

**REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS 43-44.**  
**Dynamiques identitaires.**

Négociations de conflits. Dialogue ou entente?  
Rik Pinxten

# Négociations de conflits. Dialogue ou entente?

\*Rik Pinxten

Dans ma contribution au colloque préalable du CIDOB (Pinxten et Verstraete, 1997), j'ai proposé un modèle pour étudier les dynamiques d'identité. Le modèle se dit hiérarchique et scientifique. La hiérarchie consiste dans le fait que les dynamiques occupent divers niveaux de grandeur qui sont intégrés dans un complexe. On distingue des dynamiques d'identité individuelle (personne, individu, soi, etc.), des dynamiques de groupe (familles, groupe d'âge, groupe de travail, etc.), et des dynamiques de type communautaire (les citoyens, les citoyens, etc.).

Les identités sont constituées par des valeurs de dimensions relatives, allant des caractéristiques de personnalité et de socialité à celles de culturalité pour chaque niveau. Sur chacun et entre les trois niveaux, des glissements, des transformations et des créations ne cessent de se produire en réponse aux stimuli qui viennent du milieu et des besoins qui se manifestent à chaque niveau. Chaque individu, groupe ou communauté est engagé dans des processus de représentation de soi, exprimée dans des narratifs.

Dans le contexte de communication et d'interaction entre unités incarnant telle ou telle identité (temporairement, mais réellement) il nous paraissait important de fonder n'importe quelle intervention sur une analyse scientifique préalable. Nous souhaitons engager tous les partenaires d'interaction et de communication dans une étude de soi-même et de l'autre afin d'entrer dans l'interaction avec la connaissance nécessaire (Verstraete & Pinxten, 1998, Pinxten & Verstraete, 1997). Les sciences sociales, et spécialement les analyses dites qualitatives, nous offrent des méthodes participatives pour acquérir cette connaissance et pour l'utiliser de manière comparative. C'est à partir de telle connaissance de l'autre et de soi-même que des négociations durables peuvent être

entamées. Dans le texte présent, je veux considérer la question de l'importance relative des aspects religieux qui semblent entrer dans l'interaction et/ou le conflit entre deux traditions spécifiques, l'Europe occidentale et le Maghreb. Ceci n'implique pas que le Christianisme et l'Islam soient les causes uniques dans ces contextes pour penser l'identité, la culture ou la politique. Mais je suis bien de l'avis que ces religions jouent un rôle de motivation, d'expression d'intérêts profonds où de sens de la vie pour les populations de ces régions. Cela se voit plus clairement pour un anthropologue qui a travaillé dans d'autres parties du monde où d'autres mécanismes d'identité que la religion se manifestent. Outre cette position "exotisante" je me trouve convaincu, avec des analystes politiques comme Chomsky (1997), que le culturel (le religieux inclus) joue un rôle important dans la manière contemporaine d'installer et d'exercer le pouvoir et le contrôle de groupes, de sexes ou d'individus. Dans cette analyse je suis d'accord avec l'analyse inclusive (l'économique, le politique et le culturel comme moyens de contrôle et de pouvoir) de L. Nader (1997), en référant à celle de Chomsky.

## LES RENCONTRES MAGHREB-EUROPE

Dans sa contribution, B. Ghalioun (1997) nous invite à penser l'identité islamique comme un projet politique en communication avec d'autres projets. Par exemple, la modernisation se présente bien comme un processus de formation de villes, d'industrialisation et d'expansion du commerce dans un contexte international, voire mondial. Elle n'est ni seulement ni même spécifiquement européenne, bien qu'elle soit marquée comme telle dans les cinq siècles passés, ni asiatique ni islamique en soi. Plutôt, la modernisation se manifeste sous ses formes multiples dans diverses régions du monde, interagissant de manière différente et produisant des structures spécifiques et difficilement comparables. C'est ainsi que je le comprends, et je suis d'accord avec l'interprétation de Ghalioun de l'islamisme du XIXe siècle (type Afghani) comme projet politique "moderniste": c'est la combinaison particulière d'une tradition de l'Islam (comme civilisation) et de la prolifération de la ville moderne dans une ère capitaliste internationale qui conduisait à cette idéologie politique. Ce projet a échoué et l'islamisme contemporain est conçu comme une idéologie nouvelle extrémiste, instrumentalisant l'Islam de nouveau mais de manière très extrémiste dans un combat contre les états libéraux au Maghreb (par exemple, l'Algérie). C'est probablement pourquoi quelques auteurs ont essayé de caractériser l'islamisme d'Afghani et d'autres non pas comme un retour au Moyen Age (comme diraient la plupart des chrétiens), mais comme un mouvement protestant qui ressemblerait au Protestantisme européen (et qui succédait au

