde* ou le *New York Times* qui enquêtent sur les discriminations dont souffrent les chrétiens, les Juifs ou les minorités musulmanes dans l'ensemble du monde arabo-musulman.

Ainsi tourne la roue de l'information. Partout. Au Nord comme au Sud. Et parfois même, elle tourne beaucoup moins bien au Sud, où elle cahote sur les routes officielles de la dictature et du racisme d'État. Dans certains pays, la pratique journalistique tolère à propos de certains sujets comme les migrations, la religion ou le conflit du Proche-Orient, des formes de traitement, des expressions et des stigmatisations qui seraient bannies voire même sanctionnées pénalement dans les pays du Nord, du moins en Europe, où ne règne pas la tradition américaine du *Free Speech*.

Tolérances intolérables

La mondialisation a entraîné une certaine uniformisation, notamment sur le terrain médiatique. *Star Academy* ou *La Roue de la Fortune* ont été indigénisés. Dans le monde entier, la plupart des médias d'information s'inspirent des mêmes formules et des mêmes formats.

Mais la mondialisation a aussi largement contribué à mettre en exergue et, plus dangereusement, à exacerber les altérités. Le spectre d'un choc des civilisations est une perception de plus en plus prégnante. Et cette perspective trouve dans les médias un écho immense.

L'expression de « l'Ouest contre le reste » désigne des enjeux économiques et géopolitiques, mais aussi et, de plus en plus, des postulats culturels. Si les controverses du début des années 90 portaient sur « les valeurs asiatiques », elles semblent opposer aujourd'hui un islam qui se sent agressé à un reste du monde qui se sent menacé. Et les médias alimentent ces perceptions, par action ou par omission. Consciemment ou inconsciemment.

Dès lors, partout, des voix s'élèvent pour prévenir et désamorcer cette « guerre des mondes ». Parmi elles, les personnalités les plus brillantes et les plus respectables. Parmi elles, aussi, des clercs et des policiers de la pensée qui, sous le couvert de la tolérance, visent à faire du dogmatisme une norme de droit international.

Depuis quelques années, au Conseil des droits de l'Homme des Nations unies, une coalition d'États et d'institutions, du Vatican à l'Organisation de la Conférence islamique, tente d'imposer une résolution qui pénaliserait la diffamation des religions.

Cette revendication a toutes les apparences de la vertu. Dans un monde multiculturel, menacé de mille conflits, n'est-il pas raisonnable de soumettre la liberté d'expression à l'impératif du vivre-ensemble ?

Je pense, en effet, que la complexité du monde, l'immédiateté de l'information et sa globalisation, imposent un sens aigu de la responsabilité, mais je vous répondrai aussi, comme le disait naguère le célèbre chroniqueur de la revue *Esprit*, Casamayor, « À bas la vertu ». Combien de crimes n'a-t-on pas commis, combien de bûchers n'a-t-on pas allumés, en son nom ?

La tentation est grande, en effet, pour « le bien de l'humanité », sur l'autel de « la culture de la paix » et de l'harmonie sociale, de chercher à discipliner

et à réguler la pensée. « C'est une des ironies de la vie au sein d'une société plurielle », écrit l'essayiste britannique Kenan Malik, « la préservation de la diversité multiculturelle semble nous demander de laisser moins de place à la diversité des points de vue ».⁷

Le débat est ainsi entré dans des terres ambiguës où le vivre ensemble semble exiger inévitablement des accommodements, parfois qualifiés de raisonnables, qui apparaissent comme autant de reculs par rapport à des libertés naguère considérées comme intangibles.

Je ne suis pas un ayatollah du *Free Speech* ni un compagnon de route des dénonciateurs les plus paranoïaques de l'« Islamo-fascisme », mais je n'ai absolument aucune confiance dans des États autoritaires qui imposent une religion d'État et qui nous parlent de dialogue et de respect. Leurs véritables cibles ne sont pas les appels à la haine les plus crus ou les insultes les plus drues, mais bien la liberté de contredire les vérités révélées et de contester les autorités imposées.

Je suis généralement guidé par une éthique du respect et je n'ai pas de goût pour l'insulte ou la provocation, mais je suis également convaincu que toute liberté a commencé par un blasphème. Je crois profondément que la valeur et l'honorabilité d'une philosophie, d'une idéologie ou d'une religion dépendent de la liberté que celles-ci octroient à leurs adversaires de les critiquer et à leurs fidèles de s'en éloigner.

Or, dans tous ces débats qui agitent à intervalles réguliers l'actualité, de la fatwa contre Salman Rushdie à la crise des caricatures de Mahomet, les mots sont piégés. Les appels au respect servent souvent de paravent à ce qui représente, dans les faits, la justification de crispations autoritaires, de replis identitaires et d'exclusions communautaires.

Dans son essai, *Identité et Violence*, le prix Nobel indien Amartya Sen estime que le multiculturalisme, conçu idéalement comme l'expression de la pluralité et de l'égale dignité des identités, s'est transformé en « monoculturalisme pluriel ». Le discours du vivre ensemble risque en effet de voiler une autre réalité : celle qui consiste à vivre côte à côte sans se mélanger, à se croiser sans se toucher, à tolérer les intolérances pour

7. Kenan MALIK, *From Fatwa to Jihad. The Rushdie affair and its Legacy*, Atlantic Books, London, 2009.

autant que celles-ci s'exercent au sein de la communauté de l'autre et qu'elles justifient, juste retour des choses, ses propres intolérances.

Ce discours prétendument généreux, raisonnable et progressiste justifie le bétonnage des identités, la fossilisation de la pensée et, comme le disait Gandhi, la « vivisection des sociétés ».

Il signifie l'interdiction des passages, des transferts et des métissages, la condamnation des schismes et des syncrétismes, la prohibition de ces conversions et de ces apostasies sans lesquels il n'y a pas de véritable liberté de conscience ni de véritable tolérance.

Libertés

Le dialogue entre les cultures est une supercherie s'il revient à cautionner les arguments de penseurs autoritaires qui s'arrogent, avec prétention, le droit de représenter des peuples ou des civilisations.

Comme le dit Armatya Sen, le discours sur l'alliance des civilisations est aussi pernicieux que celui sur le choc des civilisations car tous deux exigent des individus qu'ils s'inscrivent dans un camp et qu'ils rentrent dans le rang, qu'ils minimisent leur individualité et nient la pluralité de leurs identités.

Le dialogue entre des États démocrates et des États autocrates est inévitable pour discuter de commerce, d'environnement ou de prolifération nucléaire. Il s'explique lorsque des pays échangent leurs cultures officielles ou s'engagent dans des expositions universelles.

Il n'a pas lieu d'être, toutefois, lorsqu'il porte sur des valeurs aussi essentielles que la liberté de pensée, de conscience et d'expression. N'octroyons pas à nos chefs d'État la licence de se compromettre, de nous compromettre, sur ces thèmes avec des régimes autoritaires. Le dialogue des civilisations est un leurre périlleux s'il consacre une Sainte alliance mondiale des autorités et des clergés.

En d'autres termes, l'enjeu fondamental aujourd'hui n'est pas l'inter-culturalité, mais la liberté. Car il n'y a pas de respect sans liberté. La priorité n'est pas l'alliance des civilisations, mais l'alliance des esprits libres. Ici et là-bas. Comme l'écrit le professeur Philip Seib, dans son livre

L'effet Al-Jazira, « les plus grands conflits du futur ne se dérouleront pas entre les civilisations, mais bien entre les progressistes et les réactionnaires à l'intérieur des civilisations »⁸.

Un poème d'Andrée Chedid témoigne de cette alliance des esprits libres.

« Nulle œuvre ne se féconde sous le joug
Nulle interrogation ne s'élève des bouches asservies
Nulle âme ne s'accroît sous les sentences.
Nul regard ne transperce l'œil assujetti
Nulle source ne prospère sous la dalle
Nulle cause ne s'honore de la menace
Nul avenir ne se forge sous l'interdit
Nul Dieu de vie ne d'accorde droit de mort
Nul cri de mort n'encorde l'homme de vie »⁹

En d'autres termes, comme le proclame le titre de mon livre¹⁰ et à mes risques et périls,

La liberté, sinon rien.

8. Philip SEIB, *The Al-Jazeera Effect. How the New Global Media Are Reshaping World Politics*, Potomac Books, Dulles (Virg.), 2008.

9. Andrée Chedid, «Pour Salman Rushdie», publié dans *Pour Rushdie. Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression*, Éditions La Découverte/Carrefour des littératures/Colibri, Paris, 1993, p. 119.

10. Jean-Paul MARTHOZ, *La liberté sinon rien. Mes Amériques de Bastogne à Bagdad*, Éditions GRIP/Enjeux internationaux et locaux, Bruxelles, 2008, 411 pages.



Al Qaeda's Existential Crisis

Fawaz A. Gerges

Economista, polítleg i periodista. És professor a la London School of Economics de la Universitat de Londres. Ha ensenyat a Harvard, Princeton, Columbia i a la Universitat Sarah Lawrence de Nova York com a catedràtic en afers internacionals i estudis sobre l'Orient Mitjà. Col·labora regularment a *La Vanguardia* i a *ABC News*. Ha fet intervencions a la CNN, la BBC i Al-Jazira, *The New York Times* i *The Washington Post*, entre d'altres.

Dimecres 26 d'agost

If you wonder what has happened to Al Qaeda, follow the trail of Arab/Muslim public opinion, and you'll get a clear picture of its massive crisis of authority and legitimacy.

The balance of forces in the world of Islam has shifted dramatically against Al Qaeda's global and local jihad.

Now, more and more Muslims view Al Qaeda through a prism that focuses on the monstrosity of killing non-combatants in general, not just Muslim civilians. Recent opinion surveys and my own field research confirm that an overwhelming majority of Muslims are not merely unsympathetic to the ideology of Osama bin Laden and his followers, they also place the blame squarely at his feet for the harm he has caused to the image of Islam and the damage his movement has wrought within Muslim societies.

Despite their constant incitement and pleading, bin Laden and his second-in-command, Ayman al-Zawahari, face a serious shortage of skilled recruits in the Arab heartland, a by-product of their deepening crisis of authority and legitimacy. The new trend speaks volumes about the moral discrediting of Al Qaeda in the eyes of Muslims and the failure of the global jihad in general.

Take a look at what most recent public surveys and polls show:

- 1 - Gallup conducted tens of thousands of hour-long, face-to-face interviews with residents of more than 35 predominantly Muslim countries between 2001 and 2007, and found that —contrary to the prevailing perception in the West that the actions of Al Qaeda enjoy wide support in the Muslim world— more than 90 percent of respondents condemned the killing of non-combatants on religious and humanitarian grounds.

- 2- According to a public opinion survey carried out by Terror Free Tomorrow, a not-for-profit group seeking to establish why people support or oppose extremism, fewer than one in 10 Saudis had a favorable opinion of Al Qaeda and 88 per cent approved of the Saudi authorities pursuing Al Qaeda operatives.
- 3- Even in Pakistan, surveys of public opinion do not bode well for Al Qaeda and its allies, despite the recent rise in the Taliban's influence. A poll conducted by the same organization in Pakistan in January showed that support for Al Qaeda, the Taliban, bin Laden, and other militant Islamist groups had recently dropped by half. In August 2007, 33 percent of Pakistanis supported Al Qaeda; 38 percent supported the Taliban. By January 2008 Al Qaeda's support had dropped to 18 percent, the Taliban to 19 percent. When asked if they would vote for Al Qaeda, just 1 percent of Pakistanis polled answered in the affirmative. The Taliban had the support of 3 percent of those polled.
- 4- Last year Pew surveys show that in Jordan, Pakistan, Indonesia, Lebanon, and Bangladesh there have been substantial declines in the percentages saying suicide bombings and other forms of violence against civilian targets can be justified to defend Islam against its enemies. Wide majorities say such attacks are, at most, rarely acceptable.
- 5- The shift has been especially dramatic in Jordan, where 29% of Jordanians now view suicide attacks as often or sometimes justified, down from 57% in May 2005. In the largest majority Muslim nation, Indonesia, 74 percent of respondents agree that terrorist attacks are "never justified", a substantial decline from the 41% level to which support had risen in March 2004; in Pakistan, that figure is 86 percent; in Bangladesh, 81 percent; and in Iran, 80 percent.
- 6 - Compare those figures with a recent study that shows only 46 percent of Americans think that "bombing and other attacks intentionally aimed at civilians" are "never justified," while 24 percent believe these attacks are "often or sometimes justified."
- 7 - Confidence in bin Laden also has fallen in most Muslim countries in recent years. A December 2008 poll conducted in Saudi Arabia, bin

Laden's home, showed that his fellow countrymen had "dramatically" turned against him, his organization, Saudi volunteers in Iraq, and terrorism in general. In Pakistan's North-West Frontier Province, where Al Qaeda has a strong foothold, the percentage of those with a favorable opinion of bin Laden had dropped from 70 percent in August 2007, to just 4 percent in January 2008 —a spectacular decline over a short period.

8 -One would have expected Al Qaeda's message to resonate well with Iraqis whose country has been occupied and bled dry. Well, like their Muslim brethren, Iraqis of all persuasions rejected the terror tactics of Al Qaeda in Mesopotamia. An ABC News/BBC/NHK poll revealed that 100 percent of those surveyed —Sunni and Shia alike— found Al Qaeda attacks on Iraqi civilians "unacceptable"; 98 percent rejected the militants' attempts to gain control over areas in which they operated; and 97 percent opposed their attempts to recruit foreign fighters and bring them to Iraq.

Obviously, the theological critiques of the bin Laden organization by prominent clerics and former radical cohorts, coupled with its wholesale attacks on civilians, appear to have a catastrophic impact on Al Qaeda's operational capacity. The loss of public support has exacerbated bin Laden's crisis of legitimacy and authority and handicapped his efforts to sustain the war against the US and its Western and Middle Eastern allies.

Former jihadis and Islamists in Egypt, Palestine, Lebanon, Yemen, the Persian Gulf, Britain, France, Germany, and Spain tell me that Al Qaeda's gruesome attacks on civilians, particularly in Muslim countries, coupled with the mayhem they wrought, have rightly relegated Al Qaeda to the margins of Islamic society, with few allies and insecure sanctuaries; the social and political space that once provided refuge for Al Qaeda and its affiliates has shrunk almost to nothing, with even Sunni Muslims chasing such groups in Iraq, Saudi Arabia, Jordan, Yemen, Lebanon, Palestine, and elsewhere.

And although Al Qaeda appears to have strengthened its foothold along Pakistan's tribal border with Afghanistan, thanks to its connection with the Taliban in both countries, it faces insurmountable challenges in the Arab hinterland —its historical base of support. In the last three years Arab

opinion has increasingly turned against Al Qaeda which, in the eyes of many, promises heaven but delivers death and dust— a promising development that has received little notice in the U.S and other Western countries.

Al Qaeda appeal has also faded in Indonesia, the most populated Muslim country, with the demise of Jemaah Islamiya, a loose affiliate of Al Qaeda. In particular, since May 2003 the majority of bin Laden's men (hundreds) in pivotal Saudi Arabia, his birthplace and the religious center of Islam, were either killed or arrested, both decimating the Al Qaeda network and seriously damaging Al Qaeda's chances of using Saudi Arabia as a power base. Bin Laden's catastrophic failure in Saudi Arabia must hurt because he had promised to make his last stand there, literally the Mecca of the world of Islam.

Indeed, the Muslim mainstream emerges as the most powerful weapon in the fight against terror groups, including Al Qaeda.

The loss of Muslim public support has direct consequences on Al Qaeda's reach and operational capabilities. That means fewer recruits, fewer shelters, and fewer opportunities to strike at enemies.

During Israel's recent assault on Gaza, bin Laden sought to harness anger in the region by urging Muslims to rise up and vowed that his organization would open "new fronts" against the United States and its partners beyond Iraq and Afghanistan. Ironically, many Palestinians and Arabs dismissed his call as more harmful to the Palestinian cause and beneficial to their adversaries.

Bin Laden and Zawahari have been reduced to a static voice and image on television screens and radios. That is not a very effective method to wage a global jihad against the US and its partners!!

Historically, terror groups that alienated their base of support were eventually abandoned, even if the terrorists themselves remained undefeated. The post-World War II history of ultra-leftist terrorism in Europe is a classic case in point. The neo-Marxist political agendas of these small middle-class groups —the Red Army Faction in Germany, the Red Brigades in Italy, Action Directe in France, and others— had hardly any appeal for the citizens that the radicals hoped to mobilize.

Similarly, the reason for the failure of the Islamist armed insurgency against the Egyptian and Algerian regimes in the 1980s and 1990s was that public opinion got fed up with the violence and instability caused by the militants. In his memoirs published immediately after 11 Sept. 2001, “Knights Under the Prophet’s Banner,” Zawahiri acknowledged that fact and advised his cohorts to labor hard to win Muslim hearts and minds. He and his emir, bin Laden, would ignore this pivotal lesson at their very own peril.

The Darker View of Al Qaeda Threat

But many terrorism experts, along with former Bush officials, do not buy this analysis; they belittle the debilitating legitimacy crisis faced by Al Qaeda as well as the substantial erosion of Muslim support for the terrorist group. Those terrorism experts claim that Al Qaeda is on the rise, dangerous as ever, and consider the global jihad a success story.

Look at what bin Laden has accomplished in the last twenty years, terrorism pundits remind us: He has struck at the heart of the greatest power in world history and forced it to get bogged down in two prolonged and costly wars; he has also established a successful global franchise attracting recruits worldwide; despite everything that the US has thrown at Al Qaeda, it has not subdued the organization or put an end to terrorist attacks.

The darker view of the threat rests on a two-pronged argument: while bin Laden’s followers suffered a setback in Iraq and other Arab countries, they have gained new ground along Pakistan’s tribal border with Afghanistan. This view holds that there is an Al Qaeda surge in the autonomous tribal lands in Pakistan’s northwestern frontier, where bin Laden and Zawahiri are busy rebuilding their network and welcoming new recruits and plotting new attacks against western targets; the two fugitives have not only escaped capture but are alive and well and in charge of an expanding pool of potential suicide bombers in Afghanistan and Pakistan.

Moreover, it is argued that Al Qaeda continues to direct and manage its satellites worldwide and that bin Laden and Zawahiri need little more than a cell phone —or a messenger— to instruct their followers and select targets.

There is no doubt that Al Qaeda has gained limited traction along Pakistan's tribal region with Afghanistan by virtue of its close collaboration with the Taliban in both countries, who have recently deployed Al Qaeda-style suicide attacks with deadly effect. But the conflict in Afghanistan and Pakistan is much broader and complex than Al Qaeda pitting a formidable coalition of Pashtun tribesmen and other tribes on both sides of the border against what they see —rightly or wrongly— as a foreign threat to their identity and way of life. The war has drawn few hundreds of militant Islamists from Kashmir, the Arab world and even from Central Asia.

Al Qaeda is a very small element in this coalition, a side-effect, a parasite nourished on lawlessness and instability.

Ridding the Pashtun tribal lands of Al Qaeda and other foreign extremists demands a region-wide political settlement that addresses the legitimate grievances of the tribal communities as well as the geo-strategic concerns of Pakistan, Iran, and India. There is also agreement among Pakistan and Afghan observers that reform of the political and legal system, integrating the tribal region into the mainstream and lifting the inhabitants out of extreme poverty is crucial to achieve a lasting peace.

A negotiated settlement, painful and difficult, with the Pashtun tribes —which brings the Taliban into the government— would likely result in the expulsion of Al Qaeda and other foreign militants from the area. The case of Iraq is instructive. Although Afghanistan and Iraq are different, the challenge is to recognize distinctions and differences between the Pashtun tribes and the Taliban on one hand, and the global jihadis like Al Qaeda, on the other, and give the Pashtun tribes a real stake in the political and economic order and thus turn them against Al Qaeda.

Make no doubt about it: the Pashtun harbor no love affair with Al Qaeda whose leaders “bit the hand” (the Taliban) that hosted them and sheltered them in the 1990s. By plotting the 9/11 attacks on the US from Afghanistan, bin Laden violated the terms of his stay and the assurances he gave to Mullah Omar, rulers of the Taliban, and brought ruin to the Taliban. He was savagely condemned for stabbing his hosts in the back, a blasphemy in the tribal code of honor.

The current marriage of convenience between Pashtun tribesmen and Al Qaeda operatives will hold until the tribes that host bin Laden and his men view them as a liability, as they did immediately after 9/11 when they sold foreign fighters to the U.S. The key is for the United States not to lump the Pashtun tribes with Al Qaeda but instead try to separate them as it belatedly did in the Anbar region in Iraq.

It is reassuring that the new Obama administration plans to explore a more regional strategy to the Afghan war —including possible talks with Iran— and looks favorably on the nascent dialogue between the pro-US Kabul government and “reconcilable” elements of the Taliban.

Al Qaeda does retain some appeal in Europe amongst a few disillusioned and ghettoized young Muslims. But there are encouraging indicators that support for Al Qaeda ideology among European Muslims is declining. Peter Clarke, a former head of the Metropolitan Police’s anti-terrorism branch, told a conference organized by the New York University Law School in Florence that successful convictions of terrorist plotters using normal legal processes had led to “constructive discussion in communities” of Muslims in the UK that may in the past have been skeptical about the threat.

Armando Spataro, Milan’s deputy chief prosecutor and anti-terrorist coordinator, also speaking on the sidelines of the NYU Law School conference, said the terrorism threat would be difficult to sustain because “the majority of immigrants don’t accept the terrorists’ ideas”.

As to whether bin Laden and Zawahiri exercise effective operational control over their far-flung followers, the weight of evidence says otherwise. Surprisingly, bin Laden publicly apologized to Muslims for some heinous attacks carried out by his cohorts in Iraq and censured them as well.

The evidence is that Al Qaeda’s control of its loose network of affiliates is limited to the organization’s chief of external operations, who often either trains or sanctions freelancers’ attacks without consulting bin Laden or Zawahiri. Because of its visibility, this position has always been very vulnerable and its holders are swiftly captured or killed, delivering a significant blow to Al Qaeda.

The notion of a tightly-knit centralized control presupposes physical links which no longer exist. Although bin Laden and Zawahiri are still at large,

they hibernate deeper in the underground and know well the deadly costs of establishing any physical link outside of their inner trusted lieutenants. If an Al Qaeda operative uses a cell phone, that amounts to a death wish by a CIA Drone. Human carriers are their preferred method —safer than other forms— of communication. But it is extremely hard and risky for bin Laden and Zawahiri to micromanage a global war via human carriers, while under hot pursuit.

There is plenty of evidence to suggest that the original menace of Al Qaeda is winding down and that defections, internal cleavages, and the decline of Muslim public support have sapped its strength. Since 9/11 Al Qaeda has not delivered on its repeated threats to strike inside the United States. Most of its seasoned field lieutenants have been either captured or killed and replaced by unskilled and ineffective operators, as new skilled recruits are hard to come by.

The weakening of Al Qaeda does not mean that it is no longer dangerous. The terrorism perpetrated by certain factions will continue over the next decade, but their movement no longer has a large base of support or a safe haven. Right now the bin Laden group consists mainly of roving suicide bands in the valleys and mountains along Pakistan's frontier with Afghanistan.

Militants of all stripes whom I interviewed, particularly repentant jihadis, know they are at a crossroads. At home and abroad they are blamed for unleashing the wrath of the United States against the ummah —the global Muslim community. Most of their allies have deserted them, and they are censured by clerics and Muslim opinion. Only a miracle will resuscitate the global jihad. The question, of course, is whether America's "Long War", particularly its continued preponderant military presence in Iraq and Afghanistan, a destabilized Pakistan or escalation of Arab-Israeli hostilities, will be that miracle.

Bin Laden succeeded on September 11, and he may even succeed again. But this reality, frightening as it is, must not blind us to the self-limiting nature of the Al Qaeda challenge. In the final analysis, Al Qaeda is more of a security nuisance than a strategic threat.

A similar conclusion was reached by the UK's new national security strategy published last March: "While terrorism represents a threat to all our communities and an attack on our way of life, it does not at present amount to strategic threat."

Al Qaeda has shown itself to be its own worst enemy and is self-destructing quite nicely on its own. Perhaps Western states should follow Napoleon's maxim, "Never interrupt your enemy when he is making a mistake."



The Meanings of *Jihad*

Fred Halliday

Economista, polític i historiador. És professor investigador a la Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA), a l'Institut Barcelona d'Estudis Internacionals (IBEI) i al Middle East Research and Information Project (MERIP). Va ser professor a la London School of Economics entre 1983 i 2008. L'any 2002 va ser elegit membre de la British Academy. És columnista de l'*openDemocracy* i a *La Vanguardia* i apareix regularment en les transmissions de ràdio i televisió dels canals ABC, BBC i CBC.

