

Descobrir mediterranis o reinventar la Mediterrània

Anàlisi crítica de les tesis de Huntington des de la nostra riba

Rafael Grasa

Considerar els factors culturals una variable a tenir en compte en les relacions internacionals era una evolució necessària. Huntington l'encerta en atorgar importància a aquests factors en la post-Guerra Freda, però l'erra en la voluntat prescriptiva del seu text: voler mantenir la superioritat d'Occident. El més preocupant és allò que podria implicar en una àrea com la Mediterrània. L'obvietat de les seves generalitzacions i la manca de rigor històric en fan un bon exemple de la inanitat intel·lectual de l'autor nord-americà.

Aquest article va ser escrit i publicat el 1997, ara fa pràcticament vuit anys, com a capítol del llibre *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, una encertada iniciativa del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis (CETC). El volum promovia una reflexió des de Catalunya del debat endegat per la publicació l'any 1993 del famós article de Samuel Huntington i del conjunt de respostes que va generar. Es partia, però, del coneixement de la segona versió de les tesis, formulades com a llibre, publicat entre nosaltres també l'any 1997, que presentava una major conceptualització de la noció de civilització (de fet, l'edició en castellà, publicada per l'editorial Paidós, va estar al meu càrrec). En el llibre del CETC, coordinat per Marc Dueñas, se'm demanà que apliqués la interpretació huntingtoniana al cas de la Mediterrània, la segona gran línia de separació Nord-Sud del Món (la primera és, naturalment, el sistema del Río Grande que al llarg de tres mils quilòmetres separa Estats Units de Mèxic), un mar, un espai i una regió política caracteritzada pel diàleg i el conflicte.

A finals del 2004, es publiquen novament, a demanda d'IDEES, les meves reflexions, sense canvis substantius llevat de petits retocs formals. El cert és que continuo pensant el que pensava: el substrat de les tesis és l'important, no la tesi en ella mateixa i el substrat conté alguna cosa d'interès no menystenible (factor cultural, importància dels valors i les idees en la vida social i política, i, per tant, en les relacions internacionals) i moltes obvietats i trampes. També continuo pensant, després de l'11 de setembre de 2001, que la solució continua sent apostar pel diàleg, però sense ingenuïtat.

M'he limitat doncs a afegir alguns nous paràgrafs al final del text, en forma de segons i tercers pensaments. Queda per

un altre moment analitzar novament el tema del xoc o diàleg de i entre civilitzacions, amb més detall i en el context de la nova conflictivitat armada internacional: l'ocasió del desè aniversari de l'inici del procés euromediterrani (2005) serà un bon moment.

A principis de la dècada dels 90, la fi de l'enfrontament Est-Oest que havia caracteritzat el sistema internacional de postguerra, la ràpida pèrdua de pes internacional de la Unió Soviètica i, finalment, la seva implosió i desaparició van escampar una preocupació generalitzada pel nou tipus de sistema internacional que estava sorgint. Això generà, al seu torn, una considerable producció intel·lectual i, concretament, un tipus força característic de reflexió escrita. Es tractava de l'assaig polític-filosòfic que combinava aquesta preocupació i un bon coneixement de temes internacionals, d'altres filosòfico-culturals força sòlids, generalitzacions històriques d'alta volada i ample espectre i, per últim, un neguit per la posició i el paper dels Estats Units al nou sistema.

Entre els exemples més destacats del gènere cal situar les obres de Paul Kennedy sobre l'auge i la decadència dels imperis i la seva aplicació específica a la situació de post-Guerra Freda,¹ així com la reflexió *hegelianitzant* de Francis Fukuyama sobre la fi de les ideologies² i el triomf «definitiu» dels valors occidentals i la democràcia liberal en un món cada cop més governat per factors subjectius com el «desig de reconeixement».³ Naturalment, també hi caben les tesis de Huntington sobre el xoc de civilitzacions i, per tant, sobre la forma en què les diferències culturals influeixen en les relacions entre estats i en la política internacional, a la manera d'un «teló de vellut» que contribuiria a explicar els enfrontaments de la post-Guerra Freda.⁴

Tot i les innombrables diferències detectables a tots tres exemples, voldria destacar-ne una característica compartida: més enllà de la discussió de les hipòtesis de fons o d'algunes afirmacions específiques o frases concretes fàcilment rebatibles si es prenen en la seva literalitat, *el més preocupant de textos com aquests és el que podrien implicar*. Bé per la presumible voluntat prescriptiva dels seus autors, bé mitjançant les interpretacions d'alguns lectors, les seves idees es podrien aplicar de forma genèrica o com a lleis d'obligat compliment. Això exigeix puntualitzar, criticar i debatre qüestions bàsiques subjacents a l'estructura expositiva d'aquestes obres i, concretament, del nostre focus: l'article de Huntington. D'aquí que les planes següents, dedicades a reflexionar sobre una eventual aplicació de les seves tesis a la Mediterrània, s'estructurin en dos apartats: primer, reflexions generals sobre el context i el fons de la seva argumentació; segon, algunes consideracions sobre les fractures presents a la Mediterrània des d'un doble punt de vista: com a exemple específic d'interrelació conflictiva entre l'Islam i Occident i, també, com un lloc fracturat per moltes altres oposicions i problemes.

El principal mèrit del text de Huntington és la importància que concedeix als factors culturals en el camp de la política exterior i de seguretat

UNA ANÀLISI CRÍTICA DE LES TESIS DE HUNTINGTON

Establiré a continuació algunes consideracions sobre el context i les idees de fons del text de Huntington.

El context de sorgiment

Pel que fa al context voldria fers tres tipus de consideracions. La primera, sobre el moment i el lloc en què apareix l'article, l'estiu de 1993 i a la revista *Foreign Affairs*. És a dir, quan ja s'ha generalitzat un cert pessimisme sobre les característiques del sistema de post-Guerra Freda, en particular sobre els conflictes bèl·lics i l'eficàcia dels mecanismes existents de manteniment de la pau i de la seguretat internacionals, i es polemitza sobre els límits a la sobirania estatal i les possibilitat d'ingerència per raons humanitàries. I, també, en un moment en què es discuteix la reorientació de la política exterior nord-americana i s'observa una curiosa

tendència cap a la inversió de les tesis tradicionals de republicans i demòcrates sobre el paper dels Estats Units al món: els demòcrates semblen apuntar cap a un cert replegament, cap a la prioritat dels temes interns, un cert aïllacionisme; els republicans semblen maldar per incrementar la intervenció en els assumptes mundials.

Pel que fa a la revista *Foreign Affairs*, és la revista nord-americana de política internacional més clarament alineada amb l'*establishment*, en el sentit més ampli de la paraula, que inclou la pròpia comunitat acadèmica. Una revista, d'altra banda, que ja s'havia caracteritzat en d'altres ocasions per hostatjar autors i articles que, malgrat les seves indubtables virtuts intel·lectuals, volien «fer política exterior», influir en els qui prenen decisions i en els *policy makers*. En aquest sentit, resulta difícil no recordar el llarg telegrama de Georges Kennan, inicialment X, i el disseny original de la política de contenció de la Unió soviètica.

En el cas de Huntington, sembla clar que l'interès primordial del seu articles era incidir, com bé ha assenyalat Dan Smith, en la reformulació de les prioritats de la política exterior nord-americana tot oferint una visió clara d'alguns aspectes en què les diferències culturals o civilitzatories podien ser elements claus: l'Islam, Rússia i el nou discurs nacionalista o paneslau, però també la Xina i el Japó.⁵ D'aquí l'interès que l'autor concedeix a una eventual aliança confuciano-islàmica.

