

REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS 50.

La mundialización y la apuesta intercultural.

Mundialización, movilidades transnacionales y percepciones
identitarias.

Alain Roussillon

Mundialización, movilidades transnacionales y percepciones identitarias

*Alain Roussillon

Por mucho que puedan construirse, de forma unívoca, las dos categorías de “mundialización” e “intercultural”, constituyen por sí mismas dos atribuciones a la vez opuestas y complementarias de las dinámicas de la identidad establecidas en todos los confines del mundo, de grados de intensidad variable, pero en las que está en juego de forma recurrente la apropiación –con el doble sentido de “hacer suyo” y “adaptarse a un uso”–, de lo que se ha convenido en designar como la “modernidad”. Ésta, para el historiador marroquí Abdallah Laroui, al que tildaríamos por ello de “minimalista”, “sólo significa que [el hecho de que] grupos humanos quieren a través del tiempo y el espacio generalizar una secuencia de acontecimientos que se ha desarrollado en cierto momento y en cierto lugar”¹. Para más precisión, su acercamiento constituye en sí mismo –y en mayor medida frente a la “apuesta” o el “desafío”– una hipótesis implícita en cuanto a la naturaleza misma del problema planteado, hipótesis implícita que es importante poner en juego en primer lugar si se pretende –lo cual es la posición del autor de estas líneas– evitar los escollos del “culturalismo”, en este caso toda postura que, de una manera u otra, tome las palabras por las mismas cosas y las identidades o culturas por esencias o substancias que se ponen de manifiesto en la Historia.

Por un lado, “mundialización” se refiere a dos categorías de realidades: hipótesis baja, constatación de una nueva situación del planeta inducida por el final de la Guerra Fría, la recomposición de las finanzas mundiales y la revolución de la comunicación

*Director del Centro de Estudios en Ciencias Humanas y Sociales, Rabat

—por ser breve—, y que induce —igualmente, por ser breve, ya sea para felicitarse o deplorarlo— una mundialización de los flujos de mercancías e informaciones, una densificación y diversificación de las movilidades humanas en un entorno mundial, con alguna que otra excepción, cada vez más hostil e inhospitalario hacia estas movilidades, al tiempo que una uniformización de normas, valores, representaciones, formas de consumir, modas indumentarias y demás... producidas por las sociedades occidentales dominantes y que se imponen al menos en ciertos sectores de los PVM (Países en Vías de Mundialización). Hipótesis alta, *mundialización* rimaría con *universalización*: habría algo en la experiencia histórica y las trayectorias de las sociedades de Occidente que, desde que ocurriera, sería del orden de la necesidad, susceptible de imponerse, sino al conjunto de las sociedades humanas, al menos a las que se consideran históricas y “modernas” —una racionalidad económica que sólo podría ser competida con sus propias armas; un sistema político, la democracia, y su corolario, los Derechos Humanos, que se afirman los únicos capaces de establecer un equilibrio entre los derechos *naturales* de los individuos y los de las colectividades, “el peor sistema político conocido, después de todos los demás”, para parafrasear a Churchill; una representación de las relaciones entre los estados fundada como lo que se presenta como un “derecho internacional” en que los estados occidentales han mostrado, desde el principio de la década —de una forma, es cierto, selectiva: en el Golfo o en Kosovo, pero no en el Tíbet o en Palestina, y aún menos en Kurdistán—, su resolución de hacerlo aplicar, incluso por la fuerza.

Por otro lado, *intercultural* designa una serie de opciones relacionadas con la forma de gestionar, en los distintos niveles y en los distintos registros en que se traban, las interacciones entre las colectividades humanas tomadas en la tormenta de la mundialización, opciones que, más allá de la diversidad de las instituciones que las establecen y de las posiciones políticas, ideológicas, filosóficas, morales, etc. que abarcan, tienen en común que se articulan en torno a dos polos, cualquiera que sea por otro lado la forma de llamarlos: el que podría designarse como el polo de la identidad, autenticidad, diferencia, especificidad, el imprescriptible derecho de las colectividades humanas a preservar en su ser, es decir, póngase lo que se ponga detrás de este término, a mantener viva su cultura; y el que nos habíamos acostumbrado a designar como el polo de *la* modernidad, sin saber nunca muy bien cómo definirla, antes que el surgimiento de la “postmodernidad”, íntimamente vinculada al proceso de globalización o de mundialización viniera a sembrar la confusión, pero que se podría caracterizar, por necesidades del presente debate, diciendo que designa el derecho, igualmente imprescriptible, de cada individuo y cada colectividad humana, a beneficiarse de todos los adelantos —científicos, técnicos, morales, etc. — que constituyen el patrimonio colectivo de la humanidad, recusando los aspectos *negativos*, es decir, incompatibles con la exigencia de autenticidad. Más allá del carácter por lo menos relativo de las nociones que se cristalizan en cada uno de dichos polos, los objetivos que se articulan en lo inter-

cultural tienen en común que se inscriben en una misma historicidad, de tres momentos, que se entronca con la problemática recurrente del reformismo²:

1. Una opción sobre la interpretación del curso de las cosas y de la Historia, en este caso la consolidación de la sujeción colonial como vector de la modernización forzada de las sociedades incapaces de encontrar en sí mismas –a semejanza del Japón de Meiji, de la Turquía kemalista o de las sociedades criollas de las Américas³– el resorte de su resistencia al dominio europeo. La cuestión es aquí la de la “colonizabilidad” de las sociedades colonizadas, susceptible de lecturas a la vez opuestas y estructuralmente homólogas: lectura “externalista”, la intervención europea habría abortado procesos de renacimiento endógenos, impulsados por unas elites en contacto con las “ideas nuevas” que aspiraban al rearmamento indisolublemente moral, económico, militar... de sus sociedades frente al expansionismo europeo, como en el Egipto de Muhammad Ali; más infrecuentes son las lecturas que admiten, a semejanza de A. Laroui ya evocado, considerar la intervención colonial como un “ardid de la razón”, efecto de universalidad o de universalización de la modernidad en marcha requerido por el agotamiento de los modelos heredados de sociedad y las resistencias que éstos seguían oponiendo al cambio pese a todo. Desde uno y otro punto de vista, *lo que no debería ser pero sucede de todos modos*, se refiere a la división intrínseca de la sociedad, a la puesta en contradicción de lo endógeno y lo exógeno que tiende a oponer dos sectores de la sociedad –un sector *moderno* contra un sector *tradicional*– cada vez más desconectados y que se toman en consideración los espacios-tiempo en los que se inscriben, pero cuya autonomía no puede apurarse hasta su término, teniendo en cuenta la estructura “identitaria” de la legitimidad y los modos de legitimación, que prevalece generalmente en las sociedades expuestas a la aculturación colonial.