Dijous 27 d'agost

Introduction

The theme of this year's Universitat d'Estiu d'Andorra is one that goes to the heart of understanding the contemporary Middle East, and, indeed, to the heart of understanding the contemporary world in general. While some of the issues involved in regard to the Islamic world are specific to it, the underlying issues, the role of culture in international relations and the homogeneity and diversity of cultures and religions, are universal. Faced with a claim, such as that of the late Professor Samuel Huntington first articulated in 1993, that the world as a whole is now increasingly dominated by a "Clash of Civilisations", a claim which radical religious and nationalist leaders across the world have enthusiastically welcomed, we find ourselves faced not just with questions about Islam, the Arab world, and the Muslim diaspora in Europe, but about much broader historical, sociological and, not least, moral questions. The paper that follows is one attempt to confront these issues. It argues, in essence, that religion and culture, and the vocabulary associated with cultural conflict, such as jihad, are much more a reflection of the contemporary world and of the problems faced universally within it, than they are expressions of a particular value system.

In the ferment of ideological and political upheaval associated with the contemporary Middle East and the Islamic world, two ideas in particular, one within Shi'ite thought, the other within Sunni thinking, have had particular prominence. In the Shi'ite world, and under the influence of the Iranian revolution, the most influential idea, that of Islamic government or *hokumati i islami*, in Khomeini's influential rendering the idea of *velayat i faqih*, literally the "Rule of the Jurisconsult", has been the most prominent. In regard to the Sunni world, where formulations about the ideal Islamic government have tended to fall back on some version of the *khilafat* or

“Caliphate”, the equivalent and equally explosive new idea has been that of *jihad*, a generic and in itself long established concept of just and often armed action by Muslims, turned in the work of Sayyid Qutb and his followers, in particular Osama bin Laden, into an apparently new theory of Muslim action, in particular by placing responsibility for the authorisation and carrying out of such action on individuals. In both cases, of course, given the traditional Muslim concern to avoid “innovation” or *bida’a*, both Khomeini and bin Laden have been at pains to claim that there is indeed nothing “new” in what they are saying and that their contemporary ideology corresponds, more than that of their less outspoken Muslim rivals and critics, to the conception of government and struggle, respectively, held by the Prophet Mohammad in the seventh century.

A great deal of attention, within and without the Muslim world, has been paid to these two concepts, to the actions of their proponents, leaders of the Islamic Republic of Iran and of Al-Qa’ida respectively, and to the links between their contemporary ideas and earlier ideas and practices within Islam. This is, no doubt, what both of these ideologists and political leaders would like to think is appropriate. The argument I want to advance here, however, is that the past, be it textual or historical, is of little help in understanding these ideas and the actions of those who propound them. Indeed that the whole attempt to locate either the Iranian Revolution or the rise of Al-Qa’ida within Islamic history and thought is misguided, as much so as is the reduction of what Khomeini and bin Laden have said and done to superficial policemen’s concepts like “terrorism”, “fanaticism” or “hatred of the west”. The place to start is not seventh century Arabia, twelfth century Baghdad or the writings of earlier thinkers, but the contemporary world, this understood both as the context — political, social, economic, ideological, international— in which such ideas and actions arise and the broader pattern of armed action against rulers and their foreign, mainly western, backers that has been characteristic of the Middle East and the Islamic world, as well as much of the colonial world of Asia, Africa and Latin America this century past. Osama bin Laden has, in this perspective, more in common with earlier modern armed resisters to western rule, be they in Central Asia, Iran and the Arab world in the early part of the twentieth century, or guerrilla groups who arose, in the context of Cold War, across the Middle East from the 1950s to the 1970s.

The argument here is, as the focus of the conference enjoins, on one concept, *jihad*, but the same argument can be made about a range of other ideas which have, with apparently traditional Islamic provenance, become prominent in recent years: *shariah*, *umma*, *khilafat*, *kafir/kufr*, *hizbullah* among them¹. Although few draw attention to this and it is unlikely to mean much to most Muslims, the term *al-qa'ida* has historic antecedents, in the term applied to the city of Medina in the time of the Prophet, *al-qa'ida al-sulha*, “The Secure Base”. These are, as ideological dogma and political mobilisation dictate, presented as authoritative and clear ideas, derived from tradition, to which Muslims should submit. However, an elementary knowledge of the variety of uses to which these terms have been put, on the one hand, and an awareness of the contemporary context in which they are being postulated, would show that, while these words have historical usages, their ideological meaning, and the practical import of such meaning, can only be understood in the contemporary context. Indeed, once we get away from the monolithic and essentialist view, promoted by theologians and some philosophers, that words have “essential” meanings and that, in particular, they can be derived from examining their roots, then these words turn out to be what nearly all political terms are, vessels into which the users place whatever meaning they want. We cannot hope to understand the contemporary uses of violence, or opposition to states and foreign forces, by examining the meaning of words such as *jihad*: rather, we have to look at the political and international context itself to see what, in any specific context, *jihad* denotes. A term that has been used by religious and secular political movements, by Algerian nationalists, Afghan tribal guerrillas and indeed by the —largely Jewish and for sure atheistic— Bolshevik speakers at the 1920 Baku Congress of the Peoples of the East, where the call was issued for *jihad* against British imperialism in Persia, Afghanistan and India, whose first significant use in English was probably in regard to the Muslim component of the Indian national uprising of 1857, has no core meaning, nor do its pre-modern antecedents tell us much, indeed arguably hardly anything, about what it means today.

Much is made of the Koranic, Islamic, religious character of the vocabulary used by today’s militants. But this needs to be taken with some caution.

1. Islamic holy law, Islamic community, Islamic government, atheism/blasphemy, Party of God.

Moreover, it is arguable, and worth further study, whether, quite apart from the contemporary definition given to these in origin “Muslim” terms, they carry any more weight and are any more authoritative than the range of purely secular and modern words which in the rhetoric of Islamists accompany them: not just such obvious borrowings from secular or non-Muslim thought as *daulat*, “state”, *inqilab* “revolution”, “komité”, *pasdaran* “guards”, as used in the Iranian case, or the straight borrowing from Christianity by Hamas of the term *bilad al-moqaddis*, “Holy Land”, or the critique of globalisation found, almost *de rigueur*, in Islamist writings across the region², but also, and too easily forgotten, the entirely secular and in most cases entirely modern geographical terms applied to contemporary Arab states: whereas the neighbours of the Islamic world —Christian empires in Europe and Ethiopia, Israel, the newly retitled Hindu name for India, *Bharat*— all use terms with religious connotations, no Arab, indeed no Muslim state does. It should not need saying, but in the face of much irrelevant theological, etymological and historically reductionist analysis it does need saying, that two of the most repeated themes of Islamism, that of the defence of national territory against foreign attack and occupation, and the economic critique of western domination, or “imperialism”, are core themes in twentieth century, secular, radicalism the world over.

The Ideology of Osama bin Laden

Let us begin with the words that the leader of Al-Qa’ida himself uses to justify his actions and mobilise his supporters. We have plenty of material here to go on, dozens of statements, provided in helpfully and carefully edited form by some recent publications³. We also have a number of lucid analyses of bin Laden’s statements which set them in their historical and contemporary context. Here I would particularly commend the study by Denis McAuley, in which he shows the use by bin Laden of tribal/Arabian and traditional Arabic poetic forms, derived from the pre-Islamic *Ode*

2. As in the writings of the Moroccan Islamist Ahmad Yassin, *Islamiser la Modernité*, n.d.np.

3. Osama bin Laden, *Messages to the World*, translated and introduced by Bruce Lawrence, London: Verso, 2005.

of *Imru' al Qays*, to frame his political and religious appeals⁴. McAuley draws attention in particular to the tension, common in many modern revolutionaries, between the global/universal themes in his work and the more specific, regional, tribal and Saudi-specific elements in his rhetoric.

Here what we have is the use, be it revival, citation or instrumental redefinition, of themes drawn from Arabic and Islamic culture, combined with a critique of the Saudi and other rulers, and their American backers, that is in essence nationalist, and anti-imperialist, with much in common with what secular nationalists in the Middle East and indeed elsewhere have been saying over recent centuries. Indeed, if we take away the particularly Islamic and Arabic literary vocabulary from bin Laden, we are left with a framework that would be familiar to any of the radical third world leaders not only of the Middle East, but of the third world more generally: that foreign forces have come and occupied the land of the people; that the rulers of these countries have been installed, and maintained, by the external powers; that through such occupation and the maintenance of such rulers the resources of these countries have been stolen or used for improper and anti-popular purposes; finally, and of most pertinence to a conference on the legitimisation of political violence, that in the face of such oppression and occupation, the people, deemed to be themselves just and pure and entitled to self-defence, have the right, if not the obligation, to fight back, in their own territory and, where appropriate, internationally. This four-point module is, of course, given a specific cultural and historical form, expressed, as it were, in a particular language, as the diversity of cultures, religions and languages of the world dictates, but it is a universal one, and one that would be immediately recognisable anywhere else in the world, be it China or Vietnam, Angola or South Africa, Cuba or Nicaragua.

Irregular Warfare in the Modern Middle East

This modernity and, implicitly, in origin secular character of Islamist thinking has been studied and well demonstrated in the writings of

4. Denis McAuley, 'The ideology of Osama bin Laden: Nation, tribe and World economy', *Journal of Political Ideologies* October 2005, vol. 10, n°. 3, pp. 269-287.

scholars on the Iranian revolution and its aftermath: Sami Zubaida, Ervand Abrahamian, Aziz al-Azmeh among them. Denis McAuley's study of bin Laden is very much in this vein, and in stark contrast to the essentialist, textual and, in the pejorative sense of the term, "orientalist" writings of others. In this sense the debate on how to analyse the thinking of bin Laden replicates that on the study of ideology in the Middle East in general. However, this modernity of his ideas is not only a matter of ideological content and contemporary context, but also of the historical tradition of which bin Laden's is, however unaware of it he may be, a part.

The history of the Middle East, like that of the rest of the world, is of course replete with cases of revolt against rulers, be this on tribal, doctrinal or social grounds, and it is from this that Islam, like Christianity, derives a vocabulary, indeed a tradition of debate, about the uses of violence, just war and the right to revolt. This is, however, of limited relevance to the present world: modern rebels may, or may not, take inspiration from those who practised *khuruj*, literally "going out", i.e. the Kharijites, or *khawarij*, or the primitive communist Carmathians of early Islam, though the modern rulers of the states where they were active, especially in the Gulf, are keen to erase all trace and memory of them. What is relevant is the history of revolt in the modern, colonial and postcolonial, period, i.e. from the early twentieth century onwards. Bin Laden has never given us a precise history of the Middle East, this is hardly his job, but on the occasion of 9/11 he did assert that the struggle had been going on "for 80 years", this being roughly equivalent, in 2001, to the end of the First World War, and the 1920-1922 settlement of the post-Ottoman regions, including, and of special importance, the establishment of Palestine and the promotion of Jewish immigration by Britain under the Balfour Declaration of 1917. In this context, the current wave of Islamist armed actions, epitomised by bin Laden, but by no means unique to, or defined by, *Al-Qa'ida* alone, is a new chapter not in the century-long Muslim history of *jihad*, or theological speculation thereon, but of the struggles of peoples and organisations across the Muslim world against foreign occupation, domination and exploitation and against those allied to them. That his interpretations of Islam and his rhetoric are extreme and unrepresentative, that his methods are cruel, if not criminal, and directed against other Muslims as much as non-Muslims, that he has no possibility in most of the countries where his

supporters are active of attaining his proclaimed goals, that his rhetoric has an element of hatred, indeed racism, towards Christians and Jews rarely if ever seen before in such movements, does not detract from the fact that, in the context and goals of Islamists such as *Al-Qa'ida* we can identify continuities with these earlier decades of armed action.

In summary form, indeed, we can identify three main phases of such irregular warfare in the modern history of the Middle East. *Phase I* is that of traditional or rural/tribal forces who, in response to the incursion of modern empires, seek to assert their independence, using in pursuit of this both the modern weaponry they can acquire and, at least for regional and international consumption, the contemporary language, diffused in Europe in the nineteenth century and proclaimed by President Woodrow Wilson in 1918, of a global norm of national self-determination. Such movements relied, for sure, on traditional forms of tribal and rural support, and they often phrased their struggle in terms of *jihad* or other concepts. Such movements included the struggle of the Yemenis against Ottoman rule up to 1918, the resistance of the Sanussi to Italian colonialism in Libya, the *jihad* of King Amanullah of Afghanistan in the Third Afghan War of 1919, the revolt in the Rif region of Morocco by Abd al-Krim that began in 1921, the *basmachi*, pan-Turkic resistance to Soviet forces in Central Asia in the 1920s, the 1920 revolt in Iraq, the 1936-1939 Palestinian uprising. A striking case of a movement that combined traditional and modern tropes, but which was first and foremost directed at the establishment of national independence, was the *jangali* movement in northern Iran, in the provinces of Gilan and Mazanderan, during and after World War I, led by Mirza Kuchik Khan: he too called for *jihad* and the protection of Islam, but he mobilised his followers, and fought, in opposition to the presence of foreign, in this case British, Turkish and Russian, troops on Iranian soil. Mirza Kuchik Khan, Abd al Krim and Izzedin Qassam, an Egyptian member of the Muslim Brotherhood, whose death in 1935 was a precursor to the 1936 uprising, are much more the precursors and legitimate ancestors of bin Laden than the authorities of medieval times so often cited.

Perhaps the last case of such a more traditional, dynastic, tribal and Islamic, uprising was that of the Imam of Oman, who rebelled against the Sultan of Muscat, and his British backers, from 1955 to 1959. Although feted in Cairo, Moscow and Peking as an anti-imperialist leader, Imam

Ghalib remained very much part of the first, more traditional, category. The period after World War II was, however, dominated by the rise of secular, in rhetorical and organisational terms “modern” guerrilla and nationalist groups, across the Middle East. First and foremost, this involved, from the mid-1960s and greatly facilitated by the June 1967 Arab-Israeli war, the various elements of Palestinian resistance — al-Fath, the PFLP, the PDFLP, al-Sa’iqa and others. These held dominance within the Palestinian struggle and, more widely, within the Arab and Muslim worlds, at least until the late 1980s, when their authority began to be challenged, within Palestine by Hamas and Islamic Jihad, regionally by the rise of Hizbullah in Lebanon and by the Afghan *mujahidin*. In North Africa, it was the Algerian FLN, which waged an independence struggle from 1954 to 1962, in which an estimated one million people died, which defined the politics and aspirations of the age. In the Arabian Peninsula, groups inspired by radical Nasserism and further radicalised by Egypt’s defeat in June 1967, took power in November 1967 in the former British colony of South Arabia — the *National Liberation Front for the Liberation of South Yemen*, later the *Yemeni Socialist Party*—, while in the three neighbouring states guerrillas of similar orientation fought against conservative Arab regimes and in the name of a radical, “Marxist-Leninist”, alternative: in the Dhofar province of Oman, from 1965 to 1975, the *People’s Front for the Liberation of the Occupied Arab Gulf*, in North Yemen on and off from 1968 to 1982, the *Yemeni People’s Movement* (“*Hoshi*”), in Saudi Arabia, more spasmodically in the late 1960s, the *Arabian People’s Peninsular Union*⁵. In non-Arab parts of the region, analogous groups, and of varying effectiveness, also arose: in one state at the south of the Red Sea and closely tied to the Arab world, if largely ignored in recent years, Eritrea, guerrillas aided by a range of Arab states, from Saudi Arabia to Iraq, fought a thirty year war before attaining independence in 1993; in Iran guerrillas more or less inspired by Latin American Marxists and, to a lesser extent, by Vietnam and China, emerged in the early 1970s; the Turkish far left produced a range of small guerrilla groups in the 1970s before, by ideological osmosis, producing its biggest and most permanent branch, the PKK, in 1984; in Afghanistan, before

5. The history of these groups, and their radicalisation out of Nasserism, is discussed in my *Arabia without Sultans*, London: Penguin, 1974.

and after the pro-Soviet communist coup of April 1978, small “Maoist” guerrilla groups operated. Even where the leadership of guerrilla groups lay with apparently “traditional” leaders, as was most prominently the case with the *Kurdish Democratic Party* of Iraq, led by the Barzani family, the policies and ideology of such groups was markedly different to that of the traditional, religious and dynastic, groups that had preceded them.

The record of this second phase of irregular warfare in the Middle East was, for sure, mixed. In three of the states concerned, the guerrillas succeeded in taking power and driving out the foreign occupiers: Algeria 1962, South Yemen 1967, Eritrea 1993. That these states then proceeded to establish military-authoritarian dictatorships that, in time, alienated their populations and, in so doing, created fertile terrain for the rise of Islamist oppositions in the 1990s was par for the course. In Palestine and Lebanon, the secular Palestinian groups enjoyed, in different ways, a modicum of power, in the one after 1994 via the Oslo Accords, in the other by occupying parts of the southern region in the early 1970s, but in both cases their mishandling of power and abuse of money and guns vis-à-vis the population, also led to the rise of Islamist forces opposed to them: Hamas, established in 1987 in the case of Palestine itself, Hizbullah, established in 1982, in Lebanon. Elsewhere, the initiative passed to Islamists because, in part, of the ineffective character of the secular leftist forces: in Iran, Afghanistan, Turkey, Saudi Arabia it was, by the 1990s, the Islamists, some using violence, some, as in Turkey, not, who had the initiative, taking power in the first three of these in one form or another — by popular revolution in the first (1979), by armed conquest in the second — 1992 with the *mujahidin*, 1996 with the Taliban, by elections in the third (AKP victory, 2002).

The Third Wave: Actions and Ideology

Hence the emergence of what can be considered the third phase of irregular warfare in the modern Middle East and West Asia, that of the Islamists, of whom Al-Qa’ida is an eccentric but still recognisable component. Hence too the context in which the recent, 1990s and 2000s, usage of the term *jihad* has to be seen. There are, of course, objections that can be made to this argument and, no doubt, claims as to the specifically Islamic, or at least distinctive, character of contemporary Islamist movements, whether

“national-Islamic”, as is the case with Hamas and Hizbullah, or transnational *jihadi*, such as is the case with Al-Qa’ida. First, it can be claimed that the transnational movements, meaning by this the conventional definition as operating across frontiers and being independent of states, are at least distinctive from other, secular and national, parties by their very range of operations, trans-regional when not global. Against this, two points need, however, to be made. First, radical transnationalism of this kind is not in itself new: the late nineteenth century witnessed a substantial if in the end largely ineffective —except in Persia—, pan-Islamic movement, and twentieth century communism was, in many respects, a transnational movement, in Europe and in parts of the third world. However, as the communist example gives us occasion to note, all that appears transnational is not so. Radicalism Islamism, like communism, may proclaim itself global, or at least pan-Islamic, but its very ability to operate, its ability to sustain itself and, most important, its measures of success are determined by distinct states and societies, i.e. where it can have bases and, in the end, where it can take power. Communism operated transnationally, but it took power, from 1917 to 1978 —Afghanistan being the last case of this— in particular countries.

Moreover, and apart from the fact that the goal is to take control of, in the language of revolutionaries to seize power in, specific states, the supposedly non-state transnational movements of today, and of yesterday, are not quite as independent of states as they appear. In the case of communism, this became evident enough from the 1920s, as, despite the rhetoric of “proletarian internationalism”, Moscow took control of, and centralised, the communist movement. When Peking broke away in the early 1960s, it merely tried, with much less success, to do the same thing. In the case of radical Islamism we can see the same story. In the case of pan-Islamism of the nineteenth century it was the Ottoman Sultan, Abdul Hamid II, who, from 1876, sought to turn the pan-Islamists to his dynastic ends. In World War I Turkey and, in a rhetorical if not very effective way, Germany under Kaiser Wilhelm, sought to do the same thing against the British, the latter even proclaiming himself “Kaiser of all the Muslims”. After World War I, it was the turn of the Bolsheviks, and then, in reaction to the secular nationalism of Egypt in the 1950s and 1960s, it was Saudi Arabia, backed by the west, that sought to promote a counterweight in the

World Islamic League. If we come to the present day, the same applies to that supposedly most transnational of all organisations or movements, Al-Qa'ida: the origins of this group lie in the mobilisation of Arab and other Muslim volunteers to fight in Afghanistan in the 1980s, something directly supported by Saudi Arabia and Pakistan and, indirectly at least, by the USA; after the break with Saudi Arabia in 1991, bin Laden and his associates then aligned themselves with the Islamist government in the Sudan; after being expelled from Sudan in 1996, they proceeded to base themselves in Kabul, allying with the Taliban. 2001 marked a break with such overt alliances, and no doubt to some degree debilitated the central organisation of Al-Qa'ida: but few who know the region doubt that, to some degree, a sufficiently significant degree of this remains, and that the top leadership of Al-Qa'ida continues to receive support from at least sections, or influential individuals within, at least two states: Pakistan and Saudi Arabia. If we take another case of a supposedly "transnational" group, that of the extreme *Fath al-Islam* and its associate militias in the Palestinian camps in Jordan, a parallel process can be observed: while these groups reject all territorial or national affiliation, even denouncing Hamas and Hizbullah for being traitors, by dint of their participating in national elections, the very ability of these groups to develop and consolidate themselves within the Palestinian camps, displacing secular groups such as Fath and the PFLP, in the 1990s, was a result of the assistance they received from Syrian and Iranian intelligence, who wanted to undermine the secular Palestinian groups in general, and those who had supported the Oslo Accords in particular⁶.

It is also here worth mentioning, in brief, the parallel claim that groups such as Al-Qa'ida or Fath al-Islam are "transnational" because they recruit fighters from a range of countries: this they do, but just as a business is not transnational just because its work force has people from different countries, so a political group cannot be defined merely by the origins of its ordinary members. Nor is it defined as "transnational" by dint of carrying out operations in a number of countries: this would mean that any industrial enterprise that exported goods was "transnational". In ascertaining the "transnational" rating of a business, the key criterion is

6. Bernard Rougier, *Everyday Jihad. The Rise of Militant Islam Among Palestinians in Lebanon* London: Harvard University Press, 2007.

that of the nationality of the directors and key shareholders: applied to Al-Qa'ida, then this organisation or movement, for all that its footsoldiers are drawn from many states, is at its core a “Saudi-Egyptian” operation —much as Shell, for the same reasons, is “Anglo-Dutch”.

It may be equally be claimed that the *jihadi* groups of today differ from earlier secular nationalist and radical groups, and also from the “national-Islamist” groups, by conducting operations on a global scale, most obviously in the 9/11 attacks of 2001, this global battlefield being reflected in their rhetoric about the reconquest of the world for Islam, and the destruction of western, particularly American, power. Even if we take such rhetoric at face value, and construct 9/11, and other, more freelance or decentralised, actions such as Madrid 2004 and London 2005 as part of a “global” struggle, this is far from being unique among modern radical movements. Fine sentiments about the global, world-wide, struggle against the oppressed have been a stock-in-trade of radical proclamations since the American and French revolutions, through the communist upheavals of the twentieth century, and are indeed found in many of the more optimistic assertions by liberal writers about the world-wide spread of liberal values, human rights and democracy. *Claims* about a global arena, morally and politically defined, are commonplace.

However, the rhetorical aspiration of such claims needs to be corrected by two other considerations: first, whatever these radicals aspire to, the reality, faced by liberals, communists and Islamists alike, is that politics takes place in discrete boxes, called states or societies, and only spreads from one to the other in particular circumstances, such as international crises caused by war, or the collapse of empires; secondly, while radicals, secular and Islamist alike, make such claims, and are indeed virtually compelled by what can be termed “the logic of ideology” to do so —for universality enhances the value of an idea, not to mention the self-importance of the speaker—, the real-world calculations of the leaders of such movements may be very different. For sure, to take the most obvious Islamist example, 9/11 was accompanied by much transnational rhetoric. On occasion Al-Qa'ida leaders, such as Ayman al Zawahari, call for the reconquest of the lands that were once Muslim Spain, “Al-Andalus”, but this too is a rhetorical overshoot: the affiliates of Al-Qa'ida operating in Algeria and

Morocco make no such claim, limiting their goals to the reconquest of Ceuta and Melilla, two enclaves on the North African coast that Spain has retained since the *Reconquista*. An element of ambivalence about the local/global balance of a struggle is a normal part of radical rhetoric: but, looked at in the light of real intentions, and above all of real capabilities, then attacks in Europe and the USA against what has been termed *al-'adu al ba'id*, "The Far Enemy", are not part of a strategy of global reconquest, but correspond much more to what has been termed, since the Vietnam war of the 1970s, "Asymmetric Warfare": the compensation of military weakness on the battlefield itself, and in the core states in dispute, by acts of propaganda and political mobilisation that weaken the, stronger, enemy's will to fight. This, not some global *jihad*, is the meaning of 9/11. To take two obvious, very national, comparative examples: the IRA did not place bombs and cause billions of pounds worth of damage in Central London in the 1990s because they wanted Middlesex, Essex and Surrey to become part of Ireland — they did it, and successfully too, to place pressure on the British government to negotiate a favourable deal in Northern Ireland. Similarly the Basque group ETA puts bombs in Madrid and Majorca as part of a *political*, not a *military*, campaign.

