

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 43-44.**
Dinámicas identitarias.

Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?
Rik Pinxten

Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?

*Rik Pinxten

En la intervención del primer encuentro en el CIDOB sobre *Espacios de la interculturalidad* (Pinxten & Verstraete, 1997), hemos propuesto un modelo para estudiar las dinámicas de identidad, que pretende ser jerárquico y científico. Su condición jerárquica responde a que las dinámicas ocupan diversos niveles de magnitud integrados en un conjunto. De esta manera, distinguimos dinámicas de identidad individual (persona, individuo, uno mismo), de grupo (familia, grupo de edad, trabajo, etc.) y de tipo comunitario (ciudadanos, habitantes de centros urbanos, etc.).

En cada nivel, las identidades están constituidas por valores de dimensiones relativas, desde las características de personalidad y de sociabilidad hasta las de culturalidad. Como respuesta a los estímulos provenientes del medio y de las necesidades que se suscitan en cada nivel, dentro de cada uno, y entre uno y otro, se producen sin cesar deslizamientos, transformaciones y creaciones. Cada individuo, grupo o comunidad está inmerso en procesos de representación de sí mismo que se expresan en narraciones.

En el contexto de comunicación e interacción entre las unidades que encarnan a una u otra identidad (de modo temporal, aunque real) nos parecía importante que cualquier intervención estuviese fundada en un análisis científico previo. Deseamos que todos los que participan en la interacción y en la intercomunicación se comprometan a estudiarse a sí mismos y al otro, con tal de establecer una interacción con los conocimientos necesarios (Pinxten & Verstraete, 1997).

Las ciencias sociales y, especialmente, los análisis llamados cualitativos, ofrecen métodos participativos para adquirir estos conocimientos y para utilizarlos de manera

comparativa. Sólo a partir del conocimiento del otro y de uno mismo pueden emprenderse negociaciones duraderas.

En el presente texto, quiero considerar la cuestión de la importancia relativa de los aspectos religiosos que pueden intervenir en la interacción y/o en el conflicto entre dos tradiciones específicas: la de Europa Occidental y la del Magreb. Ello no implica que, en tales contextos, el Cristianismo y el Islam sean las únicas causas que cabe tener en cuenta al pensar en claves de identidad, cultura o política. Pero opino que, para la población de estas regiones, estas religiones juegan un papel fundamental de motivación, de expresión de intereses profundos, o de sentidos de la vida.

Esto podrá entenderlo mejor un antropólogo que haya trabajado en lugares donde, además de la religión, se manifiestan otros mecanismos de identidad. Más allá de esta postura *exotizante*, estoy convencido –junto con analistas políticos como Noam Chomsky (1997)– de que lo cultural, incluso lo religioso, tiene un papel importante en el modo contemporáneo de instalar y ejercer el poder y el control de los grupos, los sexos y los individuos. En esta apreciación, coincido con el análisis inclusivo de L. Nader (1997), quien, a su vez, se refiere al de Chomsky. Nader sostiene que lo económico, lo político y lo cultural son medios de control y de poder.

LOS ENCUENTROS ENTRE EL MAGREB Y EUROPA

En su intervención, B. Ghalioun (1997) invitaba a pensar la identidad islámica como un proyecto político en comunicación con otros proyectos. Por ejemplo, la modernización aparece como un proceso de formación de ciudades, de industrialización y de expansión del comercio en un contexto internacional, incluso mundial. Por sí misma, no es ni única ni específicamente europea (aunque se ha caracterizado como tal en los últimos cinco siglos), ni asiática, ni islámica. La modernización, bajo sus múltiples formas, se manifiesta en diversas regiones del mundo, interactúa de varias maneras y produce estructuras específicas y difíciles de comparar entre ellas.

