

Le printemps arabe



Editorial

GRAN ANGULAR/GRAND ANGLE/WIDE ANGLE

Panteridad: vivir en un cuerpo dañado, *Teresa de Lauretis*

PERSPECTIVAS/PERSPECTIVES/PERSPECTIVES

Robert Capa, las paradojas de un fotógrafo bipolar en la Guerra Civil española, *Raquel Gómez*

La literatura y el viaje en el tiempo: Los años eternos de Ignacio García May, *Teresa López Pellisa*

DOSSIER/DOSSIER/DOSSIER (Charles Genequand, ed.) LE PRINTEMPS ARABE/LA PRIMAVERA ÀRABE/THE ARAB SPRING

La question du pouvoir en Islam, *Charles Genequand*

Le Printemps arabe contre le terrorisme : enjeux et perspectives,
Rémi Badoui

« Le printemps arabe » en Afrique du Nord, *Ridha Chenoufi*

Les relations libano-syriennes dans la tourmente du Printemps arabe,
Daniel Meier

Révolution tunisienne et empowerment : le cas des femmes tunisiennes,
Soumaya Mestiri

Les Valeurs de la Révolution tunisienne ou La longue histoire de la
lutte pour la Dignité /« karama », *Salah Mosbash*

Le printemps arabe et le public islamique, *Reinhard Schulze*

CALEIDOSCOPIO/KALÉIDOSCOPE/KALEIDOSCOPE

Reseñas/Critiques/Book reviews

La question du pouvoir en Islam

—Charles Genequand—

Le « printemps arabe » a replacé au centre de l'actualité des questions anciennes : Y a-t-il incompatibilité entre islam et démocratie ? Est-ce un hasard si la quasi totalité des pays musulmans vit sous des régimes dictatoriaux ? Y a-t-il une forme politique spécifique à l'islam qui serait déterminée de manière stricte par des contraintes d'essence religieuse et rendrait impossible la séparation de l'état et de la religion ? En d'autres termes, la théocratie serait-elle la seule forme politique compatible avec l'islam ?

A cette dernière question, il est intéressant de noter que tant les islamistes radicaux que les islamophobes occidentaux donnent une réponse positive, les uns pour rejeter le modèle occidental impliquant l'égalité de tous devant la loi.

Co-publicada por /

Co-publiée par /

Co-published by

Departamento de Teoría

de los Lenguajes y

Ciencias de la Comunicación

(Universitat de València.

Estudi General, UVEG)

& The Global Studies Institute

de l'Université de Genève

(GSI-UniGe)

Director / Directeur/

Editor-in-Chief

Jenaro Talens (UniGe/UVEG)

Consejo de dirección /

Comité de direction /

General Editors

Giulia Colaizzi (UVEG),

Nicolas Levrat (UniGe),

Sergio Sevilla (UVEG),

Santos Zunzunegui (UPV-EHV)

Coordinadora editorial /

Éditrice executive /

Managing editor

Susana Díaz (UC3M)

Secretario de redacción /

Secrétariat de rédaction /

Executive secretary

Manuel de la Fuente (UVEG)

Relaciones internacionales /

Relations internationales /

International Relations

Victor Silva Echeto (UPLA)

Consejo de redacción /

Conseil de rédaction /

Editorial Board

Maximos Aligisakis (UniGe),

Korine Amacher (UniGe),

Juan Carlos Fernández

Serrato (USE), Josep-Lluís

Gómez Mompert (UVEG),

Carlos Hernández Sacristán

(UVEG), Aude Jehan (SAIS-

JHU/EHESS, Paris/UniGe),

Jorge Lozano (UCM), Carolina

Moreno (UVEG), Pedro Ruiz

Torres (UVEG), Nicolas Spa-

daccini (UMN), Manuel Talens

(Tlaxcala-int.org), Manuel

E. Vázquez (UVEG), Imanol

Zumalde (UPV-EHU)

Comité editorial / Comité éditorial / Editorial Committee

Ana Amado (UBA), Wladimir Belerowitch (UniGe/EHESS, Paris), Philippe Braillard (UniGe), Rodrigo Browne Sartori (UACH), †Omar Calabrese (UNISI), Pio Colonnello (UNICAL), Tom Conley (Harvard), Teresa de Lauretis (UCSC), Pascal De-thurens (UNISTRA), Frieda Ekotto (UMICH), Paolo Fabbri (IUAV), Juan Antonio García Galindo (UMA), Charles Genequand (UniGe), Antonio Gómez-Moriana (SFU), Jesús González Requena (UCM), Ana Goutman (UNAM), Ute Heidmann (UNIL), Yves Hersant (EHESS, Paris), Renate Holub (UCB), Tomás López-Pumarejo (Brooklyn College, CUNY), Silvestra Marinie-llo (UdeM), José Antonio Mingolarra (UPV-EHU), Miquel de Moragas (UAB), Laura Mulvey (Birkbeck College), Winfried Nöth (Uni-Kassel), Nzachée Noubissi (UCAD), Manuel Palacio (UC3M), José Luis Pardo (UCM), Eduardo Peñuela Cañizal (UNIP), Giuseppe Richeri (USI), Miquel Rodrigo Alsina (UPF), Lucia Santaella (PUCSP), René Schwok (IEUG), Pierre Souyri (UniGe), Victor I. Stoichita (UNIFRI), Peeter Torop (UT), María Tortajada (UNIL), Patrizia Violi (UNIBO), Ricardo Viscardi (UDELAR), Slavoj Žižek (UL), Nicolas Zufferey (UniGe).

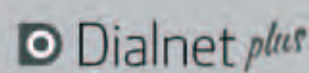
Evaluadores externos / Évaluateurs externes / Peer Reviewers

Carmen Arocena (UPV/EHU), José Luis Castro de Paz (USC), Juan Miguel Company (UEVEG), Victor Fresno (UNED), Fran-cisco J. Gómez Tarín (UJI), Daniel Jorques (UEVEG), Aouatef Ketiti (UEVEG), Javier Marzal (UJI), Antonio Méndez Rubio (UEVEG), Alberto Moreiras (TAMU), Vicente Ponce (UPV), Santiago Renard (UEVEG), José F. Ruiz Casanova (UPF), Gabriel Sevilla (UniGe), Luis Veres (UEVEG), Teresa Vilarós (TAMU), Valeria Wagner (UniGe)

Abreviaturas / Abréviations / Abbreviations:

Birkbeck: Birkbeck College, University of London / CUNY: City University of New York / EHESS: École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris / Harvard: Harvard University / IUAV: Istituto Universitario di Architettura, Venezia / PUCSP: Pontifi-cia Universidade Católica de São Paulo / SAIS-JHU: The Paul H. Nitze School of Advanced International Studies-Johns Hopkins University / SFU: Simon Fraser University, Canada / TAMU: Texas A&M University / TLAXCALA: www.tlaxcala-int.org/ / UAB: Universitat Autònoma de Barcelona / UACH: Universidad Austral de Chile / UBA: Universidad de Buenos Aires / UCAD: Université Cheik Anta Diop, Dakar, Sénégal / UCB: University of California, Berkeley / UCM: Universidad Complutense, Ma-drid / UC3M: Universidad Carlos III, Madrid / UDELAR: Universidad de la República, Uruguay / UL: University of Ljubljana, UMA: Universidad de Málaga / UMICH: University of Michigan / UMN: University of Minnesota / UNIP: Universidad Paulista, Brasil / UNICAL: Università degli Studi di Calabria / UNISI: Università degli Studi di Siena / UNISTRA: Université de Stras-bourg / UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México / UNED: Universidad Nacional de Educación a distancia / UNIBO: Università di Bologna / UNIFRI: Université de Fribourg / UniGe: Université de Genève / Uni-Kassel: Universität Kassel / UNIL: Université de Lausanne / UPF: Universitat Pompeu Fabra / UPLA: Universidad de Playa Ancha, Chile / UPV: Universidad Pol-itécnica de Valencia / UPV-EHU: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea / USC: Universidade de Santiago de Compostela / UCSC: University of California, Santa Cruz / UJI: Universitat Jaume I / USE: Universidad de Sevilla / USI: Università della Svizzera italiana / UT: Tartu Ülikool

Revista indexada en



Diseño/Maquette/Art Work
© Abbé Nozal, 2011

Cubierta/couverture/cover: Foto de Gerda Taro, *Victimas de un bombardeo aéreo en el depósito de cadáveres*. Valencia, 1937

ISSN: 2174-8454

Depósito legal: V-3469-2011

Imprime: Gráficas Mari Montañana, s.l.
Horno de los Apóstoles, 4 • 46001 Valencia
Tel.: 96 391 23 04* • Fax 96 392 06 39
imprenta@marimontanyana.es

ÍNDICE / TABLE DES MATIÈRES /
CONTENTS – Vol. 4 (2012)



Editorial	3		
GRAN ANGULAR/GRAND ANGLE/WIDE ANGLE			
Panteridad: vivir en un cuerpo dañado			
Teresa de Lauretis.....	9		
PERSPECTIVAS/PERSPECTIVES/PERSPECTIVES			
Robert Capa, las paradojas de un fotógrafo bipolar en la Guerra Civil española			
Raquel Gómez.....	21		
La literatura y el viaje en el tiempo: Los años eternos de Ignacio García May			
Teresa López Pellisa.....	39		
DOSSIER/DOSSIER/DOSSIER			
(coordinado por/coordonné par/edited by Charles Genequand)			
LE PRINTEMPS ARABE/LA PRIMAVERA ÁRABE/ THE ARABIC SPRING			
La question du pouvoir en Islam			
Charles Genequand.....	53		
Le Printemps arabe contre le terrorisme : enjeux et perspectives			
Rémi Badoui	61		
« Le printemps arabe » en Afrique du Nord			
Ridha Chenoufi.....	75		
Les relations libano-syriennes dans la tourmente du Printemps arabe			
Daniel Meier	89		
Révolution tunisienne et empowerment : le cas des femmes tunisiennes			
Soumaya Mestiri	99		
Les Valeurs de la Révolution tunisienne ou La longue histoire de la lutte pour la Dignité /« karama »			
Salah Mosbash.....	105		
Le printemps arabe et le public islamique			
Reinhard Schulze.....	117		
		CALEIDOSCOPIO/KALÉIDOSCOPE/KALEIDOSCOPE	
		Wael Ghonim, <i>Revolution 2.0. The Power Of The People Is Greater Than The People In Power: A Memoir</i> (Aude Jehan).....	
			131
		The Council on Foreign Relation, <i>The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next</i> (Aude Jehan)	
			133
		Brookins Institution Press, <i>The Arab Awakening. America and the Transformation of the Middle East</i> (Aude Jehan)	
			135
		Alain Badiou, <i>L'hypothèse communiste</i> (Sergio Sevilla) ..	
			137
		Santiago Auserón, <i>El ritmo perdido. Sobre el influjo negro en la canción española</i> (Manuel de la Fuente)...	
			141
		George Steiner, <i>La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan</i> (Santos Zunzunegui)	
			144
		Carlos Granés, <i>El puño invisible. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales</i> (Imanol Zumalde)	
			147
		Asier Aranzubía, <i>Alexander Mackendrick</i> (Miguel Zozaya Fernández).....	
			150
		Guillermo Cabrera Infante, <i>El cronista de cine. Escritos cinematográficos I</i> (Santos Zunzunegui).....	
			153
		WHO'S WHO	
			159
		NORMAS DE PUBLICACIÓN.....	
			165

Editorial

Las páginas del presente número de *Eu-topías* dedican su análisis a unas movilizaciones sociales de origen reciente que, si bien presentan una gran variedad, están unidas por una curiosa convergencia: se iniciaron en diciembre de 2010 en Túnez y luego se extendieron por buena parte de los países islámicos. Como complemento discursivo, este monográfico se enriquece con la inclusión de un estudio sobre la fotografía de la guerra civil española (1936-39), cuyo desenlace frenó durante mucho tiempo cualquier movilización social e impidió la modernización y la participación democrática en España.

El *dossier* contiene una reflexión muy plural sobre los primeros meses de cambio en unas sociedades que se caracterizaban por estar atrapadas entre dos tendencias opuestas. Por un lado, las dictaduras que garantizan un (des)orden en sociedades internamente escindidas, desiguales y opresivas y, por el otro, una voluntad de regeneración contra la corrupción representada por organizaciones religioso-políticas de cariz fundamentalista. Hasta hace poco, la única “tercera fuerza” existente consistía en la aparición eventual de fenómenos terroristas. Este mosaico se sostenía en parte por inercia y en parte por los intereses de terceros países (Estados Unidos, Rusia, China) que establecían cuáles eran sus posiciones “aceptables” para evitar cualquier protagonismo islámico en la escena internacional. Los acontecimientos (que algunos de nuestros artículos denominan “primavera” y otros “revolución”, a la espera de que su evolución temporal vaya dotándolos de un perfil más claro) tienen como rasgo común el interés por la insólita presencia pública de una sociedad civil que empieza a comportarse como un sujeto colectivo de cambio.

El futuro de tal cambio, su consolidación o su carácter provisional y precario dependen, como señala el autor de “*Le printemps arabe*” en *Afrique du Nord*, de que se reconozca que estos países se han liberado, pero también que ello da comienzo a una segunda batalla y excluye la necesidad de desarrollo económico, “une bataille por la libération du

citoyen”. Ello comporta la exigencia de que las libertades de expresión y de prensa permitan que arraigue “la libertad de conciencia que desgraciadamente no está reconocida en las sociedades musulmanas”. Esta observación resulta sorprendente para un europeo en cuya historia precedió, sobre otras libertades de uso público, la libertad de conciencia, como base del uso privado de la razón. Desde esta perspectiva, señala un problema esencial en las sociedades musulmanas: el de la viabilidad de una esfera laica de lo político. Es cierto que la evangélica recomendación de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (junto con el tipo de desenlace que la Ilustración significó para las guerras de religión) ha permitido que la presencia de lo religioso en nuestras sociedades no interfiera gravemente en el funcionamiento institucional de las democracias. La existencia de partidos “demócrata-cristianos” que no suprimen políticamente leyes que rechazan desde una perspectiva religiosa (como las que regulan el divorcio, el aborto y otras) puede crear la posibilidad teórica de que en el mundo musulmán suceda lo mismo. Sin embargo, para esto será necesaria la creación de una esfera autónoma de lo público y un repliegue de la religión al ámbito de los sentimientos y las prácticas privadas.

Son muchas las incógnitas que esas “primaveras” encierran todavía para sus propios protagonistas y no será extraño que este tema haya de volver a ser, una y otra vez, objeto de atención y análisis. La evolución de Egipto, que aquí no se considera, la guerra en Siria, los acontecimientos de Jordania, e incluso la evolución de la auto-comprensión política de los palestinos, puesta de manifiesto en el protagonismo de Hamás (hasta ahora valorado como terrorista) y su estrategia de obtener reconocimiento como Estado Observador no miembro de la ONU, nos hacen pensar que la “revolución” islámica es un acontecimiento que ensaya nuevas formas de la política. *EU-topías* no quiere quedarse al margen de la reflexión sobre las diferentes dimensiones de esas experiencias.



Les pages de ce numéro d'*Eu-topias* analysent des mouvements sociaux récents d'une grande variété, lesquels se caractérisent néanmoins par une curieuse convergence : ils commencent en Décembre 2010 en Tunisie et se propagent dans la plupart des pays islamiques. Comme complément discursif ce numéro monographique s'enrichit d'un article sur la photographie dans la guerre civile espagnole (1936-39), dont l'issue freina pendant une longue période toute mobilisation sociale et la possibilité de modernisation et participation démocratique en Espagne.

Le dossier contient une réflexion plurielle sur les premiers mois du changement dans des sociétés prises en étau de façon caractéristique entre deux tendances opposées. D'une part, les dictatures qui garantissent un (dés)ordre dans des sociétés divisées, inégalitaires et oppressives, et d'autre part une volonté de régénération face à la corruption représentée par des organisations politico-religieuses à caractère fondamentaliste. Jusqu'à tout récemment, la seule « troisième force » avait été l'émergence éventuelle de phénomènes terroristes. Cette mosaïque était soutenue en partie par l'inertie et en partie par les intérêts de pays tiers (les Etats-Unis, la Russie, la Chine) lesquels établissaient les positions « acceptables » afin d'éviter toute prépondérance islamique sur la scène internationale. Les événements (certains de nos articles les appellent « Printemps » et d'autres « Révolution », dans l'attente que leur évolution temporelle leur donne un profil plus clair) ont comme caractéristique commune l'intérêt envers l'inhabituelle présence publique d'une société civile qui commence à se comporter comme un sujet collectif de changement.

L'avenir d'un tel changement, sa consolidation ou son caractère provisoire et précaire dépendent, comme le signale l'auteur de « *Le printemps* » en Afrique du Nord, de la reconnaissance du fait que ces pays ont été libérés, mais également du début d'une deuxième bataille qui laisse de côté la nécessité du développement économique, « d'une bataille pour la libération du citoyen ». Cela implique l'exigence de que les libertés d'expression et de presse permettent que prenne racine « la liberté de conscience qui n'est malheureusement pas reconnue dans les sociétés musulmanes ». Cette observation est surprenante pour tout Européen dont la liberté de conscience, en tant que base pour l'usage privé de la raison, a précédé dans l'histoire d'autres libertés d'usage public. De ce point de vue, elle

met en évidence un problème fondamental dans les sociétés musulmanes : la faisabilité d'une sphère laïque de la politique. Il est vrai que le diktat évangélique de « rendre à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu » (avec le type de résultat que les Lumières ont destiné aux guerres de religion) a permis que la présence du fait religieux dans nos sociétés ne nuise pas sérieusement au fonctionnement institutionnel des démocraties. L'existence de partis « démocrates-chrétiens » qui ne suppriment pas politiquement les lois qu'ils rejettent du point de vue religieux (telles que celles qui régissent le divorce, l'avortement et autres) peut offrir la possibilité théorique que le monde musulman en fera de même. Cependant, la création d'une sphère autonome du fait public et un recul de la religion dans le domaine des sentiments et des pratiques privées s'avèrera nécessaire.

Ces « printemps » comportent encore beaucoup d'inconnues pour leurs propres participants et il ne sera pas surprenant que cette question revienne encore comme objet d'attention et d'analyse. L'évolution de l'Egypte, qui n'est pas considérée dans ce numéro, la guerre en Syrie, les événements en Jordanie et même l'évolution de la compréhension de soi politique des Palestiniens, comme en témoignent le rôle principal du Hamas (jusqu'à présent considéré comme terroriste) et sa stratégie visant à obtenir la reconnaissance en tant qu'état membre observateur de l'ONU, nous suggèrent que la « révolution » islamique est un événement qui permet de tester des nouvelles formes de politique. *EU-topias* ne veut pas rester en dehors du débat sur les différentes dimensions de ces expériences.



This volume of *Eu-topias* devotes its pages to an analysis of recent social movements which are very varied but, at the same time, are joined by a curious convergence: they began in December 2010 in Tunisia and then spread through many Islamic countries. In addition, as a complement for this discourse, this monograph is enriched by the inclusion of a study on photography in the Spanish Civil War (1936-39) – the resolution of this conflict stopped any social mobilization and the consequent modernization and democratic participation in Spain for decades.

The dossier contains a widely plural reflection on the first months of change in societies that were characterized as being caught between two opposite tendencies. On one hand, we see the dictatorships that guarantee a (dis)order in internally cleaved, inegalitarian and oppressive societies. On the other hand, a willingness of regeneration against corruption tendencies represented by fundamentalist religious and political organizations is also perceived. Until recently, the only real “third force” was reduced to the possible emergence of terrorist events. The interests of third countries (United States, Russia, China) supported this routine mosaic. These countries established which of their positions were “acceptable” in order to avoid any Islamic prominence on the international scene. We are still waiting for a clearer profile of these events, which are referred to as “spring” in some articles of our monograph, and as “revolution” in others. Time will clarify the designation of the events that are united by the unusual presence of a civil society that tends to act as a collective subject for change.

The future of such change, its consolidation or provisional and precarious condition, depend, as pointed by the author of *“Le printemps arabe” en Afrique du Nord*, on recognizing that these countries have been released, but it also initiates a second battle and excludes the need for economic development, “une bataille pour la libération du citoyen”. This implies the requirement that the freedoms of speech and press must allow the establishment of “freedom of conscience which unfortunately is not recognized in Muslim societies.” This observation is surprising for a European, whose history is based on the fact that freedom

of conscience (as a basis for the private use of reason), preceded to public use of other forms of freedom. From this perspective, we find a fundamental problem in Muslim societies: the feasibility of a secular sphere in politics. It is true that the evangelical recommendation to “render unto Caesar what is Caesar’s and to God what is God’s” (along with the type of outcome that the Enlightenment meant for religious wars) has allowed the presence of religion in our societies without a serious interference in the institutional operation of our democracies. Political parties such as the Christian Democracy do not suppress laws that are morally rejected from the religious thoughts of these forces – divorce, abortion and others. This can create the theoretical possibility that the Muslim world would do the same. However, this would require the creation of an autonomous public sphere, with the subsequent retreat of religion into the realm of feelings and private practices.

There are many unknowns that these “springs” still lock to their own players and will not be surprising that this issue has to be back, again and again, to the focus of attention and analysis. The evolution of Egypt, which is not considered in this volume, the war in Syria, the events in Jordan, and even the evolution of political self-understanding of the Palestinians, as evidenced in the leadership of Hamas (rated as a terrorist movement up to the present) and its strategy to gain recognition as a state observer member of the UN, we suggest that the “revolution” in Islam is an event that tests new forms of politics. *EU-topias* does not want to be left out of the debate on the different dimensions of those experiences.



GRAN ANGULAR
GRAND ANGLE
WIDE ANGLE

Panteridad: vivir en un cuerpo dañado*

Teresa de Lauretis

Recibido: 17.III. 2012 - Aceptado: 10.V.2012

Resumen / Résumé / Abstract

Producida por el pionero del cine de terror Val Lewton, y revivida por los teóricos del cine feminista en los años 80, *La mujer pantera* (Tourneur, 1942) es leído por la autora como un texto que provee representación a la noción freudiana de la pulsión de muerte como crucial “Grenzbegriff” en la vida psíquica. La atención al interesante e innovador uso del sonido asincrónico en la película, junto con un análisis de material diegético y extra-diegético, permite una lectura que apunta a las complejas conexiones entre el cuerpo y el deseo, la alteridad y la mismidad humana.

Produit par le pionnier de films d'horreur Val Lewton et repris par les théoriciens du cinéma féministe dans les années 80, *La Féline* (Tourneur, 1942) est lu par l'auteure comme un texte qui assure la représentation de la notion freudienne de de la pulsion de mort comme « Grenzbegriff » crucial dans la vie psychique. L'attention à l'intéressante et novatrice utilisation du son asynchrone dans le film, ainsi qu'une analyse du matériel diégétique et extra-diégétique, permet une lecture qui pointe vers les complexes liens entre le corps et le désir, l'altérité et l'identité humaine.

Produced by horror pioneer Val Lewton and revived by feminist film theorists in the '80, *Cat People* (Tourneur, 1942) is read by the author as a text providing representation to Freud's notion of death drive as crucial “Grenzbegriff” in psychic life. Attention to the very interesting and innovative use of asynchronous sound in the film, together with a discussion of diegetic and extra-diegetic material, allow for a reading that points to the complex connections between body and desire, otherness and human selfhood.

Palabras clave / Mots-clés / Key Words

Trauma, pulsión de muerte, psicoanálisis, películas de terror, películas de serie B, *La mujer pantera*, Val Lewton, asincronicidad, público espectador, cuerpo dañado.

Trauma, death drive, psychoanalysis, horror movies, B-movies, *Cat People*, Val Lewton, asynchronicity, spectatorship, damaged body.

Traum, pulsion de mort, psychoanalyse, films d'horreur, films série B, *La Féline*, Val Lewton, asynchronicité, publique spectateur, corps endommagé.

El inicio de este siglo estuvo marcado por una serie de acontecimientos que sólo podían imaginarse en una película de terror. El 11 de septiembre de 2001, el ataque contra el neoyorquino World Trade Center, hoy en día conocido popularmente como “el 11-S”, y lo que sucedió en la madrileña estación de Atocha novecientos once días después —el 11 de marzo de 2004— y luego de nuevo en el metro de Londres, infligieron profundas heridas en el cuerpo de las naciones, similares a las que producen trauma en el cuerpo de un ser humano: heridas que hicieron visible, de manera dramática, una ruptura en el tejido del mundo occidental que alcanzó las proporciones de un trauma para el conjunto social.

Hace menos de un siglo, en 1919, Freud describió el trauma como una brecha en la superficie corporal —el escudo protector del organismo humano— que “provoca una perturbación a gran escala en el funcionamiento de la energía orgánica y pone en marcha todas las medidas defensivas posibles”.¹ La causa del trauma no es el miedo (*Furcht*) a algo conocido ni la ansiedad (*Angst*) ante lo desconocido, sino más bien el pavor (*Schreck*), el estado de profundo desasosiego ante algo imprevisto que, de repente, ataca al Yo desde fuera de sus límites corporales, impacta en su superficie, perfora o desgarrar la piel y produce el exceso de afecto que solemos llamar pánico. El impacto de dos aviones gigantes contra las Torres Gemelas de Nueva York, retransmitido en directo a todo el mundo, fue una

* Conferencia inaugural del Workshop Internacional de Investigación sobre Género y Audiovisual “Representaciones del cuerpo dañado”, Madrid, 7 de mayo de 2012.

¹ Sigmund Freud, “Beyond the Pleasure Principle”, en Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. and ed. by James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth Press, 1953-74), vol. 18, pág. 29. En español: “Más allá del principio del placer”, traducción de Luis López-Ballesteros, Alianza Editorial (1984).

representación espectacular de esta noción de trauma a escala nacional y mundial, la representación audiovisual del cuerpo dañado y traumatizado de la nación.

Sin embargo, Freud se refería a los efectos del trauma en la psique humana, es decir, a cómo una agresión externa contra el organismo altera el funcionamiento interno del aparato psíquico. En su temprano *Estudios sobre la histeria* (1895) había analizado el efecto traumático de la sexualidad y la seducción sexual sobre los procesos psíquicos que conducen a la formación de síntomas histéricos. Pero en 1919, después de la Primera Guerra Mundial, se enfrentó con otro tipo de síntoma, esta vez debido a un ataque interno, el de la compulsión a revivir –en los sueños y las fantasías alucinatorias– el choque y el terror que se habían experimentado en la realidad de la guerra. La prueba fehaciente de una compulsión más general a la repetición, que Freud observó no sólo en sus pacientes, sino también en los juegos infantiles, lo llevó a formular la hipótesis de una fuerza psíquica que, en algunos casos, obliga a las personas a repetir una y otra vez las experiencias de dolor, de daño autoinfligido o de maltrato. La denominó *Todestrieb*, pulsión de muerte. En realidad no se trata del deseo de morir, sino más bien de la incapacidad de desear o sentir placer, quizá de la incapacidad de vivir en el propio cuerpo, en el que nos ha correspondido.

Llegados a este punto, antes de que empiecen ustedes a temer que esta conferencia versará sobre el psicoanálisis, quiero asegurarles que voy a hablar de cine. En concreto, voy a centrarme en una película que representa un cuerpo traumático, dañado, un cuerpo en el que no se puede vivir. Se trata, por supuesto, de una película de terror, pero no como las que solemos ver hoy en las salas de cine, sino de una muy especial. Se trata de *Cat People* (en español se tradujo como *La mujer pantera*). Dirigida por Jacques Tourneur y producida por Val Lewton en 1942, fue la primera de las nueve películas que dieron forma al género de terror e influenciaron el cine –más allá de ese género y mucho después de la década de los cuarenta– por sus innovadoras técnicas de sonido e iluminación. Tanto el *film noir* como el *thriller* de suspense, incluido el de Hitchcock, adoptaron aquellas innovaciones.

Sin duda a todos ustedes les resulta familiar el nombre de Orson Welles, pero tal vez no el de Val Lewton, de modo

que podría serles útil un breve recordatorio histórico. No soy historiadora del cine, pero he tenido la suerte de contar con estudiantes excepcionales de doctorado que llevaron a cabo una amplia y original investigación sobre la historia de la representación *queer* en el cine de Hollywood. Estoy en deuda con sus trabajos y voy a referirme a dos de ellos en particular: al libro de Patricia White *Uninvited. Classical Hollywood Cinema and Lesbian Representability* y, en mayor medida, a una tesis doctoral todavía no publicada que se titula “Asynchronicities: Sound-Image Disjunctions, Deviant Meanings, and Euro-American Cinema”, escrita por Barbara McBane.²

Val Lewton (Vladimir Leventon, 1904-1951), productor y, en cierto modo, creador de *Cat People*, tenía cinco años cuando su madre, Nina Nazimova, emigró a USA desde Yalta, que en aquel tiempo formaba parte de Rusia y hoy pertenece a Ucrania. La hermana de Nina, Alla Nazimova, fue una célebre actriz de teatro en Broadway y también actriz y productora de cine en Hollywood (*Salomé*). Lewton, un culto escritor de *pulp fiction*, empezó a trabajar en 1936 en los hollywoodenses estudios RKO, contratado por David O. Selznick para que escribiese las adaptaciones cinematográficas de novelas extranjeras y reescribiese los guiones de otros. En los años treinta, RKO estaba pasando por un mal momento económico y Selznick empezó a considerar las posibilidades comerciales de la radio, que en aquel tiempo era un medio de entretenimiento muy popular particularmente adaptado a los dramas de suspense, hasta tal punto que hizo venir de Nueva York a Orson Welles y a los actores y diseñadores de sonido de su exitoso Mercury Theatre, cuya fama persiste hoy en día debido a la obra radiofónica *The War of the Worlds*.³ Welles dirigió en RKO sus extraordinarias dos primeras películas,

² Patricia White, *Uninvited: Classical Hollywood Cinema and Lesbian Representability* (Bloomington: Indiana University Press, 1999); Barbara McBane, “Asynchronicities: Sound-Image Disjunctions, Deviant Meanings, and Euro-American Cinema” (tesis doctoral en Historia de la Conciencia, Universidad de California, Santa Cruz, 2007); en el texto se ofrecen más referencias a esta obra. En la actualidad White es profesora y directora del Programa de Cine en Swarthmore College; McBane ha desarrollado una importante carrera como montadora de los diálogos de películas del calibre de *Apocalypse Now*, *Terminator 2*, *The Godfather III*, *Amadeus*, *The Talented Mr. Ripley*, *Strange Days* y otras muchas.

³ “RKO utilizó el talento, las tecnologías y las formas dramáticas de la radio para la producción de películas” (McBane, pág. 247).

Citizen Kane (1941) y *The Magnificent Ambersons* (1942), que hoy se enseñan en las facultades de cine usamericanas como auténticos hitos de la cinematografía y de la producción de sonido. Sin embargo, en aquel tiempo no tuvieron éxito de taquilla y sus enormes presupuestos pusieron a RKO al borde de la quiebra. Selznick despidió a Welles y contrató a Val Lewton para que produjese películas de serie B, es decir, cine de entretenimiento popular que costaba muy poco y hacía ganar mucho dinero. Selznick llegó incluso a imponer el título de cada una de las películas que Lewton produjo y suyos son títulos como *Cat People*, *The Curse of the Cat People*, *The 7th Victim* y *I Walked with a Zombie*.

El hecho de que en menos de diez años Lewton lograra escribir y producir nueve películas serias, interesantes, hermosas y de enorme éxito económico a pesar de esos títulos, y con un coste irrisorio de 125.000 dólares cada una, fue una hazaña que sitúa su nombre en un lugar destacado de la historia del cine, y ello a pesar de su muy prematura muerte a los cuarenta y seis años de edad. Se las arregló para reunir a un grupo de actores y técnicos que habían trabajado con Welles y formó un equipo de colaboradores, conocido como la “unidad Lewton del terror”, en el que cada actor representaba un personaje en algunas de las nueve películas y el montador de una era el director de otra.⁴ Lewton supervisaba todo y, de hecho, “dirigía sus películas sobre el papel”, como dice Martin Scorsese en el documental que produjo en homenaje a Val Lewton, *The Man in the Shadows*: “Fue capaz de hablar desde un lugar oscuro en aquellos tiempos oscuros [de la Segunda Guerra Mundial] para dar presencia a la pérdida y al olvido”.⁵

La “unidad Lewton del terror” en RKO fue algo notable e inusual para Hollywood en dos aspectos. En primer lugar, dio continuidad a las innovaciones de sonido que Welles había llevado al cine desde la radio; desarrolló los primeros micrófonos direccionales y mejoró los sistemas de reducción de ruido que permitieron la espacialización de las voces y los efectos sonoros para crear eso que Barbara McBane ha descrito como un “profundo paisaje sonoro”: un sonido penetrante, junto a una fotografía con profundidad de campo o “espacio profundo”, dieron a los espectadores la experiencia de un espacio tridimensional más plenamente articulado (p. 249). Otra de las novedades que la unidad Lewton tomó de Welles (*The Magnificent*

Ambersons) fue el doblaje o nueva grabación del diálogo en posproducción, que ahora es una práctica habitual en el cine (p. 254). Su experimentación sonora se vio favorecida por el género de terror, que se basa en el sonido por sus efectos y, de hecho, empezó a desarrollarse con las películas de monstruos en los primeros años del cine sonoro (1930-1936). McBane lo resume de esta manera:

Los pequeños presupuestos de las películas de serie B funcionaban como un incentivo para la absorción de las innovaciones de Welles en el ámbito del sonido, cuya producción, comparada con la de la imagen, es relativamente barata y el género de terror era un campo de pruebas perfecto, pues el terror depende en gran medida del sonido para lograr sus efectos. Las películas de la unidad Lewton fueron innovadoras, establecieron nuevas convenciones y nuevos estándares en el oficio. (págs. 267-268)

Pero estas películas también fueron notables por otro motivo. El cine usamericano de los años treinta a sesenta estuvo regulado por la Administración del Código de Producción, también conocida como Código Hays, que censuraba la representación de algunos “contenidos”, en especial los sexuales. Estamos familiarizados con el absurdo requisito que obligaba a mostrar matrimonios que dormían en camas separadas, pero la lista de contenidos prohibidos era muy minuciosa, desde la desnudez, los “besos lujuriosos”, la violación y la prostitución (definida como “una mujer que vende su virtud”) hasta las relaciones sexuales interraciales y cualquier alusión a la perversión sexual. Los productores de cine sabían que el sonido podría sugerir aspectos

⁴ Además de Jacques Tourneur, que dirigió *Cat People* y *I Walked with a Zombie*, que son quizá las dos películas más conocidas de las nueve, Lewton contrató a Robert Wise, que había sido el montador oficial de *Citizen Kane* y *The Magnificent Ambersons*, para que dirigiese *The Curse of the Cat People* y *The Body Snatcher*. Mark Robson, que había sido ayudante de Wise in *The Magnificent Ambersons*, se ocupó del montaje de *Cat People* y *I Walked with a Zombie* (1942) y luego dirigió cuatro de las películas de Lewton, *The 7th Victim* (1943), *Ghost Ship* (1943), *Isle of the Dead* (1945) y *Bedlam* (1946); Simone Simon, la protagonista de *Cat People*, interpretó un papel muy diferente en la “secuela” de ésta, *The Curse of the Cat People* (1944); Tom Conway interpretó al mismo personaje, el psiquiatra doctor Judd, en *Cat People* y en *The 7th Victim*; etc.

⁵ *Val Lewton: The Man in the Shadows*, escrita y dirigida por Kent Jones, producida y narrada por Martin Scorsese para Turner Classic Movies y Turner Entertainment Co. (2008).

de los personajes y de la historia que no les estaban visualmente permitidos: las inflexiones de la voz y los efectos de sonido podrían connotar lo que el código censuraba. Pero, en particular, dice McBane, algunas de las películas de la unidad Lewton “mezclaron... conceptos innovadores de sonido con la representación (al estilo de Hollywood) de sexualidades no heteronormativas y, sobre todo, con el lesbianismo” (p. 268) mediante la desincronización de sonido e imagen, lo cual permite transmitir un doble sentido y hace posible una lectura *queer* de la película.

De hecho, la acogida que sigue teniendo *Cat People* desde hace más de setenta años demuestra que la película invita a diferentes interpretaciones, en función de eso que Virginia Woolf denominó “el espíritu de la época”, es decir, las cuestiones culturales o ideológicas inherentes a una década dada. Creo que esto tiene que ver con el poder alusivo de su diseño audiovisual y con la indeterminación que la discrepancia entre la imagen y el sonido confiere a la narración, pues nos ofrece un significado ambiguo y abierto a la interpretación subjetiva.

La película, después de su éxito en la década de los cuarenta, pasó por así decirlo a la clandestinidad, donde permaneció hasta que las teóricas feministas del cine la sacaron del olvido en los ochenta, debido en parte a la revisión crítica del cine clásico de Hollywood y del director Jacques Tourneur que la teoría filmica británica había emprendido en los setenta, revisión que privilegió al director como “autor” y se interesó por la relación entre el cine y el psicoanálisis. El ensayo de Claire Johnston “Femininity and the Masquerade [in] *Anne of the Indies*” (1951), publicado en 1985 en el libro sobre Tourneur que Johnston coeditó con Paul Willemen, abrió el camino a interpretaciones feministas de *Cat People* desde una perspectiva psicoanalítica.⁶

En 1987, Mary Ann Doane seleccionó *Cat People* como un ejemplo extremo de la representación femenina en el género conocido como “cine de mujeres”, extremo en el sentido de que, al representar la sexualidad femenina como excesiva, como una amenaza a la norma social – tal como lo haría el *film noir*–, la película muestra los límites o puntos de ruptura de la construcción de la diferencia sexual típica del cine clásico de Hollywood. En 1989, Deborah Linderman lo analizó desde la perspectiva de “lo abyecto”,

una noción psicoanalítica que Julia Kristeva había introducido en su libro *Pouvoirs de l'horreur* (1980), que fue muy popular en aquella década, en parte por su título. En 1999, E. Ann Kaplan vio la película como una metáfora de la exclusión racial y, en fechas más recientes, Barbara McBane la ha escuchado como *queer*.⁷ Digo que “la ha escuchado” porque su análisis de *Cat People* parte de lo que McBane llama “una posición de espectadora oyente” (p. 293). Con eso quiere decir que el significado y el afecto que esta película puede despertar en los espectadores y, por lo tanto, sus posibilidades de identificación, se producen tanto a través del sonido como de la imagen o, de manera más precisa, a través de la estructurada discrepancia entre la imagen y el sonido, eso que McBane denomina “asincronía”. Si bien la historia está “contada mediante sonido e imagen sincronizados”, afirma, el sonido asincrónico transmite “una narración acústica autónoma” (p. 280), lo cual hace que sea posible recibir o experimentar la película como *queer*. Regresaré en un momento a su interesante análisis.

Cat People cuenta la historia de Irena (Simone Simon), una joven de origen extranjero que trabaja como diseñadora de modas en Nueva York. El escenario de la historia es realista y los personajes son reconocibles como gente ordinaria, con trabajos normales, que camina por las calles y visita con sus hijos el zoológico de Central Park, donde vemos por primera vez a Irena mientras dibuja delante de las jaulas de grandes felinos; Oliver (Kent Smith), que está cerca de ella, inicia un coqueteo. Cuando se ofrece a acompañarla a su casa, Irena acepta y lo invita a que pase a tomar un té. El problema de Irena, que pronto percibimos, es que no confía en su cuerpo. Una antigua leyenda de su infancia en Serbia cuenta la historia de mujeres malvadas

⁶ Claire Johnston, “Femininity and the Masquerade: *Anne of the Indies*”, en Jacques Tourneur, eds. Claire Johnston and Paul Willemen (Edinburgh: Edinburgh Film Festival, 1985), reimpresión en *Psychoanalysis and Cinema*, ed. E. Ann Kaplan (New York/London: Routledge, 1990), págs. 64-72.

⁷ Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), pág. 49; Deborah Linderman, “Cinematic Abreaction: Tourneur's *Cat People*,” en *Psychoanalysis and Cinema*, ed. E. Ann Kaplan (London: British Film Institute, 1999); E. Ann Kaplan, “The Dark Continent of Film Noir: Race, Displacement, and Metaphor in Tourneur's *Cat People* (1942) and Welles's *The Lady from Shanghai* (1948),” en *Women in Film Noir*, ed. E. Ann Kaplan (London: British Film Institute, 1998).

que, cuando se excitan sexualmente o sienten celos, se transforman en panteras y matan a sus amantes. Irena se siente atraída por Oliver y tiene miedo de que su cuerpo pueda transformarse en contra de su voluntad y su deseo. Oliver, un ingeniero usamericano moderno y racional, la convence de que las leyendas son sólo supersticiones, cuentos de hadas de un mundo antiguo ya desaparecido, y se casan. Durante la cena de la boda en un lugar llamado “Café Belgrado”, una desconocida que no había sido invitada, una mujer misteriosa con aspecto felino (Elizabeth Russell), saluda a Irena con las palabras *moia Sestra* (hermana mía). Esa noche, su noche de bodas, Irena siente una vez más el miedo que le provoca la antigua leyenda y se resiste a acostarse con Oliver. Suceden otras cosas extrañas: cuando Oliver le regala una gatita, ésta se asusta al ver a Irena; cuando entran en la tienda de mascotas para cambiar la gatita por un canario, todos los animales se agitan enloquecidos y cuando, en casa, Irena introduce la mano en la jaula del canario, éste cae muerto. Los animales responden instintivamente a algo en el cuerpo de Irena que los humanos no podemos percibir, pero también ella se siente impelida por algún tipo de instinto: lleva el pájaro muerto al zoológico y se lo echa de alimento a la pantera con una expresión sombría de miedo y asco de sí misma. Más tarde, le dice a Oliver: “*Tuve que hacerlo. Eso es lo que me da miedo.*”

Conforme aumenta la aprehensión de Irena, que sigue negándose a tener contacto sexual con su marido, éste se confía a Alice (Jane Randolph), una mujer que trabaja en la misma oficina que él. Ella le recomienda un psiquiatra, el doctor Louis Judd (Tom Conway). Irena acepta ir a la consulta del médico, pero se enoja con Oliver cuando se entera de que éste le ha contado su dilema íntimo a Alice y los celos que empieza a sentir la distancian todavía más de él. Una noche, después de verlos juntos en una cafetería, Irena sigue a Alice, que se dirige a su casa por el Transverse, una calle solitaria que atraviesa el Parque Central. Alice se alarma al escuchar los pasos de tacón alto que siguen a los suyos y luego siente terror cuando deja de escucharlos, pues el silencio sugiere que quien la está siguiendo ya no es Irena, sino la pantera. En el momento de máximo suspense, un fuerte chasquido nos hace pensar que Alice está a punto de ser atacada, pero resulta ser el ruido de un autobús de la ciudad que, de repente, se detiene, abre la puerta y la salva.⁸ En ningún momento vemos una pantera,

pero Irena llega a su casa aturdida, con el abrigo deteriorado y sucio. Ésta es la primera de las dos escenas de acoso. Veamos cómo McBane describe la relación entre el sonido y la imagen:

Alice camina a través de Central Park seguida por algo que ella no ve, pero cuya presencia está sugerida de diversas maneras mediante sonidos, intercalados, las reacciones de Alice y una secuencia posterior que muestra ovejas muertas y huellas de felinos en el barro que se transmutan en huellas de zapatos de tacón alto... La transformación de Irena está sugerida por marcas [visuales] como zarpas de felino [y] elementos acústicos que la insinúan incluso con mayor insistencia... El itinerario por Central Park vincula una ambigua “narración auditiva” con imágenes ensombrecidas. Al igual que en otras partes [de la película], el oscurecimiento de la imagen acentúa el sonido. La escena se estructura en torno al intercalado de dos pares de piernas en acción —las de Alice y las de Irena—, que aparecen y desaparecen bajo la luz uniformemente espaciada de las farolas a lo largo del parque sombrío... Un silencio repentino hace que Alice se detenga y mire atrás con temor hacia la oscuridad. Alice acelera el paso y llega a una parada de autobús. Mientras permanece al borde de la carretera, una mezcla muy matizada y cuidadosamente orquestada de sonidos entra en juego. Se oye el crujido de la hojarasca por encima de Alice y, luego, muy sutilmente, el comienzo de un tenue rugido de pantera. Pero tan pronto como éste se inicia queda sofocado por el chasquido repentino y brusco de los frenos neumáticos de un autobús que irrumpe en campo. Con el ruido de los frenos neumáticos del autobús, el sonido casi subliminal de la pantera (claramente audible, aunque las descripciones de la escena nunca lo señalen) parece desplazarse definitivamente al ámbito de lo imaginario y nos queda la incertidumbre de qué será exactamente lo que hemos escuchado. (págs. 339-340).

⁸ Mark Robson, el montador, describe así esta técnica de montaje de la banda de sonido (también se ocupó de los ecos en la secuencia de la piscina): “Desarrollamos una técnica de corte brusco que más tarde pasó a llamarse ‘el autobús’, en la que cortamos un primer plano de una persona aterrorizada con el impacto de un autobús que se detiene (con el chasquido de los frenos). La brusquedad del corte provocaba un intenso sobresalto en los espectadores”. (“Mark Robson Remembers RKO, Welles, and Val Lewton”, entrevista realizada por Dannis Peary en *The Velvet Light Trap* 10 (Fall 1973), 36; citado por McBane, pág. 267.)

Puede que sea útil aclarar que el efecto de esta secuencia y de la película en su conjunto no hubiera sido posible sin la innovación técnica del doblaje: el sonido de la pantera, grabado en directo, fue luego doblado, unas veces de forma sincrónica (cuando vemos la pantera en el zoológico), pero otras también asincrónica en determinados momentos como el de esta secuencia, y ello con el doble objetivo de sugerir su presencia y la metamorfosis de Irena, algo que las imágenes nunca muestran.⁹

Una segunda escena de acoso se produce después de que Alice le confiesa a Oliver que está enamorada de él y él empieza a interesarse cada vez más por ella, mientras que Irena se vuelve progresivamente esquiva y pasa cada vez más tiempo en el zoológico, frente a la jaula de la pantera. Un día, cuando Alice regresa al complejo de apartamentos en que vive, Irena la sigue a distancia. Alice se dirige a la recepcionista y le pide la llave de la piscina y luego acaricia brevemente a un gatito negro que se encuentra en el vestíbulo. El gato la sigue escaleras abajo, hasta la piscina. Mientras se pone el traje de baño, Alice observa que el gatito reacciona con miedo a algo que hay fuera de campo y sale corriendo. A continuación, Alice ve la sombra de algo que se mueve por el hueco de la escalera y oye un gruñido sordo. Se zambulle en la piscina, y luego se mantiene a flote mirando en todas direcciones, pero no puede localizar el origen de los sonidos, que oye cada vez más cerca (de nuevo un ejemplo de sonido asincrónico), hasta que empieza a gritar pidiendo socorro. De repente se enciende la luz y se ve a Irena, que está de pie en el borde de la piscina y esboza un leve gesto irónico. Una vez que Irena se va, Alice encuentra su bata de baño hecha jirones por las garras de un animal. Ahora cree que los temores de Irena de transformarse en pantera se han hecho realidad. Esto se confirmará en la última parte de la película.

La descripción que hace McBane de la secuencia de la piscina es determinante para su lectura como película *queer*. Después de que Alice, aterrorizada, se zambulle en la piscina.

Los reflejos del agua en las paredes que rodean claustrofómicamente a la piscina parpadean, se desvanecen en la oscuridad y luego reaparecen... Se oyen rugidos que envuelven este entorno y reverberan en las paredes reflectantes. Mientras gira en el agua, Alice no es capaz de determinar

quién emite los sonidos ni de dónde provienen. Los rugidos aumentan de intensidad hasta convertirse en un grito desgarrador (“como de una mujer”), al que a su vez Alice responde con otro grito: un doble grito que retumba en las paredes y se funde en un único “cuerpo” sónico. Arriba, sin embargo, la recepcionista y una empleada doméstica sólo oyen los gritos de Alice. Lo que los ha provocado es aparentemente inaudible, al menos para ellas, y eso pone en duda el estatus ontológico de los sonidos felínicos que nosotros, los espectadores, sí escuchamos como algo exterior a Alice. (Págs. 340-341)

En el entorno acuariforme de la escena de la piscina.

Estamos literalmente inmersos [en] el sonido como en un líquido “amniótico” o presemiótico: un baño de puro afecto: gruñidos, rugidos y gritos. Estamos sumergidos en un espacio de sonido reverberante cuyas exageradas propiedades acústicas sugieren una especie de caja de resonancia narcisista e interreflectante: el sonido, al parecer inaudible en el mundo exterior, rebota sobre sí mismo. El hecho de que Alice no sea capaz de localizar el origen de los sonidos exteriores, así como de que ni la recepcionista ni la empleada doméstica los oigan en absoluto, sugiere un origen interior y hace que nos preguntemos si estamos viendo una historia sobre Alice o sobre cómo Alice *se imagina* a Irena. La ausencia visual de Irena al inicio del acoso instaura la posible lectura de ambas escenas de acoso como emanaciones de Alice, como síntomas paranoides de una imaginación homosexual. (Pág. 341)

La tesis de McBane es que *Cat People* y otras películas de terror de la unidad Lewton pertenecen al *corpus* más amplio de películas que hoy en día se consideran *queer*.¹⁰ McBane ofrece muchos indicios extradiegéticos para sustentarla: la influencia al principio de la carrera de Lewton

⁹ En el montaje de la banda de sonido de *Cat People* se llegó incluso a doblar el maullido del gato, que en realidad era la voz de una actriz, Dorothy Lloyd, especializada en sonidos felinos (McBane, pág. 329); y fue Simone Simon quien dobló con su acento francés la voz de la mujer pantera del Café Belgrado, “para poner de manifiesto su parentesco” (comentario de Greg Mank en el DVD).

¹⁰ Las otras dos películas que McBane vincula intertextualmente a *Cat People* por el uso del sonido asincrónico y por la aparición de los mismos actores en diferentes papeles, son *The Curse of the Cat People* (1944) y *The Seventh Victim* (1943).

del entorno en que solía moverse su tía Alla Nazimova, que ha sido considerada como “la lesbiana más famosa de la época del cine mudo”;¹¹ las preferencias de Lewton por protagonistas femeninas que mantienen fuertes lazos afectivos con otros personajes femeninos; el hecho de que contratase como guionista a Dewitt Bodeen, que fue el primer escritor abiertamente homosexual en Hollywood; McBane cita otras dos películas con temas lésbicos que Robert Wise dirigió en fechas posteriores, *Three Secrets* (1950) y *The Haunting* (1963), y señala que la primera película producida en Hollywood tras la era del Código que trató explícitamente de lesbianas, *The Killing of Sister George* (1968), fue dirigida por Robert Aldrich, que también había pasado sus años de aprendizaje junto a Welles. Pero la fuerza de su argumentación se basa en la lectura que hace de las películas.

Quizá debería aclarar aquí el concepto de “lectura”, que es un término crítico reciente en los estudios sobre cine. Procede de la teoría literaria, pero es aplicable a cualquier texto, escrito, visual o audiovisual. Una lectura textual de una película no es sólo una descripción o una interpretación, sino el relato del encuentro de un(a) espectador(a) oyente –digamos mi encuentro– con el texto de la película, con su material de construcción y sus medios técnicos, con los efectos de significado e identificación que ejerce sobre mí y con los recuerdos, asociaciones y fantasías que la película evoca en mí conforme la veo, escucho y pienso en ella. En los estudios sobre cine *queer*, Patricia White ha definido teóricamente este proceso, al que denomina “retrospektoriedad”, en su libro *Uninvited: Classical Hollywood Cinema and Lesbian Representability*. Cito a continuación unas cuantas frases de dicho libro:

- El proyecto epistemológico de las lecturas lesbianas y gays de las películas “dominantes” no es simplemente un proceso de decodificación, la revelación de la materia *queer*... sino más bien un proceso de codificación, una revisión textual.
- El cine clásico de Hollywood pertenece al pasado, pero se percibe en un presente que nos ofrece nuevas maneras de visualizarlo.
- Cada nuevo encuentro textual [con una película] está determinado por lo que ya existe “en el interior” del espectador o la espectadora.

- Toda espectadoriedad, en la medida en que implica a la fantasía subjetiva, revisa las huellas de la memoria y la experiencia, algunas de las cuales son recuerdos y experiencias de otras películas.
- [La retrospektoriedad es la recepción] “formada por las fantasías conscientes e inconscientes y la experiencia visual anterior”.¹²

Ahora bien, incluso si la lectura *queer* de *Cat People* resulta muy interesante, añadiré que mi propio encuentro con la película me provoca asociaciones y recuerdos de otras películas y otros textos, aunque fue la banda sonora lo que primero excitó mi curiosidad y constituye la guía de mi lectura. En la obra de McBane aprendí cuáles son los medios cinematográficos con los que la película produce el efecto de sentido que tiene para mí: la capacidad del sonido asincrónico para aludir a sucesos que no están visualmente representados consiste en el poder de evocar imágenes mentales en la espectadora o el espectador. La disociación de sonido e imagen, que regularmente ocurre en las escenas en las que el silencio o la voz de la pantera reemplazan a la imagen de Irena, se ha entendido como una manera de señalar su transformación en este animal. En términos narrativos –de lógica narrativa– eso tiene sentido. Sin embargo, la desincronización tiene ya un sentido de algo, una fuerza o un afecto que va más allá de la narración y la diégesis y que evoca en mí otra imagen mental, la de un cuerpo (el de Irena) atrapado en el conflicto de fuerzas psíquicas interiores que ella es incapaz de controlar.

Al igual que las interpretaciones que he mencionado, he leído *Cat People* con el psicoanálisis en mente, pero sin encontrar paranoia, histeria, sexualidad femenina o diferencia sexual. Para mí, la película resuena con la idea de una fuerza psíquica que Freud denominó *pulsión* y que es al mismo tiempo pulsión sexual y pulsión de muerte, que unas veces permanece en silencio y otras ruge con furia, igual que la pantera. Por cierto, mi lectura no contradice ni menoscaba una lectura *queer* de *Cat People*. Volveré una vez más a la película para probar lo que digo.

¹¹ Harry M. Benshoff, *Monsters in the Closet: Homosexuality and the Horror Film* (Manchester: Manchester University Press, 1997), pp. 100-104, citado por McBane, pág. 272.

¹² Patricia White, *Uninvited*, págs. 205 y 197.

Los temores de Irena se materializan después de que Oliver le dice que está enamorado de Alice. Cuando el doctor Judd trata de seducirla, supuestamente para “curarla” de sus miedos, Irena se lo permite. Él la besa y, a continuación, la cámara muestra el rostro de Irena, que lo mira con ojos furibundos; luego hay un contraplano del médico que se aleja horrorizado y se defiende con un estilete oculto en su bastón. En los planos siguientes, con sonidos de una pelea encarnizada, una lámpara de mesa cae al suelo y proyecta en la pared la sombra de una pantera que está atacando al médico. Oliver y Alice lo encontrarán muerto. Irena, herida en el hombro, regresa al zoológico y abre la puerta de la jaula de la pantera con la llave que previamente le había robado al cuidador de animales. La pantera escapa de un salto y se abalanza sobre Irena, que cae muerta al suelo. En el plano siguiente un coche que pasa por la calle atropella y mata a la pantera.

En la última escena, Oliver y Alice llegan al zoológico y encuentran el cadáver de una pantera ante la jaula abierta, en el mismo sitio en que Irena estaba al principio de la película. Oliver dice: “Ella nunca nos mintió”. De manera simplista, se limita a verbalizar lo que ve, sin buscarle ningún significado adicional. Pero hay un exergo al principio de la película, justo después de la secuencia de los créditos y justo antes del plano inicial en el que Irena dibuja delante de la jaula de la pantera. Dicho exergo, una advertencia de que el pecado antiguo se aferra a las zonas profundas de la conciencia del mundo como la niebla a los valles, está aquí atribuido a un libro ficticio, *Anatomía del atavismo*, escrito nada menos que por el doctor Louis Judd, el psiquiatra diegético.¹³ Esta explicación supuestamente científica de la monstruosidad de la mujer pantera ofrece de antemano una clave del misterio: lo que vive en Irena es su antepasado animal –no humano– y pecador, ya que se rige por el instinto, no por la razón.¹⁴ El exergo, por supuesto, nos avisa del horror que se avecina, pero también demuestra que el doctor Judd no ha entendido nada de Freud y que lo que en Hollywood se tomaba por psicoanálisis era una vulgar versión de la psicología positivista.

Sin embargo, el último plano contiene otro exergo o intertítulo: dos versos de uno de los “Sonetos sagrados” de John Donne:

*But black sin hath betrayed to endless night
My world, both parts, and both parts must die.*¹⁵

[Pero el negro pecado condenó a la noche eterna
a las dos partes de mi mundo y ambas deben morir.]

Contrapuestos al primer exergo –que pertenece a la diégesis, puesto que resume el punto de vista de uno de los personajes–, los versos de un poeta y teólogo británico del siglo de Góngora, conocido por su poesía mística y “metafísica”, son un comentario extradiegético sobre la historia de Irena, añadido por el propio cineasta, Val Lewton, en cuyo cuento “The Bagheeta” se basó *Cat People*. Estos versos proporcionan una capa adicional de significado, que podríamos denominar alegórico o figurativo. Quienes sue-
lan fijarse en las citas literarias advertirán que estos versos empiezan con un “pero” y buscarán el poema, como yo hice. Los dos versos que anteceden a los del exergo dicen:

*I am a little world made cunningly
Of elements, and an angelic sprite;*¹⁶
[Soy un pequeño mundo hecho sutilmente
de elementos y un espíritu angélico;]

Podríamos pensar que esas dos partes de “mi mundo” –del yo del poeta– son el cuerpo y el alma. Pero... ¡Un momento! El alma no puede morir, es inmortal; el alma puede condenarse si alguien ha sido malo o no se ha arrepentido, pero nunca muere. Y, sin embargo, el poema dice que ambas partes deben morir. ¿Qué hacemos con esta paradoja?

Creo que con estos dos versos finales la película propone una idea que no es la tradicional –católica o cristiana– de la relación entre cuerpo y alma. Hay que decir que a lo largo de *Cat People* hay varias referencias dispersas al

¹³ *Atavismo*: la reaparición en un organismo de una característica ausente a lo largo de varias generaciones, causada por un gen recesivo.

¹⁴ En el *remake* de *Cat People*, dirigido por Paul Schrader (1982), esto se expresa con marcado acento *gore* y aderezado con un regreso a “África”. Sobre ésta y otras versiones, véase Rubén Higuera Flores, “Remakes USA. En busca del tiempo perdido”, *Sciworld*, n° 38 (junio de 2011).

¹⁵ “But black sin hath betray’d to endless night / My world’s both parts, and, O, both parts must die”, en *Poems of John Donne*, vol. I, E. K. Chambers, ed. (London: Lawrence and Bullen, 1896), pág. 159.

¹⁶ *Ibid.*

diablo y a la cruz, pero se refieren más a la parafernalia del género de terror que a la historia de Irena.¹⁷ La ontología del cuerpo que propone esta película es que está vinculado de tal forma al alma o a la mente que no pueden existir por separado, y eso es lo que le sucede a Irena: no puede vivir o amar sin la pantera que hay en su cuerpo.

Si se tiene en cuenta la manera negativa en que la película muestra el psicoanálisis a través del personaje del doctor Judd, resulta irónico que esta ontología del cuerpo sea precisamente la base de la teoría freudiana: la psique (*die Seele*) es un lugar virtual en el que interactúan el cuerpo y la mente y su interconexión se expresa en la figura de la pulsión.¹⁸ Digo *figura* porque la pulsión no es un elemento o parte del cuerpo como lo son el cerebro o los órganos sexuales. Freud la describe como “un concepto fronterizo (*ein Grenzbegriff*) entre lo mental y lo somático, como el *representante psíquico* de los estímulos que se originan en el interior del cuerpo y llegan a la mente, como una medida de la solitud de trabajo que se le hace a la mente como consecuencia de su conexión con el cuerpo”.¹⁹ En contraposición a los instintos (*Instinkte*), entendidos como patrones heredados de conducta comunes a todos los animales, las pulsiones (*Triebe*) no son innatas ni están presentes en el ser humano al nacer, sino que son el resultado de las interacciones con los demás —en un principio con los padres o los cuidadores— que todo ser humano necesita para su supervivencia.

Los primeros trabajos de Freud se centraron en la pulsión sexual y en los compromisos psíquicos derivados de la represión o la desviación, compromisos que no sólo se expresan bajo la forma de síntomas neuróticos, sino también de sueños. En años posteriores, cuando trató de entender por qué hay personas que no pueden dejar de repetir una y otra vez experiencias de dolor, de daño autoinfligido o de maltrato, postuló la existencia, junto con la pulsión sexual, de una fuerza psíquica agresiva, destructora y, sobre todo, autodestructora, que denominó pulsión de muerte (*Todestrieb*). Esta pulsión autodestructora no tiene acceso al pensamiento consciente; los seres humanos carecemos de representación psíquica de ella. Dice Freud: “Mientras [la pulsión de muerte] funciona internamente permanece en silencio y sólo tenemos noticia de ella cuando se desvía hacia el exterior”, hacia los demás, bajo la forma de agresión o destrucción (SE 23: 150).

Propongo aquí que la pantera en Irena es una metáfora, una figura de la pulsión de muerte. Escuchemos de nuevo a Freud: “Mientras la pulsión de muerte funciona internamente [como la pantera en el interior de Irena] permanece en silencio y sólo tenemos noticia de ella cuando se desvía hacia el exterior, hacia los demás, bajo la forma de agresión o destrucción”.

Irena quiere hacer el amor con Oliver, pero se retiene por temor a que el componente destructivo de la sexualidad que hay en ella se vuelva contra él. Le dice que nunca deberían pelearse y que él no debería provocar sus celos, porque “eso que hay en mí está reprimido y es inofensivo cuando me siento feliz”. Le gustaría ser como Alice, una mujer normal que se casa, tiene hijos y vive feliz para

¹⁷ Salvo por una alusión bíblica que el cuidador de animales del zoológico le hace a Irena con respecto a la pantera: le dice que el *Apocalipsis* —el libro más poético de las Sagradas Escrituras— habla de la peor de todas las bestias, que “se parecía a un leopardo” y, a continuación, precisa: “Pero no era un leopardo”. Existe, sí, pero es innombrable.

¹⁸ La palabra *Seele* (psique) tiene connotaciones espirituales y cognitivas en alemán. Su traducción al inglés ha sido objeto de debate. La *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* la traduce como *psyche* o *mind* (mente) ya que *soul* (alma) —cognado de *Seele*— sólo posee connotaciones espirituales en inglés. Hay quienes piensan que *mind* posee una connotación demasiado intensa de cognición, pero el propio Freud, en un artículo que escribió en inglés, utilizó *mind* como equivalente de *Seele* y *psychical* (psíquico) de *seelisch*. (véase Darius Gray Ornston, “Bruno Bettelheim’s *Freud and Man’s Soul*”, en *Translating Freud*, ed. Darius Gray Ornston, Jr., M.D. [New Haven and London: Yale University Press, 1992], págs. 65-66.) Es de señalar que en *Cat People* se hace referencia al doble sentido de la palabra alemana en un breve diálogo entre Irena y el doctor Judd:

Irena: No creo que pueda ayudarme... Cuando usted habla del alma se refiere a la mente, y mi mente no me preocupa.

Doctor Judd: ¡Que chica tan inteligente! Los psicólogos han pasado años tratando de hallar esa sutil diferencia entre mente y alma y usted la encontró.

Irena: Parece presuntuoso de mi parte, ¿no?

Este diálogo confirma mi lectura de que la película sigue los pasos de Freud, no los de la psicología usamericana.

¹⁹ Sigmund Freud, “Instincts and Their Vicissitudes”, *Standard Edition* 14:122 (las cursivas son mías); “Triebe und Triebchicksale”, *Gesammelte Werke*, vol. X, pág. 214. Edición en español: Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Vol. XIV, *Pulsiones y destinos de pulsión*, pág. 105, Amorrortu, 6a. reimpresión, Buenos Aires, 1995, ISBN 950-518-590-1, título original: *Triebe und Triebchicksale*, 1915, traducido inicialmente como “Los instintos y sus vicisitudes”.

siempre, pero no puede, porque la pantera está en su interior. Trata de acabar con ella: el boceto que descarta al principio de la película muestra a una pantera atravesada por una espada; su apartamento está lleno de imágenes de la pantera muerta; pero todo es en vano y, al final, será ella quien reciba la cuchillada que le asesta el doctor Judd. Cuando, por último, ya no puede luchar más, abre la jaula y deja escapar a la pantera: se rinde a la oscuridad, a la destrucción irracional, a la pulsión de muerte que guarda en su interior.

Cuando afirmo que la pantera es una *figura* de la pulsión de muerte pretendo decir esto: en las escenas de acoso no vemos a Irena, pero tampoco a la pantera. Cautivados por la lógica narrativa, aguardamos que la pantera aparezca en campo en cualquier momento. Pero no lo hace. Su rugido –si acaso pudiésemos imaginarlo por un instante fuera de la narración– no representa a la pantera como tal, sino que transmite las cualidades, las emociones y los afectos asociados a este animal: la ira, la fuerza irresistible, el peligro, el terror; dicho en una sola palabra, la *panteridad*. En las escenas de acoso, la película elude mostrar la imagen de la pantera o la transformación de Irena en pantera y, en su lugar, evoca una imagen mental de panteridad, unas veces mediante el sonido y otras mediante su ausencia, con el si-

lencio, como en la primera escena de acoso. Dicho de otro modo, al desincronizar el sonido y la imagen, la película crea la figura de algo que hemos llamado *panteridad* en el cuerpo y el alma de Irena. Sea cual sea el nombre que le demos, panteridad u otredad, alteridad o pulsión de muerte, lo cierto es que la película lo ubica en el cuerpo debido a su conexión con la mente.

Me doy cuenta de que esta lectura mía es oscura. Bueno, *Cat People* es una película de terror, o de horror, como se dice en inglés (*horror movie*); es una película que trata del hecho de vivir en un cuerpo dañado, desde el principio, por una fuerza inhumana que vive en la mente y en la materialidad misma del cuerpo –en la carne, la sangre y los huesos, que son los “elementos” de nuestro “pequeño mundo”– y que, tarde o temprano, se transforma en materia inerte, sin sentido y sin alma. Este es el horror en la película, mucho más terrible que el terror que producen las escenas de acoso.

Sin duda se trata de una película de terror, pero también es una elegía a la vida, una invitación a seguir viviendo a pesar de ese cuerpo dañado.