2. Una fenomenología del presente fundada sobre el diagnóstico de las distintas manifestaciones de lo que Burhan Ghalioun⁵ denomina como “una crisis generalizada de identidad” que se remonta al período colonial, revela sus retos durante el período de las modernizaciones autoritarias y estalla con la “globalización”, en particular cultural, continuación de la Guerra Fría por otros medios y con otras metas. Por un lado, se trata de dar cuenta de las formas inagotables y los retos de la entropía identitaria: pérdida de eficacia de las regulaciones sociales en los registros más cruciales de las pertenencias e identificaciones colectivas –lengua, religión, sentimiento de una historia compartida y por hacer– en el mismo movimiento por el que éstos se proponen reafirmarse, por ejemplo, mediante lo que se conviene llamar “islamismo” o las políticas de arabización, a riesgo de tener que concluir sobre la incapacidad de las estructuras endógenas de hacerse cargo adecuadamente de la modernidad, cuyos aspectos más superficiales o más triviales, e incluso lo que podríamos denominar sus “efectos perversos”, tales sociedades sólo conservarían. Por otro lado, y de forma simétrica, se trata de inventariar las formas igualmente inagotables de sobreinversión del registro identi-

tario: tradiciones inventadas y reinventadas que intentan dar sentido a la integración de facto, cada vez más forzada e ineluctable al “Macworld”, de las sociedades excolinizadas y aún dominadas, pese a las formas y a los adelantos más o menos logrados del nacionalismo; reconfiguraciones identitarias de las figuras de la legitimidad que tienden a radicalizar los términos y los retos de la confrontación entre Nosotros y los Otros.

3. Una opción sobre el futuro que designa las opciones abiertas para la reducción de la fractura identitaria abierta por la colonización/occidentalización del mundo, y profundizada por la “globalización”, contra las que se convocan nuevas “dinámicas identitarias”, según la expresión de Georges Corm, que operan nuevos repartos entre “universalidad” y “especificidad” y que identifican los modos y registros *necesarios* de las manifestaciones de la identidad o identidades: identidades legitimadoras, que apoyan el proyecto sociohistórico propuesto o impuesto a las sociedades en vías de mundialización por unas elites que tienden a construir sus posiciones de dominación en la interfaz entre las lógicas de globalización y las “idiosincrasias” locales; identidades de resistencia, mediante las que los sectores dominados de las sociedades, llegado el caso mayoritarios, tratan de recusar tales sistemas de dominación en nombre de las exigencias de fidelidad al pacto fundador de la colectividad; identidades-proyectos que hacen de la refundación del Yo la vía y el método de todo renacimiento posible⁶.

En la confluencia de estas tres articulaciones de la postura identitaria se establece la aporía propiamente constitutiva de la razón identitaria, lo que se me antoja como la “contradicción principal” del pensamiento culturalista y por consiguiente “interculturalista”, aporía que no deja de evocar el insoluble problema del huevo y la gallina: pues, ¿qué puede declararse primero, la crisis identitaria o las gestiones identitarias de la crisis? La profunda convicción del autor de estas líneas radica en que la identidad en sí –y por ende las crisis que atraviesa– no es (¿ya no es?) un objeto posible para las ciencias sociales en el sentido que resultan, al uso, incapaces de construirla como un objeto y como su objeto sin cometer ese *pecado original* de las ciencias sociales que consiste en creer a los actores sobre su palabra y en tomar las palabras por las mismas cosas. Como máximo –y ya es mucho–, las ciencias sociales llaman a interrogar la forma en que los distintos registros identitarios de producción del sentido pueden ser movilizados, de manera más o menos hegemónica según los contextos, por actores de las escenas sociohistóricas para decir el sentido del vínculo social y enunciar los objetivos y los retos de sus acciones. En vez de decir lo que son las identidades, llegado el caso calificadas de colectivas, preguntarse cómo se inscriben en el espacio-tiempo planetario compartido (desigualmente), lo que constituye quizá la definición más neutra que se pueda proponer de lo intercultural, por no hablar aquí de globalización o mundialización.

Las observaciones que preceden van a permitirme precisar la forma en que me propongo contribuir a nuestra reflexión colectiva acerca de la mundialización y de las perspectivas de lo intercultural:

– Por un lado, tomando como punto de partida la literatura de viaje (*adab al-rihla*), se tratará, en un primer momento, de examinar cómo se disponen, en la lógica de lo que podría llamarse la “refundación colonial del mundo” –y de las resistencias que ésta suscita–, los marcos mismos de una experiencia: en un primer nivel, el viaje puede considerarse como una de las formas más elementales del “cruce de culturas”; desde este punto de vista, la presencia del uno en el país del otro no es simétrica con la del otro en el país del uno: en el contexto de las sociedades arabomusulmanas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, esta última debe justificarse frente a lo que puede aparecer como su ilegitimidad “teórica” fundada sobre una división axiológica del mundo entre *Dâr al-islâm* y *Dâr al-harbl/al-kufr*. A la inversa, la *rihla* –el viaje y su relación– conlleva en sí misma su significación y su justificación, que se resumen en el *hadîth* profético “*Utlub al-’ilm hatta fil-Sîn*” –curiosidad personal, misión diplomática, actividad sabia, comercio...–, a la vez un modo de afirmación individual socialmente sancionada y una configuración de la mirada. Como proceso cognitivo, la *rihla* aspira, implícita o explícitamente, a objetivar –en el doble sentido de constituir como su objeto y tomar objetivamente– la alteridad: en el contexto del principio del período, restablecer la perspectiva entre lo que éste da a ver de sí mismo con el contacto del uno –a través de sus marinos, comerciantes, emisarios y ejércitos, y más tarde sus colonos– y lo que es en sí mismo, en su realidad doméstica, podría decirse. Más lejos, más allá de las grandes certezas identitarias que se expresan con más fuerza a través de los sistemas de denominaciones a través del espejo –creyentes/impíos, árabes/*rûm-ifranj*...–, lo que manifiestan los textos de los primeros viajeros es de entrada la dificultad creciente para inscribir el Otro europeo en sus propias categorías de identificación, por una parte porque éstas rinden cada vez menos cuenta de una forma eficaz de su complejidad y sus dotes, por otro lado, porque estas categorías tienden ellas mismas a volverse cada vez más inciertas. Esta desavenencia de las identificaciones es lo que pretendo, en un primer tiempo, tratar de discernir.

– Se tratará, en un segundo tiempo, de examinar en una perspectiva problemática la forma en que lo que hablamos aquí en términos de “globalización” y “mundialización” recompone a la vez los términos y los retos de las movilidades humanas, movilidades de personas, de bienes, de ideas, etc., al mismo tiempo que las modalidades de gestión, material y simbólica, de estos flujos por los diferentes actores que perciben su inscripción en el espacio-tiempo mundializado. En cuanto a nuestra región del mundo, se trata, por un lado, de tener en cuenta la diversificación y las recomposiciones de estas movilidades y de manifestar los retos de su representación y, en perspectiva histórica, desde el punto de vista tanto de la pericia como del sentido común: a los “sujetos musulmanes” de los imperios coloniales, movilizados en las fábricas, las minas o los campos de las “metrópolis” o convocados a derramar su sangre para la defensa de éstas o de los mismos imperios, suceden los “trabajadores inmigrados”, que resul-

tan ser marroquíes, argelinos, tunecinos o senegaleses y cuyo trabajo contribuye en gran parte a la prosperidad que esparcen las Treinta Gloriosas en el norte del Mediterráneo; a estos “trabajadores emigrados” suceden los “inmigrados” a secas, constituidos como tales y como “problema”, el cierre (relativo) de las fronteras europeas a la inmigración de trabajo y la implantación de políticas de reagrupación familiar, desde que ha quedado claro que los trabajadores instalados no volverán a marcharse y abrirán la vía a la constitución de lo que se presenta como “comunidades inmigradas”; en términos de *movilidades*, hoy se manifiesta la diversidad y la complejidad de las situaciones engendradas por las interacciones históricas entre el norte y el sur del Mediterráneo, lo cual ya no podemos conformarnos con rendir cuentas de estas trayectorias en términos de “migraciones” que debemos pensar como un desafío. Por otro lado, y de forma simultánea, lo que se trata de pensar son las mismas recomposiciones de los espacios en los que se colocan estas movilidades, desde el doble punto de vista de las lógicas internacionales y regionales que las trabajan: liberación de los flujos de las mercancías, de capitales, de informaciones contra restricción de las movilidades humanas; construcción/cierre del espacio europeo –la “fortaleza Schengen”– contra la implantación de acuerdos de colaboración euromediterráneos; resurgimientos “soberanistas” contra emergencia de polos regionales cada vez más transfronterizos... Pensar, en el mismo movimiento, en espacios y las trayectorias que los recorren y los estructuran.