On one other matter, an element of comparison, and modernist reformulation, may be in order. Much has been made in analyses of Al-Qa'ida as a "terrorist" and "transnational" group of the particular and relatively novel organisational and financial form it has taken: in contrast to hierarchical, centralised, groups, be they traditional centralised revolutionary parties, most notably those on the Leninist model, or criminal organisations, the analogy most frequently operative in police investigations, where the search is on for the "mastermind", the "network", the financial support, Al-Qa'ida has operated with a highly decentralised system, prompting the use of terms like "franchise", or the French neologism *mouvance*, somewhere between *mouvement* and the looser *tendance*. Yet this approach, apart from its complete inability, as in the US 9/11 Report, to address the question of cause, of why, including what factors in western policy may have provoked such actions, misses another, significant, element, namely the meaning, in contemporary terms, of the very word Al-Qa'ida itself, and a curious paradox associated with this. For if the very loose, decentralised, structure of Al-Qa'ida is as far removed from that of many

modern revolutionary groups as can be imagined, the term itself, within the debates among the Afghan Arabs and more widely, harks back to a much more traditional, if not conventional, form of revolutionary thinking: namely the need for a “base”, in the literal sense of a physical area where the radicals can organise, train and retain overall command capabilities. In an interchange that would be absolutely familiar to any student of twentieth century revolutionary movements, in the debate within the *jihadi* movement from the late 1980s the dominant model was a more voluntarist one, the application, as by Sayyid Qutb, of the concept of “vanguard” or *talia*: what bin Laden and his associates were arguing was, indeed, that precisely if the aim was to conduct long-range and transnational actions, the movement needed a base, a *qa’ida*, which was, in this case, to be Afghanistan and the uncontrolled areas of Pakistan. In terms of twentieth century debates on guerrilla war and strategy, this position is, if anything, a return to a more traditional model, as can be seen by relating it to the classic debate within Latin American guerrilla movements after the Cuban revolution of 1959, between the new, mobile, concept of guerrilla war based on the moving nucleus or focal group, the *foco*, and the more traditional strategy, derived from a reading of the communist revolution in China, in which the guerrilla movement operates from a secure zone, a “liberated area”, such as Yen’an in north-west China. In terms of these debates, which may or may not have been, in some degree, familiar to the strategists of *jihad* and of Al-Qa’ida, what we see with Al-Qa’ida is a paradoxical combination of novel with traditional forms of struggle: a highly decentralised, almost anarchist, organisational form on the one hand, and a more traditional, territorially-anchored, concept of base areas on the other.

Studying “Jihad”: the Need for Profanity

The import of this paper is, in several respects, at odds with much of the contemporary analysis of jihadi movements, and of Al-Qa’ida in particular. It is at odds with the predominant approach of western governments, and of many in the media and in the universities, who analyse such movements in terms of “terrorism”. “Terrorism” is a valid concept, however vague it may be, and no more so than other concepts we use, such as “nation” or “happiness”. It is, however, a term best confined to law, where some broad

definition in terms of the rules and norms of war exists, or to morality. In military terms, it is a tactic, that of attacking civilians in pursuit of broader strategic goals, but this too needs to be put into Clausewitzian terms: terrorism is, in essence, and with whatever cruelty and criminality, the continuation of politics by other means. However, it is not a term of political analysis, not least because it is too often used as a means of disqualifying the causes and goals, of such armed groups, and also because the original meaning of the term, the use of violence by states, responsible for nearly all violent deaths in the modern world, is excluded, not least because the term is itself used by states themselves. Terrorism is a tactic, no more, no less: there can no more be a theory of terrorism than there can be a theory of mashed potatoes.

At the same time, it is at odds with analyses that seek to explain the emergence, actions and ideology of armed Islamist groups in terms of Muslim theology, or Islamic history, or through the textual and philosophical, discussion of concepts. Orientalism is, in its core vocation, a fine profession, provided it sticks to what it is supposed to do, analysing religions, languages and texts. Orientalism's big mistake was to confuse such work, however professionally done, with the analysis of societies, politics and economics. The reduction of contemporary social and political behaviour to religious concepts or historic antecedents, is an extension of such an erroneous approach. So too, it needs to be said, is the reduction of western policy towards the Arab world, or the Middle East, to some underlying historical prejudice, collective unconscious or mindset. The explanation for, say, American policy towards Palestine or Iraq is to be found in contemporary politics, and economics, not in some supposedly transhistorical and continuous mental framework.

Here I would, in conclusion, repeat a call made in his writings and speeches by the Lebanese economist and minister Professor George Corm, for a return to "profane" thinking about the region, and about Islamist movements. "I do not know Islam", Corm says, "only Muslims". By "profanity" I mean what the term means in French, the language in which Corm speaks and writes, namely an approach shorn of religious, cultural and transhistorical elements, one that has its feet on the ground and which starts by looking not at what people say, or what texts they quote, but at what they do. Indeed many of the best books written on the Middle East

in recent years, and about Muslims in particular, do not quote sacred texts or tradition at all⁷. Given the amount of distortion produced, however, by the invocation of religion in social and political explanation, by the, in my view, quite unwarranted concessions made in academic work to religious institutions and categories, by the general retreat of secular vigilance in Europe and the USA, let alone the intellectual life of the Middle East, I would not object if an element of the more down-to-earth, English-language, connotations of the word “profane” were also to come into play. History, politics and sociology, not least the sociology of culture and religion, of the Middle East, have in recent years strayed rather too far from their sceptical, secular, material and, in all senses, “profane”, origins. This, beyond any explication of the world of Al-Qa’ida, Hizbullah, Hamas or Fath al-Islam, may be a broader conclusion to draw from this analysis of *jihad*. Perhaps, in full consciousness of the flexibility that such terms permit, the time has come indeed to call for a *Profanity Jihad*.

7. Michael Gilks, *Recognizing Islam*; Abdullah Hammoudi, *Pilgrimage to Mecca*; Bernard Rougier, *Everyday Jihad*.



Religion et géopolitique : une relation perverse

Georges Corm

Economista, polítleg i historiador. És professor a la Universitat Saint-Joseph de Beirut. Va ser ministre de finances de la República del Líban (1998-2000). Des del 2001 ha reprès les seves activitats com a consultor, en particular a la Comissió Econòmica de les Nacions Unides per a l'Àsia de l'Oest (ESCWA) i al Programa de les Nacions Unides per al Desenvolupament (PNUD). És autor de moltes publicacions sobre l'economia dels països àrabs i mediterranis, així com sobre la història del Pròxim Orient i Orient Mitjà.

Dijous 27 d'agost

Remarques et définitions introductives

Nous entendons par géopolitique la description et l'analyse des diverses actions traduisant le désir d'un État ou d'un système de gouvernement, exprimé ouvertement et directement, ou indirectement, de projeter et d'étendre sa puissance dans l'ordre international, à commencer par ses voisins directs, puis en seconde étape par l'affirmation d'une influence croissante sur les autres parties du monde. La puissance peut se définir ici par la satisfaction d'intérêts matériels, telles que l'imposition d'un commerce inégal, l'exploitation directe ou indirecte des richesses matérielles des autres nations, mais aussi de leurs ressources humaines. Pour parvenir à cette satisfaction, l'État puissant doit aussi imposer sa contrainte politique, voir militaire sur les autres États qu'il parvient à faire entrer dans son aire d'influence et de domination.

Dans cette recherche de puissance, il est fort utile d'instrumentaliser les religions et rares sont les États puissants qui s'en sont privés. En effet, la création d'affinités religieuses transnationales, ainsi que l'établissement de centres de pouvoir religieux soumis à une hiérarchie, officielle ou diffuse et indirecte, dont le centre se trouve situé au sein de l'État dominant, sont des instruments privilégiés de puissance.

Nous passerons ici en revue les différentes formes d'instrumentalisation de la religion par les ambitions de puissances qui se manifestent régulièrement dans l'histoire. Comme nous le verrons, ces formes sont dépendantes de la nature changeante des croyances et dogmes du fait des interprétations divergentes des textes et des modes littéralistes ou symboliques de les lire, mais aussi de la période historique et de ses caractéristiques principales en matière de relations entre les nations, États et structures impériales.

La religion sert aussi bien d'instrument de domination interne sur une société que d'extension d'influence et d'hégémonie voir de domination sur les autres sociétés. Plus l'usage externe de la religion sera fort, plus il devra aussi être étendu à l'ordre interne. Mais la relation pouvant aussi jouer en sens inverse, des dictateurs invoquant des valeurs ou des dogmes religieux pour légitimer leur pouvoir interne, peuvent déclencher des guerres externes pour consolider ce pouvoir.

Nous avons crû être débarrassé de cette instrumentalisation de la religion depuis les progrès accomplis en matière de liberté de conscience grâce à la Renaissance européenne puis la philosophie des Lumières, ainsi que l'extension des principes républicains à la française à l'ensemble du monde. Par la suite, ce sentiment avait été renforcé par la disparition du Califat musulman dans le sillage de l'effondrement de l'empire ottoman au début du xx^e siècle, ainsi que la renaissance des lettres et des arts chez les Arabes et l'œuvre immense d'une série de grands réformateurs religieux musulmans entre 1820 et 1950.

Pluralisme païen et exclusivisme monothéiste

Nous avons montré dans une recherche doctorale les conséquences de l'apparition et de l'affirmation du monothéisme dans le monde païen antique du Proche-Orient et de l'Europe¹. Les conclusions de ce travail montraient que si les structures théologiques du paganisme se prêtaient facilement à intégrer dans le panthéon officiel du peuple dominant les dieux des peuples vaincus ou conquis ou entrés dans l'orbite d'une puissance impériale, la structure théologique du monothéisme prohibe de tels arrangements. La croyance dans un dieu unique ne permet pas, en effet, des mariages, des alliances et des syncrétismes de type polythéiste entre les dieux à qui il est rendu hommage par divers peuples.

Les pages de l'Ancien Testament sont d'ailleurs remplies de récits épiques sur l'emploi de la ferveur religieuse dans les guerres de conquête ou de résistance à un envahisseur. La notion de guerre sainte, comme celle du

1. Voir Georges CORM, *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux*, L.G.D.J., Paris, 1971. Réédition sous le titre *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, Geuthner, Paris, 1998.

devoir d'extermination des polythéistes n'adorant pas le dieu unique, y font leur apparition. En revanche, le christianisme primitif voudra mettre fin à la distinction entre juifs et gentils, grecs et barbares et donc refuser cet aspect violent de l'Ancien Testament. Toutefois, sitôt institué dans l'ordre politique au IV^e siècle, cette religion de l'amour et du pacifisme, telle que prêchée par le Christ, retombe dans l'exclusivisme religieux et l'imposition du dogme par la force de la loi.

En fait, ce sont les épisodes de l'Ancien Testament qui nous ont donné la matrice de base de la théocratie : le gouvernement des juges ou docteurs de la Loi veillant à la stricte application de la loi divine ou le roi incarnant la légitimité religieuse de l'État. Certes, le paganisme des anciens égyptiens ou babyloniens avait aussi fait usage de la religion dans l'ordre du pouvoir politique. Les pharaons ou les grands rois acadiens, babyloniens et sumériens étaient soit eux-mêmes divinisés soit les élus des dieux, de même que le sera plus tard l'empereur de Rome. Les prêtres pouvaient jouer un grand rôle dans le fonctionnement du pouvoir et surtout dans les cérémonies publiques.

Mais les religions du livre pourront servir de façon bien plus redoutable d'instrument de pouvoir interne et de conquêtes des autres peuples au nom de la religion et du salut de l'humanité. Le « Livre » est en effet censé être la parole du Dieu unique, son commandement aux hommes pour faire régner le bien et la justice. S'y opposer c'est braver l'ordre établi du monde voulu par son créateur, le Dieu unique. Aussi, le pouvoir qui prétend faire régner l'ordre au nom du « Livre », Ancien Testament, Évangiles, Coran trouve-t-il le moyen de s'emparer des esprits et de les dominer. Les premiers écrits des commentateurs du Livre ou des livres sacrés, ainsi que l'histoire des comportements des grands prophètes et des formes premières de gouvernement au nom de la religion, deviennent la référence obligée pour établir fermement l'État et la classe dirigeante avec à sa tête l'impitoyable dictateur qui règne au nom de Dieu et des textes sacrés et des valeurs qu'ils sont censés instituer dans la société.

Certes, les trois monothéismes ont eu des parcours différents. Tout pouvoir au nom du judaïsme a disparu, écrasé par montée en puissance de l'ordre chrétien en Orient avec le pouvoir des empereurs de Byzance, comme en Occident avec Rome et l'institution de l'Église, puissance spirituelle qui entend régenter tous les pouvoirs temporels.

L'Islam, dernier né des monothéismes, aura une attitude moins exclusive que les deux premiers monothéismes. En effet, il reconnaît dans les prophètes, d'Abraham au Christ, ses propres ancêtres et garantit aux « gens du Livre » le libre exercice de leur culte s'ils ne montrent pas d'hostilité à la nouvelle religion. Celle-ci est censée venir compléter et achever définitivement l'aventure monothéiste débutée par Abraham, d'où le nom de religion abrahamique donnée parfois au monothéisme. Le pouvoir chrétien à Byzance ou à Rome n'aura pas une telle vision lui permettant d'accepter l'existence de Juifs et de Musulmans au sein de son territoire sans les vexer ou les persécuter pour les pousser à embrasser la vraie foi. Rappelons, en effet, à ce sujet, que les deux premiers monothéismes, juif et chrétien, ne seront reconnaître pas mutuellement, ni ne reconnaitrons le troisième, l'Islam.

Une religion n'est cependant pas un bloc immuable

Disons aussi, ici, qu'une religion est ce que les hommes en font. À ce titre, elle n'est jamais un bloc immuable de pratiques, de dogmes, de rituels et d'exégèse des textes sacrés, fixée pour toujours. En particulier, l'islam et le christianisme ont connu de très nombreuses métamorphoses, sans parler des schismes très nombreux qui les ont déchirés et qui ont produit des façons diverses de croire et de pratiquer. C'est ainsi que le christianisme des premiers siècles est totalement différent de celui de la papauté dans toute sa splendeur et la plénitude de son pouvoir ; de même, les successions de révoltes contre l'Église de Rome ont produit des pratiques et des Églises nouvelles, très différentes de celles du catholicisme romain ou des églises orthodoxes orientales, grecques, syriaque et slaves.

Il en est de même en islam où la liberté d'exégèse du texte coranique a d'abord produit une floraison d'interprétations, d'écoles philosophico-mystiques et de pratiques de cette religion. Cette liberté dure jusqu'au XIII^e siècle lorsque les conquérants turcs s'efforceront de régner en imposant une interprétation unique et exclusive de la parole coranique — celle dite de la *sunna*. Toutefois, les formes différentes d'islam perdurent jusqu'aujourd'hui, malgré les répressions qui ont pu s'abattre sur leurs adhérents à certaines époques historiques. Mais comme dans le christianisme, l'islam de la fin du XX^e siècle est tout à fait différent de celui du début de ce siècle et nous vivons encore les nouvelles formes rigoristes

et puritaines ou radicales d'islam qui étaient inconnues il y a quelques décennies seulement. Cette métamorphose de la pratique de l'islam peut être attribuée à des raisons de puissance géopolitique, facilitée par un changement brutal de structures sociopolitiques à l'intérieur du monde arabe, ce que nous décrirons ci-dessous.

Le judaïsme, lui aussi, n'a pas manqué de s'exprimer sous des formes très différentes, suivant les époques historiques et les lieux géographiques de son implantation. On oublie d'ailleurs trop souvent que l'histoire des communautés juives, ne se résume pas aux événements tragiques et monstrueux qu'elles ont subis en Europe à certaines périodes historiques, notamment au ^{xx}^e siècle. Des communautés juives ont vécu nombreuses hors d'Europe, plus spécialement au Proche-Orient, sans endurer ce qu'ont subi leurs coreligionnaires d'Europe.

La permanence de l'archétype biblique dans l'inconscient collectif des sociétés monothéistes

Aussi, s'il y a bien un archétype biblique qui perdure jusqu'aujourd'hui au fond de l'inconscient collectif des sociétés monothéistes, il ne faut pas oublier que le fonctionnement de cet archétype dans ces sociétés se traduit de façon très différente suivant les époques historiques et les caractéristiques différentes des milieux géographiques et socioéconomiques où il s'exerce. Cet archétype biblique se manifeste, de façon ouverte ou sous-jacente, dans la cristallisation d'un paradigme permanent hautement emblématique de l'inconscient collectif. Ce paradigme peut se résumer dans la croyance en l'existence d'un peuple exceptionnel choisi par Dieu —ou le destin historique—, qui engendre à l'intérieur de ce peuple des prophètes —ou des grands conquérants ou des grands philosophes—, lesquels l'appellent à accomplir une mission mystique et religieuse —ou civilisatrice— pour sauver l'humanité.

Cet archétype peut servir toutes les ambitions de puissance des hommes et des conquérants. Nous avons montré ailleurs comment il a perduré même après la vague de sécularisation entraînée par les révoltes protestantes et la laïcité républicaine à la française². Il s'est en effet perpétué dans les

2. Georges CORM, *Orient-Occident. La fracture imaginaire*, La Découverte, Paris, 2002, ainsi que *La question religieuse au ^{xx}^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, La Découverte, Paris, 2006.

messianismes des grands nationalismes européens arrogants, dans la mission civilisatrice qu'ils se sont attribués pour légitimer la colonisation des autres peuples, enfin dans les idéologies messianiques telles que le marxisme pour qui le prolétariat est l'équivalent du peuple choisi et Marx son principal prophète, mais aussi dans les totalitarismes politiques et militaires européens du xx^e siècle.

En réalité, la matrice de ces totalitarismes idéologiques ou politiques est bien fabriquée par l'archétype biblique qui se sécularise dans la forme, mais non dans son mode de fonctionnement qui demeure caractérisé par la pulsion messianique conquérante. La révolte protestante, si elle affaiblit la puissance de l'Église romaine, procède elle-même par un retour aux sources sur les modèles de pouvoir théocratique puisés dans l'Ancien testament. D'un côté, les guerres de religion entre catholiques et protestants produisent l'abominable principe du « *cujus regio, ejus religio* » en vertu duquel les sujets d'un prince doivent nécessairement suivre la religion de leur souverain ou bien quitter leur demeure ancestrale. C'était annuler tous les progrès faits par l'esprit de tolérance depuis la Renaissance et refuser à nouveau la liberté de conscience et la diversité religieuse. D'un autre côté, le Luthéranisme, tout en respectant le pouvoir politique laïc lui impose de faire respecter par tous les sujets les prescriptions contenues dans les écritures. Le Calvinisme lui établit une théocratie absolue et un règne de terreur au nom de la religion qui ne sont pas sans rappeler des régimes politiques dictatoriaux contemporains régnant sur certaines sociétés musulmanes au nom du respect de la religion³.

Le triomphe éphémère de la laïcité dans l'ordre international au xx^e siècle

Il est bon de rappeler ici que le xx^e siècle apparaît, rétrospectivement, comme un siècle où triomphe la laïcité et où s'épanouit un internationalisme de type cosmopolite, tel que préconisé par Emmanuel Kant, à travers la constitution de la Société des Nations, puis l'Organisation des Nations Unies et la condamnation du colonialisme et sa liquidation. C'est aussi le siècle

3. On se référera ici à la remarquable analyse de la dictature de Calvin faite par Stefan ZWEIG, *Conscience contre violence ou Castellion contre Calvin*, Le Castor Astral, Paris, 1997 (texte publié en allemand en 1935 en pleine montée du nazisme).

où éclatent hors d'Europe des révolutions modernistes et républicaines qui ébranlent partout les vieilles structures sociopolitiques et leurs légitimations par des dogmes et des idéologies religieuses et conservatrices. C'est aussi le siècle où le dernier Califat musulman, celui des Turcs ottomans, est définitivement aboli ; c'est encore, jusque dans les années soixante-dix, le siècle du réformisme musulman qui fait de nombreux adeptes permettant une libération progressive de la femme qui obtient dans certains pays le droit de vote plus tôt que dans des pays européens ; c'est le siècle où la plupart des pays musulmans abandonnent les systèmes d'enseignement consacrés à l'étude du Coran et des jurisprudences religieuses (*la Sharia*) pour les remplacer par des systèmes modernes.

C'est aussi le siècle où la monarchie chinoise, celle de l'Empereur du Ciel, s'effondre, cependant qu'en Inde une république laïque et fédérative est bâtie avec succès, sur les décombres de l'ancien empire décadent des Moghols tombé aux mains du colonialisme britannique.

C'est encore le siècle où les pays nouvellement indépendants de leurs maîtres coloniaux se regroupent dans un mouvement dit des non-alignés qui ne revendique aucune identité religieuse, mais uniquement le droit d'être indépendant des deux grandes puissances — l'URSS et les États-Unis — en compétition pour la domination mondiale. Le vocabulaire des dirigeants de ce mouvement, en particulier Tito de Yougoslavie, Nehru des Indes et Nasser d'Égypte, auxquels on peut ajouter le président indonésien Soekarno, est un vocabulaire exclusivement profane. Ces grands dirigeants, en effet, sont tous des personnalités qui ne jouent pas d'arguments culturalistes et religieux pour s'opposer aux jeux de la géopolitique régionale dans lesquels on cherche à les enfermer.

En Europe aussi, qui se définit par ses racines gréco-romaines et donc de nature laïque, le langage religieux et la confusion des valeurs politiques avec des valeurs religieuses ne sont guère à l'ordre du jour. Les États-Unis d'Eisenhower, de Nixon et de Kennedy ou de Johnson, ne donnent pas de signes particuliers de ferveur religieuse. Le Général de Gaulle en France ou Konrad Adenauer en Allemagne n'invoquent pas non plus des valeurs religieuses. De Gaulle s'opposera avec courage à la domination américaine du monde et accélère la décolonisation de l'Algérie. Les grands mouvements étudiants européens ou américains des années soixante du siècle dernier sont tous pacifiques, anti-impérialistes et laïcs.

Aussi est-il intéressant de comprendre comment le monde a pu basculer en l'espace de quelques courtes décennies d'une géopolitique d'où était absente l'invocation des valeurs religieuses, des civilisations et des cultures à un monde où les dirigeants et décideurs des grandes comme des petites puissances n'arrêtaient pas d'invoquer leur rapport à Dieu, leur attachement à des valeurs religieuses et à des civilisations transnationales, plus imaginaires que réelles.

Les cinq grands événements qui ont battu en brèche le triomphe de la vision laïque du monde

En réalité, derrière son apparence laïque, l'évolution du monde du xx^e siècle a comporté des événements et des changements passés inaperçus à leur époque ou dont personne ne mesurait les conséquences sur le plan d'une préparation à une nouvelle ère d'instrumentalisation des religions monothéistes. En particulier, cinq de ces événements qui jalonnent l'histoire du xx^e siècle doivent être rappelés. Leurs conséquences sismiques se font encore sentir dans une géopolitique où la légitimation des actes de puissance et de violence se fait de plus en plus au nom de valeurs, symboles et dogmes religieux. Ces derniers sont interprétés par les hommes de pouvoir dans un retour de lecture littéraliste détonnant des grands textes des trois révélations monothéistes, alors qu'aussi bien dans le judaïsme, que dans le christianisme ou dans l'islam, on était en droit de penser que la liberté de conscience, la liberté d'interprétation des révélations monothéistes successives et surtout la lecture symbolique de leurs textes étaient désormais définitivement acquises.

Le succès du Wahhabisme saoudien en islam

Le premier de ces événements est le succès de la révolution fondamentaliste et puritaine de l'islam d'une petite tribu arabe bédouine du centre de la péninsule arabique au Nedjd. Cette révolution conquérante réussit en 1924 par la prise militaire de la Mecque dans le Hedjaz. Cette conquête résulte d'une alliance du sabre et du turban : le sabre est celui d'une famille, celle des Saoud ; le turban est celui des descendants du prédicateur Mohammed Ibn Abdel Wahhab qui a fondé une façon ultra-puritaine et sévère de

pratiquer l'islam, dénommée le Wahhabisme. Depuis la fin du XVIII^e siècle, cette alliance a tenté en vain de réunifier les musulmans sous son étendard et de créer une théocratie où seul le texte coranique sert de constitution. Le contexte agité de la fin de la Première Guerre mondiale et les intrigues de la diplomatie britannique pour dominer le monde arabe créent les circonstances favorables à cette prise de pouvoir conjointe⁴.

Le royaume d'Arabie saoudite prend définitivement forme et est reconnu internationalement entre 1925 et 1930. Une police religieuse est créée qui sert de support au pouvoir absolu des Saoud et qui surveille les bonnes mœurs, veille à ce que tous aillent faire leur prière cinq fois par jour, s'assure du port intégral du voile par les femmes, les isole entièrement de la société des hommes. C'est une réplique de la société fondée par Calvin à Genève quelques siècles plus tôt.