La segona, sobre els atractius de l'article i, més específicament, la novetat de les seves tesis. Al meu parer, el principal mèrit del text de Huntington, no sempre reconegut per molts dels seus crítics, és la importància que concedeix als factors culturals en el camp de les relacions internacionals i els estudis estratègics, fins al punt de considerar-los una variable rellevant de la política exterior i de seguretat (gairebé l'única, almenys segons com s'interpreti el seu text). Tot i que això no solia ser gaire habitual durant la Guerra Freda, en particular en el

camp dels anomenats estudis estratègics, aquest mèrit no implica una novetat absoluta en la reflexió intel·lectual sobre les relacions internacionals o les relacions entre estats. No ho és en la reflexió prèvia al naixement de la disciplina de les relacions internacionals, com recordarà qualsevol lector de l'Antic Testament, d'Herodot, de moltes històries mítiques dels nostres avantpassats o de cultures amb les que tenim relacions de parentiu, o bé de les reflexions de molts autors il·lustrats, on sovinteja la idea de xoc de civilitzacions.

No és tampoc una novetat en la reflexió dels grans teòrics de les relacions internacionals. Pel que fa als realistes, n'hi haurà prou amb recordar Morgenthau i Aron. Concretament, Hans Morgenthau assenyalà que l'estabilitat del sistema d'estats moderns no es devia únicament a l'equilibri de poder sinó a «una sèrie d'elements de naturalesa moral i intel·lectual».⁶ Posteriorment, Raymond Aron emprà el factor cultural per diferenciar entre sistemes internacionals homogenis i heterogenis, tot establint que l'homogeneïtat significa que la legitimitat es basa en criteris idèntics, per la qual cosa els actors principals del sistema comparteixen en gran mesura la fonamentació de l'activitat política i l'acceptació d'unes normes de conducta per a la seva pràctica.⁷

Quant a d'altres escoles, em limitaré a recordar la pertinència dels elements culturals en la tradició de pensament *grocià*⁸ coneguda com «escola anglesa»,⁹ que assenyalà el paper de la solidaritat cultural en la preservació de l'estabilitat entre els membres del sistema d'estats¹⁰ i la major probabilitat d'ordre internacional si els estats comparteixen una «cultura política internacional».¹¹ Per últim, des d'enfocaments i anàlisis menys convencionals de les relacions internacionals, com la *peace research*, cal esmentar les aportacions de Johan Galtung sobre la importància en la interacció entre civilitzacions de les cosmologies subjacents (representacions de conceptes bàsics com ara espai, temps, persona, déu, o de les relacions déu/persona, persona/naturalesa, home/dona...) i de les epistemologies a elles associades.¹²

En qualsevol cas, en el context de la post-Guerra Freda, la reflexió de Huntington ajuda a superar mancances antigues i aposta per visions més susceptibles d'entendre la conflictivitat, en particular els enfrontaments bèl·lics, clarament manifestada els darrers anys a zones com l'antiga Iugoslàvia o l'espai postsoviètic.

Això em porta a la tercera i última consideració contextual, la necessitat de situar les tesis de Huntington en el marc del creixent interès per les idees identitàries i els grups comunitaris com a actors no menystenibles de la política internacional. Al·ludeixo al ressorgiment de la importància concedida a comunitats psicològiques (grups comunitaris), els membres de les quals comparteixen una identitat col·lectiva, distintiva i duradora, basada en trets culturals, estils de vida, etcètera, una identitat que projecten als altres i que d'altres reconeixen. Certament, les bases d'aquestes comunitats psicològiques poden ser molt variades: experiències històriques, creences religioses, tradicions compartides, etnicitat, viure en una zona determinada o fins i tot agrupacions socials específiques com el sistema de castes de l'Índia. Nombrosos estudis interdisciplinaris dels grups identitàris, l'etnicitat i els nacionalismes han permès

En el context de la post-Guerra Freda la reflexió de Huntington ajuda a superar antigues mancances i aposta per visions que fan més entenedora la conflictivitat

Les tesis de Huntington se situen en el marc d'interès creixent per les idees identitàries i les comunitats com a actors de la política internacional

diferenciar entre dos grups comunitaris polititzats bàsics:¹³ pobles nacionals¹⁴ i pobles minoritaris.¹⁵ El més recent i acurat catàleg d'aquests grups, l'esmentat de Gurr, estableix que l'any 1990 existien al món 233 grups comunitaris polititzats o minories en situació de risc, és a dir, 915 milions de persones. El que és nou és l'èmfasi que Huntington posa en els aspectes de conflictivitat i seguretat, èmfasi que, tot i l'exageració de què m'ocuparé després, no resulta gaire habitual en molts dels estudis sobre aspectes identitaris.

Un examen de les tesis de Huntington

Pel que fa a les idees de fons del text, faré cinc remarques.¹⁶ La primera sobre les nombroses imprecisions conceptuales de l'autor. Vegem-ne dos exemples. El primer, l'ús ambigu de la noció de conflicte que empra: sovint sembla considerar-la sinònim de confrontació bèl·lica, de guerra; d'altres vegades, diu literalment que les «diferències no impliquen necessàriament conflicte, i el conflicte no implica necessàriament violència». Cal dir, però, que es tracta d'una confusió habitual en molts autors del camp de les relacions internacionals, que s'allunyen de

l'ús estàndard en ciències socials, que defineix conflicte com a divergència o incompatibilitat entre dos o més objectius perseguits per diversos actors.¹⁷

El segon exemple, més central encara per la transcendència de la noció en qüestió en la seva argumentació, és la vaguetat de la noció de civilització que empra, tot barrejant elements que considera objectius (llengua, història, religió, costums,

institucions) i factors subjectius, com ara l'auto-identificació dels seus membres. Això explica que resolgui el tema ràpidament, amb al·lusions al fet que poden haver-hi civilitzacions molt vastes (que agrupen a nombrosos estats-nació) i d'altres ben petites (amb mencions al caràcter dinàmic del fenomen i del concepte i, finalment, a Toynbee).

Es podria qüestionar, en primer lloc, la utilitat del concepte de «civilització», atès el seu ús inicial en la cultura occidental com a paraula antònima de barbàrie o estat salvatge.¹⁸ Deixant de banda això, el cert és, però, que la definició difícilment es pot tornar operativa, ja que fa aigües i genera contradiccions. Una d'elles és visible en el mateix text. Així, tots els elements que esmenta són clarament culturals i, per tant, ideològics, fins i tot en el sentit marxista de «falsa consciència». Això no obstant, Huntington opta per emprar un concepte tan restringit d'ideologia que només abasta, aparentment, l'enfrontament Est-Oest de la Guerra Freda. Altrament resultaria inexplicable que en el segon paràgraf del seu article digui que la «font fonamental dels conflictes en aquest nou món no serà principalment ideològica o econòmica [...] sinó de caire cultural» i que, posteriorment, contraposi el «teló d'acer de la ideologia» al «teló de vellut de la cultura» com a nova línia divisòria d'Europa. Doncs bé, resulta obvi que molt sovint els enfrontaments ideològics tenen un clar component cultural, com mostren els conflictes per raons identitàries. Al cap i a la fi, com ha recordat Fred Halliday «civilització» és un terme d'aquells que –com nació o comunitat– afirma una realitat sovint discutible, tot emparant-se en una pretesa tradició que, després d'un escrutini acurat, resulta ser força contemporània.¹⁹

La segona consideració al·ludeix al *caràcter discutible de la periodització dels conflictes* del món occidental en què Huntington fonamenta l'afirmació que el conflicte entre civilitzacions és l'última fase de l'evolució del conflicte al món modern, és a dir, al món posterior a la pau de Westfàlia. Concretament, parla d'una fase inicial de conflictes entre «prínceps» a partir de 1648; d'una segona fase on els subjectes dels conflictes són els pobles o les nacions, que s'inicia amb la revolució francesa; i d'una tercera entre ideologies, que inaugura la Revolució russa. La quarta fase, la de civilitzacions, implica, a més, la des-occidentalització dels conflictes, atès que llur peça central esdevé tant la «interacció entre Occident i civilitzacions no occidentals, com la interacció entre civilitzacions no occidentals».