Moyen Age bien sûr). De nouveau, ceci est une vision simpliste et plutôt “orientaliste” (pour utiliser la notion de Said), projetant l’Islam dans le passé chrétien (qui a connu un certain Moyen Age, suivi de..., etc.). Ghalioun rejette cette interprétation, et à juste titre. Ce qui me semble une approche plus correcte et plus fondée est décrite par R. Bellah (1976). Il remarque que la société maghrébine est prise dans un processus de changements qui sont primordialement de nature sociale: les liens sociaux dans les familles, la petite ville et les villages se transforment rapidement par l’éducation et les nouveaux types de travail (souvent aussi par le travail émigré). A partir de là le réseau social (avec les dépendances et les structures de solidarité) change inexorablement et une pensée socio-politique nouvelle s’annonce. Les notions (historiques et religieuses) de l’Europe ne sont point adéquates pour comprendre ce processus. C’est dans ce sens qu’une analyse de nos interlocuteurs maghrébins peut être entamée, une analyse participative, c’est-à-dire où les Maghrébins et les Européens sont partenaires égaux dans la construction d’une connaissance mutuelle. En ce qui concerne les mouvements récents qui se disent “islamistes” et qui impliquent un refus extrême et violent des états modernes, la question se pose d’une autre manière: ce n’est point l’Islam qui est en question, mais une identité politique radicale et extrême qui se prétend une nouvelle instrumentalisation de l’Islam.

A ce point précis, je veux rejoindre Nour Eddine Affaya dans son analyse de l’interculturel (Affaya, 1997). Plus précisément, je crois que l’interculturel se manifeste dans ce contexte de voisins (Maghrébins et Européens), et surtout dans les activités de rencontre et de communication que j’ai identifiées comme “analyse participative” l’un de l’autre. Je crois que l’interculturel n’est pas une identité en-soi, mais bien un ensemble de capacités, de stratégies et d’appareils de compréhension et de communication (donc négociation) d’un certain type. La tradition unilatérale positiviste ou phénoménologique (Pinxten, 1997b), et l’essentialisme européen ou autre qui l’a accompagnée, sont mono ou intraculturels par nécessité. L’autre ne peut être pensé, vu ou connu dans les catégories de la culture ou la religion de l’observateur. De nouveau, on peut se référer à l’ouvrage de Said (*Orientalism*) et indiquer que des orientations moins élaborées mais similaires peuvent se manifester comme Occidentalisme. D’office, l’approche unilatérale et intraculturelle est impérialiste et nie les dynamiques d’identité de l’Autre. De même, le type de rencontre qui existe dans cette approche est celui de l’inégalité et de l’exclusion de l’Autre vis-à-vis de soi-même. L’interculturel comme je le comprends n’existe que dans le type de rencontre entre égaux, ce qui commence avec le type de prise de connaissance qu’on élabore. Il y a donc un choix épistémologique impliqué dans l’interculturel. Le seul type de connaissance qui est capable de rendre la place due à l’interculturel en tant que rencontre égalitaire et profondément plurilatérale, c’est l’analyse participative des aspects socioculturels et/ou religieux de tous les partenaires dans la rencontre. L’analyse participative implique à tous les niveaux la participation, l’interprétation et le contrôle de chaque partenaire dans la communication ou bien le