L'Arabie saoudite, dès sa naissance, est un État dont l'idéologie est exclusivement religieuse et qui a pour but de combattre l'athéisme, notamment marxiste et soviétique⁵. Il a aussi pour objectif de freiner la modernisation du royaume et de son entourage des pays voisins et pour vocation de combattre le réformisme musulman qui a ouvert la voie au progrès et au développement économique et social des sociétés arabes. Outre, les soviétiques, l'ennemi majeur du royaume est le nationalisme arabe laïc, car dans son idéologie, le seul nationalisme possible est celui qui se situe au niveau de la prise de conscience de la solidarité et de l'unité de tous les musulmans — l'*Oumma* au sens religieux du terme. Avant même que l'Arabie saoudite ne devienne un géant pétrolier, deux décennies plus tard, un tel programme ne pouvait que trouver l'assentiment des grandes puissances européennes de l'époque, elles aussi antisoviétiques et hostiles à toutes les formes de nationalisme moderniste et anticolonialiste.

4. En particulier, le désir britannique de se débarrasser de la promesse faite à la famille hachémite, gardienne des lieux saints musulmans de la Mecque et Médine dans le Hedjaz, de constituer sous leur égide un royaume arabe unifié réunissant le Hedjaz à l'ensemble syro-mésopotamien. C'est ce qui explique l'encouragement donné à la famille des Saoud pour s'emparer des lieux saints et en chasser les Hachémites, dont les britanniques feront deux rois — un pour la Transjordanie, l'autre pour l'Irak, après une tentative éphémère de royauté sur la Syrie que la France fait avorter par la force, l'Angleterre s'étant engagé à lui céder l'ensemble syro-libanais.

5. Le royaume ne reconnaîtra jamais l'URSS et n'entretiendra aucune relation avec la puissance soviétique. C'est uniquement lors de la disparition de cet État que l'Arabie saoudite reconnaîtra la nouvelle Fédération de Russie dé-marxisée.

La sécession des musulmans de l'Inde

Le second événement intervient quelques années plus tard, lorsque les élites musulmanes de l'Inde veulent absolument faire sécession de l'Union indienne pour former un État séparé fondé sur l'identité religieuse. La main du colonialisme britannique n'est probablement pas étrangère à cette attitude, car les dirigeants indous non musulmans, en particulier Nehru et Gandhi, n'ont épargné aucun effort pour rassurer leurs concitoyens musulmans. Dans un bain de sang, la sécession a malheureusement lieu en 1947 et donne naissance à l'État du Pakistan — État des « purs » — qui regroupe des musulmans aux origines ethniques les plus diverses. En 1970, les Bengali font sécession par une guerre elle aussi meurtrière, créant le Bangladesh.

Le Pakistan, après le coup d'État militaire du général Zia Ul Haq en 1977, applique la sharia islamique avec la plus grande sévérité et devient un allié majeur des États-Unis et de l'Arabie saoudite, maintenant un système d'enseignement coranique qui prêche le djihad et formera de nombreux combattants pour la guerre contre l'Union soviétique qui a envahi l'Afghanistan. Le Pakistan développe aussi l'arme atomique sans que cela ne lui vaille la moindre sanction de la part des États-Unis et des autres pays occidentaux⁶. Aujourd'hui, il s'agit d'un État au bord de la rupture, mais c'est aussi un allié majeur des États occidentaux, tout comme l'est l'Arabie saoudite.

La communauté des nations regroupées dans l'Organisation des Nations Unies, dont pourtant le discours est un discours laïc sans référence à des valeurs religieuses et qui invoque la liberté de conscience et de culte comme liberté essentielle de l'homme, a reconnu sans difficulté l'État du Pakistan, puis son gouvernement d'islam radical issu du coup d'État de juillet 1977. Il est vrai que la SDN avait aussi reconnu le royaume saoudien sans aucune difficulté et les différentes commissions des droits de l'homme de l'ONU ne semblent pas avoir eu pour préoccupation majeure la situation de la liberté de conscience et des droits de l'homme et de la femme dans ces deux pays dont la légitimité étatique est basée sur une conception rigide et littéraliste d'un texte religieux.

6. Attitude qui contraste fortement avec les sanctions et campagnes médiatiques prises contre l'Iran sur le même sujet.

Le sionisme et la création de l'État d'Israël

Le troisième événement, dont la genèse est antérieure en fait aux deux précédents, est celui de la constitution de l'État d'Israël. Il y avait, en effet, déjà eu au début du ^{xx}^e siècle un précédent de taille sur l'acceptation de l'émergence de nouveaux États construits sur une base religieuse. Il s'agit de l'inscription dans le texte du mandat sur la Palestine, accordé par la SDN à Grande Bretagne en 1922⁷ pour légitimer son occupation coloniale de ce pays, de l'obligation pour la puissance mandataire d'œuvrer à création d'un « foyer national juif » en Palestine. En fait, le texte reprend le contenu de la fameuse Déclaration de Balfour de 1917 par laquelle le ministre des Affaires étrangères anglais promettait à un Lord Rothschild d'œuvrer pour la création de ce foyer, en réalité un embryon d'État.

L'histoire du sionisme est trop longue à raconter ici. Disons simplement pour résumer que cette idéologie nationaliste juive née dans des cercles d'intellectuels viennois de la fin du ^{xix}^e siècle est le produit de l'ère des nationalismes européens, du socialisme et de l'antisémitisme. Le regroupement des juifs de diverses cultures et nationalités européennes dans un État-nation est considéré par les fondateurs du mouvement comme le seul remède possible à l'antisémitisme européen renouvelé. Ce dernier explose, en effet, à cette période en Europe, notamment en Europe centrale, sous le coup de la popularité des théories racistes qui voient dans les Juifs l'incarnation des « Sémites », un corps étranger à la psychologie collective et au génie des peuples européens dits « Aryens ». Aux préjugés théologiques religieux traditionnels de l'Europe protestante et catholique vient s'ajouter le préjugé raciste, encore plus redoutable dans un contexte de sécularisation de la vie publique en Europe. La voie est ainsi ouverte à la montée du nazisme et de sa double haine des Juifs et des bolcheviques souvent confondus dans le même délire agressif.

D'abord marginal dans le judaïsme lui-même, le sionisme deviendra de plus en plus populaire au fur et à mesure que la situation des Juifs européens se dégrade et qu'Hitler s'empare de l'Europe avec la complicité de si

7. Celle-ci obtient aussi un mandat sur l'Irak, cependant que la France s'est vu en même temps accorder un mandat sur la Syrie et le Liban. Il s'agit de la consécration du partage colonial du monde arabe correspondant à l'accord Sykes-Picot de 1916 entre la France et l'Angleterre.

nombreux européens de toutes les nationalités. En choisissant la Palestine comme lieu du Foyer national juif, les premiers sionistes, eux-mêmes forts peu religieux ou même presque toujours des incroyants, redonnent vie à une lecture émotionnelle et littéraliste de l'Ancien testament. La découverte de l'ampleur du génocide des communautés juives d'Europe à la fin de la Seconde Guerre mondiale achève d'imprimer un caractère sacré à l'entreprise de construction d'un État fondé sur le patrimoine de la religion juive et qui a pour vocation de défendre et d'affirmer l'existence du judaïsme, même si les massacres puis le génocide n'ont concerné que les communautés de judaïsme européen.

Les Nations Unies s'efforceront d'accommoder les principes laïcs du droit international qui ne connaît, en matière de religion, que l'affirmation de la liberté de conscience, pièce maîtresse des droits de l'homme, avec le fait d'avoir à promouvoir une existence étatique nouvelle se réclamant exclusivement d'une religion. Mais la série de résolutions que produit l'organisation sur le conflit qui a forcément éclaté entre population juive immigrée d'Europe et population arabe de souche palestinienne ne produit pas d'effet. Les puissances occidentales enjoignent aux Arabes de s'y plier, mais omettent toujours de faire pression sur le nouvel État israélien qui se dit seul capable de définir sa sécurité et ses besoins, ainsi que ses « droits historiques » tirés de l'Ancien testament.

Au Proche-Orient, l'État d'Israël, avec l'aide des puissances occidentales, devient rapidement une puissance militaire redoutable et un allié de poids des États-Unis dans la lutte d'influence redoutable qui se déroule pour le contrôle de cette région stratégique entre le bloc soviétique et le bloc occidental.

La création de l'Organisation de la conférence des États islamiques

Le quatrième événement intervient environ vingt cinq ans plus tard, au début des années soixante-dix, lorsque sous la houlette de l'Arabie saoudite et du Pakistan est créée une organisation internationale regroupant des États musulmans, sans que cela ne suscite la moindre réserve de la communauté des nations ou de l'Organisation des Nations Unies. Il s'agit de l'Organisation de la conférence des États islamiques (OCEI) qui se pose tout de suite en concurrent du Mouvement des non-alignés,

créé en 1955, et de la Ligue des États arabes, créée en 1945. Ces deux organisations ont été créées, en effet, sans aucune référence à l'identité religieuse ou à la religion musulmane ; elles expriment des revendications anti-coloniales et anti-impérialistes sur le mode profane et laïc. La Ligue arabe est née en tant qu'organisation régionale exprimant les intérêts des États dont la langue officielle est l'Arabe et dont les peuples, voisins les uns des autres géographiquement, ont partagé une histoire commune et aspirent à construire une solidarité. L'OCEI crée une série d'institutions d'aide, notamment la Banque islamique de développement, une UNESCO islamique et bien d'autres mécanismes de solidarité.

Cette nouvelle institution internationale reflète la puissance pétrolière montante et la nouvelle richesse financière de l'Arabie saoudite, ainsi que l'influence de plus en plus agissante des prédicateurs wahhabites soutenus par les moyens financiers du royaume. La pratique de l'islam sunnite, partout dans le monde, acquiert le puritanisme, voir le radicalisme identitaire religieux qui contraste fortement avec le libéralisme et le réformisme musulman de la période précédente. Lors de l'invasion de l'Afghanistan par l'URSS, une mobilisation très rapide de cet islam permet de constituer le noyau d'une internationale islamiste combattante qui recrute des jeunes, les entraîne militairement et idéologiquement, et les envoie se battre contre l'armée rouge en Afghanistan. Le héros de cette résistance islamique à l'athéisme et au colonialisme soviétique est le riche héritier d'une famille saoudienne, le fameux Oussama Ben Laden.

La révolution religieuse iranienne : un malentendu géopolitique majeur

Un cinquième et dernier grand événement intervient à la fin des années soixante dix qui complète la série de ceux déjà passés en revue. Il s'agit de la « révolution religieuse islamique » en Iran. On peut ici affirmer qu'il s'agit dans l'époque moderne de la troisième vague d'instrumentalisation du religieux monothéiste, répondant à l'archétype biblique décrit ci-dessus. Elle succède à la révolution menée par les différentes formes de protestantisme, notamment la République calviniste dictatoriale de Genève, à la prise de pouvoir du wahhabisme saoudien en islam sunnite, enfin à la réaffirmation forte de l'existence du judaïsme à travers l'émergence de la formidable puissance de l'État d'Israël.

La révolution iranienne mobilise, elle, l'islam de couleur chiite. À l'inverse du wahhabisme, elle reprend les anciens concepts marxistes du prolétariat exploité et de l'impérialisme occidental, mais en les transcrivant dans un langage fort d'expressions arabes iranisées qui stimule l'imaginaire politique et, pour certains, religieux. La dictature des docteurs de la loi qui est instituée en Iran sur le pouvoir des civils — la fameuse *wilayat fakih* ou contrôle des docteurs de la loi religieuse — semble directement sortie du modèle de Calvin à Genève.

En fait, cette révolution est née d'un malentendu géopolitique majeur. Le Shah d'Iran discrédité et malade, les États-Unis et leurs alliés européens cherchent une alternative qui empêche le puissant parti communiste iranien *Tudeh*, ainsi que les autres partis anti-impérialistes, de prendre le pouvoir à Téhéran. L'Imam Khomeiny est sorti de son obscur exil en Irak, installé tout près de Paris à Neuphle-le-Château, où les médias du monde entier viendront couvrir ses déclarations incendiaires quotidiennes contre le Chah d'Iran et sa dictature. Les brillants stratèges islamologues occidentaux ont naïvement pensé qu'ils avaient affaire à une nouvelle forme de puritanisme à la wahhabite, hostile à l'athéisme et au marxisme, mais nullement à la puissance américaine.

L'hypothèse d'un possible renouvellement de l'anti-impérialisme à l'encontre de l'Occident lui-même n'a apparemment pas traversé l'esprit de tous ceux qui ont encouragé cette prise de pouvoir où l'Imam est ramené triomphalement en Iran dans un avion spécialement affrété pour lui par le gouvernement français. Pas plus que n'a été prise en compte dans les milieux politiques occidentaux l'éventualité du développement chez les Iraniens de sentiments anti-israéliens et de sympathie pour la tragédie des Palestiniens. Ceci sans parler de la prise en otage des diplomates américains à Téhéran, qui semble avoir échappé à l'Imam, mais que son nouveau régime sait récupérer à merveille à son profit.

C'est aussi à la même époque que nous assistons au renouveau catholique à partir de la Pologne sous hégémonie soviétique, à l'élection du pape Jean-Paul II, lui-même polonais, à l'émergence des nouveaux évangélistes aux États-Unis, enfin à l'effondrement de l'URSS et à la disparition des formes diverses de socialisme que les cultures européennes ont produites au profit du néo-libéralisme aveugle et du néo-conservatisme anglo-saxon qui ne va

pas tarder à contaminer l'Europe continentale. Le monstre soviétique abattu, l'OTAN loin de disparaître trouve une nouvelle vie et recrute de nouveaux membres dans les États d'Europe centrale libérés du joug soviétique. Cette extension de l'OTAN est aussi favorisée par la tragédie yougoslave aux portes de l'Europe et que les gouvernements européens ne parviennent pas à arrêter, mais aussi par la lutte contre le régime de Saddam Hussein en Irak, puis après les attentats monstrueux du 11 septembre 2001, contre le monstre terroriste fondé par Ben Laden sous parapluie américain, mais désormais accusé d'être encore plus dangereux que les anciens totalitarismes européens et soviétique. Les vocabulaires politico-religieux s'enrichissent de l'expression « islamo-fascisme » et George W. Bush, tout comme Tony Blair ou Silvio Berlusconi, se diront inspirés par Dieu dans leur décision d'envahir l'Irak en 2003 et n'avoir de comptes à rendre qu'à ce dernier.

Tous ces dirigeants occidentaux, étrangement d'ailleurs, échapperont à toute responsabilité pour l'intoxication qu'ils ont mené afin de justifier l'invasion de l'Irak. Aucun parlement ou aucune des différentes commissions d'enquête qui seront constituées par la suite aux États-Unis et en Angleterre, lorsqu'il s'avère que l'Irak ne disposait plus depuis longtemps d'armes de destruction massives, ne les mettra en cause. Une décennie auparavant pourtant, le président américain Bill Clinton avait failli être l'objet d'une procédure d'*impeachment* (destitution) pour avoir menti dans une affaire privée tout à fait secondaire concernant sa vie sexuelle. Que se passe-t-il donc dans les mécanismes de la démocratie dès qu'il s'agit de géopolitique ? Les mécanismes de contrôle et de responsabilité démocratiques s'arrêtent-ils aux questions internes à l'exclusion des aventures externes coûteuses et parfois même échevelées ?

Conclusion : Sortir du cercle vicieux de l'instrumentalisation du religieux

Lutter contre l'effondrement de la morale républicaine et la disparition de l'espace public

En fait, comme nous l'avons passé en revue, nous avons assisté tout au long du siècle dernier à l'effondrement progressif de la morale laïque et

républicaine, causé par des événements spécifiques. Cet effondrement est devenu possible parce que le monde des médias comme celui de la recherche académique ou des philosophes au goût du jour s'est mis lui aussi à révéler l'invocation du « retour de Dieu » en politique et à s'en émerveiller.

Il faut noter aussi que la séparation entre l'espace privé et l'espace public disparaît avec l'irruption de la télévision dans tous les foyers. Nouvel espace public, les médias prospèrent sur l'étalage public des espaces privés, celui où l'homme peut s'il le désire faire étalage de ses identités primaires ethniques ou religieuses. L'espace public citoyen se rétrécit comme une peau de chagrin au profit de mises en scène identitaires, de recherche et d'étalement de racines perdues. La télévision qui échappe à tout contrôle de la morale républicaine qui devrait s'exercer sur ce nouvel espace public relie à des terroirs religieux ou ethniques plus imaginaires que réels toute personne en mal de racines, marginalisée ou exploitée ou mal intégrée dans son propre pays ou dans un pays d'émigration. Le refuge dans la communauté religieuse, ainsi que la pratique ostentatoire d'un formalisme rituel vestimentaire ou alimentaire, deviennent des modes auxquelles il est difficile d'échapper.

Lutter contre la prétention des États à être gardiens de religions dans l'ordre international ou à incarner exclusivement des communautés ou des valeurs religieuses

À l'intérieur même des monothéismes, les différences s'accroissent entre différentes églises ou différentes façons d'interpréter l'islam. L'État d'Israël pour ce qui est du judaïsme prétend parler en son nom et celui de toutes ses communautés les plus diverses sur le plan de la sensibilité religieuse, mais aussi politique. L'Arabie saoudite et l'Iran ne sont pas en reste pour ce qui est de l'islam, sunnite pour le premier et chiite pour le second, chacun prétendant incarner la psychologie collective de tous les musulmans. Les États occidentaux adoptent définitivement le dogme d'une unité de civilisation réalisée grâce à une identité judéo-chrétienne et aux valeurs qu'elle secrèterait, cependant que les nouveaux évangélistes américains sont à l'avant-garde d'une lecture littéraliste de la Bible et du Nouveau testament.

En dépit des siècles de lutte et d'hostilité en Europe entre judaïsme et christianisme, lequel s'est bâti historiquement par opposition au judaïsme et comme son dépassement ; mais aussi en dépit du fait que le judaïsme dans sa théologie continue de tenir la venue du Christ et sa passion comme un événement négligeable sans signification religieuse, sinon comme un défi envoyé par Dieu pour éprouver une nouvelle fois son « peuple » : le concept de racines et valeurs judéo-chrétiennes devient un concept totémique dont il est fait un usage abusif dans l'ordre international.

De même, il est demandé aux peuples non-européens étrangers aux rapports houleux des deux premiers monothéismes qui culminent dans le massacre des communautés juives d'Europe, de participer de la mémoire de l'Holocauste comme s'ils avaient été partie prenante au génocide et devaient aussi en supporter la responsabilité. Une journée mondiale de l'Holocauste a été récemment instituée aux Nations Unies⁸.

Religion, civilisation, identité devient un triangle conceptuel en dehors duquel plus rien ne peut être analysé en matière de géopolitique internationale. Il n'y a plus d'analyse des phénomènes de puissance, d'expansion, de conquête, de déstructurations sociales que le néo-libéralisme produit partout, d'injustices socio-économiques de plus en plus graves, des souffrances dévastatrices causées par les occupations militaires ou l'encouragement à la désintégration d'États sur bases ethniques ou religieuses, à la création de militantismes fanatiques chez des communautés ethniques ou religieuses qui ont vécu dans la plus grande mixité durant des siècles, comme dans les Balkans ou au Liban ou en Irak ou dans le Caucase ou en Tchétchénie ou en Afghanistan.

Aux États-Unis la vigueur des églises nouvelles qui lisent le texte de l'Ancien testament de façon littéraliste aboutit à l'appui massif de la colonisation des territoires occupés par Israël dans la croyance eschatologique que le retour et le rassemblement des Juifs du monde entier en Palestine est le signe du retour proche du Christ dans le monde.

8. Cette journée à la mémoire des victimes de l'Holocauste, le 27 janvier de chaque année (date de la libération du camp d'Auschwitz), a été instituée par la résolution 60/7 de l'Assemblée générale des Nations Unies du 1^{er} novembre 2005. La résolution préconise l'élaboration de programmes éducatifs spéciaux sur l'Holocauste pour prévenir de futurs génocides, ainsi que de programmes de communication sur le sujet visant à mobiliser la société civile.

Lutter pour le rétablissement de la crédibilité républicaine du droit international

C'est dans un tel contexte que les principes du droit international sont désormais appliqués de façon différente suivant l'identité religieuse des États et leur relation d'hostilité ou de soumission aux puissances occidentales. L'Arabie saoudite peut être honorée sans cesse en dépit de son régime politico-religieux, l'Iran soumis à la réprobation générale. Un mouvement de résistance à une occupation ou une situation intolérable d'oppression seront appuyés ici par la communauté des nations et les Nations Unies, dénoncés ailleurs comme mouvement terroriste, comme en Palestine occupée.

À certains États seront appliquées de la façon la plus brutale et la plus inhumaine des sanctions économiques qui frappent de façon criminelle les plus pauvres dans leur population. À d'autres qui n'en commettent pas moins de graves infractions au droit international et au droit humanitaire aucune sanction n'est prise. Considérations d'opportunité politique et légitimation directe ou indirecte par la nature supposée des identités religieuses des États concernés amènent à une application anarchique et opportuniste des grands principes républicains d'égalité des individus et des États devant la loi. Les grands principes démocratiques de la modernité politique s'effondrent sous nos yeux dans un silence assourdissant.

Le monde est partout entré dans des zones de non droit. Cette évolution perverse s'accompagne de la perte de sens de plus en plus accusée de la plus haute des qualités de l'homme moderne, acquise à travers de longues et douloureuses luttes, celle de « citoyen » de sa patrie, mais aussi celle de membre à part entière de la grande famille humaine. Plus le religieux est instrumentalisé, plus il sert de légitimation à des actes de gouvernement dans l'ordre interne comme dans l'ordre international, moins les citoyens et leurs représentants osent contrôler, discuter, mettre en cause de tels actes. Nous sommes dans un cercle vicieux qu'il n'est guère facile de casser.

Accélérer la relève des générations

Peut-être faut-il que la génération des dirigeants actuels qui ont si mal géré le monde, politiquement, militairement, comme économiquement

et socialement, s'éteigne pour qu'une génération nouvelle se lève qui refusera cette démission de l'esprit critique et cet abus de religion qui corrompt à la fois la religion et le pouvoir qui l'instrumentalise. Le temps n'est peut-être pas très loin où la jeunesse de nombreux pays refusera de continuer d'exister dans les décors trompeurs et médiocres dans lesquels les générations précédentes les ont enfermé.

Peut-être aussi que chrétiens et juifs reconnaîtront que l'islam ne leur est pas aussi étranger qu'ils le pensent, puisqu'il s'abreuve aussi aux sources premières du monothéisme et surtout que le Wahhabisme politique à la saoudienne ou que l'islam chiite incarné dans le régime iranien ne sont pas l'essence de cette religion et encore moins les représentants et tuteurs des musulmans dans le monde. Peut-être aussi en viendra-t-on à considérer que l'État d'Israël ne peut pas être le représentant des juifs du monde entier dans leur diversité ethnique et culturelle et sociale et que le destin des Israéliens est de vivre avec les Palestiniens dans un État assurant l'égalité de tous quelles que soient les origines ethniques et religieuses des citoyens. Peut-être enfin en viendra-t-on à considérer que des États n'ont aucun droit de se poser en promoteurs ou représentants autorisés ou garants d'un ordre religieux transnational, ce qui assurerait non seulement la concrétisation de la liberté de conscience, liberté première et fondamentale de l'homme, mais aussi supprimerait une source majeure de la montée de tous les fanatismes et violences auxquelles nous assistons impuissants depuis quelques décennies.



Valores, sistemas económicos, migración y confrontación de culturas

Juan Díez Nicolás

Catedràtic de Sociologia de la Universitat Complutense de Madrid. President d'Anàlisis Sociològiques, Econòmiques i Polítics, SA (ASEP), acadèmic de l'Acadèmia Europea de Ciències i de les Arts. Membre del *Comité des Sages* per al *Diálogo entre los Pueblos y Culturas del Mediterráneo*. També participa en els grups de recerca internacionals següents: World Values Survey, International Social Survey Program (ISSP) i Comparative Study of Electoral Systems.

Divendres 28 d'agost

Los Sistemas de Valores

Los sistemas de valores no surgen ni existen por casualidad, su origen es perfectamente trazable como respuestas instrumentales que las poblaciones humanas «producen» para intentar lograr la mejor adaptación posible a su medio ambiente, es decir, a las circunstancias —naturales y sociales— en que se desenvuelve dicha población humana, es decir, en un espacio y un tiempo específicos. Espacio y tiempo son las dos dimensiones en que hay que analizar cualquier hecho social.