Yo lo entiendo así, y coincido con Ghalioun cuando éste interpreta el islamismo del siglo XIX (de tipo Afghani) como un proyecto político “moderno”. En efecto, este tipo de islamismo representó la combinación particular de una tradición del Islam (como civilización) y del desarrollo de la ciudad moderna, en una era de capitalismo internacional que conducía a esta ideología política. El proyecto fracasó y el islamismo contemporáneo se concibió entonces como una nueva ideología extremista que volvía a instrumentalizar el Islam en el combate contra los estados liberales del Magreb, como ha sucedido, por ejemplo, en Argelia. Esto explica, probablemente, por qué algunos

autores han tratado de caracterizar el islamismo Afghani -y otros tipos de islamismo- no como un retorno a la Edad Media, sino como un movimiento semejante al protestantismo europeo, muy posterior, por lo tanto, cronológicamente. De nuevo, se trata de una visión simplista y, utilizando la noción de Said, de tendencia “orientalista”, que proyecta el Islam en el pasado cristiano (el cual, por lo tanto, ha conocido una especie de Edad Media...). Ghalioun la rechaza acertadamente, a mi entender.

Asimismo, el punto de vista descrito por R. Bellah (1976) me parece más correcto y mejor fundado. Este autor señala que la sociedad magrebí está atrapada en un proceso de cambios, sobre todo de carácter social en el que los vínculos sociales en la familia, en la pequeña ciudad o en el pueblo se transforman rápidamente, por medio de la educación y de los nuevos tipos de trabajo (a menudo, también, con el trabajo emigrado). En el desarrollo de esta situación, la red social, con sus dependencias y sus estructuras de solidaridad, cambia inexorablemente, y surge un nuevo pensamiento sociopolítico.

Las nociones históricas y religiosas de Europa no son las más adecuadas para entender esta renovación. En este sentido, puede iniciarse un análisis de nuestros interlocutores magrebíes; un proceso participativo en el que magrebíes y europeos cooperen de igual a igual en la construcción del conocimiento del otro. Por lo que respecta a los movimientos recientes que se hacen llamar “islamistas” y se enfrentan a los estados modernos mediante un rechazo violento y sin paliativos, existe otro planteamiento: ya no es el Islam lo que está en cuestión, sino una identidad política radical y extrema que pretende ser una nueva instrumentalización del Islam.

En este punto quiero retomar el análisis de lo intercultural que lleva a cabo Nour Eddine Affaya (Affaya, 1997). Más exactamente, creo que lo intercultural se manifiesta en el contexto de proximidad entre magrebíes y europeos y, sobre todo, en las actividades de encuentro y de comunicación que he identificado como “análisis participativo” recíproco. Pienso que lo intercultural no es una identidad *per se*, sino un conjunto de cierto tipo de capacidades, estrategias y aparatos de comprensión y de comunicación, es decir, de negociación.

La tradición unilateral positivista o fenomenológica (Pinxten, 1997b) y el esencialismo europeo -u otro que lo ha acompañado- son monoculturales o intraculturales por necesidad. El Otro no puede ser pensado, visto o conocido dentro de las categorías de la cultura o de la religión del observador. Podemos referirnos de nuevo al libro de Said (*Orientalism*) e indicar qué orientaciones menos elaboradas, pero similares, pueden manifestarse bajo la forma del occidentalismo.

La aproximación unilateral e intracultural es, por definición, imperialista y niega las dinámicas de identidad del Otro. Así, el tipo de encuentro que produce esta aproximación es desigual y excluyente. Lo intercultural, tal y como yo lo entiendo, sólo existe en el encuentro entre iguales y comienza, precisamente, con el tipo de toma de contacto que se elabora. Existe, por lo tanto, una elección epistemológica implicada en lo inter-

cultural. El único tipo de conocimiento capaz de poner en su lugar este concepto -entendido como un encuentro igualitario y profundamente plurilateral- es el análisis participativo de los aspectos socioculturales y/o religiosos de todos los interlocutores.

El análisis participativo implica, en todos los niveles, la participación, la interpretación y el control de cada participante en la comunicación, o bien el conflicto de ellos o de uno mismo en este proceso. Es evidente que en este proceso ningún interlocutor pierde su(s) propia(s) identidad(es). Pero, de todos modos, el interlocutor reconoce que en el ámbito complementario del encuentro existe la posibilidad de un tipo de contacto que no se puede reducir a las categorías de su propia cultura o religión. Este es el tipo de encuentro que yo llamo intercultural. En esta aproximación intercultural, las categorías, las preferencias o los conceptos autóctonos no sirven o, por lo menos, no son efectivos automáticamente. Deben, en primer lugar, ser negociados con los otros interlocutores. El fruto de este análisis participativo y de estas negociaciones dará como resultado lo que puede revelarse universal o universalmente válido. Y esto no puede darse *a priori*.