Traducción castellana de Manuel Talens



PERSPECTIVAS
PERSPECTIVES
PERSPECTIVES

Robert Capa, las paradojas de un fotógrafo bipolar en la Guerra Civil española

Raquel Gómez

Recibido: 12.XI.2011 - Revisado: 12.VII.2012 - Aceptado:3.IX.2012

Resumen / Résumé / Abstract

Después de más de 70 años, el mundo entero sigue recordando las escenas de uno de los conflictos más sonados de los años 30 del siglo pasado, la Guerra Civil española. Gracias a los fotógrafos que estuvieron presentes en la contienda, hoy se tiene constancia de lo sucedido a través de sus imágenes. Uno de los más célebres fue Robert Capa, un personaje ficticio que se convirtió en un icono del momento inventado por la pareja de fotógrafos André Friedmann y Gerda Taro. Ambos cubrieron juntos el conflicto desde 1936, aunque un año después, la joven murió aplastada por un carro de combate. A partir de este momento, las fotografías de Taro se diluyen entre el legado de Friedmann, donde quedan silenciadas. En el presente artículo se diferencian los principales rasgos característicos de cada autor y se hace un breve repaso a algunas imágenes de ambos que han creado confusión en su autoría.

Après plus de 70 ans, le monde se souvient encore des scènes de l'un des conflits les plus notoires des années 30 du XX^{ème} siècle, la Guerre civile espagnole. Grâce aux photographes qui étaient présents dans le conflit aujourd'hui on a des traces de ce qui s'est passé à travers leurs images. L'un des plus célèbres de ces photographes a été Robert Capa, un personnage de fiction qui est devenu une icône de ce temps-là, inventé par André Friedmann et Gerda Taro. Tous les deux ont couvert le conflit depuis 1936, mais un an plus tard elle est morte écrasée par un tank. A partir de ce moment, les photographies de Taro se sont dilués parmi l'héritage de Friedmann, où elles ont été réduites au silence. Dans cet article on cherche à distinguer les principaux traits caractéristiques de chaque auteur et on jette un bref regard sur quelques images des deux qui ont créé la confusion concernant la paternité.

After more than 70 years, the world still remembers scenes of one of the most notorious conflicts of the 30s, the Spanish Civil War. Thanks to the photographers who were present at the battle now we have a record of what really happened. One of the most famous photographers was Robert Capa –a fictional character invented by a couple, André Friedmann and Gerda Taro– who became an icon in their time. Friedman

and Taro covered the conflict together since 1936, but one year later she died crushed by a tank. From then on, Taro's photographs became diluted among Friedmann's legacy and they have been silenced. In this article the author discusses and analyzes the main features of each photographer in order to tell apart the pictures that have created confusion about their authorship.

Palabras clave / Mots-clés / Key Words

Fotografía, imagen, víctima, miliciano, escenificación, reportaje, negativo, bombardeo, fotoperiodismo, corresponsal, bipolaridad, composición, autoría.

Photographie, image, victime, milicien, mise en scène, reportage, négatif, bombardement, photojournalisme, correspondant, trouble bipolaire, composition, paternité.

Photography, picture, victim, militiaman, staging, report, negative, bombing, photojournalism, correspondent, bipolarity, composition, authorship.

Introducción

Robert Capa nació en los primeros meses de 1936, en quién sabe qué café parisino de mala muerte, hijo de la necesidad y del destino, y de algunos encuentros (Serrano, 1987: 11). Así comienza la historia de Robert Capa, un personaje ficticio creado por una pareja de jóvenes fotógrafos huidos de los nazis para conseguir, bajo un pseudónimo americano, vender las fotos de un supuesto fotógrafo de prestigio que cubría la Guerra Civil española. Ellos eran André Friedmann y Gerda Taro, quienes, desde entonces

se hicieron pasar por el representante y la secretaria de este personaje. Sin embargo, eran ellos quienes realizaban todas las tomas, trabajando codo con codo en todos los escenarios y, aunque Gerda lo aprendió todo de André, cada uno tenía su estilo propio a la hora de mirar a través del objetivo.

El presente artículo analiza el papel de la figura de Robert Capa durante la Guerra Civil española y demuestra que André Friedmann y Gerda Taro, a pesar de englobarse bajo el mismo nombre, eran fotógrafos completamente distintos.

Es objetivo de este trabajo esclarecer qué cámaras utilizó cada uno y en qué momentos, lo que permitirá arrojar luz acerca de la autoría de algunas fotografías, aunque la principal pretensión es la de analizar cuáles son las principales características de cada fotógrafo a la hora de realizar su función y contrastar el legado fotográfico de uno y otro para conocer si hay posibles incongruencias o atribuciones incorrectas.

Para responder a estas cuestiones se sigue el modelo de estudio analítico-deductivo, ya que lo que se persigue es extraer una serie de conclusiones acerca de la fotografía de ambos autores, mediante un análisis previo de sus fotografías –que versa sobre aspectos formales como formato de imagen, fecha de la toma, cámara, autor, lugar, efectos de imagen– así como a través de diversos documentos de expertos en el tema que permiten analizar el contexto y añadir novedades a respecto.

Algo más que camaradas

Gerta Pohorylles nació en los medios judíos de Stuttgart (Alemania) y, como muchos otros de sus compatriotas se vio obligada a refugiarse en París, donde empezó a relacionarse con artistas y fotógrafos de la época. Es aquí donde conoció a Endre Enrő Friedmann, un fotógrafo húngaro que, con las mismas intenciones, huía de los odios antisemitas de su país.

Según narran distintas biografías, Friedmann –que era todo un galán de la época al que le gustaba flirtear con bellas jóvenes– se cita con una refugiada suiza despam-

panante llamada Ruth Cerf para hacerle una sesión de fotos. El destino quiso que la joven no se sintiese a gusto al pensar que iba a estar a solas con el fotógrafo y por ello decidió llevar como acompañante a una *animosa pelirroja de metro y medio de estatura, corte de pelo poco femenino y ojos verdes chispeantes que no tardaría en cambiar el curso entero de la vida de André* (Kershaw, 2002: 55). Era la que hoy en día conocemos como *Gerda Taro*, ya que la joven –al igual que haría Friedmann– cambió su nombre por uno más corto, legible y atractivo.

Aquí empieza la historia de dos profesionales que conseguirían encumbrar al fotógrafo llamado Robert Capa al nivel más alto de los fotorreporteros de guerra de la época.

André y Gerda fueron inseparables desde que se conocieron. Sus amigos y compañeros han asegurado en multitud de ocasiones que tenían tantas cosas en común, que pronto se empezó a notar la compenetración que surgió entre ambos, incluso a nivel fotográfico (Schaber, Whelan, Lubben, 2009: 13). A los dos les gustaba vivir de cerca todas las experiencias y mostraban empatía con la gente a la que retrataban. Richard Whelan afirma que Friedmann había dicho un día: “Ante una guerra hay que odiar o amar a alguien, tomar partido, sin lo cual no se soporta lo que ahí ocurre”. Esta es la clave de su participación en la guerra de España, en la que sus fotografías no son precisamente las de un observador indiferente, sino más bien las de un informador comprometido, aunque también será esta la forma de comportamiento de Gerda Taro.

Tanto es así que, según explica Carlos Serrano (1987: 21), en diversas ocasiones, las fotos tomadas por Capa, Taro, incluso las de *Chim* (David Seymour), se llegan a confundir cuando hacen envíos conjuntos a París, debido a la similitud de las temáticas que trataban, ya que los tres se centraron en la población civil y adoptaron una posición desde la que testimoniaban los destructivos acontecimientos, en muchas ocasiones, desde el punto de vista de las víctimas.

Sin embargo, y a pesar de la compenetración entre ambos, pronto se empezaron a notar diferencias, no sólo a nivel fotográfico, sino también a nivel personal. Tal y como han explicado sus amigos, conocidos, biógrafos y

documentalistas, ambos tenían personalidades muy distintas. De Friedmann se ha dicho que era un rebelde indisciplinado, mientras a Gerda se la tildaba de ser una joven seria con la cabeza bien amueblada, además de ambiciosa y disciplinada, todo lo contrario que su pareja, quien también recibió adjetivos como *granuja*, *bohemio* o *irresponsable*, aunque también *carismático*, según narran Irme Schaber, Richard Whelan y Kristen Lubben en el libro *Gerda Taro*. Estas características a nivel personal ya crean un gran abismo en cuanto a su forma de percibir el mundo, lo que también influye a la hora de mostrar un punto de vista u otro a través de su trabajo.

No obstante, estos rasgos de su personalidad no fueron los principales motivos de su discrepancia y su consiguiente distanciamiento profesional y afectivo. Desde que aterrizaron en España un 5 de agosto de 1936, ambos habían conseguido que el nombre de Robert Capa se expandiese fuera de las fronteras, llegando a medio mundo. Y ello no hubiera sido posible sin la famosa foto que les encumbró a la fama, titulada *Muerte de un miliciano*, en la que aparece un combatiente cayendo al suelo justo en el instante en el que (supuestamente) recibe una bala enemiga en el frente de Córdoba.

La imagen, que ha creado polémica hasta nuestros días por las dudas acerca de su veracidad –se piensa que pudo ser lo que hoy conocemos como un montaje– no desmerece el hecho de que, aunque estuviese preparada previamente, ilustra claramente cómo morían los guerrilleros de la época. El error, en todo caso, sería no querer reconocer que fue una escenificación en la que el miliciano recrea una pose en la que cae de espaldas emulando haber sido alcanzado por una bala, pues no es la primera ni la última vez que esto ocurre en fotografía. En ocasiones, no había más remedio que esperar a que los hechos sucedieran para, con más calma, y sin arriesgar la vida, volver a escenificarlos y mostrarlos a la población, pues así se sigue haciendo en la actualidad en multitud de ocasiones, incluso dentro del ámbito del periodismo de guerra. Agustí Centelles fue un importantísimo fotoperiodista de la época que no ha visto desmerecida su labor por el hecho de reconocer haber usado ocasionalmente esta práctica, al igual que muchos otros.

Hecho este inciso, cabe señalar que, aunque Gerda y André seguían trabajando juntos bajo el mismo pseudónimo,

pronto los méritos empezaron a ser atribuidos únicamente al fotógrafo, al que ya todos conocían como Capa. Un proyecto conjunto en el que Taro se empezó a sentir incómoda, al no ver recompensa de cara a la sociedad, tal y como relatan los amigos de la pareja, motivo por el que, a mediados de febrero de 1937, medio año después de su llegada a España, la joven propone a su compañero crear un sello conjunto para que su nombre también sea tenido en cuenta por los lectores de toda Europa que se informaban a través de las revistas para las que ambos trabajaban, algo que, según explican sus biógrafos, él acepta de buen grado (Kershaw, 2002: 85).

Así, surge la autoría REPORTAGE CAPA&TARO, cuyo primer gran reportaje aparece publicado en *Regards* el 18 de marzo de 1937. Después Friedmann vuelve a París y Taro se queda en España, contratada por el diario vespertino francés *Ce Soir*. Es, quizás, en este momento, cuando decide plantearse firmar sus obras al margen de la colaboración con Capa, cambio radical que marca su creciente independencia del fotógrafo. Sus fotografías se empiezan a publicar regularmente en *Regards*, *Ce Soir* y *Volks-Illustrierte* bajo la firma PHOTO TARO, cuyo primer trabajo aparece en *Regards* el 8 de abril de 1937, ilustrando la batalla de Guadalajara, en la que presencia la victoria republicana sobre las tropas de Mussolini.

Al regreso de Capa, ambos continúan trabajando juntos, pero con distintas funciones en el equipo que formaban. Y es que, mientras ella se encarga de fotografiar los diferentes sucesos con la cámara que anteriormente usó Capa (una Leica), él se dedica a filmar en vídeo las mismas secuencias con una Eyemo, según se ha documentado. Cabe señalar que, hasta el momento, ella había utilizado una Rolleiflex –con negativos de formato cuadrado (6x6)–, cuyo formato servirá posteriormente para identificar su trabajo. No obstante, y aunque no se ha podido demostrar de forma fehaciente, sí existen pruebas de que Taro comienza a intercambiar, en este momento, ambas cámaras, según las circunstancias.

Sin embargo, esta continuación de la colaboración conjunta esporádica no impide que ella se obstine por seguir su camino y se decida a cubrir sola la batalla de Brunete, en Madrid, en julio de 1937. El 22 de julio se publica el fruto de este trabajo en *Regards* y todos los intelectuales,

corresponsales y *fanfarrones*¹ que la habían menospreciado en algún momento de su vida empiezan a tomarla en serio y a admirarla por su excelente trabajo. Ahora es algo más que la novia de Robert Capa. Tres días después de que el artículo viese la luz, los nacionales intentan retomar Brunete y Gerda decide volver al frente, donde permanece bajo un intenso bombardeo. Tras varias horas escondida dentro de un agujero, decide huir junto a su compañero Ted Allan, con quien sube a un vehículo de transporte de heridos, que recibe el impacto de un accidentado carro de combate fuera de control (Rojo, 2005: 13). La joven cae al suelo y todo el engranaje de las ruedas del vehículo pasa sobre su zona abdominal. Tras casi un día de agonía, en el que la operan a vida o muerte y prácticamente sin medios materiales, Taro pierde la vida; es el fin de un símbolo del fotoperiodismo femenino.

Por otro lado, y retomando la cuestión de las firmas, cabe hacer un pequeño inciso para explicar que esta maraña de fechas y cambios de sello y de intercambios de cámaras no viene más que a complicar la difícil situación con la que se han encontrado los biógrafos de ambos fotógrafos para discernir cuáles son las imágenes que tomó cada uno y en qué momentos se realizaron.

Mientras los familiares, amigos y biógrafos de Friedmann se han centrado en el trabajo de Capa (que engloba también las fotos de Taro), casi desde su muerte en los años 50 del siglo pasado, la fotógrafa no ha tenido una biografía oficial en solitario hasta hace pocos años. Una de las más importantes, a nivel de recopilación de su legado, es la realizada por Irme Schaber, Kristen Lubben y uno de los biógrafos de Capa, Richard Whelan, cuyo testimonio es sumamente importante en este caso, por el hecho de aportar su visión de ambas partes. A pesar de todo, siguen quedando algunas incógnitas por resolver, ya que muchas de las fotos que se han atribuido a Robert Capa (entendido como Friedmann de forma individual), se ha descubierto que fueron realizadas por Gerda durante el periodo en el que estuvieron en España, entre agosto de 1936 y julio de 1937. Sin embargo, la disputa no queda entre ambos, ya que la figura de David Seymour (más conocido como *Chim*), entra en el juego, ya que se ha descubierto que todos hicieron envíos conjuntos de negativos para su positivado. Esta unión queda patente en el trabajo conocido como *La Maleta Mexicana*, ya que las cajas encontradas

recientemente con los negativos perdidos de Friedmann y Taro contienen también buena parte de los de *Chim*, lo que demuestra que estuvo junto a la pareja en multitud de ocasiones, aunque llevó un camino independiente.

El Museu Nacional d'Art de Catalunya (MNAC) de Barcelona, acogió a finales del 2011 esta exposición, gracias a la que se concluye que fue el colaborador de Capa Tchiki Weiss quien se encargó de salvar tres cajas con los 4.500 negativos de Friedmann, Taro y *Chim* cuando el primero abandonó su estudio fotográfico de París en 1939 para huir a Estados Unidos durante el avance del fascismo. La maleta —en realidad tres cajas de cartón— ha estado desaparecida durante décadas y fue localizada en México, de ahí su nombre. Es ahora cuando se pueden observar más fotos de



¹ Según el historiador Nil Thraby, el restaurante Gran Vía de Madrid era el punto de encuentro de los corresponsales extranjeros. Aquí es donde, supuestamente, Taro se habría encontrado con el rechazo y la indiferencia de ser simplemente la novia de Capa, y no contaba como una compañera más del gremio del fotorreporterismo para muchos de sus camaradas.

este trío de fotoperiodistas que causaron tendencia, pero sobre todo, es en la actualidad cuando mejor se puede discernir qué hizo cada uno durante su estancia en España. Así, gracias a los archivos de la *Maleta Mexicana*, se ha descubierto que fue *Chim*, y no Capa, quien realizó la toma del puerto de Bermeo mostrada en la página anterior.

Este es sólo un pequeño ejemplo de las confusiones que se han dado a lo largo del tiempo con el trabajo de profesionales como los que protagonizan este texto. Con los años, este juego a tres bandas se ha conseguido aclarar progresivamente, gracias al incansable trabajo que han realizado los expertos en la figura de estos corresponsales.

Robert Capa, el fotógrafo bipolar

Los antecedentes son claros, Robert Capa fue algo más que un fotógrafo: fueron dos. De ahí la *bipolaridad* –entendida en este artículo como bifurcación de personalidades– que se muestra a través de sus fotografías, donde se distingue entre dos estilos a la hora de fotografiar. Una tendencia que se empieza a percibir, especialmente, a partir de marzo de 1937, cuando Gerda Taro comienza a ser más independiente de su pareja y del estilo fotográfico seguido hasta el momento por ambos y decide trabajar por su cuenta.

Pero antes de iniciar el proceso de análisis y diferenciación del punto de vista fotográfico y periodístico de ambos autores, hay que tener en cuenta ciertos detalles de su personalidad y su *background* importantes a la hora de conocer mejor su intencionalidad a la hora de enfocar ciertas temáticas, rasgos fundamentales para comprender cómo miran los diferentes acontecimientos a través del objetivo.

Son los propios amigos de la pareja quienes han asegurado en multitud de documentos que, aunque se compenetraron desde el primer momento, lo cierto es que eran muy distintos, quizá uno de los motivos por los que, con el tiempo, se fueron distanciando.

Friedmann era un joven bohemio, granuja, carismático y astuto. Es esta astucia y su excelente manejo de las cámaras, lo que le permitía componer con asombrosa facilidad para obtener como resultado imágenes impactantes. El jo-

ven disfrutaba creando una “estética de nubosidad” en sus fotografías, a fin de transmitir movimiento y dinamismo, pues como el propio autor dijo en una ocasión, “si quieres sacar buenas fotos de acción, procura que no estén bien enfocadas. Si te tiembla un poco la mano la foto será buena”, de ahí el nombre de su libro *Slightly out of focus* (ligeramente desenfocado).

Por otro lado, tras analizar brevemente las fotografías tomadas por Taro, se concluye que tiende a hacer composiciones muy correctas, es decir, todas sus imágenes reflejan el perfeccionismo del que hacía gala la joven, a la hora de distribuir los elementos en las imágenes y también respecto a la nitidez. En este sentido, destaca la creación de imágenes fácilmente inteligibles, sencillas y sumamente claras, donde enfoca aquello importante y deja de lado aquellos elementos que podrían desviar la atención. Algo que contrasta claramente con el estilo de Friedmann, quien desde sus inicios busca el impacto y la acción a través de sus fotografías, aunque para ello deba dejar a un lado las estrictas normas de la composición, disparando alguna foto mal encuadrada, con el horizonte torcido o con poca nitidez, consciente de la inmediatez que así se transmite.

A pesar de sus diferencias, ambos coinciden en algo muy importante: los temas a fotografiar (Serrano, 1987: 21). La pareja tiene en común su preocupación por la población civil, principal víctima de las guerras, y por ello inician su andadura juntos. Entre las principales temáticas que se observan en sus trabajos, se aprecian bombardeos, escenas o consecuencias de guerra, la vida cotidiana de civiles y soldados, los heridos, los fallecidos, las mujeres y niños, el frente o las trincheras, entre otros. No obstante, cada uno ofrece un enfoque y tratamiento distintos, en base a su estilo fotográfico, aunque a la práctica, ambos coincidan en algo mucho más importante: su compromiso contra el fascismo y la dictadura y su apoyo a los civiles y a la política de izquierdas (Schaber, Whelan, Lubben, 2009: 6).

Análisis y comparativa de imágenes

A continuación se realiza un breve análisis sobre seis imágenes de cada uno, de temática idéntica o similar, con el objetivo de discernir el estilo propio de cada uno, cuyas conclusiones se expondrán de forma resumida al final.

EN LAS TRINCHERAS

1.– *Milicianos republicanos con fusiles disparando contra el enemigo (Robert Capa).*

Ambas imágenes se tomaron en agosto de 1936. La primera, atribuida a Capa, podría corresponder, según algunos expertos, a Cerro Muriano (Córdoba), mientras la segunda, realizada por Gerda Taro, la ubica en el Frente de Aragón.



2.– *Soldados republicanos apuntando desde una barricada en el frente de Aragón (Gerda Taro).*

Cada una está tomada desde una cámara diferente, por lo que tienen formatos distintos. La primera, rectangular, corresponde a la Leica con la que trabajaba el reconocido fotógrafo, mientras su compañera hacía uso –en aquel período– de una Rolleiflex, cuyos negativos eran cuadrados, concretamente de 6x6 cm.

Respecto a la forma de capturar la imagen, mientras Capa opta por coger de perfil a los milicianos –se ha demostrado que esta foto corresponde a la secuencia del *Miliciano muerto*–, Taro se sitúa también de perfil, aunque parcialmente ladeado, ofreciendo también parte del frontal de sus retratados. En este caso, ambas fotos están tomadas con orientación hacia la derecha, lo que contribuye a crear una imagen abierta y dinámica. Sin embargo, el segundo negativo analizado goza de mayor dinamismo en su composición que el primero, este último sustentado sobre líneas horizontales estables, lo que ayuda a que la toma sea más estática.

No obstante, ambos coinciden en la intención narrativa, que en este caso es ofrecer imágenes de acción de la incansable lucha de los combatientes republicanos.

Por otro lado, cabe analizar ahora la postura y gestos de los protagonistas de ambas instantáneas. En la primera se deduce que el autor estaba agachado, ya que al realizar la toma se encontraba prácticamente al mismo nivel que sus retratados, ubicándose al lado derecho de los combatientes que, a juzgar por su pose, están disparando (o tratando de disparar) a un supuesto enemigo. De ser así, la pregunta es inevitable: ¿Qué hacía Capa fotografiando a cuerpo descubierto? Hay dos posibilidades, que se encontrase resguardado tras una roca, por ejemplo –algo que parece difícil, a juzgar por la luz de la imagen–, o que hubiese animado a los soldados a recrear una escena de guerra para poder fotografiar sin ningún riesgo para nadie. Y es que, aunque los personajes empuñan sus mosquetones y guían parcialmente el ojo mientras apuntan a un supuesto blanco –algo que les confiere mucho realismo–, sólo uno de ellos está a cubierto, mientras los otros dos compañeros se encuentran sobre las rocas abiertos a recibir una bala en cualquier momento. De cualquier manera, el hecho de cerrar tanto el plano sobre los retratados sirve para crear esta tensión y cierta duda, al no ofrecer más datos que permitan valorar dónde se encuentran exactamente.

Por su parte, la segunda imagen, captada por la cámara de Taro, cuenta también con tres protagonistas, en este caso escondidos tras un muro, donde sólo se ve parte de su cabeza y sus manos empuñando sus armas. Este efecto de perfil en ligero contrapicado plantea dudas respecto a la ubicación de la fotógrafa, puesto que la joven podría estar al descubierto, aunque no resulta nada descabellado pensar que podría encontrarse escondida en un agujero para no ser vista, idea nada descabellada, si se tiene en cuenta la costumbre de la joven de soportar fuertes ataques escondida en las trincheras como un combatiente más a la hora de cubrir la contienda. El propio Kershaw (2002: 91) afirma que llegó un punto en el que Gerda “ya no hacía distinción entre ella y los combatientes republicanos. Había perdido toda noción de objetividad y llevaba un revólver en la cadera”, lo que demuestra una gran implicación de la joven con todo lo que hacía.

Esta segunda opción toma fuerza si se tiene en cuenta, no sólo la pose de los retratados, sino sus espontáneas miradas. Se observa como todos, excepto uno, apuntan con el rifle hacia algo o alguien que parecen haber visto –por el gesto de sus miradas– y parecen estar concentrados en la batalla. Lo poco que se aprecia de ellos, transmite movimientos pausados y sigilosos para no ser vistos. Además, el hecho de realizar la toma en contrapicado, aumenta el tamaño del muro tras el que se esconden y, por el contrario, se reduce el tamaño de los soldados.

Ambas instantáneas han sido utilizadas en reportajes que narran los enfrentamientos bélicos en diversos frentes españoles y sus consecuencias. Teniendo en cuenta la comparativa anteriormente realizada, se podría concluir que Capa es más consciente de cómo debe ser una foto para que capte la atención del lector, por ello se acerca mucho (incluso demasiado) a sus retratados; mucho más que Taro, cuya toma tiene una apariencia más natural, ya que la joven no se acerca tanto a los sujetos, que actúan de una forma más relajada. Su intención es pasar desapercibida y mostrar, como un narrador heterodiegético lo que ocurre, de modo que la imagen se perciba como algo espontáneo, al tiempo que demuestra que participa. Capa opta por ponerse al mismo nivel que los combatientes, con el riesgo que ello conlleva.

Para finalizar, y aunque llevaría horas analizar y debatir la cuestión, se aprecian ciertas diferencias en cuanto a la

nitidez y la iluminación de ambas imágenes. En el caso de Capa, observamos cómo enfoca a los sujetos de manera que uno de los tres milicianos queda cortado desde la parte de los hombros, quizá para mostrar cercanía, o posiblemente, para mostrar inmediatez y poco tiempo para componer con cuidado la imagen y disparar. Asimismo, en el caso de la iluminación pasa algo similar. No sabemos si era la mejor iluminación de la que disponía el fotógrafo en ese momento o buscó de forma consciente crear este tipo de sombras en sus retratados, pero el caso es que, al encontrarse a la intemperie y en un conflicto armado, no podemos discernir las circunstancias en las que se tomó la instantánea, ni tampoco el momento del día.

En el caso de Taro, aunque la iluminación tampoco es la más idónea, se aprecia un mejor ajuste. Posiblemente influyen las cámaras y objetivos que utilizaba cada uno de ellos. Sin embargo, en cuanto a la composición, la joven organiza los elementos de forma más centrada –quizá por la necesidad de encuadrarlo todo en un negativo cuadrado– lo que no evita que utilice las líneas diagonales de la imagen, algo que contribuye a crear tensión, al tiempo que respeta unos márgenes que permiten ofrecer una visión amplia.

EN EL FRENTE



3.- Guerra de España, miliciano muerto (Robert Capa).

Ambas imágenes fueron tomadas en agosto de 1936 y muestran una temática idéntica: una situación en el frente. La primera, atribuida a Robert Capa, es la popularmente conocida como el *Miliciano muerto*, mientras la segunda, realizada por Gerda Taro, ha sido titulada como *Soldados republicanos con artillería*.



4.- Soldados republicanos con artillería (Gerda Taro).

A simple vista, comprobamos diferencias en la orientación de la fotografía. La de Capa se orienta hacia la derecha, en el sentido de la lectura, lo que ofrece una sensación de continuidad. Además, el personaje se encuentra ubicado en el tercio inferior izquierdo, dejando lo que se conoce como *aire* en gran parte de la imagen. La composición por debajo de la diagonal principal contribuye a crear tensión y movimiento.

En el caso de la foto de Taro encontramos una orientación de la imagen totalmente contraria, una fotografía cerrada, al estar encarada hacia la izquierda. No obstante, la fotografía compone la imagen organizando los elementos por debajo de la diagonal principal antiteórica, algo que permite dotar de dinamismo a la instantánea.

Respecto a la fotografía de Capa, cabe recordar que es una de las imágenes más famosas de la Guerra Civil española y que se llegó a convertir en todo un icono de la fotografía de guerra. En este sentido, muchos investigadores se han centrado en averiguar la veracidad de la imagen, en el sentido de su espontaneidad, ya que en innumerables

ocasiones se ha apuntado a la posibilidad de que el fotógrafo recreara una escena de guerra, pidiendo a los combatientes que escenificaran un momento de lucha en Cerro Muriano (Córdoba). Una de las pruebas esgrimidas por algunos expertos radica en la existencia de más negativos que completan la secuencia, uno de ellos, correspondiente a la imagen número 1.

Ambas instantáneas se usan en el contexto de la Guerra Civil española, momento en el que numerosas revistas de toda Europa publicaban reportajes de actualidad sobre la contienda. Sin embargo, posteriormente se ha sabido que la imagen número 4 fue utilizada en un primer momento en *Heart of Spain; Robert Capa's Photographs of the Spanish Civil War*, atribuyéndola a Robert Capa (entendido como Friedmann).

Respecto al análisis gestual de las instantáneas, cabe destacar que la imagen número 3 cuenta con un único protagonista, un miliciano que sujeta en una mano su fusil y que está en plena caída. Se aprecia cómo se desploma hacia atrás, dominado por el peso de su cuerpo, justo en el momento en el que, supuestamente, una bala le alcanza, aunque en la imagen no se aprecie con claridad. Tiene el cuello un poco torcido y su cara muestra una expresión de *shock*. Por su parte, la fotografía de Taro capta a un grupo de cinco soldados republicanos que se encuentran en una montaña preparando artillería junto a un cañón. Todos miran hacia la misma zona, aunque no todos están igual de centrados en su objetivo. Mientras uno mira al suelo o a algo que tiene entre las manos, otro parece desviar su mirada parcialmente hacia la fotógrafa. Sus rostros son serios, pero no muestran expresiones de miedo o preocupación, lo que hace pensar que esta podría ser una escena cotidiana para ellos. En este caso, y aunque las dos fotografías se enmarcan dentro del género documental, la de Capa supera en sencillez e impacto a la de su compañera. Y es que, se intuye que la intención de la joven es simplemente informativa: mostrar al lector cómo es un día en la vida de un soldado en el frente, su esfuerzo, su resistencia y las condiciones que soportan bajo un sol abrasador. Sin embargo, Capa busca –además de informar– atraer al lector, por lo que se decanta por un enfoque más artístico e ilustrativo de una situación que, aunque se da todos los días en el frente –la muerte–, nadie la ha logrado captar en el instante preciso. En este sentido, mientras Gerda persigue conseguir

una imagen nítida, Capa busca la espectacularidad de la muerte en directo, optando por un ligero desenfoque, para dotarla de espontaneidad.

En ambas imágenes se aprecia una luz un tanto intensa, con fuertes sombras. Hay que tener en cuenta que ambas fotos fueron tomadas en el mes de agosto, con un sol de justicia, y que las cámaras de la época no disponían de las mismas opciones de obturación que las actuales. En cuanto a la cercanía, Capa se encuentra más cerca que Taro de su objetivo, quizá demasiado como para plantearse que la imagen sea verídica y que la misma bala que supuestamente atraviesa al miliciano no pudiese haber alcanzado a Capa en un descuido. Sobre este tema del posible montaje o preparación de la foto se han escrito ríos de tinta, incluso se han llegado a filmar interesantes documentales que lo analizan, como *La sombra del iceberg*.

LAS MUJERES

A continuación se comparan dos imágenes sobre una temática idéntica: las mujeres. Durante la guerra, tanto Capa como Taro, conscientes del cada vez más importante papel de las féminas en la contienda, decidieron retratarlas en diversas ocasiones, destacando sus nuevas funciones, como entrenando en campos de tiro, o ayudando en la retaguardia (Nash, 1999: 249). En este caso, contamos con la imagen número 5, atribuida a Capa y descrita por sus biógrafos como *Refugiados en el frente de Córdoba*, y con la instantánea número 6, de Gerda Taro, cuya descripción es *Tres milicianas republicanas*, ambas tomadas en agosto de 1936, la primera ubicada en Córdoba y la segunda en Barcelona.

Cabe comenzar distinguiendo los formatos, pues la fotografía número 5 es rectangular, mientras la siguiente es cuadrada, lo que ayuda a clarificar la autoría, puesto que era Gerda quien utilizaba la Rolleiflex de negativos cuadrados, mientras Capa hacía uso de la Leica, en formato rectangular.

La imagen captada por la Leica, y titulada *Refugiados en el frente de Córdoba*, cuenta con un único protagonista, una mujer cargando un gran bulto –posiblemente sus pertenencias enrolladas a la antigua usanza en una gran



5.– *Refugiados en el frente de Córdoba* (Robert Capa).

tela– que parece caminar deprisa, con cara de gran preocupación, el ceño fruncido y la boca entreabierta, realmente estremecida; es decir, el autor crea una imagen de desesperación, de penuria, de total desamparo, que transmite al lector ese desasosiego y que crea empatía con su situación. Capa hace protagonista exclusiva de la foto a la mujer, que ocupa prácticamente todo el cuadrante de la imagen, y que está ubicada en el centro geométrico de la foto. Estas características, sumadas a una composición en línea vertical, dotan de fuerza y tensión a la imagen, además de contar con un pequeño barrido, que hace que el fondo de la instantánea se difumine, quedando enfocado el elemento principal que, con su fuerza expresiva, contribuye a crear una fotografía muy llamativa.

Por otro lado, la foto de Gerda Taro parece haber sido realizada desde muy cerca –al contrario que la de Capa, que



6.– Tres milicianas republicanas (Gerda Taro).

se sitúa a una distancia intermedia— y la estructura mediante la diagonal principal, lo que ayuda a crear movimiento. También cabe decir que tiene el horizonte un poco torcido, posiblemente por la inexperiencia de la joven en aquel momento o fruto de la rapidez con la que se quiso captar este entrañable momento entre tres jóvenes milicianas que charlan y posan animadamente. Sus desenfadados rostros, su sonrisa y su esperanzadora mirada crean una imagen distendida, dentro de la complicada situación que se vivía en España en dicho periodo. El efecto contrapicado de la imagen hace más grandes a sus protagonistas, en un símbolo de fortaleza contra las adversidades, tratándolas como auténticas heroínas. Incluso, se podría decir que la foto se toma desde un punto de vista de sumisión y admiración por parte de Taro que, tal y como explican sus biógrafos, refleja su entusiasmo por la milicia popular voluntaria en las personas “contundentes y recortadas” en sus imágenes, especialmente en el caso de las féminas que deciden convertirse en milicianas en un momento tan convulso.

Mientras Capa utiliza la imagen en un contexto de devastación y de huida, en un intento de mostrar la dura realidad para muchos refugiados de la Guerra Civil que se veían obligados a marcharse de España, Gerda opta por ilustrar

con esta imagen reportajes conjuntos con Capa sobre las mujeres y su participación al mismo nivel que los hombres en la defensa de la República. El principal reportaje donde se utiliza esta imagen se publica en la página 42 de la edición especial de la revista francesa *Vu*, el 29 de agosto de 1936, bajo el título *Cuando las mujeres intervienen. Retratos de milicianas*.

En todo caso, se podría decir que ambas imágenes son de actualidad en el momento en el que se toman, aunque la más novedosa, a nivel periodístico, es la de Gerda Taro, debido a que, hasta aquel momento —agosto de 1936— prácticamente no se conocía el movimiento protagonizado por mujeres españolas que decidían instruirse para formar parte de la milicia, y mucho menos, se habían difundido sus imágenes. No se le resta mérito a la foto de Capa, basada en la huida de los españoles, aunque, si bien es cierto, esta circunstancia se dio durante los tres años durante los que se prolongó la guerra.

Por ello, se puede concluir que, aunque ambas imágenes sean para uso en un contexto informativo, la fotografía de Capa, al ser —por desgracia— más común, podría considerarse más simbólica, y a la vez atemporal, puesto que no se trata de un hecho aislado.

Respecto a la cercanía con el objeto fotografiado, Capa se encuentra más alejado que Gerda, que se sitúa más cerca de las jóvenes retratadas, en una aproximación emotiva y de identificación como persona y, en este caso, por qué no decirlo, también como mujer. La foto de Taro muestra implicación y profundo respeto por las milicianas, además de ser espontánea y muy inusual para la época. Por su parte, la instantánea de Capa, aunque realista, muestra a una protagonista que ejerce el papel de víctima, tal y como ocurría en aquel momento de la historia de España, cuando los hombres marchaban al frente a combatir, mientras las mujeres y niños se quedaban en casa o huían de la guerra.

El contraste entre una y otra imagen sirve para dejar patente cómo la fotografía deriva del resultado de la decisión del fotógrafo que considera que un suceso o una escena son dignos de ser registrados (Fontcuberta, 1990: 132) y, en este sentido, ofrecer una visión u otra de un determinado tema. En este caso: tres triunfadoras o una víctima débil.

A continuación se muestran dos fotografías más de Taro, que se ha demostrado que fueron tomadas el mismo día que la imagen número 6. La primera corresponde a una miliciana republicana recibiendo instrucción de tiro en la



playa a las afueras de Barcelona y está realizada en agosto de 1936. Al parecer, Capa y Taro estuvieron juntos en el momento de la toma. Esta imagen forma parte del mismo reportaje en el que se publicó la fotografía número 6 en la revista *Vu*, edición especial del 29 de agosto.

La segunda fotografía retrata a unas jóvenes anarquistas charlando animadamente con otros miembros de la milicia republicana que conducen un coche con el rótulo *Frente Popular*, en Barcelona, en agosto de 1936. En esta foto, Taro capta el júbilo revolucionario de los primeros meses de la guerra. La instantánea también se publicó en la edición especial de *Vu* del 29 de agosto de 1936, p. 42.

INFANCIA

En este caso, ambos fotógrafos se han decantado por la infancia como tema de su fotografía, aunque hay que señalar que cada instantánea está realizada en distintos momentos y lugares. Aunque la de Capa se realizó en 1939 en Barcelona (dos años después de morir Taro) se utiliza en este análisis para comparar el enfoque que ofrece cada uno acerca de la infancia durante la Guerra Civil.



Capa toma como referencia para su instantánea a una niña subida sobre unos sacos (a modo de maletas), que apoya su cabeza sobre uno de ellos. Se muestra cansada y su mirada –hacia la cámara– denota cierta nostalgia. Es una de las exiliadas que hace camino hacia Francia junto a su familia.

Sin embargo, Gerda retrata a unos niños huérfanos que, aparentemente ajenos a su situación –quizá la más difícil para un niño, como es encontrarse de la noche a la mañana solo, sin ningún familiar con quien poder convivir–, se encuentran jugando animadamente con una pelota en el patio de un orfanato.

Son dos formas de transmitir sensaciones a través de un mismo tema, como es un día en la vida de los más vulnerables de España entre 1936 y 1939. En ambos casos ocurre algo similar: los niños fotografiados son conscientes de la presencia de los fotógrafos, aunque en la imagen de Capa, la niña dirige su mirada a la cámara, mientras en la de Taro, los protagonistas juegan sin mirar en ningún momento a la



7.- El avance de las tropas franquistas provoca el éxodo de miles de republicanos españoles hacia Francia, en este caso, se trata de una niña de Barcelona y su familia, que espera descansando en un centro de tránsito de refugiados a ser evacuada (Robert Capa).



8.- Huérfanos de guerra sentados en círculo (Gerda Taro).

fotografía. Una frase del conocido fotógrafo de la Agencia Magnum Martin Parr dice que “cuando el modelo te mira y no es una foto robada, casi nunca funciona”. Esta podría ser la máxima de Taro, que cuenta con distintas imágenes sobre la infancia en la que los niños aparecen en espontáneas escenas de juegos y diversión, pero prácticamente nunca en retratos mirando a cámara.

Ambas imágenes se usaron en contextos como reportajes sobre las consecuencias de la guerra. De hecho, la foto de Taro se utiliza en la portada de *L'Unité: Revue Mensuelle du Mouvement Mondiale de la Solidarité*, núm. 13 (enero de 1937). Además, los fotógrafos se encuentran cerca de los personajes fotografiados.

Ambas fotografías son dinámicas, aunque la de Capa tiene un rasgo característico como es la mirada de la niña, mientras en el caso de Taro, el dinamismo se encuentra en la actividad que realizan los niños, pues la imagen forma parte de una escena con movimiento. Además, la fotografía se permite mostrar cierta ternura en esta composición, capturando expresiones de optimismo y alegría por parte de los pequeños, algo que emociona a un lector consciente de la situación de estos niños.

Taro era muy sensible con los más débiles, como contrastan Schaber, Whelan y Lubben al señalar que “no es la masa lo que sitúa en primer plano, sino el individuo o el pequeño grupo” (2009: 20). Además, sus amigos y conocidos señalan que la joven hizo numerosas fotografías de orfanatos en sus múltiples viajes a los frentes bélicos. A continuación se muestran dos fotos más de Gerda Taro sobre la infancia, donde destaca su compromiso al tratar los temas que afectan a los más débiles.

La siguiente imagen corresponde a un huérfano de guerra comiendo sopa. Se sabe que la instantánea fue tomada en Madrid, entre los años 1936 y 1937.



LOS HERIDOS



9.- *Hombres con un soldado republicano herido en una litera. 1938 (Gerda Taro).*



La siguiente foto está protagonizada por niños jugando a milicianos en las calles. Esta toma también ha sido editada con un formato vertical, posiblemente conseguido a través de un reencuadre posterior.

Otras imágenes tratan sobre los heridos de guerra desde diferentes puntos de vista. Gerda Taro muestra el compañerismo y camaradería de los republicanos, ayudando a un compañero herido, mientras Capa prima la espectacularidad de una cruda imagen que pocas veces se vería publicada en un medio de comunicación, como es un hombre clavado en un árbol. El rostro de sufrimiento del retratado, su boca abierta pidiendo auxilio, su cabeza inclinada hacia atrás retorciéndose de dolor y sus brazos tensos agarrándose a las ramas, suponen un aliciente a la hora de captar la atención del lector. Ambas fotografías, a pesar de ser de actualidad en el momento en que se captan, se consideran atemporales, por el hecho de que ocurren con frecuencia. Especialmente llamativo e impactante es el caso de la foto número 10, una escena que se daba muy a menudo, donde paracaidistas cuyos artefactos fallaban en el último momento, caían irremediabilmente sobre árboles y casas, aunque pocos fotógrafos pueden presumir de haber captado la imagen en el mismo instante.

Por su parte, Taro enfoca de una forma radicalmente distinta el tema de los heridos. La joven logra captar el compañerismo de los combatientes que han sufrido algún tipo de lesión o herida, sin necesidad de mostrar escenas de impacto o sangrientas, lo que hace que la imagen sea menos llamativa a nivel visual que la de su compañero.



10.– Sin descripción. Se ha catalogado como *Batalla de Teruel, 1938* (Robert Capa).

En este caso, la fotografía de Taro está realizada con una Leica (formato rectangular), en el paso de Navacerrada, en el frente de Segovia. En esta fecha –junio de 1937– ya se estaba produciendo de forma periódica el intercambio de cámaras entre Taro y su pareja, debido a que Capa filmaba vídeos con una Eyemo, mientras ella se dedicaba a tomar fotografías. Por otro lado, la imagen de Capa está tomada en 1938 y, aunque no se ha contrastado al 100%, todos los indicios apuntan a que se realizó en Teruel.

Respecto a la orientación de las fotografías, ambas coinciden en que son abiertas y crean sensación de continuidad por su composición, aunque son radicalmente distintas en cuanto a la estabilidad y dinamismo que transmiten. Mientras la imagen de Taro derrocha estabilidad y calma, la combinación de líneas oblicuas que se crea con las ramas del árbol en la imagen de Capa contribuye a transmitir una gran tensión y, sobre todo, acción, a pesar de tratarse de elementos inmóviles.

Las dos imágenes están tomadas al azar y el contexto en el que se usan también es común en ambos casos, ya que aparecen en reportajes de guerra en distintas revistas a nivel europeo. No obstante, cuentan con diferentes composiciones. Si comparamos ambas imágenes por el tipo de perspectiva que se ha utilizado, comprobamos nuevamente cómo Capa se sirve de un contrapicado para aumentar la figura del herido, mientras Gerda continúa con su tendencia de ponerse a la altura de los retratados.

La foto de Capa no sólo está basada en el impacto, sino en la gestualidad y el dramatismo, mientras Gerda se centra en el realismo, para ofrecer una imagen sin artificios. Además muestra una visión impactante pero sutil, a través de una perspectiva a la altura, intentando no crear distorsiones en el tamaño de los sujetos fotografiados.

Finalmente, cabe destacar que, mientras Capa se encuentra lejos físicamente de este personaje –posiblemente por la altura a la que está el retratado sobre un árbol–, Gerda está totalmente implicada y cercana a los protagonistas de su imagen, una tendencia que se suele dar en cada uno de sus trabajos.

LA MUERTE



11.– *Desastres de la guerra* (Robert Capa).

Las imágenes que se exponen son muy distintas tanto en la forma como en el contenido. Ambas tratan sobre los fallecidos durante la Guerra Civil española, sin embargo,



12.- Víctimas de un bombardeo aéreo en el depósito de cadáveres (Gerda Taro).

forman parte de escenarios bien distintos. La instantánea de Capa está documentada de julio de 1937 y forma parte del reportaje de *La Granjuela*, a pesar de que se supone que durante este período él ya se encargaba de filmar en vídeo. El fotógrafo capta a la intemperie el cuerpo sin vida de una persona, que no se sabe cuánto tiempo lleva así, y que parece ser consecuencia de un bombardeo, mientras Taro opta por visitar un depósito de cadáveres (Valencia, mayo de 1937), lugar habitual para los muertos. No obstante, ambos se basan en personas fallecidas durante la contienda.

Cabe destacar las diferencias entre ambas instantáneas, puesto que la de Capa, creada sobre la diagonal principal, crea sensación de equilibrio, pero también tensión. Justo al lado tenemos la fotografía de Taro, creada a partir de las líneas horizontales de la imagen, que ofrecen estabilidad y reposo, sensación que se combina con la de desasosiego, gracias a la toma que capta de los fallecidos. El hecho de ofrecer sólo un detalle de los pies de los cadáveres, de los que no ofrece en ningún momento su rostro, contribuye a crear curiosidad en el espectador y muestra, de una forma sencilla y sutil el tema de su fotografía: la muerte, sin artificios y sin necesidad de dar detalles o mostrar sangre, al tiempo que da constancia de la fragilidad de las personas. Aun así, se podría decir que cada uno sigue fiel a su estilo: Capa opta por una toma más directa, intentando causar el impacto que caracteriza a todas sus fotografías, mientras

Taro, más sutil y discreta, documenta con una sencilla imagen un hecho tan complejo.

Un punto en común entre ambas imágenes es el contexto en el que se usa cada fotografía, pues la primera se publica en un reportaje de la revista *Ce Soir* del 14 de julio de 1937 sobre *La Granjuela*, donde aparecen no sólo imágenes de milicianos en plena acción, sino también casas destruidas y la fotografía número 11 de este texto. La foto de Taro se utiliza en un reportaje sobre Valencia y las consecuencias de los bombardeos sobre la ciudad.

En esta ocasión, en la que Capa fotografía a un hombre que supuestamente ha muerto y ha caído boca abajo sobre un lecho de rocas, se mantiene a una distancia prudencial y no se sitúa a la misma altura que el protagonista, sino que opta por realizar una toma en ligero picado, reduciendo el tamaño del retratado, haciendo que este parezca más pequeño y frágil. Por su parte, Gerda se acerca más a su objetivo, algo inusual en su caso, pues la joven siempre se mantiene a una distancia media, y en este caso, podría estar a poco más de un metro de la mesa del depósito de cadáveres.

Otro de los puntos coincidentes en ambos es el anonimato de los fallecidos, ya que ninguno muestra sus caras, demostrando así el profundo respeto que sienten por los españoles que sufren día a día las consecuencias de la contienda.

En este caso, Taro ofrece una visión sencilla pero poderosamente llamativa, mientras Capa, por una vez, ofrece algo más común que su compañera, centrándose en el escenario que rodea al fallecido, mientras Gerda limpia la imagen de todo elemento que molesta o desvía la atención para centrarse únicamente en estos dos cuerpos sin vida, que no se diferencia si son hombres o mujeres, simplemente personas.

Conclusión

Las imágenes anteriormente analizadas forman parte de una selección de 30 fotografías de ambos autores en momentos y temáticas similares, que se incluyen dentro del proyecto de final de máster de Interculturalidad y Políticas Comunicativas en la Sociedad de la Información de la

Universitat de València (UV) titulado *Robert Capa. Las paradojas de un fotógrafo bipolar. Diferencias entre el fotoperiodismo de André Friedmann y Gerda Taro en la Guerra Civil española*.

En este resumen, se ha intentado contar con fotografías representativas de ambos autores, con características similares. No obstante, cabe recordar que Gerda Taro murió en julio de 1937, aunque la figura de Robert Capa siguió en activo hasta finalizar la Guerra Civil, en 1939, y hasta la muerte de Friedmann. Por ello, en este trabajo se incluyen imágenes de ambos autores durante todo el período de la Guerra Civil, a pesar de haber sido tomadas con cierto margen temporal, pues la intención es analizar el estilo propio de cada autor para demostrar que Robert Capa era un fotógrafo bipolar, un personaje formado por dos profesionales bien distintos.

Las principales conclusiones que se extraen tras el análisis global de las anteriores imágenes y el pequeño resumen aquí expuesto, permiten afirmar que mientras Capa hace uso en numerosas ocasiones de un ligero desenfoque y de una sutil nitidez para dotar de espontaneidad y dramatismo a sus imágenes, Gerda se centra más en componer de la manera más correcta posible, pensando en el interés informativo de sus fotografías, de modo que las imágenes sean claras y se entiendan de un simple vistazo.

Asimismo, a raíz de estas imágenes, se percibe que mientras la joven se acerca a los protagonistas, pero con una distancia prudencial, Capa es mucho más cercano físicamente. De este modo, la postura que adopta Taro permite ofrecer una visión amplia de todos los escenarios, aunque se encargue de centrar la atención sobre un solo elemento o grupo de personas. Sin embargo, la mayor cercanía de Capa con sus sujetos retratados hace sospechar que, en muchos casos, la imagen haya sido preparada previamente, y también da la sensación de que, cuanto más cerca, más drama se ofrece. Sin embargo, el propio Capa actúa, en algunas ocasiones, a una distancia más lejana, algo que contrasta con la actitud de Taro, que suele guardar las mismas proporciones, es una joven implicada e integrada en el entorno, pero que, además, pasa desapercibida.

Como se puede comprobar al echar un vistazo a las imágenes de Robert Capa, prácticamente todas las fotografías

cuentan con algún punto que llama la atención, ya sea un personaje o una situación, algo que demuestra la experiencia previa del fotógrafo antes de llegar a España para cubrir la guerra. Una espectacularidad que contrasta con la mayoría de imágenes de Taro que, aunque menos llamativas a simple vista que las de Capa, cuentan con un trabajado discurso, gracias a una estudiada composición por parte de la fotógrafa que, en algunas ocasiones, comete pequeños errores fruto de la instantaneidad y también de la falta de experiencia. Se observa también una tendencia de la joven a utilizar planos contrapicados para magnificar a las personas, aunque también abundan los planos a la altura, en completa igualdad con el retratado, punto en el que coincide con Capa en un gran porcentaje de su trabajo.

Por otro lado, como ya se ha dicho, a juzgar por sus imágenes, Capa parece estar más preocupado en transmitir al lector con un simple gesto del sujeto retratado que en realizar una composición perfecta. Así, mientras ella intenta obtener fotografías nítidas y sin artificios para transmitir la mayor cantidad (y claridad) de información, él deja de un lado las estrictas reglas de la composición, para centrarse en lo gestual, lo simbólico y las expresiones, lo que hace que sus fotografías sean más impactantes. Pues, como diría Susan Sontag (2003: 79), “las fotografías menos pulidas son recibidas no sólo como si estuvieran dotadas de una especial autenticidad, algunas pueden competir con las mejores”.

Problemas de autoría

Antes de pasar a las conclusiones finales, se realiza un pequeño repaso a algunas de las imágenes que a lo largo de los años se han utilizado como propiedad y autoría de Capa, pero que posteriormente se ha aclarado que fueron realizadas por Gerda Taro.

Tras la muerte de la joven, se organiza en Nueva York una de las pocas exposiciones con fotografías de ambos, cuya información habla de las fotos del *gran fotógrafo de guerra* –como dice en el cartel anunciador– Robert Capa y sólo se menciona a Gerda como su “esposa”. El propio Capa edita un libro en honor a su novia titulado *Death in the Making*, que mezcla las imágenes de ambos sin diferenciar la autoría, lo que más que un homenaje a la falle-

cida parece una forma de mezclar su obra, que con el paso del tiempo acaba formando parte del legado de Capa. Pero no son estas las imágenes que más preocupan, puesto que con el tiempo, los biógrafos de ambos y la colaboración de distintos expertos ha permitido discernir la autoría de cada uno.

Sin embargo, hay tres secuencias de imágenes que todavía siguen causando dudas. Estas son las de la serie *Milicianos de Barcelona* (1936), en la que una pareja de milicianos se sonríe mutuamente, y en la que hay fotografías prácticamente idénticas en dos formatos distintos. Lo mismo ocurre con la secuencia *Refugiados de Málaga en Almería*, en la que se aprecian dos puntos de vista distintos y también ocurre lo mismo con las milicianas que reciben instrucción en las playas de Barcelona.

Mientras se ha demostrado que las dos primeras series están realizadas por dos cámaras distintas, coincidiendo con la presencia de Capa y Taro juntos en ambos lugares, la tercera serie a la que nos referimos podría pertenecer únicamente a Taro, ya que la mayoría de fotografías presentan algunas características que se podrían considerar como errores de “principiante”, y hay que tener en cuenta que fueron las primeras tomas realizadas por Taro en nuestro país que, a su vez, fueron las primeras fotografías que realizaba la joven, que acababa de aprender a usar una cámara. Este es un punto que bien podría merecerse un artículo entero, por lo que pasaremos a estudiar la cuarta imagen que se ha demostrado de forma clara que se utilizó de forma incorrecta como legado de Capa. Se trata de la fotografía de un fallecido en un depósito de cadáveres en Valencia, que se ha corroborado que fue tomada en mayo de 1937, pero que aparece en el libro de Capa datada como si hubiera sido realizada en 1938, lo que demuestra que esta y otras imágenes han podido ser utilizadas indistintamente en diversas ocasiones para ilustrar diferentes casos.

Hay que tener en cuenta que un error en este sentido aboca a que los medios de la época también la utilizaran de forma errónea como foto de archivo para ilustrar sucesos que nada tienen que ver con la fotografía, contribuyendo así a confundir a los lectores y aficionados a la fotografía que, durante años, han pensado que esta imagen pertenece al fondo de Robert Capa.

Conclusiones finales

Llegados a este punto, cabe concluir que Robert Capa, entendido como personaje ficticio, fue un fotógrafo bipolar. Los ejemplos anteriormente analizados son sólo una pequeña muestra de la bifurcación de estilos y personalidades perceptibles a través de sus fotografías. Y es que, a pesar de ser pareja y haber acudido juntos a prácticamente todos los escenarios de la Guerra Civil española, cada uno muestra de un modo distinto estos hechos y busca transmitirlos de una forma diferente.

Mientras Friedmann se esmera en ofrecer una imagen de los últimos hechos sin desmerecer la vertiente creativa –para lo que utiliza toda su experiencia previa como fotógrafo–, Taro pretende dar testimonio, a través de sus fotografías, de unos hechos que pasarán a la posteridad, consciente de que las instantáneas van a ser vistas por miles de lectores de todo el mundo en diversos medios de comunicación. Y es que, no hay que olvidar que ambos forman parte del primer grupo de fotoperiodistas de la época, ya que, como Susan Sontag afirma, la Guerra Civil española fue el primer conflicto bélico cubierto en sentido moderno, es decir, por un cuerpo de corresponsales que se desplazaban hasta diferentes lugares para dar cuenta de lo sucedido al resto del mundo. Además, el catedrático de Periodismo Josep Lluís Gómez Mompert, señala dos puntos muy importantes que caracterizan al fotoperiodismo: un acercamiento físico y profesional (implicarse en los hechos) y también la intencionalidad creativa (selección del fotógrafo) y reproductiva (simbolización del medio) [Gómez Mompert (Artículo *Anàlisi*, 1990: 130)], algo que ya se percibe en Taro y Capa durante la Guerra Civil.

Tras analizar las anteriores imágenes de muestra, quedan claros algunos rasgos de cada fotógrafo. Por ejemplo, Taro tiene tendencia a situarse a una distancia media de los retratados, mientras Capa parece más partidario de acercarse al máximo en la mayoría de los casos, de ahí su famosa frase: “si tus fotos no son suficientemente buenas, es que no te has acercado demasiado”.

Lejos de estas reiteraciones que se explican en anteriores páginas, algo que no escapa a la vista de nadie, es que en esta historia, la figura más perjudicada ha sido la de Gerda Taro, a pesar de que en los últimos años se ha trabajado

duro por posicionarla en el lugar que le corresponde como la primera fotografía de guerra fallecida en el ejercicio de su profesión. El proceso para encontrar información sobre el tema todavía sigue siendo complicado, pero la mayor presencia de investigadores en la materia ayuda a seguir dignificando el trabajo y la memoria de la joven fotógrafa que, a pesar de morir muy joven, dejó un legado fotográfico muy valioso que todavía no se ha completado.

Ambos profesionales han dejado una huella imborrable en la historia del fotoperiodismo en España, a pesar de no tener ningún vínculo con este territorio, que hicieron suyo con cada una de sus imágenes.

Referencias bibliográficas

- BARTHES, Roland (2009). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Madrid, Paidós comunicación.
- DOMÉNECH, Hugo y RIEBENBAUER, Raúl (2007). *La sombra del Iceberg* [registro de vídeo]. Valencia, Dacs Produccions. (73 min.): color.
- GÓMEZ, Josep Lluís (1990). *El origen de la comunicación visual de masas (1936-1939)*. *Anàlisi*. Núm. 13, p. 129-136.
- GÓMEZ, F.; LÓPEZ, R.; MARZAL, J. (2005). *El análisis de la imagen fotográfica*. Castellón, Publicaciones de la Universitat Jaume I.
- KERSHAW, Alex (2002). *Sangre y champán. La vida y época de Robert Capa*. Barcelona, Debate.
- MARZAL, Javier (2007). *Cómo se lee una fotografía. Interpretaciones de la mirada*. Madrid, Cátedra.
- NASH, Mary (1999). *Rojas. Las mujeres republicanas en la Guerra Civil*. Madrid, Taurus.
- REQUENA, M.; SEPÚLVEDA, R.M. (2008). *Brigadas internacionales. El contexto internacional, los medios de propaganda, literatura y memorias*. Albacete, Nau-sicaä.
- SCHABBER, WHELAN, R.; LUBBEN (2009). *Gerda Taro*. Göttingen, Steidl.
- SERRANO, Carlos (1987). *Robert Capa. Cuadernos de guerra en España (1936-1939)*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- SONTAG, Susan (2003). *Ante el dolor de los demás*. Madrid, Santillana.
- SOUSA, Jorge Pedro (2003). *Historia crítica del fotoperiodismo occidental*. Sevilla, CS Comunicación social.
- TAUSK, Peter (1978). *Historia de la fotografía en el siglo XX. De la fotografía artística al periodismo gráfico*. Barcelona, Gustavo Gili.
- VILCHES, Lorenzo (1997). *La lectura de la imagen. Prensa, cine, televisión*. Barcelona, Paidós Comunicación.

La literatura y el viaje en el tiempo: Los años eternos de Ignacio García May

Teresa López Pellisa

Recibido: 12.V.2012 - Revisado: 6.IX.2012 - Aceptado: 15.IX.2012

«No se puede retroceder ni se puede parar. Los finales felices son siempre dulces y amargos al mismo tiempo»

El tiempo es el traidor, Alfred Bester

«Pero es que hay quien pretende que el tiempo y el espacio no son lo que parecen, que eso de que usted esté aquí y ahora habría que verlo, que es precisamente en el teatro donde tales verdades pueden ponerse en solfa. ¿Se imagina?»

Perdida en los Apalaches, Sanchis Sinisterra

Resumen / Résumé / Abstract

El artículo analiza la presencia de diversas variaciones del tiempo en la obra de Ignacio García May, *Los años eternos*, contextualizándola en las transformaciones que se produjeron en las corrientes de la física y señalando cómo estas influenciaron la cultura (literatura, cine), permitiendo introducir en el discurso las diversas posibilidades que presentan los viajes temporales.

L'article analyse la présence de différentes variations du temps dans l'œuvre d'Ignacio García May *Los años eternos* (Les années éternelles), la replaçant dans son contexte dans les transformations qui se sont produites dans les courants de la Physique et en signalant comment ces courantes ont influencé la culture (littérature, cinéma), nous permettant d'introduire dans le discours les différentes possibilités présentées par les voyages dans le temps.

The article analyzes the presence of different variations of time Ignacio García May's *Los años eternos*. It proceeds to do so by tracing its context within the transformations that took place in contemporary physics and by underlining how these ones influenced filmic and literary culture, allowing to introduce in both discourses the various possibilities offered by time travel.

Palabras clave / Mots-clés / Key Words

Ignacio García May, Viaje en el tiempo, literatura, teatro, ciencia ficción.

Ignacio García May, voyage dans le temps, littérature, théâtre, science fiction.

Ignacio García May, Time travels, literature, theater, science fiction.

El dramaturgo español Ignacio García May tiene la habilidad de utilizar diferentes registros en su obra, mezclando géneros y creando conflictos entre lo fantástico, la ciencia ficción, las historias de aventuras o el teatro del siglo de oro¹. Guerras, corrupción, elementos maravillo-

¹ Con *Alesio, una comedia de tiempos pasados* (1984), ambientada en el siglo de oro, obtuvo el Premio Lope de Vega (1986). Por su parte, *El dios tortuga* (1990) juega con elementos del realismo mágico y de ciencia ficción para denunciar a los sistemas bananeros y totalitarios. *Operación ópera* (1991), *Corazón de cine* (1995) —estrenada en el Teatro Fernando Rojas del Círculo de Bellas Artes de Madrid— y *Serie b* (2003) se acercan a sus intereses por el mundo del cine, los actores, el cine negro y la televisión. *Ungern-Sternberg. Episodio siberiano* (1991) y *Últimos golpes de Butch Cassidy* (1992) son dos obras cortas, y en 1994 estrenó *Grita VIH* en la Sala Olimpia del Centro Dramático Nacional. *Lalibelá* (1997) es un texto fantástico (de viajes y misterio), y en 1998 escribió las obras cortas *Gigantes* y *El amor nómada. Los vivos y los muertos* (1999), probablemente

sos, sofisticadas máquinas y grandes historias de amor se entremezclan en sus pócimas dramáticas creando sorprendentes escenarios y personajes. *Los años eternos* (2002) es una obra breve, de ciencia ficción –sobre la diferencia entre maravilloso, fantástico y ciencia ficción véase Roas, 2001 y 2011–, concebida en un acto con doce escenas. El argumento de la obra se centra en los personajes de la bella Ocean y el abúlico El Ojo. El Ojo trabaja para La Firma haciendo viajes al pasado para evitar la aparición del Velo Rojo –que destruirá el planeta Tierra–. Descubrimos que hay un ¿universo paralelo? al planeta Tierra en un encuentro espacio-temporal entre El Ojo y Ocean. Ella trabaja como guía turística para una agencia de viajes, que organiza excursiones al pasado para visitar momentos históricos, como la construcción de las pirámides de Egipto. El encuentro de estos dos personajes en un *lazo roto* convierte a uno en la esperanza del otro, y acaban fundiéndose en el cosmos para vivir su amor eternamente.

1. Orígenes literarios de las máquinas para viajar en el tiempo.

Los orígenes del viaje en el tiempo se remontan al Apocalipsis de San Juan, cuando el ángel le muestra al apóstol lo que sucederá en el futuro, para que él pueda advertir a las siete iglesias. Pero la primera publicación literaria sobre un viaje en el tiempo, con un discurso sobre la posibilidad teórica de que pudiera darse tal fenómeno, lo encontramos en el relato de 1881 «El reloj que retrocedía», del estadounidense Edward Page Mitchell. El protagonista-narrador del relato y su primo Harry heredan un antiguo reloj del siglo XVI creyendo que está estropeado porque solo lo han visto funcionar una vez, y con las manecillas girando en sentido contrario. Este suceso les incita a conversar sobre el tema del tiempo con el profesor de filosofía Van Stopp (curioso nombre, por cierto). Este profesor de metafísica da una lección a los dos jóvenes, planteándoles algunas de las teorías que defendería Einstein años más tarde:

Lo creía suficientemente hegeliano como para admitir –prosiguió– que toda condición incluye su propia contradicción. El Tiempo es una condición, no un elemento esencial. Visto desde el punto de vista de lo Absoluto, la secuencia por la cual el futuro sigue al presente y el presente sigue al pasado es puramente arbitraria. Ayer, hoy,

mañana; no existe razón en la naturaleza de las cosas por la cual el orden no pudiera ser mañana, hoy, ayer (Mitchell, 1977: 115).

El profesor Van Stopp defiende que, igual que el planeta Tierra rota sobre su eje de oeste a este, también se podría admitir que de pronto pudiera girar de este a oeste «como si estuviera desenrollando las rotaciones de eras pretéritas» (Mitchell, 1977: 115-116), al estilo del film *Superman* (1978), dirigido por Richard Donner. La conversación les lleva a girar las manecillas del reloj, y de manera asombrosa aparecen los tres en el siglo XVI presenciando una batalla entre holandeses y españoles, en la que vencen los holandeses gracias a la intervención de los viajeros del tiempo. Tras unos fuertes mareos y de un modo fantástico, vuelven a aparecer en el siglo XIX, aunque conservando ciertas magulladuras de la batalla que vivieron en el siglo XVI. En este caso el viaje en tiempo se logra gracias a un mecanismo de relojería, y hay una teoría plausible que admite la posibilidad del viaje.

El mismo año que Edward Page Mitchell publicaba su relato en prensa, el español Enrique Gaspar escribía una zarzuela en tres actos y trece cuadros titulada *Viaje hacia atrás verificado en el tiempo desde el último tercio del siglo XIX hasta el caos* (véase Santiañez, 2005). En 1887, Gaspar publicó el mismo texto, pero en forma de novela, bajo el título *El Anacronópete*, adelantándose a la célebre máquina de H. G. Wells (de 1895). El escritor español era consciente de la novedad de su relato y de su máquina para viajar en tiempo², cuya teoría y funcionamiento nos recuerdan al texto de Edward P. Mitchell. A pesar de incluir una máquina y justificar el viaje en el tiempo gracias a la tecnología y la ciencia, Enrique Gaspar se aleja

uno de sus textos más realistas y crudos, en el que describe la situación política africana y la corrupción de los medios de comunicación y de la sociedad se estrenó en el Teatro Infanta Isabel en el año 2000. Además dirigió su propia adaptación del *Drácula* de Bram Stoker para el Centro Dramático Nacional (estrenada en 2009).