La teoría del ecosistema social proporciona una explicación más que plausible de cómo surgen los sistemas de valores en cada sociedad. Así, de acuerdo con la teoría del ecosistema social, tal y como fue formulada por Hawley y Duncan entre otros (Hawley, 1950, 1966, 1986; Duncan y Schnore, 1959; Duncan, 1964; Díez-Nicolás, 1982 y 2004), los sistemas de valores y las actitudes sociales constituyen respuestas colectivas que las sociedades humanas generan en condiciones específicas —constreñimientos y facilidades— presentes en su entorno, y por lo tanto intentan ser respuestas adaptativas a dichas condiciones, lo que las confiere un valor instrumental. Que esas respuestas sean o no las más idóneas para lograr la mejor adaptación posible no es la cuestión relevante aquí, lo importante es que la población produce cada respuesta concreta creyendo que es la más adecuada.

Las poblaciones humanas, como todas las poblaciones de seres vivos —plantas y animales—, tienen que sobrevivir mediante los recursos que encuentran en el entorno. Los primeros seres humanos tuvieron que sobrevivir con los recursos que encontraban en un entorno físico-natural muy limitado, muy próximo, debido a su escasa capacidad para desplazarse —solo podían hacerlo andando. Su adaptación al medio era muy similar a la de los demás

seres vivos, casi mecánica. Pero, en realidad, la adaptación humana a su entorno solo era similar, pero no igual, a la de los demás seres vivos, pues su adaptación ha sido siempre «cultural». El ser humano es el único ser vivo capaz de crear, almacenar y transmitir cultura —en su sentido antropológico más amplio, como conjunto de utensilios, pautas de comportamiento individual y colectivo, formas de organización, etc.—, y por tanto el único capaz de incrementarla tanto en extensión como en intensidad.

A efectos analíticos podemos diferenciar la cultura material (tecnología) de la cultura no-material —la gran variedad de organizaciones sociales, incluyendo los sistemas de valores y creencias. Los sistemas de valores, como todos los elementos de la cultura, material o no, son instrumentales, en la medida en que pretenden ayudar a lograr la mejor adaptación posible en cada situación concreta —es decir, una población con un volumen y unas características concretas, en un entorno físico-natural en el que pueden encontrarse ciertos recursos de sustento concretos, con un nivel específico de desarrollo tecnológico, y con una variedad de estructuras organizativas, familiares, económicas, políticas y sociales determinadas, y con un sistema de valores concreto.

Las plantas y los animales sobreviven en su entorno mediante respuestas más o menos mecánicas transmitidas genéticamente, pero los seres humanos son los únicos que lo hacen a través de una cultura material (tecnología), y a través de una cultura no-material —muy diversas organizaciones sociales, sistemas de valores y de creencias—, que asimismo son diferentes en distintos lugares de la tierra, y que suelen cambiar a lo largo del tiempo. La tecnología, las formas de organización social, los sistemas de valores y de creencias, las ideologías, son todas ellas instrumentales y contingentes, y los seres humanos las utilizan o las abandonan en la medida en que creen que les son útiles para mejor sobrevivir en su medio ambiente —natural y social—, es decir, con los recursos —materiales y no-materiales— a los que pueden tener acceso. Las poblaciones humanas han utilizado desde siempre la cultura material y la no-material para maximizar su acceso a los recursos, razón por la cual las formas más elementales de organización social tuvieron como objetivo la producción de recursos y su distribución a todos los individuos miembros de la población, y adicionalmente el

control y coordinación de esas actividades de producción y distribución de recursos, así como el reclutamiento de nuevos miembros para asegurar la supervivencia de la población.

Cada uno de los cuatro elementos del ecosistema social interactúa con los otros, de manera que los cambios en cada uno de ellos provocan cambios en cada uno de los otros tres, y a su vez cada uno de ellos cambia como consecuencia de los cambios que se operan en los otros. En cada situación y momento del tiempo concretos se podrá reconocer un cierto equilibrio entre los cuatro elementos del ecosistema social, un equilibrio siempre inestable porque el ajuste entre los cuatro elementos del ecosistema es siempre imperfecto, dando lugar a fricciones y conflictos que provocan cambios en cualquiera de ellos, que a su vez afectarán en mayor o menor medida a los otros tres (Díez Nicolás 1988).

No obstante, los cambios en la tecnología, y de manera especial los cambios en la tecnología de los transportes y las comunicaciones, parecen haber constituido el principal factor a través del cual se ha introducido el cambio en el ecosistema social. En efecto, los cambios en la tecnología de los transportes y comunicaciones implican una ampliación del medio ambiente, y por tanto de la accesibilidad a mayores recursos. La ampliación del medio ambiente ha permitido, a lo largo de la Historia, el crecimiento de la población, y el crecimiento de la población ha permitido una creciente elaboración de las formas de organización social para lograr mayores niveles de especialización —como consecuencia del mayor número de individuos—, tanto en extensión —número de funciones diferentes— como en intensidad —grado de perfeccionamiento y profundización con que se realiza cada una de ellas.

Los ecosistemas sociales, en cuanto que comunidades ecológicas, tienden por naturaleza a la expansión creciente. Tomando en consideración la importancia decisiva de la accesibilidad al sustento, no resulta extraño comprobar que la expansión hacia una comunidad global-mundial interdependiente se está produciendo antes en las estructuras económicas que en otras formas de organización social —pues en eso consiste la tan citada globalización. En realidad, la interdependencia económica conduce a la interdependencia en cualquier otro aspecto de la organización social, pero ello requiere tiempo.

Los sistemas de valores surgen igualmente de esa interacción entre las poblaciones humanas y su medio ambiente, constituyen respuestas instrumentales de adaptación, forman parte de la cultura no-material, y por tanto son a la vez causa y consecuencia de los cambios en los otros factores del ecosistema. Así, los sistemas de valores cambian cuando cambian las estructuras y sistemas económicos o políticos, cuando cambia la tecnología, cuando cambian los recursos accesibles y el uso del medio ambiente, e incluso cuando cambia el volumen y la estructura de la población, pero los sistemas de valores producen igualmente cambios en el volumen y estructura de la población, en el acceso a los recursos y en el uso del medio ambiente, en el establecimiento de obstáculos o incentivos para el desarrollo tecnológico, y en el cambio de las estructuras económicas, políticas, familiares, etc.

Un intento de explicación del cambio de valores: la teoría del post-materialismo

La explicación del cambio en el sistema de valores desarrollada por Inglehart a partir de su primer artículo sobre la «revolución silenciosa» (Inglehart 1971) sería compatible con este otro esquema teórico del ecosistema, puesto que acepta la existencia de una fuerte interrelación entre los sistemas de valores y los sistemas económicos y políticos. Pero, el esquema teórico de Inglehart parece más apropiado para la descripción que para la explicación del cambio producido en las sociedades actuales. En efecto, desde la perspectiva del post-materialismo, el sistema de valores cambia porque las nuevas generaciones surgidas después de la II Guerra Mundial y en los países más desarrollados se encontraron en unas situaciones de mayor seguridad económica y personal. El proceso de modernización exigió la sustitución de un sistema de valores religiosos tradicionales por otro sistema más moderno que ponía un gran énfasis en el mérito, en el logro individual y colectivo, así como una progresiva sustitución de la autoridad tradicional por otro tipo de autoridad más racional. Los nuevos valores que acompañaron al proceso de modernización que provocó la industrialización fueron los de la «motivación de logro», el mérito individual, frente a la resignación o la humildad que habían defendido hasta entonces los antiguos sistemas de valores religiosos tradicionales. Para Max Weber,

precisamente, un sistema de valores nuevo, la ética protestante, explica la aparición de un nuevo sistema económico, el capitalismo industrial. Pero cabe preguntarse, ¿qué es lo que provocó que, a partir de un cierto momento en el proceso de industrialización-modernización, ciertas sociedades —y ciertos grupos sociales dentro de cada sociedad— comenzasen a poner de manifiesto un cierto desencanto con el énfasis en el crecimiento económico para sustituirlo por un énfasis en la protección y conservación del medio ambiente? ¿Por qué ese cambio de valores cuando los anteriores habían sido tan «funcionales» para lograr unos niveles y estilos de vida hasta entonces desconocidos?

Las hipótesis de Inglehart han sido objeto de análisis y discusiones académicas plasmadas en varios miles de artículos y libros en todo el mundo, y el propio Inglehart así como muchos otros investigadores han ido haciendo aportaciones y modificaciones, si bien la hipótesis fundamental se ha mantenido hasta ahora (Inglehart 1977, 1990, 1997, 2004, Inglehart y Welzel 2005). De acuerdo con esta hipótesis, los sistemas de valores de las sociedades cambian en dos ejes principales, en el primero de ellos desde unos valores de escasez o supervivencia típicos de sociedades poco desarrolladas económicamente en las que la seguridad económica y personal no estaba garantizada para la mayor parte de los individuos, hasta unos valores de auto-expresión característicos de sociedades económicamente más desarrolladas capaces de proporcionar a la gran mayoría de los individuos una razonable seguridad económica y personal. Según el segundo eje de cambio, las sociedades pasan, siguiendo a Max Weber, desde un sistema de valores tradicionales a otro sistema de valores secular-racionales.

Pero tanto Inglehart como la mayoría de los investigadores se han centrado más en el primer eje de cambio, medido a través de una escala de doce ítems en la que seis miden la orientación materialista —valores de escasez o supervivencia, como por ejemplo, el mayor énfasis en la importancia de la seguridad económica y personal, la mayor valoración de los hombres que de las mujeres, la mayor importancia atribuida al salario y a la seguridad en el empleo, el rechazo a los extranjeros, la menor satisfacción con la vida en general, la baja implicación política, el rechazo a la homosexualidad, o la mayor prioridad asignada al crecimiento económico

que a la protección del medio ambiente, etc.—, y otros seis ítems miden la orientación post-materialista —valores de auto-expresión, como la mayor prioridad a la conservación del medio ambiente que al desarrollo económico, el individualismo, la igualdad entre hombres y mujeres, la mayor preocupación por la estética y la calidad, la mayor importancia atribuida a las posibilidades de relación y auto-realización en el trabajo, o la mayor implicación política, etc. (Díez Nicolás 2000).

Pocas teorías sociológicas han dispuesto de una base de datos tan amplia como la que han proporcionado las encuestas sobre valores¹. Por fortuna, la gran coincidencia en las preguntas incluidas en los respectivos cuestionarios, entre oleadas y entre estudios, ha permitido construir un fichero agregado con todas las investigaciones realizadas. Hasta la fecha se dispone de datos para casi un centenar de países, con un total de 240 encuestas (ficheros de datos), que proporcionan un total de 325.937 entrevistas. Ningún otro proyecto internacional en ciencias sociales permite la comparación de tantos países a lo largo de ya más de veinte años, países que difieren extraordinariamente en sus niveles de desarrollo social, económico y político, así como en sus sistemas culturales incluyendo la religión. Pocas teorías sociológicas o políticas han podido aspirar a tal nivel de generalización en el espacio y en el tiempo sobre la base de evidencia empírica, produciendo un volumen tan amplio de publicaciones en todo el mundo, debido al gran número de investigadores que tratan de validar o refutar las principales hipótesis que emanan de su marco teórico.

Las hipótesis originarias principales, sin embargo, han sido verificadas una y otra vez por diversos autores y para diferentes países, incluida España tanto si se toman las sociedades o los individuos como unidades de análisis (Díez Nicolás 1995; del Pino y Bericat 1998; Andrés Orizo y Elzo 2000;

1. La primera investigación fue desarrollada por el Estudio Europeo de Valores (EVS) en 1981, que incluyó alrededor de 20 países, algunos de ellos no-europeos, y en 1990 se llevaron a cabo la segunda investigación del EVS y la primera de la Encuesta Mundial de Valores (WVS), si bien los cuestionarios de una y otra investigación tenían más de un 80% de preguntas iguales, para facilitar la comparación. En 1995 la WVS realizó su segunda investigación, y en 1999 y 2000 se llevaron a cabo las terceras investigaciones del EVS y de la WVS respectivamente. Y ahora, la WVS ha realizado su cuarta oleada, 2005-2007 y se encuentra preparando la siguiente (2010), mientras que el EVS ha concluido su cuarta oleada en 2008. Los datos de todas las investigaciones de valores hasta la oleada WVS 2005-07 pueden consultarse en el Banco de Datos ASEP/JDS, que es el archivo oficial del WVS (www.jdsurvey.net), y en las web de WVS (www.worldvaluessurvey.org) y de EVS (<http://www.europeanvalues.nl/index2.htm>).

Halman 2001; Arts y Halman 2004; Halman y otros 2005). Así, por ejemplo, se ha verificado ampliamente la relación positiva entre los valores post-materialistas y el nivel de desarrollo económico (Díez Nicolás 1994), el grado de democracia o las actitudes democráticas, la igualdad entre hombres y mujeres, la preferencia por la protección del medio ambiente frente al desarrollo económico, la preferencia por la economía de libre mercado frente a la economía planificada desde el Estado, o la relación negativa entre los valores post-materialistas y la práctica religiosa, la exclusión social, el autoritarismo, etc. Por otra parte, se ha verificado también ampliamente que el cambio de valores, que en las sociedades post-industriales se ha manifestado de manera significativa a partir de la Segunda Guerra Mundial, como consecuencia de la generalización del consumo de masas y del Estado de Bienestar, es sobre todo un cambio generacional, pues las generaciones más jóvenes han sido socializadas en ese nuevo contexto social de mayor seguridad económica y personal, mientras que las generaciones mayores fueron socializadas en contextos sociales de mayor escasez y menor seguridad. Se ha verificado también ampliamente la hipótesis de que el cambio de valores se produce antes entre las sociedades y grupos sociales que antes han alcanzado esos niveles de mayor seguridad económica y personal, lo que explica que sean los países más desarrollados, post-industriales, así como las personas de más alto status socio-económico o posición social, los que antes y en mayor medida exhiben los nuevos valores post-materialistas o de auto-expresión.

Se han producido también críticas y modificaciones complementarias a la teoría expuesta por Inglehart, algunas relativas a la utilización de los países como unidades de análisis —por el peligro de la denominada «falacia ecológica»—, o a la hipótesis de que el cambio de las sociedades en los dos ejes citados es un cambio lineal. De hecho, el propio Inglehart ha sugerido que no todas las sociedades se mueven al mismo ritmo, de manera que los Estados Unidos, por ejemplo, han avanzado mucho más en sus valores post-materialistas o de auto-expresión que en los secular-rationales, debido a la persistencia en esa sociedad de valores religiosos tradicionales. Por el contrario, las sociedades ex-comunistas han avanzado mucho menos en los valores post-materialistas y de auto-expresión —debido a su menor desarrollo económico— que en los secular-rationales —precisamente por su alto grado de secularización y rechazo de la religión y de la familia tradicional durante

varias décadas. Asimismo, el propio Inglehart ha observado que el cambio no ha estado exento de «vueltas atrás», como ha sucedido en general en los países ex-comunistas y en algunos países menos desarrollados.

Es cierto que, hasta el año 2000, todos los datos disponibles permitían observar, con muy escasas excepciones, que todos los países, desde diferentes niveles en los dos ejes citados, seguían la pauta de cambio hacia una generalización cada vez más amplia de los nuevos valores post-materialistas y de auto-expresión, aunque hubiese más excepciones respecto al cambio en el segundo eje, hacia los nuevos valores secular-rationales. Pero los datos más recientes procedentes de la oleada 2005 del WVS sugieren un retorno hacia valores menos post-materialistas, más preocupados nuevamente por la seguridad económica y personal, precisamente en los países más desarrollados (Díez Nicolás 2007d). La evidencia proporcionada por países altamente desarrollados como Estados Unidos, Japón, Países Bajos, Francia, Italia, Finlandia y España, de los dos tradicionalmente más desarrollados y maduros de Latinoamérica, Argentina y Chile, y de uno de los países de la Europa del Este, Eslovenia, que además de pertenecer a la Unión Europea parece ser el que más fácilmente se ha integrado en todos los sentidos a la UE, parece incuestionable: hay un retorno hacia los valores más materialistas de búsqueda de seguridad económica y personal. Y hay que tener en cuenta que estos datos fueron recogidos en los diferentes países antes de que estallara la crisis financiera-económica de 2008, lo que significa que estaba ya en marcha un proceso de progresiva pérdida de seguridad personal y económica. En efecto, la seguridad personal parece haber disminuido como consecuencia de las amenazas que representan el terrorismo, el crimen organizado, la nueva delincuencia urbana procedente de bandas juveniles y no tan juveniles, el narcotráfico, etc. Y la seguridad económica ha disminuido igualmente como consecuencia de la reducción de la oferta de trabajo, que hace difícil la incorporación de los jóvenes menores de 30 años al mercado de trabajo, la permanencia en el empleo de los mayores de 50 años, y consecuentemente de la reducción de los salarios y en general del poder adquisitivo de las familias. En la actualidad no puede ya negarse que haya aumentado la inseguridad personal y económica, y que el Estado de Bienestar comience a reducirse en todos los países más desarrollados.

Parece pues que se cierra un ciclo. La primera fase, que ha durado alrededor de 19 siglos de nuestra era, caracterizada por una situación en la que la casi totalidad de las poblaciones en todo el mundo carecían de seguridad personal y económica, y en la que por tanto predominaron los valores materialistas. Una segunda fase, de modernización-industrialización caracterizada por un crecimiento económico prolongado, por el mérito y el esfuerzo —la motivación de logro de McClelland, 1961—, basada en el concepto de autoridad, pero una autoridad crecientemente legal-racional y no tradicional —muy vinculada a la religión. Una tercera fase de post-modernización o post-industrialización en la que la mayoría de la población de las sociedades más desarrolladas han tenido muy garantizada su seguridad económica y personal —debido al establecimiento del Estado de Bienestar—, lo que la permitió orientarse hacia unos valores post-materialistas, de auto-expresión y de emancipación, que han fomentado el individualismo en todas sus dimensiones, y que paralelamente ha reducido la importancia de la autoridad y de otros valores que caracterizaron la anterior fase. Y la cuarta fase, que parece estar surgiendo a partir del año 2000 aproximadamente, parece implicar un retorno hacia valores materialistas precisamente porque se han reducido significativamente los niveles de seguridad personal y económica, y en la que vuelve a darse cada vez más importancia al concepto de autoridad. Seguridad y autoridad recuperan progresivamente un lugar preferente en las prioridades de los individuos (Díez Nicolás 2007b).

La explicación del cambio de valores desde la teoría del ecosistema social

Resulta curioso constatar que desde la perspectiva teórica del ecosistema social y desde la perspectiva teórica del cambio en los sistemas de valores se llega a conclusiones muy similares, es decir, a la conclusión de que el aumento de las desigualdades, y por tanto el aumento de la inseguridad personal y económica, parecen conducir hacia mayores niveles de conflicto social y, consecuentemente, hacia nuevas formas de autoridad —y previsiblemente, de autoritarismo. Para ello parece necesario situarse de nuevo en los años precedentes y posteriores a la primera crisis del petróleo en 1973. Tanto el trabajo de Meadows (1972) como el de muchos otros informes (Council on Environmental Quality and Department of State

1980): insistían en la existencia de unas tendencias sociales de cambio acelerado a escala mundial que conducían a formular ciertas previsiones a corto y medio plazo (Díez Nicolás 1980) que se resumen a continuación:

En primer lugar, se constataba un alto crecimiento demográfico desde el final de la II Guerra Mundial que superaba todas las previsiones elaboradas previamente, y que no ofrecía síntomas de reducirse drásticamente en el corto o medio plazo; 2) este crecimiento demográfico estaba provocando una presión creciente sobre los recursos del medio ambiente, no solo por el incremento demográfico en sí mismo, sino por el incremento, en todo el mundo, del consumo de recursos físicos y naturales per capita; 3) debido a la creciente presión demográfica sobre el medio ambiente, se agotarían ciertos recursos, se encarecería su obtención, y se degradaría el medio ambiente en general; 4) al hacerse más escasos ciertos recursos, parecía inevitable que se produciría un cierto empeoramiento de la calidad de vida; 5) en esas condiciones, era esperable que los que ocuparan posiciones de mayor poder social procurarían mantener su acceso a los recursos escasos, en detrimento de los que tuviesen menores cuotas de poder, lo que previsiblemente contribuiría a incrementar las desigualdades socio-económicas entre países y dentro de cada país; 6) el incremento de desigualdades conduciría a un incremento de los conflictos sociales, latentes o manifiestos, entre países y dentro de cada país; 7) el incremento de los conflictos provocaría situaciones de ingobernabilidad en el ámbito internacional y en el nacional, lo que podría conducir, finalmente, a que los poderes establecidos tuvieran la tentación de recurrir a respuestas autoritarias como medidas «más eficaces» para resolver esas situaciones conflictivas. Resulta no sólo sorprendente, sino en cierto modo también muy preocupante, comprobar hasta qué punto se han ido cumpliendo estas previsiones.

En efecto, el crecimiento de la población ha sido acelerado a lo largo de la historia de la Humanidad, como consecuencia de la influencia de los otros tres elementos del ecosistema. Así, la población mundial, que puede estimarse en alrededor de 250 millones de habitantes a principios de la era cristiana, tardó 16 siglos y medio (1650 años) en duplicarse, debido a la alta mortalidad —apenas compensada por una muy alta natalidad—, que a su vez resultaba de la falta de movilidad de las poblaciones humanas, lo que

las impedía acceder con facilidad a recursos en otros lugares del planeta. Por tanto, a mediados del siglo xvii aproximadamente (1650) la población mundial ya era de 500 millones de habitantes. La revolución agrícola que se produjo en Europa en esos años, y la revolución industrial que se inició en ese mismo continente un siglo después, mejoró notablemente las posibilidades de supervivencia de la población mundial en todas partes —aunque mucho más, lógicamente, en Europa— a causa de la mejor alimentación y la mejor sanidad que resultaron de la investigación científica y los desarrollos en los transportes y las comunicaciones —que facilitaron el acceso a los recursos—, de manera que la población mundial volvió a duplicarse en sólo 200 años, llegando a los 1.000 millones en 1850. Continuaron las mismas tendencias, y sobre todo la continuada ampliación del medio ambiente a causa de las innovaciones en los transportes y comunicaciones, y en sólo 100 años la población mundial volvió a duplicarse, de forma que en 1950 había alcanzado ya los 2.000 millones de habitantes. Pero desde esa fecha el crecimiento demográfico fue aún más rápido, debido sobre todo al descenso de la mortalidad en todo el mundo, y la población mundial se triplicó en cincuenta años, alcanzando la cifra de 6.000 millones de habitantes en el año 2000. El crecimiento demográfico ha reducido su ritmo desde entonces —pasando de un 2% anual acumulativo a un 1,3% en la actualidad—, pero sigue siendo un crecimiento muy alto, por lo que se supone que podrá duplicar la población mundial en alrededor de 60 años.

La presión de esta población mundial sobre los recursos ha sido tan intensa durante las últimas décadas del siglo xx que todas las advertencias sobre las posibles amenazas que se cernían sobre el medio ambiente se están cumpliendo incluso en mayor medida de lo previsto. La comparación de las evaluaciones sobre la situación del medio ambiente en el mundo realizadas en la conferencia de Estocolmo de 1972, en el informe Brundtland, y en las conferencias de Río de 1992, de Tokio en 1994 y de Johannesburgo en 2003 demuestra que la situación global no sólo no ha mejorado, sino que empeora de forma acelerada, provocando pronósticos aún más pesimistas (Al Gore 2006) que los que se realizaban en plena primera crisis del petróleo (Commoner 1973). La desaparición de especies vegetales y animales, el agotamiento de ciertos recursos no-orgánicos, el cambio climático, el agujero de ozono, la desertización, la escasez de agua, son algunos de los signos más visibles del deterioro ambiental. Las amenazas sobre el medio ambiente que

la creciente industrialización en todo el mundo ha producido son ahora reales, incluida la posibilidad de acabar con toda forma de vida sobre la Tierra. Puede argumentarse que las sociedades industriales avanzadas han logrado un alto nivel de bienestar material debido a la aplicación de una tecnología de creciente complejidad y a unas organizaciones sociales y económicas muy elaboradas. Pero la aplicación de estas tecnologías complejas y de estas formas elaboradas de organización social, así como su diseminación a otras sociedades menos desarrolladas, ha creado serios problemas medioambientales por todo el planeta. De esta forma, puede afirmarse que el «éxito» en la industrialización ha conducido a consecuencias indeseadas, esto es, ha provocado amenazas reales sobre el entorno natural e incluso para la supervivencia de la humanidad en el planeta. Los valores post-materialistas, y en especial la preocupación por el medio ambiente, serían una respuesta colectiva a los cambios objetivos en el medio ambiente que han resultado de la expansión del proceso de industrialización en la mayoría de las sociedades, incrementando el bienestar material pero creando además serias amenazas a la supervivencia de la especie humana en su conjunto a través del cambio climático —que ya no es una quimera, sino una realidad— y de las armas de destrucción masiva.