Es en este último punto donde el aspecto universalista y universalizante del Cristianismo y del Islam resulta problemático o, dicho de otra manera, donde ambos tendrán dificultades para emprender una aproximación intercultural. Las respectivas tradiciones han programado ambas religiones para ver el mundo solamente dentro de la visión única (pues es revelada), lo que impide cualquier posición que sea a la vez complementaria e igualitaria (Orye, 1998). Creo que la falta de conciencia y de voluntad para remediarlo empuja a los participantes europeos -casi siempre, cristianos- y a sus interlocutores islámicos tradicionales hacia el conflicto, en contra de lo intercultural.

EL CONFLICTO VIOLENTO, EL DIÁLOGO Y LA ENTENTE

Observo dos estrategias o supuestas “soluciones” practicadas en la interacción entre sujetos o grupos cristianos (por ejemplo, europeos) y sus interlocutores islámicos (en el caso que nos ocupa, magrebíes). El hecho de que unos hayan sido colonizadores u opresores (y todavía lo sean, como muestra la guerra del Golfo) y los otros luchen contra un pasado de colonizados (con la actitud y la agenda de la post-colonización actual) no facilita las cosas. Esta circunstancia concreta puede añadirse también a una larga lista de factores que bloquean e impiden un encuentro igualitario entre interlocutores.

Así, las dos estrategias más extendidas son el conflicto violento y el diálogo, aunque creo que ambas plantean objeciones, por lo que subrayaré la necesidad de aplicar una tercera estrategia que supere los inconvenientes de las dos anteriores.

El conflicto violento como estrategia de enfrentamiento encuentra adhesión en aquellos que organizan la violencia, tanto si son estados como si se trata de grupos revolucionarios. La ideología militarista de Clausewitz, el ideólogo de Napoleón, ha dominado la política del enfrentamiento internacional de la mayoría de estados. Actualmente, ese es el discurso de la ideología de la “deterrence and retaliation” (disuasión y represalia).

En algunas acepciones de “guerra santa” -que en las religiones mediterráneas aparece bajo distintos nombres- se ha encontrado un fundamento suplementario de esta ideología (Aho, 1976). Evidentemente, este punto de vista acarrea mucho dolor y sufrimiento, pero también muchas incertezas, pues cada supremacía provoca nuevas iniciativas de contrapoder. El biólogo Bigelow (1987) calculó que en el curso de la historia se ha producido un incremento exponencial de daños y muertes. Así, la promesa de la paz por medio de la disuasión es inverosímil. Los antropólogos han demostrado que no hay una relación necesaria o determinista entre la agresión como impulso psicológico, producto de las glándulas, y el comportamiento violento: las culturas llamadas “pacíficas” corroboran que el factor biológico está manipulado, dirigido, “culturalizado” de varias maneras. Así, la postura de Clausewitz -que considera que la naturaleza del hombre es violenta, orientada hacia el comportamiento guerrero- se ha revelado falsa y sin ninguna verdad científica que la sustente. Sólo posee un *status* ideológico (Foster, 1987).

Finalmente, los diplomáticos y los investigadores en el ámbito de la resolución de conflictos afirman cada vez con mayor frecuencia que, en los conflictos de difícil solución, donde a menudo las religiones están implicadas como sistema justificador (por ejemplo, en los enfrentamientos bélicos entre Israel y Palestina, o en Irlanda del Norte), el recurso de la violencia no puede resolver el problema y conduce, necesariamente, a la aniquilación mutua (Kriesburg et al., 1989). Esta es una de las razones por las que H. Kissinger (1994) profesa que en un mundo como el actual, sin ninguna superpotencia, el conflicto violento corre el peligro de ser la vía más desastrosa para “resolver” los problemas.