conflit dans le processus de l'étude du partenaire et de soi-même. Il va de soi qu'aucun partenaire perd son ou ses identités propres dans ce processus, mais qu'il reconnaît tout de même que dans le domaine complémentaire de la rencontre il y a la possibilité d'un type de rencontre qui n'est point réductible aux catégories de sa culture ou de sa religion propre. C'est ce type de rencontre que j'appelle l'interculturel. Dans cette approche interculturelle les catégories, les préférences ou les concepts autochtones ne sont pas valables, ou du moins pas automatiquement, mais doivent être négociés avec les autres partenaires. Ce qui peut se révéler universel ou universellement valable doit être le produit de telle analyse participative et de telles négociations, et n'est point donné a priori. C'est sur ce dernier point que l'aspect universaliste et universalisant du Christianisme et de l'Islam pose problème, ou, autrement dit, qu'ils auront des difficultés à aborder l'approche dite interculturelle. La tradition des deux religions les a programmées pour voir le monde seulement en l'intégrant dans la vision unique (parce que révélée), ce qui ne permet point de position complémentaire et en même temps égalitaire (Orye, 1998). Le manque de conscience et de volonté d'y remédier poussera les interlocuteurs européens traditionnellement chrétiens et leurs partenaires islamiques traditionnels vers le conflit, en dépit de l'interculturel, je crois.

## LE CONFLIT VIOLENT, LE DIALOGUE ET L'ENTENTE

Je vois deux stratégies ou prétendues 'solutions' qui sont pratiquées dans l'interaction entre sujets ou groupes chrétiens (et donc par exemple européens) et leurs partenaires islamiques (et donc maghrébins dans le cas qui nous concerne). Le fait que les uns ont été colonisateurs ou oppresseurs (et continuent de l'être, comme le montre la guerre du Golfe) et que les autres luttent avec un passé de colonisés (dans l'attitude et l'agenda de postcolonisation actuelle) ne facilite pas les choses et peut être mis sur la longue liste de facteurs qui bloquent ou détournent une rencontre égalitaire entre interlocuteurs.

Les deux stratégies les plus répandues sont le conflit violent et le dialogue. J'ai des objections contre toutes les deux, et je soulignerai la nécessité d'une troisième stratégie.

Le conflit violent comme stratégie de rencontre trouve ses adhérents dans les groupes qui organisent la violence, soit des états ou des groupes révolutionnaires. L'idéologie militariste de Clausewitz, l'idéologue de Napoléon, a dominé la politique de rencontre internationale de la plupart des états, avec l'idéologie de "deterrence and retaliation" comme discours actuel. Un fondement supplémentaire de cette idéologie a été trouvé dans quelques notions de "guerre sainte", sous des formes diverses dans les religions méditerranéennes (Aho, 1976). Il va de soi que cette approche s'accompagne de beaucoup de

peine et de souffrance, mais aussi de beaucoup d'incertitudes, puisque chaque suprématie donne naissance à des initiatives de contre-pouvoir. Le biologiste Bigelow (1987) a calculé qu'il y a une expansion exponentielle de dégâts et de morts dans le cours de l'Histoire, rendant la promesse de telle approche invraisemblable. Les anthropologues ont montré qu'il n'y a point de lien nécessaire ou déterministe entre l'agression comme impulsion physiologique (le produit des glandes) et le comportement violent: les cultures dites "paisibles" nous montrent que le facteur biologique est manipulé, dirigé, "culturalisé" de diverses manières. Ainsi, la position de Clausewitz (la nature de l'homme est violente et tournée vers le comportement guerrier) s'est trouvée erronée et n'a qu'un statut d'idéologie et non de vérité scientifique (Foster, 1987). Finalement, les diplomates et les chercheurs dans le domaine de résolution de conflits nous disent de plus en plus que dans le type de conflits insolubles où souvent les religions sont impliquées comme système justificateur (par exemple, Israël-Palestine et Irlande du Nord), le conflit violent ne peut résoudre le problème et mène nécessairement à l'annihilation mutuelle (Kriesburg et autres, 1989). C'est une de raisons pour lesquelles H. Kissinger professe (1994) que dans le monde actuel, où il n'y a plus de superpuissance, le conflit violent risque d'être la voie la plus désastreuse pour "résoudre" les problèmes.