EL UNIVERSO COMPARTIDO:

VIAJES Y REFUNDACIONES DEL MUNDO

“Para que a los representantes de un universo de civilización se les ocurra lanzar una mirada atenta sobre las maneras extranjeras de vivir en sociedad y pensar el mundo, deben haber hecho *ya* un regreso sobre sí mismos y haber constituido en problema su propia experiencia vivida”⁷. La primera fase de esta concienciación ve la emergencia de un(os) *pensamiento(s) de esta diferencia*, que es tanto, aunque en proporciones variables, una reflexión sobre el Otro, beneficiada de un carácter positivo en cierta manera, como sobre el Uno, como sujeto de una carencia –desde finales del siglo XIX, el de la “modernidad”. Lo que se juega, en este primer momento, es la transposición de esta diferencia en norma universalizable y la instauración de un doble distanciamiento, por el que se efectúa el trabajo de luto vuelto necesario por el hecho de que sea el Otro y no Uno el que impone la constatación de la “superioridad” de su civilización: distancia entre este Otro y la nueva norma, aunque se entienda que es él el que la ha producido y que cabe constatar que se

emplea activamente en universalizarla en nombre de su “misión civilizadora” con el yugo y la fuerza; distancia entre este Otro y el Uno, por la que se opera un marcado de las diferencias que se considera definitivo, axiológico y que riga la relación que el Uno admite mantener con la alteridad. La segunda fase aparece como la más problemática: algunos ven en ella el momento de la ruptura definitiva, mediante el que una sociedad entra verdaderamente en *la* modernidad apropiándose del principio de la misma. La paradoja es que se está una vez más en presencia de un efecto de distanciamiento: el de *la* modernidad consigo misma, línea de fuga que designa la modalidad de su autosuperación al mismo tiempo que la posibilidad de su reproducción endógena; el de lo “universal” y lo “específico”, este último concebido como realización –una de las realizaciones posibles– de *la* modernidad concebida en la lógica misma del desfase que instaura consigo misma –con lo cual una historia de la modernidad misma es posible, aunque sea para llegar, como algunos, a una constatación del “fin de la Historia”.

Más que cualquier otro género literario⁸, la *rihla*, el relato de viajes, constituye un terreno privilegiado para el análisis tanto de los actores y las modalidades como de la evolución de este proceso de captura de la modernidad. Por un lado, la *rihla* aparece como la forma más elemental, más inmediata del “cruce de culturas”, toma de contacto físico que constituye la modalidad al mismo tiempo que el primer efecto de la concienciación de esta diferencia entre el Uno y el Otro: aparte de varios marinos y mercaderes, los primeros viajeros son diplomáticos (*rihlât safariya*) que van a negociar con unas potencias europeas cada vez más arrogantes y cuya misión, en parte, consiste en tratar de penetrar en el secreto mismo de tal potencia; o estudiantes (*bi”thât*), cuya estancia en Europa está explícitamente motivada por el aprendizaje de las “recetas” de ésta sobre el modo de una “acumulación primitiva” de los saberes y técnicas en el fundamento de la modernidad. Por el otro, como proceso cognitivo, aspira a objetivar–en el doble sentido de constituir como su objeto y tomar objetivamente– la mirada sobre el Otro: restablecer la perspectiva entre lo que éste deja ver de sí mismo en contacto con el Uno– a través de sus marinos, mercaderes, emisarios y ejércitos, y posteriormente sus colonos– y lo que es en sí mismo, en su realidad doméstica, podría decirse. Sobre todo, en su textura misma y las retóricas que establece, la *rihla* atestigua y efectúa un doble replanteamiento, incluso ruptura del mismo orden que el que se ha efectuado a través de los grandes descubrimientos que dan su sentido propiamente filosófico al Renacimiento europeo, cuando “la exploración del globo, habiendo contradicho algunas de las bases sobre las que descansaba la filosofía antigua, (tenía que) provocar una nueva concepción de las cosas”⁹. En tierra de Islam, significaba la observación, reiterada por numerosos viajeros en estos mismos términos, hasta el punto de volverse un verdadero “tópico”, según la cual este bajo mundo se habría convertido en “el infierno de los creyentes y el paraíso de los descreídos”, representación que se vuelve a encontrar en el fundamento de la antropología en acto que constituyen el viaje y

su relación, a los que proporciona lo que G. Lenclud propone llamar un “esquema conceptual anticipador”: una cierta configuración de la mirada que organiza la experiencia “sensorial” del viajero y proporciona el marco indisolublemente conceptual y simbólico en que el sentido de dicha experiencia puede enunciarse y comunicarse a un lector. Replanteamiento o ruptura en el orden de la antropología religiosa, es decir, de la mirada que el hombre se hace a través de su relación con Dios: la cuestión es aquí la de la calificación religiosa “a través del espejo”, podría decirse, del Uno y la alteridad en un universo en que los términos mismos de la promesa hecha por Dios a los hombres parecen en proceso de ser invertidos, lo cual no puede dejar de implicar una revisión de las clasificaciones. Replanteamiento o ruptura en el orden de la antropología filosófica, es decir, en la representación que tiene el hombre de su relación consigo mismo y con su propia sociedad, en la que viene según como a inmiscuirse la figura de la alteridad: por la exhibición de sus dotes¹⁰ y posteriormente de una forma cada vez más directa hasta tomar el control de las sociedades que resultan “colonizables”. Lo que una parte de ellas mismas rechaza con toda la energía, a costa de derramar sangre, otra parte acepta, al menos de forma provisional, avergonzada o admitiéndolo, en beneficio de la aceleración del cambio inducida por la colonización, la cual, según confía, será posible un día volver contra el colonizador¹¹. Muy concretamente, en cuanto a nuestros viajeros, la pregunta planteada aquí es la siguiente: ¿qué relaciones puedo admitir mantener con este Otro sin correr el riesgo de replantear lo que me debo a mí mismo? ¿Cuáles son los términos de la “selección” que conviene llevar a cabo en el seno de lo que el Otro tiene por enseñarme y cuál es el precio que debo pagar por este aprendizaje? O también: ¿Qué puede haber en común entre nosotros?