Pero el cambio demográfico acelerado y su repercusión sobre el medio ambiente no son los únicos aspectos que fueron acertadamente pronosticados a finales de la década de los años 70, sino que las consecuencias que de ellos se derivaban parecen haberse cumplido también. Así, aunque es evidente que se han producido grandes innovaciones tecnológicas y científicas que mayoritariamente podrían calificarse como beneficiosas y que constituyen mejoras indudables de nuestro nivel y estilo de vida —aviones, trenes de alta velocidad, autopistas y auto-rutas en el ámbito de los transportes, televisión por satélite y por cable, telefonía móvil en el ámbito de las comunicaciones, descubrimientos y avances decisivos en el conocimiento del genoma y, en general, en el ámbito de la medicina, robótica e informática, y un muy largo etcétera—, no cabe duda que en muchos aspectos se ha producido un empeoramiento de la calidad de vida —droga, delincuencia, terrorismo, deterioro del medio ambiente físico-natural, masificación, congestión de tráfico, incremento de la pobreza, etc. Este empeoramiento de la calidad de vida tiene su origen, en muchas ocasiones, precisamente en el hecho de que más y más gente tiene acceso a disfrutar de ciertos estilos de vida

(Bennet 1976). En efecto, cuando ir a la playa en verano se generaliza se produce una masificación que, en última instancia, resta calidad a ese tipo de ocio; lo mismo puede afirmarse del tráfico durante los fines de semana, o de los desplazamientos para disfrutar del esquí, e incluso de la enseñanza y de cualquier tipo de actividad que requiera prestación de servicios, como la atención sanitaria. Todavía no hemos aprendido bien a incrementar la cantidad —el acceso a ciertos bienes y servicios para colectivos crecientemente numerosos— sin reducir la calidad. Es muy posible que los problemas derivados del cambio tan rápido a que se ve obligada la organización social para adaptarse a los retos de una población mundial que crece todavía a un muy alto ritmo y a un medio ambiente que está siendo esquilmo y deteriorado también de forma acelerada, lleven a crear problemas de ingobernabilidad y desorganización social crecientes, de manera que, como ya anunció Hirsh hace treinta años, se alcancen los límites sociales al crecimiento antes incluso que los económicos (Hirsh 1978).

Los hechos anteriormente descritos han provocado un incremento de las desigualdades socio-económicas entre países y dentro de cada país. Si se toma en cuenta el indicador económico por excelencia, la renta per capita, puede comprobarse que durante la década de los años 60, la Década del Desarrollo como fue denominada por las Naciones Unidas, las desigualdades entre países no aumentaron, pero a partir de la crisis del petróleo de 1973 las desigualdades han estado creciendo y a un ritmo acelerado. Así, la renta per capita de la región más rica del mundo en 1963 era 40 veces más alta que la de la región más pobre, y esa desigualdad se mantuvo prácticamente igual en 1973. Pero en 1983 esa «razón» entre la renta per capita de la región más rica y la más pobre era ya de 51 veces, de 91 en 1993, y de 103 veces en el año 2000. Los indicadores sobre diversos aspectos sociales y económicos que se publican anualmente por Naciones Unidas en su Informe sobre Desarrollo Humano demuestran una creciente desigualdad entre países desarrollados y menos desarrollados en casi cualquier dimensión que se compare. Pero numerosos trabajos de investigación e informes más o menos oficiales demuestran igualmente, en gran cantidad de países, que las desigualdades en renta y en el acceso a determinados bienes y servicios están aumentando y no disminuyendo. Incluso en el ámbito de los valores sociales se observa como los países ex-comunistas y la mayoría de los latino-americanos muestran un cierto

retroceso en sus valores post-materialistas durante la última década, mientras que los países más industrializados continuaron incrementando su nivel de post-materialismo (Inglehart y otros 2004).

El incremento de las desigualdades no es sino una consecuencia de la toma de conciencia de que no parece posible asegurar un crecimiento económico para todos y eternamente, y ello ha conducido a que los países desarrollados defiendan sus intereses y los de sus ciudadanos a costa de desatender las demandas de los países menos desarrollados, y a que dentro de cada país se observe una disminución de la movilidad social y, más bien al contrario, un incremento de la rigidez de la estratificación social, de manera que los méritos individuales vuelven a ser relegados y son sustituidos por las redes sociales familiares, políticas, de clase social, etc., que son las que facilitan el acceso a determinados status sociales. Pero lo más importante no es que las desigualdades sociales y económicas hayan aumentado y estén aumentando, sino que los individuos en todas partes son cada vez más conscientes de ese aumento, debido entre otras razones a los medios de comunicación y al incremento incesante de las posibilidades que las nuevas tecnologías de la comunicación —Internet y telefonía móvil— ofrecen a los individuos para interaccionar entre sí. Como he podido señalar hace tiempo, en el mundo actual se ha producido una igualación en los «estándares de vida subjetivos» a los que aspiran individuos de clases sociales muy diferentes y de países con niveles de desarrollo muy distintos, pero subsisten grandes diferencias en sus «niveles de vida objetivos», lo que provoca frustraciones individuales y colectivas al tomar en cuenta las grandes disparidades que, para los de inferior condición socio-económica, implican la comparación entre estándar y nivel de vida. Esa creciente toma de conciencia incide, precisamente, en el posible aumento de conflictos sociales, latentes o manifiestos.

No parece necesario presentar muchos argumentos para defender la afirmación, pronosticada ya hace más de tres décadas, de que el incremento de las desigualdades entre países y dentro de cada país crearía mayores y más frecuentes situaciones de conflicto, abierto o latente. En el ámbito internacional es cierto que desde la II Guerra Mundial no ha vuelto a producirse una guerra mundial de esa magnitud, pero no es menos cierto que han proliferado y siguen proliferando guerras «de alcance medio», como las de Corea y Vietnam, la «guerra fría» contra los países de la órbita soviética,

las guerras de los Balcanes y los conflictos en diversas repúblicas islámicas ex-comunistas, la guerra en el Líbano, las guerras dentro y entre países africanos, los conflictos continuos entre Israel y Palestina, los conflictos en Oriente Medio en general, las diversas guerras en Afganistán, las diversas guerras en Irak, etc. Pero también han proliferado los conflictos internos en los distintos países, desde la ya lejana revolución del 68 en los países occidentales a los numerosos conflictos que se han producido en repúblicas ex-soviéticas, revoluciones en países latino-americanos y africanos, terrorismos nacionales, etc. No debe descartarse que entre las causas que explican el creciente terrorismo nacional e internacional haya que incluir la percepción de grandes desigualdades sociales y económicas (Díez Nicolás 2003b). Cuando la proporción de la población mundial que vive en países menos desarrollados ha pasado de constituir dos terceras partes a ser en el momento actual cuatro quintas partes, y cuando la percepción de esa desigualdad es ahora mucho más visible, y sobre todo, cuando las poblaciones afectadas llegan a la conclusión —acertada o equivocada— de que no pueden ya tolerar esas desigualdades ni tampoco pueden cambiarlas mediante el diálogo político, no resulta difícil comprender —pero no justificar— que algunos decidan romper las reglas del juego social y se lancen a cambiar la realidad de forma violenta.

Pero lo que más importa aquí al comparar los pronósticos de hace treinta años con la realidad actual y con el futuro previsible a corto y medio plazo es lo relativo a la aceleración del cambio en la población, el medio ambiente, y el incremento de las desigualdades sociales y económicas, y a la incidencia de esos aspectos sobre la aceleración del cambio en los sistemas de valores. El cambio en los valores, y de manera específica la preocupación actual por el medio ambiente, que es evidente en el emergente conjunto de valores post-materialistas, podría entonces ser explicado por los cambios objetivos en otros elementos del ecosistema, y más concretamente por las amenazas reales al medioambiente y a la supervivencia de la especie humana derivados de un proceso de industrialización con demasiado éxito que, paradójicamente, pretendía mejorar las condiciones de vida para la humanidad en todo el planeta, y que no parece claro si está empeorando o mejorando esas condiciones de vida. Esta parece ser la explicación de por qué la prioridad asignada a la protección del medio ambiente ha sustituido a la prioridad por el crecimiento económico, y la explicación,

que a continuación se desarrollará, de por qué la preocupación por el medio ambiente surge antes en los países más desarrollados y en los grupos sociales de más alto nivel: porque han sido los primeros en tomar conciencia de que el desarrollo económico puede conducir a una degradación ambiental de tal naturaleza que ponga realmente en riesgo a la Humanidad en su conjunto.

La historia de la Humanidad ha seguido una larga trayectoria partiendo de un gran número de comunidades humanas independientes por todo el planeta, comunidades que, mediante el desarrollo tecnológico y la creciente complejidad de sus organizaciones sociales, han ido agrupándose para formar nuevas estructuras comunitarias de mayor tamaño, de creciente diferenciación interna y creciente especialización exterior, y por supuesto, cada vez más interdependientes entre sí. El proceso de globalización actual, que en realidad ha estado produciéndose desde que el ser humano apareció sobre la Tierra, conduce hacia el último estadio en el proceso de expansión de los sistemas sociales, que eventualmente culminará en la formación de una sola comunidad global mundial que todavía está, sin embargo, muy lejos.

En resumen, si la teoría del post-materialismo parece haber tenido un gran acierto al señalar que el cambio de valores es en último término un cambio intergeneracional, la teoría del ecosistema social puede ayudarnos a comprender mejor por qué ese cambio de valores se ha centrado sobre todo en asignar una mayor prioridad a la conservación y protección del medio ambiente que al desarrollo económico. Falta por explicar, sin embargo, cómo se transmiten los nuevos valores dentro de cada sociedad y entre sociedades.

La Transmisión de los Sistemas de Valores

La teoría del post-materialismo parece ser útil para describir cómo se ha producido el cambio de valores en los procesos de modernización y post-modernización, y la teoría del ecosistema social parece poder ofrecer una explicación plausible de por qué uno de los valores centrales de la nueva orientación post-materialista, la protección del medio-ambiente, está sustituyendo en importancia a la preocupación por el crecimiento económico, que fue el valor central de la modernización. Pero la preocupación por el medio ambiente, aunque se iniciase de una forma visible en la década de los años 60, no es el valor predominante en todas las sociedades del mundo,

pues el crecimiento económico sigue siendo la principal preocupación en las sociedades menos desarrolladas, ni siquiera es el valor predominante entre todos los habitantes de los países desarrollados, pues el crecimiento económico sigue prevaleciendo entre los integrantes de las clases sociales menos favorecidas. La teoría centro-periferia desarrollada por Galtung para explicar el cambio de actitudes sociales (Galtung, 1964, 1976a y 1976b) parece ofrecer un marco teórico capaz de explicar cómo surgen las nuevas actitudes (y valores) y se difunden a través de la sociedad —y, por extensión, entre sociedades.

La primera cuestión, evidentemente, es la de definir qué es el «centro social» y qué es la «periferia social». Para Galtung, el centro social es el conjunto de posiciones sociales mejor recompensadas por la sociedad —incluyendo en el concepto de recompensas no sólo las económicas, sino también las de prestigio y poder, siguiendo una tradición ya secular en el pensamiento sociológico—, mientras que la periferia social sería lo contrario, es decir, el conjunto de posiciones sociales peor recompensadas —incluso rechazadas— por la sociedad. El concepto de «centro social» no debe confundirse, por tanto, con el de los estratos socio-económicos o las clases sociales altas, ni con «los ricos», aunque la condición socio-económica o la clase social formen parte de una de las dimensiones importantes de este concepto. Debe subrayarse que se habla de posiciones sociales, no de individuos, pues lo que importa son los «nichos», no los «ocupantes» de esos nichos en un momento determinado. Esta diferencia es importante porque hace referencia a la clásica diferenciación entre «status» —una propiedad del individuo— y «rol» —una propiedad del sistema, colectividad o grupo—, cuestión en la que la teoría «centro-periferia» coincide con la teoría del ecosistema, que al partir del axioma de que la interdependencia es absolutamente imprescindible para la supervivencia de la especie humana, adopta la comunidad ecológica —y no el individuo— como unidad de análisis, y por tanto se centra en las funciones que diferentes agrupaciones de individuos —categóricas o corporadas— realizan para el sistema. Cuando se define operativamente el concepto de posición social la diferenciación entre «centro» y «periferia» se hace mucho más comprensible. Así, parece evidente que las sociedades post-industriales actuales recompensan más —a igualdad de otros factores— a los que tienen mayor nivel educativo que a los que tienen un nivel educativo inferior, recompensan más a los que

realizan ocupaciones no-manuales que a los que desempeñan ocupaciones manuales, a los adultos que a los jóvenes o ancianos, etc. Por otra parte, debe también señalarse que el centro y la periferia sociales se refieren a los dos polos de un continuo en el que se distribuyen el conjunto de las posiciones sociales diversas que existen en cualquier sociedad, de manera que dentro del centro se puede diferenciar un grupo mucho más pequeño y «central» al que se puede denominar «núcleo que toma las decisiones», y en la periferia se puede igualmente definir una «extrema periferia» en la que se incluirían las posiciones sociales menos recompensadas o incluso rechazadas por la sociedad. Cuando un individuo ocupa una alta posición como gran magnate de la economía o de la política, por poner algún ejemplo, pasa a formar parte del centro social —incluso de un círculo mucho más restringido dentro del centro social—, pero cuando deja de ocupar esa alta posición en la economía o en la política deja igualmente de formar parte del centro social —o pasa a un nivel inferior dentro del centro social. En otras palabras, no son las peculiaridades del individuo como persona las que le hacen formar parte del centro social o de la periferia social, sino la posición que en cada momento ocupa en el sistema social (Díez Nicolás 1966).

El centro y la periferia difieren en muchos aspectos estructurales: 1) En primer lugar, en el centro encontramos un nivel alto de conocimientos, particularmente sobre políticas, mientras que en la periferia el grado de conocimiento es bajo, y no referido a las políticas. 2) Como consecuencia de su mayor nivel de conocimientos, el centro tiene más opiniones, especialmente sobre políticas, mientras que la periferia tiene menos opiniones. 3) Puesto que la evaluación de cualquier objeto social requiere un conocimiento previo sobre dicho objeto, y dado que el centro tiene acceso a los medios de comunicación de masas y algo que comunicar —por ejemplo, cogniciones, valoraciones, opiniones, actitudes, valores—, parece natural que la comunicación fluya principalmente —aunque no exclusivamente— desde el centro (iniciador) a la periferia (receptor). 4) el centro muestra un alto grado de participación social, manifestado a través de las comunicaciones secundarias —a través de la pertenencia a asociaciones, por ejemplo— o terciaria —medios de comunicación de masas—, mientras que en la periferia el nivel de participación es menor, manifestado fundamentalmente a través de las comunicaciones primarias —por ejemplo, la conversación interpersonal.

Como consecuencia de lo anterior, y puesto que el centro tiene acceso a los medios de comunicación y además tiene algo que comunicar —conocimientos, opiniones, valores—, es natural que el proceso de comunicación tienda a discurrir desde el centro a la periferia, aunque la periferia mantiene contactos con el centro a través de sistemas de comunicación más informales e interpersonales. Lo anterior no implica, sin embargo, que los nuevos valores sociales surjan siempre en el centro, lo que sí implica es que para que puedan difundirse por la sociedad tienen que ser adoptados por algún grupo del centro social —pues el centro social no es homogéneo más que en que agrupa a aquellos que ocupan posiciones sociales más recompensadas, pero puede y suele ser heterogéneo en su ideología y en otros valores y actitudes sociales, por lo que puede haber diferencias ideológicas en su seno— (Díez Medrano y otros 1989). Todo esto conduce necesariamente a plantearse el proceso mediante el cual se forman y transmiten las actitudes y valores sociales. Básicamente puede afirmarse que para que pueda haber una opinión (evaluación) sobre un objeto social parece necesario que previamente exista un conocimiento o percepción de ese objeto social. (Un individuo puede saber que existe Japón, y opinar sobre Japón, aunque no haya estado nunca allí, pero no podrá opinar sobre Japón si no sabe que existe un país así denominado). En este proceso se pueden diferenciar tres etapas: en la primera no existe conocimiento y por tanto tampoco existe evaluación. En la segunda etapa se adquiere el conocimiento o percepción del objeto social, pero no se tiene todavía una opinión (evaluación) sobre él mientras se reflexiona sobre el conocimiento que se tiene de dicho objeto social o se intenta adquirir un mayor y/o mejor conocimiento del mismo. En la tercera etapa se tiene ya una opinión (evaluación) del objeto social. Con frecuencia sin embargo este proceso lógico no lo es tanto, cuando se pervierte debido a que el individuo no reflexiona sobre el conocimiento que tiene del objeto social y acepta, junto con el conocimiento que adquiere de una fuente externa, una evaluación sobre el objeto social en cuestión. Esto es lo que ocurre con demasiada frecuencia en nuestros días con gran parte de la información que se recibe de los medios de comunicación, que junto con la información se adquiere asimismo la evaluación, sin que el individuo haga su propia reflexión y evaluación. Así pues, mientras que la periferia social se encuentra generalmente en la primera etapa, o incluso en la segunda, el centro social suele encontrarse en la tercera.

En consecuencia, las ideas nuevas se originan en el centro —o, alternativamente, aunque surjan en la periferia son adoptadas por el centro o algún segmento social del centro—, y de allí pasan gradualmente a la periferia, que las internaliza a lo largo de un cierto período de tiempo cuya duración puede ser más o menos larga según cual sea la intensidad de la comunicación y el contenido de la idea transmitida. En general, mientras el centro discute las nuevas ideas o valores nuevos la periferia no participa en esa discusión, y más bien permanece apática o al menos al margen, pero finalmente el centro lleva las ideas o nuevos valores a la práctica, creando incluso nuevas estructuras sociales, y es entonces cuando la periferia resistirá más o menos la introducción de esas nuevas ideas o valores —defendiendo el status quo precedente—, hasta que poco a poco la periferia comienza a internalizar lo que ya ha sido institucionalizado, mientras el centro comienza a buscar nuevas ideas o valores sociales. La periferia social, sin embargo, no siempre defiende el status quo, sino que sobre la base de ideas morales muy básicas —derivadas de la religión o de alguna ideología firmemente asentada en la periferia, o de intereses muy concretos que afectan a su propia supervivencia— defenderá el status quo o se lanzará a una revolución más o menos dirigida hacia un nuevo orden social.

Muchas de estas hipótesis han sido contrastadas empíricamente con éxito desde que fueron formuladas por primera vez (Díez-Nicolás, 1967; Galtung, 1976a; van der Veer, 1976; Díez Nicolás 2009c), y para los propósitos de esta investigación parecen proporcionar un intento coherente de explicación de por qué las sociedades más desarrolladas económicamente y los grupos sociales que han alcanzado niveles más altos de prosperidad son los que parecen haber interiorizado antes y más extensamente los nuevos valores post-materialistas. Los valores relativos al logro estuvieron presentes en los orígenes de la industrialización y el desarrollo económico, y formaron parte del sistema de valores que explicó el cambio desde una autoridad tradicional a una autoridad racional (Inglehart, 1997), pero la industrialización y el desarrollo económico a una escala global también produjo daños extensos e intensos en el medio ambiente mundial, algunos de los cuales pueden ser irreversibles o, al menos, tener efectos a largo plazo. Las sociedades industriales avanzadas —el centro social internacional, en este caso— y el centro social en cada una de estas sociedades, fueron los primeros en advertir los daños medioambientales de la industrialización,

lo cual explicaría el gradiente de orientaciones post-materialistas que han sido detectadas al comparar sociedades en diferentes niveles de desarrollo o diferentes estratos socioeconómicos dentro de sociedades concretas (Díez-Nicolás e Inglehart, 1994; Díez Nicolás 1999).

El centro social, sin embargo, no debería ser identificado con los más altos estratos socio-económicos, en la medida en que la riqueza es sólo una —aunque muy importante— de las distintas recompensas de una posición social dada. Es por esto por lo que el índice de posición social —que define un continuo centro-periferia— ha demostrado tener una mayor capacidad para predecir el post-materialismo que el usual índice de status socio-económico. El centro social, por otra parte, no es —y probablemente no podría ser— ideológicamente homogéneo, y es por ello que la posición social parece predecir mejor el post-materialismo que la ideología (Díez-Nicolás, 1992). El poder explicativo y predictivo de la posición social —como medida del centro-periferia en la sociedad— sobre el post-materialismo ha sido detectado repetidamente en un país concreto, España, cuyos resultados han permitido posteriormente ser confirmados a través de la comparación internacional.

En consecuencia, y a los efectos que aquí importan respecto a la transmisión de sistemas de valores, puede concluirse que tomando a los países como unidades de análisis se puede comprobar cómo los nuevos sistemas de valores se han transmitido desde el «centro» —países más desarrollados— a la «periferia» —países menos desarrollados. Y tomando a los individuos como unidades de análisis, se ha confirmado igualmente que, dentro de cada sociedad, los nuevos sistemas de valores se han transmitido desde el «centro» —los grupos sociales en mejores condiciones socioeconómicas— a la periferia —los grupos sociales más desfavorecidos. Existe abundante evidencia empírica para respaldar ambas afirmaciones, de manera que los valores post-materialistas están mucho más extendidos en los países más desarrollados que en los menos desarrollados, y están asimismo más presentes entre los individuos de alta posición social en cada sociedad que entre los de baja posición social.

Valores sobre la Inmigración

Contrariamente a lo que suele pensarse, los países desarrollados no son los que tienen mayor proporción de inmigrantes en relación con su población. Y tampoco son los países más desarrollados los que muestran mayor nivel de xenofobia ni de racismo. De acuerdo con la teoría del post-materialismo, el rechazo a los extranjeros es más propio de las sociedades menos desarrolladas, tradicionales, orientadas hacia valores materialistas, mientras que las sociedades post-industriales, más orientadas hacia los valores post-materialistas, suelen ser más tolerantes con el extranjero. Pues bien, los datos parecen confirmar esta afirmación.

Así, de acuerdo con el último informe de Naciones Unidas sobre International Migration, 2006, los 10 países con las tasas más altas de inmigrantes —inmigrantes por 100 habitantes— eran en esa fecha: los Emiratos Árabes Unidos (71,4%), Kuwait (62,1%), Singapur (42,6%), Israel (39,6%), Jordania (39,0%), Saudi Arabia (25,9%), Oman (24,4%), Suiza (22,9%), Australia (20,3%) y Letonia (19,5%).

De igual manera, y sobre la base de los datos procedentes de estudios internacionales comparados, parece evidente que las actitudes racistas y xenófobas son más frecuentes entre los habitantes de países menos desarrollados que entre los de países más desarrollados.

Los datos para España procedentes de casi una veintena de investigaciones anuales desde 1991 ponen igualmente de manifiesto que las actitudes xenófobas y racistas son más frecuentes entre las personas de inferior status socioeconómico e inferior posición social (Díez Nicolás 2005).

Los movimientos de población transnacionales han adquirido una creciente importancia en el panorama mundial, como lo demuestran las cifras que indican que alrededor de 200 millones de personas residen en un país distinto al que les vio nacer —una cifra que es solo un 20% inferior a la población total del mundo estimada para comienzos de la Era Cristiana. Las razones por las que se han producido estos masivos desplazamientos de población son muy diversas, como ha ocurrido siempre en la historia de la Humanidad, pero además de los ya tópicos factores de atracción («pull factors») y de expulsión («push factors»), o dicho de otro modo, además de las malas condiciones de vida y peores oportunidades vitales que ofrecen

los países de emigración y de las mejores condiciones y oportunidades vitales que ofrecen los países de inmigración, que incluyen no solo factores económicos, sino también políticos, religiosos, de libertades públicas, etc., hay otros factores que han hecho posible estas migraciones cuantitativamente tan importantes. Concretamente, es preciso referirse a los grandes y revolucionarios cambios que se han producido desde hace dos siglos en las tecnologías de los transportes y las comunicaciones, que han reducido la distancia ecológica —no la geográfica— al abaratar los costes de transporte y al reducir los tiempos de transporte, y que han facilitado el acceso a la información sobre las condiciones de vida en otros lugares del mundo. La radio, la televisión —y especialmente la televisión vía satélite—, los teléfonos —y especialmente los teléfonos móviles—, y más recientemente Internet, han hecho posible a las poblaciones de los países menos desarrollados conocer cuáles son las condiciones de vida en los países más desarrollados, lo cual puede haber tenido efectos muy diversos, pues si por una parte les ha informado de la existencia de otros lugares a los que emigrar para buscar mejores condiciones de vida y oportunidades, por otra parte ha provocado sentimientos de frustración-agresión hacia los que disfrutaban de esas mejores condiciones que a ellos les están vedadas.

Pero no debe olvidarse que los movimientos de población no se producen solamente desde los países menos desarrollados a los más desarrollados, sino que también se producen entre países desarrollados —como por ejemplo dentro de la Unión Europea—, y entre países menos desarrollados —como los que se producen con frecuencia entre países africanos. Por esta razón, países que son de emigración son también receptores de inmigrantes, pues en muchas ocasiones las poblaciones tienen que buscar refugio cruzando la frontera más próxima, aunque las condiciones económicas sean tan adversas como en el país que abandonan. Todas estas circunstancias favorecen el hecho de que en todos los países existan minorías procedentes de otros países, situación que provoca reacciones muy distintas en los diferentes países.