² El lector español del siglo XIX conocía la tradición de viajes en el tiempo de corte fantástico o maravilloso a través de obras como *Exemplo XI* de El conde Lucanor (siglo XIV), *La Ilusión* (1636) de Pierre Corneille, *Memorias del siglo XIX* (1833) de Samuel Madden, «Un cuento de las Montañas Escabrosas» (1844) de Edgar Allan Poe, *Cuento de Navidad* (1843) de Charles Dickens, *Lumen* (1872) de Camilla Flammarion, etc. (véase Santiañez, 2005).

del género de ciencia ficción incurriendo en el tópico del sueño como explicación del viaje, devolviendo al lector al ambiente realista y burgués que imperaba en la época y proporcionándole la tranquilidad de que el mundo no puede ser distinto al que conocemos. Al final de la historia todo ha sido un sueño, y el viaje jamás existió.

A pesar de que Enrique Gaspar tiene la primicia en cuanto a la creación literaria de una máquina del tiempo, la que ha pasado a la historia y ha logrado una mayor repercusión ha sido la de H. G. Wells. Aunque sea evidente que todos viajamos en el tiempo a lo largo de nuestras vidas, los grandes saltos temporales pertenecen única y exclusivamente al mundo literario y cinematográfico, a pesar de que algunas teorías científicas consideren que serán posibles en algún momento. En 1905 Einstein publicó la «Relatividad Especial», demostrando físicamente que el tiempo no era un elemento absoluto, sino que se trataba de un elemento relativo y elástico que se dilata. Este sería el primer paso científico que posibilitaría los saltos temporales desde el punto de vista teórico. Una percepción del tiempo similar a la del Prof. Stopp cuando afirma que «Pasado, presente y futuro están urdidos juntos en una malla inextricable. ¿Quién puede decir que este reloj no está en lo justo al retroceder?» (Mitchell, 1977: 116). El primer artículo científico sobre la posibilidad de creación de una máquina del tiempo lo publicó el científico J. van Stockum en 1937, y a partir de entonces la comunidad científica ha desarrollado diversas teorías que admiten el viaje en el tiempo, tanto al pasado (a través de los agujeros de gusano), como al futuro (viajando casi a la velocidad de la luz) –véase Paul Davis (2008) y W. Stephen Hawking, S. Kip Thorne, Igor Novikov y Timothy Ferris (2007)–.

Ignacio García May es lector del género de ciencia ficción y conoce en profundidad la tradición literaria de los viajes en el tiempo. Se confiesa lector de Wells (*La máquina del tiempo*, 1895), Edgar Bellamy (*El año 2000*, 1888), Mark Twain (*Un yanqui en la corte del rey Arturo*, 1889), William Morris (*Noticias de ninguna parte*, 1891), además de Heinlein (*El fin de la eternidad*, 1955), Tim Powers (*Las puertas de Anubis*, 1983) y Alfred Bester («El sonido del Trueno» y «El tiempo es el traidor»). Además de estas influencias, considero esencial mencionar el texto del dramaturgo Sanchis Sinisterra *Perdida en los Apalaches (Juguete cuántico)*, de 1990 –estrenado en la Sala Beckett ese

mismo año–. Se trata de un texto dramático sobre el viaje en el tiempo con numerosas similitudes argumentales al de Ignacio García May, como las paradojas espacio-temporales y un amor imposible, aunque en clave de comedia. En esta ocasión la doctora Dorothy Greñuela es objeto de los experimentos cuánticos de su jefe en una universidad norteamericana. Mientras la doctora se dispone a impartir una conferencia sobre paradojas espacio-temporales, agujeros de gusano y mecánica cuántica, se encuentra con el Intruso. Este personaje habita supuestamente un universo paralelo, y mientras camina por el pasillo de un hotel en Praga coincide con Dorothy en un inquietante lazo roto. Ambos desconocidos se enamoran y regresan a sus universos sin conocer el año, la época o el universo del que proviene el otro.

2. El tiempo

Antonio Rodríguez de las Heras nos dice que «pasado y futuro son dos espacios virtuales que se crean gracias a la complejidad del cerebro humano. Son dos mundos imaginarios, uno hecho a partir de los recuerdos, otro, de superposiciones» (2008: en línea); de este modo, el pasado se convierte en la memoria y el futuro en un proyecto. Por tanto, y en sintonía con la propuesta de H. G. Wells en *La máquina del tiempo*³, podríamos afirmar que estamos tan determinados por la gravedad de la Tierra como por el Tiempo, ya que éste nos encierra en el presente.

Antonio Rodríguez de las Heras considera que si vemos el pasado y el porvenir, no como segmentos, sino como tensores que tiran en sentidos opuestos del instante que los separa, contemplamos un instante dilatado, que sería nuestro lugar en el tiempo: y ahí nos encontramos. En *Los años eternos* El Ojo se pregunta ¿qué es el tiempo? Y El Viejo le responde:

³ Para el viajero en el Tiempo, «el Tiempo es únicamente una especie de Espacio» (Wells, 2005: 12), y entonces podríamos preguntarnos qué ocurre con el espacio: «¿Está usted seguro de que podemos movernos libremente en el Espacio? Podemos ir a la derecha y a la izquierda, hacia delante y hacia atrás con bastante libertad, y los hombres siempre lo han hecho. Admito que nos movemos libremente en dos dimensiones. Pero ¿cómo hacia arriba y hacia abajo? La gravitación nos limita ahí» (Wells, 2005: 12-13).

¿El tiempo? ¿Me lo pregunta usted a mí? (*El viejo deja el plato de sopa sobre la mesa*) ¡El tiempo es una mierda! ¿Quiere saber lo que es? (*Señala a su mujer, arrugada y lejana*) ¡Esto es el tiempo! Mi mujer era una beldad. El cabello era negro y le llegaba hasta la cintura. Cantaba. Cantaba baladas antiguas y muy hermosas y a mí se me ponían los pelos de punta cada vez que la escuchaba. ¡Esto es su tiempo asqueroso! ¡Mírela! (García May, 2002a: 121).

¿Qué es el tiempo? Esta cuestión para un físico carece de importancia *a priori*, ya que hablar del *tiempo* como una categoría universal que nos afecta a todos del mismo modo carece de sentido para él. El físico nos preguntaría: ¿el tiempo de quién? Las teorías de Einstein han demostrado que la percepción del paso del tiempo no se basa tan sólo en una cuestión psicológica, sino que matemáticamente es imposible que exista un único *presente* o un *ahora* universal. Einstein afirmaba que la «distinción entre pasado, presente y futuro es solo una ilusión, aunque se trate de una obsesión persistente» (ápu^d Davies, 2008: 46-47). Y a pesar de que presente, pasado y futuro nos ayuden a estructurar el mundo (al resto de los mortales), los físicos entienden la realidad como un *cronopaisaje* en el que todos los tiempos existen de igual manera, tal y como sucede en la mente de la esposa de El Viejo –enferma de alzhéimer–.

3. Marcos del viaje

Si nos centramos en los elementos paratextuales de la obra de Ignacio García May, descubriremos varios de los juegos intertextuales que tejen el sentido global de su obra. Cuando en una entrevista le preguntan sobre *Los años eternos*, nos dice: «Creo que llevo toda mi vida (he aquí otra extraña imagen) escribiendo esta obra» (2002b: 113). Y, efectivamente, si rastreamos la temática y los epígrafes de sus anteriores textos, veremos cómo todo le conduce hacia el tema del viaje, el viaje en el tiempo y la inmortalidad.

García May es un audaz epigrafista. Las citas exergo (Genette, 2001) que muestra al lector le legitiman en una tradición que hace honor a sus declaraciones según las cuales su «posición supone una reivindicación culta del teatro» (García May, 1987). Las acotaciones que encontramos en

los textos de García May son inusuales, ya que podemos analizarlas como instancias narrativas que hacen referencia a un lector implícito, y no tan sólo a los detalles de la espectacularización del texto como meras indicaciones a un director potencial. Apela constantemente al lector, y cita textos que nombran y leen sus personajes. Requiere de un lector modelo atento y audaz, y escribe sus textos dramáticos con numerosos detalles para su lectura, consciente de que se perderán en el montaje de la obra.

El motivo del viaje se puede *leer* constantemente en su obra. En su primer texto dramático, *Alesio, una comedia de tiempos pasados* –publicada en 1985–, nos encontramos con un trovador, llamado Bululú, que recita a lo largo de sus recorridos *El viaje entretenido*⁴ (1601) de Agustín Rojas Villandrando. De este modo, «el motivo del viaje, dominante en la obra de García May, aparece ya en esta primera pieza, e incluso se hace explícito desde la intervención del coro» (Pérez Rasilla, 2002: 110). En *El dios tortuga* (de 1990), incluye cuatro epígrafes y una dedicatoria. En esos epígrafes cita a Goethe, Rimbaud, Lord Byron y al Pinocho de Carlo Collodi, introduciendo al lector en un recorrido gótico, romántico y poético como pre-texto de una historia de corrupción y dictaduras en el cono sur americano. Nos presenta un mundo maravilloso plagado de influencias de *El país de las maravillas* y *Sueño de una noche de verano*, donde los epígrafes hacen referencia a la inmortalidad, y en el texto aparecen seres artificiales y eternos. *Lalibelá* es un delicioso texto dramático finalizado en 1997, aunque inédito, cuya lectura nos introduce más en un guión cinematográfico que en una obra teatral. Resuena entre los paisajes de Conrad, mientras utiliza como escenografía de fondo el poema de *Gilgamesh*, que inspiró la *Odisea* de Homero y es considerado el texto literario más antiguo, a través del *viaje* de la escritura. Se trata de un texto onírico sobre el encuentro de una pareja en un espacio-tiempo que marca sus vidas, igual que quedan marcadas las vidas de Ocean y El Ojo al encontrarse en el enlace roto de *Los años eternos*. La Gran Elección que deben hacer los personajes es la misma en ambas obras: acudir o no al lugar que puede cambiar sus vidas, e incluso

⁴ Al incluir el texto de Agustín Rojas se introduce en la tradición del teatro clásico español del siglo XVII y la repercusión que tuvo esta obra en su época, llegando a influir en autores como Paul Scarron, Théophile Gautier, Calderón de la Barca o William Shakespeare.

transportarles a otro universo. Utnapishitim no le puede confesar a Gilgamesh cómo hacerse inmortal, porque no se puede combatir el destino de los hombres, igual que las *paradojas temporales* demuestran que no se puede cambiar el pasado, ni se puede combatir el paso del tiempo. Y por eso El Ojo no puede evitar la aparición del Velo Rojo en su espacio-tiempo⁵.

La pieza dramática de *Los años eternos* está enmarcada por dos epígrafes. El primero, de Henry Roth, podría funcionar como una analepsis o una sinopsis de la pieza teatral: Ignacio García May ha escogido el fragmento de *Llá-malo sueño*, texto de 1934, en el que una madre le explica a su hijo que cuando las personas mueren *duermen años eternos*. La segunda cita pertenece a *El libro de las dunas* del escritor asiático Bahari Ibn Al'Qahirah, y nos presenta al protagonista central de la obra, el tiempo: «¿Por qué mides las horas que nos separan? Nadie ha visto nunca al Tiempo» (ápuđ García May, 2002a: 114).

4. El escenario que nos ve viajar

Todo avance científico es fruto de un contexto socio-cultural. En el mundo de El Ojo nos encontramos frente a un escenario apocalíptico, un ambiente tórrido y oscuro en el que gobiernan las multinacionales. La Firma es la empresa que organiza los viajes temporales para evitar la devastación animal y vegetal en la Tierra, como consecuencia del Velo Rojo. En este caso, la tecnología de la máquina del tiempo podría salvar a la humanidad, pero ya sabemos que no se puede cambiar el pasado... El Ojo –inspirado en el protagonista de *La mirada del observador* de Marc Behm–, haciendo honor a su nombre, trabaja como observador para recopilar información para La Firma. El viaje temporal no es corporal, tal y como sucede en la novelas de H. G. Wells o Enrique Gaspar. Se trata de un viaje mental a través del cableado del cerebro de los temponautas al estilo Matrix. Una vez que el viajero está de vuelta, descargan en una pantalla todo lo que su mente ha retenido, y trabajan con esas imágenes.

El Ojo está sentado en una silla que parece de dentista, amarrado por las piernas, los brazos y el pecho. Su cabeza está llena de cables que van a algún lugar remoto. Las paredes del recinto están cubiertas por cientos de relojes

digitales que marcan la hora en otros tantos lugares del planeta y, presumiblemente, también de la Historia (García May, 2002a: 115).

Podríamos afirmar que nos encontramos ante una obra teatral ciberpunk, con un protagonista abúlico, nada empático, en un mundo gobernado por las multinacionales, donde la tecnología domina el tejido social, las IA dirigen las empresas, las diferencias de clases sociales son extremas y la estética misteriosa del film *Blade Runner* impregna a los enigmáticos personajes que habitan tiempos y espacios difusos. Con escenas de cine negro y de cómic, García May construye una infraestructura narrativa dicotómica en la que un universo apocalíptico se encuentra con un universo utópico, aunque con un punto en común: el ser humano no es feliz en ninguno de esos universos. El desenlace de la obra teatral nos transporta hacia las imágenes de películas como *Ghost in The Shell* de Mamoru Oshii (1995) o *Powder* de Víctor Salva (1995), en las que sus protagonistas se fusionan con el universo...

5. ¿Cómo se viaja?

En *Los años eternos* existe una máquina que induce una especie de coma al viajero para que su alma, mente o pensamiento se sustraiga del cuerpo y realice el viaje en el tiempo, como si se tratara de un viaje astral. Es obvia la analogía con la dicotomía judeocristiana y el viaje místico, de ahí que consideremos que se trata de un viaje tecnohermético. Para Ignacio García May el proceso tecnológico del viaje en el tiempo es como una especie de rito religioso, y ahí radica su componente transcendental. Existe un aparato, una clásica máquina para viajar en el tiempo, pero en este caso el viaje no es corporal, sino psíquico⁶. El

⁵ En *Lalibelá*, el señor Theisger confiesa que el único libro que lleva siempre encima es el poema sumerio. Este es el libro que le regala a Faversham cuando finaliza su viaje, y con una cita de ese texto finaliza el texto dramático de May: «Lo que has amado, lo has acariciado / y que placía a tu corazón / como un viejo vestido, está ahora roído por los gusanos. / Lo que has amado, lo que has acariciado y que placía a tu corazón, / está hoy cubierto de polvo / todo eso está sumido en el polvo» (García May: texto inédito).

⁶ Otras obras en las que el viaje es psíquico son: *Time and Again* de Jack Finney, *Bid Time Return* de Richard Matheson, cuya versión cinematográfica es *Somewhere in Time* (1980), o *House on the Strand* de Daphne du Maurier, entre otras.

primer temponauta de La Firma fue Traven, un viajero que prestó sus servicios durante 17 años y terminó suicidándose tras asesinar a varias de sus amantes, debido a los daños cerebrales producidos por el viaje. Este personaje, ya fallecido pero vivo en otro espacio-tiempo, es el encargado de explicarnos cómo se produce el viaje:

TRAVEN.- Mi nombre es Traven y estoy muerto desde hace mucho tiempo. O no, eso depende del lugar y del momento en que se encuentren ustedes. Me han convocado para que les hable del Viaje. Lo primero que hay que entender es que el viaje no es físico sino mental. No se puede transportar el cuerpo, así que hay que hacer salir la mente, y, una vez fuera, ser capaz de controlarla [...]. Sales del cuerpo y entras en el Túnel Siniestro (García May, 2002a: 119).

Científicos como Igor Novikov o Paul Davies creen que los agujeros de gusano podrían funcionar como máquinas del tiempo, pero no tienen clara la posibilidad de que cuerpos macroscópicos (personas) puedan transitar por ellos. Y Stephen Hawking lamenta desengañar a los fanáticos de la ciencia ficción advirtiéndoles que «si se salta dentro de un agujero negro, la masa y la energía regresarán a nuestro universo, pero de una manera totalmente deformada» (2004: en línea). Por tanto, la única solución viable para viajar en el tiempo sería la de abandonar el cuerpo, y de este modo el texto de Ignacio García May cobra verosimilitud extratextual y legitimidad científica, al tiempo que (y esto no conviene olvidarlo) religiosa.

Dentro del pensamiento cibercultural existen diversas corrientes cibernéticas que otorgan al papel de la ciencia y a las posibilidades que ofrece el ciberespacio un rol divino –tal y como se refleja en la venerada *Matrix* (1999) de los hermanos Wachowski–. Este tipo de teorías aparecen como los nuevos altares del siglo XXI para continuar seduciendo a los individuos, pero ahora a través del poder evocativo de las máquinas. Este posicionamiento ante el fenómeno tecnológico ha sido denominado por los filósofos de la ciencia Iñaki Arzoz y Andoni Alonso como *tecno-hermetismo*. En las obras teatrales de Ignacio García May percibimos una clara combinación teosófica de simbología cristiana y oriental, muy acorde con la idea de tecno-hermetismo de estos dos autores, para los que

el mito de la Nueva ciudad de Dios es el mito principal de una religión, pseudo-religión o para-religión posmoderna que, basada en el culto previo a la tecno-ciencia, podríamos denominar «digitalismo» (o «virtualismo»). El propósito de esta nueva religión es la producción de una realidad paralela o ilusoria como trasunto del cielo a través de diferentes tecnologías y cibertecnologías que van desde la televisión a la biotecnología y, especialmente, la informática y de Internet (Alonso y Arzoz, 2002: 100).

En *El Dios Tortuga* existe una Máquina de la Vida para resucitar a Brandám, que curiosamente se pone en marcha en el interior de la Catedral de San Peregrinos. Pero también nos encontramos esta característica en el texto fantástico *Lalibelá*, donde los protagonistas son poseídos en la Iglesia de San Jorge, donde se separan sus cuerpos de sus almas –aunque en este caso debido a un fenómeno sobrenatural y no tecnológico–. El científico Frank Tipler⁷, en su texto *La física de la inmortalidad*, considera que existe la vida tras la muerte gracias a una IA que denomina Punto Omega, recogiendo así las teorías del jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Podemos considerar al físico Frank Tipler un neo-milenarista radical que convierte en escatología la tecnología (véase Noble, 1999), ofreciéndole al ser humano el pseudocontrol del universo y la traslación del paraíso a nuestro tiempo histórico con vida eterna incluida, aunque en un mundo de BITS y no de átomos. Un ¿espacio? similar al descrito por Traven:

TRAVEN.- Desde esta orilla puedo ver el tiempo como una red infinita compuesta por hilos de oro que se cruzan y se hermanan, y se enfrentan y se olvidan y dividen el universo en mínimas cajitas huecas. A veces percibo las sombras de mis antiguos colegas, los temponautas, saltando de un extremo de la red a otro, cruzando distancias abisales en apenas un suspiro (García May, 2002a: 124).

Traven, nombre de cercano a Travis, el protagonista de «El sonido del trueno» de Ray Bradbury, podríamos interpretarlo

⁷ Frank Tipler es profesor de Física Matemática en la Universidad de Nueva Orleans, y además de ser conocido por las teorías planteadas en *La física de la inmortalidad*, también ha elaborado una hipótesis en la que explica cómo serían posibles los viajes en tiempo, conocida como «El cilindro de Tipler».

como el avatar de Enkidu –el amigo de Gilgamesh que le explica cómo es el inframundo–. Un personaje que no sabemos bien si está realmente muerto o si permanece como un espíritu. Traven nos describe una suerte de ciberespacio, de Red en la que transitan todas las almas; las de los temponautas y las de los muertos. Frank Tipler, en su teoría sobre la física de la inmortalidad, describe el mecanismo físico a través del cual tiene lugar la resurrección universal –aunque desde el materialismo científico y no desde la fe–, proponiendo una metafísica derivada de los ordenadores. Si aplicamos esta visión al texto de García May, podríamos intuir que se trata de ese espacio-tiempo en el que se encuentran las energías de Traven, Ocean y El Ojo, de esa suerte de Red en la que transitan todas las almas, y que hasta ahora hemos conocido como el cielo o el infierno (sin cableados, ni chips, ni conexiones); se trataría de esa otra dimensión o espacio-tiempo limítrofe al espacio real.

Para Frank Tipler el alma humana es un programa ejecutado por un ordenador llamado cerebro, y por eso «el mecanismo físico responsable de la resurrección individual consiste en la simulación de todas y cada una de las personas fallecidas hace tiempo –junto con los mundos en que vivieron– en los ordenadores del futuro lejano» (Tipler, 2005: 47). Pero no se trataría tan solo de una simulación, como ocurre en la semana que graba Morel en *La Invencción de Morel* (1940) de Bioy Casares, sino que se trata de una EMULACIÓN –de «la simulación absolutamente precisa de otro objeto» (Tipler, 2005: 271)–, y esto nos traslada a referentes literarios que ya mostraron que ni siquiera la ficción podía soportar la emulación, tal y como ocurre en la «Parábola del palacio» y en «Del rigor en la ciencia» de Jorge Luis Borges⁸.

En el espacio emulado los avatares pueden evolucionar, igual que lo harían sus entes reales, y al contrario que en *La invención de morel*, estas simulaciones sí que pueden pensar e interactuar con su entorno. Lo curioso de esta fantasía es que las emulaciones no saben que están en un ordenador, ni que son artificiales, y esto nos recuerda, inevitablemente, a la novela de Daniel F. Galouye *Simlacron3* (1964) y a su versión cinematográfica *Nivel 13* de Josef Rusnak (1999). Como moraleja de sus fórmulas matemáticas podemos extraer que viviríamos en una emulación, sin conocer nuestra naturaleza artificial, y lograríamos ser inmortales gracias a la tecnología de un superordenador

que todavía no tenemos la capacidad de inventar, donde se albergarían nuestras mentes en una suerte de realidad virtual, revisitando, nuevamente, la caverna de Platón.

La descripción del mecanismo gracias al cual tiene lugar la resurrección universal de la que nos habla Frank Tipler, a pesar de su base científica, resulta del todo excéntrica, pero nos ayuda a decodificar el universo ficcional de *Los años eternos*. En el texto teatral, los protagonistas, Ocean y El Ojo, se introducen en sus cableadas computadoras temporales para que su inmersión en esa realidad virtual les proporcione la inmortalidad, encontrándose en un indefinido espacio-tiempo y dejando atrás sus corruptibles cuerpos, como hace el protagonista de *El cortador de césped* (1992) cuando se fusiona con la Red. Porque, ¿quién nos dice que Traven y Ocean no se encuentran en un simulador de viajes en el tiempo?, ¿viajan en el tiempo o están en Travel Matrix?

TRAVEN.- Y ahora veo a dos de estos aventureros astrales, un hombre y una mujer, partiendo a la vez de puntos distantes en la eternidad, dirigidos uno contra el otro como proyectiles de fuego; les veo encontrarse y explotar, y allí donde antes había un tramo de red se revela un vacío. Pero el Tiempo tiene arañas que tejen para él, tercas, mudas, incansables, y la red dorada, en un soplo, vuelve a extenderse por el espacio. Y dos espectros azules se incorporan, acaso felices para siempre, al ejército inextinguible de las antorchas blancas (García May, 2002a: 124).

La escatología, como el estudio del futuro de la humanidad y de su destino, podría ser la base ontológica de *Los años eternos*, que durante un viaje interminable nos advierte sobre la autodestrucción del ser humano. El estudio, ficcional, del futuro más allá del fin.

⁸ Tal y como nos lo describe Antonio Rodríguez de las Heras (2004: 67), «En el primer caso Borges apuesta por la desaparición del original ya que “en el mundo no puede haber dos cosas iguales; bastó (nos dicen) que el poeta pronunciara el poema para que desapareciera el palacio como abolido y fulminado por la última sílaba». Y en el segundo caso es el clon el que perece y «en los desiertos del Oeste perduran despedazadas ruinas del Mapa, habitadas por animales y por mendigos».

6. El efecto del viaje

Ignacio García May confiesa en varias entrevistas su interés por los autores de ciencia ficción que han escrito sobre los viajes en el tiempo, y le sorprende cómo estos textos se centran en la aparatología que permite el viaje, pero no en los efectos que produce en el temponauta: «Pero, ¿y el viaje en sí mismo? Estoy convencido de que si el viaje temporal existiera de verdad sería una experiencia terrible. Pero perdón: existe de verdad, y es una experiencia terrible» (García May, 2002b: 113). Si nos remontamos a las primeras máquinas, comprobamos que, ciertamente, en *El Anacronópete* no aparece ninguna alusión a este tema, pero en *La máquina del tiempo* de H. G. Wells sí que se describe la angustia y el agotamiento que produce el viaje en el tiempo:

Temo no poder transmitir las peculiares sensaciones del viaje a través del tiempo. Son extremadamente desagradables. Se experimenta un sentimiento sumamente parecido al que se tiene en las montañas rusas zigzagueantes (¡un irresistible movimiento como si se precipitase uno de cabeza!). Sentí también la misma horrible anticipación de inminente aplastamiento (Wells, 2005: 32).⁹

En *Los años eternos* los temponautas de los diversos espacios-tiempos también sufren cuando viajan. Ocean nos dice que «el viaje temporal es un vampiro gigantesco» (García May, 2002a: 117) que absorbe partes del individuo que se van quedando a lo largo de las visitas, hasta que uno va desapareciendo. Y el espíritu de Traven nos lo describe del siguiente modo:

TRAVEN.- Lo peor es al principio. La sensación de frío. Morirse es algo parecido a esto. Lo sé por experiencia. Como si le inyectaran a uno hielo puro en las venas. Siempre crees que no vas a ser capaz de soportarlo, siempre, por mucho que lo hayas hecho. Y cuando el dolor se vuelve intolerable, llega súbitamente el tirón. Estás atado a un cable, y alguien tira del cable, con fuerza (García May, 2002a: 119).

El temponauta es un ser privilegiado. En los diversos universos del texto son profesionales de prestigio con unas caudalosas nóminas y envidiados por la mayor parte de la sociedad. Los viajeros que todo lo ven, que pueden

moverse con libertad entre los diversos momentos de la historia, contemplar cómo se han construido las pirámides o escuchar las conversaciones más íntimas de Hitler, resulta que son abúlicos. Se aburren. Ignacio García May considera que esta es su aportación al género. El viaje deteriora la mente y produce alucinaciones, pero sobre todo, produce aburrimiento. El Dr. Sindulfo, en *El Anacronópete*, y El Viajero en el Tiempo, de *La máquina del tiempo*, disfrutaban de las aventuras y los fenómenos observados, pero en *Los años eternos* el viaje produce apatía por la vida y por el mundo:

EL OJO.- No me importa ninguna cosa en el mundo [...]. Creo que es un efecto del viaje: te vuelve abúlico. Un efecto secundario. Como la osteoporosis de los astronautas. Como los problemas de espalda de los informáticos. Una, digamos, enfermedad profesional (García May, 2002a: 114).

Esta enfermedad profesional convierte las rutas temporales en un eterno retorno mecánico y rotativo, carente de conciencia vital. La máquina del tiempo se ha convertido para estos personajes en un elemento cotidiano y rutinario que, paradójicamente, lo que les hace sentir es el lento paso del tiempo y lo insignificantes que son frente a él. Para Joseph Brodsky el tedio y el aburrimiento son los lenguajes de la esencia de la vida, y nos incita a buscarlos y a enfrentarlos: «eres finito –dice el tiempo con la voz del aburrimiento– cualquier cosa que hagas, desde mi punto de vista, es vana» (Brodsky, 2000: 115). Con esta demoleadora aseveración, Brodsky nos propone una exaltación de la vida, porque nos dice que somos intrascendentes frente al tiempo, pero le superamos en sensibilidad: «somos intrascendentes porque somos finitos. Pero cuanto más finito es algo, más cargado viene de vida, de emociones, de goce, de miedos, de compasión. Poca vida o emoción encierra la infinitud» (Brodsky, 2000: 116). El Ojo y Ocean hacen un alarde de la sugerencia de Brodsky cuando nos dice que

⁹ En otro momento de *La máquina del tiempo*, el viajero describe de nuevo su experiencia: «Las sensaciones desagradables de la salida eran menos punzantes ahora. Se fundieron al fin en una especie de hilaridad histérica. Noté, sin embargo, un pesado bamboleo de la máquina, que era yo incapaz de explicarme. Pero mi mente se hallaba demasiado confusa para fijarse en eso, de modo que, con una especie de locura que aumentaba en mí, me precipité en el futuro» (Wells, 2005: 34).

la pasión es el privilegio de lo intrascendente, y el único remedio contra el dolor del aburrimiento. Ignacio García May propone enfrentar la abulia con el amor, y la pasión es la medicina que encuentran Ocean y El Ojo contra su dolencia¹⁰.

El paso del tiempo nos transforma¹¹. Alfred Bester lo refleja magistralmente en «El tiempo es el traidor» (1964). En este relato describe el paso del tiempo en nuestra mente, cómo evolucionamos y cambiamos con el paso de los años, y cómo es terrible sentirte no tú pensándote en tu pasado. Viajamos al pasado recordando, pero es un viaje traidor, como dice Bester, porque hemos retocado tanto nuestros recuerdos que hemos creado otros (Rodríguez de las Heras, 2008: en línea). En el texto de Bester, Strapp se encuentra con su amada asesinada once años atrás. La obsesión del recuerdo, más los años que han pasado, le han convertido en otro Strapp que no la reconoce: «No, ésta no es tu Sima. Ésta no es tu amor. Sigue, Johnny, sigue y busca. La encontrarás algún día, a la chica que perdiste» (Bester, 22). Pero esa chica que perdió es la que ha encontrado, aunque no la reconoce, porque ninguno de los dos es el mismo. El mismo hecho sucede en *Lalibelá*, cuando Theisger intenta besar a la simulación de su amada en el entorno fantástico que ha recreado para el encuentro, y al intentar besarla nos cuenta: «Me miró aterrada. Ni siquiera se molestó en contestarme. Comprendí, Favershaw, que no existe la vuelta atrás. Comprendí que ella no era Ella, que yo ya no soy yo...» (García May, 1997: 30).

7. ¿Para qué se viaja?

El viajero del Tiempo de H. G. Wells quiere ir al futuro para ver cómo ha evolucionado la humanidad, y al descubrir que se autodestruirá intenta evitarlo. Don Sindulfo ha construido la máquina con el objetivo de conseguir el amor de su sobrina Clara, igual que Morel construyó su terrible máquina para conseguir el de Faustine. Pero además de su objetivo amoroso, Sindulfo quiere revisar la Historia tal y como nos la han narrado, porque «el pasado nos es absolutamente desconocido. Las ciencias retrospectivas, al estudiarlo, proceden casi por inducción, y mientras no tengamos conciencia del ayer, es inútil que divaguemos sobre el mañana» (Gaspar, 2000: 27). Podemos afirmar que aquí radica la modernidad del relato de Enrique Gaspar,

ya que cuestiona la Realidad, y nos propone un ejercicio deconstructivista subrayando el relativismo que estigmatiza nuestro universo conceptual. Estos son los motivos que propician el viaje en las dos primeras máquinas del tiempo de la historia de la literatura, una hacia el pasado (*El Anacronópete*) y la otra hacia el futuro (*La máquina del tiempo*).

En *Los años eternos* se viaja al pasado. Parece que nos encontramos con dos universos paralelos en los que el motivo del viaje varía sustancialmente: el universo A, donde El Ojo viaja al pasado para salvar la Tierra del Velo Rojo; y el universo B, en el que Ocean viaja al pasado como guía turística –al estilo de «El sonido del trueno» de Ray Bradbury–. El teórico físico Kip Thorne demostró matemáticamente que en caso de que pudiéramos viajar al pasado, no podríamos alterarlo, ya que eso induciría en una paradoja temporal contradictoria –y parece ser que en los viajes temporales pueden darse fenómenos extraños pero no contradictorios–. Esta tesis ha sido corroborada por varios de sus colegas como Igor Novikov, catedrático del Copenhagen University Observatory y director del NORDITA (Teoretical Astrophysics Center del Instituto Nórdico de Física Teórica) –así que desde la perspectiva de la literatura comparada, aceptamos esta hipótesis sin rechistar–. De este modo, el universo narrativo A sería inconsistente y contradictorio, ya que El Ojo no podrá alterar nunca la causa de la aparición del Velo Rojo. Pero Ignacio García May incluye las paradojas temporales en su texto para reforzar la verosimilitud (intra y extratextual), y el desenlace final del universo A nos induce a pensar que se trata de un bucle temporal consistente –en cambio Asimov juega con

¹⁰ Ocean rechaza la petición de matrimonio de Mujibur Jan. Considera que él no la quiere de verdad, porque no existe la misma pasión que en su relación con El Ojo: «Si mi ausencia te destruyera, entonces, y sólo entonces, te amaría locamente y no habría nada que pudiera mantenernos separados. Si no tuvieras más esperanza que yo, si tu único consuelo fuera escuchar mi voz y eso aplacara todo tu dolor te querría para siempre y sin medida» (García May, 2002: 123).

¹¹ En *Los años eternos* el personaje de La Anciana vive en el pasado porque sufre de alzhéimer, y nosotros «por tener memoria sufrimos el dolor de la ausencia. Por proyectar lo por venir sufrimos la zozobra de la incertidumbre» (Rodríguez de las Heras, 2008: en línea), mientras que algunas enfermedades mentales provocan la suspensión temporal, y nos hacen vivir en el pasado. La Anciana continúa viendo a los niños que jugaban en el parque frente a su ventana, cuando ya no existe el parque, ni los niños...

la paradoja del abuelo en *El fin de la Eternidad* para incurrir en la contradicción de la propia paradoja—.

De este modo nuestro libre albedrío ya no estaría limitado por las divinidades olímpicas o judeocristianas, sino por la física cuántica. Hay acciones que físicamente son imposibles según los teóricos de la física cuántica. La mayor parte de los relatos sobre viajes en el tiempo tiene como causa del viaje la modificación de un efecto en el futuro. Si modificamos un elemento del pasado, todo el futuro podría transformarse tal y como propone Bradbury en «El sonido del trueno». Esta paradoja científica se conoce como la *paradoja del abuelo*¹² y es la que más ha representado la cinematografía de ciencia ficción en películas como *Terminator* (1984) o *Regreso al futuro* (1985). E Ignacio García May incluye el tema de las paradojas temporales en el universo B con las Leyes de Bouvier: «Es la Primera Ley Bouvier de los viajes temporales: no se puede cambiar el pasado. No se puede cambiar el pasado pero tú te obsesionas por cambiarlo. Te enganchas. Te obcecas: se convierte en una adicción» (García May, 2002a: 8).

Cuando parece que no existen paradojas temporales en el texto, se suma otro factor: el de los dos universos que aparecen, A y B. Paul Davies, en *Cómo construir una máquina del tiempo*, sostiene que «todos los mundos cuánticos posibles existen realmente. Con arreglo a esta interpretación de la mecánica cuántica según la cual hay «múltiples universos», existen infinitos universos paralelos, en cada uno de los cuales, en algún lugar, están representadas todas las posibles alternativas cuánticas» (2008: 150). Y, del mismo modo, cualquier movimiento que se produzca puede hacer derivar dos universos paralelos ramificados, de un mismo momento espacio-temporal —tal y como sucede en el relato «Los hombres que mataron a Mahoma» de Alfred Bester—. Cuando un temponauta interfiere con la Historia y se produce alguna alteración (como la del lazo roto), el universo se bifurca, y en el A probablemente el Velo Rojo termine con la vida humana, mientras en el B existe el mundo de Ocean. El científico David Deutsch es conocido por resolver algunas de las paradojas temporales clásicas con la teoría de los multiuniversos, y de este modo, cada vez que uno se extinga, existirá otro (o la bifurcación del anterior) en el que la vida continúe. Frank Tipler y Stephen Hawking coinciden en que la Naturaleza o el Universo no permitirán su autodestrucción, igual que la *física* no puede

permitir la desaparición del antepasado de un temponauta que viaja al pasado:

Si no hay vida en el Universo que pueda observar su existencia, entonces según la definición de existencia física, esta simulación, la de la historia del Universo, sencillamente no existe físicamente. Sin embargo, si existe una modificación de las leyes de la física en esa historia para la que la vida pervive después de T_0 , entonces existe físicamente la historia con las leyes físicas modificadas en el instante T_0 . En definitiva, las leyes de la física, dado que mantienen su validez a lo largo del tiempo y las condiciones de contorno del Universo, permiten necesariamente que la vida siga existiendo para siempre. Así queda demostrado el postulado de la Existencia de la Vida Eterna (Tipler, 2005: 277).

Pero no podemos afirmar ni confirmar que el universo B sea el futuro del A, ni que se trate de dos universos paralelos que se han encontrado en un lazo temporal roto. El texto de García May nos ofrece una solución con la teoría del *Punto Cero*. La IA Casandra (B) explica que el teórico Bauvier había pronosticado la posibilidad de que dos líneas temporales diferentes se encontraran, pero lo consideraba una quimera. Si este fenómeno se produjese, el mundo se destruiría y volvería a comenzar un instante después, aunque absolutamente diferente. Según Bauvier, nadie tendría conciencia del cambio, y el segundo sería la continuación cronológica del primero, tal y como sucede con los *cambios de Realidad* que provocan los Técnicos en *El fin de la eternidad* de Asimov. Aunque en *Los años eternos* no sabemos cuál de los dos universos es el derivado, ni cuál el original: la inconsciencia de lo acontecido recae sobre el lector igual que para los habitantes de esos universos...

Como dijimos previamente, en el universo B se realizan viajes de turismo al pasado. Stephen Hawking llegó

¹² La paradoja del abuelo nos viene a decir que si viajamos al pasado para asesinar a nuestro abuelo, no hubiéramos nacido, y por tanto, jamás hubiéramos podido viajar al pasado para asesinar a nuestro abuelo. Kip Thorne sostiene que en caso de que pudiéramos viajar al pasado e intentáramos asesinar a nuestro abuelo, las leyes físicas nos impedirían de algún modo que eso sucediera. Un ejemplo fabuloso sobre esta paradoja lo encontramos en la película *Los Cronocrímenes* (2007) de Nacho Vigalondo.

a afirmar que los viajes en el tiempo no existen por una obviedad: si fueran posibles, estaríamos invadidos por los turistas del futuro. Paul Davis también se ha pronunciado al respecto, y sostiene que actualmente no podemos ser visitados por los turistas del futuro porque si estos existieran en algún momento, tan sólo podrían viajar hasta el momento espacio-temporal en el que también existieran máquinas del tiempo (de agujero de gusano). En *Los años eternos* este posible inconveniente se resuelve de un sencillo modo: los turistas que viajan al pasado no pueden ser vistos ni oídos por los habitantes de los momentos temporales visitados.

A pesar de que varios físicos han demostrado que desde un punto de vista teórico se podría viajar en el tiempo¹³, el laucasiano Stephen Hawking no sólo considera que sería imposible cambiar el pasado, sino que debido a lo que ha denominado como la *conjetura de protección de la cronología*, la Naturaleza o el Universo siempre impedirán de algún modo los viajes en tiempo, para «garantizar el universo para los historiadores» (ápuđ Davies, 2008: 154). Tras el viaje a través del texto de Ignacio García May y los divulgativos apuntes sobre teorías e hipótesis científicas mencionadas, es necesario recoger las declaraciones de Edgar Farhi –director del Departamento de Física Teórica del MIT–, en las que afirma que «es imposible ir en el tiempo hacia atrás. Mi trabajo sobre máquinas del tiempo (máquinas convencionales, no agujeros de gusano y cosas

así) demuestra, basándonos en la relatividad de Einstein, que es imposible viajar en el tiempo» (Rivera, 2008: en línea), aunque nada es imposible para la máquina de nuestra imaginación.

8. Fin del Viaje

Los abúlicos temponautas de García May logran salvarse a sí mismos demostrando la Existencia de la Vida Eterna, no ya gracias a la física teórica de Frank Tipler, sino gracias al Amor Eterno y a la pasión que reclamaba Brodsky para la vida de los urbanitas contemporáneos. Y es el encuentro entre dos personas y la química surgida entre sus emociones (y no la física), la que propicia el cambio de realidad, para que puedan vivir *años eternos*... «Pasado y futuro son inaccesibles, son inencontrables. Nunca se llega al futuro, nunca se recupera el pasado. El presente supone un extravío sin fin» (Rodríguez de las Heras, 2008: en línea).

¹³ Desde los años 60 se experimenta sobre los saltos temporales en el CERN (Centre Européen pour la Recherche Nucléaire). El acelerador de partículas denominado Gran Colisionador de Electrones-Positrones (LEP, Large Electron Positron) consiguió propulsar electrones a 99,9999999999 % de la velocidad de la luz, consiguiendo un salto temporal. Se considera que estos resultados son limitados porque se realizan en condiciones específicas en los laboratorios más avanzados y se desconoce si funcionarían en circunstancias reales.

Bibliografía

- ALONSO, Andoni e Iñaki ARZOZ (2002): *La nueva ciudad de Dios*, Madrid, Siruela.
- ASIMOV, Isaac (2004): *El fin de la eternidad*, Madrid: La factoría de ideas.
- BESTER, Alfred (1964): *El tiempo es el traidor*, disponible en <http://www.fgr.cu/Biblioteca%20Literaria/B/Bester,%20Alfred/EI%20Tiempo%20es%20el%20Traidor.pdf> [fecha de consulta: 14 de julio de 2008].
- BRADBURY, Ray (1953): «El sonido del trueno», en *Las doradas manzanas del sol*, Minotauro, Barcelona, 2006. Disponible en <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/ing/bradbury/ruido.htm> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2008).
- BRODSKY, Joseph (2000): «Elogio del aburrimiento», en *Del dolor y la razón. Ensayos*. Traducción de Antoni Martí García, Destino, vol. 899, Barcelona, págs. 110-118.
- DAVIES, Paul (2008): *Cómo construir una máquina del tiempo*, Zaragoza, 451 Editores.
- GARCÍA MAY, Ignacio (1987): «“Mi posición supone una reivindicación culta del teatro”», entrevista a García May», *Primer Acto: cuadernos de investigación teatral*, n.º 217, págs. 75-77.
- (1990): *El Dios Tortuga*, Madrid, Visor [col. Biblioteca Antonio Machado de Teatro].
- (1997): *Lalibelá*, texto inédito.
- (2002a): *Los años eternos*, *ADE Teatro*, n.º 93, págs. 114-124.
- (2002b) «El tiempo y el dragón», *ADE Teatro*, n.º 93, pág. 113.
- GASPAR, Enrique (2000): *El Anacronópete*, Barcelona: Circulo de Lectores.
- GENETTE, Gérard (2001): *Umbrales*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- HAWKING, Stephen W. (2006): *Historia del tiempo. Del big ban a los agujeros negros*, Barcelona: Crítica.
- (2004): «Los agujeros negros dados la vuelta», disponible en http://www.astroseti.org/noticia_452_los_agujeros_negros_dados_vuelta.htm [fecha de consulta: 9 de junio de 2008].
- HAWKING, Stephen W.; THORNE, S. Kip; NOVIKOV, Igor; FERRIS, Timothy; LIGHTMAN, Alan (2007): *El futuro del espacio tiempo*, Barcelona, Crítica.
- MARÍN, Rafael (2003): «Mein Führer» (1982) en *Antología de la ciencia ficción española 1982-2002*, Minotauro, Barcelona.
- MITCHELL, Edwar P. (1977): «El reloj que retrocedía», en *El hombre de cristal*, Buenos Aires, Andrómeda.
- MORALES, Gregorio (2000): «Ética y Estética Cuánticas», *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, vol. Disponible en <http://www.terra.es/personal2/gmv00000/arizona%20journal.htm> [fecha de consulta: 11 de julio de 2008].
- NOBLE, David R. (1999): *La religión de la tecnología*, Barcelona, Paidós.
- PÉREZ-RASILLA, Eduardo (2002): «Los años eternos. Ignacio García May: el teatro ante el futuro», *ADE Teatro*, n.º 93, págs. 110-112.
- RIVERA, Alicia (2008): «Entrevista a Edward Farhi», *El País*, 4 de junio de 2008, disponible en http://elpais.com/diario/2008/06/04/futuro/1212530402_850215.html [fecha de consulta: 4 de junio de 2008].
- ROAS, David (2001) (ed.): *Teorías de lo fantástico*, Madrid, Arco Libros.
- (2011): *Tras los límites de lo real. Una definición de lo fantástico*, Madrid, Páginas de Espuma.
- RODRÍGUEZ DE LAS HERAS, Antonio (2004): «Espacio digital. Espacio virtual», *Debats*, n.º 48, primavera, págs. 63-67.
- (2008): «El instante dilatado», *Matador. Revista de Ideas y Tendencias*, n.º L, disponible en <http://web.me.com/rodriguezdelasheras/matador/matador.html> [fecha de consulta: 6 de junio de 2012].
- SINISTERRA, Sanchis (1999): *Perdida en los Apalaches (Juguete cuántico)*, Fundación Autor, Madrid.
- SANTIÁÑEZ (2000): *Prólogo* en *El Anacronópete*, Barcelona, Circulo de Lectores.
- TIPLER, Frank J. (2005): *La física de la inmortalidad*, Madrid, Alianza.
- WELLS, H. G. (2005): *La máquina del tiempo*, Madrid, Alianza.



DOSSIER

Le Printemps Arabe
La Primavera Árabe
The Arab Spring

Les textes constituant le présent dossier proviennent, d'une part, d'un colloque sur « Le printemps arabe et la philosophie politique » organisé à l'initiative du professeur Kevin Mulligan par le Département de philosophie de la Faculté des lettres de l'Université de Genève les 12 et 13 décembre 2011. C'est le cas des contributions de Ridha Chennoufi, Charles Genequand, Soumaya Mestiri et Salah Mosbah. Les trois autres articles ont fait l'objet d'exposés dans le cadre d'un programme de formation continue de l'Unité d'arabe dans la même faculté pendant l'année académique 2011-2012. La diversité des origines des contributions a eu pour effet une certaine absence d'uniformité dans les conventions de transcriptions des noms propres et des termes arabes. Nous n'avons pas cherché à les harmoniser.



Los textos que integran el presente dossier provienen, por una parte, de un coloquio sobre «La primavera árabe y la filosofía política», organizado por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Ginebra, bajo la dirección del profesor Kevin Mulligan, los días 12 y 13 de diciembre de 2011. Es el caso de las contribuciones de Ridha Chennoufi, Charles Genequand, Soumaya Mestiri y Salah Mosbah. Los otros tres artículos fueron expuestos dentro del programa de formación continua de la Unidad de Árabe, en la misma Facultad, a lo largo del curso académico 2011-2012. La diversidad de origen de las contribuciones ha tenido como efecto una cierta ausencia de uniformidad en las convenciones de transcripción de los nombres y términos árabes. Hemos preferido no armonizarlos.



Four of the texts comprising the volume— the articles by Ridha Chennoufi, Charles Genequand, Soumaya Mestiri and Salah Mosbah— were presented at the conference on «Arab Spring and Political Philosophy» organized by profesor Kevin Mulligan in the Philosophy Department, Faculty of Humanities of the University of Geneva, on December 12-13, 2011. The other three texts were delivered in the Continuous Education program of the Arab Studies group of the same institution during the academic year 2011-2012. The different origin of the contributions has produced a certain heterogeneity in the transcription of Arabic names and terms. We chose not to harmonize them.

La question du pouvoir en Islam

Charles Genequand

Reçu: 30.IV.2012 - Accepté: 18.V.2012

Résumé / Resumen / Abstract

Historiquement, l'islam a toujours connu une distinction tranchée entre le pouvoir politico-militaire et l'autorité religieuse des ulémas, en même temps qu'une collusion de fait entre les deux. Il a aussi toujours gardé la nostalgie d'un état mythique dans lequel les deux types de pouvoir étaient unis en une seule personne, le calife. Cette situation a inhibé l'émergence d'un véritable état avec des structures de gouvernement définies et des mécanismes de dévolution du pouvoir. Les régimes autocratiques issus des indépendances ont rompu cet équilibre traditionnel, soit en cherchant à mettre les religieux à l'écart (Tunisie, Égypte), soit en imposant une théocratie (Arabie Saoudite, Iran).

Les révoltes arabes ont incontestablement ouvert une ère nouvelle dans la définition du pouvoir en terre d'islam. Il est pour l'instant difficile de voir si celle-ci débouchera sur l'établissement d'un nouvel équilibre ou sur une période d'anarchie prolongée.

Históricamente, el Islam ha establecido una clara distinción entre la esfera político-militar y las autoridades religiosas de los ulemas, al tiempo que se ha producido la colusión de facto entre ambas. También se ha mantenido siempre la nostalgia de un estado mítico en el que los dos tipos de poder se unieron en una sola persona, el califa. Esto ha impedido el surgimiento de un verdadero estado con estructuras definidas de gobierno y mecanismos de descentralización. Los regímenes autocráticos surgidos de procesos de independencia han roto este equilibrio tradicional al tratar de dejar de lado el componente religioso (Túnez, Egipto), o mediante la imposición de una teocracia (Arabia Saudita, Irán). Las revueltas árabes han abierto, sin duda, una nueva era en la definición de poder en el mundo islámico. Actualmente no está claro si va a conducir al establecimiento de un nuevo equilibrio o a un prolongado período de anarquía.

Historically, Islam has always established a clear distinction between the politico-military and the religious authority of ulamas, as well as a de facto collusion between the two. Nonetheless, it has maintained a sense of nostalgia for a mythical state in which the two types of power were united in one person, the caliph. This has inhibited the emergence of a true state with defined governance structures and mechanisms of devolution. Autocratic regimes from independence broke this traditional balance, trying to put aside the religious factor (Tunisia, Egypt), or by imposing a theocracy (Saudi Arabia, Iran). The Arab uprisings have undoubtedly opened a new era in the definition of power in the Islamic world. It is currently unclear whether it will lead to the establishment of a new equilibrium or to a prolonged period of anarchy.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Sphère politico-militaire, autorité religieuse, Islam, théocratie, les révoltes arabes

Esfera político-militar, autoridad religiosa, Islam, teocracia, revueltas árabes

Politico-military sphere, religious authority, Islam, Theocracy, Arab revolts

Le « printemps arabe » a replacé au centre de l'actualité des questions anciennes : Y a-t-il incompatibilité entre islam et démocratie ? Est-ce un hasard si la quasi totalité des pays musulmans vit sous des régimes dictatoriaux ? Y a-t-il une forme politique spécifique à l'islam qui serait déterminée de manière stricte par des contraintes d'essence religieuse et rendrait impossible la séparation de l'état et de la religion ? En d'autres termes, la théocratie serait-elle la seule forme politique compatible avec l'islam ?

A cette dernière question, il est intéressant de noter que tant les islamistes radicaux que les islamophobes occidentaux donnent une réponse positive, les uns pour rejeter le modèle occidental impliquant l'égalité de tous devant la loi, quelle que soit leur religion (ou leur sexe), les autres pour dénoncer un péril islamique qui menacerait l'Europe. Dans la tradition occidentale, c'est Jean-Jacques Rousseau, toujours à contre-courant, qui est à ma connaissance le seul à louer Mahomet précisément pour ce qui rend sa religion odieuse aux yeux de beaucoup, à savoir la fusion des deux domaines. On peut penser qu'il fut ébloui en cela par l'étonnante ressemblance entre Médine et sa ville natale de Genève : « Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique, et tant que la forme de son Gouvernement subsista sous les Caliphes ses successeurs,

ce Gouvernement fut exactement un, et bon en cela. Mais les Arabes devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares ; alors la division entre les deux puissances recommença¹. »

Ce que je voudrais tenter ici est d'apporter sur le « printemps arabe » l'éclairage de l'histoire du pouvoir en islam et de la pensée politique islamique traditionnelle. Il devrait être ainsi possible de montrer que la stupéfaction qui a salué en Occident les révoltes de l'année 2011 résulte en grande partie du préjugé traditionnel sur le caractère théocratique du pouvoir en islam. Je ne prétends nullement qu'une meilleure connaissance de l'arrière-plan historique et idéologique du phénomène permette de l'expliquer. Dans le cas des révoltes arabes, il paraît évident que des facteurs matériels immédiats, économiques et démographiques, en ont été le véritable déclencheur. Néanmoins, la pratique traditionnelle du pouvoir en islam semble avoir conditionné dans une large mesure les réactions des autorités et de la société face au soulèvement. Elle pourrait surtout influencer de manière décisive sur l'évolution ultérieure des régimes issus des « révolutions ».

Le Coran et la Tradition islamique fournissent des éléments de droit pénal, civil, commercial ; à vrai dire, il s'agit dans la plupart des cas plutôt de règles morales dont les applications juridiques doivent être déduites par un raisonnement analogique. En revanche, le Coran est silencieux sur ce que l'on appellerait le droit constitutionnel. Le seul verset, médinois, auquel les penseurs politiques puissent se référer dit : « Obéissez à Dieu, à son Prophète et à ceux qui détiennent l'ordre (*amr*). » (4/59 ; 83). Ce verset n'est pas dénué d'ambiguïté en raison du terme *amr* (d'où dérive *amîr*, l'« émir ») que l'on peut comprendre comme « commandement » ou comme « affaire ». L'expression « ceux qui détiennent l'ordre (*ûlû al-amr*) peut ainsi signifier aussi bien les dirigeants que d'une manière plus vague et plus générale les notables. Ibn Taymiyya au XIV^e siècle dira que cela inclut aussi les ulémas, une interprétation manifestement intéressée et totalement anachronique puisque par définition il ne pouvait y en avoir du vivant du Prophète. Quoi qu'il en soit, ce verset est capital car il fonde la définition traditionnelle des deux sources scripturaires du droit : Coran et Tradition, cette dernière pouvant se définir comme le substitut du Prophète *in absentia*.

A la mort du Prophète, soudaine, trois candidats, un Médinois, Ali son gendre et cousin, et Abu Bakr son beau-père s'opposent pour sa succession à la tête de la communauté. C'est le dernier nommé qui l'emporte au motif qu'il aurait, avec l'assentiment du Prophète, dirigé la prière comme imam pendant la brève maladie de ce dernier. C'est l'origine du califat, et il est significatif que le calife s'appelle aussi imam. Ce système a duré trente ans avec ceux que l'on appelle les califes bien guidés, dont les deux derniers, Uthman et Ali, appartenaient à la famille élargie du Prophète. En 661, la dynastie des Omeyyades, puis celle des Abbassides, prennent la tête de la communauté musulmane. C'est ce que les théologiens-historiens arabes décrivent comme passage du califat au *mulk*, pouvoir dynastique et monarchique qui constitue une perversion du califat, seul état légitime et conforme à l'islam. Il est bon de souligner que l'entité qu'il s'agissait de diriger, en particulier sur le plan militaire, n'avait au départ rien d'un état au sens moderne du terme. Il n'y a d'ailleurs pas de mot en arabe pour le désigner. Le plus proche pourrait être *al-madîna*, mais ce nom commun, devenu le nom propre de « la Ville du Prophète », désigne en réalité un ensemble de tribus gardant chacune son chef et liées par des accords *ad personam* avec le Prophète ou le calife après lui. Le Prophète possède les fonctions d'arbitre et de messenger de Dieu, mais dans cette seconde capacité, il ne peut avoir de successeur. C'est en effet l'un des dogmes les plus assurés de l'islam que Muhammad est le dernier des prophètes. Le calife doit être reconnu à chaque fois par une allégeance personnelle (dite *bay'a*, littéralement « contrat »). Il manque donc au système l'élément de continuité propre à l'état. D'autre part, l'autorité appartient à Dieu, le calife n'ayant pour fonction que de faire respecter et appliquer Ses commandements. En termes modernes, il a un pouvoir exécutif, mais non législatif. Traditionnellement, la principale fonction exercée par les califes a été la guerre, pour défendre ou accroître le territoire de l'islam, mais il est intéressant de noter que les « bien guidés » ont précisément été peu actifs dans ce domaine ; il y a même des indications claires dans les sources historiques montrant que les conquêtes ont constitué une initiative de généraux ou chefs tribaux

¹ *Contrat Social* IV, 8 dans *Œuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1964, p. 462.

qui n'avaient reçu aucun mandat du calife ; elles furent exemptes de toute planification de la part de ce dernier, et furent même dans certains cas accomplies en violation de leurs ordres exprès.

Très tôt, dès le milieu du IX^{ème} siècle, le pouvoir des califes-rois a été sapé de deux manières : d'une part leur immense empire a éclaté sous son propre poids et de multiples dynasties locales se sont constituées, beaucoup d'entre elles non arabes : Perses, Turcs, Berbères etc., et même à Bagdad ce sont bien souvent, comme à Rome autrefois, les gardes turcs qui ont fait et défait les califes et les vizirs. D'autre part, le développement du droit islamique, la charia, a débouché sur l'établissement d'un système extrêmement complexe, fondé sur la connaissance d'un corpus de dizaines, voire de centaines de milliers de textes ainsi que d'une méthodologie très subtile, une casuistique englobant toutes les virtualités de la vie quotidienne ; ce système s'accompagna de la formation d'une caste capable de gérer le droit : les ulémas. Il y eut à cet égard entre les califes et les ulémas une succession de crises qui débouchèrent sur la victoire totale de ces derniers à qui fut *de facto* reconnu le monopole d'interpréter la Loi. Alors qu'au début de l'islam les califes furent considérés comme les héritiers des prophètes, ce sont désormais les ulémas qui sont regardés comme tels selon une tradition dûment authentifiée par les intéressés. A partir de là s'est établie une division des compétences et des prérogatives entre détenteurs du pouvoir politico-militaire et responsables du droit et de la morale publique infiniment plus tranchée que tout ce qu'a connu l'Occident médiéval. Ce partage des tâches (et de leurs avantages économiques afférents) s'est opéré le plus souvent de manière très consensuelle et dans une collusion parfaite entre un pouvoir coercitif basé sur la seule force physique et dénué de toute légitimation populaire ou religieuse et redevable aux ulémas de la seule sanction pouvant la suppléer. En échange de quoi le pouvoir maintenait les prérogatives des ulémas, y compris financières, les établissements religieux étant très généreusement dotés. En chrétienté l'imbrication des deux ordres, l'alliance du trône et de l'autel, a été beaucoup plus étroite, ce qui n'a nullement empêché les rivalités violentes pour la première place comme en témoignent les conflits entre l'empereur ou autres souverains temporels et la papauté. En islam, cette collusion a été renforcée par les conflits avec la chrétienté, Croisades et Reconquista, à

partir du XI^{ème} siècle, la lutte contre les chrétiens se parant d'une coloration religieuse croissante. En même temps, le hiatus séparant les deux ordres n'a cessé de s'élargir en raison du renforcement de la distinction sociale, ethnique et linguistique entre princes turcs, kurdes ou berbères d'une part et ulémas arabes d'autre part.

Ce qui caractérise la période s'étendant de la fin du pouvoir effectif des Abbassides vers 850 jusqu'à l'établissement de l'empire ottoman vers 1500, c'est, comme on l'a déjà signalé plus haut, l'absence d'état en islam dans un sens approchant même de loin du sens moderne. Il y a des princes locaux (sultans, émirs etc.) dont le pouvoir est le plus souvent circonscrit à un territoire limité et mal défini, des dynasties dont la domination est également très limitée dans le temps, en moyenne un siècle. Ce n'est pas au hasard, mais bien par l'observation de la situation de son temps, qu'Ibn Khaldûn a argumenté que la durée d'une dynastie est à peu près celle d'une vie humaine, soit quatre générations. Comme on l'a vu, il n'existe pas de mécanisme de dévolution du pouvoir. Il n'y a pas non plus de territoire national délimité, ce qui est en pleine conformité avec l'idéologie de l'islam qui ne reconnaît que la *umma*, la communauté des croyants, mais se garde bien de lui assigner un territoire défini puisque l'islam a vocation à s'étendre sur la terre entière. Enfin l'administration est réduite au strict minimum : même la collecte de l'impôt a été pour ainsi dire privatisée par un système de ferme (*iqtâ'*). Il est significatif qu'un prince n'est jamais défini par le territoire sur lequel il règne « prince de x », un prince, soit dit en passant, qui atteint son apogée dans la dénomination de « Royaume d'Arabie Saoudite », dans laquelle c'est la famille qui donne son nom au pays. Les princes médiévaux et pré-modernes se revendiquent une légitimité islamique en s'octroyant des titres ronflants tels que « soutien de la religion », « celui qui s'appuie sur Dieu », « sabre de l'islam », etc. Très souvent apparaît le binôme « du monde d'ici-bas et de la religion » (*al-dunyâ wal-dîn*). Toute cette phraséologie, fait partie du pacte religieux qui les légitime.

Revenons au récit fondateur, dans la conscience politique islamique, de la transformation du califat en royauté. Il forme la base de la théorie du pouvoir en islam, même après la chute du califat abbasside (1258), chez un Ibn Khaldûn (1332-1405). Il s'agit d'un mythe à la fois descriptif

(comment l'état idéal fondé par le Prophète a-t-il pu dégénérer ?) et prescriptif (comment trouver le remède au mal-être politique ?). On notera à ce propos l'analogie de cette question avec un autre problème, celui de la disparition du monothéisme : Abraham (et déjà Adam) étaient selon le Coran monothéistes ; le premier nommé aurait construit la Ka'ba : comment expliquer dans ces conditions que celle-ci ait été envahie par les idoles à l'époque de la naissance du Prophète ? L'opposition entre le roi et le prophète est ancrée dans la tradition monothéiste la plus ancienne. Il convient de rappeler ici le récit remarquablement parallèle de la Bible (I Samuel, 8, 4-18) : les anciens d'Israël demandent à Samuel de leur donner un roi comme aux autres nations. Dieu dit alors à celui-ci d'accéder à leur demande, mais de les avertir : ce roi prendra vos fils et vos filles, vos champs et vos troupeaux ; il vous fera payer des impôts et vous serez ses esclaves. « Ce jour-là vous crierez à cause de votre roi que vous vous serez choisi, mais ce jour-là Dieu ne vous répondra pas. » La royauté conduira finalement à l'exil et à la destruction du royaume d'Israël. La vision de l'islam est moins tragique et plus pragmatique. Le danger qui guette la communauté est interne, non externe. La priorité est d'éviter la *fitna*, la sédition, la guerre des musulmans contre d'autres musulmans. Tous les moyens sont bons pour y échapper. C'est ainsi qu'un théologien du XIII^{ème} siècle a pu dire que quarante ans sous un sultan tyrannique valaient mieux qu'un jour sans autorité. C'est ici que le verset coranique cité plus haut trouve toute son utilité : obéissez à ceux qui détiennent le commandement, quels qu'ils soient. Mais le califat reste l'idéal dont la présence inaccessible, à l'horizon de toute action politique, a eu pour effet de délégitimer à l'avance toute construction étatique terrestre.

Dans un ouvrage qui a fait date, le philosophe Karl Löwith a montré comment la philosophie de l'histoire élaborée en Occident représentait une transposition sur le plan politique de la théologie sotériologique chrétienne². L'apothéose de l'état chez Hegel et la société sans classes de Marx constituent ainsi le substitut du règne de l'esprit dans le millénarisme médiéval et le rétablissement d'un paradis dépourvu de transcendance. Elles remplacent l'*eschaton* traditionnel du christianisme qui repose sur la restauration de l'état paradisiaque antérieur à la chute. La singularité de l'islam, dans cette perspective, réside en ce que son *eschaton* se situe dans le passé dans lequel il

constituait déjà un état politique et terrestre, ce qui est en parfaite conformité avec le fait que cette religion répudie la doctrine du péché originel.

Voyons rapidement comment l'observateur le plus direct et le plus perspicace de la politique islamique classique, je veux dire Ibn Khaldûn, envisage les choses.

Malgré son opposition de principe aux philosophes, Ibn Khaldûn part du principe aristotélien énoncé dès le début des *Prologomènes* selon lequel l'homme est un animal politique, qui tend naturellement à former des sociétés et ne pourrait d'ailleurs survivre en isolement. Or, une société où se côtoient de nombreux individus ne peut échapper aux conflits et à l'agressivité. Il faut donc une autorité coercitive capable d'éviter l'anarchie et la violence généralisée. La nécessité d'une telle autorité, appelée par Ibn Khaldûn royauté, peut être déduite rationnellement. Le pouvoir est donc naturel. Tout en souscrivant à la théorie d'un pouvoir d'origine divine, fondé sur une révélation, et au mythe de sa décadence en royauté, tel qu'on l'a exposé plus haut, Ibn Khaldûn en sape donc les bases dès le principe. La différence entre les deux formes de pouvoir réside simplement en ceci que le pouvoir califal dispose d'une loi révélée qui assure le bonheur de l'homme dans ce monde et dans l'autre. Mais un pouvoir monarchique et fondé exclusivement sur la raison est parfaitement suffisant pour assurer le bon fonctionnement d'une société humaine. A ce niveau purement terrestre, Ibn Khaldûn est incapable de dire en quoi les deux régimes se distinguent. Le caractère héréditaire du pouvoir monarchique n'est pas un critère, le calife ayant le droit de désigner son successeur. Ainsi, même la désignation de l'infâme Yazîd par Mu'âwiya qui marque dans le récit classique le début de la « royauté » est selon lui valide. En revanche, la raison est incapable d'établir la nécessité de la prophétie pour l'établissement d'un état idéal comme l'ont affirmé certains philosophes musulmans. Lorsqu'il évoque le processus historique qui a vu l'émergence de l'institution du califat, Ibn Khaldûn fait une concession remarquable qui ne lui est d'ailleurs pas propre mais qui est un élément constitutif du sunnisme.

² K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953. Trad. fr. *Histoire et salut*. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire, Paris 2002.

C'est le consensus des membres, ou plus probablement des notables, de la petite communauté musulmane de Médine à la mort du Prophète qui a imposé l'idée du califat en demandant à Abu Bakr d'assumer cette charge. Ce faisant, Ibn Khaldûn reconnaît implicitement que cette institution n'a aucun fondement scripturaire ni dans le Coran ni dans des préceptes prophétiques. Il passe aussi sous silence le fait qu'il n'y eut pas de véritable consensus puisqu'il y eut, comme on l'a rappelé, au moins trois candidats à cette charge et que l'un d'entre eux, Ali, n'a jamais reconnu la légitimité du califat d'Abu Bakr.

Il est en revanche une troisième doctrine qu'il rejette catégoriquement selon laquelle le pouvoir califal est superflu si les hommes obéissent spontanément à la Loi religieuse.