La segunda estrategia dominante -y, normalmente, aquella a la que, después de cierto tiempo, conduce el conflicto violento- es la del diálogo. A menudo, la negociación entre partes opuestas aparece en forma de diálogo. Éste, puede tener una intención terapéutica (como el platónico), cuando uno o todos los interlocutores tratan de desenmascarar los fallos en el razonamiento del otro o intentan eliminar ciertas premisas, porque son insuficientes. El diálogo de Sócrates, por ejemplo, pertenece a esta categoría. El diálogo humanista, en cambio, puede entenderse como la expresión de la voluntad de organizar encuentros para que todas las opiniones puedan ser escuchadas y conocidas por los afectados. Un ejemplo de ello es el diálogo de tipo ecuménico entre cristianos e islámicos bienpensantes.

En ambos casos, existe una agenda universalista dictada por el organizador del debate o, mejor dicho, por quien propone el diálogo como formato universal para el encuentro. De esta forma, el diálogo socrático presupone la superioridad de la norma

de consistencia a escala universal, y el humanista plantea *a priori* el valor del pluralismo como generador de un relativismo casi total.

Ahora bien, es difícil vivir la vida únicamente a partir de la norma de consistencia lógica, pues la naturaleza no necesariamente lo es. Se explica entonces por qué los “juegos” socráticos no nos ayudan a sobrevivir y dan la impresión de que, si bien Sócrates puede desenmascarar todos los errores lógicos en el razonamiento de sus interlocutores, jamás nos proporcionará una base positiva o respetable para tomar decisiones prácticas. En otras palabras: al obligar a todos los interlocutores a ser consistentes en el ámbito moral, éste queda vacío de toda sustancia. El proyecto se vuelve nihilista, dirigido por un nihilista superior: el dueño del diálogo. Por su parte, el diálogo humanista corre el riesgo de dejarnos en una nebulosa paralela, pues escuchar todas las opiniones no conduce automáticamente a mejores resoluciones. No considero que estas aproximaciones sean falsas o deshonestas. Más bien creo que son inadecuadas para las cuestiones que están al orden del día. Para elaborar más concienzudamente este punto, me orientaré hacia un análisis de la tradiciones religiosas.

En este artículo pretendo abarcar los tipos de encuentro entre Europa (como comunidad de estructura principalmente cristiana) y el Magreb (como comunidad de estructura principalmente islámica). Los dos se caracterizan por poseer visiones del mundo y estrategias de comprensión religiosas -o de transvase cultural- que descartan de manera bastante definitiva cualquier alternativa. En ambos casos la exclusión se fundamenta en la creencia de que Dios interactúa con el hombre por medio de profetas y/o textos revelados. Sea como fuere, no corresponde al hombre sustituir o negar estas interacciones divinas refiriéndose por ejemplo a proyectos que, por su carácter humano, son falibles, como la lógica o la capacidad de tolerancia. Aunque la manera de entender la interacción divina es diferente en cada caso (Smith, 1981), la naturaleza superior e inexorablemente universal de las leyes divinas es la misma en ambas religiones. Además -y estos es lo que acentúa los límites del encuentro mediante el diálogo- el significado de las religiones se sitúa en otra red de narraciones que no es la del conocimiento lógico o argumentativo de los diversos tipos de interlocutores. Para aclarar este punto utilizaré el análisis de Gregory Alles.

Alles (1994) se siente muy insatisfecho tanto con las aproximaciones puramente literarias que los analistas hacen de la *Iliada* de Homero (entre otras obras épicas antiguas) como con las separadas de las perspectivas puramente religiosas o, más bien, teológicas. En un análisis en profundidad de los fragmentos de la *Iliada*, Alles muestra cómo el poeta mistifica aspectos fundamentales del mundo precisamente en los momentos en los que falla la argumentación (lo cual sucede varias veces) y en los que la persuasión fracasa en el epos (esto ocurre sobre todo en lo referente a la rabia de Aquiles). Alles declara que sabemos que tales poemas funcionaban como “narraciones definidoras” que mistificaban amenazas últimas, como la victoria de los troyanos por la rabia de Aquiles y su rechazo a combatir.