El análisis de los resultados de una investigación internacional llevada a cabo en 23 países, sobre actitudes hacia los extranjeros e inmigrantes realizada por el ISSP en 1995 (Díez Nicolás 2005), permite resumir a continuación algunas de sus principales conclusiones:

En primer lugar se observó que más de la mitad de los entrevistados en la casi totalidad de los países —y en muchos de ellos más de dos tercios e incluso más de tres cuartas partes— afirman que el número de inmigrantes en su país debería disminuir algo o mucho. En la mayoría de los países predominaba el desacuerdo con la afirmación de que la inmigración era buena para la economía del país. En nueve de los veintitrés países analizados más del 50% de los entrevistados estaban de acuerdo en que los inmigrantes quitaban puestos de trabajo a los naturales del país. España estaba entre los países en que predominaba la opinión (45%) de que los inmigrantes quitaban el trabajo a los nacionales —debe recordarse que en 1995 la tasa de paro en España era muy elevada—, pero una proporción importante (38%) estaba en desacuerdo con esa afirmación. En la gran mayoría de los países analizados predominaba la opinión de que la inmigración provoca un aumento de la criminalidad. Sin embargo, y a pesar de la creencia mayoritaria en los efectos negativos de la inmigración sobre el paro y la inmigración, la mayoría de los entrevistados se mostraba de acuerdo en todos los países en que los inmigrantes contribuían a que el país se abriese a nuevas ideas y culturas. En cuanto a los refugiados, la opinión mayoritaria en la inmensa mayoría de los países analizados era favorable a que se autorizase la permanencia en el país de los refugiados que son perseguidos en sus países de origen por razones políticas, religiosas o ideológicas. Otra cuestión muy distinta era la de los inmigrantes «sin papeles». En los diecisiete países en que se preguntó por los inmigrantes «sin papeles» más del 60% de los entrevistados se mostraron de acuerdo en que su país debería tomar medidas más duras para impedir su entrada. En resumen, los resultados de esta investigación realizada en 23 países, la mayoría de ellos europeos —occidentales u orientales—, pero con gran variedad de niveles de desarrollo económico, de sistemas políticos y de tradiciones culturales, parecían coincidir en que los países con actitudes más negativas hacia la inmigración eran en general los países del Este de Europa, posiblemente a causa de que solo desde hacía diez años habían comenzado a incorporarse a las economías de libre mercado y a los sistemas políticos de democracia parlamentaria. Por el contrario, los países más favorables a la inmigración eran los que mantenían políticas gubernamentales claramente favorables a aceptar mayores contingentes de inmigrantes, como Canadá y Nueva Zelanda, o con escasa experiencia de flujos importantes de inmigrantes y,

por el contrario, larga experiencia de emigración de sus ciudadanos hacia otros países, como era el caso de Irlanda o Filipinas, y en cierto modo también de Japón. El caso de España se acercaba más a estos últimos que a los primeros, en el sentido de que las actitudes de los españoles parecían más bien favorables que desfavorables a los inmigrantes, y sobre todo era el país menos desfavorable hacia los denominados «ilegales».

Los resultados de las encuestas de valores procedentes del Estudio Europeo de Valores y de la Encuesta Mundial de Valores para los años 1981, 1990 y 1995, en los que se comparaban un total de 21, 70 y 55 países respectivamente confirman las anteriores conclusiones. De manera más específica, se analizaban los resultados de una pregunta incluida en las tres oleadas, relativa a las personas que los entrevistados no desearían tener como vecinos. Se seleccionaron entonces los tres grupos sociales que interesaban más en relación con la inmigración: «personas de diferente raza», «personas de alguna minoría», e «inmigrantes o trabajadores extranjeros». La comparación de los españoles con los nacionales de los más de 70 países incluidos en los estudios de valores sugerían un menor grado de xenofobia y racismo que la mayoría, y eran coherentes con los resultados de las otras investigaciones realizadas solo en España. Concretamente, menos de un 10% de los españoles incluidos en las investigaciones sobre valores de 1981, 1990 y 1995 contestaban que no les gustaría tener como vecinos a personas de diferente raza, de alguna minoría, o inmigrantes o trabajadores extranjeros. En las encuestas de valores citadas se analizó también la actitud hacia los inmigrantes cuando se trata de si los puestos de trabajo deben ser para los inmigrantes o para los trabajadores del país receptor. Los datos anteriormente analizados demuestran que, aunque los españoles no culpan mayoritariamente a los inmigrantes de los niveles de paro, sostienen sin embargo actitudes proteccionistas, de manera que cuando se trata de dar un empleo a un nacional o a un extranjero incluso con alguna mayor calificación, la mayoría afirman que se le debe dar al trabajador español.

Los datos de las encuestas de valores eran también en este caso muy concluyentes. Con muy escasas excepciones más del 40% de los entrevistados en todas las sociedades en esas dos fechas estaban de acuerdo en que «cuando los empleos son escasos se debería dar prioridad en el

empleo a los del país sobre los inmigrantes». España se encontraba entre los países más proteccionistas, pues un 77% en 1990 y un 72% en 1995 se pronunciaban a favor de dar el empleo al trabajador español y no al inmigrante.

El análisis de los datos de las encuestas posteriores de 2000 y 2005 confirma plenamente los resultados anteriores, y además ha permitido demostrar sin ningún tipo de duda que cuanto mayor es el grado de post-materialismo en un país menor será su rechazo a los homosexuales, a los enfermos de SIDA, a los alcohólicos, a los musulmanes, a los inmigrantes y trabajadores extranjeros, a los enfermos mentales, a los drogadictos, a los de otra raza, a los gitanos, a los ex-presidarios y a los judíos. Este hallazgo es importante, pues demuestra que los países que, colectivamente, han asimilado en mayor medida los nuevos valores post-materialistas, parecen haber logrado asimismo bajos niveles de exclusionismo social, en la medida en que exhiben proporciones más bajas de individuos que considerarían molesta la presencia de ciertos grupos sociales como vecinos. Tomando a los individuos como unidades de análisis se comprueba asimismo que cuanto mayor es la orientación hacia los nuevos valores post-materialistas de un individuo menor es su exclusionismo social de cualquier grupo minoritario o marginal, tanto si se trata de inmigrantes como de otros grupos socialmente marginados.

Cabe preguntarse, sin embargo, cuál de los diferentes tipos de rechazo o exclusionismo social es, en cada país, el mejor indicador para medir el grado de exclusionismo en una sociedad. Para ello se ha elaborado un análisis de componentes principales en cada país, pero a los efectos que aquí interesan más, se ha centrado el análisis en los países que componen la Unión Europea. Lo primero que se ha podido descubrir es que no existe una pauta unívoca de ordenamiento de los diferentes componentes. Sobre la base de los datos disponibles para 24 de los 27 países de la Unión Europea se ha podido comprobar que el mejor predictor del nivel de exclusión social en un país es la actitud exclusionistas hacia musulmanes e inmigrantes. No obstante, el rechazo como vecinos a musulmanes parece ser el componente que mejor mide el exclusionismo social en los países de la Unión Europea, puesto que se encuentra entre los tres componentes con valores más altos en 19 de los 24 países. El rechazo a los inmigrantes se encuentra entre

los tres componentes principales en 17 de los 24 países, el rechazo a los de otra raza se encuentra en 13 países, el rechazo a los judíos en 12, el rechazo a los enfermos de SIDA en ocho, a los homosexuales en dos, y a los gitanos en uno. Debe subrayarse que lo anterior no significa que los musulmanes sean los más rechazados en la mayoría de los países, sino que el rechazo a los musulmanes es el mejor indicador en muchos países para medir el exclusionismo social. Y por esa misma razón, el rechazo a musulmanes, a los de otra raza, a los judíos y a los inmigrantes parecen ser los componentes principales en casi todos los países.

Para precisar algo más estas cuestiones, se midió el rechazo a los cuatro grupos sociales que, desde el punto de vista de la inmigración son más relevantes: personas de otra raza, inmigrantes y trabajadores extranjeros, judíos y musulmanes. Para ello se agruparon los 81 países de los que se disponía de datos en trece grupos, atendiendo a criterios de religión predominante o de cultura. El total de entrevistas fue de 118.520 personas.

De acuerdo con estos datos, los ciudadanos de países más desarrollados muestran unas actitudes menos exclusionistas que los de países menos desarrollados. En efecto, en los cuatro casos seleccionados, los que menos se molestarían por tener vecinos de otra raza, inmigrantes o trabajadores extranjeros, judíos o musulmanes, son los Anglosajones, los Europeos occidentales, tanto protestantes como católicos, y los latinoamericanos —que en definitiva pueden ser considerados herederos de la cultura europea-occidental-católica. Estos datos, por tanto, sugieren que la xenofobia, el racismo, el exclusionismo social, no solo no son patrimonio de los países más desarrollados, sino que más bien al contrario, parecen más frecuentes en los países menos desarrollados.

Una explicación posible sería, nuevamente, la de que tienen mayor peso las variables individuales como el nivel educativo y la orientación hacia los nuevos valores post-materialistas que las variables contextuales y estructurales como la religión o el área geográfica. En realidad estos datos confirman los resultados de España, país en el que se ha encontrado menor racismo y xenofobia en Comunidades como Madrid y Cataluña que en otras de menor desarrollo, aunque las primeras tengan mayor número de inmigrantes —en términos absolutos y relativos— que las segundas.

Los ciudadanos de cualquier región del mundo son proteccionistas de sus compatriotas a la hora de distribuir el empleo, pero también en este caso los ciudadanos de países desarrollados son menos proteccionistas que los de países menos desarrollados. Aunque todos son proteccionistas, como se ha indicado, los anglosajones, los europeos occidentales y los japoneses lo son en menor medida.

Todos los datos analizados sugieren, por tanto, unas actitudes más exclusionistas, limitadoras de la inmigración y proteccionistas entre los ciudadanos de países menos desarrollados que entre los de países más desarrollados.

Convergencia y Divergencia en los Sistemas de Valores de diferentes Culturas

Llegados a este punto, parece claro que los sistemas de valores son consecuencia de un conjunto de circunstancias, de un conjunto de variables en el medio ambiente natural y socio-cultural que favorecen o limitan el surgimiento de determinados sistemas de valores. La investigación comparada permite encontrar toda clase de ejemplos de convergencia y divergencia en los sistemas de valores, lo que sugiere que en este como en otros casos deben evitarse las grandes generalizaciones que no vayan acompañadas de toda clase de matizaciones y excepciones (Höfert y Salvatore 2000; Haller 2001; VVAA 2004).

Comenzando por España, el análisis del sistema de valores de las distintas generaciones a lo largo de más de veinte años (Díez Nicolás 2008) permite demostrar que la generación mayor —los nacidos entre 1907 y 1921— han mantenido y siguen manteniendo unos valores muy acusadamente materialistas y tradicionales —alta prioridad asignada a la seguridad personal y económica y a la autoridad tradicional—, pero cada generación se ha movido significativamente, por comparación con la generación precedente, hacia los polos post-materialista o de auto-expresión, y hacia los valores secular-racionales, hasta llegar a la generación de 1982-1996, caracterizada por un sistema de valores plenamente post-materialista, de valores de auto-expresión y emancipación, y enormemente secularizada y alejada de la tradición. Este cambio generacional, sin embargo, no ha excluido el hecho de que cada generación se ha movido, a lo largo de estos últimos 20 años, hacia los polos post-materialista y secular-racional,

si bien, como se ha indicado al principio, a partir del año 2000 parece observarse un nuevo cambio de retorno hacia los valores que dan prioridad a la seguridad personal y económica y recuperan el valor de la autoridad, cambio que es mayor entre las generaciones de más edad que entre las más jóvenes, pero que es perceptible en todas ellas. En consecuencia, puede hablarse de convergencia en el sentido de que todas las generaciones han ido cambiando hacia valores más post-materialistas hasta el año 2000, y de divergencia porque las generaciones más jóvenes han sido en cada fecha más post-materialistas que las generaciones mayores.

Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, y en relación con la inmigración, se ha podido verificar, sobre la base de casi una veintena de investigaciones anuales desde 1991, que la xenofobia y el racismo en España están directamente relacionados con la edad y el «derechismo» ideológico, e inversamente relacionados con el nivel educativo y con la orientación hacia los nuevos valores post-materialistas.

Y, siempre en el ámbito de la inmigración, un análisis comparado de un conjunto de valores familiares, religiosos, económicos y políticos, en el que se han comparado los valores de diversos grupos de inmigrantes en España —latinoamericanos, norteafricanos, sub-saharianos y europeos del Este— con los de sus respectivas poblaciones de origen y con los de la población receptora española, ha demostrado que buena parte de esos valores se encuentran más o menos a mitad de camino entre los de sus poblaciones de origen y los de la población española receptora, lo que sugiere un rápido proceso de integración social a pesar de que el promedio de años de estancia en España de los inmigrantes es muy corto. Esta investigación demostró asimismo que la integración parece más fácil en relación con los valores económicos y políticos, y algo más difícil respecto a los valores familiares y religiosos. Lógicamente, también, la integración social es más fácil para los latinoamericanos, seguidos de los europeos del Este, y algo más difícil para los norteafricanos y sobre todo para los sub-saharianos. Se trata de un ejemplo por tanto que muestra cierta convergencia en los sistemas de valores, aunque persisten ciertas divergencias lógicas (Díez Nicolás 2005). Un resultado similar se ha observado también en otros países europeos (Pettersen 2007).

Otro ejemplo de convergencia y divergencia procede de la teoría centro-periferia. Se ha podido verificar ampliamente que existe una muy fuerte

relación positiva entre posición social y la orientación hacia los nuevos valores post-materialistas, de manera que el «centro social» está más orientado hacia estos nuevos valores mientras que la periferia social está más orientada hacia los valores materialistas de seguridad y autoridad —con independencia de que tanto el centro como la periferia parecen estar volviendo hacia los valores materialistas. La relación entre posición social y valores post-materialistas se ha podido verificar para un gran número de países y por supuesto para España.

Pero en este caso se ha podido ir también más allá, y verificar que las elites de países desarrollados y países en vías de desarrollo comparten gran número de valores, y se diferencian de las no-elites en unos y otros países, de manera que mientras se observa una cierta convergencia de valores entre las elites de diferentes países, existe divergencia entre los valores de las elites y los de sus respectivas no-elites, siendo máxima la divergencia entre las no-elites de países desarrollados y las de países en vías de desarrollo. Además, la divergencia en los valores de las elites y las no-elites en los países en vías de desarrollo parece ser mayor que en la que se observa en los países desarrollados. Una vez más hay que indicar que la convergencia entre los valores de las elites de países desarrollados y de los que están en vías de desarrollo es más visible en lo que respecta a valores económicos y políticos que en los familiares y religiosos (Díez Nicolás 2007a).

Otro ejemplo es aún más importante y bastante concluyente. La pretendida homogeneidad de cada una de las «civilizaciones» enumeradas por Huntington no existe cuando se examina empíricamente, de manera que, sobre todo en el ámbito de los valores, existe más semejanza entre Marruecos y España que entre Marruecos y Bangladesh o Indonesia, aunque se trate de países islámicos (Díez Nicolás 2003a). Debe recordarse aquí que nada más producirse el atentado de las Torres Gemelas en septiembre de 2001 se popularizó la teoría (¿?) de Huntington sobre un bastante irremediable «choque de civilizaciones» que había sido publicada casi una década antes. Es importante señalar este hecho, porque a veces se piensa que el discurso sobre el supuesto «choque de civilizaciones» fue una consecuencia del 11-S-01, cuando en realidad las respuestas políticas-bélicas al 11-S-01 se justificaron con la «teoría» elaborada una década antes (Huntington 1993 y 1996). De manera bastante inmediata, y sobre la

base de los datos proporcionados por los estudios de valores (EVS-WVS) se puso de manifiesto la falacia de la «teoría» (¿ideología?) elaborada por Huntington (Díez Nicolás 2001a y 2003a; Norris e Inglehart 2003). En efecto, se demostró una vez más que las diferencias dentro de cada supuesta «civilización» son en general mayores que las diferencias entre «civilizaciones». Hablar en la actualidad del Islam, como si Bangla Desh y los Emiratos Árabes formaran un conjunto homogéneo es tanto como hablar de la Cristiandad para englobar en un conjunto homogéneo a Noruega y a Bolivia. Incluso dentro de un área tan aparentemente homogénea como es la Unión Europea se pueden observar diferencias significativas en muchos valores culturales. Los estudios basados en barómetros de opinión como el Euro-barómetro, el Latino-barómetro, el Afro-barómetro, el Asia-barómetro, el Arab-barómetro, y otros, demuestran que dentro de cada una de esas áreas existen grandes diferencias entre unos países y otros. Pero dentro de cada país se encuentran también diferencias significativas entre las distintas regiones, aunque la mayor parte de las diferencias que se suelen encontrar entre las mediciones promedio para cada país desaparecen cuando se comparan individuos y no territorios. Por ejemplo, volviendo a las actitudes hacia los inmigrantes, los datos de casi veinte investigaciones realizadas en España entre 1991 y 2007 demuestran que las aparentes diferencias en las actitudes racistas y xenófobas de las poblaciones en las diferentes Comunidades Autónomas desaparecen cuando se controlan un conjunto de variables socio-económicas relativas a la composición de la población de las distintas Comunidades Autónomas. Las aparentes diferencias entre unas Comunidades y otras, y generalizando aún más, entre unos territorios y otros, se deben más a las diferencias en su composición de la población —por edad, nivel educativo, renta, etc.— que al hecho de residir en un territorio o en otro.

La teoría elaborada en un principio por Fukuyama (1991) es aún más fácil de rechazar, puesto que ni todas las sociedades en el mundo han llegado a la economía libre de mercado ni a la democracia parlamentaria, y tampoco parece probable que vayan a lograrlo en un futuro más o menos próximo, entre otras cosas porque esos dos modelos de organización social —económica y política respectivamente— no es previsible que vayan a durar eternamente, como tampoco lo hicieron otras formas de organización económica y política

en el pasado. La reciente crisis financiera-económica internacional, y las críticas a los partidos políticos en todas las democracias clásicas parecen anunciar cambios que en cierto modo se están produciendo ya.

Pero, volviendo a las diferencias entre «civilizaciones» o «culturas», la investigación empírica demuestra que existen gran variedad de ejemplos de convergencia en los valores de unas y otras, y también de divergencias entre ellas (Díez Nicolás 2007c y 2009a). Pero es que los valores están igualmente cambiando dentro de cada una de esas «civilizaciones» o «culturas», como se pone de manifiesto al comparar países más o menos próximos al Mediterráneo (Díez Nicolás 2009b). Una vez más parece deducirse que las diferencias suelen ser mayores en lo que respecta a ciertos valores religiosos y familiares que respecto a valores económicos y políticos.

Todos estos resultados sugieren que existe un cambio de valores a largo plazo, que es el cambio generacional, basado en los distintos contextos de socialización, y otros cambios más coyunturales, como es el actual contexto de mayor inseguridad económica y personal. En la medida en que este cambio de contexto medioambiental, natural y social, persista —como se anticipó hace años basándose en las posibles consecuencias del cambio acelerado en los cuatro factores del ecosistema— ese cambio coyuntural se convertirá en generacional, en cambio a largo plazo.

En conclusión, los sistemas de valores están siempre en proceso de cambio, y lo que sí parece poder afirmarse es que ese proceso de cambio se ha ido haciendo crecientemente acelerado desde después de la Segunda Guerra Mundial como consecuencia de la aceleración del cambio en los otros tres factores del ecosistema social: en las estructuras demográficas, en el uso intensivo del medio ambiente, y en la tecnología. Y hay que recalcar que en gran medida esa aceleración del cambio debe atribuirse al acelerado cambio en la tecnología de los transportes y las comunicaciones. Por consiguiente, no debe esperarse una ralentización del cambio en las instituciones sociales y en los sistemas de valores mientras no se produzca una ralentización del cambio demográfico, del uso (y abuso) del medio ambiente, y de la tecnología. La gran pregunta es, ¿en qué elemento del ecosistema social se producirá el gran freno que provocará la ralentización del cambio en los otros elementos del mismo? ¿O no habrá freno y el ecosistema

social continuará en un proceso continuado de cambio crecientemente acelerado? Entre los frenos posibles al crecimiento y expansión acelerada del ecosistema social se pueden adelantar algunos como el crecimiento demográfico cero o incluso negativo, el envejecimiento de la población en todo el mundo, el cambio climático y el uso intensivo del medio ambiente natural, la crisis energética y su incidencia sobre el desarrollo tecnológico, pero también la creciente ingobernabilidad de las sociedades debido la no-resignación de las clases sociales más desfavorecidas, a la persistencia de desigualdades en los niveles de vida objetivos y a la igualación de las aspiraciones y expectativas sociales, es decir, a la igualación en los estándares de vida subjetivos, generadores de frustración y conflictos sociales latentes o manifiestos.

La mayoría de los procesos de crecimiento tienen forma de **S**, caracterizados por lentas tasas de crecimiento al principio, cambio acelerado a la mitad del proceso, y cambio cada vez más pequeño al final, con dos posibles continuidades, o bien un gran cambio permite que surja una nueva **S**, o bien se produce el estancamiento o aún, peor, el crecimiento negativo. El futuro nos dirá cual ha sido la alternativa seguida.

Bibliografía

- Andrés Orizo, F. y J. Elzo, (eds.) (2000): *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La Encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*. Madrid: Editorial Santa María.
- Arts, W. y L. Halman (eds.) (2004): *European values at the turn of the millennium*. Leiden-Boston: Brill.
- Bennett, J.W. (1976): «Human ecology as human behavior», en I. Altman y J.F. Wohlwill (eds.): *Human Behavior and Environment*. New York: Plenum Press.
- Commoner, B. (1973): *El Círculo que se Cierra*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Council on Environmental Quality and Department of State (1980): *The Global 2000 Report to the President*. Washington D.C.: Government Printing Office. (Trad. Española: *El Mundo en el Año 2000*. Madrid: Tecnos. 1982).
- Díez Medrano, J. , B. García Mon y J. Díez Nicolás (1989): «El Significado de ser de Izquierdas en la España Actual», *REIS*, nº 45, enero-marzo, Madrid.
- Díez Nicolás, J. (1966): «Posición Social y Opinión Pública», *Anales de Sociología*, nº 2, Barcelona
- Díez Nicolás, J. (1967): «Social Position and Orientation Toward Domestic Issues in Spain», *POLLS*, Vol. III, nº 2, Amsterdam. (Traducido al español como «Posición Social y Actitudes sobre Cuestiones Nacionales en España», en *Sociología Española de los Años Setenta*, Confederación Española de las Cajas de Ahorro, Madrid, 1971).
- Díez Nicolás, J. (1980): «La España Previsible», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 12, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid. (Publicado también en Club Siglo XXI, *Fenómenos de Crisis y Futuro de España*, Vol. 1, Colección Nuestro Siglo, Unión Editorial, Madrid, 1981 y en *IOP-CIS, 25 Años de Sociología en España, 1963-1988*, Vol. II, CIS, Madrid, 1988).
- Díez Nicolás, J. (1982): «Ecología Humana y Ecosistema Social», en *Sociología y Medio Ambiente*, Centro de Estudios de Ordenación del Territorio y Medio Ambiente (CEOTMA), Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid. (Publicado también en Fundación MAPFRE, *Higiene Ambiental*, Madrid, 1984 y en S. del Campo (ed.), *Tratado de Sociología*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985).
- Díez Nicolás, J. (1988): «Conflicto Social y Ecosistema Social», en Juan del Pino (ed.), *El Conflicto Social*, Centro Asociado de la UNED en Málaga, Málaga.
- Díez Nicolás, J. (1992): «Posición social, información y post-materialismo». *REIS*, 57. Madrid. (Traducido al inglés en: «Social position, information and post-materialism». *REIS, English edition*, Madrid, 1996).
- Díez Nicolás, J. (1994): «Post-materialismo y desarrollo económico en España», en J. Díez Nicolás y R. Inglehart (comp.), *Tendencias Mundiales de Cambio en los Valores Sociales y Políticos*, FUNDESCO, Madrid. (Traducido al japonés en: COE, Japan, 2004).
- Díez Nicolás, J. (1995): «Post-materialism and the Social Ecosystem», *Culture within Nature*, UNESCO, París.
- Díez Nicolás, J. (1999): «Industrialization and concern for the environment», en N. Tos, P.Ph. Mohler y B. Malnar (Ed.), *Modern society and values: a comparative analysis based on ISSP project*. Mannheim: FSS-University of Ljubljana-ZUMA. (Traducido al español en: «Industrialización y preocupación por el medio ambiente», en F. Cruz Beltrán y E. Gualda Caballero (Comp.), *Huelva: Medio Ambiente y Sociedad*. Huelva: Editorial Grupo de Investigación Estudios Sociales e Intervención Social, 2000).
- Díez Nicolás, J. (2000): «La Escala de post-materialismo como medida del cambio de valores en las sociedades contemporáneas», en F. Andrés Orizo y J. Elzo, (eds.) *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La Encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*. Madrid: Editorial Santa María.