Cela dit, il est remarquable que ce soit le même Ibn Khaldûn qui le premier, à ma connaissance, ait formulé en toute clarté le principe de l'union du temporel et du spirituel en islam et son opposition au christianisme sur ce point. C'est dans le chapitre des *Prolégomènes* où il compare l'institution du califat au rôle du pape chez les chrétiens et du kohen chez les juifs : « Dans la communauté religieuse islamique, comme le *jihâd* est un devoir prescrit par la Loi (*mashrû'*) en raison de l'universalité du message et pour amener l'ensemble des hommes à la religion de l'islam, de gré ou de force, le califat et la royauté ont été unis afin que leur détenteur puisse mettre le pouvoir de coercition au service des deux à la fois³. » Déclaration stupéfiante, non seulement en ce qu'elle apporte une eau bienvenue au moulin de ceux qui pensent que l'islam est une religion du glaive, mais surtout parce qu'elle est en contradiction flagrante avec ce que l'auteur avait écrit plus haut de la transformation du califat en royauté. Comment la royauté peut-elle être partie intégrante du califat si elle en est une perversion dégénérée ? Dans le chapitre consacré aux fonctions religieuses du calife, Ibn Khaldûn précise de manière intéressante que dans l'état de séparation des deux domaines qui prévaut à son époque, il est parfaitement légitime, et même nécessaire, que les religieux soient privés de tout pouvoir. On les consulte sur les questions juridiques, mais ils n'ont aucun pouvoir décisionnel⁴. Il ajoute que le prince temporel chez les chrétiens s'appelle *imbradhur*, ce qui signifierait « couronné » ! Il donne aussi une contre-interprétation fascinante du récit biblique qu'on a évoqué

plus haut en expliquant que c'est grâce à leurs rois que les Israélites purent fonder un état puissant sous Salomon.

L'opposition qu'Ibn Khaldûn établit donc entre christianisme et islam repose donc essentiellement sur l'existence dans le premier de l'institution papale, évidemment étrange pour un musulman. La dualité a simplement pris en islam une forme différente, mais n'est pas moins duale pour autant. A l'appui de la conception que j'appellerai pour faire court « dualiste » du christianisme, on cite souvent l'anecdote rapportée dans l'Évangile : « Rendez à César ce qui est à César et rendez à Dieu ce qui est à Dieu », passée en proverbe. Il serait plus approprié, à vrai dire, de citer cette autre parole de Jésus : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Cette spécificité du christianisme découlerait donc de la prédication même de son fondateur. Il est bien vrai que le christianisme historique s'est développé en église avec sa hiérarchie, ses structures administratives, son chef (le pape), etc., parallèlement aux structures politiques des états chrétiens. Il est vrai aussi que l'islam ne connaît pas l'équivalent de l'institution ecclésiale chrétienne. Mais il ne découle nullement de là qu'il n'y ait pas de distinction conceptuelle et pratique entre le religieux et le politique. En outre, la thèse dualiste est viciée d'une curieuse contradiction. D'une part, en effet, on l'attribue à Jésus lui-même, on considère que cela fait partie de l'essence du christianisme ; d'autre part, on fait de cette division la conséquence de la lutte des philosophes, des savants, contre l'Église, surtout entre le XVIème et le XIXème siècle, lutte d'où l'Église est sortie très largement vaincue, d'où sont issus l'Europe et l'Occident laïcs et démocratiques que nous connaissons et dont les islamistes prétendent qu'ils ne peuvent pas s'y reconnaître. Au contraire, Mahomet aurait, par son exemple sinon par sa prédication, unifié les deux domaines en apportant une révélation divine, d'une part, et fondant l'État des musulmans, d'autre part. Cette conception du caractère unitaire de l'islam s'exprime ou se résume dans le slogan « l'islam est à la fois état et religion ».

Revenons maintenant à la question posée en commençant : la séparation du politique et du religieux est-elle impossible

³ Trad. fr. de Abdesselam Cheddadi, *Le Livre des Exemples*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2002, p. 532.

⁴ Ibid. p. 522.

en islam ? La réponse est évidemment oui et non. Elle est impossible en tous cas de la manière dont elle s'est imposée en Occident puisque le « modèle » islamique a la prétention de régenter aussi bien l'ici-bas que l'au-delà. Dans la réalité les deux ordres ont bel et bien été dissociés de manière radicale, au point que le syntagme « état islamique » constitue pour ainsi dire une contradiction dans les termes. Le seul état créé comme état islamique, pour des musulmans et régi par la loi islamique, le Pakistan, offre l'exemple le plus dramatique d'un état manqué, voué dès sa création à l'anarchie, à la dictature militaire et aux luttes intercommunautaires sanglantes.

Le slogan : « L'islam est état et religion » par lequel on résume ce qui constituerait la spécificité de l'islam vis-à-vis de l'Occident, même s'il peut se prévaloir de la caution, toute relative comme on l'a vu, d'un Ibn Khaldûn, résulte d'un tour de passe-passe linguistique. Au binôme *dunyâ wa dîn* par lequel on exprimait le fait que la Loi islamique assure à la fois l'ordre terrestre et le bonheur dans l'au-delà s'est substitué *dawla wa dîn* dans lequel *dawla* a été adopté plus ou moins arbitrairement, mais en suivant dans une certaine mesure l'acception particulière donnée à ce terme par Ibn Khaldûn, comme équivalent d'« état », « state », une évolution qui date de la modernisation du lexique arabe à l'époque de la *Nahda* (XIX^{ème} siècle). *Dawla* signifie proprement dynastie, famille régnante, très souvent « règne » dans les inscriptions, et se rattache à une racine qui signifie changement, cycle, révolution, soit exactement le contraire d'« état ». La conception unitaire de l'islam a été développée comme arme de guerre anti-islamique par des penseurs comme Renan dans ses attaques les plus virulentes contre l'islam. La convergence entre islamisme radical et islamophobie constitue bien ainsi l'aspect le plus frappant de toutes les approches du thème islam et politique.

Le dernier califat historique fut celui des Ottomans. Il présente un cas intéressant, prenant en quelque sorte l'histoire à rebours. Alors que le récit classique retrace la décadence du califat en royauté, les Ottomans sont de purs guerriers (*ghâzi*) qui ont réussi à transfigurer (*upgrade* serait le terme anglais) leur pouvoir en lui donnant une aura religieuse. Pourtant, ce califat viole la plupart des qualifications les plus généralement considérées comme nécessaires par les théoriciens musulmans du pouvoir :

le calife devrait être arabophone, la compréhension de la charia nécessitant une connaissance intime de la langue coranique ; il devrait idéalement appartenir à la famille élargie ou à la tribu du Prophète ; son élection devrait au moins être ratifiée par un large consensus des ulémas et des notables. Aucune de ces conditions n'est remplie dans le cas des Ottomans. Leur califat a été néanmoins assez largement reconnu, non seulement dans le monde arabe dont il contrôlait militairement la plus grande partie, mais bien au-delà. Il constituait une référence révérée pour les musulmans d'Inde sous administration britannique. Son abolition par Atatürk a provoqué un séisme dont les échos sont encore nettement perceptibles dans le discours des mouvements islamiques radicaux d'aujourd'hui, en partie parce que contrairement aux autres califats il n'est pas tombé sous les coups d'une agression extérieure mais a été aboli de l'intérieur par une décision politique. Sa disparition a suscité deux types de réaction : certains (Rachid Rida) ont cherché à définir les conditions d'un nouveau califat ; d'autres (Ali Abderraziq), de façon plus radicale, ont affirmé, textes à l'appui, que le Prophète n'avait jamais voulu fonder un état. Cette position a valu à son auteur un lynchage médiatique qui a manqué de peu se changer en lynchage tout court, ce qui montre bien qu'il avait touché un point essentiel. La position de Rida est toutefois en un sens encore plus révolutionnaire, bien qu'il n'en ait aucune conscience. Il écrit en effet :

Le Calife...doit...être à même de distinguer, par lui-même, la vérité de l'erreur, et de faire respecter la justice que la religion et la Communauté exigent. ...Il est obéi tant qu'il reste sur le droit chemin, qu'il suit la voie du Livre et de la Sunna ; les Musulmans le surveillent étroitement ; vient-il à s'écarter du droit chemin, ils l'y ramènent...La Communauté a l'autorité suprême sur lui ; elle le destitue lorsqu'elle estime qu'il y a intérêt à le faire. Le Calife est donc, à tous les points de vue, un souverain temporel...Il n'y a, dans l'Islam, d'autre pouvoir spirituel que celui que confère le devoir d'exhortation et d'apostolat. Ce pouvoir, Dieu l'a donné au plus humble des Musulmans pour lui permettre d'aborder le plus puissant d'entre eux, comme il l'a aussi confié au plus puissant pour l'appliquer au plus humble de ses coreligionnaires.

On nous objectera : « Cette autorité spirituelle, si le Calife n'a vraiment pas le droit d'en disposer, n'appartient-elle

donc pas au cadî, au muftî, au Shaykh al-Islam ? » Voici ma réponse : « L'islam ne leur a jamais reconnu le moindre pouvoir aussi bien en matière de dogme que de législation. Leur autorité n'est qu'une autorité temporelle que la Loi elle-même a instaurée. Nul d'entre eux n'a qualité pour interroger autrui sur ses croyances intimes, le culte qu'il voue à Dieu, ou pour contester la conception qu'il s'en fait. »⁵

Rida a ainsi admis que le califat est simplement la royauté plus la charia et qu'il se trouve de la sorte vidé de toute substance propre. Sa position rejoint donc celle d'Ibn Khaldûn par un détour assez surprenant puisque ce dernier décrivait une situation de fait, déplorable mais irrémédiable, alors que Rida pense définir théoriquement le califat idéal et toujours possible.

La dyarchie esquissée plus haut a également été maintenue dans une large mesure, avec les aménagements nécessaires, par les puissances coloniales, en particulier la France. Les dictatures issues de la décolonisation, tout auréolées du prestige de la lutte de libération nationale et confortées par une idéologie tiers-mondiste et/ou socialiste, ont cru pouvoir se passer de l'appui des ulémas. C'est à la fin de cette parenthèse que nous assistons maintenant. Ce n'est sans doute pas un hasard si les monarchies ont jusqu'ici mieux résisté à la tourmente dans la mesure où elles bénéficient encore d'un vestige de l'autorité califienne dont elles sont issues.

Pour revenir à la question islam v. démocratie, on peut sans doute admettre, avec beaucoup d'apologistes de l'islam, qu'il n'y a aucune incompatibilité de principe entre les deux, invoquer à ce sujet le principe de la consultation (*shûrâ*) recommandée par le Coran, et souligner que l'idéal de désignation du calife reste électif, même s'il n'a été appliqué qu'une seule fois, pour l'élection d'Abu Bakr. Le vrai problème réside dans la séparation radicale entre le pouvoir politico-militaire et l'autorité religieuse des ulémas, caste arc-boutée sur ses prérogatives et par essence incapable d'imaginer quelque vraie réforme que ce soit. Toutes les réformes dont on a parlé depuis le XIX^{ème} siècle, de pure forme et programmatiques, sont restées lettre

morte. De ce point de vue, l'extrême réserve qui fut celle des partis islamistes face au printemps arabe s'explique aisément. C'est à tort qu'on y a vu une pure tactique de dissimulation. L'islam ne peut accepter de recevoir le pouvoir de la rue : la charia légitime tout et n'est légitimée par rien. Admettre que le peuple ou un parlement puisse voter la charia, c'est admettre implicitement qu'il puisse voter aussi son abolition. « Le pouvoir n'appartient qu'à Dieu : Il le donne à qui Il veut et le reprend à qui Il veut » (Coran 3/26). L'autre facteur de réserve est la crainte de la discorde (*fitna*, *fawdâ*, *harj*), la guerre civile. C'est dans la première *fitna* qu'a sombré le califat en l'an 40 de l'hégire et qu'il s'est transformé en monarchie.

Aujourd'hui on se trouve confronté à deux scénarios. Il y a ce qu'on appelle le modèle turc qui a réussi à réconcilier dans une large mesure les deux pouvoirs et qui peut être vu comme une résurgence du modèle ottoman. Il lui a associé une coloration ultra nationaliste qui met à mal l'idée reçue selon laquelle les deux idéologies seraient mutuellement exclusives, et que la défaite de 1967 aurait causé la ruine du nationalisme et son remplacement par l'islamisme. Il y aurait d'autre part le modèle iranien qui a institutionnalisé la dyarchie avec son régime bicéphale chapeauté par l'ayatollah-guide et le président respectivement et qui se reproduit à tous les échelons du pouvoir. Outre que ce système a produit des blocages généralisés, des signes de tension se sont multipliés ces derniers temps et pourraient déboucher sur une *fitna* dramatique, par exemple à l'occasion de la disparition du guide Khameneï.

L'Égypte, elle, semble s'acheminer cahin-caha vers une restauration de la dyarchie militaro-religieuse.

Il y a enfin le scénario cauchemar, qui fut déjà celui des ulémas médiévaux : la *fitna*, l'anarchie, qui n'exclut même pas la dictature religieuse comme le montrent les exemples de l'Irak, de l'Afghanistan et demain peut-être de la Syrie et de la Libye.

⁵ Laoust Henri, *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida*, Beyrouth 1938, p. 212-215.

Bibliographie

- IBN KHALDUN, *Le Livre des Exemples I. Autobiographie, Muqaddima*, texte traduit, présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2002.
- LAOUST Henri, *Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida*, Beyrouth 1938.
- MAWERDI, *Les Statuts gouvernementaux*, trad. E. Fagnan, Alger 1915 et rééditions.

Le Printemps arabe contre le terrorisme : enjeux et perspectives

Rémi Baudouï

Reçu: 30.IV.2012 - Accepté: 1.VI.2012

Résumé / Resumen / Abstract

Les soulèvements arabes ont attiré l'attention de l'Occident sur la relation entre ces événements et le terrorisme. Cependant, au fil du temps et des élections en Egypte et en Tunisie, qui ont vu le triomphe de groupes politiques de tendance islamique, on conteste cette première interprétation et ce lien supposément si étroit. Dans cet article nous analysons les relations entre le « Printemps arabe » et le terrorisme, leurs affinités et leurs distances. Bien entendu, la question reste et personne ne peut prédire le sort des révolutions tunisienne et égyptienne encore moins l'instabilité, l'incertitude économique et l'avenir de ces transitions.

Las revueltas árabes llamaron la atención en Occidente sobre las relaciones entre estas manifestaciones y el terrorismo. Sin embargo, pasado el tiempo y, celebradas las elecciones en Egipto y Túnez, el posterior triunfo de grupos políticos de tendencia islámica, implicó un cuestionamiento a esta primera interpretación y ese vínculo, supuestamente, tan estrecho. En este texto, se analizan las relaciones entre la llamada “primavera árabe” y el terrorismo, su cercanía y lejanía. La cuestión sigue abierta, sin duda, y nadie puede predecir el destino de las revoluciones tunecina y egipcia ni la inestabilidad y la incertidumbre económica y el futuro de esas transiciones.

The Arab uprising drew attention in the West to the relationship between these events and terrorism. However time has passed and the elections in Egypt and Tunisia as well as the subsequent triumph of Islamic-leaning political groups has prompted to challenge both the initial interpretation and a link as narrow with terrorism as it was supposed. In this paper we analyze the relationship between the “Arab Spring” and terrorism, their proximity and their remoteness. Of course the question remains and no one can predict both the prospect of the Tunisian and Egyptian revolutions nor the instability and economic uncertainty and the future of these transitions.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Egypte- Tunisie - Printemps arabe - terrorisme.

Egipto - Túnez - Primavera árabe - terrorismo.

Egypt - Tunisia - Arab Spring - terrorism.

Introduction

L'objet de cette conférence est de s'interroger sur la nature des relations susceptibles d'exister entre le Printemps arabe en tant que mouvement et la place du terrorisme dans l'espace musulman.

D'apparence l'intitulé paraît des plus simples. Il existerait une relation directe, – on pourrait parler d'une relation de cause à effet immédiat – entre la formidable révolution populaire de la rue et la question terroriste. De sorte que le réveil des peuples de Tunis jusqu'à Benghazi en passant par Le Caire, marginaliserait le terrorisme dans la mesure ou la soif de démocratie et d'égalité apparaîtrait sonner le glas de toute forme de violence politique *a fortiori* celle importée d'Al-Qaida. C'est bien ici l'interprétation initiale qui fut développée au lendemain des premiers succès de la révolution tunisienne et égyptienne. En quelque sorte, l'avancée de la démocratie de la rue pouvait naturellement être interprétée comme le premier rempart au déploiement des tendances et formes de violence terroriste dans la région.

Mais cette affirmation optimiste initiale fut rapidement dépassée par une seconde vision plus pessimiste liée elle, à l'évolution du débat politique et institutionnel. L'ouverture d'élections démocratiques en favorisant la montée de partis islamistes bien que modérés et légalistes a renversé les valeurs de jugement en Occident. Les inquiétudes ont fait jour. Et si le printemps arabe ne pouvait contenir tous les espoirs placés en lui ? Dans le désarroi collectif de transitions démocratiques lentes et complexes, ne risquerait-il pas d'aboutir à l'inverse de ce qu'il fut pensé, à l'origine ? Soit au retour au fondamentalisme religieux aux sources mêmes d'un Islam politique fortement tributaire

de la violence et de l'action terroriste groupusculaire ou étatique ?

La question telle que nous la posons oscille entre deux positions antithétiques : Distanciation et/ou convergence entre nouveaux régimes politiques et terrorisme ? Printemps arabe et terrorisme ou bien Printemps arabe ou terrorisme ? Aborder la relation entre ces deux composantes n'est donc pas forcément simple et ne permet pas d'acquiescer des certitudes quant à l'évolution du dossier. La question reste sans doute ouverte dans la mesure où à l'heure actuelle, personne ne peut présager du sort des révolutions tunisiennes et égyptiennes tant l'instabilité et les aléas et renversements de conjoncture propre aux temporalités de transition reste forte. D'autant bien évidemment que comme le montre le cas égyptien, les anciennes forces sociales et politiques structurantes des régimes militaires de Nasser à Moubarak restent particulièrement fortes et présentes dans le débat d'aujourd'hui et ont déjà montré de fortes réticences à jouer les règles démocratiques envers et contre tout ¹.

Aussi pour nous refuser de nous livrer à un exercice de futurologie, nous souhaiterions ici plus modestement procéder à un travail de repositionnement du débat de la question du printemps arabe et du terrorisme en revenant à la fois sur les faits mais aussi en prenant en considération le poids des représentations culturelles occidentales dans le débat même tel qu'il nous est aujourd'hui posé ici par la presse et les médias. Car, s'il faut comme le revendique la presse anglo-saxonne spécialisée *Comprendre les effets de cascade du printemps arabe – the Arab Spring's cascading effects*, il faut bien garder en tête que nous restons fortement tributaires de nos propres référents culturels et référentiels politiques et schèmes de pensée occidentale de la démocratie d'une part et du terrorisme de l'autre part.

Pour ce faire nous souhaitons procéder à notre analyse en trois parties. La première reviendra sur la question de la relation entre terrorisme et régimes politiques arabes pour rappeler en quoi la révolution ou le printemps arabe pour être attendu sur le plan politique n'en apparaît pas moins poser à l'Occident une question ambivalente telle celle que consacre la thématique de la boîte de Pandore. Dans la seconde partie, nous tenterons de revenir sur les distanciations que le Printemps arabe aurait initialement

élaborées vis-à-vis du terrorisme ; Ou d'une certaine forme de terrorisme celui d'Al-Qaida. Enfin dans un troisième temps nous reviendrons sur la question du processus démocratique en cours et les réajustements qui s'opèrent en direct sur la question de la violence politique et du terrorisme.

I. Le printemps arabe et le terrorisme islamiste : La théorie de la boîte de Pandore

En tant que politologue, nous ne pouvons que constater les écarts qui existent entre la représentation de la démocratie et ses vertus dans le monde occidental et les représentations politiques de la démocratie pour l'Orient. Cet écart ne date pas d'aujourd'hui. Il s'inscrit dans une vision occidentale du monde qui a opposé à l'idée de modernité politique de la démocratie libérale une sorte de résistance absolue des cultures méditerranéennes et orientales au concept de changement et d'évolution politique. Après la seconde guerre mondiale, la science politique américaine la première s'est évertuée à appréhender le développement économique comme un levier du développement politique. Il s'agissait déjà de penser l'évolution des régimes autoritaires vers la démocratie non comme un processus endogène mais comme la résultante de facteurs économiques externes d'ouverture au capitalisme en application pure du modèle des grandes puissances industrielles occidentales. Si les pays africains et sud américains furent ainsi étudiés, l'analyse des pays arabes est vite apparue comme une nécessité.

Daniel Lerner (1917-1980) auteur en 1958 de *The passing of traditional society. Modernizing the Middle East, a study of Egypt, Iran, Jordan, Lebanon, Syria and Turkey*,² symbolise bien les *a-priori* conceptuels de la vision

¹ Ce dont a témoigné en Egypte les déclarations du général Al-Mulla membre du Conseil suprême des forces armées (CSFA) qui s'est toujours refusé à voir les islamistes accéder à l'Assemblée constituante. La constitution d'un Conseil consultatif chargé de contrôler la Constituante apparaît bien comme une tentative de contrôler et limiter les islamistes et les Frères Musulmans au futur parlement. Claire Talon, « En Egypte, l'armée cherche à limiter le poids politique des islamistes », *Le Monde*, 11 et 12 décembre 2011, p. 4.

² Daniel Lerner, *The passing of traditional society. Modernizing the Middle East, a study of Egypt, Iran, Jordan, Lebanon, Syria and Turkey*, Glencoe, Free Press, 1958.

ethnocentrique de la modernité politique occidentale ³. Dans son esprit, les sociétés orientales se caractérisent d'abord par le souci jusqu'au-boutiste de conserver contre vents et marées leurs cultures traditionnelles spécifiques. Aussi le concept de modernisation politique ne peut-il être une production endogène à ces cultures. Il ne peut être de fait qu'extérieur. Daniel Lerner semble pour son époque se rallier à la vision universitaire des plus classiques, selon laquelle la modernité politique ne pourrait être qu'occidentale et exclue de fait toute modernité arabe. Le passage d'une société traditionnelle à une société de la modernité dans le monde arabo-musulman implique donc pour Daniel Lerner au premier chef, la transformation par l'extérieur des conditions de production économique : industrialisation, intégration des technologies industrielles, nouveaux rapports de production, massification des produits et des services... Venant en quelque sorte « percuter » les systèmes rigides traditionnels. Mais dans l'esprit de Lerner, pour être fondamentales ces mutations n'en demeurent pas moins insuffisantes. Le passage à des structures politiques modernes et démocratiques requiert deux facteurs d'innovation fortement importants : un taux d'urbanisation élevé qui engage un phénomène d'acculturation propre à changer les mentalités et à lever les réticences à l'encontre du changement et surtout le déploiement de médias importants à partir de laquelle se déploie une communication de masse. Lerner considère que seule la radio, la télévision, les magazines, les quotidiens sont les catalyseurs de la modernisation locale en offrant à chacun les exemples occidentaux propres à encourager la recherche de nouveaux modes de vie et de la modernisation politique d'un monde post-colonial ⁴. L'éducation pour tous devient ainsi une priorité individuelle et collective. C'est de la mobilisation des individus dans un comportement de type « universaliste » qu'émergera la démocratie politique.

Les travaux de Daniel Lerner n'ont pas connu les succès escomptés. En dépit de son souhait d'ouvrir ses analyses à des variables culturelles, ses travaux ne sont pas passés à la postérité tant ils sont demeurés inscrits dans une vision ethnocentrique et datée des théories américaines du développement économique et politique. Bien évidemment Daniel Lerner semble ignorer aussi pleinement qu'au même moment, émerge et se déploie sur le Vieux-Continent le courant de « l'autre ou la seconde modernité

arabe » qu'incarne, cette fois non la science politique pure mais l'anthropologie sociale et culturelle autour des arabophones tels que Jacques Berque ⁵.

Rappeler les travaux de Lerner, parmi tant d'autres, ⁶ présente le mérite de témoigner du poids écrasant et prépondérant de l'analyse politiste dans la construction même de la pensée politique occidentale contemporaine sur le politique dans le monde arabe. Au premier chef, ce qui émerge au centre des lieux communs, c'est l'incompatibilité qui existerait entre Islam et démocratie. Au-delà des échecs de la modernisation économique à engendrer une modernisation politique, le monde arabe a été primitivement défini comme un territoire d'exception démocratique lié pour une grande part à la fois aux cultures patriarcales et à l'impossibilité ontologique de l'Islam d'accepter une égalité entre les individus et un droit à l'expression individuelle de liberté. La consolidation progressive de l'Algérie en Egypte, de l'Irak à la Syrie, ou encore de l'Iran aux Emirats, de régimes autoritaires et répressifs ont induit une théorie politique des régimes prétoriens pour l'Orient arabe, soit l'hypothèse d'une modernisation économique dont les bénéfices accaparés par une minorité aboutissent à des situations de désordre et de violence dans lesquelles la prise de pouvoir par les militaires constitue un risque potentiel permanent ⁷.

A l'inverse de la conceptualisation du mouvement et des cadres conceptuels de la transitologie – soit la possible

³ Pour toute cette partie sur les théories du développement politique aux Etats-Unis, voir Bertrand Badie, *Le développement politique*, Paris, Economica, 1978, 155 p.

⁴ « The mass media provided information about the modern west and vicarious experiences of modern lifestyles to audiences in the postcolonial world ». Daniel Lerner, *The passage of Traditional Society*, op. cit.

⁵ Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960, 285 p. ; *Langages arabes du présent*, Paris, Gallimard, 1974, 392 p.

⁶ Les analyses de la pensée de Samuel Huntington (1927-2008) conforteraient ce point de vue. Voir notamment « Political Development and Political Decays », *World Politics*, XVII, 3, avril 1965, p. 386-430 ; *Political Order in Changing Societies*... 1968 ; Lawrence E. Harrison et Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters : How Values Shape Human Progress*, New York, Basic Books, 2001.

⁷ Il s'agit-là notamment de la thèse développée par Samuel Huntington in « Political Development and Political Decays », *World Politics*, XVII, 3, avril 1965, p. 386-430

transition d'un système politique ancien à un système moderne – la vision du monde politique arabe fut celle de la fixité⁸. Si la fixité a pu être déplorée, elle n'en est pas moins apparue porter quelques valeurs positives pour les occidentaux sur le plan de la politique internationale de la Guerre Froide. Celui de pouvoir s'appuyer sur des régimes prétoriens pour assurer sa propre aire d'influence stratégique en rempart de l'influence soviétique en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. Par ailleurs le traumatisme qu'a constitué la chute du Chah d'Iran, la montée de l'Islam politique et la constitution en 1979 de la République Islamique d'Iran ont fortement contribué à renforcer les liens entre les régimes autoritaires, prétoriens et laïcs arabes et les puissances occidentales. La volonté d'éviter la contagion dans la région explicite l'appui des puissances occidentales démocratiques à des régimes dictatoriaux et corrompus qui ont fait de la lutte contre l'islamisme le fer de lance de leur politique répressive. De la sorte, l'Arabie Saoudite fut rejointe par l'Égypte pour devenir dans la stratégie américaine les *Pivotal states* destinés à assurer sur le plan géopolitique la stabilité politique nécessaire au maintien de la présence occidentale dans la région. D'autres régimes qualifiés de terroristes, tel la Libye de Khadafi furent respectés.

On peut ici percevoir l'immense paradoxe dans lequel s'est fourvoyé l'Occident qui tout en appelant de ses vœux les plus chers l'accès à la démocratie pour des milliers de musulmans après l'achèvement des décolonisations a fini par *Real Politik* à soutenir les régimes militaires opposés à toutes formes de libertés publiques. De sorte que même s'ils n'apparaissent guère respectables sur le fond et la forme, les régimes prétoriens se sont révélés être pour les Occidentaux les moins pires des régimes, ou tout du moins ceux avec lesquels ils apparaissent le plus logique de discuter et débattre. De sorte que la question fut non pas de lutter contre ces régimes mais de tenter seulement d'infléchir au mieux leur politique contraire aux droits de l'homme et les faire accéder à une sorte de respectabilité sur la scène internationale. L'invasion du Koweït par l'Irak de Saddam Hussein et la première guerre du Golfe de 1990-1991 ont offert à des pays arabes engagés dans la coalition internationale un regain de respectabilité : Arabie Saoudite, Égypte et Syrie. La mise en œuvre d'une politique globale de lutte anti-terroriste après le 11 septembre 2011 fut le second temps fort du renforcement de la convergence entre régimes autoritaires arabes et Occident.

Le second niveau de difficulté d'appréhension institutionnelle et politique cours doit être à mettre au crédit de ce que l'on a appelé les « stratégies de survie » qui se sont déployées dans le monde arabe au tournant des années 1990-2000⁹. Rappelons d'abord que le fort accroissement des revenus pétroliers des années 1970-1980 pour déployer une abondance des moyens financiers et des devises étrangères n'a pas engagé une accumulation efficiente susceptible de favoriser un développement économique à même de réduire les inégalités sociales entre riches et pauvres¹⁰. La globalisation économique engagée à partir des années 1970 a affecté tous les territoires de la planète, même les plus réfractaires des points de vue des régimes politiques à toute modification économique et politique. Sous les coups de butoir des modifications structurelles de l'économie mondiale, les pays du Moyen-Orient se sont retrouvés dans l'absolue nécessité de libéraliser leurs économies et de faire fondre comme neige au soleil les secteurs publics impotents garants par leur bureaucratie des régimes prétoriens. Les libéralisations, délibéralisations successives ont eu pour conséquence la mise à mal des formes simples de l'État social et ont suscité un fort mécontentement des classes moyennes et des classes populaires enclines à faire œuvre de contestation notamment par un vote protestataire islamiste et par la prise de possession de l'espace public¹¹.

Pour parer au plus pressé du mécontentement et sous pression partielle des pays occidentaux, les gouvernants du Moyen-Orient se sont engagés dans des stratégies de survie consistant à concéder à la « rue arabe » des réformes institutionnelles libérales pouvant accréditer l'hypothèse

⁸ Steven Heydemann, « La question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe », *Critique Internationale*, n°17, octobre 2002, p. 54-62.

⁹ D. Brumberg, « Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy », *Journal of Democracy*, vol.13, n° 14, 2000.

¹⁰ Michel Chatelus, « Ambiguïtés et contradictions des expériences de développement dans le monde arabe depuis l'accroissement des revenus pétroliers », in *Monde arabe et développement économique*, Paris, le Sycomore, 1981.

¹¹ Mounia Bennani-Charibi et Olivier Fillieule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

d'une transition politique vers un pluralisme démocratique et égalitaire. La forme fut celle d'une fuite en avant des élites politiques pour gagner du temps à défaut de le penser. Aucune réforme de structure et de développement démocratique ne fut envisagée. Edictées par le souci de conserver le pouvoir, ces « concessions d'opportunité » n'ont en réalité jamais touché le cœur même de ce qui fonde l'assise des gouvernants : la structure bureaucratique et clientéliste des régimes, la clôture des libertés publiques et du droit d'association, la censure et le contrôle de la parole, de l'écrit dans un système de médias jumelés, les mesures d'exceptions contre les personnes. Les stratégies de survie politique ont été de l'ordre des concessions, d'un calcul visant pour le mieux à consolider des régimes politiques au bord du gouffre. Elles n'ont jamais ambitionné la recherche d'une démocratie qui aurait légitimement abouti au transfert de la souveraineté d'une oligarchie en direction du peuple et de ses représentants. Le Maroc représente en ce domaine un cas exemplaire. En 2004-2005, il affiche la volonté d'une libéralisation, les ouvertures faites en direction d'une presse libre et démocratique ne sont pas suivies d'effets. La réforme constitutionnelle annoncée par le jeune roi est abandonnée. L'espoir d'une monarchie constitutionnaliste fait long feu.

Pour ne pas soupeser clairement les modalités paradoxales d'institution et de déploiement des stratégies de survie, se sont élaborés des schémas d'analyse pour les moins simplistes venant en quelque sorte renforcer en second niveau le paradigme de premier niveau de l'incompatibilité ontologique entre Islam et démocratie. Le schéma d'analyse s'est trouvé être inversé. La contestation de l'« autoritarisme réformé »¹² ne traduisait-elle pas une incapacité à assumer un processus démocratique en cours de construction ? La prise spontanéiste de la rue par la jeunesse arabe ne couvrait-elle pas le spectre d'une révolution conservatrice d'un islamisme politique ? En d'autres termes, que le désarroi de la jeunesse du Moyen-Orient pouvait être instrumentalisée au profit d'intérêts pour l'heure masqués mais évidents à l'aune de l'histoire régionale et prêts à se réveiller le moment opportun ? L'apparence analytique de ce contre-sens a semblé d'autant plus logique que la quasi majorité des recherches entreprises sur les processus de contestation au Moyen-Orient ont porté et portent encore sur l'activisme islamiste qu'il soit légal ou illégal, à mains nues ou armé¹³.

Nos analyses de premier et second niveau permettent de saisir la nature de l'incompréhension des chancelleries occidentales au vu des premiers événements du printemps arabe. On pourrait appliquer ici le célèbre échange de Louis XVI lorsqu'il apprend la chute de la Bastille : « c'est une révolte ? » « Non Sire c'est une révolution ». Même si les chercheurs ou les plus éminents d'entre eux avaient évalué depuis longtemps l'impasse politique à terme des stratégies de survie dans le monde arabe, les politiques occidentales ont nié l'évidence. Les manifestations de la jeunesse dans les rues de Tunis fut située du côté de l'émeute et de la révolte et non du côté révolutionnaire de l'aspiration à la justice sociale et la démocratie. Ce qui était une revendication et une aspiration profonde au changement ne fut perçu que comme une action de subversion sans dimension politique et culturelle. Le décalage entre perception politique occidentale et réalité sociale du terrain ne fut jamais peut être aussi distante comme en a témoigné l'incident de la ministre de l'Intérieur Michèle Alliot-Marie proposant du haut de l'Assemblée nationale au gouvernement tunisien l'emploi de la gendarmerie française pour protéger le régime de Ben Ali. La théorie de la boîte de Pandore était forgée. Pandore en ouvrant la boîte que lui confia Zeus libéra de ce fait tous les maux de la terre. Le printemps arabe offrait le risque d'une déstabilisation globale de la région et l'avènement d'un islam politique comparable à celui de l'Iran.

II .Le printemps arabe et la « marginalisation » d'Al-Qaida

Pour comprendre la nature des interactions entre printemps arabe et Al-Qaida, il s'avère essentiel de retracer quelques éléments fondamentaux du mouvement terroriste. Ils nous permettront de cerner la nature du divorce existant ou supposé entre l'activisme militaire et les appels aux réformes sociales et politiques des révolutions de la rue.

¹² Nous empruntons cette expression à Jean-Noël Ferrié utilisée notamment dans le cas égyptien mais pouvant s'appliquer à d'autres régimes de la région. Voir Jean-Noël Ferrié, *L'Égypte à la veille du changement*, papier d'études, CERI-Sciences Po, novembre 2006, <http://www.ceri-sciences-po.org>.

¹³ Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule (dir.), op. cit. p.17.

La dénomination référentielle même d'Al-Qaida. renvoie aux notions de structure, d'ordre et d'organisation. « La base », pour les uns, « la règle » selon les autres, ou encore « la base et la norme » sonnent comme des référents à l'idée de reconstruction d'un ordre terrestre par la restauration ici-bas de la loi divine. L'expression de « base solide » (al-qâ'ida al sulba) serait une expression des plus anciennes servant à désigner la ville de Médine, base de repli et de redéploiement des troupes en vue de porter la guerre sainte en direction de La Mecque. La notion de structure et les formes qui en découlent s'impose comme un incontournable de la rhétorique et de l'action du mouvement Al-Qaida. De fait, « la projection planétaire de la subversion terroriste n'est en effet concevable qu'à partir d'un ancrage géographiquement délimité »¹⁴.

Comme bien d'autres groupuscules radicaux, Al-Qaida est née avant les attentats tragiques du 11 septembre 2001 qui l'ont révélé à l'opinion publique mondiale. Les spécialistes sont unanimes pour témoigner que son origine véritable est le creuset de la guerre d'Afghanistan menée par les activistes islamistes opposés à l'entrée dans le pays des troupes soviétiques venues à partir de décembre 1979 soutenir le régime communiste menacé dans ses fondements par la guerre civile. Ce point d'histoire situe Al-Qaida par ses origines dans la stricte logique d'un conflit de type guérilla pour lequel la libération du joug du régime communiste afghan définit les limites territoriales de son action. Versée du côté d'une « guerre de libération nationale » – nonobstant le fait que le régime communiste du président Najibullah soutenu par l'URSS ait lui-même été afghan – Al-Qaida, dans sa version originelle, est intimement liée à une réflexion stratégique anti-impérialiste. Même si Al-Qaida a réfuté pour leur dimension socialiste et laïque, les modèles du panarabisme nassérien et de la lutte armée palestinienne, ses dirigeants ont puisé tant dans cette dernière que dans près de quatorze siècles de traités, manuels, récits et épopées des combats et guerres arabes, la chrestomathie nécessaire à la constitution d'une théorie stratégique¹⁵. Abdallah Azzam savant religieux palestinien est un fil conducteur majeur en assurant la continuité entre le « jihad palestinien » et le « jihad afghan ». Membre de la guérilla palestinienne en 1967-1969, il effectue des études de droit musulman à Al-Azhar au Caire. Au début des années 1980, il rejoint l'Afghanistan pour combattre le régime pro-soviétique. En 1984, il publie *La Défense*

des territoires musulmans dans lequel il appelle et justifie le dépassement du jihad comme obligation collective pour en faire une obligation individuelle (fard'ayn) pour tout musulman du monde entier¹⁶. La même année, il fonde avec Ben Laden, le premier camp d'entraînement pour les « Arabes » en Afghanistan. En conflit avec celui-ci sur la question de la constitution d'unités de combat purement arabe, il disparaît dans un attentat en 1989. Il semble donc impossible d'imaginer que la réflexion stratégique territoriale d'Al-Qaida puisse néanmoins se dissoudre à la seule proclamation du jihad planétaire.

La référence initiale au territoire réside dans la volonté assumée par Oussama Ben Laden d'être l'un des fils « d'un des plus grands constructeurs des infrastructures de l'Arabie Saoudite ». Il reconnaît s'être formé dès l'âge de dix ans en travaillant sur « les chantiers routiers de son père ». Son père illettré mais fortuné fait figure de modèle. Plus que les études d'économie suivies à l'Université de Djeddah, c'est le fait d'avoir travaillé dans le secteur des routes de l'entreprise paternelle qui l'a marqué. Il comprend que le territoire et son aménagement offrent à tout bâtisseur, autorité et puissance. La référence fondamentale au territoire existe dans Al-Qaida par la relation aux règles et normes que l'Islam institue dans le domaine de la théologie et de la philosophie politique. Le Coran fixe le destin spirituel de l'Islam par la construction du dâr al-Islam (la maison de Dieu) dont Mahomet en tant que prophète est le propagandiste avéré par ses luttes politiques et militaires dans la péninsule Arabique. Pour s'opposer au monde des Infidèles, le dâr Al-Islam décrit en terme philosophique un territoire censé se développer tant par le dâr-al-harb (le monde de la guerre) et cette troisième catégorie admise depuis longtemps par les ulémas et théologiens, le dâr al-suth ou dâr al-ahd (le monde de la réconciliation ou de l'alliance). Ce dernier autorise la signature d'accords de paix et de protection avec les Etats chrétiens et juifs¹⁷. Pour vivre ensemble, le territoire de l'islam requiert un acte de foi pensé à la fois comme individuel mais aussi collectif.

¹⁴ Jean-Pierre Filiu, *Les frontières du Jihad*, Paris, Fayard, 2006

¹⁵ Jean-Paul Charnay, *Principes de stratégie arabe*, Paris, L'Herne, 1984

¹⁶ T.Hegghammer, « Abdallah Azzam, l'imam du jihad » in Kepel Gilles, *Al-Qaida dans le texte*, Paris, PUF, 2005.

¹⁷ Louis Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1954.

L'amour de Dieu, le sens de fraternité et de la justice prennent pied dans la collectivité spirituelle que fonde l'umma. Droits, devoirs et prescriptions la définissent. Le pouvoir exécutif de la communauté musulmane réside dans la notion de Califat ou Imanat suprême. Chargé de défendre la religion sur les terres de l'Islam, le calife en tant que successeur du Prophète est le garant de la cohésion d'ensemble de la communauté. Le maintien de l'égalité entre tous les croyants, à quelque race qu'ils appartiennent, est au fondement de sa fonction. Puissance temporelle par excellence, il contient en lui la fonction spirituelle au point de régir le destin de la communauté à partir de la loi religieuse. A la mort de Mahomet, les quatre premiers califes assurent non seulement le renforcement de l'Islam dans la péninsule arabique mais favorisent l'extension du royaume sur une grande partie de la partie orientale de la Méditerranée. Avant les luttes autour du califat qui entraînèrent la division entre sunnites et chiïtes, l'Islam a connu son premier âge d'or.

La restauration d'un califat que régirait la loi coranique de la charia est au fondement de l'islam radical. Déjà la création par Hassan Al-Banna de l'association des Frères Musulmans en 1928 est concomitante du désarroi causé par la disparition du califat ottoman d'Istanbul aboli par Atatürk en 1924¹⁸. Mais selon le réformiste syrien Rashîd Ridâ, qui inspire directement Hassan Al-Banna, la « Politique de la légalité islamique » vers laquelle il faut tendre est plus proche « du vrai califat de Muhammad et de ses quatre successeurs immédiats à Médine » que de celui venu après¹⁹. Son fondateur Hassan Al-Banna l'affirme. En cas de victoire, « le pouvoir est remis à un calife, la patrie est l'ensemble de Dar al-islam ». La proximité de ces thèses avec celles d'Al-Qaida fait évidence. La mission première que revendique pour son organisation Oussama Ben Laden se réinscrit dans la reconstruction d'un lien immédiat entre l'Islam des origines et la conjoncture présente par-delà même plus de dix siècles d'histoire. L'épaisseur culturelle et multiséculaire de l'Islam sont réduites à néant et autorisent toutes les réinterprétations. C'est dans l'absolue continuité d'essence a-historique qu'il affirme sa mission thaumaturgique : « nous poursuivons la mission de notre Prophète... Cette mission est de répandre la parole de Dieu ... Nous voulons défendre notre peuple et notre pays ... » Aux cinq piliers traditionnels de l'Islam – la profession de foi, la prière, le jeûne du Ramadan, le

pèlerinage à La Mecque et l'aumône de la Zakat - Ben Laden, pour reprendre le Hadith (parole du prophète rapportée par un muhaddith, celui qui rapporte) transmis par al-Tirmidhi (824-892), ajoute cinq injonctions complémentaires. Ce sont l'observance, l'obéissance, le jihad, l'exil (hijra) et la communauté (jamâ'a). A l'épicentre du raisonnement émerge l'idée que le dâr Al-Islam est en voie de disparition par accaparement des terres par les impies. Les Etats-Unis, Israël et les grandes puissances alliées sont décrites comme des colonisateurs. L'imaginaire de la terre perdue de l'Islam est au fondement de la réflexion sur l'espace même de la reconquête et de la renaissance. Al-Qaida apparaît exister prioritairement et quasi-exclusivement comme le combat dans la voie de Dieu au profit de la restauration d'un territoire absolument concret. Au fil des entretiens de Ben Laden et de ses principaux lieutenants, des fatwa et déclarations de jihad, il s'avère aisé de décrire les différentes natures de cercles territoriaux qui sous-tendent le projet doctrinal. Parler de cercle est sans doute plus approprié que de parler de frontières, car dans l'histoire même d'Al-Qaida et de ses visées stratégiques, les frontières demeurent peu ou prou précises et évoluent au fil du temps, des opportunités, des réussites et des échecs. Le combat pour un vicariat unifié de l'Islam n'oppose pas seulement un intérieur à un extérieur, il se vit aussi comme un combat de l'intérieur à l'intérieur contre les musulmans dénoncés comme traîtres et corrompus par l'occidentalisation économique, politique et culturelle. Dans la mesure où la notion de frontière pose une délimitation formelle du dâr Al-Islam, elle demeure sujette à débat puisqu'elle renvoie aux différents califats de référence. Le principe adopté tardivement selon lequel une terre qui a été une fois conquise par l'Islam se doit de réintégrer le dâr Al-Islam, confère à la notion de califat une dimension inégalée. Il ne s'agit plus d'une unique référence à un califat historique mais la construction d'un califat imaginaire somme de l'ensemble des califats permettant d'envisager le règne de l'Islam des steppes mongoles jusqu'à l'Inde méridionale en allant vers l'ouest jusqu'à l'Espagne Andalouse.

¹⁸ Gilles Kepel, *Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

¹⁹ Olivier Carré et Michel Seurat, *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard/Julliard, 1983.

Le premier cercle, le plus ancien sans doute, s'enracine dans la lutte contre les mécréants sur les terres de l'Islam. Il est au fondement même de la création d'Al-Qaïda et de son implantation en terre afghane. Il recouvre précisément bien les thèses d'Abdallah Azzam sur *La Défense des territoires musulmans* et sur la continuité revendiquée entre la lutte palestinienne et l'Afghanistan tant il considère qu'il s'agit d'un même front de l'expansionnisme ennemi dans la région. Dans son esprit, si la Palestine « en tant que terre bénie » est « la cause sacrée de l'Islam », l'Afghanistan en tant qu'espace géopolitique insoumis – frontières ouvertes, montagnes inaccessibles et régions tribales autonomes – constitue l'opportunité immédiate de construire le jihad contre les infidèles. L'Afghanistan est la première marche de la reconquête des territoires musulmans. La solidarité proclamée entre les luttes palestiniennes et afghanes face à une menace présentée comme préméditée, globale et rationnelle contre le dâr Al-Islam justifie que tout Arabe accomplisse le jihad dans l'un ou l'autre territoire. Le lien institué entre combat religieux et combats locaux justifie une organisation stratégique établie sur des dimensions territoriales que définit avec Ben Laden, la constitution en Afghanistan de al-qâida al-sulba et de l'organisation à Peshawar du Bureau des Services (maktab al-khadamât) appelé à faciliter par-delà la frontière le cheminement des volontaires arabes vers les camps d'entraînement et les groupes de combattants. En octobre 1986, Ben Laden fonde « la tanière des compagnons » pour y entraîner des troupes exclusivement arabes. Les camps d'entraînement se multiplient pour forger une véritable infrastructure de lutte armée. Ils assument la triple mission de sanctuaires de territoires contrôlés, de formation et de commandement et de diffusion de l'expertise²⁰.

Le retrait soviétique d'Afghanistan et la disparition d'Azzam libèrent Ben Laden de la stratégie du jeu de domino, établie sur l'hypothèse de la victoire en Afghanistan. En 1989, il crée al-qâida al-ma'lûmat, structure légère pour garder trace des combattants disparus, délivrer des informations aux familles concernées et centraliser les données sur les volontaires combattants Arabes²¹. Ben Laden quitte l'Afghanistan pour le Soudan où il trouve refuge pour porter le glaive contre l'Arabie Saoudite et le Yémen. Cette parenthèse de près de quatre ans (1992-1996) lui offre les moyens de parfaire sa notion de base opérationnelle territorialisée. Depuis ce sanctuaire sous protection des

autorités soudanaises, il organise l'approvisionnement en armes du front afghan, la récolte de fonds et combattants, et se lance avec le groupe Ben Laden dans le lancement de travaux d'infrastructure des ponts, autoroutes, aéroports et complexes résidentiels. On atteint le second cercle de la lutte d'Al-Qaïda. Chassé du Soudan à la demande des Américains, il rejoint l'Afghanistan en 1996. C'est depuis les montagnes de l'Hindou Kouch en Afghanistan qu'est adressé le 23 août 1996, son message par lequel il enjoint ses « frères musulmans » à libérer du joug de la présence militaire américaine « l'occupation du pays des deux sanctuaires le foyer de la maison de l'islam et le berceau de la prophétie depuis le décès du Prophète et la source du message divin où se trouve la sainte Kaaba vers laquelle prient l'ensemble des musulmans... » Comme l'a montré Jean-Pierre Filliu, Ben Laden joue explicitement du registre de l'hégire, du Prophète et de ses compagnons pour qualifier sa lutte dans ce pays²². La définition de la lutte sur les terres historiques des « Deux Lieux Saints » de l'Islam originel recouvre une sorte de défense de la « topographie légendaire » de la mémoire collective spirituelle des lieux et Terres saintes de l'Islam, pendant obligée à celle des Évangiles déjà décrites²³. Outre La Mecque et la Kaaba, Médine et le tombeau du Prophète, elle comprend bien évidemment Jérusalem, la mosquée Al-Aqsa et le Dôme du Rocher.

L'appel du 23 février 1998 en faveur de la création du Front islamique mondial pour le jihad contre les Juifs et les Croisés marque le dépassement définitif de la stratégie géopolitique d'Abdallah Azzam. Ce troisième cercle spatial du conflit ne peut s'interpréter comme une rupture dans l'organisation même de la lutte. La constitution du jihad planétaire requiert plus que jamais la constitution d'une « base territoriale » que Ben Laden cherche à développer de concert avec le pouvoir taliban en Afghanistan. Fort de sa première expérience de la guerre contre les troupes

²⁰ Stéphane Delory, « Logistique du terrorisme jihadiste », in Jean-Luc Marret, *Les fabriques du Jihad*, Paris, PUF, 2005.

²¹ Peter L. Bergen, *Holy War, inc.*, 2001 ; *Guerre sainte et multinationale*, Paris, Gallimard, 2002.

²² Jean-Pierre Filiu, *Al-Qaïda en guerre contre l'Islam*, conférence prononcée à Madrid le 5 novembre 2007 dans le cadre du programme La Tribuna de Casa Arabe 2007.

²³ Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, PUF, 1941.

soviétiques, de l'expérience déployée au Soudan en tant qu'entrepreneur de travaux publics et d'organisateur de la mobilisation jihadiste, il ambitionne de faire de son pays d'accueil le Jihadistan nécessaire à la poursuite de la lutte. Il l'affirme, seul l'Afghanistan des talibans est un pays islamique. L'effondrement rapide de ce régime sous les coups de la coalition internationale marque la fin de son entreprise terroriste territorialisée. L'exportation de la lutte par combattants arabes interposés sur un front ouvert, pose comme difficulté majeure de révéler les contradictions émergentes entre des conflits locaux et un combat mondialisé. Dans le cas de la Tchétchénie, même si les techniques de violence du jihadisme internationaliste wahhabite prennent le pas sur les formes de la guérilla, cela ne recouvre guère un rapprochement entre les islamo-nationalistes tchétchènes et l'islamisme jihadite des combattants arabes. Au nom des enjeux de libération nationale de la Tchétchénie, les premiers rejettent la dimension eschatologique d'un jihadisme déterritorialisé qui ne fait de ce territoire qu'un front supplémentaire parmi d'autres. Le jihadisme internationaliste est perçu comme cherchant moins à œuvrer à l'indépendance de la Tchétchénie qu'à maintenir une zone de front supplémentaire pour alimenter l'idéal de conflictualité permanente²⁴. Comme dans les cas avérés de la Palestine avec le Fatah mais aussi le Hamas, ou encore de l'Irak, avec les mouvements sunnites, Al-Qaïda s'est heurté sur le terrain, à des réalités politiques complexes qui rendent particulièrement aléatoires et difficiles l'acceptation de son jihad planétaire.

Cette présentation très succincte de l'histoire du mouvement terroriste permet de comprendre l'effet de distanciation naturellement acquis par le mouvement Al-Qaïda envers la révolution arabe et la distanciation acquise envers Al-Qaïda. Rappelons néanmoins qu'elle prend place dans une conjoncture très particulière autour des années 2010, qui est celle d'un affaiblissement de la capacité de mobilisation et du mouvement terroriste avant même l'élimination de son chef charismatique le 1^{er} mai 2011. Les différentes variables de cette distanciation apparaissent évidentes. On peut les situer des deux côtés :

Du côté d'Al-Qaïda :

- Rétrospectivement, la révolte de la « rue arabe » débute dans un pays, la Tunisie de Ben Ali - ne faisant

pas réellement parti des territoires sanctuaires de la vision politique d'Al-Qaïda. Il s'agit en quelque sorte même d'un territoire périphérique ne relevant pas de sa géopolitique stratégique. Plus globalement, il ne s'inscrit pas dans la tradition historique et culturelle de la révolte arabe. Rappelons en effet que tous les grands mouvements idéologiques de la *nahda* – renaissance – anticolonialisme, panarabisme, islamisme, proviennent du Machrek et non du Maghreb²⁵.

- L'événement déclencheur lu a *posteriori* s'insère dans une dimension politique purement laïque et loin de la conscience politique de l'Islam radical. L'immolation du jeune diplômé Mohammed Bouazizi vendeur de légumes après avoir été giflé dans un commissariat n'est pas un acte politique au sens de l'Islam radical. Il n'est précédé d'aucune revendication politique. Il est un acte d'injustice qui prend sens dans une demande de d'équité sociale et politique en-deçà des aspirations de l'Islam radical. Il s'offre comme une exigence plus forte de développement démocratique et de mutation en faveur d'un modèle politique plus social confortant le modèle occidental de la démocratie représentative.
- La protestation de rues même si elle dégénère en violences du fait de la répression militaire n'a rien à voir avec l'idéologie de la terreur dont se prévaut sur le terrain Al-Qaïda pour susciter le retour à un Islam politique rigoriste.
- Al-Qaïda n'a jamais cru en un mouvement populaire susceptible de déployer sur le terrain « la levée en masse » de révolutionnaires. Pour être de tradition anti-impérialiste Al-Qaïda n'en est pas moins très loin du marxisme-léninisme qui seul peut postuler à une révolution par le peuple et pour le peuple.
- Al-Qaïda ne peut évidemment repérer dans les premières révoltes populaires les moindres rappels et références aux propres motivations de ses luttes ; ni en termes religieux – aucun lien avec la mise en place d'un califat religieux – ni en termes géopolitiques

²⁴ Pénélope Larzillière, « Tchétchénie : le jihad reterritorialisé », *Raisons Politiques*, Paris, Presse de la Fondation nationale des Sciences Politiques, n° 21, février 2006.

²⁵ Pierre Vermeren, *Maghreb. Les origines de la révolution démocratique*, Paris, Pluriel, 2011, p. V.

– aucune référence à la libération des terres du prophète du dâr Al-Islam ou encore de la destruction de l'Etat d'Israël. La défense d'un meilleur standing de vie et d'un accès à plus de libertés démocratiques ne peut se satisfaire les ambitions théologiques d'Al-Qaida.

Du côté des manifestants :

- Ce qui frappe au premier abord c'est la jeunesse des manifestations de rues. Cette jeunesse de la misère semble de prime abord refléter l'image des jeunes européennes – telle la jeunesse grecque – durement frappées par la crise économique dont les projets et espérances semblent être largement obérées par les difficiles conditions économiques d'existence amplifiées par les effets de la grande crise internationale de 2008 – augmentation exponentielle des prix à la consommation – et par les injustices et frustrations qui en découlent sur le plan d'un accès égalitaire à l'éducation, au travail, à la santé et à la culture. Le Printemps arabe a révélé la forte attraction pour l'Occident par une jeunesse déçue par une libéralisation politique proclamée mais jamais aboutie, par une corruption jamais inégalée et par le renoncement des élites à toute réforme politique et sociale d'envergure.
- C'est ce que certains ont appelé la « génération Tweeter » qui n'est pas celle du réseau ou de la nébuleuse Al-Qaida. Il s'agit là encore d'un paradoxe intéressant. Si la jeunesse de Tunis et du Caire se sont appropriés comme les djihadistes, le système Internet, ils ne l'ont pas utilisé aux mêmes fins subversives. L'usage des réseaux sociaux leur a permis de mobiliser à visage ouvert en faveur du renouveau démocratique.
- Dans ce contexte bien particulier, la jeunesse arabe de la rue ne peut se reconnaître dans la violence d'Al-Qaida qui n'apparaît que porter une apocalypse inapte à changer leur devenir quelque soit l'issue de la lutte politique²⁶. Tant en Tunisie qu'en Egypte, la rue a été accaparée par les jeunes. Les jeunes sont en effet les fers de lance de la contestation sur la base d'une triple revendication : la construction d'un espace démocratique véritable conduisant à la liberté d'expression et la pluralité politique ;

l'élaboration d'une politique économique et sociale à destination des populations déshéritées qui puisse faire rempart à l'extension de la précarité du libéralisme mondialisé ; Et en corolaire la distanciation avec l'hégémonie américaine ressentie comme particulièrement présente et omnipotente sur les Etats arabes depuis la mise en œuvre des politiques anti-terroristes et de contrôle militaire et économique de l'après 11 septembre 2001.

- Le combat d'Al-Qaida leur apparaît dépassé et surtout historicisé, c'est-à-dire relevant d'un contexte bien particulier de la fin de la guerre froide et de l'occupation soviétique en Afghanistan. Mais ne pouvant en aucune manière prendre sens après les attentats de 2001 et le retour de la puissance unilatérale sur le plan de la scène internationale travaillée par le souhait d'un nouveau multilatéralisme au profit des puissances émergentes.

Les premières victoires à la Pyrrhus de la rue arabe ont signifié l'échec de l'idéologie djihadiste comme pensée de la révolution. En quelques jours et semaines la rue arabe obtient ce que vingt années de combat d'Al-Qaida n'a jamais obtenu sur le plan de la contre-insurrection. Elles ont surtout démenti plus de cinquante ans de présupposés et postulats scientifico-idéologiques sur le fait que le peuple ne pourrait obtenir par voie pacifique le départ de ses dirigeants corrompus.

III. Vers le retour d'Al-Qaida dans le printemps arabe

Mais la question qui mérite d'être posée peut l'être sous la forme suivante : Al-Qaida aurait-elle été la seule force conservatrice dépassée ? Comment expliquer la lenteur à se reprendre. Sur le premier point, il importe de rappeler que les Frères Musulmans en Egypte ont aussi fait preuve d'attentisme tant ils pensaient que la répression auraient force de loi. Ils se méfient par ailleurs des mouvements de « jeunes en colère » qui peuvent conduire aussi à des formes de rébellion incontrôlables. Mais les Frères musulmans

²⁶ Voir à ce sujet Olivier Roy, « La mort d'Oussama Ben Laden, son dernier grand rôle. Al-Qaïda n'a rien à dire sur les révolutions du printemps arabe », *Le Monde*, 5 mai 2011.

sont une force politique en tant que telle qui *sont entrés dans une logique de coalition et donc de concertation* ²⁷. Ils ont expérimenté et éprouvé depuis longtemps le système Moubarak et ses pis-aller démocratiques pour comprendre en quelques jours la réalité de ce qui se jouait et ont pu au bout de quelques jours apporter leur soutien. A l'évidence c'est la distance même par rapport au terrain des luttes – l'implantation locale pour les Frères Musulmans – et la distanciation de l'imaginaire de la lutte pour le Califat qui peut en partie expliquer l'attentisme d'Al-Qaida et son incapacité à évoluer sur le plan des idées et représentations politiques alors qu'elle est présentée comme particulièrement souple et adaptée à la lutte armée. Rappelons également que les Frères Musulmans sont consommateurs d'internet moins par Facebook ou Twitter jugés peu sûr que par Ikhwan Book complément indispensable d'Ikhwanweb le site officiel des Frères Musulmans ²⁸.

Il faut toutefois noter que les réactions – ou le manque de réaction côté Al-Qaida ne fut pas univoque. Faute de leadership incontestable, les réactions sont allées dans tous les sens. Le 13 janvier 2011, plus au fait de la portée des événements, Al-Qaida au Maghreb islamique (AQMI) publie un communiqué de solidarité avec les « frères tunisiens » qui ne trouve aucun écho dans la population en révolte. Le 8 février la branche iraquienne d'Al-Qaida récuse les révoltes égyptiennes pour le risque que fait courir à l'Islam, la laïcité, la démocratie et le nationalisme. Ce qui fait prioritairement peur aux islamistes porterait sur la perte même des régimes qu'ils affirment combattre mais qui justifient leur raison d'être.

Le recentrement d'Al-Qaida s'est fait avec célérité. Une semaine avant sa mort le 1^{er} mai 2011, Oussama Ben Laden enregistrait un message sur le printemps arabe qualifié de *rare opportunité historique*. Il rappelait que *Le soleil de la révolution s'est levé au Maghreb : La lumière de la révolution est venue de Tunisie. Elle a apporté du calme au pays et a rendu les gens heureux*. Et de préciser de surcroît que *les rebelles libres de tous pays devaient conserver l'initiative et se méfier du dialogue*. Il leur était aussi demandé de soutenir toutes les révolutions contre *les tyrans* et d'aider au besoin les peuples à se soulever.

Au-delà de l'appui affiché pour la rue arabe, le discours d'Al-Qaida ne cède rien sur le fond du dossier à la

jeunesse arabe. Le discours du mouvement demeure ancré dans la légitimité d'un Islam radical. *La rare opportunité historique* à laquelle renvoie Ben Laden doit conduire au soulèvement de l'Umma et engager une triple libération : des régimes en place, de la loi des hommes – au profit de la loi divine – et de la domination occidentale. Dans l'esprit de Ben Laden le printemps arabe n'est pas une fin en soit, elle n'est qu'un moyen parmi d'autres d'accéder à l'Islam politique d'Al-Qaida.

A peine nommé à lui succéder à la tête du mouvement Ayman Al-Zawahiri annonce début juin 2011 la poursuite du Jihad dans l'absolue continuité de Ben Laden. Sont définies comme priorités, la libération de la Palestine, la destruction de l'Etat d'Israël, la poursuite de la lutte en Afghanistan et le jihad contre les Etats-Unis. S'il manifeste son *soutien au soulèvement des peuples musulmans* c'est dans la mesure où il demeure bien le stade initial nécessaire pour la mise en œuvre du *véritable changement souhaité qui ne se réalisera qu'avec le retour de la Umma vers la charia*. Et d'en appeler aussi logiquement au rapprochement entre jeunesse du printemps arabe et les groupes islamistes. Pour sa part, l'AQMI tente de faire le lien entre le printemps arabe et Al-Qaida en affirmant après la mort de leur leader, que *les événements qui secouent le monde arabe ne sont qu'un fruit parmi les fruits que je jihad a récolté et dans le lequel le cheikh – Oussama Ben Laden – a joué un rôle de premier plan*.

La chute du régime de Khadafi par une coalition occidentale dirigée par la France a offert à Al-Qaida les conditions réelles de son positionnement. Rappelons en effet que le printemps arabe s'est initialement conduit sans l'aide des pays occidentaux. L'intervention des puissances occidentales en soutien de la rébellion syrienne du Conseil National de Transition (CNT) permet d'Al-Qaida de légitimer sa méfiance et sa lutte contre les puissances occidentales. Le discours sur la menace que représente l'Occident dans

²⁷ Jean-Pierre Filiu, « Le printemps arabe marque aussi la défaite d'Al-Qaida » in, Akhbar-Dzaer. Un cyberpresse au service de la démocratie algérienne.

²⁸ Voir à ce sujet les travaux de Mathieu Guidère. Voir également (sous la direction de François-Bernard Huyghe), *Facebook, Twitter, Al-Jazeera et le Printemps arabe*, Observatoire géostratégique de l'information, IRIS, 4 avril 2011.

le « détournement » du printemps arabe retrouve ici un terrain idéologique propice. Les tergiversations occidentales quant au devenir politique de la Libye de l'après Khadafi au vu notamment des propos du président du CNT Moustapha Abdjljalil annonçant le 24 octobre 2011 que la *charia* serait à la base de la législation libyenne donnent une bouffée d'air frais à Al-Qaida pourtant grand absent du moment. Indépendamment de son affaiblissement structurel, le dossier libyen a offert le premier à Al-Qaida les conditions de sa relégitimation idéologique.

La seconde étape est aujourd'hui franchie avec le dossier syrien. Ce que montre la vidéo mise en ligne sur des forums jihadistes du 12 février 2012 ou Ayman Al-Zawahiri affiche son soutien à la contestation syrienne. S'il recommande aux musulmans de Turquie, de Jordanie et du Liban de soutenir la rébellion et de renverser le régime actuel qu'il qualifie d'anti-islamiste, de pernicieux et de cancéreux, il réaffirme la nécessité de *ne pas dépendre de l'Ouest et de la Turquie qui ont eu des contrats, des accords et des partages avec ce régime pendant des décennies et qui n'ont commencé à les abandonner que lorsqu'ils ont vu le régime vaciller*. Et d'ajouter : *Ne dépendez que de Allah et comptez sur vos sacrifices, votre résistance et votre fermeté*. La conclusion fait à nouveau évidence. Il recommande à la rébellion syrienne d'établir *un Etat qui défend les pays musulmans, cherche à libérer le Golan et constitue son jihad jusqu'à hisser la bannière de la victoire au-dessus des collines usurpées de Jérusalem*.

Ce que n'a pas offert le terrain libyen, semble désormais fonctionner en Syrie. La prolongation de l'Etat de siège par le président Bachar-al-Asad, la violence de la répression contre les manifestants mais aussi l'impossibilité d'une position internationale des grandes puissances par la paralysie du double veto russe et chinois au Conseil de sécurité des Nations-Unies semblent favoriser sur le terrain l'arrivée d'al-Qaida²⁹. Des faisceaux de faits troublants convergents semblent l'attester aux yeux des experts. On peut ici les citer : D'abord fut créé au début du mois de février le Front de la Victoire du peuple syrien organisation djihadiste placée sous la responsabilité d'un certain Abou Muhammad Al-Golani qui prône la lutte contre les occidentaux, les Turcs, les Américains et l'Iran pour sauver le peuple syrien opprimé. Ensuite fut assassiné le 10 février 2012 à Damas le général de Brigade alaouite et baasiste

Issa Al-Khawli selon le *modus operandi* des assassinats ciblés d'Al-Qaida. Enfin, selon le directeur du renseignement américain, les deux attentats des 23 décembre 2011 et celui à la voiture piégée du 6 janvier 2012 à Damas ainsi que le double ou triple attentat à la voiture piégée le 10 février 2012 à Alep contre le siège des renseignements militaires et le QG des forces de l'ordre « ont la caractéristique des attentats commis par Al-Qaida ». La Syrie deviendrait le nouveau front d'Al-Qaida au Moyen-Orient comme du reste l'a dénoncé le président Bachar-al-Asad.

Conclusion

L'analyse des relations entre le Printemps arabe et le terrorisme recèle bien des difficultés que nous nous sommes efforcés d'analyser. Les premières tiennent sans doute au fait des représentations occidentales sur lesquelles nous avons vécu qui assignent au Moyen-Orient une impossibilité quasi-pathologique à pouvoir accéder à la démocratie. Dans ce contexte précis, le lien « naturel » institué entre le Printemps arabe et le terrorisme fut de considérer avec enthousiasme mais néanmoins suspicion le mouvement de protestation par pré-supposé même d'un retour à l'ordre d'une révolution conservatrice. Dans l'imaginaire occidental, la révolution Islamique du régime de l'Ayatollah Khomeiny fait encore figure de référence implicite du modèle conservateur de la révolution dans le monde arabe.