La identidad como pasaporte

En vez de considerar la identidad como algo dado, podemos convenir con J. N. Ferrié y ver en ella no “la constatación de una diferencia sino la puesta en evidencia (y en escena) de una diferenciación”, lo que justifica privilegiar su carácter “distintivo” así como su carácter “extravertido”: “La identidad se define siempre en relación con el prójimo; es del orden de la diferencia compartida, es decir de la comunicación”¹². De ahí las siguientes preguntas: ¿cómo se dice “yo” (nosotros) en los relatos de viaje? ¿Cómo se dice “él” (ellos)? ¿Y según qué lógicas y qué causalidades estas formas de decir “yo” y “él” evolucionan y se diferencian? Esquemáticamente, pueden formarse dos clases de lecturas para contestar a esta última pregunta:

– una hipótesis que podríamos calificar de sociológica y que tiene en cuenta la identidad social de los autores de *rihlât* –que aparece en definitiva, al menos al principio, muy poco diferenciada. Numerosos y distintos son los que viajan, pero los que se toman la molestia o se creen en la obligación de plasmar por escrito el relato y las ense-

ñanzas de su periplo son bastante identificables: diplomáticos o emisarios oficiales, primero; estudiantes en misión, e *intelectuales* para los que la publicación de su experiencia constituye un paso significativo de toma de posiciones en un campo en vías de estructuración, sobre todo a través de la prensa y la edición;

– una hipótesis que podría calificarse de historiadora, fundada en la evolución de las relaciones entre las dos orillas del Mediterráneo, con los inicios de la era colonial, en la segunda mitad del siglo XIX, como principal demarcación. Saïd Bensaïd al-Alawi distingue asimismo tres períodos en la relación de viaje marroquí: –“el momento del poder y la confianza en sí” (*lahza al-quwa wal-thiqa fil-nafs*), “el momento de la derrota y el descubrimiento” (*lahza al-hazîma wal-iktishâf*) y “el momento de la sorpresa y el despertar de la conciencia” (*lahza al-dahsha wa isti'âda al-wa'y*)– que designan tres configuraciones sucesivas de la mirada lanzada al otro –del “yo”–, ellas mismas, funciones del estado de la relación de fuerza entre la sociedad de donde proviene el viajero y las potencias europeas. Es la misma lógica que se encuentra establecida en la obra de Nâzik Sâbâ Yârid¹³ consagrada a “la lucha intelectual y civilizacional (entre el hombre árabe y Occidente) que se expresa a través del relato de viaje”, el cual lleva a cabo –difícilmente– una delimitación temporal que pretende ser “regional”, tomando en cuenta el conjunto del “mundo árabe”: un primer período que va de la estancia de Tahtâwi en Francia durante la ocupación francesa de Túnez (1881) e inglesa de Egipto (1882), que corresponde al período de “confianza en sí” de S. B. al-Alawi; un segundo período que va de estas ocupaciones al final de la primera guerra mundial: es el tiempo que precisan los viajeros y las elites árabes para tomar la medida exacta de la diferencia occidental, incluso en sus disfunciones reveladas por la guerra; finalmente, el período de entre guerras que es el del “retorno de la conciencia” y de la asimilación de las lecciones, positivas y negativas, de la civilización occidental.

Sin impugnar la pertinencia propiamente política, psicosocial de estas delimitaciones temporales, puede deplorarse el carácter demasiado mecánicamente dialéctico de las mismas, que tiende a eludir del análisis la forma en que se llevan a cabo los reparos entre el uno y la alteridad –la forma en que precisamente se dice “yo” (nosotros) o “él” (ellos) en los distintos períodos delimitados por estos análisis. Más precisamente, tomando según como “al pie de la letra” las identidades planteadas por los redactores de *rihlât* –la suya/la del Otro–, lo que tiende a escapar del análisis son los mecanismos mismos de producción de las diferencias y de la alteridad misma, tal como desempeñan en la literalidad del discurso respecto a la realidad de las experiencias y las interacciones vividas por el viajero, cuya *verdad* misma se enuncia en el orden del relato, es decir del discurso, y del discurso normado. Más adelante, lo que escapa, quizá, del análisis, es la *permanencia misma de estos modos de producción de la diferencia*, discursivos y vividos en los distintos períodos considerados –lo que justifica, en mi opinión, leer “en continuo” las relaciones de viaje de los siglos XIX y XX e incluso los textos más

contemporáneos, hasta el punto de aparecer, quizá, como un rasgo constitutivo del mismo “género”: no ya la permanencia de ambas identidades tomadas en un juego de espejos deformadores, entabladas en relaciones de fuerzas desiguales más o menos ocultas o sublimadas, o por el contrario exacerbadas, sino la recurrencia de la institución por estos textos y las prácticas que designan del registro identitario como horizonte y como terreno casi exclusivos de la producción del sentido de estas interacciones y de estas interacciones mismas. Y ello cuando puede plantearse la hipótesis de que éstas se producen en una cultura cada vez más “compartida”. Más allá de los distintos “yo” (o nosotros) que pueden identificarse y tipologizarse a un nivel que podríamos calificar de superficie, es decir, a partir del enunciado (de la construcción) explícita de su identidad por los autores de *rihlât* –el emisario del sultán, el estudiante en misión, el musulmán en tierras impías...–; más allá igualmente de la identidad explícita atribuida al Otro –el *kâfir*, el cristiano, el hombre de orden y de ciencia...– parece posible, a beneficio de inventarios, extraer lo que podría aparecer como la *fórmula constante de composición de la relación en la alteridad*.

La hipótesis lleva aquí a la vez sobre el *modo de presencia del viajero en su viaje y sobre los efectos en el orden discursivo de la narración* del tipo de imposición social al que responden la redacción y la publicación de su relato. Desde este doble punto de vista, pueden identificarse dos posiciones extremas entre las que se establece un *continuum* de realizaciones posibles del sujeto/narrador del viaje y que marca una especie de línea de fuga del mismo género literario. En un polo, y más particularmente al principio de nuestro periodo de referencia, la despersonalización extrema del viajero/narrador del viaje aparece como la contrapartida del carácter rígido y formal de la imposición social que preside en el viaje mismo y en la consignación de su relación¹⁴. Nos encontramos aquí, como lo subraya S. B. al-Alawi¹⁵, en presencia de la figura del emisario, cuya precisión de la identificación y la de sus compañeros tiene un valor de marca de notabilidad y no de individualidad. El viajero habla en nombre de un “Nosotros” que se encarna en la persona del comanditario del viaje, el mismo Sultán cuya sombra les acompaña a cada paso de su misión; Muhammad Ali, que hace de Tahtâwi el *Muftí* del grupo de estudiantes que manda a París, calidad de la que no desiste nunca tanto menos en la relación que ofrece de su experiencia, si no de su vivencia; Sidi Muhammad, que manda a Idrís al-Amrâwi como embajada a Napoleón I y que se muestra meticulosamente atento a las consideraciones debidas a su rango de enviado del Sultán... Nos hallamos aquí en el polo identitario más fuerte, que se traduce por una marca máxima de los códigos y normas constitutivos del “Nosotros” y cuya contrapartida reside en una personalización/individualización muy débil del Otro. No es hasta Dijon, al cabo de unos días de desembarcar en Marsella, escribe I. al-Amrâwi, donde ve “el primer rostro bello desde que habíamos puesto pie en el país de los cristianos”, y eso que tiene un aire árabe, precisa¹⁶. De la misma manera, se constata, en este polo, una estereotipación si

no de las experiencias vividas, tanto menos de las que merecen la pena contar, una teatralización de las posturas tomadas desde el estricto punto de vista de los códigos endógenos de comportamiento (etiqueta) y una muy débil consideración de lo cotidiano, si no es por lo que tiene de significativo desde el punto de vista de los centros de interés y de los juicios de valor del “Nosotros”. El mismo I. al-Amrâwi explica a su lector que “nosotros –la delegación marroquí– éramos objeto de asombro para las personas que nos recibían porque nos veían permanecer en casa la mayor parte del tiempo cuando teníamos coches a nuestra disposición frente al portal de nuestra residencia a todas horas del día y la noche”¹⁷. Como si no viera nada ni quisiera ver nada inútil en su misión, deploraba el tiempo perdido y el cansancio obtenido al visitar Versalles, y manifestaba su incomprensión y reprobación acerca del teatro o la manía que tenían los franceses por coleccionar toda clase de trastos inútiles, por ejemplo, animales, vivos o muertos, u objetos antiguos. Añadamos que a esta estereotipación de las situaciones tiende a corresponder la de las formas de codificación del relato: se encuentran asimismo, en numerosos textos, los marcadores de la forma clásica de la *rihla* – *madîh* del protector, uso copioso de citas y referencias literarias, incluso una composición versificada o el recurso al *saj*’.