La simplificació és òbvia i, probablement, fruit de l'excessiva generalització que recorre la totalitat del text. Sense esforçar-se gaire, podria argumentar-se en contra de la periodització de Huntington com a mínim en un triple sentit. Primer, per l'oblit de les guerres de conquesta colonial, que suposen algun tipus d'interacció prèvia entre la civilització occidental i d'altres no occidentals, o per bandejar la persistència de guerres entre «prínceps» més enllà de 1789. Segon, per l'oblit del llarg conflicte (amb episodis bèl·lics recurrents) entre els estats europeus i l'altre per excel·lència durant segles, el «turc», l'imperi otomà, que no fou reconegut com a part permanent del sistema europeu d'equilibri del poder fins al tractat de París (1856).²⁰ Es tracta, curiosament, del conflicte civilitzatori més clar de la història europea i occidental, fins al punt que encara a finals del segle XVIII (1791), Burke es manifestà contrari a la *realpolitik* de Pitt, partidari aquest d'ajudar al turc en la seva lluita contra l'avenç rus, tot argumentant que en no haver homogeneïtat cultural amb l'imperi otomà no hi havia lloc per a ells a la societat internacional europea. I tercer, pel caràcter discutible de la caracterització que fa d'algunes de les guerres occidentals, com considerar la Segona Guerra Mundial com un conflicte ideològic causat per tres idearis en pugna.

La tercera remarca al·ludeix a la insatisfacció profunda que em produeix la seva *anàlisi de les línies divisòries i de xoc entre civilitzacions a la post-Guerra Freda*. Vegem les principals raons d'aquesta incomoditat.

Per un cantó, tot i que Huntington continua considerant explícitament els estats com els actors més poderosos de la post-Guerra Freda, tendeix a argumentar com si pensés en les civilitzacions com a actors. Aquesta argumentació resulta feble almenys per quatre raons.

En primer lloc, per un cert determinisme cultural, probablement interessat, que el fa sobreestimar els «subjectes» civilitzatoris i considerar els trets i característiques culturals més permanents que els econòmics i polítics, cosa discutible. En aquest sentit, Huntington sembla alinear-se entre aquells que pensen en civilitzacions i grups comunitaris com entitats socials primordials, basades en «universals» religiosos, culturals, lingüístics o biològics, davant els estats que els governen, concebuts com entitats artificials. El cert és, però, que els analistes més seriosos del ressorgiment dels factors identitaris parteixen d'una consideració òbvia: totes les identitats col·lectives, fonamentades en grups comunitaris o bé en estats nacionals,

La periodització dels conflictes adopta un caràcter discutible, per massa simplificada, com excessiva és la generalització a tot el text

són en gran mesura transitòries i temporals.²¹ En segon lloc, per la clara exageració que rau en la idea de xoc entre civilitzacions. Dit clar i català, només bandejant els factors econòmics, militars (inclosos els nuclears, és clar), institucionals, etcètera, es pot imaginar un enfrontament entre Occident i els «altres». Si es consideren aquests factors, l'assimetria pel que fa als mecanismes de poder és tan òbvia i aclaparadora que la idea d'una «guerra», la tercera Guerra Mundial de què parla explícitament, resulta impensable fins i tot com a metàfora.

En tercer lloc, perquè si alguna cosa caracteritza les civilitzacions que més el preocupen –l'Islam i la «confuciana»– es la fragmentació més que no la unitat. El cas de l'Islam és paradigmàtic: des de la mort de Mahoma, si alguna cosa marca la història clàssica de l'Islam és la fragmentació (entre sunnites i xiïtes, entre diferents escoles legals o teològiques, etc.). En gran mesura es pot dir el mateix dels moviments i tendències presents al món àrab recent (nasserisme *versus* moviment Baas, o entre Damasc i Bagdad dins el Baas, per exemple). En quart lloc, perquè la noció d'Islam és contingent: d'ella no se'n deriva cap principi social o polític únic.²² Per exemple, de cap manera pot considerar-se el terme «musulmà» com una identitat ètnica: ni existeix un poble musulmà únic ni existeix cap poble que pugui definir-se únicament per la identitat religiosa, és a dir, sense prendre en consideració d'altres d'identitats (lingüístiques, nacionals, socials...). L'únic estat que s'ha format a partir de la identitat musulmana, Pakistan, era de bell antuvi una entitat multi-ètnica amb sis grups clarament diferenciats presents dins les seves fronteres; a més, l'any 1971 un d'aquests grups, els bengalís, aconseguiren secessionar-se amb èxit a partir, justament, d'una base etno-nacional.

En un altre ordre de coses, trobo encara un altre motiu d'insatisfacció en la seva anàlisi de les implicacions de les divisòries entre civilitzacions i la possibilitat consegüent de xoc entre elles. Concretament, ni la divisòria entre civilitzacions que estableix resulta nítida ni totes les

civilitzacions enumerades semblen igualment pertinents per a l'autor. Més específicament, darrera del model de set o vuit civilitzacions potencialment enfrontades, només sembla considerar rellevant l'enfrontament Islam-Occident o bé l'existent entre aquest i una eventual aliança «confuciano-islàmica», que representaria gairebé el 50% de la humanitat. Les argumentacions subjacents són poc plausibles. Probablement, Huntington sobrevalora la universalitat dels valors occidentals, començant per la prepotència d'una actitud que traspua a molts passos del text: els problemes els tenen els altres; per dir-

ho sartrianament, el problema són els altres. Pel que fa a l'argumentació a favor de l'esmentada aliança, és en gran part inconsistent: deixa parcialment fora de l'àrea confuciana al Japó, per interessos dels Estats Units. Addicionalment, la «prova» de la connexió entre l'Iran, Síria, la Xina i Corea del Nord es basa en una cosa tan material i allunyada de consideracions estratègiques en termes civilitzatoris (per tant, circumstancial i susceptible de canvi) com els subministraments d'armes i alta tecnologia. En síntesi, un raonament probablement basat en una projecció del desig de trobar una nova amenaça, un enemic prou gran per justificar les prioritats que Huntington busca per tal d'establir un nou rumb en la política exterior nord-americana.

Es tracta d'una argumentació basada en el desig de trobar un nou enemic que justifiqui la política exterior nord-americana

En suma, si la unitat de les diverses civilitzacions postulades resulta discutible, atesa la seva fragmentació, i si, a més, les línies de demarcació entre elles són borroses o arbitràries, la utilitat explicativa i predictiva de les nocions bàsiques de Huntington sembla força minada, almenys en el terreny estrictament intel·lectual.

Això em porta directament a la quarta consideració, que pretén explorar la veracitat de la tesi que estableix una relació causal entre diferències civilitzadores i conflictes, en particular, entre xoc de civilitzacions i guerres futures.

Pel que fa a la primera part de la tesi, la relació entre diferències civilitzadores i conflictes, cal dir inicialment que existeixen exemples històrics que permeten mostrar que el contacte entre civilitzacions no sempre pressuposa conflicte violent, almenys amb eliminació d'un dels dos contendents. Resulta possible, pel contrari, la hibridació. En segon lloc, que l'existència demostrable de guerres i conflictes (en el sentit d'antagonismes no necessàriament violents) entre estats pertanyents al que Huntington anomena civilitzacions diferents no pressuposa que les causes d'aquests enfrontaments o conflagracions es derivin de diferències civilitzadores. Dit d'altra manera, la correlació entre estats antagonistes i civilitzacions enfrontades podria ser, des del punt de vista de la causalitat, una correlació espúria; cal establir en cada una d'elles una relació causal que demostrï que la diferència civilitzacional és un dels elements que ha desencadenat la guerra o l'enfrontament en qüestió. En tercer lloc, que ateses les xifres de víctimes de la primera i segona guerres mundials o la durada d'algunes guerres «occidentals», sembla insostenible l'afirmació genèrica que «en el decurs dels segles les diferències entre civilitzacions han generat els conflictes més llargs i violents».

