

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

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

# Lo intercultural o el señuelo de la identidad

\*Mohammed Nour Eddine Affaya

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

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

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

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

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

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

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

El problema esencial planteado a todas las culturas o subculturas, e incluso en el seno de una misma cultura, es el del reconocimiento. Paul Valéry habla de la capacidad de la cultura occidental para digerir las diferentes culturas. Ahora bien, el reconocimiento, mecanismo eminentemente productor de símbolos, “se sitúa en el cruce de estas tres potencias de lo simbólico como son el deseo, el poder y la lengua. El deseo, dentro de su mecanismo negativo, de carencia, es por afinidad la necesidad de reconocimiento porque es deseo del deseo del otro. El poder, en la dialéctica de la apropiación y de la ofrenda que la caracteriza, es el medio de proponerse, incluso de imponerse, al reconocimiento del otro. La lengua es la que expresa la intención del

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## LA MAGREBIDAD DE EXPRESIÓN FRANCESA

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

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

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

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

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



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

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

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

## EL EMIGRADO Y LA OSCILACIÓN ENTRE EL YO Y EL OTRO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## “IDENTIDAD ÁRABE”, DIVERGENCIA Y APERTURA

¿Qué es ser árabe hoy en día?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Referencias bibliográficas

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