Esta mistificación creaba una ideología religiosa –más allá de la razón y de las categorías recibidas de los griegos– que permitía vivir en comunidad y hacía que esta vida fuese soportable. La forma específica utilizada por Homero es la cosmotropía, que pone la destrucción general en manos de los dioses, fuera de la esfera humana. Las dos otras formas son la cosmogonía (que trata del principio del mundo) y la escatología (referente al fin del mundo). Es un análisis interesante, pues identifica una dimensión de lo religioso que no puede intervenir en el diálogo. En efecto, el fin o los límites del diálogo (de la persuasión, de lo que se concibe como sujeto de impacto humano) es lo que precisamente requiere el recurso a lo religioso para hacer la vida vivible. El diálogo nunca resuelve las grandes amenazas. Y además, puede inducir o justificar los sacrificios.

Si la distinción entre lo “dialogable” (y lo que se encuentra en el terreno de la persuasión o de la razón) y lo religioso puede pensarse de tal modo, será posible apreciar de nuevo el papel del misterio y de la fe -como rendición absoluta y sin condiciones- en las religiones en cuestión. Además, queda claro por qué este enfoque de los encuentros entre comunidades con raíces religiosas (como sucede entre Europa y el Magreb en los encuentros que atañen a elementos de identidad más profundos, como la imagen del hombre, del Estado y de otras identidades importantes) no puede basarse sólo en el diálogo como forma de comunicación y de interacción superior. Finalmente, el hecho de que tanto el Cristianismo como el Islam sean universalistas refuerza la importancia de este análisis.

Debido a todo lo expuesto, propongo una tercera aproximación de los encuentros, así como una segunda forma de negociación intercultural: el entente. Creo que tiene más en cuenta las observaciones sobre lo intercultural y sobre el principio de igualdad en la interacción, e integra además el impacto de lo religioso en las tradiciones europea y magrebí.

¿QUÉ ES UNA ENTENTE?

Con la noción de entente quiero introducir un tipo de negociación con tres características bien definidas: minimalista, multilateral y basada en análisis científicos.

Minimalista: debido a su carácter universalista, el Cristianismo y el Islam tienen al maximalismo. Es decir, estas religiones muestran una voluntad por organizar el mundo, la vida social y moral, la educación, la cultura, etc., con el mismo celo que demuestran para difundir la palabra divina. Y lo hacen de un modo uniforme y para toda la humanidad. En los grupos llamados “fundamentalistas” este esmero se manifiesta de un modo muy claro. Por ejemplo, el Opus Dei pretende controlar hasta el mínimo detalle los programas de educación y de cultura, con el objetivo de dirigir el

pensamiento y las emociones de los creyentes. Los Talibanes, por su parte, exigen una sumisión total a la interpretación literal de algunos textos antiguos. El margen de libertad y de raciocinio de los creyentes se limita o se elimina, y la religión se presenta como un sistema de creencias que guía todos los ámbitos de la vida, en lugar de una fe contextualizada y genérica a la vez (Smith, 1979). En tales casos, estas religiones muestran claramente la ambición maximalista subyacente. Por medio de la doctrina y de las prácticas, la religión puede organizar toda la vida de todos los hombres. Es evidente que las dos religiones no son fundamentalistas por naturaleza, pero albergan y justifican estas tendencias.

En un mundo mixto, con interacciones cada vez más frecuentes entre grupos de culturas diferentes, una actitud maximalista sólo puede conducir a conflictos más tenaces, incluso sin posibilidad de solución. En efecto, si los dos interlocutores en el encuentro lo saben todo sobre todo, y sobre todo el mundo, pero estos saberes son diferentes, hay un problema. Ni el conflicto, ni el diálogo pueden conducir a soluciones estables para que sobrevivan juntos -en el mismo mundo-, porque con estas dos estrategias las partes no pueden abandonar las posiciones que han tomado al principio.