El punto crucial, en la perspectiva de la hipótesis aquí discutida, es que se pueden identificar otras formas, mucho más tardías, de despersonalización del modo de presencia del viajero en su viaje, que responden a una imposición social fuerte aunque menos formalizada y de las que puede demostrarse que producen los mismos efectos de estereotipación y globalización del “Uno” y la alteridad: viaje militante, viaje misionero, en que el viajero se siente como investido de la representación de su propia sociedad. Puede evocarse, para concluir acerca de este punto, una figura paradójica que confirma esta fórmula de la despersonalización del modo de presencia del viajero en su viaje, invirtiendo al mismo tiempo significativamente los términos y los retos: el del “turista profesional”, autor de relatos de viaje con vocación pedagógica, *vademecum* para los que se arriesgarían a seguir sus huellas o sustituto del viaje efectivo para los que tienen curiosidad por el vasto mundo y se satisfacen con el “turismo de alcoba” –género que estuvo muy en boga, cabe subrayar, en el Egipto de los últimos años del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX. Constituye una figura paradójica en la medida que la vocación de estos viajes es, explícitamente, la de extender el campo de experiencia del viajero y donde los autores de estas *rihlât* multiplican a su antojo las anécdotas y la expresión de juicios personales acerca de las cosas y las gentes. Pero lo que muestran estos textos es hasta qué punto la institución del “yo” (del nosotros) es, en primer lugar, un efecto de escritura y de codificación, al mismo tiempo que las vías y los registros según los que progresa la “cultura compartida”. Por una parte, su carácter pedagógico, la fiabilidad de las informaciones que proporcionan y su credibilidad misma, dependen en cierto modo de la elipsis del mismo viajero, o

mejor dicho, de su “estandarización”: el autor es aquí, por haberlos practicado, el que sabe lo que es un buen hotel o un buen restaurante, lo que es un medio de transporte cómodo o un paisaje que merece un rodeo. Los hoteles de Tiflis son decentes, observa Rashshâd Bey, magistrado jubilado de un tribunal del Cairo¹⁸, “pero el mejor de ellos es el Hotel de Oriente, frente al palacio del gobernador, que no tiene nada que envidiar a los mayores y más lujosos hoteles de Europa en cuanto a limpieza, organización o la calidad del restaurante”. Nada que decir, si no es que el autor tiene las mismas exigencias y los mismos criterios de apreciación que un turista europeo y que los itinerarios que sugiere o las etapas que recomienda serán sin “sorpresas”, propios para satisfacer las exigencias propiamente *universales*, independientes de la identidad propia del viajero del que puede considerarse que, cualquiera que sea su origen, va a apreciar viajar en las mejores condiciones y obtener lo que vale su dinero. Por otra parte, la contrapartida de esta elipsis o de esta universalización del viajero es la plena ostentación de la especificidad del otro, que parece desde entonces que debe ocupar todo el espacio de la relación: “Cada nación tiene sus costumbres nacionales, sus costumbres religiosas, sus procedimientos oficiales y reglamentos administrativos, que el extranjero debe respetar, aunque diverjan de las costumbres y tradiciones de su propio pueblo. De la misma manera, cada individuo tiene su carácter y su temperamento con el que los demás (*al-ghayr*) deben evitar chocar, aunque éstos no correspondan con su propio carácter y su propio temperamento”¹⁹. A la universalización de la figura del viajero corresponde, en esta formulación, la relativización absoluta de la alteridad: por un lado, siempre se es el *gharîb* de otro, identidad universal negativa, podría decirse, que es el sino de cada turista en cuanto se aleja de su patria de origen; por el otro, el *modus vivendi* propuesto para las relaciones entre las culturas puede ser asimilado al que debería regir las relaciones entre individuos (*al-ghayr*), respeto de las diferencias y evitación de los conflictos. En cuanto queda esto bien sentado, la extraneidad del mundo y las sociedades podrá manifestarse en el orden del relato como puesta en escena de la infinita diversidad de las realizaciones de la alteridad, mediante lo que el relato retoma, de forma más o menos estereotipada, la inagotable retórica de los ‘*ajâ’ib* y *gharâ’ib*: comparación sistemática de las escalas; maximización de las distancias entre universalidad de las necesidades y diversidad de las maneras de satisfacerlas; maximización de los efectos de contrastes... Pero asimismo, la manifestación de esta retórica, a través de los estereotipos mismos que desmenuza y las observaciones más convenidas desde el punto de vista de la tradición misma de la literatura de viaje “arabomusulmana” que multiplica, nos hace testigos *también* de la progresión de lo que podría designarse como la estandarización de las normas mismas del viaje y de su alineación progresiva sobre la “calidad europea”²⁰ que proporciona, implícita o explícitamente, las normas de contraste, ya se trate de la calidad de los hoteles, del encanto del viaje mismo o de los “estándares” de desarrollo.

El viaje como prueba: norma y transgresión

En un segundo polo, que tiende a reforzarse, cualitativa y cuantitativamente a medida que nos acercamos al período contemporáneo, el viajero procura afirmarse cada vez más vigorosamente como el sujeto de su viaje y, más aún, de la relación que proporciona. El paradigma es aquí el viaje de estudios, sin duda la variedad más representada, ya se trate de recorridos reales o novelados, a partir del primer tercio de este siglo, tras el magistral precedente que debemos a Rifā”a Râfi” al-Tahtâwi. Sin abusar del modelo de la “búsqueda iniciática”, huelga constatar que un gran número de autores recurren a ello para enunciar los retos de su propio recorrido: el viajero se descubre a sí mismo a través de su viaje y es el relato de esta experiencia, a veces presentada como una verdadera ruptura en la historia individual de su héroe, lo que justifica el paso a la escritura. A riesgo incluso de perderse: *Adib*, especie de doble negativo del mismo Taha Husayn²¹, emprende su periplo con una doble transgresión –miente al presentarse como soltero para obtener una beca universitaria que hará posible su partida y es conducido por la lógica de esta mentira a repudiar el amor de juventud que constituye la marca y el vínculo de su pertenencia. A partir de entonces será libre de comprender en su verdad misma la civilización y la cultura de Occidente: la música, la literatura, el arte, el pensamiento liberado de toda coacción. Se vuelve un romántico. Pero es esta misma fusión lo que constituye su pérdida moral e identitaria: ya no podrá hacer marcha atrás y se perderá en la locura y la deprivación por no haber podido aferrar-se a su identidad de antemano sacrificada al espejismo de la “aventura occidental”²².