Quant a la connexió entre conflictes futurs i xoc de civilitzacions, cal corregir fàcticament les afirmacions de Huntington almenys en tres sentits.

Primer, perquè no és cert, almenys de forma generalitzada, que «els processos de modernització econòmica i de canvi social que s'estan produint a tot el món estan allunyant la gent d'antigues identitats locals», tot afavorint noves bases identitàries fonamentades en la religió i provocant, especialment en el Tercer Món, un retorn a arrels no occidentals, premodernes. La tesi només seria parcialment argüible, i amb molts dubtes, en el cas de l'Islam polític. Cal dir, però, que l'eventual desplaçament dels plans d'identitat en alguns països islàmics es fonamenta sobretot en un únic exemple: la transcendència de la revolució iraniana (1978-79). Per primer cop des de la revolució francesa, es produí una revolució en què la ideologia dominant, les formes organitzatives, els líders i els objectius perseguits eren d'inspiració i aparença religiosa. Més concretament, la revolució iraniana rebutjà invocar, almenys inicialment, qualsevol de les cinc justificacions habituals de les revolucions modernes: el progrés històric, la millora material, l'autoestima nacional, la legitimació històrica i la sobirania democràtica.²³ Tanmateix, l'evolució de la revolució ha permès observar la creixent importància de factors i justificacions no religioses, en particular l'aspiració a la satisfacció de necessitats materials

Existeixen prou exemples històrics que mostren que el contacte entre civilitzacions no sempre suposa un conflicte violent

bàsiques. A més, no es pot establir una contraposició de principi entre «fonamentalismes» religiosos i nacionalisme, atès que a voltes alguns fonamentalismes han reforçat sentiments nacionalistes: bé per haver nascut en cultures molt permeades pel principi territorial (per exemple el fonamentalisme protestant nord-americà, que ha defensat la doctrina del destí manifest dels Estats Units) o bé per haver fet del territori un element fonamental del seu discurs, com s'esdevé en la vinculació entre els fonamentalismes jueus i la idea d'Eretz Yisra'el.²⁴

En segon lloc, perquè els fenòmens identitaris més influents dels darrers anys són, com ja he assenyalat abans, els que se situen a nivells inferiors a les civilitzacions, concretament dins d'elles: els protagonitzats per grups comunitaris polititzats, com els pobles nacionals o els pobles minoritaris. Això afecta a totes les civilitzacions, inclosa l'occidental. A tall d'exemple, segons el catàleg de Gurr, un 10,8% de la població d'Europa occidental, els Estats Units, el Canadà, Austràlia, Nova Zelanda i el Japó (84 milions de persones, de 24 grups presents a 15 estats) s'haurien d'incloure en aquesta categoria. En el cas de l'antiga Europa oriental i l'ex-URSS, el percentatge arriba al 35%, és a dir, a 154 milions de persones.

En tercer i darrer lloc, perquè les guerres dels últims anys són, tot aguditzant una tendència que té ja vint anys de durada, predominantment internes, intraestatals. A més, la major de les guerres interestatals, són conflictes bèl·lics Sud-Sud (Iugoslàvia apart).

La cosa encara es complicaria més si consideréssim el concepte de cosmologia galtoniana abans esmentat. En efecte, cosmologies semblants o idèntiques poden generar estructures polítiques diferents. Per exemple, sembla obvi que les civilitzacions monoteistes (Judaïsmes,

Islam, Cristiandat), amb una cosmologia bàsica amb força elements comuns, ha donat lloc, en condicions històriques diferents, a estructures polítiques força diferenciades.

Huntington, doncs –cinquena i darrera remarca– sembla haver encertat amb el tema d'anàlisi intel·lectual (la importància dels factors culturals en el sistema de post-Guerra Freda) i haver errat, però, bona part de les preguntes, de les respostes i, per tant, de les argumentacions intermèdies. Huntington, en el millors dels casos, *hauria descobert mediterranis*. La causa de les errades és probablement la voluntat prescriptiva que expli-

ca a la darrera plana, escrita en llenguatge realista clàssic: que Occident mantingui el poder econòmic i militar necessari per garantir els seus interessos davant la resta de civilitzacions.

Així les coses, la pregunta important, sobretot per a l'aplicació de les nocions de Huntington a determinades àrees del planeta com la Mediterrània, és saber si certes visions culturals promogudes per alguns grups comunitaris polititzats, eventuals actors internacionals emergents, són o no compatibles amb l'actual ordre internacional.

Sabem que, certament, la societat internacional postcolonial és un híbrid: a) en bona part, d'una associació «civilitzacional» sorgida a Europa i imposada a bona part del planeta durant l'etapa imperial; b) d'altra banda i en menor mesura, d'una associació més laxa i en construcció, un procés pel que diferents cultures presents en un sistema caracteritzat per pautes altíssimes d'interacció aprenen a poc a poc a relacionar-se.

En qualsevol cas, ara com ara és Occident qui té la paternitat i el domini dels tres elements constituents del sistema internacional: 1) el seu *fonament* (el principi de sobirania internacional i, per tant, la societat d'estats); 2) els *principis* que governen les interaccions dels seus actors (per exemple, el dret internacional o l'equilibri del poder); i 3) la *distribució de poder*, a nivell global o regional.

La pregunta pertinent és, doncs, saber si alguna «civilització» o alguns dels seus membres poden suposar un desafiament plausible d'algun o tots els elements esmentats, sobretot dels dos primers i per consegüent, si poden considerar-se una alternativa a l'actual ordre internacional. Concretament, i davant les motivacions que destil·la l'article de Huntington, el que caldria preguntar-se és si realment aquest desafiament pot provenir de l'Islam polític; és a dir, bé del nacionalisme àrab bé de l'islamisme radical. Tot i que la pregunta supera les dimensions i objectius del present text, intentaré donar algunes pistes en l'apartat següent, que –com diu el títol del present assaig– s'emmarquen en una aspiració totalment contrària a la de Huntington: reinventar la Mediterrània.

De moment Occident té el domini dels elements constituents del sistema internacional: la societat d'estats, el dret internacional i la distribució de poder

LA MEDITERRÀNIA: UN EXEMPLE DE LA INANITAT INTEL·LECTUAL DE LES TESIS DE HUNTINGTON

D'acord amb les tesis de Huntington, la Mediterrània seria un dels futurs escenaris del xoc de civilitzacions per un doble motiu: a) en sentit geopolític, atès que la mar Mediterrània pot considerar-se una de les fronteres (i alhora *limes*) més importants entre el Nord i el Sud, la segona més llarga del planeta entre països rics i països empobrits, després de la divisòria entre Mèxic i Estats Units, i b) en sentit civilitzacional, en ser l'espai en què es retroben en l'actualitat dues entitats que formen la base originària de l'oposició entre Islam i Occident a què Huntington al·ludeix, el món àrab i el món europeu. En aquest darrer sentit, l'espai mediterrani seria un dels llocs on aplicar la seva recepta final, conservar prou poder econòmic i militar com per assegurar la preservació dels interessos occidentals.

De què parlem quan parlem de la Mediterrània

La Mediterrània constitueix també un bon exemple de les limitacions conceptuals de l'anàlisi huntingtoniana, concretament de la inanitat de les visions massa generals i ahistòriques quan s'apliquen a escenaris concrets.

En primer lloc, perquè resulta impossible entendre la Mediterrània si, com ens recordà Braudel, no tenim ben present que l'espai mediterrani, malgrat la imatge coherent que exposa a les nostres mirades i records, és pel seu paisatge físic i el paisatge humà, producte de la història, de la confluència i de la mescla. Una combinació, en suma, d'espai, éssers humans, temps

Pràcticament l'únic exemple de país islàmic que ha decantat la identitat cap a la religió és el de la revolució iraniana de 1978-1979

i història. Des d'un punt de vista de processos i temps històrics llargs, resulta gairebé impossible trobar alguna cosa d'autòcton i de genuí ja sigui de plantes, éssers humans o idees.²⁵

A més, la mateixa noció de Mediterrània és objecte de debat, i està necessitada de clarificació. Hi ha un sentit globalitzador, inclusiu²⁶ del terme: tots els països de la conca, del Nord i del Sud, i un sentit restringit, popularitzat durant la dècada dels anys seixanta, reservat als països de la riba sud (el Nord d'Àfrica, el marge oriental i, en algunes accepcions, la prolongació a la península aràbiga i al Pròxim Orient) i sobretot al món àrab i islàmic²⁷.