La deuxième stratégie dominante, et normalement celle où le conflit violent mène aussi après un certain temps, est la stratégie du dialogue. Souvent la négociation entre partis opposés est présentée dans le format du dialogue. J'élabore sur ce point, sans entrer dans le domaine plutôt spécialisé de la logique dialogique. Le dialogue peut avoir une intention thérapeutique (comme le dialogue platonicien) quand le ou les interlocuteurs essayent de démasquer les fautes dans le raisonnement de l'autre, ou d'éliminer des prémisses comme insuffisantes. Par exemple, le dialogue de Socrate est de ce type. Le dialogue humaniste peut être compris comme l'expression de la volonté d'organiser les rencontres de telle manière que toutes les opinions peuvent être entendues et connues par tous ceux qui sont concernés (voir le type de dialogue oecuménique des chrétiens et islamiques bien pensants). Dans les deux cas, il y a un agenda universaliste qui est dicté par l'organisateur du dialogue ou plutôt par celui qui propose le dialogue comme format universel pour les rencontres: le dialogue socratique présuppose la supériorité de la règle de consistance sur échelle universelle, et le dialogue humaniste présuppose la valeur du pluralisme comme valeur universelle qui engendre un relativisme quasi total. Or, la vie est peu vivable seulement à partir de la règle de consistance logique (parce que la nature n'est pas nécessairement "logique" de cette manière), expliquant pourquoi les 'jeux' socratiques ne nous aident point pour survivre et nous donnent l'impression que si Socrate peut démasquer toutes les fautes de logique dans le raisonnement des ses interlocuteurs, il ne nous donne jamais lui-même un pivot positif ou respectable pour arriver à des décisions vivables ou pratiques. En d'autres mots, en forçant tous les participants à être consistants dans le domaine du moral, il ne peut

que vider le domaine moral de toute substance. Le projet devient nihiliste, avec un nihiliste supérieur qui est le maître du dialogue. Le dialogue humaniste risque de nous laisser dans un flou artistique parallèle, puisque entendre la diversité d'opinions ne mène point automatiquement à des résolutions meilleures. Ma position n'est point d'affirmer que ces approches sont fausses ou malhonnêtes. Je prétends plutôt qu'elles sont inadéquates pour les questions qui sont à l'ordre du jour. Je me tourne vers l'analyse de traditions religieuses pour élaborer ce point.

Dans cet article, je veux comprendre les types de rencontre entre l'Europe (comme communauté plutôt chrétienne de structure) et le Maghreb (comme communauté plutôt islamique de structure). Les deux sont caractérisés par des visions du monde et de stratégies d'appréhension (ou de transfert de culture) religieuses qui excluent de manière assez définitive des alternatives. Dans les deux cas, cette exclusion est fondée sur la croyance que Dieu interagit avec l'homme par le biais de prophètes et/ou de textes révélés. En tout cas, il n'est point réservé à l'homme de remplacer ou de nier ces interactions de Dieu, par exemple en se référant à des projets faillibles, puisqu'humains comme la logique ou la largeur d'esprit. Bien que la manière de voir l'interaction de Dieu soit différente entre les deux (Smith, 1981), la nature supérieure et inexorablement universelle des lois de Dieu spit la même dans les deux religions. En outre, et c'est cela qui accentue les limites du type de rencontre par dialogue, la signification des religions se situe dans un autre réseau de narratifs que celui de la connaissance "logique" ou argumentative des divers types de dialogueurs. Je me tourne vers l'analyse de Gregory Alles pour éclaircir ce point de vue.

Alles (1994) se sent très insatisfait aussi bien avec les approches purement littéraires qu'avec celles séparées des perspectives purement religieuses (ou plutôt théologiques) des analystes de l'Illiade d'Homère (entre autres ouvrages épiques anciens). Dans une analyse approfondie des passages de l'Illiade, il montre que précisément là (et à plusieurs reprises) où l'argumentation fait faillite et où la persuasion est manquée dans l'épos (surtout en ce qui concerne la rage d'Achille), le poète mystifie des aspects fondamentaux du monde. Alles déclare que nous savons que de tels poèmes fonctionnaient comme des "narratifs définissants" qui mystifiaient des menaces ultimes (comme la victoire des Troyens par la rage d'Achille et son refus de se battre). Cette mystification créait une idéologie religieuse, au-delà de la raison et des catégories reçues des Grecs, qui rendait la vie communautaire vivable et supportable. La forme spécifique utilisée par Homère est la "cosmotropie", qui situe la destruction générale dans les mains des dieux, et donc hors de la sphère humaine. Les deux autres formes sont la cosmogonie (référant au début du monde) et l'eschatologie (référant à la fin du monde). Cette analyse est intéressante, puisqu'elle identifie une dimension du religieux qui ne peut pas figurer dans le dialogue. En effet, c'est la fin ou les limites du dialogue (de la persuasion, de ce qui est conçu comme sujet d'impact humain) qui rend précisément