Les victoires politiques des partis islamistes aux élections démocratiques en Tunisie comme la victoire des Frères Musulmans en Egypte font craindre à l'Occident un processus de clôture rapide du Printemps arabe par l'émergence d'un nouvel islamisme politique. Aussi pour les plus pessimistes des observateurs, le Printemps arabe n'a de ce point de vue jamais réellement eu lieu. *L'automne arabe* qui lui succéderait quasi naturellement justifierait paradoxalement la clôture du processus démocratique en cours comme cela fut conduit dans le cadre de l'Algérie en janvier 1992 avec le Front Islamique de Salut.

²⁹ Depuis la crise syrienne en mars 2011, le Conseil de Sécurité des Nations-Unies n'a pu s'exprimer en raison d'un double veto russe et chinois le 4 février 2012.

Nous voudrions faire ici preuve de plus de circonspection. En partant de l'hypothèse que l'émergence de partis islamistes dans le cadre du parlementarisme en cours de constitution en Tunisie et en Egypte ne conduirait pas *ipso facto* à la violence politique et à un régime islamiste absolu. Rappelons d'abord que les islamistes tirent leur légitimité de la révolution même ; qu'ils représentent comme dans le cas Egyptien la seule force politique structurante – au contraire du Parti de la Justice proche d'El-Baradei fortement divisé – susceptible de contrer les militaires du Conseil suprême des forces armées (CSFA). En tant que partis politiques le mouvement Ennahda comme celui du Parti de la Justice et des Libertés des Frères Musulmans sont traversés par des tensions fortes générationnelles entre jeunes assoiffés de liberté et adultes plus conservateurs. Quant à la référence au rétablissement de la Charia, elle doit être contextualisée selon les cultures. La *charia* proche du droit romain dans le cas du mouvement Ennaba n'est pas assimilable à celle des Frères Musulmans qui n'est pas non plus celle d'Afghanistan³⁰.

Il demeure important de prendre aussi conscience des écarts qui existent entre les partis islamiques au cœur du Printemps arabe et du mouvement Al-Qaida. Chacun d'entre eux s'exprime d'abord dans une logique de l'Etat-nation. Bien loin de revendiquer comme en 1927 temps de sa création la constitution d'un Califat sur l'ensemble des terres musulmanes, les Frères musulmans réclament

depuis longtemps leur reconnaissance dans la vie politique égyptienne. Opposé au parti salafiste Al-Nour, le parti de la Liberté et de la Justice tente de s'associer au sein de l'Assemblée du Peuple avec le parti al-Wassat et le Wafd pour devenir un parti de gouvernement. Rappelons que c'est ce positionnement structurel depuis plus de vingt ans, qui avait suscité contre lui l'opposition la plus farouche d'Al-Qaida l'accusant de trahir l'Islam.

La relation entre le Printemps arabe et le terrorisme prend donc sens dans un contexte plus global de l'affaiblissement du mouvement Al-Qaida lié pour partie aux réussites partielles du contre-terrorisme occidental. Mais de la même façon que le Printemps arabe a signifié dans un premier temps les faiblesses d'Al-Qaida, il est aussi l'événement majeur – via l'exemple Libyen et aujourd'hui Syrien – qui peut aussi relégitimer leur violence effective.

Faute de temps nous avons pu ici aborder tous les mouvements terroristes de la région. Gageons, bien évidemment que le Printemps arabe ne saurait réellement les concerner ; soit parce que la nature de leurs conflits les situe dans une autre logique soit parce que le printemps arabe ne parvient pas à les affecter.

³⁰ Pierre Lafrance, « La charia, une réalité plurielle », in *Le Monde*, 10 janvier 2012, p. 18.

PASAJES

DE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Otoño 2012 / PVP 10 €

Las primaveras árabes

Awatef Ketiti, Revoluciones árabes e islamismo / *Amin Mahfoud*, ¿Se puede hablar de una primavera árabe? / *Sadok Hammami*, Webs, redes sociales y espacio público en el mundo árabe / *Josefina Bueno*, Las mujeres en las revueltas árabes / *Yahia Belaskri*, Primavera árabe, hacia una nueva esperanza / *Lola Bañón*, Salafistas y Hermanos Musulmanes. La toma del poder por el islamismo político

TEMAS

Brian McGuinness, ¿Cuál fue el proyecto intelectual de Wittgenstein? / *Enzo Traverso*, Marx, la historia y los historiadores / *Maria Verchili*, Técnica, máquinas, futurismo y fascismo

DEBATES

Luis Alegre, *Carlos Fernández Liria*, *Eduardo Maura*, *Jacobo Muñoz*, Discusión sobre «El orden de El Capital»

LIBROS

Josep Martínez Bisbal (*Giuseppe Cacciatore*, El cóndor y el búho) / *Héctor Vizcaíno* (*Jacobo Muñoz*, ed., Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de T. W. Adorno) / *Pedro Ruiz Torres* (*Ángel Viñas*, La conspiración del general Franco)



« Le printemps arabe » en Afrique du Nord¹

Ridha Chennoufi

Reçu 30.IV.2012 - Accepté: 22.V.2012

Résumé / Resumen / Abstract

Ce texte vise à montrer la diversité des réformes entreprises par trois pays du Maghreb pour répondre aux attentes des populations qui ont longuement souffert du despotisme. En effet, bien que le Maroc, la Libye et la Tunisie font face aux mêmes problèmes (le chômage des diplômés, l'inégalité entre les régions et le non respect des droits fondamentaux des citoyens), le processus de démocratisation doit tenir compte des spécificités culturelles et politiques de chaque pays.

Este texto busca mostrar la diversidad de las reformas llevadas a cabo por tres países del Magreb para responder a las expectativas de poblaciones que han sufrido el despotismo durante mucho tiempo. En efecto, aunque Marruecos, Libia y Túnez deben enfrentarse a los mismos problemas (paro entre los licenciados universitarios, desigualdad entre regiones y ausencia de respeto a los derechos fundamentales de los ciudadanos), el proceso de democratización debe tener en cuenta las especificidades políticas y culturales de cada país.

This text aims to show the diversity of reforms undertaken by three Maghreb countries to meet the expectations of people who have long suffered from despotism. Indeed, although Morocco, Libya and Tunisia are facing the same problems (graduate unemployment, inequality between regions and non-observance of fundamental rights of citizens), the democratization process must take into account the specific cultural and political contexts of each country.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Maroc, Libye, Tunisie, procès de démocratisation

Marruecos, Libia, Túnez, proceso de democratización

Morocco, Libya, Tunisia, process of democratization

Depuis, janvier 2011, le monde observe, d'abord avec sympathie puis avec méfiance la région de l'Afrique du nord et du moyen Orient qui a connu de grandes transformations

puisque des dictatures anciennes de plusieurs décennies sont tombées l'une après l'autre tandis que d'autres sont encore violemment contestées. Actuellement, il suffit de lire la presse allemande pour constater que c'est plutôt la méfiance et le scepticisme qui dominent aussi bien d'ailleurs chez les Européens que chez les intellectuels et écrivains originaires de cette région, parmi lesquels récemment Bouallem Sandel, lauréat du prestigieux prix de la Paix des libraires allemands 2011.

Les titres se suivent et se ressemblent « Arabellion : Düstere Perspektiven » (FAZ du 6 avril 2012), « Evolution mit unsicherem Ausgang » (FAZ du 23 mars 2012). Un grand nombre d'articles sont écrits dans la même veine et visent à montrer que « le printemps arabe » n'annonce pas l'avènement de la démocratie mais prouve que l'autoritarisme est capable de se régénérer pour garantir sa pérennité. En somme : « Ce qui fut sera, ce qui s'est fait se refera. Et il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». Personnellement, je trouve que cette attitude est prisonnière d'un double parti pris : un parti pris culturaliste consistant à croire dur comme fer que les Arabes sont une exception, et un parti pris idéologique européocentriste, consistant à lire les transformations politiques avec une grille de lecture héritée de l'histoire occidentale en créant des concepts que l'on nous présente comme étant d'une précision exemplaire genre « Arabellion » censé nous rappeler que « Arabellion

¹ Lors d'un colloque organisé par le département de philosophie de l'université de Genève, nous avons présenté une conférence sur « Coup d'Etat, Révolte ou Révolution ? ». Le présent texte est le fruit d'une réflexion sur les transformations politiques survenues non seulement en Tunisie, mais aussi en Libye et au Maroc, menée au cours d'un séjour de recherche effectué au cours du mois d'avril 2012 à l'institut des sciences humaines de la fondation Reimers et financé par le Stifterverband für die deutsche Wissenschaft.

ne fait pas révolution ». Pour ma part, je préfère lire les récents bouleversements sous l'angle de la décolonisation ou libération.

Entre 1951 et 1962, la Libye (1951), La Tunisie (1956) et le Maroc (1956) ont acquis l'indépendance, mais durant des décennies les citoyens des ces nouveaux États ont été soumis à des despotes et ont eu le sentiment que l'élan de la libération a été stoppé. Il faut rappeler que la première période de l'indépendance a été marquée par des désaccords profonds, ayant tourné parfois à la guerre civile, au sujet de questions fondamentales comme l'identité nationale, la nature de l'Etat, le système économique, les choix en matière de politiques étrangères. Ces différends ont été souvent tranchés par la force, il faut donc se garder d'interpréter la réapparition de ces débats comme étant le signe d'un éternel retour au même ou comme la preuve d'une islamisation de la « Révolution ». En effet, la place de l'islam dans la construction de l'État n'a jamais été soumise à un débat public ; elle a été définie d'une manière autoritaire par les élites qui ont accédé au pouvoir à l'aube de l'indépendance et qui l'ont bien sûr gardé avec les conséquences que nous connaissons. Ceci pour ce qui est du temps long. Maintenant du point de vue du temps court.

En 2011, la flamme de la liberté, qui ne s'est, en réalité, jamais éteinte, a rejailli pour éclairer toute la région et ceux qui l'habitent. Les mouvements déclenchés dans les trois pays, qui nous intéressent, se caractérisent par l'irruption d'une volonté d'abord dans son aspect irréfléchi et violent qu'exprime très bien le slogan mythique « Dégage - Hau ab », puis dans sa forme politique comme le montre le deuxième slogan, qui a fait trembler les murs de l'avenue Bourguiba « Le peuple veut mettre à bas le régime ».

Etant convaincu que ces deux temporalités sont nécessaires pour comprendre les récents bouleversements en Tunisie, au Maroc et en Tunisie, j'essaierai dans un premier temps d'en proposer une lecture en me focalisant sur le moment de leur déclenchement et les catégories sociales qui en ont été les premiers acteurs. Dans un deuxième temps, je m'appuierai sur l'analyse des nouvelles réformes constitutionnelles pour montrer comment d'autres acteurs, dont l'action s'inscrit dans le temps long, se sont appropriés ces événements en en faisant les leviers d'une reprise d'une libération nationale inachevée.

I. les acteurs : motivations et revendications

La première manifestation qui s'est déroulée dans une ville déshéritée du Sud était organisée par des jeunes qui étaient en colère de voir l'un des leurs s'immoler après avoir été humilié et empêché de travailler dans des conditions jugées non réglementaires par les représentants de la police municipale, les parents de la victime et des enseignants du Syndicat national de l'enseignement secondaire. Mais très vite le mouvement est relayé par les jeunes des villes voisines et s'embrase suite au suicide d'un autre jeune. Les premiers et principaux acteurs sont donc les jeunes et les revendications sont essentiellement sociales : le droit au travail, la construction d'institutions universitaires et hospitalières, la création des conditions d'une vie digne. Depuis cette date jusqu'à maintenant, cette catégorie formée de chômeurs, diplômés et sans diplômes, jeunes et moins jeunes, gardent cette posture et s'intéressent peu à la vie politique.

Puis, la contestation est prise en main par d'autres acteurs, qui eux sont politisés et organisés, les syndicats de l'enseignement secondaire et primaire, de la santé, des postes et télécommunications. Dominé par des militants de gauche, ces syndicats vont vite donner à ce mouvement social une orientation éminemment politique visant au-delà du « dégage Hau ab » la mise à bas d'un système despotique et son remplacement par un ordre économique et politique fondé sur plus de démocratie et de justice sociale. « Nous avons d'emblée appelé la population à considérer cet acte non comme un suicide mais comme un assassinat politique. Bouazizi est à voir comme une victime du régime », affirme le dirigeant syndicaliste, Sami Tahiri. »²

Cette catégorie de syndicalistes radicaux, forte du ralliement de la centrale syndicale (UGTT), s'est opposée à toutes les tentatives opérées par les partis politiques réformistes proposant d'avancer graduellement dans la

² International crisis group (rapport 2011) <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/106%20Soulevements%20populaires%20en%20Afrique%20du%20Nord%20et%20au%20Moyen-Orient%20-IV-%20La%20voix%20Tunisienne.pdf>

réalisation de ces objectifs et a réussi à faire pencher la balance en faveur de l'élection d'une Assemblée nationale constituante. N'ayant obtenu que 3 sur 217 sièges dans cette Assemblée, elle se rend compte qu'elle ne peut peser sur le cours des événements et se contente de défendre les acquis modernistes et démocratiques de la société tunisienne. Elle se place donc dans une posture de reprise de la lutte pour la libération nationale et fait front objectivement avec tous les autres partis moins radicaux qu'elle.

La troisième catégorie d'acteurs comprend les militants islamistes, notamment ceux d'Ennahdha. Les medias occidentaux se réjouissaient de l'absence des islamistes dans les nombreuses manifestations de rue réclamant le départ de l'ex-président. En réalité, ils n'avaient que partiellement raison. Il est vrai que les islamistes ne se sont manifestés d'une manière ostentatoire que tardivement, au début du mois de février. Mais ils étaient présents dans les instances syndicales, et notamment dans l'Ordre national des avocats. Comme les militants de gauche, ils ont exigé l'élection d'une assemblée constituante pour élaborer une constitution qui redonnerait à l'islam la place qu'il mérite. Tout en tenant un langage modéré et rassurant, ce parti se présente comme le parti qui va enfin protéger le peuple de l'occidentalisme et le laïcisme de Bourguiba, ce qui prouve là aussi que le parti Ennahdha est mû par une volonté de revenir sur la scène politique, dont il a été exclu il y a des décennies, en remettant sur le tapis ses revendications identitaires culturelle et religieuse. Tout cela était prévisible et entre dans la logique des choses, c'est-à-dire le jeu démocratique.

Mais nous savons qu'en politique, les actes ne correspondent presque jamais aux discours et cela est encore plus vrai dans les périodes de transition, au cours desquelles le vide institutionnel et sécuritaire aiguise la propension des partis populistes à la domination. Pendant l'année écoulée, les Tunisiens ont vécu au rythme des manifestations et des contre manifestations. Le rassemblement monstre du 14 janvier qui a chassé Ben Ali du pouvoir leur a fait découvrir le vrai pouvoir, celui du peuple présent physiquement dans la rue et exprimant sa volonté. Depuis, tous les conflits ont commencé par des manifestations de rue et se sont terminés par l'adoption de solutions consensuelles. Les deux controverses essentielles ont porté sur les deux questions suivantes :

1) La rupture avec le despotisme exige-t-elle la rupture avec le parti-Etat qui a gouverné depuis l'indépendance ou seulement l'exclusion du clan Ben Ali ? Maya Jerbi, secrétaire générale du parti démocratique et progressiste, qui a soutenu que l'objectif était seulement d'éliminer le clan Ben Ali, a justifié sa position en utilisant les termes de « soulèvement »³ et de « révolution » :

« Ce qui s'est passé est plus qu'une intifada mais moins qu'une révolution, et nous place dans une phase intermédiaire délicate où nous sommes forcés de construire en partie sur l'ancien. La phase de transition doit se faire sur la base de l'actuel, c'est-à-dire dans la continuité constitutionnelle, avec une transition au niveau des institutions. Pourquoi ? Car cette révolution, en même temps que populaire, n'a pas donné de direction politique. Il faut limiter les dégâts, et coupler la rupture politique avec les institutions existantes ».

L'UGTT, le parti Ennahdha, et d'autres se sont opposés à cette option en formant un « Conseil national pour la protection de la révolution », seule instance capable, d'après eux, de gouverner le pays jusqu'à l'élection d'une assemblée constituante. Je remarque qu'au cours de cette période, à part les militants de l'extrême gauche, ceux qui ont formé ce Conseil ne se sont pas déclarés « révolutionnaires ». Cela renforce ma conviction que le lexique révolutionnaire est inapproprié et complètement décontextualisé, et c'est ce que prouve la deuxième controverse qui a tourné autour de la question :

2) Faut-il instaurer un Etat islamique et un régime parlementaire ou maintenir un Etat civil et un régime présidentiel revisité ? Cette question a montré que le vrai clivage en Tunisie est entre les défenseurs de l'Etat islamique et ceux qui défendent un Etat civil, qui sont également musulmans soit dit en passant. Or comme, je l'ai indiqué, ce clivage est celui qui a divisé les Tunisiens à l'aube de l'indépendance. Même la question sociale qui est portée par les jeunes et les chômeurs doit être posée dans le cadre des promesses non tenues du mouvement de libération nationale parce que ces chômeurs se trouvent

³ En arabe, on a un seul mot « thaoura » pour « révolte » et « révolution ». C'est pourquoi, la controverse révolte ou révolution n'est pas pertinente.

en grande partie dans les régions qui n'ont pas bénéficié de l'indépendance. Le mot « Révolution » ne signifie pas grand-chose pour eux ; ce qu'ils veulent, c'est être libérés de la vie indigne qu'ils mènent à cause du chômage. De même, s'ils ne se sont pas mobilisés pour défendre les droits individuels, c'est parce qu'ils savent qu'avoir des droits ne signifie pas nécessairement pouvoir en jouir.

Pour pouvoir terminer cette conférence dans des limites de temps raisonnables, je ne vais pas être aussi long dans la présentation de tous les acteurs qui, au Maroc et en Libye, ont participé à cet acte II du « mouvement de libération ». Je me limiterai aux acteurs qui l'ont mis en branle.

La vague du « printemps arabe » a pris de la hauteur au Maroc, le 20 février, avec une grande manifestation organisée par un collectif de jeunes et de moins jeunes qui s'appelle depuis le mouvement du 20 février. Ce collectif réclame la fin de la corruption et du népotisme, de l'inefficacité des partis politiques, des mesures concrètes pour résorber le chômage et des réformes politiques à commencer par l'élaboration d'une nouvelle Constitution. Contrairement à leurs homologues tunisiens, les jeunes marocains revendiquaient des réformes sociales et politiques allant dans le sens de la démocratie et dénonçaient l'action des partis politiques traditionnels plutôt que le régime monarchique. De même, le mouvement du 20 février, est très hétérogène puisqu'on y trouve les islamistes radicaux, les gauchistes et les militants associatifs. Cette hétérogénéité les a poussés à faire des concessions que les Tunisiens n'auraient jamais faites. En effet, selon les propos de Rahma Bourquia, cités par M. Vögel les différentes composantes de ce mouvement sont parvenues à un compromis qui « consiste à imposer des concessions aux uns et aux autres ; ainsi par exemple la tendance Al Adl wal Ihssane (justice et bienfaisance) renonce au projet du *khilafah*, et l'extrême gauche à la laïcité, la liberté de conscience, le communisme etc. ».⁴ Ce mouvement a gardé sa fougue jusqu'au mois de juillet au cours duquel il organisé des manifestations pour dénoncer l'adoption de la nouvelle Constitution parce qu'elle n'a pas institué une véritable monarchie parlementaire. Depuis cette date, son rôle est en déclin et une partie de ses militants s'oriente vers la formation d'un parti « pirate ». Le mouvement du 20 février dans sa mouvance islamiste radicale et gauchiste reprend, lui aussi, des revendications demeurées non

satisfaites, depuis l'indépendance du Maroc, à savoir la lutte contre la corruption, l'instauration de l'Etat de droit et d'une monarchie parlementaire.

Concernant, la Libye le mouvement de contestation du pouvoir despotique de Gaddafi a commencé le 15 février par deux manifestations, l'une à Brega et l'autre à Benghazi à laquelle ont participé les femmes des prisonniers politiques de la prison d'Abou Salim pour protester contre l'incarcération et le droit de réclamer leurs avocats. Puis c'est toute une région qui déclare sa dissidence, se mobilise pour destituer le régime en place et s'autoproclame la seule autorité légitime du pays. Par rapport aux deux cas précédents, il est utile de faire trois remarques rapides : 1° l'étincelle du mouvement du 17 février, selon la formule consacrée, met en scène l'assassinat, en 1996, de 1200 prisonniers politiques, présentés par les autorités officielles comme étant des extrémistes islamistes. 2° C'est une région entière qui s'affirme comme acteur politique et non une catégorie sociale. 3° La région de Cyrénaïque était régie par l'émir Idriss, devenu en 1951 roi du royaume de Libye, constitué de trois régions : la Cyrénaïque, la Tripolitaine (jusqu'à cette date sous contrôle britannique) et le Fezzan (sous contrôle français). 4° Dès les premiers jours du soulèvement le drapeau vert est remplacé par le drapeau du royaume de Libye adopté à l'indépendance du pays. Par ce geste très fort sur le plan symbolique, les Libyens ont voulu remettre les pendules à l'heure et affirmer qu'ils entendent reprendre en main leur destin et poursuivre l'œuvre de développement qui s'est arrêtée un certain 1 septembre 1969.

II : Analyse des réformes constitutionnelles

Essayons d'examiner maintenant le dispositif normatif dont ces trois pays se sont dotés pour atteindre leurs objectifs.

Dans son article, *Restlaufzeit für Despoten. Anmerkungen zu den Verfassungsreformen in der arabischen Welt*, Günther Frankenberg a mis en garde contre une surestimation des

⁴ Je relève aussi que ce mouvement se réunissait dans les locaux des organisations syndicales CDT (Confédération Démocratique du Travail) ou l'UMT (Union Marocaine du Travail).

constitutions tissées à l'image des tapis volants des Mille et une nuits dans le seul but de berner les peuples. Pour ma part, je pense que les peuples arabes n'ont jamais été bernés par les réformes constitutionnelles parce qu'ils savent qu'elles ont toujours été l'œuvre de despotes. Mais ce qui est nouveau, c'est que depuis le début de l'année écoulée, ils participent, à des degrés divers, à l'élaboration de leurs constitutions, et c'est ce que je vais essayer de mettre en valeur en me focalisant sur les thèmes les plus controversés.

1) Les droits fondamentaux :

En règle générale, c'est à la manière dont les droits fondamentaux sont abordés que l'on peut savoir si un pays s'engage véritablement dans la voie de la construction d'un ordre politique non despotique. Or, une lecture des articles que le législateur marocain a consacrés à ces droits nous laisse pantois. En effet, l'article 19 de la nouvelle constitution accorde des droits civiques et politiques aux citoyens et aux citoyennes à condition que ces droits soient conçus « dans le cadre des constantes et des lois du Royaume ». Quelles sont ces constantes et quelles sont ces lois ? Aucune réponse n'a été donnée à ces questions. En réalité, le recours à cette condition a pour seul objectif de permettre à n'importe quelle autorité du pouvoir exécutif de restreindre voire de supprimer lesdits droits. Les Tunisiens en savent quelque chose, eux qui ont vu leur première Constitution, au fil des précédentes décades, se vider de sa dimension libérale, à cause de l'ajout d'une formule magique comme « conformément à la loi en vigueur ». Plus grave encore, la constitution marocaine ne mentionne nulle part le droit à la liberté de conscience, le droit de chacun de croire en une religion, de changer de religion ou de ne pas avoir de religion et pour cause : les partis islamistes avaient tout fait pour que ce droit fondamental soit supprimé de la première mouture de la constitution élaborée par la commission Mimouni.

Certes, la Libye ne s'est pas dotée encore d'une constitution, mais la déclaration constitutionnelle, semble suivre l'exemple marocain puisque le principe de la liberté de conscience n'y figure pas non plus. Après la chute de Ben Ali, et à la suspension de la constitution, des voix se sont élevées pour mettre en cause les acquis se rapportant à la garantie des droits fondamentaux que cette dernière

a institutionnalisés, mais beaucoup d'indices prouvent que ces droits vont être maintenus dans la prochaine constitution : la pression continue et déterminée de la société civile pour défendre les droits individuels, l'engagement de la majorité des partis politiques en faveur de l'instauration d'un état civil, y compris les deux partis participant à la troïka au pouvoir, et même le parti Ennadha dont le chef vient d'annoncer son alignement sur cette orientation à laquelle adhère la majorité du peuple tunisien. Cette position, qui n'est pas partagée par une partie non négligeable du parti Ennadha et par les partis islamistes non reconnus légalement, mais très actifs dans l'espace public, est très courageuse et ne manquera pas de rassurer toutes les forces politiques, à l'intérieur comme à l'extérieur, qui tiennent à ce que la Tunisie reste ancrée dans le camp des états modernes.

2) La nature de l'État

Concernant la question de la nature de l'état, justement, les orientations des textes législatifs des trois pays divergent. Le royaume du Maroc est défini comme un « état musulman », mais le législateur ne précise pas ce qu'il faut entendre par cette expression, qui est, en vérité, très vague. Il se garde bien de suivre l'exemple de ses homologues saoudien et iranien lesquels ont tenu à affirmer que l'état est fondé sur le Coran et la Sunna du Prophète. Bien au contraire, il commence le préambule en rappelant la fidélité au choix du royaume « de construire un État de droit démocratique ». Donc, tout porte à croire que « l'islamité du royaume » ne s'inscrit pas dans le registre juridique mais dans celui de la culture et de l'identité, comme c'est le cas en Tunisie. Il prend soin même de lier la prééminence accordée à la religion musulmane à l'attachement aux valeurs d'ouverture et de modernité. Bien plus encore, et toujours dans le préambule, le législateur marocain « réaffirme son attachement aux droits de l'homme tels qu'ils sont universellement reconnus » et n'hésite pas à « accorder aux conventions internationales... la primauté sur le droit interne ». Cet engagement est décisif dans la mesure où, en cas de conflit entre le droit interne et le droit international, c'est ce dernier qui sera appliqué. Toutefois, cet engagement est assorti de deux conditions : la prise en compte « des dispositions de la constitution et des lois du Royaume » et « le respect de son identité nationale immuable ». Encore une fois, nous

remarquons le recours aux formules restrictives qui laisse une marge d'interprétation susceptible d'être à l'origine de malentendus, voire dans certains cas à de mauvaises surprises.

L'article 3 dispose enfin que « l'islam est la religion de l'état ». La aussi, il s'agit d'une formule commune aux constitutions marocaine et tunisienne qui n'a rien à voir, à mon sens, avec un état théocratique. L'objectif est, ici, de faire en sorte que les affaires religieuses ne soient pas confisquées par des imams autoproclamés. D'ailleurs, les islamistes marocains, comme tous les islamistes, n'acceptent pas la tutelle de l'État sur la religion, et même les modérés, du moins ceux qui se proclament tels, font la différence entre le commandement politique dévolu au roi (article 41) et le commandement religieux qui doit revenir aux savants et imams, d'après eux. C'est pourquoi ce n'est que du bout des lèvres que les islamistes ont approuvés cet article.

C'est d'ailleurs, ce qui vient de se produire en Tunisie. En effet, dès la fuite de Ben Ali, les forces modernistes et progressistes, soutenues par les organisations féministes, ont remué ciel et terre (articles de journaux, émissions radiophoniques et télévisées, manifestations de rue) pour que l'article 1 de l'ancienne constitution où figure la fameuse expression « l'islam est la religion de l'état » ne soit pas maintenue dans la nouvelle constitution censée fonder la deuxième république conformément à la révolution appelée depuis « révolution de la liberté et de la dignité ». Un nouvel article devrait, d'après eux, être élaboré pour que l'état soit déclaré laïque et fondé sur la stricte séparation entre la religion et l'état. Comme tout Tunisien sensé pouvait s'y attendre, cette agitation a constitué une aubaine pour les islamistes qui en ont profité au maximum pour occuper le devant de la scène en se présentant comme les défenseurs de la religion menacée par des mécréants, alors qu'ils n'étaient pas à l'origine du soulèvement. Heureusement que les modernistes avaient compris leur erreur, du moins les moins radicaux d'entre eux, et ont fini par accepter l'idée de mettre la religion sous tutelle de l'état. Ainsi, nous pourrions opter pour un état que j'ai préféré qualifier de civil en ce sens qu'il s'attache à garantir deux principes fondamentaux (le principe de l'égalité et le principe de la liberté de conscience) et un principe secondaire, celui de la mise de la religion sous

tutelle de l'état. Ce dernier principe n'a qu'une valeur procédurale ou instrumentale, il sera maintenu aussi longtemps qu'il sert mieux à garantir la réalisation de l'égalité entre les citoyens et le respect de la liberté de conscience. Ceci implique qu'il pourra être remplacé par le principe de non-tutelle (stricte séparation entre la religion et l'état), le jour où la compréhension de l'islam sera en totale harmonie avec les deux principes fondamentaux de l'état civil.

Le repli des laïcistes/modernistes a permis dans un premier temps de mener la campagne de l'élection de l'Assemblée constituante sur le thème des libertés fondamentales, de l'égalité homme/femme et même de l'état civil. Mais une fois les élections remportées, une campagne musclée et très douteuse a été menée par le parti Ennahda et plusieurs groupes extrémistes pour appeler à l'instauration d'un état islamique ayant pour unique et principal source la charia. Cette fois, le parti Ennahda n'a pas pu mener le débat ni encore moins le gagner, car les Tunisiens se sont sentis trahis, puisque durant sa campagne il s'est montré modéré en matière de religion et ouvert à l'instauration d'un état civil. Il y a trois semaines, le parti islamiste Ennahdha a mis presque fin à ce débat en annonçant par la voix de son président qu'il renonce à la revendication d'un état islamique et à faire de la charia la source principale de la législation et qu'il va opter pour le maintien de l'article 1 de l'ancienne constitution, objet de la controverse, qui dispose que « La Tunisie est un état libre, indépendant et souverain ; sa religion est l'Islam, sa langue l'arabe et son régime la république ».

Je ne doute pas personnellement de l'impact positif de cette décision, mais je regrette que le parti Ennahdha n'ait pas été plus clair et courageux en acceptant de préciser que « la Tunisie est un état civil, etc... ». Une telle modification aurait eu le mérite de rendre nulle et non avenue toute interprétation du droit qui irait à l'encontre des droits fondamentaux sous prétexte que « l'islam est la religion de l'état ». En tout cas, ce qui mérite le plus d'être souligné, c'est que cet article ne va plus être perçu comme émanant de la décision d'un despote éclairé, en occurrence Bourguiba et d'une Assemblée nationale constituante qui lui est soumise, mais d'un débat public et clair, sans contrainte ni exclusive. Un mot avant de clore ce point, il me semble que le roi du Maroc, comme avant lui, Bourguiba

et Hassan II, joue un rôle décisif dans la mesure où il permet de contenir la tendance de l'extrémisme religieux qui revendique l'instauration d'un état islamique. Sur ce point capital, pour aller au bout de ma pensée, je dirais qu'il est très difficile dans nos pays de faire comprendre aux citoyens, tous niveaux d'instruction confondus, que l'islam n'est pas un système politique et que le droit dit islamique n'est pas un droit divin mais un ensemble de règles posées par des juristes musulmans qui ont pensé selon les canons de leur époque. Avec la chute du despotisme, il est vrai que le risque est grand de voir les prédicateurs de tous bords endoctriner les masses et créer des groupuscules militaro-religieux. Pour vous donner un exemple, au cours de ces derniers mois, la Tunisie a été envahie par un essaim de prédicateurs barbus, venus de nulle part, prêchant la haine et la discorde et vantant au passage les avantages esthétiques de l'excision. Le comble est que ces prédicateurs font salle comble à chacun de leur passage. C'est un phénomène inquiétant et tout à fait incompréhensible. A quoi est dû ce succès ? Au soutien de certains membres influents d'Ennahda ? Aux pétrodollars de leurs employeurs ? A l'art de manipuler la foule qu'ils ont appris lors des stages accomplis chez les prédicateurs évangéliques américains ? Face à ce scénario, j'ai vu plus d'un militant démocrate douter de la possibilité de gagner la bataille de l'opinion publique et souhaiter l'implication des militaires dans le jeu politique qui pourrait prendre la forme d'un Conseil supérieur militaire garant des droits fondamentaux des citoyens.

Heureusement qu'en Tunisie, l'élite moderniste et progressiste a réussi, jusqu'à maintenant, à retourner la situation à son avantage, ou plus exactement à l'avantage du peuple tunisien qui reste modéré, et profondément attaché à sa religion. Mais pourrait-on être sûr d'une issue aussi heureuse si ce scénario se produisait au Maroc ou en Libye ? Je ne suis pas en train d'appeler à la confusion des pouvoirs religieux et politiques entre les mains du monarque chérifien, mais de vous rendre sensible à la complexité du rapport entre la religion et la politique en terre d'islam. Nous venons d'avoir une preuve supplémentaire de cette complexité en Libye.

Selon l'article 1 de la Déclaration constitutionnelle du 3/08/2011, « la Libye est un État démocratique indépendant..., l'Islam est la religion, la Charia Islamique

est la source principale de la législation... ». Cet article montre à lui seul que parmi les trois constitutions maghrébines, objet de notre propos, c'est incontestablement la constitution libyenne (Déclaration) qui donne la définition la plus éloignée de l'État civil, et ceci pour au moins trois ou quatre raisons :

1) elle est la seule où figure la référence à la charia comme source principale de la législation. Tout en reprenant l'expression « l'islam est la religion de l'État » qui se trouve dans la Constitution tunisienne 59 et qui n'est pas incompatible, à notre avis, avec l'État civil, elle précise que la charia, c'est-à-dire le droit musulman, est la principale source du droit positif du nouvel État, référence qui ne se trouve ni dans la constitution marocaine, ni dans la constitution tunisienne. De plus, souligner que le droit musulman est la référence principale et non l'une des sources du droit, cela équivaut à dire que l'état libyen est un état chariatique.

2) Faisant œuvre de législateur, le CNT n'exprime pas son engagement pour la Déclaration universelle des droits de l'homme mais se contente, d'une manière laconique, d'« œuvrer pour adhérer aux déclarations et chartes internationales et régionales qui protègent ces droits (humains) et ces libertés (fondamentales) ». La référence aux chartes régionales est une allusion claire à la Déclaration des droits de l'homme en islam adoptée le 5 mars 1990, au Caire, par la Conférence islamique. Or, comme chacun sait, les articles 24 et 25 de cette charte disposent que tous les droits et libertés doivent être interprétés conformément à la charia.

3) Contrairement à ceux qui, par ignorance ou hypocrisie, nous disent que la charia est un mot tout à fait anodin et mal compris, je voudrais affirmer que la référence à la charia dans un texte normatif ayant rang constitutionnel rend impossible l'instauration d'un état civil. Pour le prouver, il suffit de relever que dans la Déclaration constitutionnelle libyenne, nous ne trouvons aucun article se rapportant au droit à la liberté de conscience ; or cette absence aura pour effet de limiter considérablement la liberté d'opinion et de presse.

4) La référence à la charia porte atteinte au principe de l'égalité entre femmes et hommes. Le président du CNT

nous en a administré la preuve, le 23 octobre 2011, jour de la proclamation officielle de la libération de son pays, lorsqu'il a annoncé que l'état libyen allait se conformer à la charia et réviser les lois introduites par Gaddafi dans le but, dit-il, d'entraver la polygamie. La loi sur le mariage et le divorce de 1984, à laquelle fait allusion Moustafa Abdeljalil, vise, en vérité, à faciliter l'insertion professionnelle des femmes, à rendre difficile la polygamie en la soumettant au consentement de la première épouse, à instituer le libre consentement au mariage, le droit de divorcer et le droit de disposer d'un logement en cas de divorce. Comment comprendre une telle position ? D'un côté, en faisant de la charia la base de la législation, Abdeljalil ne rompt pas totalement avec l'héritage Gaddafiste puisqu'à la suite du coup d'état avorté de 1993, ce dernier a décidé de fonder l'état libyen sur la charia, mais la différence est que Abdeljalil se trouve obligé de revenir à une application stricte de la charia qui discrimine les femmes. Que pouvons-nous faire à part espérer que le peuple libyen saura trouver les moyens pour élaborer une constitution qui puisse servir de rempart non seulement au despotisme néo-gaddafiste mais à toutes les formes de despotisme ?

3) Les prérogatives du chef de l'exécutif

Il est clair que le despotisme repose sur la monopolisation par le chef de l'exécutif des pouvoirs qui lui permettent d'échapper à toute forme de contrôle et lui ouvre toute grande la voie aux abus, notamment politique et économique. C'est ce qui fait dire à Khadija Ryadi, présidente de l'association marocaine des droits de l'homme, suite à la décision du roi Mohamed VI de procéder à une réforme constitutionnelle, que si l'article 19 de l'ancienne constitution, qui met tous les pouvoirs entre les mains de la monarchie et du roi, n'est pas modifié, comme le veulent les forces démocratiques, il n'y aura pas de vraie démocratie.⁵ Est-ce que la constitution, qui a été adoptée par referendum, avec plus de 98% de voix, le 1 juillet 2011, a été à la hauteur des espoirs que le printemps arabe a fait naître au Maroc ? Il suffit de parcourir les articles fixant les prérogatives du roi pour constater qu'il n'en est rien. En effet, conformément à cette nouvelle constitution, le roi préside le conseil des ministres (art. 48), désigne et démet les membres du gouvernement (88), il peut dissoudre les deux chambres législatives ou l'une d'elles (51), il est le chef suprême

des forces armées et nomme ses cadres supérieurs (53). Il préside le Conseil supérieur de sécurité (54). En plus de ce monopole exercé sur le pouvoir exécutif, le roi contrôle le pouvoir judiciaire puisque selon l'article 115, il préside le conseil supérieur du pouvoir judiciaire et nomme au moins 5 personnalités indépendantes parmi ses membres.

En Tunisie les choses se présentent différemment. Un autre pays, une autre histoire. En 1956, la monarchie a été abolie et en 2012, la révolution a mis fin à la présidence à vie. Actuellement, la Tunisie est régie par une assemblée constituante qui a élu un président de la république lequel a désigné le président du gouvernement au sein du parti islamiste parce qu'il a obtenu le plus grand nombre de sièges à l'assemblée constituante. Ce dernier a formé un gouvernement comprenant des ministres issus d'une coalition entre trois partis (le parti islamiste Ennahdha et deux autres partis laïques). Selon la loi portant sur l'organisation des pouvoirs publics, le président de la république a un statut honorifique, contrairement au président du gouvernement qui, lui, jouit de larges prérogatives. Tout le processus de radicalisation de ce qui n'était au début qu'un soulèvement avait pour objectif d'empêcher la réélection d'un nouveau président. Avant l'élection de l'Assemblée constituante, beaucoup de Tunisiens pensaient qu'il fallait bannir pour toujours le régime présidentiel, car durant plus de cinquante années, il a servi d'alibi pour deux despotes, l'un éclairé et l'autre mafieux et tortionnaire. Mais il est vrai que cette attitude a changé depuis que le parti islamiste a pris la présidence du gouvernement et surtout les ministères de souveraineté. Ce sentiment s'est renforcé avec la tendance hégémonique qui semble reproduire à certains égards les tares de l'ancien régime (de la nomination du gendre du président du parti islamiste au poste de ministre des affaires étrangères, jusqu'à la nomination de responsables de l'ancien régime, nouvellement recyclés, à la tête d'institutions publiques relevant du secteur de l'information, en passant par la nomination de gouverneurs de régions islamistes). En réalité, en dépit des attributions très étendues que confère la législation actuelle au président du gouvernement, ce dernier est loin d'être un despote, parce qu'il règne dans

⁵ http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/03/10/mohamed-vi-offre-au-maroc-une-revolution-tranquille_1491301_3212.html

le pays un climat de liberté totale, qui permet à toutes les forces politiques et à tous les acteurs de la société civile, notamment à la centrale syndicale et aux médias de contrôler tous ses faits et gestes. La dynamique révolutionnaire continue avec la même ferveur et aussi de temps en temps des moments d'angoisse et de peur, mais les forces en présence ont appris à débusquer tous les signes de retour au despotisme parmi lesquels le régime parlementaire qui pourrait permettre au parti islamiste d'accaparer le pouvoir pendant de longues années.

Se trouvant encore au début du processus de transition, la Libye est essentiellement préoccupée par la formation d'une armée capable de défendre l'intégrité du territoire contre les menaces étrangères et de pacifier les conflits intérieurs qui risquent de miner l'unité du pays. Cette situation entrave le traitement du troisième volet de l'instauration d'un régime non despotique, à savoir l'encadrement de l'appareil de sécurité par le droit.

4) Les forces de sécurité :

Comme tous les militaires qui ont accédé au pouvoir par un coup d'état, Gaddafi ne faisait pas confiance à l'armée traditionnelle.⁶ Pour tenir le pays sous son joug, il a mis en place une « garde révolutionnaire », formée de divisions de miliciens bien équipées et entraînées, obéissant directement à ses enfants et n'ayant aucun rapport avec les officiers supérieurs de l'armée régulière. Lors du soulèvement, il a fait appel à des miliciens étrangers dont l'une des missions était d'encercler l'armée régulière et de tirer sur tous ceux qui tentaient de désertir ou de rejoindre les rebelles. L'armée régulière n'a donc pas soutenu pendant longtemps le régime Gaddafi et devrait aider le nouveau pouvoir à imposer son autorité. Or, cette tâche est loin d'être facile parce que la guerre a mis en scène des forces armées concurrentes redoutables qui se présentent sous l'étiquette « les révolutionnaires ».

Entre l'armée régulière et les milices armées, soutenues notamment par le Qatar, les rapports sont loin d'être amicaux et l'idée de constituer une armée nationale unie sous un commandement unique demeure un objectif assez lointain.⁷ En tout cas, nous ne sommes pas dans le cas de figure d'un appareil sécuritaire bien structuré et discipliné, comme celui de la Tunisie, qu'il s'agit seulement d'encadrer

sur le plan idéologique en lui inculquant les principes des droits de l'homme et de l'état de droit.

L'un des problèmes cruciaux qui se posent à un peuple en révolte concernant la maîtrise sur le plan sécuritaire des conséquences de sa révolte est le suivant : comment détruire la police politique et neutraliser les officiers mafieux tout en persuadant les différents corps de sécurité, responsables du maintien de l'ordre, de continuer à lutter contre la terreur que sèment les dizaines de milliers de criminels qui s'échappent de leurs prisons ? Comment convaincre le personnel du ministère de l'intérieur qu'on a traité de terroriste tout au long du soulèvement d'obéir aux ordres d'un nouveau ministre qui a été torturé et emprisonné pendant de nombreuses années ? Parmi les réponses fournies, deux méritent d'être mentionnées : 1) l'octroi, par décret-loi, du droit de créer des syndicats, assorti de l'interdiction de faire grève, et 2) la désignation d'une personnalité indépendante comme ministre chargé de la réforme du système sécuritaire.⁸ Ces deux mesures ont contribué à institutionnaliser une coopération entre les différents acteurs concernés et a rendu public le traitement de l'épineuse question de la soumission des forces de police à la force de la loi puisque depuis le décret-loi précédemment cité, les policiers ne sont plus tenus au droit de réserve et peuvent s'exprimer librement dans les mass medias. En résumé, il me semble qu'en Tunisie le retour du despotisme n'est plus possible par la fenêtre de l'appareil sécuritaire ; par contre en Libye, l'élimination violente de Gaddafi et l'existence de plusieurs milices, mais aussi, comme nous le montrerons dans un instant, de partis d'un genre particulier, a créé une situation propice à l'établissement d'un régime autocratique.

⁶ <http://www.cyberpresse.ca/opinions/201102/21/01-4372564-libye-larmee-traditionnelle-risque-de-tourner-le-dos-a-kadhafi.php>

⁷ Quand on demande à Abdeljalil qui contrôle le territoire, tout le territoire est contrôlé par la révolution : une partie par l'armée régulière et une autre partie par les révolutionnaires. <http://www.lefigaro.fr/international/2012/02/01/01003-20120201ARTFIG00528-c-est-l-islam-moderne-qui-va-regner-en-libye.php> Selon Abdeljalil : " Les islamistes dérangent les Libyens avant de déranger l'Occident. C'est l'islam modéré qui va régner dans ce pays. 90% des Libyens veulent un islam modéré. Il y a 5% de libéraux et 5% d'extrémistes. »

⁸ <http://www.gnet.tn/temps-fort/tunisie/decret-loi-la-police-a-droit-au-syndicat-mais-non-a-la-greve/id-menu-325.html>

5) Le pluralisme politique et l'alternance au pouvoir

L'article 4 de la Déclaration constitutionnelle libyenne dispose que « l'état œuvre pour instaurer un régime politique reposant sur le pluralisme politique et le système des partis ». Comme chacun sait, Gaddafi a fait adopter une loi criminalisant la formation et l'appartenance à des partis et n'a eu de cesse de haranguer la foule en scandant le fameux slogan : « est traître celui qui adhère à un parti ». Selon la loi n° 71 de 1972 toute personne qui entreprend une action collective pacifique, dans le cadre d'un parti politique ou une association civile, est passible de la peine de mort. En janvier 2012, cette loi a été abrogée et des partis politiques autorisés. Quels sont ces partis et ont-ils vocation de faire barrage au retour d'un nouveau despote ?⁹

Le premier parti se nomme le Mouvement islamique libyen pour le Changement (MILC) ; il est formé par des jihadistes repentis qui ont renoncé à combattre par les armes les puissances occidentales, et notamment américaine, et choisi la lutte pacifique pour instaurer, disent-ils, une société démocratique et modérée. Toutefois, en attendant de voir si leurs actes vont correspondre à leurs intentions, on ne peut que s'interroger sur les raisons qui les poussent à placer leurs hommes à la tête des conseils militaires des grandes villes, à commencer par celui de la capitale qui se trouve sous le commandement de leur chef Abdelhakim Belhaj. Le deuxième parti, le parti pour la réforme et le développement (PRD), appartient à la mouvance des frères musulmans et est présidé par un ancien membre des Frères, Khaled al-Werchefani. D'après ce dernier, ce parti vise l'instauration d'un état moderne fondé sur la charia, ouvert à tous sauf à ceux qui sont contre la charia, entendus les laïques.¹⁰ Le troisième, le rassemblement national pour la liberté, la justice et le développement (RLJD), est aussi fondé (novembre 2011) par un islamiste disciple du cheikh Qardhaoui, proche du Qatar, Ali Sallabi.¹¹ Lui aussi présente son programme comme étant islamique, ouvert, modéré et fondé sur la charia. Mais son parcours ainsi que celui de ses frères indique son orientation réactionnaire et intolérante. Jusqu'à maintenant et selon les informations dont je dispose, il n'y a pas de partis qui puissent faire contrepoids à ces deux formations politiques qui semblent disposer du soutien actif et financier du président du CNT et du Qatar. Il y a, certes, les saadistes, soutenus comme

toujours par les Saoudiens, qui sont actifs et chassent sur le même terrain que les deux premiers partis, mais ils ne se sont pas encore organisés en force politique. Il est probable qu'émergent d'autres formations politiques qui pourraient être conduites par des Libyens plus proches des idéaux démocratiques et libéraux, mais ils auront du mal à attirer les masses. Par contre, il y a des chances pour que des partis proches de l'idéologie arabiste et moderniste, associés à ceux qui ont refusé l'intervention étrangère des Occidentaux et des qataris puissent se regrouper autour d'un programme différent de celui des islamistes. Rien n'exclut non plus l'émergence de partis sur une base ethnique qui auront pour objectif la défense et la promotion de leurs cultures et de leurs langues.

La formation d'un nombre raisonnable de partis est une condition nécessaire à la construction d'un système de gouvernement parce qu'elle permet de traduire le combat tribal, régionaliste et idéologique, dans un langage politique, ce qui ne manquera pas de pacifier les conflits en les orientant vers la procédure de la négociation ou mieux de la recherche du consensus. Mais, selon toute vraisemblance, ce sont les partis islamistes proches du Qatar et encouragés par le CNT qui vont avoir la majorité des sièges dans la future Assemblée nationale constituante dont l'élection est prévue au cours du mois de juin.

Contrairement à la Libye, les partis politiques existaient en Tunisie bien avant Ben Ali et leur nombre a considérablement augmenté après la révolution, atteignant 117. Ces partis couvrent toutes les sensibilités possibles et imaginables, mais au cours de l'élection de l'Assemblée constituante en octobre dernier, leur dispersion a empêché la grande majorité d'entre eux d'obtenir des sièges. Depuis,

⁹ <http://www.maghrebemergent.com/actualite/fil-maghreb/7720-libye-creation-du-premier-parti-islamiste.html>

¹⁰ Khaled al-Werchefani comme président : <http://www.maghrebemergent.com/actualite/fil-maghreb/7720-libye-creation-du-premier-parti-islamiste.html>

¹¹ Ancien prisonnier politique, longtemps exilé au Qatar, proche d'Abdelhakim Belhaj, l'ex-jihadiste, chef du Conseil militaire de Tripoli, Ali Sallabi a lancé en novembre le Rassemblement national pour la liberté, la justice et le développement. Son mouvement se veut « ouvert et moderne », favorable à un « islam modéré » avec une constitution basée sur la loi islamique. <http://www.la-croix.com/Actualite/S-informer/Monde/Tripoli-vit-l-effervescence-de-l-apres-revolution-EG-2012-02-28-773086>

on assiste à de multiples tentatives de regroupement et à une vaste recomposition du paysage politique. Ce processus aboutira à la constitution de trois pôles, les islamistes, la gauche, les progressistes et les anciens destouriens, au centre. Il est à remarquer que la peur de l'hégémonie du parti islamiste, qui pourrait le conduire à reproduire le schéma du parti-état, fait prendre conscience à tous les Tunisiens que ce qu'il faut viser, par-dessus tout, c'est l'alternance au pouvoir, ce signifie l'émergence de deux grands partis de gouvernement. Contrairement, à ce qu'on dit, l'élan révolutionnaire n'a pas été renvoyé au placard. Bien au contraire, la concurrence entre les partis est intense et vient de recevoir un coup d'accélérateur depuis l'annonce des prochaines élections prévues pour le mois de mars prochain.

Le Maroc est incontestablement le pays maghrébin qui bénéficie de la plus longue tradition de pluralisme politique. C'est celui aussi où les partis d'opposition sont associés à l'exercice du gouvernement de très longue date et surtout depuis 1998, lorsque le roi Hassan II a décidé d'intégrer dans le gouvernement les partis d'opposition. Cette particularité s'explique par l'attachement des Marocains et de presque tous les partis à la monarchie. Toutefois, ce lien de dépendance les a amenés à se percevoir comme des intercesseurs beaucoup plus que comme les défenseurs des revendications de ceux qu'ils sont censés représenter. D'où le manque de confiance et la désaffection de la majorité du peuple, et surtout des jeunes, des partis politiques et de la politique, en général.

Comme le remarque Béatrice Hibou, ces partis n'ont jamais fait preuve d'imagination et d'esprit d'initiative. Ils n'ont pas saisi l'opportunité que le mouvement du 20 février leur offrait pour accompagner les aspirations des jeunes et leur donner plus de visibilité et plus de force. Bien au contraire, Ils n'ont daigné le reconnaître qu'après le discours du roi, du 9 mars, dans lequel il a présenté le projet de réforme constitutionnelle en guise de réponse aux aspirations des jeunes. Toujours selon Hibou, la participation de ces partis se rapportant à la constitution était de qualité médiocre et manquait d'ambition et de fermeté.

Par conséquent, contrairement à Ben Ali qui a perdu tous les soutiens qu'il avait au début de son règne à cause d'une politique répressive et mafieuse, Mohamed VI a intégré

les partis laïques et religieux, les syndicats et les acteurs de la société civile dans sa très fine stratégie de domination, réussissant ainsi à déconnecter tout ce beau monde des couches possédant un potentiel de contestation sociale, à empêcher les partis de se présenter comme de vrais acteurs politiques. Si bien qu'en ce qui concerne le Maroc, la question qui mérite d'être posée n'est pas de savoir s'il faut introduire des réformes permettant l'instauration d'un pluralisme politique et la démocratie d'une façon générale, mais de savoir pourquoi ces réformes n'ont pas suffi pour démocratiser effectivement le régime politique.

Ce déficit démocratique est dû à des raisons multiples, mais parmi ces raisons, il y en a deux qui lui donnent une dimension structurelle. Il s'agit de deux présupposés idéologiques de l'action réformatrice entreprise par la monarchie : 1) le parti-pris selon lequel seuls les technocrates, et non les politiques, sont en mesure d'identifier les dysfonctionnements du système, et de proposer les moyens de les corriger ; 2) la préférence accordée aux acteurs non politiques, comme les associations et les personnalités indépendantes pour porter tout projet de réforme. Ces deux présupposés ont servi à décrédibiliser le politique comme support véritable de transformation sociale. Cela signifie que c'est au monarque comme autorité morale, transcendant les clivages partisans, et non aux partis politiques que doit revenir l'action politique. Tout est conçu pour que le pouvoir étendu (pour ne pas dire absolu) que confère la constitution, l'ancienne comme la nouvelle, au monarque marocain ne soit pas l'expression d'un quelconque despotisme, mais le résultat logique d'une répartition nouvelle des rôles et des compétences se rapportant à la gestion de la chose publique. Nous voyons donc que la constitutionnalisation du pluralisme ne sert à rien tant que les partis marocains ne s'assument pas en tant qu'acteurs à part entière, capables de proposer des solutions aux maux qui rongent la société et suffisamment déterminés pour défendre des causes justes et fondamentales comme la lutte contre la corruption et la monopolisation des pouvoirs publics par le monarque.

- 6) Les sources de despotisme : népotisme, malversation, abus et corruption

L'une des leçons que les Arabes ont tiré de leur histoire récente et même ancienne est que le despotisme le plus

abject est celui qui se nourrit du népotisme et de la corruption. Moubarak, Gaddafi et Ben Ali voulaient léguer le pouvoir à leurs rejetons et avaient mis en place un système de corruption dont ils profitaient et faisaient profiter leurs proches. Un despote ne peut garder le pouvoir que s'il crée autour de lui des réseaux de personnes et de lobbies couvrant les différents secteurs de la société (les forces de sécurité, l'administration étatique, les organisations patronales et syndicales, l'information, l'économie, la finance, les universitaires, surtout les juristes...). Pour lutter contre un régime despotique, il faut à l'inverse décentraliser l'administration, étendre le principe de l'élection pour désigner les décideurs, créer des institutions de contrôle, des lois interdisant le favoritisme et le cumul des fonctions, et surtout garantir la liberté de presse et d'opinion. Qu'ont fait les autorités actuellement en place pour lutter contre les sources du despotisme que nous venons de citer ?

L'article 36 de la constitution marocaine dispose que sont punies par la loi « Les infractions relatives aux conflits d'intérêts, aux délits d'initié... trafic d'influence et de privilèges, l'abus de position dominante et de monopole » et annonce la création d'une « instance nationale de la probité et de lutte contre la corruption ». Cette mesure est bonne, mais tout dépendra de sa composition et de ses pouvoirs. Quels sont ces membres ? Qui les nommera ? Peut-elle enquêter sur le patrimoine de tous les responsables et décideurs,¹² y compris le roi ?

En Tunisie lorsque Ben Ali a annoncé la veille de sa fuite qu'il a décidé la création d'une commission d'investigation sur les affaires de malversation et de corruption, personne n'a admis la crédibilité de cette commission parce que nous savions que tant qu'il était au pouvoir, la lutte contre la corruption serait une farce. Donc, « une instance nationale de la probité » doit être accompagnée d'autres mesures comme l'obligation à laquelle est soumis le chef de l'exécutif de rendre public son patrimoine. Or, le roi, considéré comme l'une des plus grosses fortunes de la planète, n'est pas soumis à une telle obligation.

En Tunisie, une commission nationale d'établissement des faits sur les affaires de malversation et de corruption a été créée. Il s'agit d'une commission publique indépendante disposant de pouvoirs étendus qui a fourni

un travail considérable et a soumis un rapport au nouveau gouvernement. Les travaux de cette commission ont permis jusqu'à maintenant d'engager des poursuites judiciaires à l'encontre d'anciens responsables et de proches parents de Ben Ali et de son épouse, mais 200 dossiers sur 40000 ont seulement été traités. Dans le rapport mentionné précédemment, certaines suggestions ont été avancées concernant la mise en place de mécanismes destinés à la lutte contre la corruption. Là aussi, malgré l'intégrité morale du président de cette commission, la question du mode désignation des membres de cette commission a fait l'objet d'une longue controverse.

Le conseil national de transition libyen a attaché, lui aussi, une attention particulière à cette question puisque l'article 21 de la Déclaration constitutionnelle énonce certaines dispositions anticorruption et dispose par exemple que « pendant la durée du mandat, le membre du conseil, son conjoint ou ses enfants, ne peuvent procéder à acheter ou louer les biens d'état, ou louer ou vendre une propriété à l'état, ou en faire du troc, ou conclure un contrat avec l'état en tant que partie engagée, entrepreneur ou importateur. » Certes, cet article décrit bien les pratiques frauduleuses qui étaient – et sont encore – monnaie courante dans nos pays, mais cela n'a même pas empêché, dans cette courte période de transition, certains nouveaux responsables de commettre des malversations qui auraient pu perdurer et se multiplier, si elles n'avaient pas été dénoncées par la population. Ceci m'amène à évoquer le rôle primordial que doivent jouer les mass media dans cette bataille cruciale contre tous les abus.

7) Liberté de presse et d'opinion

Toutefois, l'objectif de mon propos n'est pas de faire un exposé théorique sur ce thème, car je ne pense pas pouvoir ajouter quelque chose de nouveau aux analyses de Tocqueville et de bien d'autres. Je partirai, en revanche, d'une simple observation : le premier obstacle que le gouvernement actuel a rencontré pour prendre en main les rouages de l'état a été le secteur de l'information. Apres

¹² Depuis, le mois de mars, les juges tunisiens sont tenus de fournir une attestation de patrimoine : (<http://nawaat.org/portail/2012/03/26/tunisie-le-ministere-de-la-justice-demande-une-declaration-de-patrimoine-aux-juges-2/>)

la chute de Ben Ali, les journalistes se sont libérés de la censure qui les a enchaînés pendant des décennies et se sont mis à chasser toutes les informations, à couvrir tous les événements, des faits divers aux discours des leaders politiques et à faire des recherches pour déterminer les liens de parenté existant entre les ces derniers et ceux qui sont nommés à des postes de décision. Le résultat ne s'est pas fait attendre : une campagne de dénigrement des journalistes qualifiés de personnes irresponsables qui cherchent à miner les fondements du pouvoir et à déstabiliser le pays. Ce conflit est en vérité presque inévitable, car la domination, qui peut se transformer progressivement en despotisme, est fondée sur le secret, or le travail du journaliste consiste justement à dévoiler les secrets afin que tout ce qui touche la gestion de la chose publique ne soit pas l'affaire d'un cercle d'initiés mais celle du citoyen. En plus, les nouvelles technologies ont renforcé le pouvoir du journaliste, qui muni de caméras et de micros cachées, est capable de jouer plus d'un tour aux politiques. Dans ces conditions, le politique ne peut qu'user de son pouvoir : nommer des personnes de confiance. C'est ce que le gouvernement tunisien a fait en procédant à de plusieurs nominations à la tête des différents organes de presse publics (journaux, radio, télévision nationale et agence de presse) en puisant, d'ailleurs, et c'est ce qui a aggravé son cas, dans le vivier des journalistes connus pour leur collaboration avec le régime de Ben Ali. Ces nominations ont été rejetées par les journalistes et par tous les acteurs de la société civile qui ont mis la pression sur le gouvernement jusqu'à l'acculer à se reconnaître son erreur. Pendant ces derniers mois, on a assisté à plusieurs événements qui se sont déroulés exactement selon le même schéma. Or, au delà de l'aspect anecdotique, ce qui me paraît fondamental c'est que pour la première fois dans leur histoire, les Tunisiens découvrent que le pouvoir n'est pas exclusivement entre les mains de ceux qui ont le monopole de la force, que la légitimité qu'il acquiert par le vote ne lui est pas attribuée pour toujours et sans conditions comme c'est le cas de la légitimité califale. Mais, d'un autre côté, ceux qui gouvernent ont appris assez vite, me semble-t-il, que le secret du pouvoir est d'anticiper la réaction des citoyens et d'en tenir compte. En d'autres termes, ils ont compris, ce n'était pas évident au début, qu'abattre un régime despotique c'est accepter que le pouvoir soit toujours partagé.

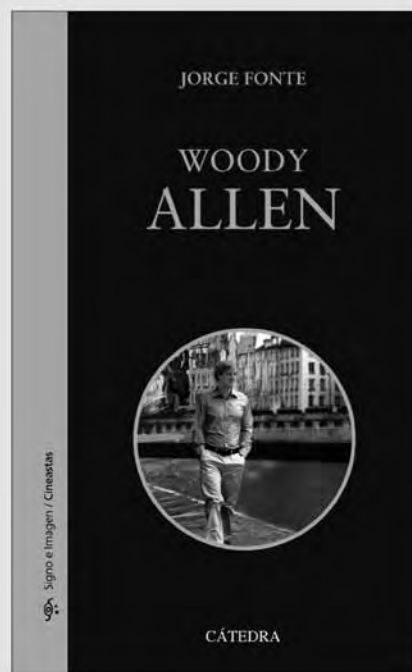
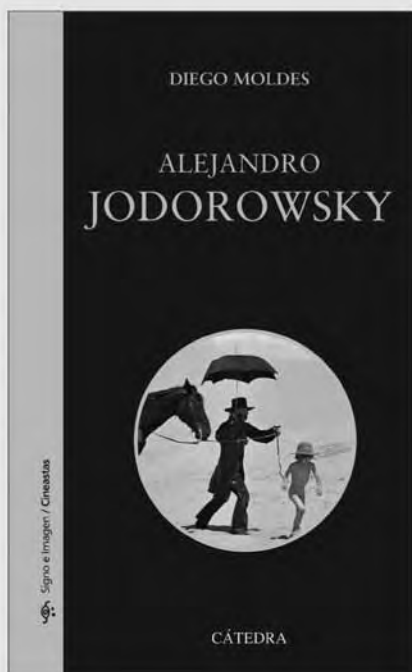
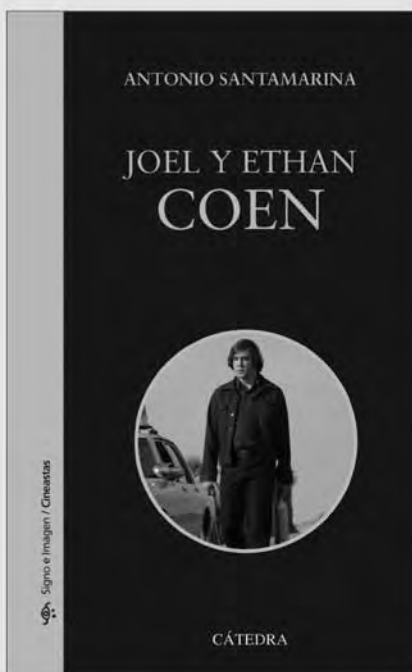
Conclusion

Pour conclure, je dirais qu'avec le départ de Ben Ali et de Gaddafi, ce sont deux pays qui se sont libérés. Aussitôt après, a commencé une autre bataille pour la liberté : une bataille pour la libération du citoyen. Pour la gagner, il ne faut surtout pas commencer par définir des priorités en mettant l'accent sur le développement économique et en renvoyant aux calendes grecques la garantie des libertés individuelles, au premier rang desquelles la liberté d'expression et de la presse, parce que c'est elle qui fait écran au despotisme. En effet, là où cette liberté existe, les gouvernements doivent justifier publiquement leurs décisions et ne peuvent par conséquent pas réduire leur peuple au silence.

La liberté d'expression et de la presse est également fondamentale pour protéger la liberté de conscience qui n'est malheureusement pas reconnue dans les sociétés musulmanes. D'un côté, en réduisant la démocratie à l'organisation d'élections libres et transparentes, nous risquons de tromper le peuple en lui faisant croire que toutes les décisions émanant de la majorité sont légitimes, même celles qui sont contraires aux droits fondamentaux. D'un autre côté, nous n'avons pas le droit de dicter au peuple certaines normes sous prétexte qu'elles sont plus justes. Cette difficulté ne pourra, en vérité, être surmontée qu'au bout d'un long processus d'apprentissage au cours duquel les décisions exprimant la volonté populaire s'orienteront progressivement, grâce au débat public, vers les normes ayant une validité universelle.

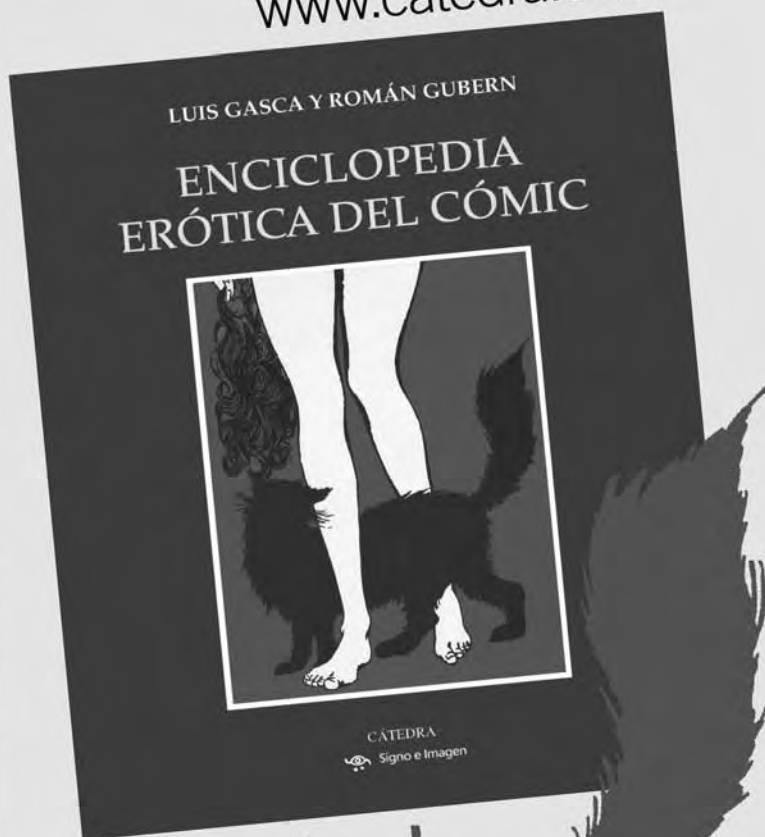
Pour le moment, nous sommes dans la première phase de ce processus, celle de la participation du citoyen à la formation de la volonté collective. Et jusqu'à maintenant les élections se sont bien déroulées, y compris l'élection du conseil municipal de la ville de Misrata, le 20 février, qui a eu lieu pour la première fois depuis 40 ans¹³. C'est sur cette note d'espoir que je voudrais terminer mon propos, en vous remerciant de l'écoute.