Podria aduir-se que on sí que hi ha acord és en la consideració del Mediterrani com un espai fracturat. Podria parlar-se, certament, d'una fractura Nord-Sud, en termes de poder i de cultura, visible des del segle XIX: després de la conversa entre el rei d'Alexandria i Napoleó, no

ha tornat a produir-se una conversa d'igual a igual, entre potències més o menys semblants, entre estadistes i militars d'ambdues ribes. No costaria gaire mostrar que durant el segle XIX els europeus desenvoluparen els instruments tècnics, militars i financers per conquerir i obrir la riba sud, a vegades amb la «diplomàcia dels canons» també practicada a l'Àsia. O que l'espai mediterrani ha tingut entre 1869 (obertura del canal de Suez) i 1989 (obertura del mur de Berlín) una dimensió estratègica cabdal. O, per últim, que a la Mediterrània el fons cultural, clau per entendre els problemes i enfronta-

ments polítics, ha estat des de fa més d'un segle dominat pel complex entre colonitzador i colonitzat, un complex que afecta tots dos protagonistes (encara que de forma ben diferent) i condiciona encara avui dia les seves relacions. No resultaria difícil sostenir que aquesta fractura Nord-Sud coincideix, almenys parcialment, amb la fractura Islam/Occident, món àrab/Europa, però quedar-se aquí significaria oblidar que no sempre els fluxos de poder recorregueren la Mediterrània de Nord a Sud, en el sentit geoestratègic que té actualment l'expressió.

Així doncs, pot sostenir-se, en segon lloc, que la fractura, la dissociació i la desigualtat tenen, a la Mediterrània, arrels molt anteriors a la divisió entre Europa i l'Islam, almenys a la datada fa una mica més de mil anys amb la invocació del papa Urbà II a organitzar la primera croada. Caldria remuntar-se al Mediterrani antic, reconstruir els seus espais polític, intel·lectual i espiritual, per ocupar-se després de *dues fractures inicials*. La primera, l'agreujament de la fissura entre l'Est i l'Oest provocada pel cisma cristià, que es produí ja molt abans de la ruptura oficial (segle XI) entre el bisbe de Roma i el patriarca de Constantinoble. La segona, que s'esdevingué en l'eix perpendicular Est-Est durant el segle VII, fou provocada per una nova onada d'invasions militars procedents del Sud-Est, d'Aràbia, amb l'adveniment de l'Islam, que significava la introducció a la Mediterrània d'una forma diferent d'entendre i regular la vida, d'una altra llengua (la de l'Alcorà) i d'una altra religió monoteïsta. En suma, la difusió d'un sistema de creences només parcialment coincident amb els ja existents.

El resultat d'aquesta doble fractura fou la divisió de la Mediterrània en tres fragments: a) la conca oriental, compartida des d'aleshores pel món musulmà i per la cristiandat grega, on la dissociació cultural fou inicialment més lleu; b) el Sud, allà on els preceptes corànics acaba-

ren modificant radicalment les relacions entre els individus, així com la definició de la societat i del poder, i c) la conca occidental, que veié com la cristiandat llatina s'allunyava del mar, tot projectant-la cap al continent i allunyant quasi completament l'Europa en procés de sorgiment de les seves arrels mediterrànies inicials.

La història, doncs, ens permetria entendre allò que la simple aplicació de les tesis huntingtonianes oblidaria: que l'Europa que coneixem, l'eventual antagonista de l'Islam, va néixer d'aquesta doble fractura. Europa fou inicialment el tercer fragment sorgit d'ambdues fractures, aleshores el més petit i feble de tots ells. La Mediterrània influí en la construcció de la cultura europea, però sobretot, durant molt de temps, a través dels altres dos fragments, la conca oriental i la zona sud, justament allà on era present l'Islam. El contacte intercultural no és, doncs, privatiu del temps actual.

En síntesi, des d'una perspectiva més amatent als temps històrics llargs, hauria de quedar clar de què parlem quan parlem de Mediterrània. Per dir-ho explícitament, des del meu punt de vista, hi ha tres idees ben clares, dues analítiques i la tercera, prescriptiva:

1. Que no estem parlant únicament de dues cultures, a vegades enfrontades, sinó de moltes. Certament, a partir d'un determinat moment podem parlar de dues grans cosmovisions: «Europa» i el «món àrab» (com a part de l'Islam). Però en tots dos casos coexisteixen d'altres cultures i diferències: berber *versus* àrab, català/cors/sard *versus*...

2. Que els espais polítics, les formes de regir la societat a una riba i una altra han evolucionat de forma diferent, d'acord amb tradicions, influències i contextos diferents. En tots els casos, però, darrera les formes de govern i poder polític es poden trobar valors i elements arrelats a la cosmovisió d'origen i als esdeveniments històrics, elements i valors que cal conèixer per no judicar des dels pressupòsits culturals propis.

3. Que, com succeí en alguns moments del passat, és possible construir «ideals» mediterranis comuns, és possible reinventar la Mediterrània per tal d'imaginar i construir la possibilitat de ser iguals i diferents alhora.

Dit clar i català, aspiro a construir un espai mediterrani no fragmentat, més just i, per tant, equitatiu. Aquesta aspiració és tan legítima com la de les persones que, fent-se ressò de les tesis de Huntington, maldir per preservar els interessos europeus, occidentals; partim de valoracions diferents. L'aspiració prescriptiva ha de ser compatible amb els fets, amb l'anàlisi. I és en aquest punt on *la tesi d'un Mediterrani escindit en dues civilitzacions resulta massa simplista*, no compatible amb els fets. Des de l'òptica de les ciències socials (política, economia, sociologia, relacions internacionals...), la Mediterrània global (ambdues ribes) no és un sol lloc sinó *diversos llocs*, no està recorreguda per una única fractura sinó per vàries.

La desigualtat a la Mediterrània té arrels anteriors a la divisió entre Europa i l'Islam

La Mediterrània és un bon exemple per veure les limitacions conceptuals, per general i ahistòrica, de l'anàlisi huntingtoniana

Els llocs de la Mediterrània: una llambregada a les fractures

Concretament, podem trobar pel cap baix tres grans fractures, que donen origen a diversos llocs o mediterranis que cal descobrir: fractures interregionals, regionals i intraestats. Donarem una ràpida llambregada a cadascuna d'elles.

Pel que fa a les *fractures interregionals*, l'element clau no són les diferències culturals, sinó les enormes diferències en nivell de vida, accés a les tecnologies i mitjans audiovisuals o de perspectives de la joventut d'ambdues ribes...²⁸ Aquests desequilibris comporten desestabilització i inquietud i, per tant, es tradueixen en problemes polítics. Durant els propers cinc o deu anys, aquesta fractura tindrà tres expressions polítiques bàsiques:

a) l'eventualitat d'un espai cultural i identitari segregat, que exigiria el triomf de les tesis islamistes. La probabilitat és reduïda. En qualsevol cas, el tema cabdal és el domini de les comunicacions i el contacte cultural, una batalla sorda però significativa, ja que com posà de manifest la guerra del Golf, tant al Nord com al Sud hi ha països mediterranis amb mitjans

tècnics per disposar d'una certa autonomia per a les comunicacions i d'altres que n'estan mancats.

b) problemes de seguretat. Al Nord, poc o molt existeixen mecanismes i processos de control i limitació d'armaments, de desarmament (nuclear i convencional). Res d'això existeix al Sud. Els propers anys el protagonisme en termes de seguretat continuarà sent la creació de zones lliures d'armes nuclears (que en el cas del Pròxim Orient exigiria, com demanen els

estats àrabs, que Israel seguís les passes de la República Sudafricana i ingressés al Tractat de No Proliferació Nuclear, tot destruint les armes de què actualment disposa), o l'aplicació de mecanismes i mesures que estimulin la confiança mútua.

c) la creació i manteniments d'espais regulars i eficaços de contacte a nivell polític i econòmic. Podríem parlar de la idea de una Conferència de Seguretat i Cooperació a la Mediterrània, del Fòrum Mediterrani, de les conferències de Casablanca i Amman, o dels instruments sorgits del procés inaugurat per la Conferència Euromediterrània de Barcelona. Massa instruments solapats, força retòrica, recursos econòmics teòricament significatius, però també manca de continuïtat i de seguiment.