nécessaire le recours au religieux pour rendre la vie vivable. Le dialogue ne résoud jamais les grandes menaces, et à partir de là, peut induire ou justifier des sacrifices.

Si la distinction entre le “dialogable” (et ce qui est dans le domaine de la persuasion ou de la raison) et le religieux peut se penser de telle manière, il nous est possible d’apprécier de nouveau le rôle du mystère et de la foi (comme reddition absolue et sans conditions) dans les religions concernées. De plus, surtout en ce qui concerne la thèse de l’article présent, il devient clair en quoi cette approche des rencontres entre communautés avec des racines religieuses (comme l’Europe et le Maghreb, certainement dans les rencontres les plus profondes: image de l’homme, de l’État et d’autres identités importantes) ne peut être basée simplement sur le dialogue comme type de communication et d’interaction supérieure. Finalement, le fait que les deux religions concernées soient universalistes ne fait que renforcer l’importance de cette analyse.

C’est pourquoi je propose une troisième approche des rencontres entre les deux (et une deuxième forme de négociation interculturelle): l’entente. Elle tient mieux compte des remarques sur l’interculturel et sur le principe d’égalité dans l’interaction, et elle intègre l’impact du religieux dans les traditions européenne et maghrébine.

## QU’EST-CE QU’UNE ENTENTE?

Avec la notion d’entente je veux introduire un type de négociation qui est (1) minimaliste, (2) multilatéral et (3) soutenu par des analyses scientifiques.

(1) minimaliste: le Christianisme et l’Islam ont, sur la base de leur caractère universaliste, une tendance au maximalisme. C’est-à-dire, dans le même zèle de répandre la parole de Dieu, ces religions ont tendance à organiser le monde, la vie sociale et morale, l’éducation, la culture, etc. de manière plutôt uniforme et pour toute l’humanité. Dans les groupes dits “fondamentalistes”, ce zèle se manifeste de manière très claire: par exemple, Opus Dei veut contrôler tout le programme de l’éducation et de la culture dans le détail, dans un effort pour diriger les pensées et les émotions des croyants, ou les Talibans exigent une soumission totale des sujets à l’interprétation littérale de quelques textes anciens. La marge de liberté et d’interprétation des croyants est limitée ou éliminée, et la religion est présentée comme un système de croyances en un guide pour chaque aspect de la vie plutôt qu’une foi contextualisée et générique en même temps (Smith, 1979). Dans ces cas-là, ces religions montrent clairement l’ambition maximaliste qui est sous-jacente: par le biais de la doctrine et des pratiques, la religion peut organiser toute la vie de tous les hommes. Il est évident que les deux religions ne sont point fondamentalistes par nature, mais d’autre part elles hébergent et justifient ces tendances.



Une attitude maximaliste ne peut mener dans un monde mixte, avec des interactions plus fréquentes entre groupes de culture différente, qu'à des conflits plus tenaces, voire insolubles. En effet, si les deux partenaires dans la rencontre savent tout sur tout et pour tout le monde, mais que ces savoirs diffèrent entre les deux, il y a problème. Ni le conflit, ni le dialogue peuvent aboutir à des solutions stables pour la survie ensemble (dans le même monde) parce que dans ces deux stratégies les positions prises au début ne peuvent être abandonnées par les partis.