¹³ <http://www.20minutes.fr/monde/libye/883315-scrutin-historique-misrata-premier-libye-depuis-plus-40-ans>



 **CÁTEDRA**

www.catedra.com



Les relations libano-syriennes dans la tourmente du Printemps arabe

Daniel Meier

Reçu 30.IV.2012 - Accepté: 15.VI.2012

Résumé / Resumen / Abstract

Cet article entend montrer l'évolution des relations entre les deux pays limitrophes depuis l'irruption de la contestation populaire à l'encontre du régime en Syrie, dès mars 2011. De façon délibérée, notre propos prendra comme angle l'impact de la situation syrienne sur le Liban en tant que ce dernier est dépendant de son voisin sur 80% de sa frontière terrestre et en subit historiquement son influence, après une occupation militaire longue de 29 ans (1976-2005). On examinera alors les différents segments de la société libanaise à la lumière des événements de Syrie durant l'année 2011 jusqu'à l'été 2012. Seront privilégiés deux perspectives : d'une part celles des élites politiques et des formations bipolarisées de la scène libanaise et les ramifications sociales et sécuritaires qu'engendrent la tension libano-syrienne et d'autre part celle du mouvement social anti-confessionnel qui a effectué une mobilisation polymorphe au niveau de la société civile, révélant à la fois le potentiel de contestation d'un régime ossifié et les limites de l'espace possible de cette contestation.

Este artículo busca mostrar la evolución de las relaciones en los dos países limítrofes desde la irrupción de la contestación popular al régimen en Siria, en marzo de 2011. De manera deliberada toma como perspectiva el impacto de la situación siria en el Líbano, en la medida en que éste último depende de su vecino en un 80% de su frontera terrestre y ha sufrido históricamente su influencia, tras una larga ocupación militar de 29 años (1976-2005). Se examinan entonces los diferentes segmentos de la sociedad libanesa a la luz de los acontecimientos de Siria durante 2011 y hasta el verano de 2012, privilegiando dos perspectivas: por una parte, la de las élites políticas y la formaciones bipolarizadas de la sociedad libanesa y las ramificaciones sociales y de seguridad que engendran la tensión sirio-libanesa y, por otra, la del movimiento social anti-confesional que ha llevado a cabo una movilización polimorfa entre la sociedad civil, revelando al mismo tiempo el potencial de contestación a un régimen osificado y los límites del espacio posible para dicha contestación.

This article is intended to show the evolution of relations between the two neighboring countries since the outbreak of the popular protest against the regime in Syria, in March 2011. Deliberately, our purpose will be to study the impact angle of the Syrian situation in Lebanon, as it is dependent on its neighbor for 80% of its land border and has historically subjected its influence, after a long military occupation of

29 years (1976-2005). We then examine the various segments of the Lebanese society in the light of events in Syria from 2011 until summer 2012. Preference will be given to two perspectives, firstly, to the political elites and polarized forces in the Lebanese scene and to the social ramifications and security endangered by the Lebanese-Syrian tension. Secondly, to the anti-religious social movement that has made a polymorphic mobilization in civil society, revealing both the potential of an ossified regime to respond to these movements and the limits to the possible space to act in this context.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Syrie, Liban, Printemps arabe, relations libano-syriennes, contestation politique

Siria, Líbano, Primavera árabe, relaciones sirio-libanesas, contestación política

Syria, Lebanon, Arabic Spring, Lebanese-Syrian relations, political contestation

Introduction

L'extrême brutalité que le régime syrien continue de déployer depuis le début du soulèvement populaire, 17 mois plus tôt, atteint des seuils alarmant : a raison de 100 victimes par jour en moyenne ces derniers mois, le régime du Président Assad a tué environ 20'000 Syriens¹ depuis mars 2011. Ni les pressions de la Ligue arabe ou l'investissement onusien via le déploiement d'observateurs sur le terrain et en dépit des récentes mesures d'isolation diplomatique et commerciale prises par plusieurs pays européens et

¹ Ces chiffres sont dépendants de ceux fournis par l'Observatoire syrien des Droits de l'Homme que l'essentiel des médias emploient.

les Etats-Unis, le régime baasiste continue dans son obstination destructrice. Bachar el-Assad se pose ainsi en digne héritier d'un système autoritaire mis en place par feu son père Hafez el-Assad et que le chercheur français Michel Seurat avait décrit au début des années 1980 comme un « Etat de barbarie » au sens où la survie du régime impose l'usage de la violence, même la plus extrême, dans la mesure où ses fondements reposent sur la coercition (Seurat, 1986). Au printemps 2012, la Chatham House à Londres évaluait la survie du régime syrien à 1 à 2 ans si les paramètres généraux ne changeaient pas. Or ces derniers sont en cours de changement puisque les deux grandes villes du pays, Damas et Alep connaissent désormais des combats féroces, remettant ainsi en cause les soutiens des milieux commerçants et suscitant une vague de mécontentement parmi la classe moyenne citadine qui dépend du régime. Mais surtout, ces récents et violents développements démontrent à la fois l'emprise exercée par l'Armée Syrienne Libre (ASL) et la détermination du régime à aller jusqu'au bout.

Au Liban, le contrecoup des événements de Syrie semble se manifester le long des lignes de clivages les plus saillantes de la sociologie politique libanaise, soit entre la majorité pro-syrienne au gouvernement (bloc dit du 8 mars) et l'opposition farouchement anti-syrienne (bloc du 14 mars) et, comme dans un prolongement de cette polarité, entre chiïtes et sunnites, les premiers étant très largement représentés avec les partis Amal et Hezbollah au sein du 8 mars et les seconds figurant au côté du 14 mars avec le « Courant du Futur », le parti de Saad Hariri, chef de file sunnite². Des violences ont eu lieu à Tripoli, sans que cela soit particulièrement nouveau (Meier & Ilias, 2009), mais elles se sont propagées à Beyrouth le long d'une ligne de démarcation entre sunnites et chiïtes dans la capitale libanaise au point de Tarik el-Jdideh, opposant la faction pro-syrienne d'un groupe sunnite et les partisans de Hariri. Ce qui apparaît comme décisif n'est pas tant les accrochages armés mais bien plutôt la traduction qu'en ont fait les habitants sunnites du quartier en voulant voir la main du Hezbollah et des chiïtes derrière la faction de Berjaoui³.

La question que nous voudrions soulever ici est donc de savoir comment la situation syrienne a impacté sur le Liban, dans ce contexte de clivage entre les mouvements du 8 et 14 mars⁴, en tant que cette perspective permet de fournir

un point de vue sur ces relations libano-syriennes, et soulève la question de l'influence du voisin syrien. L'épaisseur et l'amplitude de celle-ci sont importantes à rappeler à ce stade : les relations libano-syriennes ont connu des changements significatifs depuis la fin de la guerre civile, passant d'un régime de tutelle (1990-2005) à un régime d'influence déstabilisatrice (2005-2008) suivi par une renégociation (les accords de Doha en mai 2008) impulsée par un coup de force et laquelle semblait avoir produit une nouvelle entente fondée sur un rééquilibrage du système politique au détriment de sa refondation (Beydoun, 2009). Or, depuis le soulèvement populaire syrien (mars 2011), il semble que la situation soit devenue nettement plus morcelée/fragmentée au plan des relations politiques, le régime Assad se contentant d'envoyer des signaux (menaces voilées ou satisfécits) aux différents acteurs libanais, essentiellement pour leur rappeler où se trouvent les lignes rouges au yeux du régime syrien.

En soi toutefois, cette porosité que présente le champ politique libanais face à Damas n'a rien d'évident même si l'on comprend intuitivement bien les ressorts symboliques sur lesquels le régime syrien continue de jouer. En science politique, la faiblesse du système politique libanais face aux influences externes renvoie à deux de ses caractéristiques marquantes : son extraversion et son communautarisme. La première renvoie à la faiblesse de l'Etat et aux alliances extra-nationales (Avec l'Iran, l'Arabie Saoudite, la France, etc.) que les acteurs politiques de divers bords ont tissés depuis l'émergence de l'Etat au XIX^e siècle. On verra plus bas que la structuration de la scène politique libanaise actuelle et sa capacité à être subvertie procède de cette logique des interférences étrangères, largement importées par les divers acteurs politiques. La seconde renvoie au système politique lui-même en tant qu'il est le produit croisé du leg ottoman, du mandat français et

² Actuellement réfugié à Paris pour des raisons de sécurité.

³ *L'Orient le Jour*, 22 mai 2012

⁴ Ces deux mouvements antagoniques sont ainsi dénommés suite aux deux manifestations géantes pro puis anti-syriennes des 8 et 14 mars 2005 qui ont redessiné le paysage politique post-syrien, clivant la scène politique entre d'un côté (8 mars) le Hezbollah, Amal, le CPL de Michel Aoun et le PSNS et de l'autre (14 mars), les Kataëb, les Forces Libanaises, le Courant du Futur (Hariri), et le PSP du leader druze Walid Joumblatt.

d'une réappropriation locale de ce mélange dual. Comme Ahmad Beydoun (1984, 2003) l'a montré à plusieurs reprises, le problème vient précisément de la politisation des communautés qui a découlé de leur entrée en politique. A ce niveau là, nous verrons qu'une des nouveautés issues de la dynamique régionale du printemps arabe est l'entrée en scène d'un mouvement anti-confessionnel.

1. L'impact du soulèvement syrien sur le champ politique

Le moins que l'on puisse dire est que les événements en Syrie ont eu un impact déterminant sur les élites politiques libanaises. A la stupéfaction de voir le régime autoritaire syrien être pareillement contesté par la société syrienne se mêle anxiété pour les uns (alliés de ce régime au Liban) et espoir pour les autres (les formations politiques du 14 mars). Autant le dire, ces événements ont accentué une polarisation déjà existante entre ces deux courants antagoniques. Mais ils ont également généré une inquiétude bien légitime de la part des groupes centristes et des représentants de l'Etat libanais en raison de l'impact que les incidents frontaliers, la question des réfugiés syriens ou le soutien de certains secteurs politiques à l'ASL peuvent avoir sur la stabilité interne du Liban. Outre la crise politique que le Liban a connu durant la première moitié de 2011 liée à la chute du gouvernement de Saad Hariri, les accusations des uns comme soutiens à l'ASL et des autres comme supplétifs des milices du régime syrien ont fait leur apparition depuis la fin 2011. Deux dimensions peuvent être explorées ici : le positionnement libanais sur la scène internationale et le jeu des acteurs de la scène locale ; le volet humanitaire et les risques sécuritaires liés à ce soulèvement.

1.1. Positionnement international et positionnement politique local

Il convient de dire avant tout que la crise que le régime syrien a commencé à connaître dès mars 2011 se situait dans un contexte libanais de vide politique. En effet, le gouvernement de Saad Hariri était tombé, sur pression du Hezbollah et de ses alliés, en raison des incertitudes planant sur l'attitude qu'il allait adopter face au TSL en

cas d'inculpation de partisans du Hezbollah. Malgré sa désignation rapide au poste de nouveau Premier ministre son successeur, Najib Miqati, n'arriva pas à composer rapidement un nouveau gouvernement. La crise politique fut imputée, côté 14 mars, à Damas qui pour eux avait intérêt à maintenir une certaine fragilité du champ politique libanais au besoin pour pouvoir l'utiliser comme « boîte aux lettres » afin d'y adresser des messages (par le truchement d'attentats) à la communauté internationale. A l'inverse, le 8 mars concevait le blocage dans la formation d'un gouvernement exclusivement issu de ses rangs comme relevant de pressions américaines exercées sur le Président de la République. Finalement, début juin 2011, une proposition basée sur un troc de sièges chiïtes au gouvernement fut trouvée in extremis par Nabih Berri, un des fidèles alliés de Damas, quelques jours seulement avant que l'acte d'accusation du TSL soit révélé et mettent en cause 4 partisans du Hezbollah dans l'assassinat de l'ex-Premier ministre Rafic Hariri.

Une fois ce cadre posé, on doit remarquer que les prises de position des acteurs du mouvement du 14 mars semblent davantage épouser les positions des acteurs internationaux – et donc de suivre l'évolution de la « catégorisation » de la Syrie sur la scène internationale – davantage que de suivre la volonté de la population syrienne. Cela met immédiatement en perspective la tendance « démocratique » de ce groupe politique. De leur côté le courant du 8 mars sentent qu'ils peuvent compter sur des atouts internationaux : la Russie, l'Iran et la Chine et ainsi ont suivi pendant longtemps la thèse du complot américano-sioniste appuyé par des gangs armés déstabilisant l'Etat syrien. C'est durant l'été 2011 qu'un virage qualitatif dans les prises de positions des uns et des autres s'est effectué à la suite de l'isolation de la Syrie aux Nations Unies suite à un massacre à Hama en juillet. Cela a conduit à un recul de certains alliés régionaux comme la Turquie ou la Ligue arabe laquelle entreprit une médiation avant d'imposer des sanctions à Damas en novembre suivant. Un seul pays se distingua par son refus de ces sanctions, y compris aux Nations Unies : le Liban.

L'Etat libanais, incarné par les deux figures du Président de la République et du Premier ministre, s'est appliqué à jouer une partition « neutre » consistant à dépolitiser/techniciser les problèmes rencontrés (réfugiés, frontiè-

res, trafics), qualifiant le soulèvement populaire syrien « d'affaires internes » propre à la Syrie et soutenant dans maintes déclarations jusqu'au printemps 2012 d'hypothétiques « réformes » que Damas devait mettre en route afin de donner l'impression que le régime n'était pas immobile face aux demandes sociales. De son côté, une autre figure du neutralisme, celle du leader druze Walid Joumblatt, a connu une évolution manifeste. Au début de la crise, Joumblatt faisait preuve d'une prudence stratégique, suivant la ligne officielle « neutre » proscrivant toute critique au régime Assad afin d'éviter toute répercussion négative pour la communauté druze au Liban ou en Syrie. Mais, après les premiers massacres de l'été 2011 d'abord puis ensuite depuis février 2012, le leader druze semble avoir adopté une position des plus critiques, ralliant même un sit-in de soutien au peuple syrien et allant récemment jusqu'à demander la tête de Bachar el-Assad. Quant au Patriarche maronite Raï, il semble également avoir connu une légère évolution depuis une posture pro-Assad en septembre 2011 qui lui avait valu le courroux de la diplomatie française et américaine. Dès la fin du printemps 2012, il adoptait un discours plus mesuré appelant à un printemps arabe pacifique, sans toutefois clairement condamner le régime syrien, au diapason des autres leaders religieux chrétiens d'Orient.

Du côté des acteurs du 8 mars, outre le discours sur les réformes nécessaires et les rappels de la fidélité à Damas tout aussi récurrent – et de préférence dans le même discours – un *motto* fit son apparition afin de justifier de l'attitude adoptée face au Président el-Assad (comme pour excuser par avance les erreurs qu'il pourrait faire) : la défense de la forteresse de l'arabisme contre les coups de boutoirs des grandes puissances qui voudraient utiliser le terrain libanais comme terrain de contre-attaque. Ce discours, entendu dans les propos de divers leaders du 8 mars, transforme *ipso facto* les défenseurs des insurgés syriens en traîtres à la noble cause arabe. Parmi les plus grands défenseurs du régime baasiste, le Hezbollah fait figure de chef de file. Or l'évolution des déclarations publiques de Hassan Nasrallah est manifeste et révélatrice dès août 2011, soit après le massacre de Hama : lorsque l'Iran fait entendre un discours plus insistant sur la nécessité d'accélérer les réformes, il est aussitôt repris par le Hezbollah. Si par la suite le parti de Dieu s'est fait discret, en mars 2012, Hassan Nasrallah semblait apporter une nouvelle inflexion

dans ses propos sur la Syrie lorsqu'il condamnait toute forme de massacre en tant que l'anarchie ne peut que faire du tort à la résistance. Dans le même discours toutefois, comme le relève N. Noe (2012), il déclare clairement qu'à un certain point de détérioration de la situation, le Hezbollah ne pourra pas rester les bras croisés et devra lancer une « contre-violence » afin d'éviter toute conséquence néfaste pour le parti de Dieu.

Au niveau des acteurs du 14 mars, on doit relever que le soutien aux protestataires syriens était des plus mitigés au début du soulèvement. Il a fallu la crise de juillet 2011 déjà évoquée plus haut pour que Saad Hariri, un des chefs de file du mouvement, exprime sa compassion pour le peuple syrien. Jusqu'alors, la coalition du 14 mars avait cultivé une approche très prudente de la crise syrienne, proche en cela de la « neutralité » adoptée par l'Etat. Ajoutons que la crise gouvernementale de la première moitié de l'année a probablement rendu les acteurs politiques des deux bords plus prudents, ce qui changera complètement dès la formation du gouvernement après fin juin 2011. Ainsi, l'on entendra un nouveau discours de condamnation politique du « bain de sang » syrien, suivant ainsi les propos du Président américain Barack Obama après la crise de Hama. Les prises de positions américaines sonnèrent comme un feu vert dans la production d'une critique plus acerbe de la part du 14 mars du régime « criminel » des Assad, faisant des forces du 8 Mars une coalition soutenant « le dernier bastion autoritaire » du monde arabe qui « doit chuter ». De la prolongement de ces propos critiques, à l'automne/hiver 2011/2012 l'on vit apparaître des accusations visant le Hezbollah qui aurait envoyé, comme l'Iran l'a fait, des miliciens en soutien au régime syrien, afin de réprimer la population insurgée. Ces accusations ne furent pas sans conséquence puisqu'elle générèrent en retour un vif soupçon de soutien au trafic d'armes, de la part du 14 Mars, dès lors perçu comme appuyant politiquement et militairement l'ASL. En retour, et comme dans un cercle vicieux d'affrontement/contre-attaque, le 14 Mars semble avoir produit une nouvelle critique for inquiétante, suite à la récente crise au Nord-Liban qui a vu des combats avoir lieu à Tripoli, puisqu'elle prend pour cible l'armée libanaise elle-même, accusée de faire le jeu du 8 Mars et de se plier au *desiderata* syrien. Les renvois début août de réfugiés syriens inculpés par la justice libanaise comme l'impuissance de l'armée libanaise à répliquer face aux

bombardements du village de Qaa en juillet 2012 (après bien d'autres bombardements de cette région), semblent venir ternir encore davantage l'efficacité et surtout la neutralité de l'armée nationale libanaise, désormais dans l'œil d'un cyclone extrêmement dangereux en terme de support de légitimité pour le pouvoir, qu'il s'agissent de celui du Président de la République ou de celui du Premier ministre, tous deux garants les plus « crédibles » (ou les moins entachés d'un passif rédhibitoire) de la survie d'un statu quo sur la scène politique locale.

1.2. Les réfugiés syriens et les enjeux sécuritaire

La combinaison du vide de pouvoir au Liban et des affrontements en Syrie a conduit à une importante migration de réfugiés ayant franchi la poreuse frontière nord, haut lieu de trafics en tous genre. Malgré les craintes d'affrontements violents, rien de tel ne s'est produit. Toutefois, on doit noter plusieurs enlèvements et plusieurs attaques à travers la frontières (pilonnage, tirs) tant avant qu'après la formation du cabinet Miqati. Depuis octobre 2011, l'armée syrienne a miné les abords de sa frontière avec le Liban dans les zones Nord et Nord-Est. Dans le même temps, le soulèvement populaire s'est doté d'une aile militaire, l'Armée Syrienne de Libération (ASL).

En ce qui concerne les attentats et kidnapping, de lourds soupçons se sont portés à l'encontre de la Syrie. En 2011, trois bombes posée sur le bas côté de la route ont exposé les 27 mai, 26 juillet et 9 décembre vers Saida et le troisième vers Tyr, visant et blessant des patrouilles de la FINUL. A chaque fois la Syrie semblait être l'acteur régional/local ayant le plus grand intérêt à la déstabilisation de la scène libanaise, comme pour faire « diversion ». Après le troisième attentat, le ministre des Affaires étrangères français Alain Juppé souleva lui aussi, et pour la première fois, la piste syrienne avec ses ramifications locales, nommément le Hezbollah. Cette dénonciation trouvait son fondement dans les déclarations menaçantes d'officiels syriens déclarant qu'ils allaient riposter après les sanctions européennes imposées aux dirigeants syriens. Ainsi, tant pour les USA que pour les Européens, la stratégie de la tension devenait un outil utilisé par Damas pour faire diversion et poser des lignes rouges aux actions occidentales en Syrie. Toutefois,

il convient de rester prudent sur cette version des faits puisque toutes ses prises de positions apparaissent guidées par des intérêts politiques et une volonté un temps bien réelle des grandes puissance d'intervenir militairement sur le théâtre d'opération syrien (ce qui est apparu durant l'hiver lorsque des pistes d'intervention furent soulevées).

Sur le plan des enlèvements et des disparitions forcées, l'implication syrienne semble plus claire. L'une des affaires les plus médiatisées fut celle de l'enlèvement des cyclistes Estoniens dans la Békaa le 23 mars 2011. Après leur libération à la mi-juillet grâce aux services de renseignements français, l'un des kidnappeur donna une interview dans laquelle il mentionna son affiliation au FPLP-CG (Ahmad Jibril) dont l'appartenance au giron sécuritaire syrien ne fait de doute pour personne. Plus encore, en février de la même année, trois activistes syriens anti-Bachar qui distribuaient des flyers appelant à des réformes en Syrie disparurent en plein Beyrouth. A fin mai, Chibli al-Ayssami, un des cofondateurs du Baath âgé de 86 ans et membre de l'opposition syrienne fut enlevé dans le Chouf. Ces actes conduisirent à de virulents échanges entre le Hezbollah et Saad Hariri lequel accusait l'ambassade de Syrie à Beyrouth d'être le centre de commandement de ces enlèvements et disparitions forcées.

La question de la porosité de la frontière syro-libanaise est devenu un leitmotiv pour tous les groupes politiques qui, pour le propos politique qu'ils assument, utilisent la capacité syrienne (de la part des réfugiés d'abord puis de l'armée syrienne ensuite mais aussi des trafiquants voir de l'ASL) de la franchir pour accuser aussi bien le gouvernement que l'opposition. Cette zone frontalière, peut-être davantage que les affrontements intérieurs au territoire national libanais, semble être devenue un enjeu majeur pour la légitimité de l'armée libanaise : à l'image des représentants les plus « neutres » qu'elle sert, elle doit donner des gages aux uns en sécurisant cette zone voir en répliquant aux tirs syriens et aux autres en procédant à des renvois sélectifs de réfugiés tout en évitant d'apparaître comme le vassal de l'armée du régime baasiste.

Les réfugiés syriens arrivèrent pour la première fois en masse ainsi le 29 avril 2011 suite à la stratégie de terreur que le régime appliqua à la ville de Tell Kalakh (Balanche, 2011). A ce jour les réfugiés syriens seraient au nombre

de 20'000 à 25'000 selon le CICR. Ils ont pour l'essentiel trouvé refuge parmi les habitants et communautés villageoises ou parentèle se trouvant dans la région de Wadi Khaled et du Akkar. Ils sont également assistés par le UNHCR et le Haut comité d'Aide, une institution libanaise que Saad Hariri a mandaté (alors qu'il était encore Premier ministre par intérim) pour leur venir en aide. Pour sa part, le gouvernement de Najib Miqati a eu une attitude plus ambiguë face à ces derniers : il est d'abord resté muet sur le sort de ces réfugiés, préférant user de la force pour tenter de réduire le flux de réfugiés en fermant la frontière et parfois même en jetant en prison certains et en en déportant d'autres (notamment des soldats ayant désertés). En second lieu, depuis le printemps 2012, le gouvernement Miqati a demandé au CICR de ne plus parler de « réfugiés syriens » mais bien de « personnes déplacées » afin d'éviter la constitution de camps de réfugiés ou le traitement de ces derniers en vertu des Conventions internationales relatives aux réfugiés. Enfin, on a également assisté à une criminalisation de ces derniers qui a conduit le Premier ministre à s'appuyer d'avantage sur le Haut comité d'Aide plutôt que sur le CICR afin de faire appliquer cette nouvelle terminologie comme le Ministre des affaires sociales Wael Bou Faour l'a clairement dit en avril dernier.

Au niveau des transgressions frontalières syriennes, depuis novembre 2011, plusieurs coups de feu ont été tirés par dessus de la frontière en provenance de Syrie, et souvent par l'armée du régime baasiste qui a utilisé ce moyen pour cibler des fuyitifs syriens, des trafiquants ou encore des Libanais notamment dans la région de al-Qaa où plusieurs victimes civiles furent à déplorer. Une des dernières victimes dont le décès a ouvert diverses interrogations fut un journaliste libanais chiite pro-syrien⁵ dont l'assassinat fut tantôt imputé à une bavure du régime syrien tantôt à l'ASL. Il y a également des incursions de l'armée syrienne dans le cadre de chasse à l'homme, d'enlèvements et parfois aussi d'assassinats d'opposants au régime ou de déserteurs. Cela a fini par créer une pression politique certaine sur le Liban qui est apparu comme complice de ce laisser-faire, ouvrant la voix à l'élargissement des divisions parmi les forces politiques antagoniques.

Toujours au plan sécuritaire, il faut noter à la fois des incidents armés qui ont eu pour épigone les quartiers polarisés de Bab Tebbaneh et Jabal Mohsen à Tripoli et de

Tarek al-Jdideh à Beyrouth, en mai dernier, en raison de l'arrestation d'un islamiste anti-syrien d'une part puis de l'assassinat par l'armée de deux dignitaires religieux sunnites anti-syriens d'autre part. Les affrontements entre militants des deux camps causèrent alors des morts et des blessés dans les deux villes. Tripoli – qui possède un long passif au niveau de cet antagonisme entre ses deux quartiers communautaires (ICG, 2010) – avait déjà connu des affrontements en juin 2011 suite à des défilés anti-syriens du groupe sunnite Hizb al-Tahrir. Ce dernier adoptant peu après des slogans anti-Hezbollah démontrant par là une sorte de « libanisation » de l'opposition entre pro et anti-régime syrien, alors sur un niveau verbal. Les récents développements de la scène tripolitaine et beyrouthine apparaissent dans cette perspective comme des signaux de la continuation de ce clivage, divisant pour l'heure la communauté sunnite et menaçant de se traduire par une confrontation sunnito-chiite à Beyrouth. Dans cette ville, la tension s'était jusqu'alors concrétisée par des manifestations qui ont vu s'affronter souvent plutôt pacifiquement les partisans et les opposants au régime syrien. Une des stratégies suivies par le cacique du régime et ses supplétifs locaux notamment au sein du PSNS a constitué à organiser systématiquement des contre-manifestations à la même heure et sur le lieu même des manifestations anti-régime! Cette stratégie d'intimidation porta parfois ses fruits comme lorsqu'un grand hôtel de la capitale décommanda une réunion de personnalités libanaises anti-syriennes après avoir reçu des menaces explicites.

2. L'impact du soulèvement syrien dans la société civile

Il semble clair également que les mobilisations que le Liban a connu provenaient en partie d'une réaction par rapport au printemps arabe et syrien. La question de la lutte contre la dictature avait ainsi été formulée comme une sorte de boutade par les organisateurs des manifestations qui ont secoué le pays durant le printemps 2011, lorsqu'ils disaient qu'au Liban il n'y avait pas un mais plusieurs dictateurs (un pour chaque communauté), faisant ainsi de la lutte contre le communautarisme une cible locale située

⁵ *Al-Safir*, 10 avril 2012

dans le prolongement des luttes arabes contre le totalitarisme. Le mouvement anti-confessionnel émergea d'une longue tradition de mobilisation amorcée durant les premières années de reconstructions via le mouvement civil des années 1990 (Karam, 2006) pour aboutir à la Révolution dite « du Cèdre » en 2005 (Meier, 2011 : 115-120). Le slogan des soulèvements arabes tunisiens et égyptiens (*al-shab yourid isqat al-nizâm*) se vit alors ajouter l'adjectif « confessionnel » (*al-taiifî*) et venait ainsi accompagner une revendication de justice sociale et de lutte contre la corruption.

2.1. Un mouvement structuré

Le mouvement anti-confessionnel (Mac) a trouvé ses appuis et ses ressources dans le travail et les réseaux des acteurs de la société civile issus des milieux militants des années 1990 engagés dans un même idéal d'une société laïque. Cet entrelacs de groupes, associations, ONGs, partis et individus, avec leur bagage d'expertise construit dans le temps, se compose de plusieurs générations d'acteurs et n'a pas une histoire linéaire, ce qui rend difficile d'en identifier un début. Il est toutefois possible de retracer l'histoire récente du Mouvement anti-confessionnel (Mac), en remontant à la Laïque Pride de 2010. L'idée de cette mobilisation est née d'une discussion sur Facebook entre un groupe d'amis décidés à promouvoir un changement laïc au Liban, et focalisant leur revendication sur l'adoption d'une loi pour le mariage et un statut personnel civil⁶. Les activistes du comité pour la Laïque Pride ont donc puisé dans leurs réseaux personnels de connaissances pour soutenir cette initiative. Plusieurs d'entre eux étaient engagés, à différents titres, dans les questions concernant la laïcisation du pays. Ainsi, parmi les groupes et les ONGs qui ont répondu à l'appel du comité de la Laïque Pride, ils y avaient l'Union des Jeunes Libanais Démocratiques (ULDY), le Mouvement de la Société Civile (MSC) – lié à l'association Mouvement Social (MS) fondée en 2001 par Mgr Grégoire Haddad - le Secular Club, groupe étudiant de l'American University of Beirut (AUB), l'ONG Chamal, le Rassemblement populaire pour la laïcité (RPL), groupe de Saïda. La première Laïque Pride a eu lieu le 25 avril 2010 et a rassemblé environ 5000 personnes à Beyrouth. Ce succès initial a eu pour effet de réunir les forces de la société civile qui revendiquaient un système séculier

au Liban, et de ré-ouvrir le débat sur cette question. Certains militants décidèrent de former la Rencontre Séculière (RS), sorte de cadre informel, sans attaches politiques, qui devait permettre de coordonner leurs efforts vers la réalisation d'un mouvement anti-confessionnel de plus grande envergure. Cela participait d'une stratégie consistant à viser le système confessionnel dans son ensemble en s'appuyant sur des questions spécifiques (telles que la loi électorale, la loi pour un statut personnel civil, etc.).

2.2. Le « printemps arabe » et le mouvement libanais

Le 17 janvier 2011, le Président tunisien, Ben Ali, quittait le pouvoir sous la pression d'un mouvement populaire impromptu. Suite à la chute du Président tunisien, le 25 janvier, des milliers de jeunes égyptiens « occupèrent » la place Tahrir, au Caire, et y établirent le cœur de la protestation contre le régime du Président, Hosni Moubarak, qui tomba le 11 février suivant. C'est dans ce contexte fébrile qu'a eu lieu la conférence de presse, du 20 février 2011, au Théâtre de Beyrouth (*Masrat al-Madinat*) convoquée par le comité d'organisation de la Laïque Pride, pour la mise en place de l'édition 2011. Lors de cette conférence de presse, une rupture se produisit entre le comité et les partisans d'un élargissement des revendications (dont ceux de la RS). Déçus, les militants de la RS lancèrent alors un appel à mobilisation sur les réseaux sociaux (Facebook) formés entre temps. Une centaine de personnes répondirent à l'appel, la plupart étant des jeunes jusqu'ici étrangers aux réseaux militants actifs et motivés par le succès des révoltes arabes. A l'issue de cette réunion, une manifestation fut planifiée pour le dimanche 27 février avec pour mot d'ordre général l'appel à l'abolition du système confessionnel. Toutefois, aucune stratégie de long terme n'avait été prévue. Or, entre le 27 février et le 26 juin, quatre autres manifestations ont été organisées à Beyrouth et dans plusieurs villes du pays (Saïda, Nabatiyeh, Tripoli, Tyr, etc.). Des milliers de personnes participèrent à chaque fois lors de ces rassemblements. Mais c'est le 20 mars 2011 que

⁶ Au Liban, la loi ne prévoit pas la possibilité du mariage civil, ni un statut personnel civil, mais elle reconnaît les mariages civils contractés à l'étranger. De fait, nombreux sont les couples libanais qui se rendent à Chypre afin d'y contracter pareil mariage.

le pic de la mobilisation fut atteint lorsqu'environ 20'000 personnes défilèrent de la place Sassine (Beyrouth-Est) au ministère de l'Intérieur (Ouest).

Ces manifestations ont rassemblé des groupes et individus très divers, tant sur le plan sociologique puisque des Libanais (et quelques Palestiniens), femmes et hommes, de tous âges et de toutes confessions y ont défilé, que sur le plan idéologique : des associations de la société civile et des ONGs de plaidoyer, des intellectuels comme Fawwaz Traboulsi et Georges Corm, des personnalités religieuses, dont le Cheikh Ali Sayyad, membre de *Dar al-Fatwa* (haute autorité sunnite), et Mgr Grégoire Haddad, fondateur du Mouvement Social et vétéran de la campagne pour la laïcité ainsi que des groupes et partis politiques, essentiellement de gauche, s'y sont pressés. Pour autant, les organisateurs ont tenu à distancer le mouvement de toute affiliation politique. Ainsi, le Mac est parvenu à ré-introduire dans l'espace public le débat, latent mais toujours présent, que soulève le système confessionnel libanais (et ses distorsions), et à reposer la nécessité de sa sécularisation.

Après quatre mois d'effervescence, le Mac a mis fin à ses activités de grande ampleur pour se concentrer exclusivement sur d'autres tâches (réunions, conférences, workshop, etc.), et réfléchir aux problèmes rencontrés et aux perspectives futures du mouvement. Plusieurs types de problèmes auxquels le Mac a fait face pendant la mobilisation témoignent d'enjeux internes et externes et méritent d'être détaillés. Le principal problème interne, lié à l'organisation, a été posé par l'afflux d'un grand nombre de nouveaux militants dont la pluralité des points de vue a fait ressurgir les contradictions internes. Ainsi, deux stratégies se sont progressivement constituées, l'une réformatrice appelant à collaborer avec les acteurs du champ politique et misant sur la possibilité d'alliances politiques opportunistes suivant les thèmes défendus. L'autre, révolutionnaire, entend privilégier la rupture avec les partis et institutions afin d'éviter de leur conférer une quelconque légitimité en entamant un dialogue avec eux.

A ces questionnements internes, se sont ajoutés les interférences politiques externes. Ainsi le PSNS, Amal et d'autres partis ont essayé de contrôler ou manipuler le mouvement de l'intérieur (en prenant part aux réunions et aux mobilisations), usant parfois de véritables menaces, selon plu-

sieurs militants rencontrés. Le conflit avec certains de ces partis s'est aggravé avec l'aggravation de la répression en Syrie, une partie des activistes voulant exprimer leur solidarité avec le peuple syrien. Les tensions qui en ont résulté ont, du reste, poussé certains participants à quitter le mouvement. A ce stade, il apparaît que le Mac est en phase d'élaboration d'un nouveau plan d'action, tentant de tirer les leçons qui s'imposent de ces quelques mois enthousiasmants, mais également décourageants aux vues des limites d'action possible que le champ politique lui a *de facto* imposé.

A ce titre, il convient de rappeler l'attitude opportuniste des partis politiques vis-à-vis des revendications exprimées par le Mac, la plupart essayant d'intégrer, globalement ou partiellement, ces dernières aux agendas partisans tout en ne lui conférant aucun espace politique propre. Walid Joublatt fut le premier à avoir souligné l'importance du mouvement laïque, accusant le système d'élargir « la fracture nationale ». À la veille du grand rassemblement du 14 mars, pour célébrer les six ans de la « Révolution du Cèdre » puis un mois plus tard, lors d'un discours commémorant le 36^{ème} anniversaire de la guerre civile, Saad Hariri avait essayé de s'attirer le soutien du mouvement afin de l'intégrer à sa campagne contre les armes du Hezbollah. Nabih Berri, fervent partisan du mouvement, avait assuré en mars dernier qu'il allait référer, aux commissions parlementaires concernées, un projet de loi proposé par la société civile pour la transition vers un État laïque. Or, selon les activistes du Mac, le parti Amal serait avant tout intéressé à l'adoption d'une loi électorale proportionnelle, non pas tant pour des raisons de participation démocratique mais bien plutôt en raison de l'atout que cela pourrait constituer pour la communauté chiite afin de transformer son poids démographique en force politique.

Conclusion

On le voit, les relations libano-syriennes ont connu ces 18 derniers mois des changements importants en divisant davantage encore les camps politiques au Liban et en forçant les acteurs politiques à prendre position face notamment aux exactions du régime syrien de plus en plus indéfendables. Le soutien au moins tacite apporté par un segment du 14 Mars à l'armée syrienne de libération (ASL) est un des

éléments qui, avec la militarisation de la frontière syro-libanaise, font apparaître le potentiel de déstabilisation qu'encourt actuellement le Liban, comme on l'a vu avec l'importation des luttes entre pro/anti-régime sur les terrains de frictions sunnites au Liban (Tripoli, Beyrouth) où ils sont susceptibles de connaître des développements plus dangereux avec les chiites. Le rôle nodal joué par l'armée sur ces différents théâtre d'opérations au plan de ce qu'elle représente et incarne (i.e. la Nation) rend les affrontements politiques entre les deux courants libanais antagoniques de plus en plus sensible d'autant que l'emprise et l'effet des prises de positions officielle syriennes continue d'être vu comme ayant une importance majeure pour le maintien de la stabilité du Liban par les acteurs politiques du centre (Président, Premier ministre) et bien sûr par les acteurs politiques du courant du 8 Mars. Pour sa part, la société civile s'est mobilisée au Liban de façon timide mais bien réelle comme on l'a vu avec le mouvement anti-confessionnel. Numériquement faible mais activement mobilisé ce segment de la société libanaise qui revendique un autre Liban fondé sur la nette séparation entre la sphère politique et la sphère religieuse, semble avoir inscrit de façon décisive sa différence et son antagonisme avec la classe politique, toutes tendances confondues. En ce sens, le printemps arabe a eu au Liban un effet de division entre gouvernants et gouvernés. L'impossibilité pour ce mouvement d'entrer en politique autrement que par un patronage d'un leader communautaire semble éclairer un des angles mort de l'effet de cette crise syrienne sur le Liban : elle peut y trouver des relais et un système d'amplification précisément grâce au communautarisme politique. Enchâssées dans ce carcan, les relations libano-syriennes actuelles semblent prisonnières d'une histoire dyadique et profondément déséquilibrée. La fin programmée du régime baasiste, si elle enclenche un questionnement sur la reconfiguration de nouvelles relations entre les deux pays, met en lumière l'inertie et l'auto-légitimation que ce système de pouvoir communautaire produit, notamment face à une contestation intérieure.

Bibliographie

- BALANCHE, Fabrice (2011), « Géographie de la révolte syrienne », *Revue de géographie de l'Est*, 29, pp. 437-458.
- BEYDOUN, Ahmad (1984), *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth : Publications de l'Université libanaise.
- BEYDOUN, Ahmad (2003), *La "formule", le Pacte et la Constitution*, Beyrouth : Dar el-Nahar.
- BEYDOUN, Ahmad (2009), *La dégénérescence du Liban ou la réforme orpheline*, Paris : Actes Sud.
- International Crisis Group ICG, (2010), *New Crisis, Old Demons in Lebanon : The Forgotten Lessons of Bab-Tebbaneh/Jabal Mohsen*, Middle East Briefing, N° 29, disponible sur url <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/egypt-syria-lebanon/lebanon/B29-new-crisis-old-demons-in-lebanon-the-forgotten-lessons-of-bab-tebbaneh-jabal-mohsen.aspx>
- KARAM, Karam (2006), *Le mouvement civil au Liban*, Paris : IFPO-Karthala.
- MEIER, Daniel (2011), *Le Liban*, Paris : Le Cavalier Bleu, coll. « Idées reçues ».
- MEIER, Daniel & ILIAS, Fouad (2010), « La nouvelle dynamique libanaise. Un cheminement périlleux vers une refonte de l'entente nationale », *Maghreb-Machrek*, 205, pp. 43-60.
- NOE Nicholas (2012), « Hezbollah's subtle shift on Syria », *Foreign Policy*, disponible sur http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/03/30/hezbollahs_subtle_shift_on_syria
- SEURAT, Michel (1986), *l'Etat de Barbarie*, Paris : Seuil-Esprit.



Biblioteca clásica de siglo veintiuno

Los mejores libros del
pensamiento social contemporáneo



**HISTORIA DE LA
SEXUALIDAD**
**1. La voluntad del
saber**

Michel Foucault
160 páginas



**HISTORIA DE LA
SEXUALIDAD**
**2. El uso de los
placeres**

Michel Foucault
280 páginas



**HISTORIA DE LA
SEXUALIDAD**
**3. La inquietud
de sí**

Michel Foucault
272 páginas



**CARTAS
A QUIEN PRETENDE
ENSEÑAR**

Paulo Freire
152 páginas

Révolution tunisienne et empowerment : le cas des femmes tunisiennes*

Soumaya Mestiri

Reçu 30.IV.2012 - Accepté: 3.VII.2012

Résumé / Resumen / Abstract

Les femmes tunisiennes ont porté leur révolution. Au delà de ce fait incontestable, une question fondamentale ne laisse pas de se poser : et si l'action de ces femmes n'était qu'un coup d'épée dans l'eau ? Et si ce qui est apparu comme un formidable soulèvement contre la subalternité et le patriarcat n'était en réalité qu'un sursaut ponctuel que l'après-révolution a eu tôt fait de tempérer ? Le présent travail se propose d'analyser le bien-fondé de cette hypothèse non pas à travers une trajectoire féminine destinée à être généralisée à l'ensemble des femmes de Tunisie, mais plutôt un triple parcours (femmes rurales, de l'intérieur du pays et des banlieues défavorisées, femmes de la société civile et femmes politiques) à même de nous permettre de dresser un bilan actualisé de la condition féminine dans ce pays.

Las mujeres tunecinas han llevado a cabo su revolución. Más allá de este hecho incontestable, una cuestión fundamental no cesa de plantearse: ¿y si la acción de estas mujeres no fue más que un esfuerzo inútil? ¿Y si lo que parecía ser un formidable levantamiento contra el carácter subalterno y el patriarcado no fue en realidad más que un sobresalto puntual que la post-revolución se ha encargado de atemperar? El presente trabajo se propone analizar lo bien fundamentado de esta hipótesis a través, no ya de una trayectoria femenina destinada a ser generalizada al conjunto de mujeres de Túnez, sino más bien de un triple recorrido (mujeres rurales, del interior del país y de los suburbios desfavorecidos, mujeres de la sociedad civil y mujeres políticas) lo que nos permitirá hacer un balance actualizado de la condición femenina en este país.

Tunisian women have carried out their revolution. Beyond this indisputable fact, a fundamental question does not tire of asking: what if the action of these women were a complete waste of effort? And if what has emerged as a formidable uprising against the subordination and patriarchy was actually a punctual start that the situation after the revolution was quick to temper? The present work aims to analyze the validity of this assumption, not through a trajectory that can be generalized to all women of Tunisia, but a triple path (rural women, women in the country and disadvantaged suburbs, women in civil society and politicians) to allow us to prepare an update of the status of women in this country.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Femmes tunisiennes, révolution féminine, patriarcat, subalternité

Mujeres tunecinas, revolución femenina, patriarcado, subalternidad

Tunisian women, female revolution, patriarchy, subalternity

Dix-neuf mois après la chute de la dictature dans leur pays, de quoi les tunisiennes peuvent-elles aujourd'hui se prévaloir ? Il est temps de dresser ici un premier bilan à la faveur d'une analyse typologique de la réalité féminine à l'heure de la Révolution. Il est en effet primordial de toujours garder en tête le fait que ces femmes ne constituent pas une catégorie homogène fédérée par des objectifs communs et des stratégies consensuelles. Femmes de l'intérieur, femmes de la société civile, femmes politiques, notamment au sein de l'Assemblée Constituante : il est possible de distinguer au moins trois catégories, elles-mêmes traversées, on l'imagine aisément, par des tendances diverses. La révolution tunisienne a-t-elle été l'occasion d'un *empowerment* féminin qui viendrait sonner le glas du féminisme d'Etat en place depuis vingt-trois ans et vitrine

* Si la communication correspondant au présent article a été prononcée en décembre 2011, il est important de préciser que des modifications substantielles ont été apportées à la version finale livrée ici et ce, eu égard aux développements de l'actualité (et ils sont nombreux) qui ont eu lieu depuis. On pense notamment au passage relatif à la polémique autour de l'article 28. Le passage du temps explique la correction de certaines dates ainsi que l'amendement voire la suppression de certaines analyses prospectives qui figuraient dans la mouture initiale de cette réflexion.

du régime de Ben Ali ? Si son existence était avérée, dans quelle mesure cet *empowerment* est-il destiné à durer ?

1. Il y a donc, avions-nous dit, les femmes de l'intérieur, par quoi il faut entendre les femmes issues de régions défavorisées de la Tunisie profonde (mais aussi leurs semblables vivant dans les banlieues populaires de Tunis). Ces femmes ont été le fer de lance de la révolution tunisienne. Elles se sont retrouvées au premier plan de la contestation, exactement comme elles l'ont été lors de la révolte du bassin minier de Gafsa en 2008. Rappelons que dès les premiers jours de l'insurrection, dix femmes d'un âge avancé, souffrant de pathologies chroniques, ont organisé un sit-in devant le siège de la Compagnie des phosphates à Moularès (village du bassin minier) pour dénoncer les méthodes de recrutement de l'entreprise. Elles ont installé une tente, connue sous le nom de « tentes des veuves », et y sont restées un mois et demi, malgré le froid de l'hiver et les pressions psychologiques exercées à leur encontre. Ce n'est là qu'un exemple parmi tant d'autres¹.

Nul étonnement, dès lors, que les femmes de l'intérieur, sans ambition syndicale ou politique, mère de famille au niveau d'instruction relativement modeste, aient été actives dès la première étincelle de l'insurrection, fin 2010. Là encore, ce qui s'est passé à Kasserine, au centre du pays, est loin d'être isolé :

Dès le départ, les femmes ont été aux premiers rangs et lorsque s'est constitué à Kasserine le Comité de défense de la Révolution, le premier en Tunisie, les femmes étaient avec les syndicalistes pour assurer la pérennité de cette initiative. Très vite, nous avons été submergés par la présence militaire. Seules les femmes étaient autorisées à suivre les enterrements. Les gens ne pouvaient plus sortir pour se nourrir en raison des risques, et les femmes devaient faire bouillir la marmite avec ce qu'il y avait. Elles étaient très présentes. A tout moment et partout. Elles sont sorties, les progressistes et les autres...elles ont acheté des médicaments, engagé des collectes, rendu visite aux familles des martyrs et accueilli des journalistes. On n'avait pas de local, on faisait tout chez nous. Nous avons utilisé tous les moyens pour faire entendre nos voix. Nous écrivions les slogans sur des draps ou des tabliers qui nous servaient de banderoles. La couturière et le menuisier de la cité nous aidaient bénévolement ». (Entretien réalisé par

la sociologue Dorra Mahfoudh, *Le Maghreb magazine*, 2, 2011 : 83).

Sans ces femmes-là, la révolte ne se serait pas transformée en révolution : si la société civile a pu prendre le relais de l'insurrection quelques jours plus tard, ce n'est qu'à la faveur de l'engagement des « Indigènes de la République » Tunisienne. Mais à mesure qu'avocates, magistrates syndicalistes, journalistes, cheffesses d'entreprise et médecins s'engouffrent dans la brèche, et de manière encore plus prégnante après la chute du régime le 14 janvier 2011, la visibilité de ces femmes de l'intérieur s'amoindrit.

Tout se passe comme si l'on avait voulu que le rôle de ces femmes soit celui d'une simple courroie de transmission. Après avoir passé le relais à la société civile, elles retournent à leur *statu quo ante*. Mais ces femmes, mère, sœur, femme d'un martyr de la révolution, ne se laissent pas faire : les derniers dix-huit mois ont été émaillés de sursauts contestataires, contre l'oubli et pour la reconnaissance de celles et ceux qui ont payé de leur vie ou de leur santé, mutilés à vie, afin de faire tomber la dictature en leur pays. Ces phases aiguës correspondent peu ou prou à la tenue des procès des présumés assassins des martyrs, bras armés et donneurs d'ordres, des procès considérés comme des mascarades de justice et vécus comme une énième provocation, aussi bien par les familles des victimes que par une large frange de l'opinion publique.

2. Les femmes de la société civile s'en sortent-elles mieux ? On pourrait être tenté de répondre par l'affirmative, mais une telle réponse ne résiste pas à une analyse affinée de la situation. Il est vrai que les femmes sont clairement présentes dans l'espace public, notamment dans le cadre associatif. Pléthores d'associations féminines et féministes ont efflué le jour après la révolution, et l'engagement citoyen des femmes de la société civile est bien réel. Actives, cadres supérieures, médecins et chefs d'entreprises n'ont pas ménagé leurs efforts pour convaincre leurs concitoyennes d'aller accomplir leur devoir électoral. Durant les mois qui ont précédé la tenue des élections de l'Assemblée Nationale

¹ Pour une synthèse éclairante du rôle des femmes dans l'épisode du bassin minier de Gafsa en 2008, on pourra se référer au travail de Hayet Yakoubi (2012 : 66-69).

Constituante, des associations comme « Engagement citoyen » ou la « Ligue des Electriciennes Tunisiennes » ou encore « Femmes et leadership », pour ne citer que celles-là, ont fait un travail de terrain à vocation pédagogique tout à fait estimable.

Mais si l'on retient le critère de la *représentation*, force est de constater, d'abord, la faible, voire très faible présence des femmes au niveau des structures institutionnelles classiques par lesquelles il faut entendre, essentiellement, les trois gouvernements post-révolutionnaires, et extraordinaires, nées de la révolution : la Haute Instance pour la Réalisation des Objectifs de la Révolution, devenue par la suite la Haute Instance pour la Réalisation des Objectifs de la Révolution, la Réforme Politique et la Transition Démocratique, l'Instance Supérieure Indépendante pour les Elections, la Commission d'établissement des abus et des violations subis par la population à partir du 17 décembre 2010 et enfin l'Assemblée Nationale Constituante.

Après le 14 janvier 2011, le gouvernement provisoire a compté au maximum, après les deux remaniements qu'il a subi et jusqu'à la fin de cette même année, trois femmes (deux ministres et une secrétaire d'Etat), toutes trois issues de la société civile. Deux ont fini par démissionner, de sorte qu'à la veille des élections, il ne restait plus en poste, comme de juste, que la ministre des Affaires féminines. Avec le gouvernement à majorité islamiste d'Ennahdha, en place à la suite des élections de la Constituante, une ministre de l'environnement est venue « renforcer » les rangs du deuxième sexe, les ministères régaliens demeurant, eux, l'apanage des hommes.

S'agissant des trois instances extraordinaires nées de la Révolution, la parité n'est pas non plus respectée, tant s'en faut. La HIROR, organe à structure bicéphale (comité d'experts et conseil de 155 personnalités nationales) chargé de donner l'alarme au moindre signe de fourvoiement émis par le gouvernement, ne compte qu'un tiers d'expertes et une trentaine de personnalités féminines. Les choses sont encore plus flagrantes concernant l'ISIE puisqu'on n'y dénombre que deux femmes sur un total de treize membres. Seule la Commission d'établissement des abus et des violations subis par la population parvient à sortir son épingle du jeu, puisqu'on y relève une suprématie féminine, avec neuf membres sur quinze.

Mais la représentation se mesure aussi à l'aune de la présence dans les différents médias ; malheureusement, là encore, les femmes brillent par leur absence. S'agissant de la couverture de l'activité des femmes politiques durant la période du 1^{er} août au 25 septembre 2011, les chiffres parlent là encore d'eux-mêmes. La presse écrite a consacré ainsi 4, 11 % de sa production à la couverture des campagnes électorales féminines tandis que les hommes politiques bénéficiaient, comme de juste, de 95, 89% des articles, interviews et autres reportages. On note une infime amélioration concernant la période du 1^{er} au 23 octobre, date des élections, le chiffre passant à 6, 56%. Les choses sont sensiblement les mêmes à la télévision, avec respectivement 5, 19 % et 10, 89% pour les deux périodes pré-citées, et à la radio, où l'on estime, dans le meilleur des cas, le taux de couverture des activités des femmes politiques à 8, 01%².

Et quand elle apparaît dans les médias, c'est souvent une image désastreuse de la femme qui est véhiculée. En témoigne le travail particulièrement révélateur mené par Faïza Skandrani, actuelle présidente de l'association « Egalité et Parité » et ancienne journaliste. Celle-ci a recensé les émissions radiophoniques, télévisuelles ainsi que les articles, unes et couvertures de presse qui contribuent à entretenir une image dégradée voire dégradante de la femme : apologie de la femme au foyer, banalisation de la violence conjugale et normalisation de la polygamie, campagnes de dénigrement et de harcèlement en règle des féministes, mais dans le même temps, silence assourdissant sur leurs activités, et j'ajouterai, récemment, un talk-show où le président d'un parti de la 25^{ème} heure invite à rétablir et à réhabiliter la tradition des courtisanes pour « lutter » contre « le célibat des femmes de 35 ans ».

3. Les femmes tunisiennes font-elles mieux sur le terrain politique ? S'agissant des partis politiques *stricto sensu*, force est de constater que sur 116 partis autorisés se présentant aux élections de la Constituante, quatre comptent une femme dans leurs instances dirigeantes (présidente, vice-présidente ou secrétaire générale) ; le chiffre passe à 6 si l'on comptabilise les femmes membres de bureau politique : maigre score, s'il en est, qui confirme que le

² D'après le Rapport sur le Monitoring des Médias commandé par l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates

machisme en politique n'est pas une vue de l'esprit. Autre indicateur : les résultats des élections de l'Assemblée Constituante, qui ne lassent pas de décevoir les partisans de la parité sexuelle. Sur 217 membres que compte en effet cette Assemblée, 49 seulement sont des femmes, ce qui représente à peine 23 % du nombre total de constituants.

Le principe de l'alternance sexuelle sur les listes des candidats, censé précisément garantir la parité, n'a pratiquement pas été respecté puisque seulement deux seuls partis (ou coalitions) sur la petite centaine en lice ont fait « l'effort » de présenter des listes paritaires, savoir le Pôle démocratique moderniste et... le parti islamiste Ennahdha. Il n'y a, s'agissant de ce dernier cas, pas lieu de s'étonner : extrêmement discipliné, avançant en rangs serrés, avec des objectifs et une stratégie bien définis, le parti islamiste n'a aucune peine à trouver des femmes, soldats de la cause, prêtes à défendre ses idées – une tâche qui s'avère bien plus ardue pour ses adversaires politiques. Grand vainqueur des élections en termes de sièges et de voix, Ennahdha est ainsi, tout naturellement, le parti qui compte le plus de femmes à l'ANC : 42 des 49 élues de la Constituante sont des militantes du parti islamiste.

4. Il est temps à présent de dresser un premier bilan de ce que l'on pourrait appeler l'*empowerment* féminin en Tunisie à l'heure de la révolution qui mit fin à une dictature de vingt-trois ans. Il semble bien, malheureusement, qu'il n'y ait pas de quoi pavoiser. Jugez plutôt : « des indigènes de la République » que l'on voudrait voir retourner à leurs travaux des champs, à leur foyer, mutiques et dociles, des femmes cantonnées au « social », et à « l'associatif », avatar d'un machisme bien prégnant qui réserve la politique, affaire sérieuse s'il en est, aux « mâles dominants » et, quand on en trouve, des femmes politiques imperméables à la solidarité de genre, réduites à n'être que des « petites mains » au service d'une cause qui les instrumentalise.

On y avait pourtant cru. Quelques signes donnaient en effet, ponctuellement, des raisons d'espérer. On songe ainsi à la ténacité des constituantes nahdhaouies, qui ont pesé de tout leur poids faire passer le Code du Statut Personnel tunisien, création bourguibienne à laquelle les Tunisiennes doivent leur acquis modernistes, de loi ordinaire à loi fondamentale, nous faisant ainsi momentanément oublier la recrudescence du mariage coutumier, la stigmatisation

des mères célibataires et les appels à l'excision des petites filles. L'on s'était alors plu à croire en l'essentialisme stratégique et à ses vertus, et c'est avec conviction qu'on avait ardemment défendu l'idée éminemment subversive qu'une approche holiste de l'identité et de la culture est, dans certaines conditions, indispensable.

Malheureusement, l'espoir n'a pas duré. Dernièrement, en plein cœur de l'été, a éclaté la polémique dite de l'article 28 (du projet de la future Constitution). L'article 28 affirme, rappelons-le, un triple engagement envers la femme tunisienne :

L'Etat assure la protection des droits de la femme et de ses acquis, sous le principe de complémentarité avec l'homme au sein de la famille et en tant qu'associée à l'homme dans le développement de la patrie. L'Etat garantit l'égalité des chances pour la femme dans toutes les responsabilités. L'Etat garantit la lutte contre la violence faite aux femmes, de quelque nature qu'elle soit.

L'idée selon laquelle la femme devrait être le complément de l'homme a soulevé, à juste titre évidemment, un tollé général dans les rangs des « progressistes ». Et de fait, parler de complémentarité plutôt que d'égalité revient à circonscrire *a priori* et par défaut le féminin. Dire que le potentiel liberticide de ce projet d'article est bien réel relève de l'euphémisme : en cantonnant les femmes à un espace qui pourrait se rétrécir comme peau de chagrin – quantitativement mais aussi qualitativement – suivant « ce qu'il y aurait à compléter », la complémentarité initiale vire l'inégalité, inféodant la femme sous couvert de partage des tâches et ce, d'autant que le caractère machiste et patriarcal du texte est clairement affirmé : il s'agit bien de la complémentarité *au sein de la famille* et, par voie de conséquence, d'une division sexuelle du travail qui peut très vite se muer en une assignation pure et simple de la femme à la sphère privée. Comme j'ai pu l'écrire ailleurs, cette interprétation est du reste confortée par la mention 'associée à l'homme', dont au aurait très bien pu se passer sans nuire à l'intelligibilité du texte, et dont la présence achève de faire du mâle l'étalon à l'aune duquel on évalue les droits et devoirs d'un sexe pour le coup lourdement affaibli³.

³ 2012 : 45.

Invitée à donner son sentiment sur la polémique, l'élue nahdhaouie à la tête de la Commission des droits et libertés à l'ANC, Férida Labidi (avocate), s'est exprimée en des termes on ne peut plus clairs :

On ne peut pas parler d'égalité entre l'homme et la femme dans l'absolu, sinon on risque de rompre l'équilibre familial et de défigurer le modèle social dans lequel nous vivons. Il y va de la question de paternité, de l'octroi du nom de famille ou bien de l'héritage. Si la femme est l'égale de l'homme, alors il va falloir qu'elle soit contrainte à payer la pension alimentaire des enfants, au même titre que l'homme! Or ceci est contraire à notre mode de vie social. (Interview « Express FM », 6 août).

S'il y a « des choses qui ne se font pas », c'est bien parce que les rôles ont été distribués depuis la nuit des temps, que cette distribution est censée avoir fait ses preuves et que vouloir l'amender, de quelque façon que ce soit, c'est mettre en danger l'ensemble du système fondé sur une logique pérenne. C'est comme si l'on se mettait en tête de donner, pour user d'un exemple trivial, un filet de pêche au paysan et une faux au marin : voilà « le sens du non-sens » dénoncé par F. Labidi, un non-sens censé aboutir, à terme, à une perte de repères, et, plus généralement, au chaos le plus complet.

On ne peut par ailleurs, dans cette optique, qu'être pour le moins sceptique quant à la formule selon laquelle « l'Etat garanti[rait] l'égalité des chances pour la femme dans toutes les responsabilités », dans la mesure où le concept même d'égalité des chances n'a strictement aucune signification dans un système où la mobilité sociale n'existe pas. Si vous êtes faite pour vous occuper d'un foyer, et si votre participation à l'harmonie de la cité passe par une telle tâche, si on n'envisage votre valeur que relativement à des institutions (la famille, la patrie) ou à un tuteur (le mari) un faisant ainsi fi de l'accomplissement personnel, à quoi peut bien vous servir une politique de l'égalité des

chances, sinon à pervertir un équilibre millénaire destiné à vous survivre ? Que signifie l'égalité des chances quand le projet de l'article 28 semble dénier tout statut à la femme célibataire n'ayant, par définition, pas de mari à « compléter » ? Quid, dans cette même perspective, de la femme divorcée ?

Autant de questions légitimes lorsque l'on sait qu'Ennahdha a toujours insisté sur la primauté de la vie familiale. Ainsi Souad Abderrahim, pharmacienne, tête de liste du parti islamiste dans la circonscription de Tunis 2 et future élue à la Constituante, expliquait, dans une interview donnée à un hebdomadaire de la place durant la campagne électorale, qu'elle comptait œuvrer à assouplir le temps de travail par la généralisation du système dit de la séance unique⁴ afin de donner les moyens à la femme de « réconcilier sa vie de famille avec sa vie active » (Zbiss, 2011 : 47). Férida Labidi, militante Ennahdha, future constituante et présidente de la Commission des droits et des libertés au sein de l'ANC, insistait déjà, elle aussi, sur le fait que le parti islamiste travaillait à « préserver l'équilibre familial, à resserrer les liens au sein de la famille et à sacraliser les relations conjugales », une tâche d'autant plus importante que « le taux de divorce est élevé en Tunisie » (H.J. : 2011).

Voilà donc où nous en sommes aujourd'hui en Tunisie. Pour espérer renverser cette triste tendance, il nous faut d'abord comprendre que le problème n'est pas simplement politique, mais aussi éminemment socio-économique. C'est en acceptant de prendre suffisamment au sérieux cette triple dimension que l'on pourra donner aux femmes les véritables armes pour prendre, toutes autant qu'elles sont, leur destin en main.

⁴ Le système de la séance unique est adopté en Tunisie durant le mois de Ramadan et les deux mois de juillet et août et qui prévoit une plage de travail allant jusqu'à 14h maximum.

Sources

- BLAISE, Lilia (2012), « Les femmes démocrates à la croisée des chemins », *Réalités*, 1367, pp. 16-18.
- H. J. (2011) « Les femmes en politique : ‘militantes et légitimes’ », *Temps fort*, disponible à l’URL <http://www.gnet.tn/temps-fort/tunisie/les-femmes-en-politique-militantes-etlegitimes/id-menu-325.html>
- MEFAREJ, Leïla (2011), « La représentation féminine après le 14 janvier », disponible à l’URL www.observatoire-tunisien.org/pdf/Leila%20BECHA2COR.pdf
- MESTIRI, Soumaya (2012), « Egalité, complémentarité » *Le Maghreb magazine*, 12, pp. 66-69.
- « La politique au féminin », série d’interviews réalisée auprès des femmes politiques, *Le Maghreb magazine*, 2, 2011, pp. 54-59
- Rapport sur le Monitoring des médias, disponible à l’URL <http://femmesdemocrates.org/2012/03/26/medias-monitoring-tunisie-2011-rapport-final/>
- YAKOUBI, Hayet (2012), « Les femmes du bassin minier », *Le Maghreb magazine*, 10/11, pp. 66-69.
- ZBISS, Hanène (2011), « Femmes têtes de liste : qui sont-elles...que veulent-elles ? », *Réalités*, 1344, pp. 46-49.

Les valeurs de la Révolution tunisienne ou La longue histoire de la lutte pour la Dignité /« karāma »

Salah Mosbah

Reçu 30.IV.2012 - Accepté: 20.VI.2012

Résumé / Resumen / Abstract

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Cet article se propose d'aborder dans les limites de l'espace alloué les valeurs de la révolution tunisienne. Pour ce faire il essaye de montrer comment la valeur de la dignité englobe celles de liberté et justice sociale à travers d'une réflexion sémantique autour de la notion de « karāma » (=dignité), d'un rappel historique de la quête tunisienne de la dignité tout au long de la deuxième moitié du xx^e siècle et de la première décennie du xx^e siècle et d'une tentative de conceptualisation éthico-politique, voire ontologique, de l'événement tunisien. Cet article manifeste l'insatisfaction de l'auteur de ces lignes de la majorité des tentatives de penser la révolution tunisienne de la part de quelques penseurs et philosophes politiques occidentaux et adopte une voie critique conjuguant philosophie pratique, sociologie, histoire et créations artistiques.

Revolution tunisienne, dignité, «karāma», liberté, justice sociale

Revolución tunecina, dignidad, «karāma», libertad, justicia social

Tunisian revolution, dignity, «karāma», freedom, Social Justice

Este artículo se propone abordar, dentro de los límites de espacio de que dispongo, los valores de la revolución tunecina. Para hacerlo, intenta mostrar cómo el valor de la dignidad engloba los de libertad y justicia social, a través de una reflexión semántica en torno a la noción de «karāma» (=dignidad), de la referencia a la búsqueda tunecina de la dignidad a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y primera década del siglo XXI y de un intento de conceptualización ético-política y ontológica del acontecimiento tunecino. El artículo manifiesta la insatisfacción del autor de estas líneas con la mayor parte de intentos de pensar la revolución tunecina por parte de algunos pensadores y filósofos occidentales y adopta una vía crítica, conjugando filosofía práctica, sociología, historia y creaciones artísticas.

C'est devenu un lieu commun que de dire que la révolution tunisienne est porteuse de trois valeurs cardinales : Liberté, Justice sociale et Dignité humaine. J'ai choisi de revenir sur la périphrase « révolution de la dignité », qui semble devenir rapidement une litote, une consécration et même un classement qui a justifié l'octroi – en novembre dernier – d'un prix international à une militante tunisienne : le Prix de la Dignité Humaine.

This paper proposes to address the values of the Tunisian revolution within the space allocated. To do this, It tries to show how the value of dignity encompasses those of freedom and social justice through a semantic discussion around the notion of «karāma» (=dignity), a historical quest of Tunisian dignity throughout the second half of the twentieth-first century and the first decade of the twenty-first century, and an attempt to conceptualize in ethico-political or ontological terms the Tunisian events. This article shows the dissatisfaction of the author regarding the majority of attempts to think the Tunisian revolution by Western political thinkers and philosophers, and adopts instead a critical path combining practical philosophy, sociology, history and artistic creations.

L'intitulé de mon papier pourrait relever de la gageure : comment prétendre aborder en un temps aussi limité que celui qui m'est alloué l'ensemble des valeurs de la révolution tunisienne ? Je dois donc à mon aimable auditoire une nécessaire justification de ce choix, de la matière analysée et de la démarche envisagée : une seule raison préside à notre décision, savoir le caractère insatisfaisant de la majorité des tentatives de penser l'événement tunisien allant du 17 décembre 2010 au 14 janvier 2011, que ce soit du côté de quelques penseurs et philosophes politiques occidentaux ou, tout autant, du côté de mes concitoyens. Tout en reconnaissant qu'il est encore très tôt pour dégager « la philosophie de la révolution tunisienne » sans adopter une attitude à « la chouette de Minerve », nous pouvons tenter de saisir – dans le présent – le sens de cet événement – à la manière du jeune Hegel cette fois – et de passer

à l'épreuve la pertinence d'une certaine philosophie politique occidentale (par ailleurs polymorphe) quant à la capacité de le penser.