Quant a les fractures *regionals*, n'hi haurà prou en recordar que la riba sud, el món àrabo-islàmic, està travessat per línies d'atracció força diferenciades i ha de fer front a problemes polítics força diferents en el futur immediat. Per un cantó, el Magrib mira a Europa pel que fa a economia, migració, ciència, política, formació d'elits, etcètera, però es gira vers el Machrek en temes de cultura, història i religió. La falta de vincles econòmics importants, Líbia i el Sàhara continuen sent tres obstacles a la creació d'una política africana dels estats del Magrib central. El Machrek, pel contrari, segueix mirant als Estats Units pel que fa a la formació dels seus estudiants, inversions, tecnologia i seguretat.

La tesi d'un Mediterrani escindit en dues civilitzacions és massa simplista: és possible imaginar un espai comú

Pel que fa als problemes de l'esdevenidor, al Magrib destaquen la democratització i la creació de sistemes polítics respectuosos amb els drets humans, l'islamisme, la cohesió social, la reconversió dels nacionalismes i els mecanismes identitaris, etcètera. Al Machrek, cal parlar de les tensions provocades per la contigüitat entre estats àrabs molt rics i molt pobres, de les disputes per esdevenir potències regionals, de les repercussions polítiques de la fragmentació dels centres d'irradiació de la fe i la divisió dels creients i, naturalment, de l'acceptació de l'Estat d'Israel i el futur del procés de pau.

Per últim, respecte de les fractures *intraestats*, són ben visibles al Nord i al Sud. Respecte del Sud, vull esmentar tres fractures bàsiques, que generen molts problemes polítics i socials: a) l'enorme desigualtat social; b) la lluita entre diferents models polítics sobre els quals basar la construcció nacional; i c) l'impacte del creixent procés d'urbanització (que està provocant, a més, una constant marginalitat de bona part de la població) sobre l'ideari político-religiós.

Així les coses, ¿es pot parlar a la Mediterrània d'un enfrontament civilitzacional entre l'Islam polític i Occident, entre el món àrab i Europa? (almenys en el sentit explicitat al final de l'apartat sobre el desafiament de l'actual ordre internacional).

L'Islam polític i l'ordre internacional

Com ja he assenyalat abans, la resposta és massa complexa i llarga per intentar donar-la ara i aquí de forma raonada. Em limitaré, doncs, a exposar com s'hauria de respondre i a fer dues consideracions finals, molt genèriques, que donen pistes sobre la meua posició.

Per respondre a la pregunta, caldria reconstruir les diverses posicions que existeixen a l'Islam polític sobre el principi de territorialitat i l'acceptació de la noció de sobirania estatal (fonament del sistema internacional), les ideologies nacionalistes (en particular el panarabisme), l'equilibri del poder, el dret internacional o l'ètica de la guerra i la pau (doctrines de guerra justa...).

En fer-ho, caldria fugir de falsos universalismes i acceptar que existeix una gran diversitat de postures dins del que anomenem Islam. Caldria també tenir ben present que ni tan sols els autors d'origen musulmà estan d'acord en les seves conclusions (com mostra la comparació de les opinions contingudes a Proctor 1993, com les de Khaduri, amb algunes de les expressades a Nardin 1996).²⁹ També caldria desfer-se d'alguns clixés i conceptes massa ancorats a la nostra tradició i acostar-se amb amplitud de mires a la problemàtica. Finalment, caldria estudiar la repercussió, per citar alguns exemples, que té un concepte de base no territorial com el d'*umma* (la comunitat dels creients) sobre l'acceptació dels estats-nació o les ideologies nacionalistes, tot diferenciant entre l'actitud de les elits polítiques dirigents àrabs i altres elits dirigents (no polítiques) del món islàmic, en particular les procedents de l'Islam radical. Així hom podria veure diferències importants entre la postura d'un Khomeini o d'un Hasan al-Turabi a propòsit de la importància concedida a l'*umma* o a temes afins com la *dawa* (el mètode per l'expansió de l'islam), la *xària* (o llei divina, emanada de l'Alcorà i de la *sunna*

La confrontació entre Occident i l'Islam és un mite alimentat de banda i banda i que nodreix el text de Huntington

del Profeta, i, en el cas del xiisme, dels imams), o el sempre controvertit tema del caràcter ofensiu o defensiu de la *jihad* (la lluita contra la conducta no religiosa o els mals hàbits i, també, la guerra per motius religiosos).

En qualsevol cas, al meu parer la resposta, primera consideració final, seria força matisada. Dificilment podríem veure una alternativa real als fonaments bàsics de l'actual ordre internacional en els nacionalismes àrabs. Sí que podria trobar-se en determinades concepcions i pràctiques ancorades en l'Islam radical, en alguns moviments islamistes: al cap i a la fi, l'afer Rushdie (és a dir, la *fatwa* equivalent a pena de mort proclamada per Teheran l'any 1989 contra l'escriptor anglo-indi Salman Rushdie a causa de la publicació del seu llibre *Els versos satànics*) suposa un desafiament al principi territorial del sistema internacional, a la idea de sobirania nacional, en demanar que es castigui a Rushdie més enllà de la legislació del país del que és nacional o dels territoris on es refugii.

El nou terrorisme es nodreix i usa pel seu interès la xarxa global però mitjançant un sistema de valors i unes formes de relació molt comunitàries

En segon i darrer lloc, hauria de concloure, un cop donada la resposta i les diverses matisacions, que, tot comptat i debatut, una perspectiva comparada ens permetria no oblidar que la relació conflictiva entre religió i política no se circumscriu en l'època present a l'Islam. Primer, perquè també a l'Islam existeixen o han existit casos de separació entre religió i política. Segon, perquè una colla de nacionalismes europeus (l'irlandès i el polonès, per exemple) presenten també alguns símptomes de barreja, igual que s'esdevé en el cas del cristianisme ortodox (pensem en els casos rus, grec, greco-xipriota o serbi). A la pròpia Europa, les tensions presents no poden reduir-se a una visió dual, musulmans *versus* cristians, atès les diferències entre els cristians d'«Occident» i d'«Orient».

Per tant, la confrontació entre Occident i l'Islam, entre Europa i el món musulmà, és un mite i, com tots els mites de confrontació, s'alimenta de persones i idees procedents d'ambdós antagonistes. Per dir-ho amb Fred Halliday, es tracta d'un mite que se sustenta en «dos camps, aparentment contradictoris: el d'aquells que, bàsicament però no exclusivament a Occident, volen fer del món islàmic un altre enemic, i també del camp dels que, entre els islàmics, defensen la confrontació amb el món no musulmà i, particularment, occidental».³⁰

El text de Huntington es nodreix d'aquest mite i, alhora, ha contribuït a nodrir-lo en els darrers anys, en afavorir les imatges especulars. Cal, doncs, aprendre a veure'ns mútuament a través del mirall: *conèixer-nos en la diversitat, descobrir els mediterranis; crear un futur comú, reinventar la Mediterrània.*

SEGONS I TERCERS PENSAMENTS: ESQUEMA PER A UNA RECERCA EN UN NOU CONTEXT

¿Què podem dir a finals del 2004, novament de les tesis de Huntington, en un context en què, poc després dels fets estremidors de l'11 de setembre de 2001, els diaris i els analistes van

anar plens de referències al xoc de civilitzacions? ¿Cal repensar els que s'havia dit? ¿Necessitem segons i tercers pensaments? Podem parlar de xoc de civilitzacions realment o es tracta només, com va dir un comentarista una setmana més tard dels atemptats de Nova York i de Washington, que el xoc de civilitzacions amagava una guerra, però de paraules.