L'alternative minimaliste que je propose part du point de vue qu'il n'y a nécessité de régler ou de respecter un accord commun contraignant que sur les seuls points qui entrent directement et objectivement en jeu en vue de la coexistence nécessaire ou inévitable dans ce monde. Par exemple, le trésor des ressources naturelles dans la nature est limité et le gaspillage de pétrole ou d'eau potable sera un problème à court terme pour toute l'humanité. En vue de la survie les partenaires doivent prendre en considération cette situation et se mettre d'accord d'une manière pragmatique, peu importent les intuitions ou les valeurs des traditions concernées. Cela veut dire que, dans le cas particulier où un ou plusieurs partenaires ne poserait pas en priorité la survie de tout le monde (parce qu'il croit à la fin imminente du monde, par exemple), il serait contraint à participer quand même. Et de la même façon pour tous les aspects: par exemple, une société sécularisée reconnaîtra l'importance de la continuation du culte, même si elle n'apprécie pas ce point pour elle-même. Donc, par entente je comprends tout d'abord le fait de se soumettre à un accord commun, minimal, mais qui fonctionne comme un parti ultérieur dans la rencontre des partenaires. Evidemment ce type d'entente est connu dans la pratique de l'ONU, mais souvent les principes universalistes prévalent dans cet institut et présentent l'organisation plutôt comme l'organe de quelques groupes (spécialement de l'Occident). Ma position est que le principe de cette attitude soit acquis, peu importe les partenaires ou les points d'accord particuliers.

(b) multilatéralité: ce principe spécifie qu'il n'y a point de position supérieure à d'autres, mais que tous les partenaires doivent être impliqués dans le processus de négociation en égaux.

Latéralité signifie que tous les partenaires dans la communication et l'interaction entre le Maghreb et l'Europe soient engagés dans la volonté de représenter divers points de vue et diverses traditions dans leur connaissance et de tenir compte des différences dans les négociations. Autrement dit, un point de vue unique devrait être considéré par les partis comme un signe négatif ou, au plus, comme l'exception, et non comme la règle.

(c) analyse scientifique: j'ai déjà commenté ici et ailleurs les avantages de se servir des méthodes scientifiques dans la prise de connaissance de soi-même et de l'autre. L'approche interactive et qualitative des sciences sociales nous offre le plus de garantie d'une prise de connaissance adéquate qui sera utilisée lors des négociations. L'entente sera soutenue par les analyses scientifiques qui peuvent être faites à un niveau suffisant

par les partenaires eux-mêmes. Ceci ne veut point dire que les gens sont des êtres superrationnels, mais bien qu'ils ont une certaine dose de rationalité et de bon sens pour prendre connaissance et entrer en contact avec l'autre. L'entente implique que les interlocuteurs prennent conscience de cela en utilisant ces facultés délibérément.

#### Références bibliographiques

- Affayah, M.Nour Eddine (1997) "L'interculturel ou le piège de l'identité". in: *Afers Internacionals*, 36:141-156.
- Aho (1976) *Religious mythology and the art of war*. London: Aldwych Press.
- Alles, Gregory D. (1994) *The Iliad, The Ramayana, and the works of religion*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Bellah, Robert N. (1976) *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row.
- Bigelow, R. (1987) "Evolution of war", in: *Foster & Rubinstein*: 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, Burhan (1997) "L'Islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité". in *Afers Internacionals*, 36: 177-194.
- Kissinger, Henry (1994) *Diplomacy*. New York: Basic Books.
- Kriesburg, Louis, Terrell Northrup & Stuart Thorson (eds.) (1989) *Intractable Conflicts and their Transformation*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Nader, L. (1997): *Controlling Processes. Tracing the dynamic components of power*. *Current Anthropology*, 38: 711-738.
- Orye, Lieve (1998) *Religious study and religionists*. (in press).
- Pinxten, Rik & Gislain Verstraete(1997) "Identité et conflit: personnalité, socialité et culturalité", dans *Afers Internacionals*, 36: 157-175.
- Pinxten, Rik (1997b) *When the Day Breaks. Essays in anthropology and philosophy*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- Smith, Wilfred Cantwell (1981) *On Understanding Islam*. The Hague: Mouton Publishers.
- Smith, Winfred Cantwell (1979) *Faith and belief*. New Jersey: Princeton University Press.