Je pourrais certainement surprendre quelques-uns parmi vous en avançant que le slogan de la dignité scande l'histoire des revendications des Tunisiens depuis les années quarante. J'espère montrer dans ce qui suit l'idée suivante : engendrée par une révolte contre l'indignité, la révolution tunisienne est passée du statut d'une simple indignation à celui de véritable révolution – continuant des efforts locaux et s'appropriant des expériences globales – une révolution qui a réinventé politiquement et herméneutiquement à la fois, une conception *décoloniale et postoccidentale* de la dignité focalisant à elle seule toutes les valeurs de liberté, justice, reconnaissance, vie ...et même celle de l'identité. L'enjeu est de montrer que la « dignité » change de nature dans les mouvements sociaux et révolutions du sud, passant de simple « catégorie morale » matrice d'une « utopie réaliste des droits de l'homme » (Habermas : 2010), (elle devient un) à programme éthico-politique œuvrant pour l'élaboration d'un autre monde : une utopie concrète à réaliser. Il s'agit d'un concept global, intégrant une myriade d'éléments : la question classique du respect de soi, véritable laïcisation de l'idée religieuse de « dignité humaine » commune à toutes les grandes religions – un tour de force opéré par la philosophie morale kantienne (Mignolo : 2002), l'idée de reconnaissance, celle du droit au développement, celle du droit à la différence culturelle, voire même « une ontologie »¹.

Je me propose de vous entretenir rapidement des slogans des révolutionnaires tunisiens conjugués au récit des événements du 17 décembre 2010 au 20 janvier 2011 et à la production artistique de quelques rappeurs d'avant la date du 17 décembre et durant la période sus-mentionnée ; de la transformation sémantique du terme « *karāma* », de sa manifestation négative à travers une lutte contre l'*indignité* via les diverses pratiques et artistiques de résistance aussi bien avant la révolution que pendant ses premières étapes. Mon papier comportera d'abord une critique de l'attitude de quelques penseurs politiques et philosophes occidentaux face à l'avènement de la révolution du 17 décembre-14 janvier, (I). Ce qui justifie, nous semble-t-il, le choix d'aborder ensuite l'événement tunisien – baptisé printemps des peuples arabes² – à travers la mise en relief

de la centralité de la valeur de dignité qui inclut les deux autres valeurs de liberté et justice sociale (II). Je dirai à la fin de ce papier un mot sur la question de l'identité dans la révolution tunisienne en rapport avec l'islamisme et la question des droits culturels(III).

I

L'une des difficultés de toute réflexion sur ledit événement s'enracine dans les habitudes théoriques concernant l'objet-révolution : ce n'est pas un hasard si les plus critiques des philosophes et penseurs occidentaux n'arrivent pas à se libérer facilement de ces préjugés. Force est de dire que toutes ces attitudes sont somme toutes eurocentrées, et ce, d'une manière plus ou moins déguisée. J'en veux pour preuve *d'abord* leur lecture de l'événement tunisien : il n'y aurait ainsi qu'une seule voie révolutionnaire, celle des révolutions occidentales, démocratique ou socialiste, voie empruntée par les « filles » de ces révolutions : chinoise, cubaine, ...etc., les autres n'étant que des « jacqueries »³, des « révolutions de paysans » ou révoltes de « peuples sans histoire » – pour parodier les titres de deux ouvrages de l'historien américain Eric Wolf. *Seconde* manifestation de cet eurocentrisme : une ambiguïté quant à l'attitude face à la question de l'islamisme.

Un survol rapide des réactions de ces penseurs nous permet de distinguer des attitudes variant entre :

- ¹ Cf. ce que rapporte Walter Mignolo (2002, 245) des dits d'une paysanne Maya : « les zapatistes nous ont rendu notre dignité » *op.cit.* p.245.
- ² Nous nous écartons de cette dénomination eurocentrée (et coloniale) qui fait des révolutions arabes en cours une simple répétition arabe du printemps des peuples européens pendant les années quarante du XIXe siècle. Nous rejetons aussi la tristement célèbre dénomination « Révolution du Jasmin » -conjuguant exotisme et rappel d'une expression de justification du coup d'Etat médical de Ben Ali en 1987- voir Michael Ayari et Vincent Geisser (2011). Exprimons pour terminer avec cette histoire de dénomination nos réserves quant au rôle exagéré des jeunes blogueurs dans la révolution tunisienne pour en faire une « révolution 2.0 », *i.e* libérale, pire néolibérale ! C'est jeunes ont résisté tout au long des années 2005-2010 mais ils n'étaient les seuls à l'avoir fait, en témoignent –sans parler des grèves corporatistes- les événements du Bassin minier de Gafsa en 2008, ceux des frontières tuniso-libyennes en 2009 et ceux de Regueb (de la région de Sidi Bouzid) un mois avant le début de la révolution. A comparer avec Khiari (2011b : 23-24).
- ³ Sur le thème en question, voir le petit livre de Maurice Dommanget (1958).

- a) une attitude alarmiste qui n'a rien vu d'autre dans tout ce qui s'est passé en Tunisie (et par la suite en Egypte, en Libye, au Yémen et en Syrie) que « le spectre » islamiste (ce sont curieusement Slavoj Žižek (Mayault : 2011)⁴, B-H Lévy (2011) qui ont défendu cette position).
- b) Une seconde, plus équilibrée et moins alarmiste, a été l'attitude qui a refusé cette islamophobie, essayant de conceptualiser les rapports entre religion et politique à la manière du dernier Habermas (2004 : 141-211) en termes d'espace public-par ailleurs très bien reçu et chez les islamistes modérés turcs et chez l'opposition iranienne de l'intérieur, une démarche qui n'est elle-même pas sans parenté avec l'idée de religion civile (Sheyla Benhabib : 2011)⁵.
- c) La troisième attitude est celle d'un soutien politique inconditionnel, mâtinée parfois d'une tentative de saisir dans le concept l'événement tunisien une confirmation des manières respectives des auteurs pour penser les mouvements sociaux en général et la résistance ou la révolution en particulier - je pense ici à Antonio Negri (2011), Alain Badiou (2007, 2009, 2010, 2011a et 2011b), Noam Chomsky (2011) entre autres.

- a) Commençons par les alarmistes, version Claude Imbert (2011):

Pour ajouter au bourdon de la crise financière se propage, chez nous, la hantise d'un islam souverain succédant au printemps arabe. La Méditerranée a connu mieux ! Sa rive européenne aligne tous les bonnets d'âne de l'endettement. Et sa rive sud propulse, dans ses premières élections libres – Maroc, Tunisie, Egypte –, les partis islamiques. Le propos de l'auteur dispense de tout commentaire.

- b) Continuons par la position de Sheyla Benhabib (2011). La philosophe américaine d'origine turque a traité du printemps arabe du point de vue des rapports entre « religion, religion et place publique », une focalisation justifiée par l'éclatement des « premiers signes de disputes entre groupes séculiers et religieux en Egypte en Tunisie », pour affirmer que les révolutionnaires du printemps arabe, contrairement aux dires des oiseaux de mauvais augure, « se sont

révoltés pour rejoindre le monde contemporain, non pour lui tourner le dos. » Et de suivre la première thèse de Habermas, celle de « la modernité comme projet inachevé » : Benhabib présente une évaluation optimiste du printemps arabe, affirmant en substance que les révolutionnaires arabes sont modernistes « tout d'abord parce qu'ils visent une réforme constitutionnelle, garantissant les droits humains, accroissant la transparence et la responsabilité des responsables politiques, mettant fin au « capitalisme de connivence » d'élites corrompues ». Ensuite parce qu'ils « jettent les bases d'une solidarité » entre confessions rivales tout en « rejetant la politique réactionnaire et nihiliste » d'Al-Qaïda. Enfin, parce qu'ils peuvent entamer la tâche de « réconcilier islam et démocratie ». Benhabib insiste, dans une veine habermassienne :

Il n'y a pas de modèle unique pour concilier religion et démocratie, pas plus qu'il n'y a de modèle unique pour définir le rôle que doit jouer la foi sur la place publique.

Parodions Sade pour dire à Benhabib : « Encore un effort pour être moderniste et pluraliste, à la fois, pour rompre avec cette version *soft* de l'eurocentrisme ».

Les mêmes anomalies, si j'ose dire, sont présentes également chez deux des penseurs politiques contemporains les plus radicaux :

⁴ Mayault présente l'essentiel d'une interview détonante donnée sur Al Jazeera où le philosophe slovène Slavoj Žižek mêlant rejet de l'hypocrisie occidentale manifestée depuis le début des mouvements révolutionnaires en Egypte et islamophobie déguisée. Signalons au passage « l'ambivalente cohérence » de cette attitude, le penseur révolutionnaire défendant depuis longtemps un « eurocentrisme de gauche » identifié à un ensemble de « valeurs chrétiennes » (et d'abord la laïcité, sic.) ! Application : « Prenez l'Afghanistan, par exemple. On le présente aujourd'hui comme un pays de fondamentalistes cinglés. Je suis désolé, mais je suis assez vieux pour me souvenir de comment était l'Afghanistan il y a 40 ans. C'était un pays très laïc, très ouvert, avec un monarque pro-occidental. La suite de l'histoire, on la connaît. (...) C'est crucial de former une gauche forte. C'est la seule chose qui pourra nous sauver, pays arabes et pays occidentaux confondus » (citation tirée de la même interview)

⁵ La version originale de ce texte a été publiée en anglais le 24 février 2011 sur le site « Transformations of the Public Sphere »

D'abord le français Alain Badiou. Celui-ci consacre un séminaire à l'ENS⁶ le 19 janvier 2011 « aux émeutes en général et en Tunisie en particulier ». Il y souligne la portée des deux révolutions de Tunisie et d'Égypte qui « qui prescrivent des possibilités neuves dont la valeur est internationale ». Il s'agit pour le philosophe « d'insister d'emblé sur ce qui fait la rareté de ces émeutes tunisiennes : elles sont victorieuses », propos nécessaire pour déterminer la nature de ce qui s'est passé; de souligner, ensuite, que « ce qui avant tout a fasciné dans les événements de Tunisie, c'est leur historicité, la mise en évidence d'une capacité intacte de création de nouvelles formes d'organisation collective » (2011a : 153-61 et 2011b).

Inutile de dire que cela signifie que la révolution tunisienne n'a, selon le philosophe français, qu'une valeur d'illustration – ce qu'il a demeurant défendu depuis des années à propos de l'événement, de la démocratie et de la révolution. Ce qui s'est passé est d'abord un événement, « une brusque création, non d'une nouvelle réalité, mais d'une myriade de nouvelles possibilités ». Cet événement trouve sa place dans une ontologie politique d'un « temps des émeutes » : l'événement tunisien en fait partie, mieux permet au philosophe d'affiner sa théorie en distinguant clairement Révolution, réaction et émeute. En effet à une séquence pendant laquelle la logique révolutionnaire est clarifiée et où elle se présente explicitement comme un alternative, succède une période intermédiaire où l'idée révolutionnaire entre en déshérence, et pendant laquelle elle n'est pas encore relayée, une nouvelle disposition alternative n'étant pas encore construite. C'est au cours de telles périodes que les réactionnaires peuvent dire, justement parce que l'alternative est affaiblie, que les choses ont repris leur cours normal.

Les émeutes surgissant au cours de ces périodes intermédiaires, ce qui s'est passé en Tunisie n'est qu'une émeute qui n'a pris « une figure politique », elle n'a pas préformé « une alternative politique » qui est justement le propre de la révolution. Cette classification n'est sans présenter une philosophie de la révolution eurocentrée que n'arrive pas à cacher la critique violente de « l'arrogance occidentale » : la norme reste toujours ce qui s'est passé en Europe :

Le soulèvement populaire – d'Égypte – dont nous parlons est manifestement sans parti, sans organisation hégémonique,

sans dirigeant reconnu. Il sera toujours temps de mesurer si cette caractéristique est une force ou une faiblesse. C'est en tout cas ce qui fait qu'il a, sous une forme très pure, sans doute la plus pure depuis la Commune de Paris, toutes les caractéristiques de ce qu'il faut appeler un communisme de mouvement.

Cette attitude demeure sceptique quant à l'existence – au moins actuellement – « d'une évolution différente de l'évolution vers l'inclusion occidentale » et se contente de renouveler son soutien aux peuples de Tunisie et d'Égypte qui confirme le philosophe dans ses convictions : « Gloire aux peuples tunisien et égyptien qui nous rappellent aux vrai et unique devoir politique : face à l'État, la fidélité organisée au communisme de mouvement »⁷.

Je passe à Negri. Dans sa lettre à un ami tunisien (il s'agit d'un personnage réel, non fictif – en l'occurrence un étudiant en sciences politiques), Antonio Negri (2011) essaie, de son côté, de montrer la justesse de ses analyses passées⁸ à partir de l'événement tunisien, non sans reconnaître son caractère inattendu :

Il y a vingt ans, quand tu étais mon élève à Paris 8, nous n'aurions vraiment pas pu imaginer que la révolution tunisienne aurait pris ce caractère et aurait soulevé des problèmes constitutionnels analogues à ceux d'un soulèvement social et politique dans l'Europe centrale. » Et sa portée régionale : « Parler de la Tunisie, des nouveaux droits à construire, des garanties à définir, aujourd'hui c'est aussi parler de l'Europe, dans la mesure où c'est l'une de ses régions qui va se libérer des despotes actuels !

Le fer de lance de la révolution tunisienne fut la jeunesse, pour une raison certes locale : taux élevé du chômage des jeunes diplômés en Tunisie : « – 35% de la population jeune appartient à la force de travail cognitive, mais seulement 10% travaille » ; mais surtout à cause de ce qui s'est passé à l'échelle globale : en l'occurrence « la

⁶ Séminaire transcrit par Daniel Fischer.

⁷ La matière de ce séminaire – élaborée d'abord schématiquement dans les dernières pages de *Circonstances 4 : De quoi Sarkozy est-il le nom* a été reprise dans *Circonstances 6*.

⁸ Savoir la trilogie *Empire* (2000), *Multitude* (2004) et *Commonwealth* (2009).

transformation du travail de l'industriel vers l'immatériel/ cognitif» conjuguée aux « transformations terrifiantes que le néolibéralisme a imposées sur et à travers ces changements de la figure du marché et de la nature du force de travail», autant d'éléments qui expliquent que cette jeunesse soit l'acteur de la révolution.

La complicité entre le pouvoir local caractérisé par le mélange d'« une dictature mafieuse, une corruption incompressible et un système répressif fourbe et cruel » et des puissances occidentales qui ont fermé l'œil sur les pratiques du précédent pour ses services de garde des frontières sud de tout danger « de la menace islamique ». Tout ce qui précède nous semble conforme à la situation tunisienne, sauf un seul point où se concentre la majorité des difficultés de la situation politique actuelle en Tunisie. Il s'agit du rapprochement entre l'événement tunisien et « un soulèvement social et politique dans l'Europe centrale », c'est-à-dire les expériences de transition démocratique, alors que l'expérience tunisienne fut entièrement différente : une révolution populaire endogène qui n'a bénéficiée d'aucun appui étranger, alors même que quelques puissances occidentales et voisins arabes ont « presque aidé », si j'ose dire, à l'étouffer dans l'œuf. Ce que donne à voir au demeurant Negri qui, rappelant le tristement célèbre exemple de la ministre française des Affaires Etrangères, s'indigne de l'attitude de tous ceux, à droite comme à gauche qui, il ya quelques semaines seulement⁹ se félicitaient de voir en Ben Ali un rempart solide contre l'islamisme et un excellent élève de l'Occident, qui aujourd'hui sont obligés, à cause d'un consensus d'opinion, de feindre de se réjouir de son départ la queue entre les jambes.

Mais, comme on pouvait s'y attendre, Negri s'éloigne de la séquence ternaire classique propre à transitologie pour retrouver son concept de pouvoir constituant : aux anciens pouvoirs (législatifs, exécutifs, judiciaires) qu'il faut épurer et restaurer avec vigueur sous un contrôle permanent et accru du pouvoir législatif, viendront s'ajouter aux moins deux autres agents du gouvernement démocratique, l'un agissant dans « le secteur médiatique », l'autre sur « les banques », « la finance ».

Deuxième point corollaire du précédent : le rapport à l'islamisme. Negri insiste sur l'étroite liaison entre liberté et commun et avertit d'un danger :

Ne laissez pas le projet du commun aux islamistes - un commun englobant le droit d'expression commun, la nationalisation des banques, le revenu garanti contre la précarité, l'éducation complète, l'assistance médicale adapté à chaque citoyen.

Et Negri de continuer : « C'est une fausse propagande du commun qu'ils ont déjà développé dans leur activité ».

Et encore : si nous ne construisons pas de comités d'actions constituants, ce seront les islamistes qui, extrémistes ou modérés, feront la politique dans les mosquées. Ce pendant, au contraire, plus il y aura de politique démocratique et constituante, plus il y aura de laïcité...

Loin de toute islamophobie, la position de Negri est toutefois radicalement laïque, une laïcité qui exclu tout élitisme en insistant sur le commun.

Ces limites me permettent de proposer une approche du point de vue de la philosophie sociale conjuguée à d'autres approches de la sociologie critique et des études postcoloniales et décoloniales.

II

Revenons à cette révolution elle-même, à travers le même prisme indignes-indignation – dignité.

1-INDIGNATION : Par ce mot, j'entends l'immolation par le feu de Mohamed Bouazizi, les slogans, les interventions des insurgés qui expriment le mieux le passage d'une situation négative et passive qu'est le sentiment d'indignité à une attitude active et négative, celle de l'indignation.

Permettez moi de citer longuement –et pour cause– l'une des figures de proue du dernier champ d'investigation – la

⁹ I.e. avant le 19 janvier, date des ces propos.

¹⁰ Ceci n'est sans rappeler la réflexion aristotélicienne dans la *Rhétorique*. Tout le livre II, consacré à la rhétorique des passions et surtout le chap. IX, 136b-137b consacré à l'indignation. Le § 15 donne la précision suivante: «En un mot, et d'une manière générale, ceux qui prétendent mériter telle chose dont ils ne jugent pas les autres dignes sont enclins à s'indigner contre ceux-ci et à l'occasion de cette même chose. Voilà pourquoi les caractères serviles, sans valeur et sans ambition, ne sont pas susceptibles de s'indigner : il n'est rien dont ils se puissent croire eux-mêmes être dignes».

féministe, marxiste et déconstructionniste hindoue Gayatri Chakravarty Spivak (2011), auteure de *Les subalternes peuvent-elles parler ?* :

Question : Dans les récents soulèvements en Afrique du Nord, les émeutiers ne sont pas portés par aucune force politique 'classique'. S'agit-il là d'une 'prise de parole' des subalternes qui aurait été entendue ?

Bien que je sois très impressionnée et attentive à ce qui se passe en Afrique du Nord, il s'agit moins, selon moi, d'une 'prise de parole' des subalternes que de citoyens réclamant l'accès à un véritable statut de citoyen. Il est bien entendu très probable qu'un sous-prolétariat urbain « subalternisé » ait fait partie, comme sur la place Tahrir en Egypte de la foule immense et extrêmement mélangée qui l'occupait. Mais, malgré cela, le phénomène de 'prise de parole' ne peut pas être restreint à la classe des subalternes, puisqu'il concerne aussi bien le secteur privé que la société civile ou des membres de l'administration. Par conséquent, si l'on veut conserver au terme de 'subalterne' sa pertinence et son efficacité critique, il serait impropre, voire contre-productif, de chercher à l'appliquer uniformément aux différents mouvements de libération nationale que vous avez évoqués.

Question : L'événement déclencheur de la révolution tunisienne – l'immolation par le feu de Mohamed Bouazizi le 17 décembre 2010 – rappelle pourtant fortement le suicide de la jeune indienne que vous avez évoqué...

Votre remarque est très juste. Il ya eu le geste désespéré de ce jeune Tunisien, un phénomène de 'prise de parole' de la part d'un subalterne. Non seulement son acte de parole radical a été imité par des dizaines personnes dans monde arabe, mais il est surtout « entendu » par une infrastructure politique préexistante. Et celle-ci, du fait de sa capacité d'écoute, a été ensuite en mesure de lui faire écho, de compléter et finalement de prolonger à travers des actes révolutionnaires dont le rayon d'action a dépassé, tout en l'englobant, la seule catégorie que l'on peut définir par le terme « subalterne ».

Cette longue citation – réaction à vif – dévoile chez la penseuse à la fois une pertinence inouïe – saisir la singularité de l'événement tunisien – et une résistance à son

insertion dans la logique de sa manière de voir l'histoire : les subalternes ne pouvant s'exprimer, ce qui s'est passé en Tunisie n'est pas une révolution de subalternes. Certes, la subalternité tunisienne n'est pas aussi forte que celle des femmes hindoues objet de la réflexion de Spivak, cependant un concept élargie de subalternité conjuguant la conception gramscienne originaire en termes de dépendance et celle élaborée par les sociologues décoloniaux latino-américains à travers l'analyse des exclus et des « hommes jetables », permet de saisir le statut de Mohamed Bouazizi et d'une grande partie des braves qui furent à l'origine de la révolution tunisienne, eux qui se sont longtemps sentis indignes et ont résolu de briser ce statut et revendiquer une dignité¹⁰. Il faudrait peut-être proposer comme concept descriptif « les nouveaux indigènes », ceux de « la colonisation intérieure » exercée par l'Etat postcolonial – selon la terminologie de Hamza Alavi (1972 : 59-81) – fils, petit fils, ou arrière – petit fils des indigènes sujets l'Etat colonial, ou parfois même ex-indigènes subissant naguère « la colonisation extérieure » et transformés en nouveaux indigènes pour endurer la première :

Bourguiba passablement élitiste, considérait que les tunisiens n'étaient qu'une « poussière d'individus » dont il fallait se charger de faire une nation. Ben Ali, lui, a fait le pari contraire : transformer la nation en poussière d'individus.

C'est là le début de l'effritement des Etats postcoloniaux à l'ère de la mondialisation dans sa phase/crise néolibérale aggravant davantage l'état d'indignité des « gouvernés ».

2-INDIGINITE : Le statut d'indignes auquel sont réduits les révoltés qui ont relayé le geste de Bouazizi ne nous semble cependant qu'une variante de cette subalternité. La quête de la dignité fut d'abord une rupture avec la l'acceptation de l'indignité. On ne peut décrire/dénoncer plus fort « la technologie de l'indignité » de l'Etat postcolonial, période Ben Ali, que ne l'a fait l'un des militants politiques de cette période dans le même texte précédemment cité. Ainsi Sadri Khiari (2011a) affirme-t-il :

La compromission voire la complicité, la corruption, les milles magouilles honteuses souvent indispensables pour survivre ou pour avoir tout simplement la paix, ont été des mécanismes parmi d'autres de la construction

systématique de l'indignité. Le mépris total du pouvoir à l'égard du peuple, Il fallait que toute la société l'éprouve pour elle-même, il fallait que tout individu l'éprouve pour ses semblables et pour lui-même.

Commençons par le vocable « dignité » lui-même. Disons pour aller vite que la conception actuelle est le produit d'une traduction à la fois interlinguistique, intralinguistique et culturelle. En effet dans l'arabe classique le terme « karāma » qui traduit de nos jours « dignité » signifiait plutôt « générosité » voire, dans langage plus archaïque ou peut-être plus puriste, « magnanimité » : il est dit dans le Dictionnaire le plus autorisé de langue arabe, celui d'Ibn Mandhur (septième volume, racine k. r.m) :

Le nominatif *karāma* signifie statut – très proche du latin *dignitas* au sens de titre éminent – d'où le verset coranique⁷ nous avons fait honneurs à Adam⁸ en demandant à toutes les autres créatures de se prosterner devant lui l'attribut 'karim' qualifie celui qui est généreux, magnanime celui dont la générosité (ou aussi *mouroua*⁹) est absolue, ou celui qui somme le plus des biens, des vertus et des honneurs. Magnanime se dit aussi de celui concentre en lui-même toutes les bonnes actions.

Cette signification objective de la dignité relevant de ce que la célèbre classification des époques de l'histoire de la pensée en termes de paradigmes du paradigme de l'être permet de comprendre dans un premier négatif la quête de la dignité en termes de refus de l'indignité. Qu'on nous permette ici de recourir aussi à un registre –non pas philosophique, politique ou scientifique, mais artistique en choisissant la traduction française de l'une des chansons de rap porteuses d'une esthétique de l'indignité : *Rayes le Bled*, par El General¹¹.

Le clip commence par des images et la voix du président Ben Ali dans une école disant à écolier effrayé: *Qu'est-ce qui t'embête? Vas-y raconte-moi. Tu veux me dire quelque chose?* Et l'enfant de reculer dans sa chaise, il a manifestement envie de pleurer. Disons sans commenter cette chanson (voir Annexe) , le contexte ne le permettant aucunement, que le concept de dignité inhérent à cette chanson relève certes de la conception objectiviste de l'art mais appartient foncièrement à une conception subjectiviste, nous semble plus proche que plusieurs

écritures politico-philosophiques tunisiennes des dernières années de la célèbre conception kantienne de la personne humaine, en termes de respect de soi (Habermas, 2010 : 470-71).

Mais revenons un peu en arrière pour dire que l'itinéraire tunisien de la quête de la dignité – d'avant la révolution – fut schématiquement le suivant : la dignité fut d'abord *anti-colonial*, comme exprimé par le fondateur de la centrale syndicale tunisienne Farhat Hached : « La dignité avant le pain » depuis la fin des années quarante et repris par les nationalistes pour qui : « Dignité = indépendance ». *Postcolonial* ensuite, d'un côté dans le contexte développementiste des années soixante et soixante-dix où « Dignité = développement » et, de l'autre, l'appropriation critique qu'en ont fait certaines fractions de l'extrême gauche tunisienne en lui faisant subir une profonde modification qui renoue avec la formulation initiale, tout en la radicalisant vers un programme socialiste voir communiste : c'est le *Mouvement Perspectives Tunisiennes* (1963-1970) qui intégra ce mot d'ordre depuis 1965 en opposant au projet socialiste révolutionnaire celui de modernisation développementiste à la Bourguiba, où la construction de l'économie nationale, garantissant la dignité nationale, devait primer sur la liberté politique, promettant à « tous les Tunisiens » liberté, développement et « dignité d'homme(s) », ainsi que l'explique Michaël Béchir Ayari (2011 : 210-211 *passim*) .

Ce sont ensuite les deux fractions le *Travailleur tunisien* (ancêtre des actuels PCOT et PSG) et le *Flambeau* (ancêtre des composantes – 3 partis légaux et 6 groupuscules para légaux- d'un spectre de l'extrême gauche connu sous la dénomination *Patriotes Démocrates*) qui reformulent le slogan d'une manière programmatique sous la forme : « Pain, Liberté, Dignité nationale » pour les premiers et « Terre, Liberté, Dignité nationale » pour les seconds. La différence entre les deux n'est pas secondaire

¹¹ Hamada Ben Amor, El General, né à Sfax en 1986, a écrit cette chanson en réaction à l'immolation de Mohammed Bouazizi le 17 décembre 2010. Il a été arrêté le 6 janvier 2011 et relâché trois jours plus tard. La chute du président Ben Ali dans les journées qui ont suivi a été le début du processus révolutionnaire des peuples arabes. Cette chanson n'est ni la seule ni la meilleure, par ailleurs le nombre des rappeurs de 2000 à 2011 a dépassé le nombre de 6000.

parce que les premiers en suivant une ligne néostalinienne (Enver Hoxha et Bouazizi d'Albanie) défendaient la thèse de la révolution socialiste alors que les seconds, d'obédience plutôt maoïste, prônaient quant à eux une révolution nationale et démocratique.

A partir des années soixante-dix du siècle révolu, une première ONG tunisienne, *i.e.* la Ligue tunisienne des droits de l'homme, adoptant une conception libérale de la dignité, introduit une nouvelle donne en défendant, timidement il faut le dire, la « Karama » prenant à la lettre la célèbre phrase du Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 : « Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté de la justice et de la paix dans le monde... » en lui ajoutant des éléments provenant des deux pactes de 1966 des droits civils et politiques et des droits sociaux et culturels. « Timidement », parce que cette veine n'a pas pris sérieusement en charge les droits socio-économiques ou les droits culturels comme parties intégrantes de la dignité. D'où sa participation marginale dans les étapes de la révolution tunisienne – jusqu'à ses derniers jours et avant cette période, son inaudible défense des insurgés du Bassin minier de Gafsa en 2008 (Khiari : 2011b).

3-INDIGNATION-INSURRECTION/REVOLUTION

Le processus de cette révolution permet, nous semble-il, de dégager une temporalité de l'insurrection comprenant « une séquence » – pour parler comme Badiou de *l'indignation* (au sens spinoziste du terme¹²). Après l'immolation par le feu de Mohamed Bouzizi le 17 décembre devant le gouvernorat de Sidi Bouzid pour contester une décision administrative (la confiscation de sa marchandise), une séquence de *tumulte* (au sens machiavélien du terme) conceptualisant la pratique romaine de la contestation politique des décisions du sénat¹³, consistant en mouvement de protestation collective opposant les populations de la région du 18 au 24 décembre à la police qui utilise d'abord le gaz lacrymogène avant d'ouvrir le feu sur la foule le 24 à Menzel Bouzaiene tuant le premier manifestant, Mohamed Lamari, jeune diplômé de Gestion et chômeur. En gagnant Tunis et après avoir enflammé la région de Regueb, Kasserine et Thala où les confrontations étaient les

plus meurtrières, ce tumulte se transforme en *insurrection civile* proprement dite le 10 janvier.

Pour le dire rapidement, *l'Intifidha* fut « spontanée, non programmée, sans élites, mieux contre les élites, à la fois morale et politique » ; irréductible à une simple jacquerie, à « une guerre des paysans à l'aube du XXI^e Siècle ou même une « émeute », couronnée par la chute de la dictature de Ben Ali – première étape d'une révolution politique « postoccidentale »-des subalternes, des indigènes ou « des gouvernés » (Partha Chatterjee)- qui ne fait que commencer.

III

Et L'IDENTITE...pour revenir rapidement à la question de l'islamisme !

On a certes tendance à voir en cette revendication le propre des islamistes. Mais les choses sont à notre avis plus compliquées : La dite revendication est intégrée dans ce concept large de dignité, forme de résistance culturelle à l'homogénéisation imposée par l'étape néolibérale de la globalisation. Et pour preuve, en premier lieu, la nouveauté de cette revendication de par l'ensemble du

¹² Dans le *Traité politique*, chap.4, §4 Spinoza, parle de « la dissolution des lois » qui transforme « la crainte des citoyens en indignation », l'indignation, elle-même n'est que l'un des mécanismes de l'imitation affective selon *Ethique* III, 27, Cor 1 : « Si nous imaginons que quelqu'un à l'égard de qui nous n'éprouvons d'affection 'aucun sorte, affecte de joie une chose semblable à nous, nous serions affectés d'amour envers lui. Si au contraire, nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, nous serons affectés de haine envers lui » et la Définition 20 de récapituler d'une manière incisive : « L'indignation est une haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre. ». Cette analyse a été adoptée par Stéphane Hessel et d'autres, qui revivifient l'expérience d'un certain philosophe des mathématiques, normalien lui aussi résistant et spinoziste exécuté par les nazis, Jean Cavailles.

¹³ Je pense au célèbre chapitre I,4, des *Discours sur la première Décade de Tite Live*, intitulé « Comment la désunion entre la plèbe et le sénat rendit libre et puissante la république romaine » et surtout à ce passage : « Je prétends que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la cause première de la liberté de Rome : ils accordent moins d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient. » Voir les derniers textes de Pettit postérieurs à *Republicanism* (1999) autour de l'idée de démocratie contestataire.

monde islamique, et, dans un second temps, le fait que les discours identitaires ont recours, entre autres-augments, à la déclaration universelle de l'Unesco pour la diversité culturelle adoptée à Paris en Novembre 2001 et même aux objectifs et principes directeurs de la convention de l'UNESCO du 20 Octobre 2005 sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles. Citons à titre d'exemple le principe de l'égalité de dignité et du respect de toutes les cultures qui stipule que : « la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles impliquent la reconnaissance de l'égalité de dignité et du respect de toutes les cultures, y compris celles des personnes appartenant aux minorités et celles des peuples autochtones ». Preuve s'il en était besoin, que si la posture des islamistes est très largement et très facilement critiquable, leur discours, au sens étymologique du terme, l'est beaucoup moins.

Et pour confirmation les islamistes ont gagné la majorité des sièges de l'Assemblée Nationale Constituante en partie parce qu'ils se sont présentés comme les défenseurs de l'identité musulmane des Tunisiens et par voie de conséquence ont presque identifié défense de l'identité et défense de la dignité tout en sous-estimant ce qu'il partagent avec les défenseurs des droits de l'homme, savoir l'héritage abrahamique de la dignité humaine, de l'homme lieutenant d'Allah et d'être créé à l'image de Dieu. Ils ont voté pour l'identité, pour les droits culturels non pour les droits civils et politiques des libéraux ni pour les droits sociaux économiques des socialistes et syndicalistes. Transfiguration de la révolution –c'est ce qu'ils pensent, ou effort de défiguration et détournement de la révolution, comme le jugent leurs ennemis politiques : Nous ne pouvons malheureusement nous étendre sur cette question qui mérite, à elle seule, plus qu'une communication¹⁴.

Pendant ce temps, dirions-nous, la révolution de la dignité continue dans la souffrance, pour éviter le sort d'une révolution trahie... Pour faire aboutir une *révolution politique « postcoloniale » contre un Etat postcolonial –véritable héritier de l'Etat colonial– qui a remplacé (depuis la période de Bourguiba lui-même) la colonisation extérieure par « une colonisation intérieure »* : réaliser un monde possible de dignité globale.

Annexe

Rayes le Bled, par El General

Président du pays

Aujourd'hui je m'adresse à toi

En mon nom et en celui du peuple entier

qui vit dans la souffrance

En 2011 il y a encore des gens qui meurent de faim

Le peuple veut travailler pour vivre

Mais sa voix n'est pas entendue

Descends dans la rue et regarde autour de toi

Les gens sont traités comme des bêtes

Regarde les flics

À la matraque, tacatac,

Impunément

Puisqu'il n'y a personne pour leur dire non

Même la loi et la constitution

ils n'en ont rien à foutre

Chaque jour j'entends parler d'une affaire

montée de toutes pièces

Pourtant le pouvoir sait

qu'il s'agit là d'un citoyen honnête

Regarde les flics

taper sur les femmes voilées

Est-ce que tu accepterais ça pour ta fille?

Ce que je raconte est malheureux

Puisque tu es un père

et que tu ne voudrais aucun mal à tes enfants

Alors dis-toi que ce message

t'est adressé par un de tes enfants

Nous vivons dans la souffrance

comme des chiens

la moitié du peuple vit dans l'humiliation

et a goûté à la misère.

Président du pays

ton peuple est mort

les gens se nourrissent dans les poubelles

Regarde ce qui se passe dans le pays

les soucis sont partout

Les gens n'ont plus où dormir

Aujourd'hui je parle au nom du peuple

écrasé par le poids de l'injustice

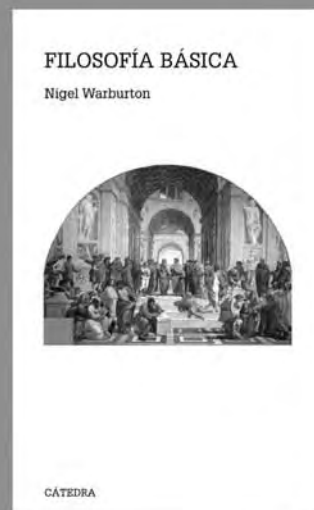
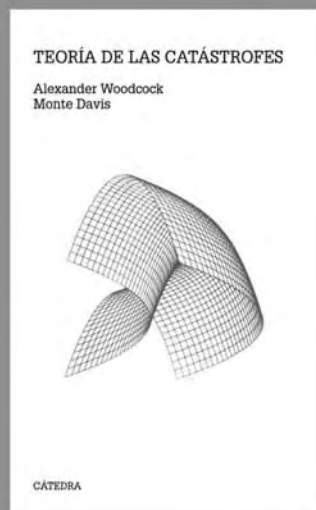
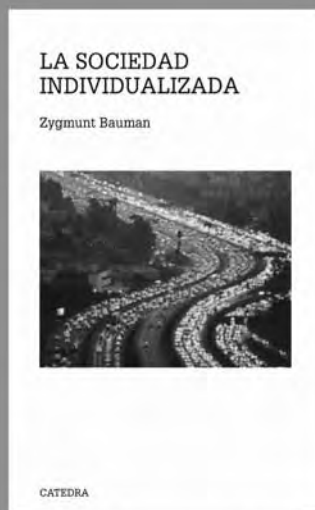
¹⁴ Cf. des éléments de réflexion proches des nôtres dans Sadri Khiari (2011c)

Président du pays
 ton peuple est mort
 les gens se nourrissent dans les poubelles
 Regarde ce qui se passe dans le pays
 les soucis sont partout
 Les gens n'ont plus où dormir
 Aujourd'hui je parle au nom du peuple
 écrasé par le poids de l'injustice
 Président du pays
 tu nous dis parle sans crainte
 Voilà j'ai parlé
 Mais je sais ce qui m'attend
 Et ce n'est que des coups
 Je vois beaucoup d'injustice
 Voilà pourquoi j'ai choisi de parler
 Pourtant beaucoup m'ont mis en garde
 Jusqu'à quand le peuple tunisien
 doit-il vivre dans les rêves?
 Où est la liberté d'expression?
 Je n'en ai vu que le nom.
 Tu appelles la Tunisie « la verte »
 Mais président regarde
 Elle est devenue un désert
 coupée en deux blocs.
 Il y a ceux qui volent aux yeux de tous
 Pas besoin de les nommer
 Tu sais très bien qui sont ces gens
 Beaucoup d'argent devrait aller
 aux projets, aux réalisations,
 aux écoles, aux hôpitaux, aux logements
 Mais les fils de chien
 avec l'argent du peuple
 ils se remplissent le ventre,
 ils volent, ils pillent, ils se servent,
 pas un siège ne leur échappe

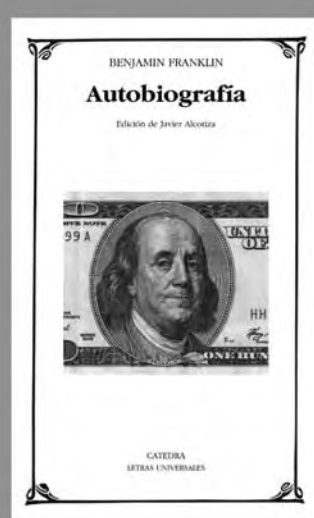
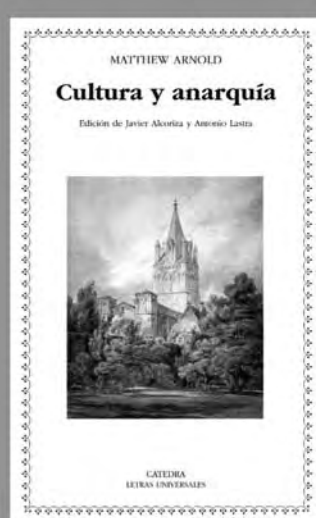
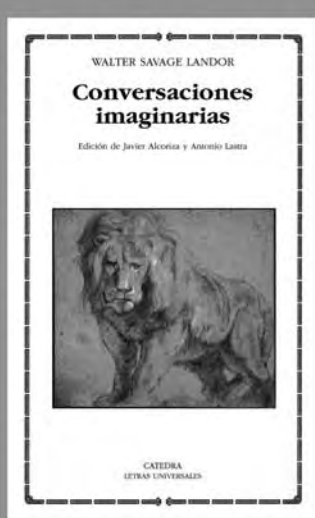
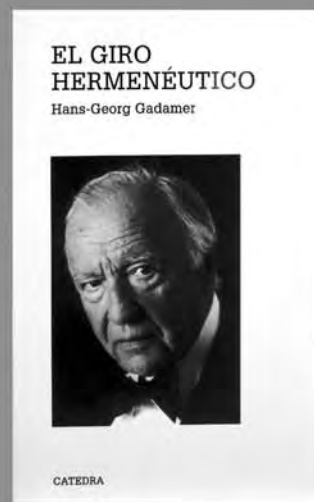
Le peuple a tant à dire
 mais sa voix ne porte pas.
 S'il n'y avait pas cette injustice,
 je n'aurais pas besoin de parler.
 Président du pays,
 ton peuple est mort
 les gens se nourrissent dans les poubelles
 Regarde ce qui se passe dans le pays
 Les soucis sont partout
 Les gens n'ont plus où dormir
 Aujourd'hui je parle au nom du peuple
 écrasé par le poids de l'injustice
 Président du pays,
 ton peuple est mort
 les gens se nourrissent dans les poubelles
 Regarde ce qui se passe dans le pays
 Les soucis sont partout
 Les gens n'ont plus où dormir
 Aujourd'hui je parle au nom du peuple
 écrasé par le poids de l'injustice
 Ok
 la voix du pays
 Général 2011
 toujours la même situation
 les mêmes problèmes les mêmes souffrances
 Rais le bled
 Rais le bled
 Président du pays,
 ton peuple est mort
 les gens se nourrissent dans les poubelles
 Regarde ce qui se passe dans le pays
 Les soucis sont partout
 Les gens ne savent pas où dormir
 Aujourd'hui je parle au nom du peuple
 écrasé par le poids de l'injustice.

Références

- ALAVI, Hamza (1972), « The State in Post-Colonial Societies », *New Left Review*, vol.74, pp. 59-81.
- ARISTOTE (1991), *Rhétorique*, trad. fr., Paris : LDG
- AYARI, Michael Béchir (2011), « Des maux de la misère aux mots de la 'Dignité', *Revue des Deux mondes*, p.209- 218.
- avec Geisser, Vincent (2011), « Tunisie : La révolution des 'Nouzouh' [= 'exodés'] n'a pas l'odeur du jasmin », *Témoignage Chrétien*, 25 janvier.
- BADIOU, Alain (2007), *Circonstances 4 : De quoi Sarkozy est-il le nom*, Paris, Lignes, 2007.
- (2009), *Circonstances 5 : L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes.
 - (2011a), *Circonstances, 6 : Le Réveil de l'Histoire*, Paris, Lignes.
 - (2011b), « Tunisie, Egypte. Quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'Occident », *Le Monde* du 18/02.
- BADIOU, Alain et Žižek, Slovoj (2010), *L'idée de communisme I*, Paris, Lignes.
- (2011), *L'idée de communisme II*, Paris, Lignes., Id. Id. Id.,
- BENHABIB, Sheyla (2011), « Le printemps arabe : religion, révolution et place publique », mardi 8 mars, traduction française Charles Girard publié dans *Raisons Politiques*.
- CHOMSKY, Noam (2011), « Les prophéties de Noam Chomsky pour la Tunisie et l'Egypte », Interview accordée par téléphone à «ALGERIE FOCUS RADIO» le 02 Février.
- DOMMANGET, Maurice (1958), *La Jacquerie*, Bulletin du Syndicat National des Instituteurs de l'Oise, mai - Spécial Jacquerie pour son 600^e anniversaire.
- HABERMAS, Jürgen (2004), *Entre naturalisme et religion : Les défis de la Démocratie*, trad.fr. Paris : Gallimard.
- (2010), « The concept of Human Dignity and the realistic Utopia of Human Right », *Metaphilosophy*, vol. 41, n°4, July, pp. 464-480.
- IMBERT, Claude (2011), *Le point*, Editorial, 08 Décembre.
- KHIARI, Sadri (2011a), « La Révolution de la dignité ! » in *Les Indigènes de la République*, lundi 17 janvier
- (2011b), « La Révolution tunisienne ne vient de nulle part ». Entretien réalisé par Béatrice Hibou, *Politique africaine*, n°121, mars, pp. 23-34.
 - (2011c), « Tunisie : Commentaires sur la révolution à l'occasion des élections » publiés sur *Contretemps* (<http://www.contrtemps.eu>)- consulté le 29/11/2011.
- MACHIAVEL (1990), *Discours sur la première Décade de Tite Live*, in Œuvres, Paris : Laffont
- IBN MANDHUR, *Lisan Al 'Arab (Langue des Arabes)*, Dar Sader, Beirout, S.d.
- MAYAULT, Isabelle (2011), « La révolution égyptienne selon Žižek » 07 février, interview donnée sur Al-Jazira.
- MIGNOLO, Walter (2002), « The Zapatistas's Theoretical Revolution : Its Historical, Ethical, Political Consequences » *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 25, No. 3, Special issue : *Utopian Thinking*, pp. 245-275.
- LÉVY, Bernard-Henri (2011) « Où vont les révolutions arabes », ABC Channel, entretien avec Juan Pedro Quinodera, 3 avril.
- NEGRI, Antonio (2011), « Lettre à un ami tunisien », publié sur samizdat.multitudes.org le 05/02, traduit de l'italien par Alain Hupé.
- avec Hardt, Michael (2000), *Empire* Harvard University Press Cambridge Ms.
 - (2004), *Multitude*, Penguin Books.
 - (2009), *Commonwealth* Harvard University Press Cambridge Ms.
- PETTIT, Philip (1999), *Republicanism*, Oxford University Press, 2nd ed.
- SPINOZA, Baruch (2002). *Traité politique*, trad.fr, Paris : LDG.
- SPIVAK, Gaytari Chakrabarty (2011), Interview accordée au Magazine français *Philosophie*, avril, pp. 58-63.



teorema
feminismos
catedra.com
letras universales



Le printemps arabe et le public islamique

Reinhard Schulze

Reçu 30.IV.2012 - Accepté: 28.VI.2012

Résumé / Resumen / Abstract

Les différentes interprétations du « printemps arabe » signalent une résurgence de « l’Islam politique » et mettent en question les versions des années 90 qui annonçaient sa fin. Cependant, la complexité de la question nécessite une analyse approfondie sur le passage du « printemps arabe » à « l’hiver de l’Islam politique ». Cet article analyse tous ces aspects.

Diversas interpretaciones de la llamada “primavera árabe” se refieren a un reflorecimiento del llamado “Islam político”, poniendo en cuestionamiento las versiones que surgieron en los años ‘90 que anunciaban el final del mismo. Sin embargo, la complejidad del tema requiere de un análisis en profundidad sobre el pasaje de la llamada “primavera árabe” al “invierno del Islam político”. En este artículo todos esos aspectos son analizados y puestos en discusión.

Several interpretations of the “Arab Spring” refer to a reemergence of “political Islam” and question the versions that emerged in the ‘90s announcing the end of it. However, the complexity of the issue requires a thorough analysis on the passage of the “Arab Spring” to the “winter of political Islam.” These aspects are analyzed and discussed in this paper.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Printemps arabe - soulèvements arabes - Islam politique

Primavera árabe - revueltas árabes - Islam político

Arab Spring - Arab uprising - Political Islam

Introduction

Un regard sommaire des événements du printemps arabe donne l’impression que l’islam est le véritable gagnant des révoltes qui se sont déroulées depuis le début de l’année

2011: comme indicateurs on pourrait nommer la victoire du mouvement *an-nahda* en Tunisie, la participation des Frères musulmans comme parti sous le nom « Parti de la Justice et Liberté » aux élections égyptiennes, le succès inattendu du parti de la Lumière (*hizb an-nūr*) de tendance salafiste radicale dans les mêmes élections, la lutte interconfessionnelle en Egypte, le rôle des Frères musulmans dans la révolte syrienne, la politique islamique célèbre du premier ministre turc, Recep Erdogan, la participation des groupes islamiques dans la guerre contre le régime du colonel Gaddafi, même la résistance de al-Qā’ida au Yémen et le progrès du pouvoir des Taliban en Afghanistan. Tous ces indicateurs nous donnent une image d’un progrès spectaculaire et cadencé de l’islam politique.

Il n’est donc pas étonnant que dans le public de l’Ouest les prises de position se multiplient qui expriment de plus en plus un scepticisme par rapport aux révoltes arabes basé sur une appréhension de l’islam politique. Certain politiciens occidentaux avertissent même d’un ‘hiver islamiste’ qui suivrait le ‘printemps arabe’. Ils craignent que l’islam ne noyauté les révoltes et transforme les sociétés arabes en un paysage islamiste globalisé. Alors, cette interprétation qui présume un passage d’une arabicité à une islamicité est fondamentalement incompatible avec le diagnostic posé par plusieurs experts au début des années 1990 et qui au fond proposait l’idée d’un déclin de l’islam politique. En 1992, Olivier Roy publia son livre *L’Echec de l’islam politique*¹. L’échec auquel il fait allusion découle d’un raisonnement subtil établissant une distinction entre *islamisme* et *néo-fondamentalisme*. Pour Roy, le premier désigne l’aspiration

¹ Paris: Seuil, 1992.

à la puissance politique et le second la concentration sur la famille et la mosquée. Au lieu de renverser l'État, les néo-fundamentalistes tentent de créer leurs propres versions miniatures de la société idéale réalisée dans des couches bien séparées de la majorité de la population. Bien que plus d'un chercheur se soit méfié de la thèse que M. Roy a élaborée, d'autres comme Antoine Basbous dans son livre *L'Islamisme, une révolution avortée*² soulignaient qu'en effet on peut déterminer une fuite de l'islamisme hors de la sphère politique et qu'à l'intérieur de l'islam, une réaction s'est faite qui n'est en rien une « dé-islamisation », mais qui est une réaction contre le totalitarisme islamique.³ Le sociologue franco-iranien Farhad Khosrokhavar a défini trois aspects de cette condition post-islamiste : la diversification du champ politique islamiste, c'est-à-dire sa complexification ; le transfert, dans le domaine culturel, de ce qui était presque exclusivement du ressort du politique ; l'apparition de formes nouvelles et quelquefois dissidentes qui remettent en cause le primat du politique, voire la contestation même du politique telle qu'il était perçu par l'islamisme où la notion même de communauté (ou de peuple) musulman renvoyait à une collectivité non-démocratique.⁴

La question se pose donc de savoir si l'hypothèse d'un échec de l'islam politique et d'une apparition d'une condition post-islamiste⁵ est plausible par rapport aux développements à l'intérieur des révoltes arabes. Pour répondre à cette question, je ne veux qu'aborder quatre champs thématiques. Je vais commencer avec des réflexions sur la notion « islam politique » même. Puis je discuterai l'interprétation islamique du passage du politique au social qui est à mon avis au cœur des révoltes arabes contemporaines. Ensuite je traiterai brièvement des ordres sociaux qui constituent une opposition fondamentale à l'espace public et qui proposent un cadre différent pour des expressions islamiques. Finalement et pour conclure je veux reprendre la question posée au début en la contextualisant dans l'ensemble des facteurs structurels qui peuvent être considérés comme le fond des révoltes arabes.

I

Pour commencer, j'aborderai deux concepts de base, à voir l'islam politique et l'islam public. Il est surprenant

qu'il n'y ait guère de définitions précises de « l'islam politique ». Parfois en rencontre des explications comme la suivante : « L'islam politique est un *nom générique* pour l'ensemble des courants idéologiques qui visent à l'établissement d'un État fondé sur les principes de l'islam, que ce soit à l'échelle d'un pays ou de la communauté musulmane (*oumma*) tout entière. En règle générale, il s'agit d'un synonyme d'islamisme, qui insiste plus sur la caractérisation politique de ces mouvements que sur leur aspect proprement religieux. »⁶ Ici, la définition est liée à une proposition explicative qui contient une référence à un système idéologique spécifique. En général, islamisme et islam politique sont considérés comme synonymes. C'est pourquoi Olivier Carré dit : « Nous appelons islamistes ceux qui voient dans l'islam une idéologie politique à même de résoudre tous les problèmes de la société. »⁷ C'est donc précisément cette définition qui me semble être à la base de la thèse de M. Roy. C'est le déclin de la pensée idéologique, et il est clair que M. Roy ne dit pas que l'islam ait disparu du public.

² Paris : Hachette Littératures, 2000.

³ Pour ma propre interprétation de ce processus cf. Reinhard Schulze. *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. 1. ed. München: Beck, 1994, p. 347-350, élaborée dans les éditions suivantes, en outre de 2002, p. 350-378.

⁴ Farhad Khosrokhavar, « Conclusion », dans : *L'individu en Turquie et en Iran. Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* 26 (1998), p.

⁵ Mervat Hatem, "Toward the development of post-islamist and post-nationalist feminist discourses in the middle east", dans: Judith E. Tucker (éd.). *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 29-48. Farhad Khosrokhavar, « Iran: en phase post-islamiste », dans *L'islamisme*. Coord. Serge Cordellier, Paris: La Découverte, 1994, p. 115-119 ; Olivier Roy, « Le post-islamisme », dans : *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 85/86 (1999), pp. 11-30. Là, Olivier Roy dit encore : « Les tendances post-islamistes ne semblent pas aller dans le sens d'une laïcité «à la turque», par répression et marginalisation du religieux. Le passage au religieux laisse sa marque (voile) en particulier dans un discours identitaire. » (p. 29 s.). Cf. aussi François Burgat, « De l'islamisme au post islamisme : vie et mort d'un concept », dans. *Espirit*, août-septembre 2001, p. 82-93. Auparavant, le terme « post-islamiste » fut appliqué pour désigner un style d'architecture, cf. Kanan Makiya, *Post-Islamic classicism: a visual essay on the architecture of Mohamed Makiya*. London: Saqi, 1990.

⁶ Maher Haffani, « L'Islam politique : soumission et non émancipation », *La Presse de Tunisie* : 14-12-2011. Olivier Roy, « Révolution post-islamiste », *Le Monde* 12-2-2011.

Si l'on parle d'un islam politique il faut préciser comment on peut détacher cet islam dit politique d'un islam qui ne soit pas politique. Il est remarquable que ce ne soit que la langue française qui permette de parler d'un islam religieux. Si par exemple on traduit l'expression « islam religieux » du français en allemand, le résultat serait « religiöser Islam » qui serait compris comme un pléonasmе artificiel. Il est vrai que l'orientaliste néerlandais Snouck Hurgronje a parfois utilisé cette expression dans ses écrits allemands pour désigner les traditions des ordres mystiques islamiques, les *turuq*, en Asie du sud-est. Mais en général, la langue allemande ne permet pas d'attribuer la notion « religieux » à l'islam. Cela s'applique aussi à l'usage anglais. Encore une fois, il y a bien sûr des exceptions : L'historien Fred Halliday par exemple dans son livre *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East* (1995)⁸ démêle un « islam religieux » d'un « islam séculier ». A mon avis, cette distinction est plus proche de la modernité, qui est basée sur une différenciation de deux ordres normatifs, à savoir l'ordre religieux et l'ordre séculier.⁹ Ces deux ordres se constituent mutuellement, c'est-à-dire ils renvoient l'une à l'autre. A l'époque moderne, il est impossible de concevoir la religion sans avoir un concept de société, et à l'envers, il est impossible de concevoir la société sans avoir une idée (positive ou négative) de la religion. Cette différenciation est devenue fondamentale aussi pour la tradition islamique.

Quoi qu'il en soit, l'usage français a créé une distinction remarquable entre deux formes de l'islam qui n'est guère appliquée à d'autres dénominations religieuses : cependant, il y a encore une fois des exceptions : dans le *Dictionnaire de la conversation et de la lecture* de 1853 on trouve l'exemple suivant : « De là les deux grandes applications du christianisme, auxquelles se ramènent son histoire, sa morale et ses dogmes : la première constituant le christianisme religieux, la seconde formant le christianisme social. Naturellement, le christianisme religieux précède l'autre. » Ici, c'est le social, qui est opposé au religieux. J'ajoute une autre citation : « Vouloir que le christianisme religieux étouffe le christianisme social, ou que le christianisme social se passe du christianisme religieux, c'est vouloir que le principe dévore la conséquence. »¹⁰

Il est évident que dans l'usage public, on trouve une répartition assez explicite des attributs politique, social

et religieux : au christianisme est attribuée la qualité de 'social', au judaïsme la qualité de 'religieux' et à l'islam la qualité de 'politique'. Il est peut-être intéressant de noter qu'en l'arabe, on peut observer une même répartition en ce qui concerne l'islam. Par contre, dans l'usage arabe, le christianisme reçoit en premier lieu la qualité de « religieux » et le judaïsme la qualité de « religieux et politique. » De plus, l'islam est en fait dix fois plus souvent qualifié par un attribut spécifique que les autres grandes traditions. Par conséquent, la collocation islam et politique est devenu une interprétation fondamentale aussi dans l'auto-perception des intellectuels musulmans. Les preuves d'un tel usage remontent aux années 1930.¹¹ En même temps plusieurs auteurs musulmans expérimentèrent avec l'expression *islam ijtimā'i* qui deviendra populaire dans les écrits de Ṭāhā Ḥusayn, Muṣṭafā as-Sibā'ī et Abū A'lā Mawdūdī dans les années soixante du XXème siècle. Dans le journal *al-manār*, on trouve cependant très rarement l'expression islam religieux attestée pour la première fois en 1912.

En Europe, l'idée de base qui se cache derrière l'attribution à l'islam de la qualité de 'politique' est souvent exprimée par une proposition comme la suivante (je cite un article de la *Revue scientifique* de 1887): « Or, dans les pays de l'Islam, politique et religion sont une seule et même chose ».¹² Bien que l'affirmation que l'islam soit une religion politique fût implicitement élaborée déjà au début du XIXème siècle, ce n'était qu'à la fin du XIXème siècle que des auteurs français parlaient explicitement d'un islam politique. La première preuve de la notion « islam politique » que j'ai trouvée dans les textes français est de 1896. Là, « l'islam politique » fut défini comme « Créateur

⁸ London: I. B. Tauris, 1995.

⁹ Reinhard Schulze, "Die Dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität", dans: Wolfgang Lienemann, Walter Dietrich (eds.), *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven*. Zürich: Theologischer Verlag 2010, p. 147-205.

¹⁰ *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*. 2^{ème} éd. Vol. 5. Paris 1853, p. 562.

¹¹ J'ai discuté cet usage de manière plus détaillée dans ma contribution "Der Islam als politische Religion: eine Kritik normativer Voraussetzungen", in: Jan Assmann, Harald Strohm (eds.), *Herrscherkult und Heilserwartung*. Paderborn: Fink 2010, p. 103-145

¹² *Revue scientifique* 40 (1887), p. 216.

d'Etats militaires esclavagistes »¹³. Un auteur catholique ajouta en 1901: "In matters political Islam is a system of despotism at home and of aggression abroad. The Prophet commanded absolute submission to the Imam. In no case was the sword to be raised against him"¹⁴ Comme on s'y attendait, le contexte d'une telle définition fut la mission et la colonisation française en Algérie. Le pouvoir des localités maraboutiques par exemple fut décrit en 1913 comme suit: « Dans l'ombre de sa pyramide blonde, hérissée de poutres en saillie, tout un esprit se développa qui fit, de la cité, un centre de l'Islam politique, sans rien amoindrir toutefois de la volupté quotidienne ».¹⁵

Un peu plus tard, les observateurs français commencèrent à considérer l'islam politique non seulement comme « prototype de l'Islam »¹⁶, mais aussi comme contre-pouvoir: En 1923, Edouard Louis Montet écrit: « Il ne peut guère être question, à ce point de vue, de l'Islam politique; ou plutôt il ne peut s'agir, sous cet angle, que des revendications politiques que les populations musulmanes sujettes ou dépendantes des puissances européennes font valoir auprès de leurs maîtres. »¹⁷ Mais jusqu'aux années soixante du XX^e siècle, le nombre des témoignages de l'utilisation de la notion d'« l'islam politique » restait assez faible.

Le succès politique de mouvements comme celui des Frères musulmans en Egypte contribua à diffuser la notion 'islam politique' qui accomplit deux tâches: d'abord elle servait à maîtriser les expressions publiques des revendications exprimées par une référence à l'islam; puis elle devint un paradigme historique par lequel on cherchait à essentialiser l'islam même. Le sociologue égyptien Anouar Abdel-Malek par exemple écrit en 1962: « Dès les années 1880, cependant, et sous l'influence impérieuse de Gamal Eddine El-Afghâni (1838-1897), éveilleur de l'Islam politique contemporain, un mouvement va se dessiner qui atteint son apogée sous le régime militaire. »¹⁸ Ici, l'expression « éveilleur » est remarquable: elle suggère aux lecteurs l'idée que le journaliste al-Afghani fut 'éveilleur' de l'islam politique qui serait donc l'expression primordiale de l'islam soi-même. D'autres liaient cet islam primordial à la tradition politique française: En 1965 un auteur écrit: « En effet, Gamâl al-Dîn al-Afghâni, qui lance le renouveau de *l'Islam politique*, loue hautement la revendication de liberté du peuple français. »¹⁹ D'une part, l'islam politique

fut vu comme « l'idéologie dominante tout au long de la période allant de 1798 aux années 1920-1930 »²⁰, d'autre part on insistait sur le fait que « l'Islam politique avait précédé l'Islam religieux, pour peu qu'on puisse les séparer »²¹ et que « L'Islam politique commence en même temps que l'Islam religieux »²². Par contre Hichem Djaït et d'autres se montraient prompt à distinguer l'islam religieux de l'islam politique actuel. Les penseurs d'une dissociation du politique et du religieux dans le monde musulman se chargeaient de la tâche de rappeler que l'activisme islamiste était un phénomène essentiellement politique.²³ Au fond, beaucoup d'observateurs et chercheurs acceptaient une bipolarité de l'islam: Maxime Rodinson fit le portrait de l'islam comme « politique et croyance »²⁴ et Mohamed-Chérif Ferjani analysa « le politique et le religieux dans le champ islamique ».²⁵

Je ne veux pas traiter ici du discours qui définit l'islam comme religion politique en critiquant ses préconditions

¹³ L'Afrique française: bulletin mensuel du Comité l'Afrique 6 (1896), p. 37.

¹⁴ P. De Lacy Johnstone. Muhammad and His Power. New York: Charles Scribner's Sons, 1901, p. 157.

¹⁵ Paul Adam, « La promenade à Tombouctou », dans: Revue des deux mondes 83/18 (1913) 6, p. 835-872, ici p. 866.

¹⁶ Alfred Georges Paul Martin. Géographie nouvelle de l'Afrique du Nord: physique, politique et économique. Paris: Forgeot, 1912, p. 61: « Nous y distinguerons, en effet, s'éloignant de plus en plus du prototype de l'Islam politique et social, et s'échelonnant dans une commune évolution vers un progrès évident. »

¹⁷ L'islam. Paris: Payot & Cie., 1923, p. 100.

¹⁸ Egypte. Société militaire. Paris: Editions du Seuil, 1962, p. 200.

¹⁹ Actes du colloque Robespierre: XII^e congrès international des sciences historiques, Vienne, 3 septembre 1965. Avant-propos par Albert Soboul. Paris: Société des Etudes Robespierristes. 1967, p. 288.

²⁰ Bichara Khader, « L'islam, soubassement idéologique de la renaissance arabe », dans Maghreb-Machrek 66 (1974), p. 45-64, ici p. 53.

²¹ Cheikh Tidjane Sy, « Ahmadou Bamba et l'islamisation des Wolof », dans: Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire. Série B, 32 (1970), p. 412-433, ici p. 416.

²² Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions 20 (1970), p. 481.

²³ Hichem Djaït, « De l'Islam religieux à l'Islam politique », dans: Le Revue des deux mondes, février 2005, p. 128-137.

²⁴ Paris: Fayard, 1993.

²⁵ Paris: Fayard, 2005.

normatives. Il suffit de dire qu'en principe la distinction entre un champ religieux et un champ politique ne peut être appliquée à des conditions historiques avant l'époque moderne. Cela veut dire que pour l'islam comme pour toutes les autres grandes traditions, la modernité créa une différenciation fondamentale dont sa conséquence fut le développement de deux ordres normatifs rivalisant l'un avec l'autre. En conséquence, le terme « islam » a pu signifier dès le début de l'époque moderne autant un champ religieux qu'un champ politique.

Ce qui me semble important c'est le fait que tous les discours qui contiennent une référence à un des deux champs prennent place dans l'espace public. Il est évident que le public comme espace social qui décrit un ordre normatif pour tous ceux qui y participent est une particularité de l'ordre social moderne. Il ne définit pas seulement les formations des discours en général mais aussi les règles par lesquelles les modes d'expression sont organisés. L'islam public est une désignation pour l'interprétation islamique du public. C'est donc le public qui définit l'islam, et pas l'islam qui définit le public. Puisque dans la tradition française, le mot 'public' est presque synonyme du mot 'politique', on peut échauffer l'hypothèse que c'est le politique qui définit l'islam, et pas l'islam qui définit le politique. Néanmoins, une politique dite islamique contient souvent des revendications qui expriment l'idéologie selon laquelle l'islam définit un système politique spécifique.

II

Bien que la majorité des références qui attribuent à l'islam la qualité du politique soit persistante, on peut observer un certain passage du politique au social. Dès les années 1990, le public islamique accentuait de plus en plus un caractère social de l'islam en le détachant d'une identité purement politique. Ce processus reflète un changement profond dans les formations discursives qui avaient dominé l'auto-image des organisations islamiques dans le public. Jusqu'aux années 1980, presque tous les discours islamiques dans le public avaient eu un caractère idéologique. Par idéologie, je conçois un discours qui dérive ou conclut d'une utopie les normes sociales imposées par l'Etat ou en lieu et place de l'Etat par des associations islamiques. Il est remarquable qu'au moment de l'effondrement des idéologies séculières modernes les utopies islamistes elles aussi perdirent de leur

importance. Mais cela ne signifie pas que les associations islamiques qui s'étaient vouées à une idéologie utopiste auraient perdu en même temps leur importance dans le public. Par contre, plus elles s'adaptaient à une redéfinition de l'islam comme valeur sociale plus elles gagnaient une reconnaissance du public islamique. Cette transformation avait créé une profonde différenciation entre un islam qui exprime un conservatisme social à travers un système de valeurs et un islam qui s'est dissocié du public en créant des réseaux de solidarité.