Más adelante, lo que justifica el recurso al modelo de la búsqueda iniciática, es la forma en que la presencia insistente del viajero en su viaje y en el relato que hace del mismo, tiende a poner a prueba el sistema de normas y la “cultura” cuyo portador es éste al mismo tiempo que la relación que mantiene con su propia sociedad. Puesta a prueba “negativa”, por una parte: el descubrimiento de Occidente revela, por lo que es, la amarga realidad de los contemporáneos “nativos” del viajero. Puesta a prueba positiva, por otro lado: el viaje desafía al viajero a que integre en su propia visión del mundo el hecho de que el otro –cualquiera que sea por otro lado la forma de llamarlo o la posición del viajero en cuanto a esta realidad– existe como productor del sentido de su propia historia, incluso cada vez más irresistiblemente, como productor del sentido de la historia planetaria, incluso la del Uno. Esta reinversión de su viaje por el viajero autoriza una considerable ampliación a la vez de sus vivencias como retos de la narración y de la *representatividad* de la alteridad misma. La contrapartida de la presencia del viajero en su viaje es la valorización de la anécdota, a veces hasta lo trivial, y la personificación/individualización del Otro, a veces hasta la caricatura. Es también que la *rihla* cesa de ser ese recorrido maniqueo en que el héroe va de afirmación de sí mismo a afirmación de sí mismo, ganando siempre por la mano la adversidad e imponiendo al otro el respeto, para abrirse a la consideración de las vicisitudes del viaje y a las angustias del exilio, no ya sobre el modo convenido de la “nostalgia por el país natal” (*al-hanîn ila al-awtân*), sino con la conciencia de que esta angustia puede constituir un

efecto “objetivo” de la puesta en presencia del Otro y la constatación de su “superioridad”. Puede plantearse aquí la hipótesis de que lo que constituye a la vez la “fórmula” y el principal reto de esta reinsertión del viajero en su viaje, es la *relación misma que admite mantener con el otro*, interacciones que, por sus contenidos y modalidades, dan sentido y valor al mismo viaje y permiten extraer las enseñanzas. Dicho de otro modo, cuanto mayor es la personalización del viaje, más insistente se hace la presencia de la alteridad al mismo tiempo que la percepción de su diversidad, y más se plantea con acuidad la cuestión de las normas, poniendo en cierto modo al viajero ante sus responsabilidades identitarias. La gestión del viaje –y de su escritura– compromete aquí a la persona misma del viajero en sus diferentes aspectos, en particular, morales y políticos.

En beneficio de inventario, podemos identificar aquí dos casos de figuras invertidas, entre las que todas las transiciones –todas las transacciones– son posibles, pero que se presentan como estructuralmente homólogas en cuanto a la relación con la experiencia vivida: lo que podría designarse, esquemáticamente, como el levantamiento –al menos provisional o parcial– de los entredichos, por un lado, y como el refugio en el ascetismo de las normas, por el otro. En ambos casos, la puesta a prueba del viajero pasa por la proximidad a la transgresión, que establece en su misma persona una especie de línea divisoria entre identidad y alteridad: aceptar las ocasiones o los pretextos de transgresión que le ofrece el otro, es en cierto modo rendir las armas y asimilarse, aunque de forma provisional, a él, aceptar su huella.

Ni que decir tiene que las observaciones que preceden no tenían por objeto una teoría definitiva sobre la literatura de viaje en lengua árabe, y menos aún proporcionar clave alguna para su interpretación. Como mucho se trataba de presentar someramente las hipótesis de trabajo de una investigación en curso acerca de la forma en que esta literatura permite *jalonar*, de una manera en cierto modo retrospectiva, la problemática de lo intercultural. Manera de representar la escena en la que la mundialización produce sus efectos y de manifestar los envites de los desafíos que se vinculan a ella y que se tratarán a continuación en términos de *movilidades*.

MOVILIDADES TRANSNACIONALES EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL

Al igual que no se trata, en lo que precede, de ofrecer los resultados de un trabajo terminado, en lo que sigue no se va a proponer dar respuestas a unas preguntas que no es seguro que sepamos aún plantear muy bien. Al contrario, procuraremos presen-

tar los grandes rasgos de un programa de investigación en curso de realización que se propone, entre otros objetivos, trazar un marco heurístico en que serían susceptibles de asentarse unas gestiones de las movilidades humanas con un ascendente en las exigencias y los desafíos de lo intercultural.

Las movilidades transnacionales no son un fenómeno nuevo o reciente, y aún menos en el Mediterráneo Occidental. Si se consideran las relaciones entre Magreb y Europa bajo su forma actual –movilidades (relativamente) “pacificadas” de circulación, existencia de reglas en el cruce de las fronteras y residencia...–, puede situarse el punto de partida de las mismas, grosso modo, en la segunda mitad o en el último tercio del siglo XIX. Pueden identificarse varios “pasos” en la evolución de los flujos –y reflujos– de las poblaciones del Magreb hacia Europa, y Francia en particular: la sangría de la primera Guerra Mundial que “aspira” una primera ola de inmigración; las Treinta Gloriosas, que consolidan la presencia económica, por no decir social, de fuertes comunidades magrebíes, argelinas primero, marroquíes y tunecinas después, en el suelo francés; la política de reagrupación familiar, que de hecho entabla en Francia la implantación de políticas restrictivas frente a la inmigración; y las distintas operaciones de regularización de los clandestinos... Si nos ubicamos desde un punto de vista de la situación actual de las movilidades transnacionales en esta región del mundo –que permanece ampliamente por documentar, si no cuantitativa al menos cualitativamente–, pueden identificarse un cierto número de líneas de fuga cuyo juego tiende a transformar significativamente las condiciones de la gestión de estos flujos, por los diferentes poderes públicos concernidos, al mismo tiempo que el abanico de las “posibles” aperturas a los candidatos de la movilidad: una considerable diversificación de las figuras de la movilidad misma, que ya no se limitan al “trabajador inmigrado” cuya entrada habría que limitarse en función de las necesidades del mercado de trabajo²³ pero que implican la consideración de las trayectorias y los modos de inserción infinitamente diversificados; del hecho mismo que esta diversificación, la gestión de estas movilidades ya no puede limitarse a una “política de las fronteras”, que se ha vuelto más o menos hermética por decreto administrativo, y menos aún a una “política de chárteres” contra unos clandestinos cuya presencia es un efecto *normal* del funcionamiento del mismo sistema, como lo atestanan, en Francia, las peripecias recientes del caso de los “sin papeles”, cuando la entrada en vigor de los acuerdos de Schengen “globaliza” el espacio europeo y exige la implantación de políticas ellas mismas “globalizadas”; *last but not least*, los irresistibles adelantos de la globalización neoliberal tienden a volver cada vez más difícil de gestionar la contradicción entre la liberación cada vez más “incondicional” de la circulación de las mercancías y de las imágenes, y los controles cada vez más restrictivos impuestos a la circulación de las personas.

En este contexto, la elección del término de “movilidades transnacionales” para a la vez identificar a los actores y rendir cuentas de las políticas, las prácticas y los retos que surgen respecto al cruce de las fronteras, corresponde a una doble constatación que plantea los términos de un doble desafío heurístico:

– *La reconfiguración de los espacios de movilidad*: los adelantos de la construcción europea, con la eliminación de las fronteras interiores de la Comunidad (acuerdos de Schengen) y la subida en potencia de las regiones, por una parte, y la construcción de un espacio euromediterráneo con la firma de acuerdos de colaboración entre la Comunidad y los Estados del Magreb –y la próxima creación de una zona de libre intercambio–, por otra parte, suponen y supondrán cada vez más reconfigurar los espacios abiertos a las movilidades humanas, desafiando la investigación para identificar nuevas escalas para la responsabilización cognitiva de tales fenómenos. La paradoja a la que nos enfrentamos aquí es la de la “contradicción” entre una apertura de las fronteras euromediterráneas a los flujos de mercancías y capitales, reforzados por los flujos de ideas e imágenes, ellas mismas “globalizadas”, y el cierre que pretende ser cada vez más hermético de las fronteras europeas –la fortaleza Schengen–, que ya sólo se entreabrirla para unos pocos privilegiados cuidadosamente seleccionados y se concebirían para obstaculizar el desemboque de “toda la miseria del mundo” sobre Europa. Paradoja también de movilidades humanas valorizadas y favorecidas o, viceversa, desfavorecidas que habría que menguar, según si se dirigen de Norte a Sur o de Sur a Norte, como si el turismo, por ejemplo, fuera el privilegio exclusivo de los naturales de los países industrializados y de unos pocos privilegiados muy escogidos en los países del Sur.