- Díez-Nicolás, J. (2001a): «Social Values, Social Change and Social Integration», paper presented at the Fourth International Forum on Urban Poverty (IFUP), Marrakech: United Nations.
- Díez Nicolás, J. (2001b): «El cambio de valores en las sociedades contemporáneas», en Salustiano del Campo (ed.), *Perfil de la Sociología Española*. Madrid: Editorial Catarata.
- Díez Nicolás, J. (2003a): «Two contradictory hypotheses on globalization: social convergence or civilization differentiation and clash», en R. Inglehart (ed.): *Human Values and Social Change*. Leiden-Boston: Brill.
- Díez Nicolás, J. (2003b): «Socio-Economic Causes and Consequences of Terrorism», en R. Ragaini (ed.), *International Seminar on Nuclear War and Planetary Emergencies*, Series Editor: A. Zichichi, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd. New Jersey-London-Singapore-Hong Kong.
- Díez Nicolás, J. (2004): *El dilema de la supervivencia*. Madrid: Obra Social Cajamadrid.
- Díez Nicolás, J. (2005): *Las Dos Caras de la Inmigración*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Observatorio Permanente de la Inmigración, Madrid.
- Díez Nicolás, J. (2007a): «Value systems of elites and publics in the Mediterranean: convergence or divergence», en Mansoor Moaddel, (ed.), *Values and perceptions of the Islamic and Middle Eastern publics*, New York: Palgrave Macmillan.
- Díez Nicolás, J. (2007b): «Violencia en la ciudad: entre la impunidad y la represión», en Eduardo Serra (coord.), *Violencia en la ciudad*. Madrid: Fundación Santander Central Hispano.
- Díez Nicolás, J. (2007c): «La Transformación de los Valores y el Sentimiento Religioso en la Región Asia-Pacífico», *Anuario ASIA PACIFICO 2006*, Fundación CIDOB, Casa Asia y Real Instituto Elcano.
- Díez Nicolás, J. (2007d): «¿Regreso a los valores materialistas? El dilema entre seguridad y libertad en los países desarrollados». Congreso de la Federación Española de Sociología, Barcelona.
- Díez Nicolás, J. (2008): «Values and generations in Spain», en Th. Petterson y Y. Esmer (eds.), *Changing values, persisting cultures*. Leiden-Boston: Brill.
- Díez Nicolás, J. (2009a): «Cultural Difference on Values about Conflict, War and Peace», en Yilmaz Esmer, Hans-Dieter Klingemann y Bi Puranen (eds.), *Religion, democratic values and political conflict*, Festschrift in Honor of Thorleif Pettersson, World Values Survey, Uppsala University.
- Díez Nicolás, J. (2009b): «The Role of Think Tanks in Developing Societies», *Nomads*, Euro-Mediterranean University Institute-Universidad Complutense, Madrid-Malta.
- Díez Nicolás, J. (2009c): «Some theoretical and methodological applications of Centre-Periphery Theory and the Social Position Index», en K. Van der Veer; A. Hartmann; H. Van den Berg (eds.), J. Díez-Nicolás, J. Galtung, H. Wiberg. *Multidimensional Social Science. An inclusive approach to social position and inequality*. Amsterdam: Rozenberg.
- Díez Nicolás, J. y R. Inglehart (eds.) (1994): *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid: FUNDESCO.
- Duncan, O.D. (1964): «Social organization and the ecosystem», en: R.E.L. Faris (ed.), *Handbook of Modern Sociology*. Chicago. Rand Mc Nally and Co.
- Duncan, O.D. and Schnore, F. (1959): «Cultural, behavioral and ecological perspectives in the study of social organization». *The American Journal of Sociology*, LXV: 132-153.
- Fukuyama, F. (1991): *The End of History and Last Man*, New York: The Free Press.
- Galtung, J. (1964): «Foreign policy opinion as a function of social position». *Journal of Peace Research*, 34: 206-231.
- Galtung, J. (1976a): «Social position and the image of the future», en H. Ornauer et al. (eds.), *Images of the World in the Year 2000*. París: Mouton.
- Galtung, J. (1976b): «The future: a forgotten dimension», en H. Ornauer et al. (eds.), *Images of the World in the Year 2000*. París: Mouton.
- Gore, Al (2006): *Una verdad incómoda*. Barcelona: Gedisa Editorial.

- Haller, M. (2001): «Europe and the Arab-Islamic World. A Sociological Perspective on the Differences and Mutual (mis-) Perceptions between Two Neighbouring Culture Areas», paper presented at the First International Conference on Social Sciences and the Development of Society, Kuwait University, Kuwait.
- Halman, L. (ed.) (2001): *The European Values Study: a third wave*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Halman, L., R. Luijkx y M. van Zundert (eds.) (2005): *Atlas of European values*. Leiden: Brill y Tilburg University.
- Hawley, A.H. (1950): *Human Ecology*. New York: Ronald Press. (Traducido al español como *Ecología Humana*. Madrid: Tecnos, 1962).
- Hawley, A.H. (1966): *La Estructura de los Sistemas Sociales*. Madrid: Tecnos
- Hawley, A.H. (1986): *Human Ecology. A Theoretical Essay*. Chicago: The University of Chicago Press. (Traducido al español como *Teoría de la Ecología Humana*. Madrid: Tecnos, 1991).
- Hirsch, F. (1978): *Social Limits to Growth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Höfert, A. y A. Salvatore (2000): «Beyond the Clash of Civilizations: Transcultural Politics between Europe and Islam», in A. Höfert and A. Salvatore (eds), *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space*, Frankfurt: Lang.
- Huntington, S.P. (1993): «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs* 72(3): 22-49.
- Huntington, S.P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Inglehart, R. (1971): «The silent revolution in Europe: intergenerational change in post-industrial societies», *The American Political Science Review*, 65, 4:991-1017.
- Inglehart, R. (1977): *The silent revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1990): *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton: Princeton University Press. (Traducido al español como *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid: CIS, 1991. Prólogo de J. Díez Nicolás).
- Inglehart, R. (1997): *Modernization and postmodernization*. Princeton: Princeton University Press. (Traducido al español como *Modernización y posmodernización*. Madrid: CIS, 1998. Prólogo de J. Díez Nicolás).
- Inglehart, R., M. Basañez, J. Díez Medrano, L. Halman y R. Luijkx (2004): *Human Beliefs and Values*. México: Siglo XXI.
- Inglehart, R. y Ch. Welzel (2005): *Modernization, cultural change, and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press. (Traducido al español como *Modernización, cambio cultural y desarrollo humano*. Madrid: CIS, 2006. Prólogo de J. Díez Nicolás).
- McClelland, D.C. (1961): *The Achieving Society*, New Jersey: D. van Nostrand Co
- Meadows et al. (1972): *The Limits to Growth*. New York: Universe Books
- Norris, P. y R. Inglehart (2003): «Islamic Culture and Democracy: Testing the “Clash of Civilizations” Thesis», en R. Inglehart (ed.): *Human Values and Social Change*. Leiden-Boston: Brill.
- Petterson, Th. (2007): «Muslim immigrants in Western Europe: Persisting value differences or value adaptation», en M. Moaddel (ed) *Values and perceptions of the Islamic and Middle Eastern publics*, New York: Palgrave Macmillan.
- Pino, J. del y E. Bericat (1998): *Valores sociales en la cultura andaluza*. Madrid: CIS.
- Van der Veer, K. (1976): «Social position, dogmatism and social participation as independent variables», en H. Ornauer y otros (eds.), *Images of the world in the year 2000*. París: Mouton.
- V.V.A.A. (entre ellos J. Díez Nicolás) (2004): «Diálogo entre los Pueblos y las Culturas en el Espacio Euro-mediterráneo», (colaborador), *Informe del Grupo de Sabios creado por iniciativa del Presidente de la Comisión Europea*. Comisión Europea, Bruselas.

Gráfico 1
Índice de Post-materialismo, por país y oleada

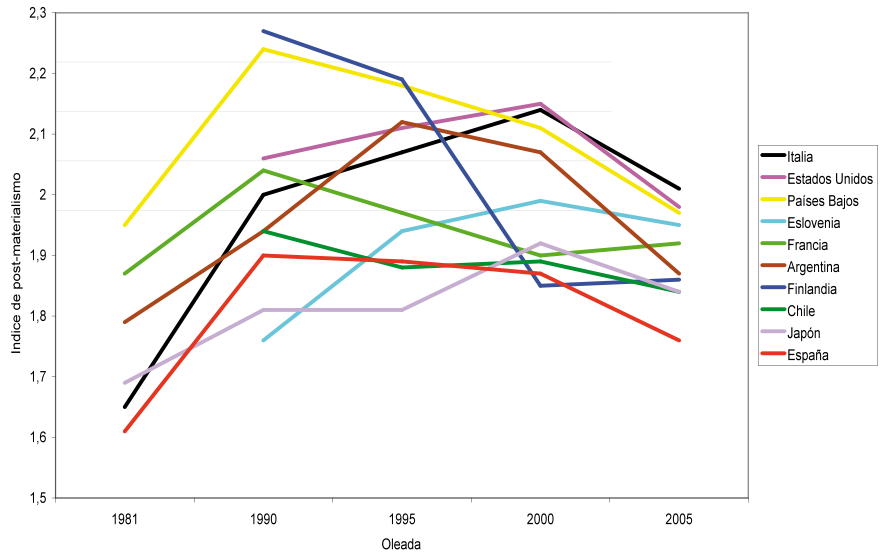
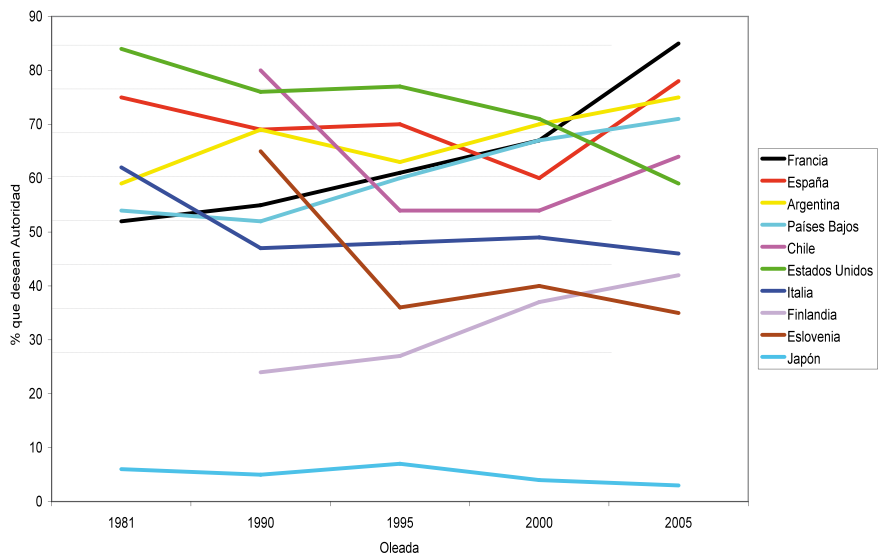


Gráfico 2
% que desean Mayor Respeto a la Autoridad, por país y oleada





Conclusion

Chérif Khaznadar

Moderador de la XXVI Universitat d'Estiu d'Andorra.

És president fundador de la Maison des Cultures du Monde que va dirigir del 1982 al 2007. És president de l'Assemblea General dels Estats Membres de la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial (Unesco). Membre de la Comissió Nacional de la Unesco a França. Premi Diderot Universalis, 1989; premi Culturel France Corée, 1999; premi de la Fundació Francotaiwanesa 2004 per la difusió d'aquestes dos cultures.

Divendres 28 d'agost

La XXVIème Université d'Été d'Andorre a été inaugurée le 24 Août 2009 par S.E. Jaume Bartumeu, chef du Gouvernement, en présence de Monsieur le Maire adjoint de Sant Julià et du Président de l'Université d'Été l'écrivain Juan Goytisolo.

Dans sa conférence inaugurale, Juan Goytisolo a rappelé que le thème, cette année, de l'Université : « Le monde, une mosaïque de cultures. Divergences ou valeurs communes ? » serait centré sur les relations entre l'Occident et le Moyen-Orient. D'entrée de jeu il a abordé un problème de terminologie, l'Orient et l'Occident étant plus des espaces mentaux de notre imaginaire collectif qu'une réalité géographique. Par exemple, en arabe, le Maroc s'appelle « l'Occident extrême », aussi parler aujourd'hui d'Orient et d'Occident est un euphémisme lorsque l'on sait que le terme Occident désigne désormais l'Europe et les États-Unis, et celui d'Orient l'Islam.

Ce faisant, Juan Goytisolo a tracé ce qui me semble avoir été l'une des lignes de force de cette Université : « *définir et redéfinir. De quoi parlons-nous ? Précisons nos termes afin de préciser notre pensée* ».

Très vite conférenciers et public ont cherché à replacer les termes dans leur contexte —historique, social, géopolitique, économique, religieux— entreprise ardue tant les contextes sont mouvants et très souvent bien imprécis.

Ainsi l'histoire des relations, précoloniales, coloniales, et postcoloniales, entre l'Europe et le monde musulman rappelée par Gilles Kepel a abouti à une réflexion sur l'usage, aujourd'hui, de termes comme « intégrisme », « fondamentalisme », « islamisme », illustrant la mosaïque de mouvements de pensée, de tendances, de groupuscules qui ne saurait être réduite à une seule dénomination tant les nuances sont nombreuses et subtiles. Il n'empêche, c'est quand même ce mouvement d'idées que, pour simplifier

—bien que simplifier soit un tort— nous appellerons « islamisme » qui deviendra le centre des débats de l'Université d'été. Ce mouvement qui, comme l'a justement rappelé Hanan Kassab Hassan s'infiltrer de plus en plus, et à une rapidité angoissante, dans les sociétés du monde musulman et notamment dans une société laïque comme celle de la Syrie.

Cet islamisme est traité différemment par les médias qui participent à sa promotion directe ou indirecte. Les médias mis en accusation bien que, comme l'a rappelé Jean-Paul Marthoz, une grande majorité de la population du monde échappe à l'emprise de l'information internationale, information bien mal en point qui se réduit à une information de proximité, à une information de myopie. Comment d'ailleurs sauvegarder la liberté du journaliste dans un monde où les pressions politiques et économiques se font de plus en plus présentes ? Fawaz A. Gerges en a témoigné, riche de son expérience des médias américains.

Mais il a également rappelé l'évolution du « djihad » dans le monde musulman, le passage d'un djihad local, social, à un djihad mondial, transnational. Ce dernier, celui d'Al Qaïda, réduit à quelques 300 à 500 individus sur la frontière afghano-pakistanaise, lui semble être en voie de disparition ne pouvant pas se remettre du revers militaire qu'il a subi après le 11 septembre et de la crise de légitimité à laquelle il a à faire face dans le monde musulman. Des sondages en attesteraient. Mais Juan Goytisolo rappelle que l'industrie des armements a besoin de terrorisme pour continuer à prospérer.

Juan Díez Nicolás met en doute la valeur des sondages, surtout ceux réalisés par une partie prenante, les États-Unis en l'occurrence, et Juan Goytisolo met en garde contre la possibilité qu'offre aujourd'hui internet à n'importe quel fou d'ouvrir un blog. Fred Halliday indique qu'un nombre très réduit de terroristes suffit à entretenir le terrorisme et que le succès de l'islamisme n'est pas qu'idéologique, il a été promu par l'échec des idéologies laïques, échec encouragé par l'Arabie saoudite, le Pakistan et Israël.

C'est justement cette mise à mort des idéologies laïques que dénonce Georges Corm. Le monde cosmopolite, laïque, qui a émergé après la II^e Guerre mondiale, a été réduit à néant par l'instrumentalisation de la religion. Nous avons quitté le monde profane pour ne plus analyser que par des valeurs religieuses. Le droit international n'est plus républicain, n'est

plus laïque, il s'adapte à l'identité religieuse des uns et des autres. Comment sortir de ce cercle vicieux ? Y a-t-il encore un droit international ?

Les questions restent ouvertes. Il n'y a pas de réponse qui ne soit contestable. La voie de la recherche, de la réflexion, ne se satisfait pas du confort des idées reçues et c'est bien ainsi.

Algunes publicacions dels conferenciants

JUAN GOYTISOLO, PRESIDENT

- *Argelia en el vendaval*. Madrid: El País/Aguilar, 1994.
- *Paisajes de guerra con Chechenia al fondo*. Madrid: El País/Aguilar, 1996.
- *El peaje de la Vida. Integración o rechazo de la emigración en España*. Madrid, Aguilar, 2000.
- *Memorias*. Barcelona: Península, 2002.
- *España y sus Ejidos*. Madrid: Editorial Hijos De Muley-Rubio, 2003.
- *Estambul Otomano*. Barcelona: Península, 2003.
- *Contra las sagradas formas*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2007

CHÉRIF KHAZNADAR, MODERADOR

- (en col·laboració amb Jean Duvignaud): «La Musique et le monde», A: *Internationale de l'imaginaire*. París: Babel, Maison des Cultures du Monde, 1995.
- (en col·laboració amb Jean Duvignaud): *Atlas de l'Imaginaire*. París: Favre, 1996

GEORGES CORM

- *Le Proche-Orient éclaté (1956–2005)*. París: Gallimard/Histoire, 2007.
- *Orient-Occident, la fracture imaginaire*. París: La Découverte, 2002.
- *L'Europe et l'Orient : de la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*. París: La Découverte, 1998.
- *Le Liban contemporain. Histoire et société*. París: La Découverte, 2005.
- *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*. París: Geuthner, 1998.
- *Le Nouveau Désordre économique mondial*. París: La Découverte, 1993.
- *Une histoire du Moyen-Orient*. París: La Découverte, 2007.
- *La Question religieuse au xxf siècle. Géopolitique et crise de la post-modernité*. París: La Découverte, 2006.

JUAN DíEZ NICOLAS

- *Identidad Nacional y Cultura de Defensa*. Madrid: Síntesis, 1999.
- «Spaniards Long March Towards Europe», *South European Society and Politics*, 8, 2003.
- *El Dilema de la Supervivencia. Los españoles ante el Medio Ambiente*. Madrid: Obra Social de Caja Madrid, 2004.
- *Las Dos Caras de la Inmigración*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, 2005.
- *La Transformación de los Valores y el Sentimiento Religioso en la Región Asia-Pacífico*, Anuario Asia Pacífico, 2007.

FAWAZ A. GERGES

- *El viaje del Yihadista, dentro de la militancia musulmana*. Barcelona: Libros de Vanguardia, 2007.
- *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Nova York: Cambridge University Press, 2005.
- *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* Nova York: Cambridge University Press, 1999.
- *The Superpowers and the Middle East: Regional and International Politics, 1955-1967*. Boulder: Westview Publishers, 1994.

FRED HALLIDAY

- *Arabs in Exile, The Yemeni Community in Britain*. Londres: I.B. Tauris, 1992.
- *Rethinking International Relations*. Londres: Macmillan, 1994.
- *From Potsdam to Perestroika, Conversations with Cold Warriors*. Londres: BBC News and Current Affairs Publications, 1995.

- *Islam and the Myth of Confrontation*. Londres: I.B. Tauris, 1996.
- *Revolution and World Politics: The Rise and Fall of the Sixth Great Power*. Londres: Macmillan, 1999.
- *Nation and Religion in the Middle East*. Londres: Saqi, 2000.
- *The World at 2000: Perils and Promises*. Londres: Palgrave, 2001.
- *Two Hours That Shook the World. September 11 2001, Causes and Consequences*. London: Saqi, 2001.
- *The Middle East in International Relations. Power, Politics and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- *100 Myths About the Middle East*. Londres: Saqi Books, 2005.
- *Shocked and Awed, Dictionary of Words and Phrases Occasioned by 9/11*. Londres, I.B.Tauris, 2009.
- *Language and Politics in the Middle East*. Londres: Saqi, 2009.
- *Britain's First Muslims*. Londres: I.B.Tauris, 2009.
- *Introduction to International Relations*. Londres: Palgrave/Macmillan 2009.

GILLES KEPEL

- *Terreur et martyre. Relever le défi de civilisation*. París: Flammarion, 2008.
- *Du jihad à la fitna*. París: Bayard/BNF, 2005.
- *The roots of radical Islam*. Londres: Saqi, 2005.
- *Jihad: The trial of political Islam*. Londres: I. B. Tauris, 2004.
- *The war for muslim minds: Islam and the West*. Cambridge: Mass/Londres: Belknap Press, 2004.
- *Fitna : guerre au coeur de l'islam : essai*. París: Gallimard, 2004.
- *Bad moon rising: A chronicle of the Middle East today*. Londres: Saqi, 2003.
- *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*. París: Gallimard, [2000], edición revisada el 2003.
- *La Revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. París: Le Seuil, [1991], 2003.
- *Chronique d'une guerre d'Orient* (automne 2001). Brève chronique d'Israël et de Palestine, (avril-mai 2001). París: Gallimard, 2002.
- *Allah in the West: Islamic movements in America and Europe*. Oxford: Polity, 1997.
- *À l'Ouest d'Allah*. París: Le Seuil, [1994], 1996.
- *El faraon i el profeta*. Trad. de María Isidra Mencos. Barcelona: El Aleph Editores, 1988.
- *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. París: Le Seuil, 1987.
- *Le Prophète et le Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*. París: Le Seuil, 1984.

JEAN- PAUL MARTHOZ

- *Journalisme international. Un manuel pour étudiants en master de journalisme*. De Boeck Université, Collection Info Com, 2008, 279 pages
- *La liberté sinon rien. Mes Amériques de Bastogne à Bagdad*, Éditions GRIP/Enjeux Internationaux et locaux : Bruxelles, 2008.
- *Et Maintenant le Monde en Bref. Les Médias et le Nouveau Désordre Mondial*, Éditions GRIP/Complexe : Bruxelles, 2006.

Col-laboracions en obres col-lectives

- «11-M: miradas de los medios ante el terrorismo global (22-06-2004)», A: *Globalización y medios de comunicación*. Madrid: la Casa Encendida, 2007, pp. 21-26.
- «Prevención y seguridad en el marco global ¿Son posibles todavía los derechos humanos?», A: *La seguridad preventiva como nuevo riesgo para los derechos humanos*. Madrid: Alberdania, 2006, pp. 59-70.
- «Algunas carencias del movimiento pro derechos humanos», A: *Consejo de Derechos Humanos: oportunidades y desafíos*. Bilbao: Deusto, 2006, pp. 67-74.
- «Una mirada sobre el movimiento a favor de los derechos humanos», A: *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, pp. 801-826.
- «Comunicarse en un mundo globalizado», A: *Globalización, crisis ambiental y educación*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Subdirección General de Información y Publicaciones, 2002.

Annals disponibles a la venda

Annals 1984: <i>Fenòmens de desigualtats a partir del segle XIII</i>	10,40 □
Annals 1985: <i>Fenòmens de desigualtats</i>	10,40 □
Annals 1986: <i>Andorra i la Comunitat Econòmica Europea</i>	9 □
Annals 1991: <i>A l'entorn d'una constitució</i>	4,80 □
Annals 1992: <i>Ètica i comunicació</i>	4,80 □
Annals 1993: <i>Europa, segle XXI</i>	4,80 □
Annals 1994: <i>El futur de l'ensenyament</i>	9 □
Annals 1995: <i>Modernitat i religió</i>	4,80 □
Annals 1996: <i>Els límits de la democràcia</i>	6 □
Annals 1997: <i>La ciència, al servei de l'home?</i>	6 □
Annals 1998: <i>La paradoxa del progrés</i>	6 □
Annals 1999: <i>Mestissatge cultural</i>	6 □
Annals 2000: <i>Creacions artístiques</i>	6 □
Annals 2001: <i>Pluralitat de Llengües</i>	7 □
Annals 2002: <i>Globalitzacions</i>	7 □
Annals 2003: <i>Patrimoni natural i cultural</i>	9 □
Annals 2004: <i>Individu i societat</i>	7 □
Annals 2005: <i>Grandeses i Misèries del segle XX</i>	8 □
Annals 2006: <i>La immigració, una oportunitat?</i>	8 □
Annals 2007: <i>La igualtat té sexe?</i>	8 □
Annals 2008: <i>L'ànima de la humanitat, el patrimoni cultural immaterial</i>	8 □

Per adquirir-los o per a qualsevol informació adreceu-vos a:

Universitat d'Estiu d'Andorra

Ministeri d'Educació i Cultura
Govern d'Andorra
Av. Rocafort, 21-23, Edifici El Molí
AD600 Sant Julià de Lòria
Principat d'Andorra

Tel. (376) 743 300
universitat_estiu@govern.ad
www.universitatestiu.ad

*Les conferències de la XXV Universitat d'Estiu d'Andorra
—textos en format PDF— estan disponibles en el web.*