El cert és que Huntington reaccionà de forma bastant més mesurada en les seves declaracions que Bernard Lewis, el primer que parlant de l'Islam havia encunyat el terme *xoc de civilitzacions* (al·ludeixo a un text ara cèlebre, publicat a *The Atlantic Monthly* l'any 1990, «The roots of Muslim rage»). Concretament declarà que Bin Laden era legalment un proscrit, expulsat primer del seu país i després de Sudan i que no es podia parlar de suport dels estats, atès que només tres del almenys 53 països musulmans (en termes demogràfics i religiosos) havien reconegut el règim talibà que li havia donat asil i suport.

Per resumir, durant els darrers vuit anys, i en particular a partir de setembre de 2001, el tema ha canviat un xic. Hi ha hagut segons i tercers pensaments o, altrament dit, canvis en el context del debat i canvis relatius a les tesis substantives. Em limitaré a fer esment d'alguns d'aquests canvis.

Respecte dels canvis en el context del debat, caldria fer esment almenys de quatre, cadascun d'ells mereixedor de força planes per donar compte de l'esdevingut i de les meves pròpies idees. Primer, tot el relatiu als canvis en el sistema internacional, el ressorgiment de l'unipolarisme, les doctrines sobre l'ús anticipatori de la força (*pre-empive war* , o guerra anticipatòria, ben diferent de la *preventive* o preventiva), el nou paper dels Estats Units, la influència de la doctrina «neoconservadora» o «neocon», els canvis en la noció de seguretat, etcètera, temes, tots ells, de nova actualitat en confirmar-se que els Estats Units tindran un segon mandat del president Bush junior. Segon, tot el que fa referència a la nova conflictivitat armada internacional, bàsicament de tipus interna, i, per tant, a l'eventual presència o no de fractures civilitzadores. Cal situar aquí l'impacte d'autors mediàtics com Robert D. Kaplan, amb un parell de llibres influents durant els anys noranta. Tercer, l'impacte i el debat de noves amenaces a la seguretat i el paper del terrorisme global, d'un terrorisme que pel que fa a la recerca d'objectius i finalitats s'acosta al més clàssic, al descrit per Joseph Conrad a *L'agent secret* , que no permet negociar res atès que el que busca és una subversió radical o l'anihilació del que existeix, i que, mitjançant els canvis tecnològics i la globalització, no té base territorial, funciona en xarxa i a través de «franquícies» i es nodreix i usa pel seu interès el més incontrolable i nuclear del sistema internacional, els moviments especulatiu de capital i Internet, la xarxa global però mitjançant un sistema de valors i unes formes de relació molt comunitàries. Quart, l'impacte regional del debat, a través de la regionalització profunda de les relacions internacionals –l'altra cara de la globalització– que hem vist durant els anys 90 i principis de la dècada del 2000, amb un impacte notori a l'Àsia i també a la

L'intent de posar a prova les tesis de Huntington presenta tres punts polèmics: la conceptualització d'aquestes tesis; la ubicació i anàlisi de conflictes armats concrets; i l'ús de les enquestes sobre valors mundials

Mediterrània. Caldria citar, en el cas de l'Àsia, des de la peculiar aplicació del concepte del coronel G. D. Bakshi al cas de l'Afganistan (abans de l'11 de setembre) a les opinions d'autors de Malàisia (Chaudry Muzaffar), Turquia (Ahmet Davutoglu) o el Japó (Seizaburu Sato). En el cas de la Mediterrània, destaquen els intents de convertir el debat en un programa en pro del diàleg de civilitzacions i l'anàlisi de la polèmica en termes del debat entre Orient i Occident, on a la genealogia de l'orientalisme de Saïd s'han unit ara diverses reconstruccions de l'occidentalisme al Nord i al Sud.

Pel que fa als canvis i debats relatius a les tesis substantives, em limitaré a senyalar dos grans línies de treball molt prometedores. La primera, l'intent de verificar empíricament, en el context real de la conflictivitat armada internacional o internacionalitzada i dels valors cul-

El factor cultura és rellevant i compta molt, tot mostrant que el llegat religiós impregna de forma clara i significativa els valors de les societats contemporànies

turals i cultura política de les diverses nacions, les tesis de fons de fractures civilitzadores. Caldria parlar almenys d'una desena de treballs que, bàsicament, presenten tres grans punts polèmics: a) la conceptualització de les tesis a sotmetre a verificació/refutació, el punt feble de l'article i llibre de Huntington, que després de planes i planes de referències, acaba igualant grollerament religió i civilització, juntament amb la dificultat de situar clarament les línies de fractura civilitzadora; b) la ubicació i anàlisi de conflictes armats concrets; c) l'ús de les enquestes sobre valors mundials, amb un registre ja significatiu entre 1995 i el 2002, per analitzar l'impacte dels

factores culturals en la relació entre l'Islam i l'Occident. Em limitaré a comentar dues aportacions: una de recent i una altra d'un autor més reconegut. La primera aportació és l'anàlisi de Pippa Norris i Ronald Inglehart («Islam and the West. Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis»),³¹ que mostra que el factor cultura és rellevant i compta molt, tot assenyalant que el llegat religiós impregna de forma clara i significativa els valors de les societats contemporànies, però —a diferència del que afirmà Huntington— no compta precisament en termes de valors polítics. Altrament dit, les enquestes no mostren un enfrontament entre l'Islam i l'Occident en termes de valors polítics, inclosa la noció de democràcia, sinó en temes més vinculats a la vida social interna. Per dir-ho amb els seus mots, «els valors centrals que separen l'Islam i l'Occident estan molt més vinculats a l'*eros* que al *demos*». La segona gran línia de treball, molt vinculada a la teoria política i a la investigació per a la pau, està molt més relacionada amb la recerca de solucions i es centra en el conflictes de base cultural, molt presents dins les cultures. En aquest cas, el treball *The Clash within civilizations. Coming to terms with cultural conflicts*, de Dieter Senghaas (Frankfurt, Suhrkamp, 1998; Londres, Routledge, 2001), és la referència fonamental.

En síntesi, ningú no pot negar avui, seria insensat intel·lectualment i també socialment, que existeixen fractures culturals, dins i fora de les nacions, dins i fora de les civilitzacions, siguin el que siguin. Però el diagnòstic, la identificació de les amenaces i els instrument per combatre'ls continuen força desenfocades, ancorades en els antics paradigmes. Es continuen descobrint mediterranis, amb el risc que comporta descobrir i aplicar el que ja ha demostrat

no ser útil, i continuem resistint-nos a reinventar la Mediterrània. Per dir-ho curt i ras, fractura cultural existeix, i preocupant, però l'únic xoc que, com analista de les relacions internacionals, percebo és un xoc de globalitzacions, o, com diria Beck, de globalismes.

NOTES

1. Al·ludim sobretot a dos llibres: *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, Nova York, Random House, 1987 [hi ha traducció castellana: *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza & Janés/Cambio 16, 1989]; *Preparing for the Twenty-First Century*, Nova York, Random House, 1993 [hi ha versió castellana: *Hacia el siglo XXI*, Barcelona, Plaza & Janés, 1995]. També resulten molt il·lustratius de les idees de Kennedy dos assaigs breus: «A Declining Empire Goes to War», publicat a CHARLES W. KEGLEY i EUGENE R. WITTKOPF (compiladors) *The Future of American Foreign Policy*, Nova York, St. Martin's Press, 1992; «The American Prospect», *The New York Review of Books*, 4 de març de 1993, pp. 42-53.