– *La diversificación de las formas y los retos de la movilidad*, que incita a salir del paradigma de la emigración/inmigración para procurar abarcar *en un mismo movimiento* el conjunto de sus formas y, sobre todo, lo que podría llamarse su “transitividad”, es decir el hecho, para los retos que surgen, de darse en el sentido de la “ida” como en el de la “vuelta”: cuando las movilidades humanas se dan en términos cada vez más diversificados –migración, sin duda, pero también turismo, desplazamientos de hombres de negocios o comerciantes (incluso los *informales*), estancias de estudiantes, de antiguos combatientes, pero también tráfico y contrabandos de toda clase, tanto en un sentido como en el otro...– la gestión de dichos flujos por la Comunidad y los estados europeos se inclina progresivamente a totalizarse en términos de limitación de las oportunidades de inmigración. Y esto cuando ciertas formas de movilidad se consideran necesarias –movilidad de los hombres de negocios, expertos, estudiantes, etc.– y, por otro lado, el trabajo clandestino forma parte de los procesos de producción en numerosos sectores –construcción, textil, agricultura, restauración, etc.– de las economías europeas, y cuando un número cada vez mayor de expertos consideran que la débil reproducción demográfica de los estados de la Comunidad vuelve ineluctable una nueva ola de inmigración en un plazo de 15 a 35 años.

En la confluencia de ambas constataciones y ambos desafíos, la hipótesis de trabajo que quisiéramos, si no discutir, al menos exponer aquí es que los diferentes registros colectivos de representación (véase *infra*) de las movilidades humanas participan de la gestión de estos flujos por los diferentes actores en presencia –comprendidos las

personas y los grupos en movilidad— y “jalonan” el campo de las posibles aperturas a dichas movi­lidades. En otros términos, en una perspectiva histórica —desde principios de la era colonial hasta nuestros días, si se quiere—, las recomposiciones de las movi­lidades humanas en el Mediterráneo Occidental podrían abarcar el intervalo entre los diferentes discursos planteados para enunciar el sentido y los retos, cuyo sistema habría que erigir, junto con la infinita diversidad de las prácticas por las que se efectúan y se inscriben en las estrategias de vida de los individuos y de los grupos, de un lado y otro del *Mar Blanco del Medio*.

A título operatorio, pueden identificarse cuatro registros de representación de las movi­lidades humanas:

a) *el registro jurídico o reglamentario*: se trataría aquí de catalogar y documentar el conjunto de las leyes, reglamentos, directivas, tratados y convenciones europeos o inter­nacionales, etc., que rigen —o pretenden regir— en sus distintos momentos bajo sus dis­tinguidos aspectos, la implantación de las movi­lidades humanas, de los textos que podría tratarse de abarcar desde el doble punto de vista de su *acumulación* y de su *sucesión* para tratar de plasmar la forma en que componen y recomponen el campo de las posibles aperturas a estas movi­lidades al tiempo que delimitan el fuera de campo de la clandestinidad: formas de llamar la alteridad frente a la identidad; formas de marcar los repar­tos entre los derechos y los deberes correspondientes a una y otra; formas de diferenciar y de poner en perspectiva gestora las diferentes formas movi­lidades, en particular en relación con las movi­lidades migratorias;

b) *el registro cognitivo o científico*: los diferentes tipos identificados de movi­lidades han sido objeto de múltiples formas de exploración cognitiva, respondiendo con más frecuencia a un requerimiento de tipo gestor, pero a veces también “desinteresado” o con otros intereses. Realizados en pos de la objetividad científica, movi­lizando conceptualizaciones socialmente constituidas por “aldeas” de especialistas, susceptibles de verificaciones empíricas y/o de cuantificación, los trabajos realizados sobre las dife­rentes formas de movi­lidades —y en particular las migraciones y, en segundo lugar, el turismo— pueden ordenarse, desde el punto de vista que nos ocupa, en dos categorías principales (no exclusivas una de otra):

- trabajos que constituyen directamente como objeto las diferentes formas de movi­lidades bajo tal o cual de sus aspectos: registros estadísticos de todas las categorías, encuestas sobre las “poblaciones” emigradas/inmigradas, sobre las redes que las recorren y las estructuran, análisis de los comportamientos económicos, encuestas de inte­gración, etc.;

- trabajos para los que las movi­lidades en todos sus estados sólo son el *pretexto* o el terreno a partir del que se pronuncian acerca tal o cual *gran cuestión* de orden teórico o paradójico, incluso político o filosófico: migraciones y desarrollo, migraciones y modernidad, identidades culturales, comunidades y Estados-nación...

Se nos objetará que la mayoría de los trabajos hacen referencia más o menos a ambas categorías. Sin embargo, esta distinción, por artificial que pueda parecer, permite delimitar lo que podría ser la intencionalidad de una revisión crítica de la literatura consagrada a las diferentes formas de movilidades, y en particular, una vez más, las movilidades migratorias: considerar esta literatura desde el doble punto de vista de la construcción de los objetos de saberes y de las recomposiciones del requerimiento social “ampliado” que preside en su producción;

c) *el registro societal o registro de las opiniones*: en una relación en que habría que interrogar las construcciones cognitivas o científicas y las construcciones jurídicas, las movilidades humanas –y una vez más, en primer lugar, las movilidades migratorias– surgen en “debates de sociedad” de desigual intensidad según los períodos, que tienden a *jalonar* la(s) escena(s) social(es) en que vienen a actualizarse los retos de dichas movilidades: precisamente, la(s) que las formas de llamarlas, de construirlas como objetos del saber, de enmarcarlas jurídicamente –incluso para designar las movilidades ilícitas o informales– tienen sentido en lo cotidiano, en lo vivido de los actores participantes (o no) de estos procesos. Simétricamente, los debates de opinión cuyo objeto son estas movilidades y en los que contribuyen diferentes categorías de actores colectivos –partidos, sindicatos, medios de comunicación, organizaciones de la sociedad civil, etc.– pueden aparecer como los reveladores de las recomposiciones del entorno societal en el que se producen;

d) *el registro de las autorepresentaciones o registro existencial*: se entiende aquí todas las formas de discursos producidos por los actores mismos de las movilidades humanas: discursos suscitados, por ejemplo, por las preguntas de un periodista o un sociólogo, o discursos espontáneos o automotivados –novelas, memorias, películas, relatos de viaje, correspondencias, etc.–; discursos por los que estos actores se proponen ofrecer –o enmascarar incluso a sus propios ojos– el sentido y los retos de sus trayectorias y justificar las decisiones que les hacen actuar; discursos que pueden intentar constituirse en un cuerpo situándose en el punto de vista de los testimonios que presentan sobre unas experiencias cuyas mismas vivencias son las que desafían la verbalización.