La alternativa minimalista que propongo parte de la base que, para lograr la coexistencia necesaria o inevitable en este mundo, sólo es necesario regular o respetar un entente común apremiante en los puntos que entran directa y objetivamente en juego. Por ejemplo, la riqueza de recursos naturales es limitada, y el despilfarro de petróleo o de agua potable representa, a corto plazo, un problema para toda la humanidad. Para sobrevivir, los interlocutores deben tomar en consideración esta situación y ponerse de acuerdo de manera pragmática, sin que importen ni las intuiciones ni los valores de las tradiciones. Esto significa que, en caso de que para uno o varios interlocutores la supervivencia de todo el mundo no fuese prioritaria (porque cree en el fin inminente del mundo, por ejemplo) se le obligaría a participar igualmente. Y lo mismo ocurriría con todas las partes. Por ejemplo, una sociedad secularizada reconocerá la importancia del mantenimiento del culto, aunque no aprecie particularmente este punto.

Así, por entente entiendo, ante todo, la actitud de someterse a un acuerdo común, mínimo, pero que funciona como una decisión ulterior en el encuentro de los interlocutores. Evidentemente, este tipo de acción es conocida en la práctica habitual de la ONU, pero en esta institución suelen prevalecer los principios universalistas, que presentan a la organización como un órgano de algunos grupos, especialmente occidentales. Mi posición es que el principio de esta actitud se adquiera, sin importar los interlocutores o los puntos de acuerdo particulares.

Multilateralidad: este principio especifica que no hay una posición superior a otras, sino que todos los interlocutores deben estar implicados de igual a igual en el proceso de negociación.

En este sentido, “lateralidad” significa que todos los interlocutores en la comunicación y en la interacción entre el Magreb y Europa se comprometen a representar diversos puntos de vista y distintas tradiciones, así como a tomar conciencia de las diferencias en la negociaciones. Dicho de otro modo, las partes deberían considerar un punto de vista único como un signo negativo o, como máximo, como la excepción y no como la regla.

Análisis científico: ya he comentado aquí, y en otros lugares, las ventajas de utilizar métodos científicos en el conocimiento de uno mismo y del otro. La aproximación interactiva y cualitativa de las ciencias sociales nos ofrece la garantía suplementaria para conseguir un entendimiento adecuado del otro que se utilizará durante las negociaciones. El entente será respaldado por los análisis científicos, que los mismos interlocutores pueden hacer a un nivel suficiente. Esto no significa que las personas son seres supranacionales, sino que tienen cierta dosis de racionalidad y de sentido común para conocer y entrar en contacto con el otro. La entente implica que los interlocutores tomen conciencia y utilicen estas facultades de modo deliberado.

Referencias bibliográficas

- Affaya, N. (1997) “ L’interculturel ou le piège de l’identité “, *Afers Internacionals* , 36: 141-156.
- Aho (1976) *Religious mythology and the art of war*. London : Aldwych Press.
- Alles, Gregory D. (1994) *The Illiad, The Ramayana and the works of religion*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Bellah, Robert N. (1976) *Beyond belief. Eddays on religion in a posttraditional world*. New York: Harper&Row.
- Bigelow, R. (1987) “Evolution of war”, en Foster & Rubinstein, pp. 42-67.
- Chomsky, N. (1997, ed.) *The Cold War and the University : Toward an intellectual history of the post-war years*. New York: New Press.
- Foster, M. Lecron & Robert A. Rubinstein (1987) *Peace and War; Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick : Transaction Books.
- Ghalioun, B. (1997) “L’islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité”, *Afers Internacionals*, 36:177-194.
- Kissinger, H. (1994) *Diplomacy*. New York: Basic Books.
- Kriesburg, L., Northrup, T. & Thorson, S. (eds.) (1989) *Intractable Conflicts and their Transformation*. Syracuse: Syracuse University Press.

Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?

Nader, L. (1997) "Controlling Processes. Tracing the dynamic components of power", *Current Anthropology*, 38: 711-738.

Orye, L. (1998) *Religious study and religionists* (en prensa).

Pinxten, R. & Verstraete, G. (1997) "Identité et conflit: personnalité, socialité et culturalité", *Afers Internacionals*, 36: 157-175.

Pinxten, R. (1997b) *When the Day Breaks. Essays in athropology and philosophy*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.

Smith, W. (1981) *On Understanding Islam*. The Hague: Mouton Publishers.

Smith, W. (1979) *Faith and Belief*. New Jersey: Princeton University Press.