2. En un article seminal, més citat que llegit i ben comprès, «The End of History?» (*The National Interest*, núm. 16, 1989, pp. 3-16), i al llibre *The End of History and the Last Man* (Nova York, The Free Press, 1992 [hi ha traducció castellana d'ambdós textos: «¿El fin de la historia?», *Claves de Razón Práctica*, núm. 1, abril de 1990, i *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, respectivament.]).

3. Fukuyama, com es recordarà, parteix de la reflexió hegeliana sobre el tret distintiu de l'ésser humà, allò que el diferencia de la resta d'animals: desitjar el desig d'altres éssers humans, és a dir, aspirar a ser reconegut. Això implica una llarga lluita, primer pel prestigi, que va provocar la divisió de la societat en amos i esclaus, i, successivament, d'altres etapes com l'aparició dels drets, etcètera. Fukuyama eixampla la idea de reconeixement hegeliana fins fer-la l'autèntic motor de la història humana, la qual cosa, al seu parer, dona llum nova a fenòmens com la cultura, la religió, el treball, el nacionalisme, la guerra.

4. Per a les referències bibliogràfiques dels textos generats per la polèmica, vegeu la bibliografia de MARC DUEÑAS (ed.), *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional* (Barcelona, Proa / Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, 1997).

5. SMITH, DAN (1994) «¿Por qué han de chocar las civilizaciones?», *Papeles. Cuestiones internacionales de paz, ecología y desarrollo*, Madrid, CIP, núm. 52, pp. 25-36. Aquest article de Smith apareix reproduït a l'últim capítol de MARC DUEÑAS (ed.), *Xoc de civilitzacions, op. cit.*, pp. 288-299.

6. MORGENTHAU, H.J. (1948) *Politics among Nations. Struggle for Power and Peace*. Nova York, Alfred Knopf [sisena edició, revisada per K.W.Thompson, 1985], p. 237.

7. ARON, R. (1962) *Paix et guerre entre les nations*. París, Calman-Lévy, pp. 118 i ss. De fet, la Revolució russa de 1917 hauria significat l'aparició d'un sistema heterogeni, molt clarament visible a partir de 1945.

8. Caracteritzada per explicar les relacions internacionals en termes de «societat internacional» (societat d'estats) i d'«ordre» malgrat la inexistència d'una autoritat superior, legítima i acceptada per tots per damunt dels estats sobirans.

9. Formada per autors com Charles Manning, Martin Whight, Hedley Bull i Adam Watson, entre d'altres.

10. WHIGHT, M. (1977) *Systems of States*. Leicester, Leicester University Press, edició a cura de Hedley Bull, p. 33.

11. BULL, H. (1977) *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. Londres, Macmillan, p. 316.

12. Vegeu Johan GALTUNG (1987) «Peace and the World as Intra-civilizational Interaction», a R. VÄYRYNEN (ed.) *The Quest for Peace*, Londres, Sage, pp. 330-347; i J. GALTUNG (1988) *Methodology and Development. Essays in Methodology*, vol. III, Copenhague, Christian Ejlertsen [especialment els tres primers apartats del capítol I, «Methodology, Epistemology and Cosmology»]. Vegeu també un breu text de Galtung sobre les oportunitats per a la pau que poden oferir

La identificació de les amenaces i els instrument per combatre el conflicte continua força desenfocada, ancorada en paradigmes antics

Descobrir mediterranis o reinventar la Mediterrània

les lògiques de l'Estat, del capital i de la societat civil: «Las visiones culturales del mundo», *Papeles. Cuestiones internacionales de paz, ecología y desarrollo*, tardor 1994, núm. 52, pp. 56-63.

13. GURR, T.R. (1993) *Minorities and risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington D.F., Institute of Peace Press, pp. 15 i ss.

14. És a dir, grups de persones regionalment concentrades que han perdut la seva autonomia davant d'estats expansionistes però que, tanmateix, conserven alguns dels seus trets culturals i lingüístics distintius i volen protegir o restablir algun tipus d'existència política separada. Segons Gurr, hom podria distingir dues subcategories: grups etnonacionalistes i pobles indígenes.

15. Els pobles minoritaris tenen un estatus polític o socioeconòmic definit dins d'una societat més àmplia (basada en alguna combinació d'ètnicitat, origen migratori, paper econòmic o religiós) i volen protegir o millorar aquest estatus. Gurr diferencia tres subcategories: etnoclasses, sectes militants i contendents culturals.

16. Les citacions del text es faran d'acord amb la traducció aquí reproduïda, però sense citar la plana concreta.

17. Vegeu Rafael GRASA, «Los conflictos 'verdes': su dimensión interna e internacional», *Ecología Política*, núm. 8, 1995, pp. 25-40.

18. Vegeu els interessants suggeriments de RAYMOND WILLIAMS a *Keywords*, Londres, Fontana/Croom Helm, 1976, pp. 48-50.

19. HALLIDAY, F. (1996) *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East*. Londres, I.B. Tauris, p. 3.

20. El preàmbul del tractat declarava que la independència i integritat de l'Imperi Otomà era vital per a la pau d'Europa i l'article II donava a la Sublim Porta el dret a participar dels avantatges del dret públic i del concert europeu. L'estatus concedit al «turc» fou codificat per la Conferència de La Haia (1899), de la que Turquia es considerarà part, i confirmat novament pel Tractat de Lausanne (1923).

21. GURR, op. cit.

22. HALLIDAY, op. cit., pp. 114 i ss.

23. HALLIDAY, op. cit., p. 45.

24. MARTY, E.M. i APPLEBY, R.S. (eds.) (1991) *Fundamentalisms Observed*. Chicago; i MARTY, E.M. i APPLEBY, R.S. (eds.) (1993) *Fundamentalisms and the State*. Chicago, University of Chicago Press.

25. Cal recordar la procedència forània de bona part de plantes emblemàtiques: tarongers, llimoners i mandariners provenen d'Extrem Orient i foren introduïts pels àrabs; els xipresos són perses; cactus, àgaves, figues de Berbèria, etc. provenen d'Amèrica. Quelcom semblant podria dir-se de gran part dels productes de l'horta.

26. R. GRASA, «El Mediterráneo desde una perspectiva globalizadora de la seguridad. Una mirada a la dimensión cooperativa de la conflictividad», *Papers*, 1995, núm. 46, pp. 25-42.

27. Un sentit recuperat recentment en parlar de l'associació euromediterrània proposada per la Unió Europea.

28. No oblidem el diferencial demogràfic, les diferències pel que fa a les taxes de creixement de la població. Es tracta, tanmateix, d'un fet tècnicament ben simple: un procés de transició demogràfica encara inacabat, en curs, en els països de la riba sud, a diferència del que s'ha produït a la riba nord. Com en la resta de transicions demogràfiques conegudes, l'increment del nivell de benestar material reduiria «naturalment» aquestes taxes.

29. KHADURI, M. (1993) «The Islamic Theory of International Relations», a J.H. PROCTOR (ed.) (1993) *Islam and International Relations*, Nova York, Praeger; i NARDIN, T. (comp.) (1996) *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*. Princeton, Princeton University Press. Agraïxo a Ferran Izquierdo i Laura Feliu l'ajut que m'han donat, i que hauran de continuar-me donant, per guiar-me en aquest món.

30. Halliday, op. cit., p. 6.

31. Publicat per la John F. Kennedy School of Government, Working Paper RWP02-015, 22/04/2002, <http://ksgnotes1.harvard.edu/Research/wpaper.nsf/rwp/RWP02015?OpenDocument>. Aquest número d'IDEES conté una versió abreujada del text que, amb el títol de «The true clash of civilizations», va publicar la revista *Foreign Policy*.

Rafael Grasa és professor de relacions internacionals a la facultat de Ciències Polítiques i Sociologia a la Universitat Autònoma de Barcelona.