Tratar de captar los retos de las movilidades humanas desde el punto de vista de los adelantos –o de los fracasos– de lo intercultural, como horizonte de las interacciones entre individuos y grupos expuestos a las turbulencias de la movilización, sitúa el análisis ante un doble desafío. A pesar de las diferencias de estatus y de funcionalidades de producción discursiva evocadas en lo que precede, y la forma en que pueden recogerse y tratarse analíticamente, estas representaciones son susceptibles de ser sometidas a una doble interrogación que permitiría delimitar la forma en que se estructura un campo de posibles aperturas a la movilidad:

- Por un lado, podría tratarse de interrogar las modalidades de transposición de estos sistemas de representaciones en sistemas de acciones, prácticas, opciones y estrategias que traducen la forma en que un “principio de realidad” se impone a los distin-

tos actores de dichas movilidades: elección o no de ponerse en movimiento, selección de destinos, medios de transporte, identificación de posibles relevos... desde el punto de vista del viajero; implantación de “correctivos” destinados a considerar las distancias entre disposiciones legales, políticas anunciadas, estados presumidos de la opinión..., por un lado, y la realidad de las prácticas y las gestiones efectivas, por parte de las autoridades concernidas, por el otro.

- Podría tratarse a continuación de interrogar las interacciones entre estos diferentes sistemas de representación/gestión preguntándose en qué términos y según qué modalidades las recomposiciones del campo de los posibles determinan las prácticas de movilidad y son susceptibles de desviar el curso. En otros términos, podría tratarse aquí de *cruzar* un cierto número de *imágenes* para intentar comprender cómo se combinan o se oponen en la gestión por el viajero de los retos y los destinos de su recorrido: la que el viajero se hace del país de acogida y del lugar que le será hecho; la que se hace de otros destinos posibles y de los términos de la competencia entre estos distintos destinos; la que su propia sociedad o su entorno se hace de los retos y riesgos de su partida; la forma en que anticipa las condiciones de su regreso.

En torno a esta *imagen* los “militantes de lo intercultural” podrían tratar de sopesar si el reto de este tipo de debates es el de restaurar la libre circulación de los hombres –y de las mujeres– como derecho humano fundamental.

Notas

1. Laroui, A. (1997) *Islamisme, modernisme, libéralisme*. Casablanca-Beyrouth: Centre culturel arabe, p. 25.
2. Acerca de esta problemática, me permito remitir al lector a Roussillon, A. (1999) «Temps de la réforme, temps du réformisme: quête de l'authenticité et apories de la visée identitaire», en prensa, Rabat, IURS, septiembre.
3. Acerca de este punto, véase Anderson, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
4. Laroui, A., op. cit., p. 22.
5. *Revista d'Afers Internacionals*, 43-44, “Dinámicas Identitarias”, 1999.
6. Rodrigo Alsina, M. (1999) *Revista d'Afers Internacionals*, 43-44: 172.
7. Lenclud, G. (1995). “Quand voir, c'est reconnaître: les récits de voyage et le regard anthropologique”, *Enquête*, 1, primer semestre: 118.
8. Con la excepción quizá de la novela, pero ésta se constituye en sus inicios, por ejemplo, en Egipto, como relato de viaje: recuérdese *Adīb*, de Taha Husayn, ‘*Usfūr min al-Sharq* de Tawfiq al-Hakīm, *Qindīl Umm Hāshim* de Yahya Haqqi...

9. Hazard, P. (1935) *La crise de la conscience européenne*, París: citado por G. Lenclud, op. cit., p. 115.
10. La visita a las exposiciones universales, incluso coloniales, es un tema recurrente de la literatura de viaje. En torno a este tema, véase Mitchell, T (1998). *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, en particular el primer capítulo, titulado: "Egypt at the exhibition", pp. 6-33.
11. Sobre la emergencia de un pensamiento que podría calificarse de "anacionalista" en Egipto, Roussillon, A. (1995) "Réforme sociale et production des classes moyennes : Muhammad 'Umar et l'arriération des Egyptiens", in A. Roussillon (Ed.), *Entre réforme sociale et Mouvement national: identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, El Cairo: CEDEJ.
12. J.-N. Ferrié, *art. cit.*, pp. 2-3.
13. *Al_rahâla al-Arab wa hadâra al-gharb fi al-nahda al-'arabiya al-hadîtha*, Beyrouth, Dâr Nawfal, 1992.
14. Incluso en este período pueden identificarse relaciones de viaje mucho más "personalizadas" (véase *infra*), en que el viajero/autor retoma en cierto modo sus derechos, en particular el de la crítica social, pero cabe observar que se trata de relatos de viaje "novelados", por ejemplo, '*Alam al-Dîn* de Ali Mubârak (1824-1893), el *Hadîth 'Isa ibn Hishâm* de Muhammad al-Muwaylihi (1858-1930) o la *Rihla Marakshiya* d'Al-Mu'aqqit. (...).
15. *Op. cit.*, p. 38 y ss.
16. Traducción de la traducción francesa tomada de Barbulessco, L. (1992) *Le paradis des femmes et l'enfer des chevaux*, París: Ed. de l'Aube, p. 24. Zaki Moubarak omite este párrafo en su traducción francesa del mismo texto.
17. *Ibid.*, p. 37. Volvemos a encontrar la misma observación en la *rihla* d'Al-Saffâr en París, cuando en realidad, precisa Susan Miller, éste había llevado, en París, una vida social más bien agitada tras la conclusión de su misión oficial. Huelga pensar que podría haberle ocurrido lo mismo a al-Amrâwi.
18. Rashshâ Bey, *Siyâsa fi al-Rûsya*, El Cairo, Matba'a al-Taqqaddum, n. d. Texto publicado por entregas en *Al-Mu'ayyid* en 1914. Quizá sería llevar demasiado lejos el análisis observar que el viajero no tiene, aquí, ni siquiera un apellido, apenas un nombre de pila y una dignidad, y el hecho de que los lectores puedan acordarse de él como el autor de otros textos de la misma índole.
19. *Ibid.*, p. 4.
20. Cabría interrogarse acerca de lo que podría denominarse como el "modelo suizo de referencia"...
21. *Adib, ou l'aventure occidentale*, traducido del árabe por Amina y Moënis Taha Husayn, París, Ed. Clancier Guenaud, 1988. T. Husayn se atribuye, de forma transparente, el papel del amigo -ciego-, fiel pero razonable, que toma la pose del narrador para defender, pese a sus extravagancias, la memoria del héroe y sacar la lección de su periplo.
22. Evoqué en lo que precede (véase nota 8) el lugar de la *rihla* en la emergencia de la primera novela egipcia. ¿Acaso es aventurado avanzar que, en toda la literatura novelística de este periodo, *no hay ningún feliz regreso?* De aquí se desprende quizá algo del orden del hilo conductor o de la hipótesis para la lectura de las «verdaderas» relaciones de viaje, en particular las que alardean de su vocación pedagógica. Si la finalidad del viaje es en sí pedagógica, y si puede verse, como

lo proponen numerosos analistas, una de las modalidades “pragmáticas” de la emergencia de la figura moderna del intelectual, lo que anticipan los novelistas, es la incapacidad de los nuevos actores producidos por este recorrido, “modernizados”, si se quiere, para ejercer su magisterio pedagógico en el contexto –colonial, feudal, religioso...– de la sociedad heredada.

23. Esto cuando los diferenciales del coste del trabajo siguen constituyendo un determinante esencial de las movi­lidades...