En ce qui concerne le public, le passage du politique au social avait eu des conséquences importantes : d'abord, la mobilisation sociale ne se produisait plus par des grandes organisations politiques soit oppositionnelles soit fidèles aux régimes en place. En général, la mobilisation sociale collective désigne alors une coordination des activités d'un groupe souhaitant défendre ses intérêts. Une mobilisation collective a pour but de changer une situation sociale, en un sens favorable au groupe, selon ses valeurs et ses motivations. D'après Alain Touraine dans sa *sociologie de l'action* de 1965²⁶, il semble que trois conditions soient à remplir : Les acteurs doivent tout d'abord développer une identité commune en partageant les mêmes buts et des intérêts communs. Ensuite, le groupe formé doit s'opposer fermement aux groupes concurrents, ce qui suppose une forte solidarité interne. Enfin, les protagonistes doivent avoir conscience des enjeux de leurs actions et de leur finalité. Quels sont les moyens d'une mobilisation collective? Les mobilisations collectives nécessitent un minimum d'organisation. Auparavant, on observait qu'elles étaient souvent initiées par des groupes de pression, des syndicats ou même des partis politiques. En reflétant la situation des années soixante du XXème siècle Alain Touraine insistait sur le fait que l'institutionnalisation de l'action collective était gérée par des groupes de pression, qui cherchaient à influencer les pouvoirs publics en intervenant dans les lieux décisionnels. Tandis que sous la pression des conditions idéologiques la mobilisation sociale était incorporée dans la pratique des organisations politiques, elle changea son « gestalt » au moment où la perception idéologique du monde fut radicalement dévalorisée.

²⁶ Paris, Editions du Seuil, 1965.

La mobilisation sociale actuelle se réfère directement au lieu de la vie quotidienne, c'est-à-dire la *lebenswelt* dans le sens de Edmund Husserl : Selon Husserl, *lebenswelt* signifie à la fois l'univers de l'évidence comme fondement anthropologique de la relation entre l'homme et le monde, et le cadre pratique, visuel et concret dans lequel la vie se produit. A l'époque les discours publics islamiques avaient établi un cadre de référence théorique qui dans sa version intégriste eut la tâche de gouverner la *lebenswelt*, c'est-à-dire ils servaient à définir les règles sociales à travers l'enjeu politique du public. Ceci explique pourquoi les organisations islamiques étaient par principe en opposition à l'Etat qui lui aussi dérivait sa légitimité de sa prétention d'avoir seul le droit de définir les règles sociales, bref la société. Il est vrai que déjà dans les années 1970s, quelques organisations islamiques neo-puritaines du type *jama'a* (« groupe ») avaient eu la possibilité de créer – dans des couches sociales clairement délimitées – des petits mondes séparés de l'Etat et de sa société où elles exerçaient un pouvoir direct sur la *lebenswelt* de ses partisans. Mais pour la plupart des organisations islamiques c'était la compétition avec l'Etat même sur la question de savoir qui aurait le droit de gouverner les règles sociales qui déterminait sa présence dans le public.

Finalement le passage du politique au social ne transformait pas seulement la formation discursive du public, mais aussi sa composition sociale et en particulier ses lieux d'expression. Ici, il était capital que les nouveaux médias électroniques et la technologie de l'information en général donnent lieu à l'effondrement de l'hégémonie informationnelle de l'Etat. Maintenant il était possible d'entrer dans un public virtuel et de s'y impliquer en déposant des revendications directement liées à sa propre *lebenswelt*. L'ordre conventionnel de la formation discursive qui avait jadis régné dans le public fut bouleversé et fragmenté. Il est évident que ce processus touchait aussi l'ordre islamique du public. Bien que les grandes organisations islamiques aient cherché à dominer le paysage informationnel en professionnalisant leur présence virtuelle elles n'ont pas pu maintenir leur position d'hégémonie qui avait encore caractérisé leur lutte avec l'Etat.

En résumé les effets de la transformation du public et plus particulièrement du public islamique on peut dire que la

mobilisation sociale qui s'effectue par un public virtuel et qui est basée sur la mise en valeur des *lebenswelten*, c'est-à-dire des lieux de vie quotidienne, est en train de désintégrer le public islamique et même de transformer radicalement l'islam. Cela ne veut pas dire que l'islam comme cadre de référence soit déraciné. Au contraire : les révoltes arabes montrent que les références à l'islam continuent à exercer une fonction essentielle ; mais aujourd'hui cette fonction se réfère plutôt au mode 'comment' donner sens à sa propre vie quotidienne qu'à un monde théorique. Par conséquent l'islam est en train de perdre le pouvoir normatif que les organisations islamiques, soit de l'Etat soit en opposition à l'Etat avaient conclu des traditions islamiques.

La transformation du public n'est pas une particularité des pays dits musulmans. Il est vrai que la formation traditionnelle du public qui dès le XVIIIème siècle avait créé un espace social entre la sphère de l'Etat et celle d'une vie privée et qui avait doté ceux qui participaient d'un rôle social très significatif s'est effectuée à l'échelle mondiale. La première manifestation des conséquences de cette transformation fut l'effondrement des régimes du bloc des pays de l'Est il y a plus de vingt ans. Il faut dire cependant que le public dans ces pays avaient été soumis à un régime quasi-totalitaire ce qui rendit la transformation assez spécifique et que les révolutions en Europe de l'Est avaient en même temps rétabli le caractère autonome du public. Malgré cette restriction il est évident que ces révolutions n'étaient pas politiques à la lettre, mais le résultat d'une articulation des revendications dérivées du cadre de la vie quotidienne. L'échec de l'islam politique si bien analysé par Oliver Roy n'était donc qu'une expression locale d'un processus global. Dans un certain sens, cet échec était une des préconditions pour le succès des révoltes arabes qui se sont déroulées depuis le début de cette année. L'islam politique – c'est-à-dire l'islam que le public avait généré dès le XIXème siècle – s'était brisé contre les revendications des *lebenswelten* de la même façon que les idéologies étatiques des pays d'Europe de l'Est s'étaient brisé – entre autres – contre la demande de la liberté de voyage.

Du point de vue de l'histoire, on ne voit pas encore clairement ce qui a provoqué cette transformation. Je suis tenté d'avancer l'hypothèse que la formation discursive du public était conservatrice à un tel degré qu'elle ne

pouvait plus gérer les transformations sociales profondes qui s'étaient formées depuis les années 1970. En même temps ce conservatisme institutionnel du public prévenait le développement d'une politique qui aurait intégré les revendications d'une *lebenswelt* qui s'était complètement renversée. L'islam politique subissait le même sort. Les grandes organisations qui représentaient l'islam politique restaient sous la domination d'une génération socialisée dans le public traditionnel. Elle n'était pas préparée à développer un programme politique qui pourrait servir comme nouvelle force mobilisatrice. Et au même titre l'islam politique traditionnel ne pouvait pas empêcher la mobilisation sociale.

C'était donc un fait que l'islam politique avait appris à contrecœur à lâcher prise et à se cantonner dans un conservatisme moral qui a tracé la voie aux jeunes malgré lui. Par contre, plus les organisations ou partis islamiques politiques prennent conscience de la transformation du champ politique et acceptent le nouveau rôle qu'elles jouent dans le public, plus elles peuvent redresser la barre et s'imposer comme force néo-conservatrice. Si l'on veut, on pourrait simplifier l'explication de cette transformation en faisant référence à un passage de la notion de norme à celle de valeur. En prenant du Parti pour la justice et le développement (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) en Turquie ou du mouvement *an-nahda* en Tunisie comme exemple, on peut constater que ce conservatisme social même permet de générer une généalogie islamique positive du sécularisme : ce discours accepte la différenciation entre un ordre religieux et un ordre social dont l'autonomie doit être garantie par les valeurs islamiques. Pour cette tendance islamique, l'islam n'est plus vu comme un système politique mais comme un réceptif qui contient l'ensemble de valeurs qui doivent assurer l'intégration sociale. C'est pourquoi actuellement maintes organisations islamiques essaient de limiter les revendications relatives au cadre de la vie quotidienne formulées par les jeunes activistes en les généralisant comme valeurs islamiques abstraites.

Le succès électoral du mouvement *an-nahda* en Tunisie montre que cette tendance trouve une reconnaissance assez forte. Peut-être est-ce le conservatisme social qui donne sens à la majorité des votants et votantes qui eux-mêmes souvent n'étaient que des « badauds » des révoltes. D'autre part, même le grand mufti de Syrie, Ahmad Badr ad-Dīn al-

Hassūn, qui se présente comme soutiens critique du régime de Baššār al-Asad, se prononce pour un ordre séculier et pour une division stricte du pouvoir des institutions islamiques et de l'Etat. Selon lui, les révoltes en Syrie ont été suscitées par – je cite – des « Imams saoudiens qui se sont infiltrés dans les villes syriennes et qui répandent une propagande de dénigrement contre l'Etat et attisent la haine avec un 'agenda' radical et fondamentaliste ». Il est évident qu'ici al- Hassūn agit comme porte-parole du régime syrien en peignant l'Arabie saoudite comme ennemi principal d'un ordre stable. C'est la même rhétorique que Mu'ammār al-Gaddafi a utilisé pour attaquer la légitimité de l'opposition libyenne. Mais en même temps al-Hassūn souligne que la politique de l'AKP turque le séduit, et il se présente comme un rationaliste critique en disant : « Je me sens comme mufti non seulement des musulmans mais aussi des chrétiens et des athéistes. Si un jour un agnostique me convainc avec de meilleurs arguments, je me convertirai à une 'non-croyance' . »

L'islam séculier est donc devenu une conception positive. Il y a maintenant des écrivains musulmans assez nombreux qui soulignent que l'islam est « séculier depuis le début ». Par contre, le public non-musulman en reste souvent à dire qu'islam séculier et démocratique est un contresens. Dans le public islamique actuel une compétition discursive se déroule sur la légitimité d'un islam séculier, sur son contenu normatif et sur sa généalogie historique. Certes, il est trop tôt pour juger du succès de ce discours et sa représentativité sociale. Mais j'ose avancer l'hypothèse que la configuration d'un islam séculier sera au cœur de beaucoup de débats intellectuels musulmans.

III

Je suis conscient que tout ce que j'ai dit sur le public islamique n'est qu'un raccourci simpliste. Il est clair que la formation du public est directement liée à l'Etat national et que l'extension de l'espace du public particulier dépend de la cohésion sociale et du degré de l'intégration sociale. Et il est aussi vrai que le régime des républiques 'absolutistes' avait dominé non seulement le discours du public et son contenu mais aussi déterminé le droit d'accès. Donc, comme en Libye la transformation du public se déroule souvent simultanément avec la restructuration de son autonomie sociale et culturelle. Cela veut dire

que parallèlement à la restructuration du public, une socialisation prendra place qui définira le rôle public d'un individu dans un contexte national. Peu importe qu'ils soient confessionnels ou non-confessionnels les discours publics établissent dans ce contexte une identité d'adhérence générale qui est interprétée par des notions 'société' et 'peuple'. La citoyenneté est – bien entendu – une conception qui présuppose l'Etat national, et par cela le public normalement est national. En outre, car l'islam public est soumis aux règles du discours du public, il est lui aussi 'nationalisé'.

Ainsi, le printemps arabe a contribué à relocaliser les discours de l'islam public et de repousser le pouvoir et l'hégémonie d'un islam transnational. L'échec de l'islam politique est donc aussi l'échec d'un islam transnational dont le pouvoir était clairement rattaché à l'existence des Etats autoritaires arabes. Dans un certain sens, l'islam transnational avait remplacé les publics étatiques et nationaux. Avec la récupération de son autonomie, le public islamique se délie progressivement du pouvoir discursif de l'islam transnational représenté jusqu'à une date récente par des grandes organisations islamiques comme le ligue du monde islamique basé à la Mecque. Mais ce 'découplage' ne signifie pas que les nouveaux discours islamiques nationaux soient complètement isolés. Au contraire : bien que nationaux ces discours sont de façon importante standardisés. Ces standards définissent le contenu et le mode d'expression de l'islam public. Rāšid al-Ġannūšī, le dirigeant du mouvement *an-nahda*, l'explique comme suit : « Pourquoi nous sommes-nous rapprochés d'un modèle qui est loin de notre pensée, comme les Taliban ou le modèle saoudien, alors qu'il existe d'autres modèles islamiques à succès qui sont proches de nous, comme les modèles turc, malaisien et indonésien, des modèles qui combinent islam et modernité ? »²⁷ C'est donc la modernité qui a standardisé l'islam public et qui l'a en même temps localisé comme modèles nationaux.

On sait que l'islam public n'est qu'une des expressions islamiques actuelles. Le succès de l'islam public dépend du degré de l'intégration sociale ou si l'on veut de la plausibilité d'un discours qui offre à l'ensemble des habitants d'un pays l'identité de représenter une 'société'. La société est donc un ordre normatif, et par cela elle donne sens au moment où une grande majorité des habitants d'un pays la valorise

comme 'société civile' et accepte ses règles. Pourtant en réalité, le domaine d'application de la catégorie 'société' est limité à des couches sociales qui disposent d'un revenu assez fixe au-delà de la valeur moyenne et au moins d'une formation professionnelle. Pour tous les autres, la société n'est pas une catégorie explicative. Au lieu de la société il existe d'autres catégories qui définissent les règles de la vie collective : Je ne veux en mentionner que quatre : D'abord les réseaux de solidarité, puis la parenté et ce que j'appelle parenté informelle, et finalement les 'sectes'. Il faut souligner qu'il ne s'agit que de types idéaux et qu'en réalité on ne peut guère les séparer les uns des autres.

Les réseaux de solidarité constituent un type d'ordre social qui est basé sur l'échange de solidarité avec loyauté et qui est dirigé par une organisation qui se veut la représentante du salut de ceux qui participent à ce réseau. Les réseaux de solidarité prennent certaines fonctions de l'Etat et du public en charge, étant encore précisé qu'au contraire du public moderne l'accès au réseau est limité à ceux qui expriment leur loyauté à l'organisation qui le dirige. La centralité d'une telle organisation est aussi importante que la densité des liens qui attachent les participants à ce réseau et qui déterminent même les actions quotidiennes. Un exemple typique est La Hamas en Palestine. L'islam de ces réseaux de solidarité est très différent de l'islam public. Il n'est pas caractérisé par un conservatisme social, mais par une formation normative qui contient les règles nécessaires pour garantir la cohésion sociale dans ce réseau.

La parenté offre encore un autre espace d'ordre. Le cas de la Libye et celui du Yémen ont montré que la parenté est devenue extrêmement importante pour définir la solidarité en cas de crise. Dans un certain sens la parenté agit comme un réseau de solidarité. Cependant, c'est la parenté qui justifie l'accès au système de privilèges que

²⁷ Cited from Atul Aneja, « From Arab spring to Post-Islamist Summer », The Hindu 12.10.2011: "In a recent debate with a secular challenger, Tunisia's Islamist politician and theoretician, Rachid Ghannouchi said: 'If the Islamic spectrum goes from Bin Laden to (Turkey's Prime Minister Recep Tayyip) Erdogan, which of them is Islam?' He added: 'Why are we put in the same place as a model that is far from our thought, like the Taliban or the Saudi model, while there are other successful Islamic models that are close to us, like the Turkish, the Malaysian and the Indonesian models; models that combine Islam and modernity?'"

les 'tribus' représentent. La politisation de la parenté et son intégration dans un système de pouvoir étatique s'est opérée dès les années 1980 particulièrement en Iraq sous Saddam Husayn, en Libye sous Gaddafi et au Yémen sous le président Sālih. Pour les discours islamiques la domination de la parenté n'est pas seulement un défi mais offre aussi une opportunité d'enraciner un ordre islamique normatif dans un cadre social bien défini et délimité. C'était peut-être le cas du Groupe islamique combattant en Libye (*al-jamā'a al-islāmīya al-muqātila bi-Lībiyā*) actif entre 1986 et 2008 qui pouvait établir une niche de pouvoir dans les environs de la ville de Derna ; juste après la sécession de la Cyrénaïque en février 2011, plusieurs anciens militants de ce groupes comme 'Abdihakīm al-Asadī cherchaient à fonder un émirat à Derna appelé « Emirats islamiques de Barqa » avec le soutien de petites fractions de Bara'isa, une tribu très répandue dans la Cyrénaïque. Bien que presque toutes les sources qui rapportèrent cet événement ne reproduisent que la propagande du régime de Gaddafi, il paraît probable qu'au premier moment de la révolte certaines fractions tribales mirent en fonction un ordre islamique néo-puritan pour assurer leur indépendance. Le cas du Yémen est plus clair. Après la guerre sanglante entre l'Etat et les tribus zaydites dits Hūtī de 2004 à 2010, 'Abdalmalik al-Hūtī annonça le 27 février 2011 que les Hūtīs soutiendraient les manifestations pro-démocratie et leur droit à un changement de régime. Après ces déclarations, de grands groupes de Hūtī s'associèrent à des manifestations partout dans le Nord du Yémen. Le 24 mars, les rebelles reprirent la ville de Sa'āda, prirent le contrôle de plusieurs districts de la province d'al-Jawf et déclarèrent la création de leur propre administration dans le gouvernorat de Sa'āda, indépendante des autorités yéménites. Mais en juillet 2011, les troupes du parti Islāh essayèrent de regagner le pouvoir dans la province d'al-Jawf. Les violences à al-Jawf culminèrent quand les tribus zaydites lancèrent une offensive pour reprendre les bâtiments du gouvernement occupés par les troupes de l'Islah. Bien que la parenté soit importante pour la mobilisation sociale au Nord du Yémen, il ne s'agit pas d'une parenté dans le strict sens du mot. En fait, la parenté réelle est moins importante que la géographie : elle n'est qu'une interprétation secondaire d'une auto-identification qui limite l'échange de solidarité à un territoire bien défini. Dans ce contexte l'islam circonscrit les normes par lesquels la solidarité est échangée. Ici, un islam public comme celui

propagé par le parti Islah n'est pas fonctionnelle. C'est pourquoi les Hūtī disaient en une certaine occasion que l'Islāh était proche au réseau dit al-Qā'ida.

Déjà dans ce contexte il est évident que la catégorie de la parenté n'est plus déterminée exclusivement par une filiation généalogique réelle. Ceci est particulièrement valable pour la troisième formation sociale que j'appelle parenté informelle. Ici, il s'agit de cet ordre social qui s'est formé dans les grands quartiers informels autour des villes comme le Caire. Ces grands quartiers dits 'ašwā'īyāt – je ne nomme que Munīra Ġarbīya, Manšiyat Nasr, 'Izbat al-Hajāna et Būlāq ad-Dakrūr – sont la *lebenswelt* de plus de sept à huit millions d'habitants qui y vivent en moyenne sous la barre égyptienne de pauvreté [entre 300 et 600 LE par mois = 42-84 CHF].²⁸ C'est là où des prédicateurs islamiques puritains cherchent à imposer un pouvoir direct en transformant des bandes de quartiers en salafistes. Déjà entre 1989 et 1992 un Groupe islamique (*jamā'a islāmīya*) sous un certain Shaykh Jabr contrôlait la 'ašwā'īya de Munīra Ġarbīya ; en 1992 les militaires égyptiens essayèrent de reprendre le pouvoir local par force, ce qui aboutit à une confrontation violente entre les salafistes et le militaire. Le discours du Shaykh Jabr permettra aux habitants de Munīra Ġarbīya d'articuler des revendications directement liées à leur propre *lebenswelt*. Pourtant, l'ancrage du discours salafiste ne signifiait pas que les partisans de Shaykh Jabr fussent des salafistes. Au contraire, quand on demanda à l'un des partisans pourquoi il avait participé à la révolte, il répondit : « je préfère l'enfer des salafistes au paradis de l'armée égyptienne. ». Pendant les grandes manifestations au Caire, les forces de sécurité essayaient de mobiliser les habitants des quartiers informels en leur offrant cinquante à cent lires par jour. La « bataille des chameaux » du 2 février 2011, quand

²⁸ Murqu Wafā, al-'ašwā'īyāt fī l-mujtama' al-misrī – ru'ya nazarīya. Le Caire 2003; Cilja Harders. Staatsanalyse von unten - urbane Armut und politische Partizipation in Ägypten, mikro- und mesopolitische Analysen unterschiedlicher Kairoer Stadtteil. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2002; Salwa Ismail. Political life in Cairo's new quarters: encountering the everyday state. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006; Salwa Ismail. Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism. London: I. B. Tauris, 2003.

plusieurs milliers d'habitants des 'ašwā'īyāt envahirent la place Tahrir, montre la dimension du problème. Il y a des prédicateurs salafistes comme Mahmūd 'Āmir, qui prétend que l'Égypte sera régnée dorénavant par les 'ašwā'īyāt. En fait, certains groupuscules salafistes sont parvenus à obtenir le soutien des bandes comme les *talā'i' al-fath* à Būlāq ad-Dakrūr, la *samāwīya* de Bāhā as-Samāwī à Matariya ou des *an-nāgūn min an-nār* à Munīra Ġarbīya. Les ruelles des quartiers informels offrent un encadrement d'une parenté informelle qui dispose d'un système de règles élaboré et difficile à déchiffrer. Les salafistes les traduisent 'en islam', et par conséquent les émeutes contre des églises coptes ou des mosquées paraissent comme des conflits interconfessionnels. Cette interprétation qui suit l'auto-image des salafistes est encore plus élaborée par des petits partis comme le Parti de la Lumière (*hizb an-nūr*) de 'Imād 'Abdalġafūr ou par des journaux comme « Voix du peuple » (*sawt baladī*).

Le succès électoral du parti de la Lumière de Yāsir Burhāmī en alliance avec d'autres petits partis comme *al-asāla* et *al-fādila* qui fut fulgurant dans le nord-ouest du Delta et dans certains région d'Alexandrie et du Caire montre qu'en Égypte postrévolutionnaire, l'intégration sociale dans un ordre normatif dit « société » n'a pas encore englobé toute la population.

Le cinquième ordre qu'on pourrait aborder est ce qu'on peut appeler « le milieu des sectes ». Par cela je veux signifier la formation des petits groupes islamiques radicalement détachés d'un environnement social traditionnel. Leur définition de l'islam est en même temps mythique et existentialiste : dans un certain sens les partisans de ces groupes suivent la parole : « je me révolte donc je suis » en la transformant en : « je passe au jihad donc je suis » ou mieux : « l'islam fut établi par le jihad, donc moi je deviens musulman par le jihad ». Cette interprétation bien connue et exemplifiée aussi par des groupes du réseau d'al-Qā'ida n'a pas joué un rôle important dans les révoltes, si l'on laisse à côté la niche d'al-Qā'ida à Abyan au Yémen. Mais quand même, l'idée qui se cache derrière ces revendications offre parfois un soutien pour l'établissement des petits émirats salafistes, comme c'était récemment le cas à Sejnane au nord de la Tunisie.

IV

Il serait très tentant de concevoir les cinq ordres sociaux comme institutions indépendantes. Mais en réalité ces ordres peuvent cohabiter simultanément dans le cadre d'un Etat politique. La relation entre ces ordres est souvent conflictuelle, mais le degré de la conflictualité dépend de l'efficacité des structures qui arrangent la position des ordres compétitifs. C'était donc l'effondrement de cette efficacité structurale qui a lancé les révoltes dans les pays arabes. Ces causes générales sont assez bien connues. Je ne veux que résumer les causes les plus importantes :

Premièrement : l'ordre politique des pays arabes était un vestige de l'ancien conflit Est-Ouest et de la guerre froide. Les républiques qui avaient été partenaires de l'Est gelaient le système de pouvoir et continuaient de réclamer le droit de définir l'ordre social. Les élites régnantes souvent liées avec les militaires convertirent le système en ce que j'appelle « république absolutiste ».

Deuxièmement : dès le début du XXI^{ème} siècle la composition démographique des sociétés arabes montre une majorité des jeunes entre 15 et 35 ans. Le pouvoir politique se concentrait de plus en plus sur la génération de ceux qui étaient nés entre 1930 et 1950 et qui avaient été socialisés dans le vieil ordre de la guerre froide. Elle ne constitue que 3 % de la population en 2011. Par contre 40 % de la population ont été socialisés dans des « mondes de vie » (*lebenswelt*) qui étaient radicalement détachés de ceux des grands-parents. La structure de communication des jeunes ne repose plus sur le clientélisme ou un système de subordination, mais s'effectue dans un espace semi-public qui est souvent virtuel et hors de contrôle de la génération dirigeante. Les révoltes dénoncent le « pacte entre les générations ».

Troisièmement : Dès les années 1970, la migration a profondément changé la composition du travail. Le nombre des femmes travaillant a cru de 6% à 30 ou 35%. Cela aboutit à ce que de moins en moins de femmes soient prêtes de se marier. En 2010, seulement 25% des femmes égyptiennes âgées entre 18 et 28 ans disaient qu'elles voulaient se marier. La plupart des jeunes femmes cherchaient à définir un chemin de vie hors de la tradition familiale.

Quatrièmement : Le système économique n'était plus capable d'offrir aux jeunes un espace de chance. Tandis que pour les élites économiques, la globalisation des relations commerciales et financières était favorable, les jeunes et particulièrement les plus pauvres d'entre eux étaient dépendants d'une incertitude généralisée qui menaçait leur propre vision de la vie.

Il y a bien sûr d'autres facteurs importants qui ont déterminé l'éruption des révoltes. Mais je ne veux pas aborder ce sujet en détail, parce que ce qui m'intéresse c'est le rôle du public islamique dans ces révoltes. Pour conclure revenons donc à la question posée au début, à savoir : « est-ce qu'on peut encore justifier dans le contexte des révoltes arabes le diagnostic d'un échec de l'islam politique ? ». Ma réponse est simple : oui, les révoltes arabes ont même validé cette hypothèse, parce qu'indépendamment de l'interprétation culturelle les révoltes sont caractérisées par un passage du politique au social, ou plus concrètement par un passage du politique idéologique à la « mondanité de la vie » (*lebensweltlichkeit*) sociale. Par conséquent nous sommes témoins d'une transformation profonde de l'islam lui-même. Tandis que dans le cadre du public l'islam *devenait* une religion politique il entre maintenant dans l'espace post-durkheimien comme le dit Charles Taylor. Il reproduit la fragmentation des deux ordres de la modernité, à savoir la religion et la société. Si l'on veut, on pourrait parler aussi d'une différenciation progressive de la religion et de la société. La vision unificatrice de la société que l'islam politique avait promue il y a plus de cent ans tombe de plus en plus en décrépitude. Certes, plus d'un auteur islamique conserve encore les idéaux d'une religion politique, mais sa force mobilisatrice décline. Elle ne peut plus répondre aux revendications dérivées de la mondanité de la vie (*Lebensweltlichkeit*). La formation classique de l'islam politique comprend en outre les caractéristiques suivantes :

- le passage de l'autodéfinition islamique de *lex* à *religio*,
- le développement des prétentions à la validité dans le champ social,

- l'entrée en concurrence avec l'Etat pour définir les normes de pouvoir,
- la redéfinition de l'exégèse de sa propre tradition pour légitimer ses prétentions, ce qui rend sa théologie politique,
- la définition de la moralité comme expression d'une vie pieuse et à la fois du droit, donc la suppression de la distinction entre la morale et le droit,
- l'articulation de toutes prétentions dans un espace public,
- et le modelage de cette interprétation dans des groupes sociaux clairement délimités.

Une telle réinterprétation de la tradition islamique est assortie aux normes qu'Emile Durkheim fixa dans son livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, et je cite : « Or, pour que les principaux aspects de la vie collective aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière. Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion. » Et c'est pourquoi il put dire : « On peut donc dire, en résumé, que presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion ». ²⁹ Cette définition peut être lue comme une vision islamiste de l'Islam. Par contre la version dite « post-islamiste » ne dispose pas d'une telle vision unificatrice car la vie sociale n'est plus unifiée sous un concept normatif appelé 'société'. De là, il serait très difficile de trouver une expression dominante d'un islam post-durkheimien ou de classer toutes les interprétations actuelles de l'islam sous un terme précis. Quoi qu'il en soit, les révoltes arabes contemporaines montrent que l'islam politique qu'on peut qualifier de 'durkheimien' est devenue dysfonctionnel parce qu'il ne peut plus interpréter la transformation sociale qui a déclenché les révoltes arabes.

²⁹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris: Alcan, 1912, p. 598-599.



Biblioteca Nueva

www.bibliotecanueva.es



Ensayo

Jacques Attali
Mañana, ¿quién gobernará
el mundo?



E ENSAYO | Biblioteca Nueva

MAÑANA, ¿QUIÉN GOBERNARÁ EL MUNDO?

Jacques Attali
328 páginas

ECOSOCIALISMO

Michael Löwy
192 páginas

Michael Löwy
Ecosocialismo
La alternativa radical
a la catástrofe ecológica capitalista



E ENSAYO | Biblioteca Nueva

Otras Eutopías

Mabel Richart Marset
**IDEOLOGÍA
Y TRADUCCIÓN**
Por un análisis genético
del doblaje



Biblioteca Nueva

IDEOLOGÍA Y TRADUCCIÓN

Mabel Richart Marset
360 páginas

COMPOSICIONES DE LUGAR

Asier Aranzubia, Carmen
Arocena, Pilar Carrera e
Imanol Zumalde (Eds.)
336 páginas

Asier Aranzubia, Carmen Arocena,
Pilar Carrera e Imanol Zumalde [Eds.]
COMPOSICIONES DE LUGAR
Ensayos in honorem Santos Zuzunegui
en su 65 aniversario



Biblioteca Nueva



CALEIDOSCOPIO
KALÉIDOSCOPE
KALEIDOSCOPE

Galaxia Gutenberg Comprometidos con la cultura



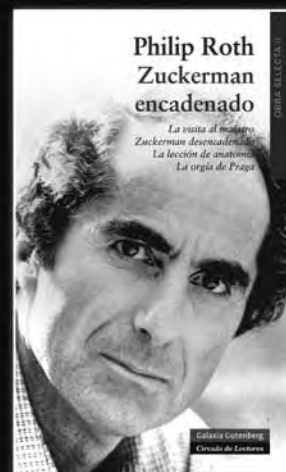
Pascal Quignard
Las solidaridades misteriosas



Madeleine Thien
El eco de las ciudades vacías



Patrick Flanery
Absolución



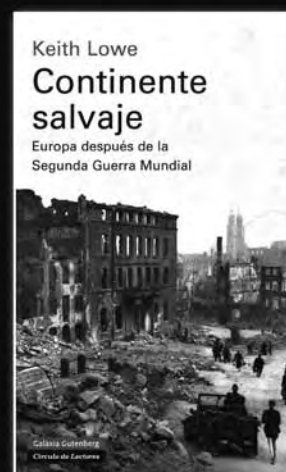
Philip Roth
Zuckerman encadenado



Luis Mateo Díez
La cabeza en llamas



Fernando Vallespín
La mentira os hará libres



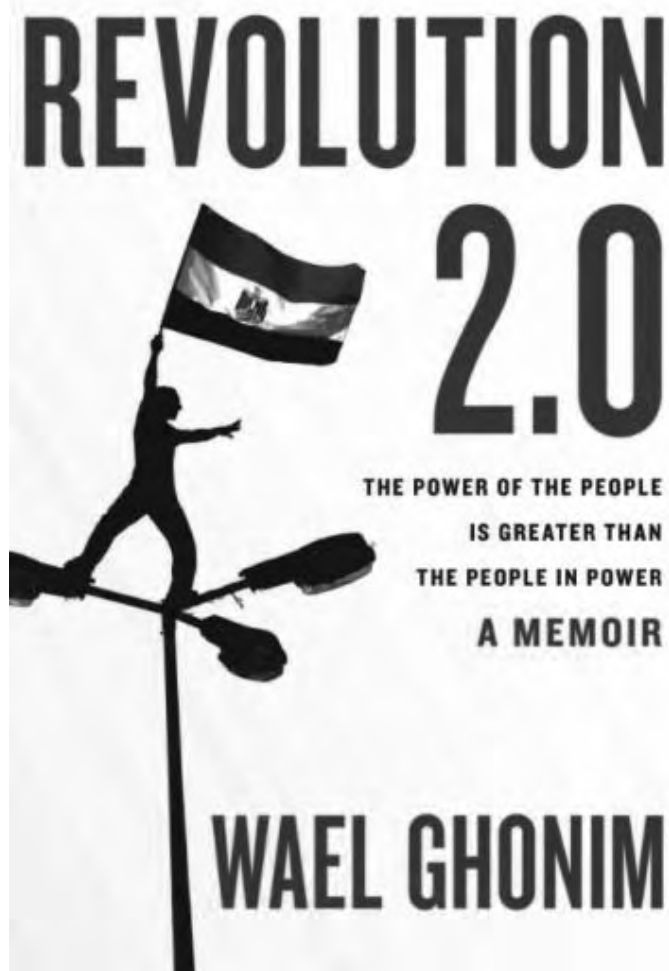
Keith Lowe
Continente salvaje

Puede seguirnos en:

www.galaxiagutenberg.com
www.facebook.com/galaxiagutenbergedit
www.twitter.com/G_Gutenberg

Galaxia Gutenberg

Círculo de Lectores



Revolution 2.0. The Power of the People Is Greater Than the People in Power: A Memoir, Wael Ghonim, Houghton Mifflin Harcourt, New York, USA 2012, 308 pp.

“Today they killed Khaled. If I don’t act for his sake, tomorrow they will kill me.” wrote Wael Ghonim, on June 8, 2010 on a facebook page he had just created.

During this night, Ghonim, a 29 years old Google marketing executive, decided to use internet to spread information and mobilize people after seeing a startling picture of a bloodied and disfigured face, its jaw broken, a young life taken away. “It took a few moments for Ghonim to settle

on a name for the page, one that would fit the character of an increasingly personalized and politically galvanizing Internet. He finally decided on “*Kullena Khaled Said*”: “*We Are All Khaled Said.*”

Two minutes after he started his Facebook page, 300 people had joined it. Three months later, that number had grown to more than 250,000.

If you have a look at it today, you can still read under *project description*: “Khaled Said, a 28-year-old Egyptian from the coastal city of Alexandria, Egypt, was tortured to death at the hands of two police officers. Several eye witnesses described how Khalid was taken by the two policemen into the entrance of a residential building where he was brutally punched and kicked. The two policemen banged his head against the wall, the staircase and the entrance steps. Despite his calls for mercy and asking them why they are doing this to him, they continued their torture until he died according to many eye witnesses. Khaled has become the symbol for many Egyptians who dream to see their country free of brutality, torture and ill treatment. Many young Egyptians are now fed up with the inhuman treatment they face on a daily basis in streets, police stations and everywhere. Egyptians want to see an end to all violence committed by any Egyptian Policeman. Egyptians are aspiring to the day when Egypt has its freedom and dignity back, the day when the current 30 years long emergency martial law ends and when Egyptians can freely elect their true representatives.”

Ghonim’s Facebook page anonymously called for accountability for Khaled’s death and an end to corruption within the Egyptian government. The page engaged users, solicited ideas from Egyptians, and also proposed a Jan. 25 mass protest date. “*We Are All Khaled Said*” helped ignite an uprising that led to the resignation of President Hosni Mubarak and the dissolution of the ruling National Democratic Party. Nevertheless, Ghonim who simply defines himself as a web administrator and not as an activist, is careful to emphasize that chatter on Facebook or on Twitter is only a tool and cannot create social change. “History is made on the streets, not on the Internet”.

Ghonim thought that his anonymity was his power and his safety. But in January 2011, right before the protests

started, security officials in Egypt learned Ghonim's identity and arrested him. For 11 days, Ghonim was held blindfolded in a cell and repeatedly interrogated. Egyptian security officials told him that they suspected he was working with foreign officials and called him a traitor. "It was a very hard moment for me," he says. "I would accept being seen as someone who is the opposition, who is creating problems for them – but the fact that they called me a traitor was very hard on me. I told them, 'You can torture me as much as you want, but you're not going to get this out of me because this is not true. I would prefer to die than to admit something I've never done, that I think is completely wrong.'" Meanwhile, news began to circulate on the Internet about his disappearance.

Revolution 2.0 excels in chronicling the roiling tension in the months before the uprising, the careful organization required and the momentum it unleashed. Ghonim makes up for the lack of eyewitness detail by taking a broad overview and presenting a manifesto on the capacity of social media to transform a society. The author traces the planning that took place in the days before Jan. 25, 2011, when thousands of Egyptians gathered in Cairo's Tahrir Square in preparation for the uprising. He also gives an insider's account of what he experienced during the protests –when Egyptian security authorities locked him in a basement jail cell– and then what it was like after the departure of President Hosni Mubarak.

"Ghonim's memoir is a welcome and clear-eyed addition to a growing list of volumes that have aimed (but often failed) to meaningfully analyze social media's impact [wrote Jose Antonio Vargas in the New York Times] It's a book about social media for people who don't think they care about social media. It will also serve as a touchstone for future testimonials about a strengthening borderless digital movement that is set to continually disrupt powerful institutions, be they corporate enterprises or political regimes. His individual story resonates on two levels: it epitomizes the coming-of-age of a young Middle Eastern generation that has grown up in the digital era, as well as the transformation of an apolitical man from comfortable executive to prominent activist.(...) What Ghonim's book makes clear, however, is that revolution begins with the self: with what one is willing to stand for online and offline, and what one citizen is willing to risk in the service of his country."

Much more than a simple testimony, this book is both an intimate and historical record. It is moving and poignant at the same time. Providing an insider's account, *Revolution 2.0* is a must read for anybody interested in these events and looking for something different.

Aude Jehan



The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next, The Council on Foreign Relations, New York, USA, 2011, 496 pp.

The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next brings together more than sixty articles, interviews, congressional testimony, and op-eds from experts and thought leaders, including Bernard Lewis, Fouad Ajami, Richard Haass, Lisa Anderson, Martin Indyk, Steven Cook, Aluf Benn, Dirk Vandewalle, and Nassim Nicholas Taleb. In addition, it includes articles from Foreign Affairs media, and primary source documents, and major public statements by the main players, including Barack Obama, Hillary Rodham Clinton, joined by Egyptian opposition

writings, such as statements by Hosni Mubarak, Muammar al-Qaddafi, and others are joined by Egyptian opposition writings and relevant primary source documents.

This 500 page volume is organized in six main chapters. The first section of the book, “*The Past as Prologue*,” offers an historical overview through contributions published in Foreign Affairs over the last decades. For instance, Fouad Ajami’s 1995 article “The Sorrows of Egypt” paints an indelible portrait of the Mubarak regime in all its Brezhnevite torpor, showing just what regional publics would rise up against a decade and a half later. Martin Indyk’s 2002 article “Back to the Bazaar” explains the cold-blooded calculation behind Washington’s acceptance and even support of such a state of affairs –because the existing regional order did a passable job at serving American interests, at least in the short to medium term. Bernard Lewis’s 2005 article “Freedom and Justice in the Modern Middle East,” written during a brief moment a few years ago when it seemed as if the authoritarian order was crumbling, debunks the notion that tyranny is somehow the natural state of affairs in the Arab world– a concept that brings to mind George W. Bush’s classic line about “the soft bigotry of low expectations.” And Steven A. Cook’s 2009 essay on Mubarak’s succession, together with his postscript a year later on Mohammed El Baradei’s presidential candidacy, shows an Egypt still trapped in political amber with no immediate prospects of release.

The second section, “The Ice Breaks Up,” explores the events in the first two critical upheavals. Michele Penner Angrist’s piece, written just after Ben Ali’s ouster in mid-January 2011, analyzes what happened in Tunisia and why. That is followed by a series of articles on Egypt, from an all-star lineup of regional experts, that look at every aspect of the situation there from the role of the military and the Muslim Brotherhood to the dynamics of constitutional reform and the implications for Cairo’s relations with Washington and Jerusalem. The section closes with a detailed analysis of the Egyptian case by Dina Shehata and a provocative comparison of two “black swans,” Egypt’s turmoil and the recent global financial crisis, by Nassim Nicholas Taleb and Mark Blyth.

The third section, “The Cracks Spread,” analyzes the Tunisian and the Egyptian revolutions’ consequences on

Algeria, Bahrain, Iran, Iraq, Jordan, Morocco, Palestine, Saudi Arabia, Syria, and Yemen, along with some region-wide discussions of food prices, demography, and women's rights. Geneive Abdo makes a parallel between Egypt and Iran. She explains the activists "want the international community to draw attention to Iran's human rights violations. Indeed, in the International Peace Institute poll, 55 percent of all respondents said that the West should speak out against the regime's human rights violations. This is an area in which the government is vulnerable. Iran has managed to convince at least a sizable portion of the population that the crackdown and repression after the 2009 movement have been necessary to preserve the country. If the United States makes clear that it condemns repression and supports the aspirations of the Iranian people, it could inspire young non-ideological Iranians—who have much in common with their Egyptian counterparts—to confront the security forces. One step further, which some U.S. senators have already backed, would be to establish an independent UN human rights monitor to track the situation in Iran and publicize violations."

The fourth section is dedicated to the decision to intervene in Libya and the early stages of the conflict. When the rebellion against Muammar al-Qaddafi's regime faltered and Qaddafi's forces regained momentum, the Obama administration decided to join France and Britain in a military operation to stave off a rebel defeat (and the massacres that some believed would follow). Sanctified by both the

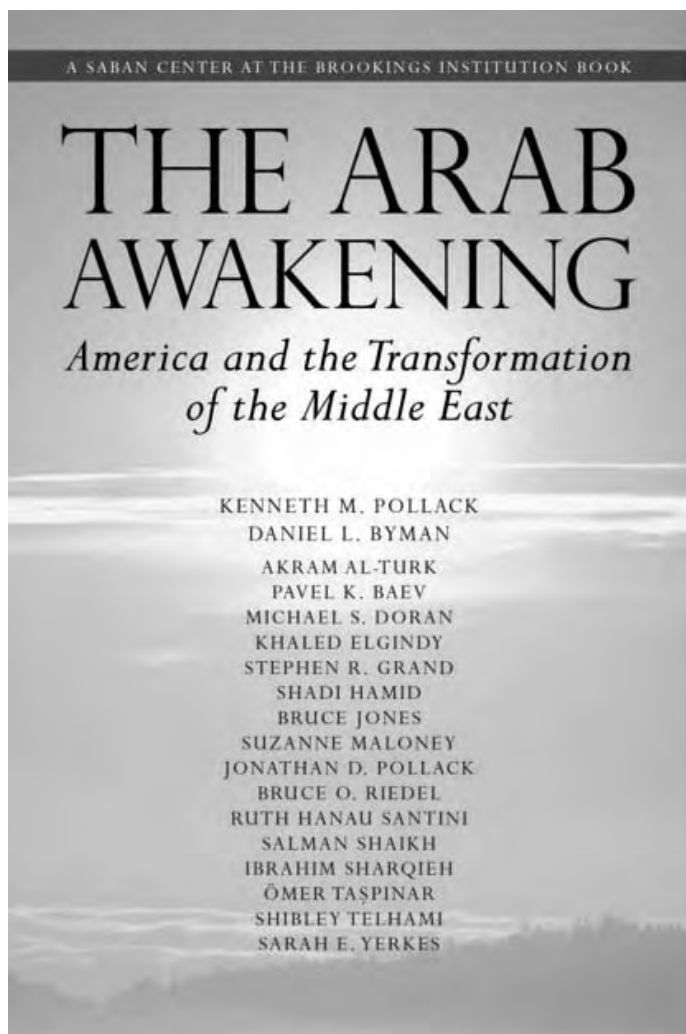
United Nations and the Arab League, Operation Odyssey Dawn quickly (and perhaps unintentionally) became a test case for a new doctrine of humanitarian intervention, one that promised limited results for a limited investment.

In the fifth section, "What it Means and What Comes Next," Lisa Anderson explains what the Tunisian, Egyptian, and Libyan cases had in common and where they diverged. Jack Goldstone tries to define the type of revolution these uprisings actually were and asks about their future implications. Michael Doran looks to the demise of the British-sponsored regional order in the 1950s for contemporary lessons and argues that in the months and years ahead Iran might try to play Gamal Abdel Nasser's role and galvanize opposition to Washington and the West. And Shadi Hamid and Daniel Byman assess the impact of the upheavals on Islamist political parties and terrorism, respectively.

Finally, the last section presents a selection of some major public statements by President Obama and Secretary of State Hillary Clinton to speeches from Hosni Mubarak, Muammar al-Qaddafi, and others.

This book pulls together what is needed to understand the origins and significance of the Arab awakening.

Aude Jehan



The Arab Awakening: America and the Transformation of the Middle East, Brookings Institution Press, Washington, USA, 2011, 381pp.

The Arab Awakening America and the Transformation of the Middle East offers broad lessons by analyzing key aspects of the Middle East turmoil. Eighteen authors cover the events since December 2010, analyzing these developments and their consequences.

The 18 co-authors look at the countries themselves, finding commonalities and grouping them according to the political evolutions that have (or have not) occurred in each

country. They offer insight into the current situation, and possible trajectory of each group of countries, as well as individual nation studies. They also bring together different major topics such as public opinion trends within the “Arab Street”; the role of social media and technology; socioeconomic and demographic conditions; the influence of Islamists; and the impact of the new political order on the Arab-Israeli peace process. They provide different perspectives on specific issues within a broader common framework, a broader agreement about what was happening and why, and what should be done about it.

Kenneth M. Pollak, Director of the Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution, who directed the book, explained that the goal, “by putting all these chapters in one place, all these countries in one place, [was] to allow people to look at both the individual idiosyncrasies of each country to see how the Arab Spring and understand how and why the Arab awakening played out in each of these countries in the way that it did, but also be able to compare that to how it played out in all the other countries. And so, we have relatively brief overviews of what the Arab Spring has meant in each country, why it played out the way that it did, how it happened, and of course, what ought to happen there to bring this to a successful, in some sense of the word, conclusion in each one of these countries. (...) But we also wanted to present a book that would give a holistic sense of what is going on with the Arab awakening, and how all of these different pieces which can be so utterly bewildering when looked at through the lens of TV or newspaper articles talking about unrest here and problems there and protests here and change or revolution in these other places, how all of it knitted together and how you could stand back and see the region as a whole, but also see it in different pieces”, he said.

The 36 chapters are organized in six different sections dealing with: The Dynamics of the Arab Spring, Countries in Transition, The Imperative of Reform, States in Crisis, Other Regional Actors and The External Powers.

If most of the chapters are country by country, the general structure of the book is quite original. Instead of being typically organized geographically or by political alignment, the book breaks the countries out in terms of how they stand in relationship to change, what needs to

happen, where they're moving in the future. The authors have organized them into three groups:

- countries in transition, who may even be struggling towards some kind of democratization, like Egypt, Iraq, the Palestinians, Tunisia, and Libya.
- countries who have so far resisted revolution, but who nonetheless are facing the pressures to change just as the countries that already have gone through these transitions,
- countries that are going to need to come to grips with change in the future if they are going to continue to survive in some recognizable form, countries like Saudi Arabia, Bahrain, the other Gulf states, Algeria, Jordan, Morocco. And finally, we have a section on the states that are in civil war, Yemen and Syria.

The Arab awakening begins with an entire section looking at the dynamics driving the Arab awakening, issues that span the entire region, how did these things shape the Arab awakening, how did the Arab awakening affect them? It aims to be a coherent summary and encapsulation of all of the events of the past year. There is also a whole chapter dedicated to public opinion and how it should have led us to understand what was happening and what the people of the region want.

But the analysis goes beyond the countries of the Middle East. There are other countries in the region which have

important equities involved, and are themselves exerting important influences. So there is a section looking at Iran, at Israel, and at Turkey, with separate chapters for each one talking about how they view the developments of the Arab awakening, How the Arab awakening is affecting them, and what they ought to be thinking about in the future?

Other chapters treat the reactions of the rest of the World, including emerging powers. In this section we look at the Arab awakening through the lenses of China, the European Union, Russia, and, most of all, of the United States. These chapters analyze how the Arab awakening has affected each of these countries or powers, how each of them has tried to react to the Arab awakening. They also try to define what should be expected in the future.

In the last section, the authors examine through thematic or functional chapters a wide range of factors that influenced the revolts: new media technologies, powerful militaries, democratization efforts, and ascendant Islamist parties, and the economics of the region, both how that contributed to the revolts around the Arab world and what the Arab Spring itself means for the economics of the region.

Extremely well documented, this book aims to set out in one place a whole variety of information. It helps us to understand why things happened the way that they did, what to expect in the future, and also what the United States and what the other countries of the region ought to be doing about them.

Aude Jehan

BADIOU L'HYPOTHESE COMMUNISTE



CIRCONSTANCES, 5

Lignes

***L'hipothèse communiste*, Alain Badiou, Fé- camp, Éditions Lignes, 2009, 205 pp.**

Alain Badiou se ha convertido, por la importancia de su obra filosófica, pero también novelística y teatral, en uno de los filósofos franceses vivos más relevantes desde la segunda mitad de los años sesenta. La herencia de Sartre primero, y Althusser y Lacan después, hace de su obra una de las que mejor cumple el compromiso de la filosofía con los procedimientos de verdad que se articulan en el amor, la ciencia, la política y el arte. Baste tener en cuenta su voluntad de dar réplica a los contenidos de una ruptura

heideggeriana con la tradición que, a juicio de Badiou, no puede ser ignorada. Me parece necesario este preámbulo a pesar de su relevancia, y del hecho de que buena parte de sus obras principales cuenten con traducción castellana, porque su versión a esta lengua se debe en mayor medida a su recepción argentina que a la española.

L'hipothèse communiste¹, se propone nombrar a las políticas emancipatorias posteriores a la revolución francesa, afrontando su puesta a prueba histórica y su fracaso, sin olvidar, a la vez, que no podemos prescindir de la perspectiva política de la emancipación. El libro comienza con un análisis de qué significa “fracasar”; para pasar a una consideración teórica de lo que supusieron la comuna de París, la revolución cultural china y el mayo del 68, del que Badiou considera que somos contemporáneos. Y culmina su análisis con una elaboración muy original de “la idea del comunismo”.

Para evitarle malentendidos al lector potencial, conviene tener presentes algunos de los elementos básicos de la posición de Badiou que el lector de sus escritos previos conoce. El primero, es la aceptación simultánea de dos posicionamientos que no suelen ir asociados: el completo fracaso de las revoluciones comunistas del siglo veinte, y la imposibilidad de aceptar la vigente combinación de capitalismo y parlamentarismo. Sólo aceptando, a la vez, ambas tesis accedemos a la posibilidad de volver a pensar una política de la emancipación (ésto es, “la hipótesis comunista”) desde y para nuestra situación actual.

El segundo posicionamiento anterior, que ha de tenerse en cuenta, gira en torno al significado de “política”. Badiou no considera que su propuesta se inscriba en el marco de lo que comúnmente se entiende por “filosofía política”, lo que no dejaría de ser una filosofía regional. Entiende la política como uno de los cuatro “procedimientos de verdad” (los otros tres son el amor, la ciencia y el arte), un modo de proceder fundamental por el que el ser humano se eleva sobre su condición biológica y se abre al “acontecimiento” de lo irreductiblemente colectivo. Esa apertura tiene algo de irreductible al parlamentarismo de la representación, y a la gestión de estructuras que organizan el campo de la

¹ A. Badiou, *L'hipothèse communiste*, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

necesidad. Y ello porque éstos elementos se atienen a una lógica de lo existente que justamente trata de interrumpir el acontecimiento que sobrepasa toda situación dada. La política es, por tanto, la apertura a la posibilidad de la libertad. Desde esos supuestos podemos empezar a entender el contenido de “la hipótesis comunista” como una reflexión acerca de la posibilidad actual de una política de la emancipación, tras levantar acta del fracaso de los regímenes comunistas del siglo veinte, y del agotamiento de la forma “partido” como modo de organización. Igualmente, defiende Badiou, hay que liberar a la hipótesis comunista de su vinculación con una idea imaginaria (en el sentido de Lacan) de la Historia como un proceso unitario, dotado de sentido y en marcha hacia la realización de una utopía, que con frecuencia ha sido una pesadilla. ¿Qué operación nos propone a cambio de renunciar a esa concepción de la historia? La respuesta ha de ser larga y literal, puesto que contiene una de las mayores discontinuidades entre la comprensión habitual de la teoría de Marx y la que Badiou nos propone: “Ciertamente no hay un real(en sentido lacaniano) de la historia, y es por tanto verdadero, trascendentalmente verdadero, que no puede existir. La discontinuidad de los mundos es la ley del aparecer, y por tanto de la existencia. Sin embargo, lo que hay, bajo la condición real de la acción política organizada, es la Idea comunista, operación vinculada a la subjetivación intelectual, y que integra a nivel individual lo real, lo simbólico y lo ideológico. (...). Nosotros debemos salvar la Idea, pero también liberar a lo real de toda coalescencia inmediata con ella”². La textualidad de la cita deja claro también cuáles son los elementos que han de ser preservados y reformulados.

Empecemos por la cuestión del estatuto de la Idea de comunismo, que ha de reformularse para no mezclarla con lo real sin mediación. Badiou empieza afirmando que “Idea del comunismo” es una expresión que sirve para denominar una “operación intelectual” o, lo que él mismo ha llamado en otro lugar³, una “noción de ideación”, que tiene un componente político, un componente histórico y un componente subjetivo. Su verdad política consiste en una secuencia en la que aparecen una práctica y un pensamiento nuevos de emancipación colectiva; y, como todos los procedimientos de verdad, según Badiou, exige que haya un sujeto de esa verdad. Su operación consiste en mediar entre lo real y lo simbólico, sin que sea posible decidir si su estatuto es el de una Idea reguladora en sentido kantia-

no, o un programa de acción, o una utopía, porque no es, en ningún caso, un elemento único, sino una combinación: “Implica, como su condición real absoluta, la existencia de secuencias reales de la política de emancipación, pero supone también el despliegue de una paleta de hechos históricos aptos para la simbolización”⁴. Veremos más adelante la importancia para la práctica política de estos análisis.

En segundo lugar ha de aclararse la forma en que se reformula la noción de sujeto. Badiou la entiende de un modo más próximo a una función trascendental que a un objeto empírico; la función subjetiva puede darse en un individuo o en un colectivo; en el primer caso, surge como la posibilidad que éste tiene de decidir si se implica en un procedimiento de verdad político. Como reconoce Badiou, en este caso la idea comporta un compromiso (engagement) individual, término que carga al sujeto con un elemento decisionista, más propio de la teoría de la acción política de Sartre que de la de Marx. Pero “sujeto” puede denominar también una función de un colectivo y, en ese caso, ejerce la tarea de mediar entre la singularidad del procedimiento de verdad y una cierta representación de la historia. En ambas acepciones el sujeto se convierte en un elemento decisivo para la viabilidad de la Idea comunista.

En tercer lugar, para pensar la idea de comunismo es necesario determinar una noción de estado. Esta noción tiene un sentido doble: la acepción habitual de la institución que administra el poder en una sociedad, incluyendo lo que Althusser llamaba “aparatos ideológicos de estado”; y un sentido más amplio en que incluye el sistema de las constricciones, que administra el sistema de las necesidades y las creencias, y pretende incluir la totalidad de lo “posible”, de lo que puede hacerse, decretando que todo lo que lo excede, o bien señala posibilidades no incluidas en la lógica del sistema, es directamente imposible. A esta segunda acepción se refiere también como “estado de la situación”, que así define lo que ha de subvertir la Idea de comunismo. De un modo bien expresivo Badiou se pregunta “¿Qué es lo que constituye hoy, por ejemplo, el Estado o mirada de

² Op. cit., p.190.

³ A. Badiou, *Second manifeste por la philosophie*, Librairie Arthème Fayard, 2009. Hay traducción castellana en la editorial Manantial de Buenos Aires.

⁴ A. Badiou, *L'Hypothèse communiste*, p. 194.

los posibles políticos? Pues bien, la economía capitalista, la forma constitucional del gobierno, las leyes (en sentido jurídico) que conciernen a la propiedad y la herencia, el ejercito, la policía... . Se ve como, a través de todos estos dispositivos, (...) el Estado organiza y mantiene, a menudo por la fuerza, la distinción entre lo que es posible y lo que no lo es". De este modo, el pensamiento que refuerza el estado de la situación se esfuerza por hacer impensable "el acontecimiento", la siguiente de las nociones básicas para entender la Idea de comunismo.

La noción de "acontecimiento", introducida con carácter central en la filosofía del Heidegger de los años treinta (Ereignis), ha alcanzado un despliegue propio y plural en el pensamiento francés desde los años setenta, para permitir pensar, sin recurrir a la dialéctica, lo nuevo y generalmente no-pensado en el acaecer histórico, o vital en general. No es posible reunir las distintas acepciones que esa noción cobra en pensamientos tan diversos entre sí como el de Deleuze, Jean-Luc Nancy o el propio Badiou. Pero lo que sí resulta compartido es el alejamiento crítico de la dialéctica, hegeliana o marxista, que también Toni Negri ha llevado a primer plano en su continuación crítica del marxismo. Alain Badiou reconoce la importancia de esta decisión, teórica y política, cuando, en una nota, admite lo que le separa, a pesar de lo que los une, de S. Zizek: "Digamos que hay hoy dos maneras de salvar la idea de comunismo en filosofía: renunciar a Hegel, por lo demás dolorosamente, y al precio de realizar exámenes reiterados de sus textos (es lo que yo hago), o proponer un Hegel diferente, un Hegel desconocido, y es lo que hace Zizek partiendo de Lacan"⁵.

Badiou, que teorizó sus divergencias con Deleuze en torno a este concepto⁶, usa la noción de acontecimiento para señalar, no simplemente un suceso fáctico, sino una posibilidad no incluida en la lógica del "estado de la situación", y que suscita un proceso de subjetivación. "Un acontecimiento no es la realización de una posibilidad interna a la situación, o dependiente de las leyes trascendentales del mundo. Un acontecimiento es la creación de nuevas posibilidades. Se sitúa, no simplemente al nivel de los posibles objetivos, sino al de la posibilidad de los posibles"⁷ De ese modo, la novedad que rompe con lo dado no se entiende a partir de un proceso histórico-dialéctico, no se entiende, por tanto, a partir de una "contradicción interna al siste-

ma", como sucedía en la comprensión marxista clásica de la revolución. Sin recurrir ni a la idea de dialéctica, ni a la concepción clásica del materialismo histórico, Badiou intenta pensar la posibilidad de la ruptura con lo dado basándose en el compromiso del sujeto y en la organización que se constituyen como "fidelidad" al acontecimiento, es decir, como el conjunto de prácticas en que consiste su procedimiento de verdad. Como subraya Badiou, "Llamo 'procedimiento de verdad', o 'verdad', a una organización continua, en una situación (en un mundo), de las consecuencias de un acontecimiento. Se notará de inmediato que un azar esencial, el de su origen acontecimental, co-pertenece a toda verdad"⁸. En suma, la articulación entre las dos lógicas (la del estado y la de la emancipación) queda en manos de esa decisión, que también llamó "compromiso", lo que acentúa fuertemente el peso del elemento clásicamente llamado "factor subjetivo", y del carácter no previsible (porque justamente se define por no depender de ninguna lógica previa) del "acontecimiento". En el caso de la política, la articulación de esos dos elementos corre a cargo de un sujeto, que ha de ser una organización, sin poder ser ya un partido, y sin poder ser tampoco la acción de un estado. La organización de ese sujeto colectivo que ha de materializar socialmente el acontecimiento, juntamente con la anticipación intelectual, en la hipótesis, de la creación de posibilidades nuevas, son la principal función de la Idea del comunismo que Badiou nos propone. De esta forma, no es posible pensar una configuración final, incluso utópica, del resultado de la acción política así concebida, porque la demarcación entre lo sistémicamente posible y lo posible no pre-incluido se desplaza constantemente.

Como balance de lo excluido y lo propuesto respecto al marxismo del siglo veinte, ha de subrayarse la inadecuación actual de las formas "partido" y "estado" para mantener la idea de comunismo. Badiou sugiere que ese es el resultado político del fracaso del comunismo en el siglo pasado. Pero tampoco es meramente intelectual la propuesta de nuevas formas de organización que hace Badiou, y que derivan de su negativa a comprender los acontecimientos

⁵ Op. cit., p.187, nota 1.

⁶ A. Badiou, Deleuze. "La clameur de l'Être". Hachette, Paris, 1997. Hay traducción castellana en editoria Manatíal, Buenos Aires.

⁷ A. Badiou, L'Hypothèse communiste, p.191.

⁸ Op.cit.,p.192.

como elementos de un proceso histórico. Según él, hay ejemplos de experiencias de “nuevas formas políticas” en los últimos decenios; a título de ejemplo menciona “el movimiento Solidarnosc en Polonia en los años 1980-81; la primera secuencia de la revolución iraní; la Organización política en Francia; el movimiento zapatista en México; los maoistas en Nepal...”. Un análisis pormenorizado de esos casos sería necesario, a mi juicio, para determinar en qué sentido se afirma que incorporan “nuevas formas políticas”; sin excluir un análisis de sus consecuencias para saber hasta qué punto se trata de experiencias de emancipación. La propuesta de una nueva hipótesis comunista no puede, a mi juicio, dar eso por seguro.

Un segundo elemento negativo, según Badiou, para la situación actual de ese balance son las décadas de descrédito que han acumulado los “estados comunistas”, que han producido rechazo hacia la idea a la vez que la noción de democracia parlamentaria se acreditaba como si no estuviera sometida a todas las servidumbres del sistema. Todo ello ha producido una desorientación que se convierte en un obstáculo contra la hipótesis que se propone.

El análisis de Badiou en apoyo a su propuesta termina con la curiosa impresión de que los movimientos analizados, de la Comuna de París a la revolución cultural, pasando por Mayo del 68, nos han conducido a un periodo de reacción; y justo cuando ese periodo parece (a Badiou) que está acabando, nos encontramos más próximos a la situación de la primera mitad del siglo XIX. Le cito: “Como en el entorno de 1840, estamos confrontados a un capitalismo cínico, seguro de ser la única vía posible para la organización razonable de las sociedades (...). Se encuentra, hoy como en aquella época, zonas muy extendidas de miseria extrema incluso en el interior de los países ricos. Se encuentra, entre países como entre clases sociales, desigualdades monstruosas y crecientes. El corte subjetivo y político entre los campesinos del tercer mundo, los parados y los asalariados pobres de nuestras sociedades “desarrolladas” de un lado, y las clases medias “occidentales” del otro, es absoluto, y

está marcado por una suerte de indiferencia odiosa...”¹⁰. Interrumpo aquí una enumeración de factores negativos de nuestra situación, que Badiou extiende a la política actual, incluida la de las “organizaciones revolucionarias”. Si a ello se añade lo ya dicho acerca del peso abrumador que el nuevo factor subjetivo asume, y la necesidad de apoyarse en el imprevisible acontecimiento, a falta de podernos fiar de la lógica sistémica de las “condiciones objetivas”, el papel que tienen que asumir los elementos enumerados como componentes de “la hipótesis comunista” es ciertamente desmesurado, o eso me parece como lector. Y no parece verlo de otra forma Alain Badiou cuando termina su análisis reivindicando la importancia política de la hipótesis, como tal hipótesis: “Como a comienzos del siglo XIX, la cuestión no es la victoria de la Idea (comunista). Lo que importa, de entrada, es su existencia y los términos de su formulación. Primero, dar una fuerte existencia subjetiva a la hipótesis comunista, tal es la tarea...”¹¹ Su recurso, en la última frase de su texto, al lema kantiano, pensado para la moral, “podemos, luego debemos” abre, a mi modo de ver, dos problemas más. El primero, la inconveniencia de que se convierta en instancia para generar un sujeto político, y como equivalente de la ya problemática elección comprometida (engagé), un principio de la moral individual del deber. El segundo es el de averiguar si del panorama descrito en las últimas páginas de su ensayo –pero no sólo en ellas– Badiou puede concluir verdaderamente que “podemos”. Lo que, desde luego, sí podemos es continuar su propuesta de debate, por su enorme rigor y su capacidad de aportar perspectivas nuevas.

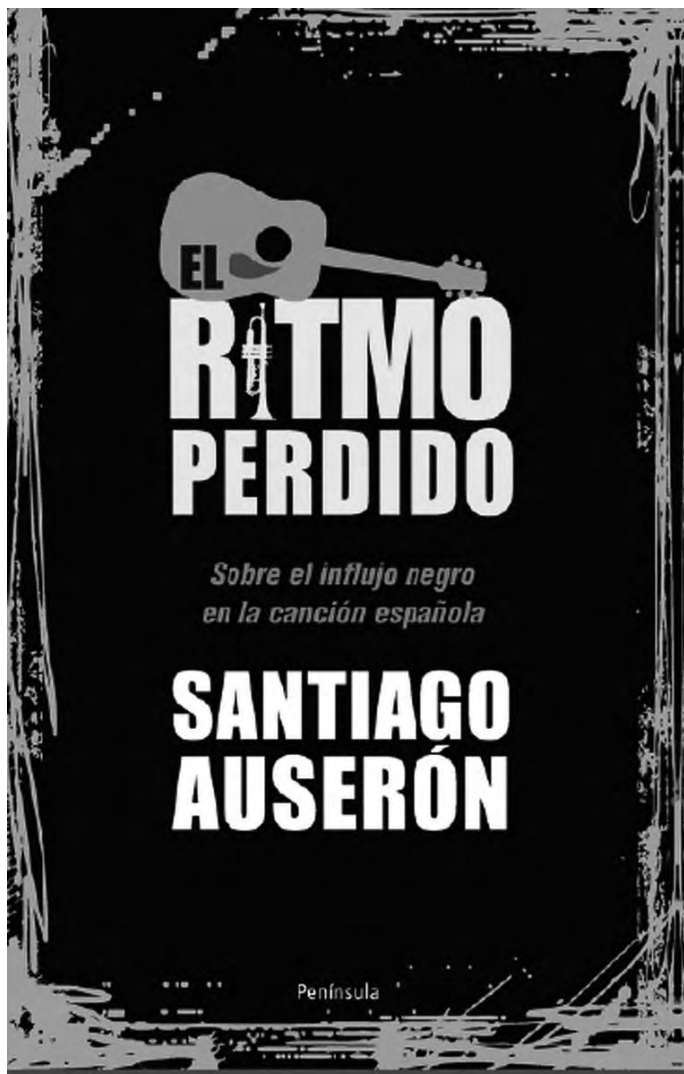
Sergio Sevilla

Universitat de Valencia

⁹ Op.cit., p. 202-203, nota 2.

¹⁰ Op.cit., pp. 203-204.

¹¹ Loc. cit.



El ritmo perdido. Sobre el influjo negro en la canción española, Santiago Auserón, Barcelona, Península, Atalaya, 2012, 445 pp.

Uno de los efectos que tuvo la transición política en España fue el establecimiento de una cultura oficial, es decir, una mirada oficial. Ello supuso el borrado de todas las manifestaciones que se saliesen de una vía que pretendía, en última instancia, legitimar la instauración de un sistema democrático que no exigiese ningún tipo de responsabilidad a quienes habían participado de la dictadura franquista. Se trataba de crear

un marco referencial en el que centrar los discursos y actuaciones políticas, de manera que la aceptación por parte de la sociedad fuese tan eficaz como inadvertida. No ha sido hasta décadas después cuando ha habido un despertar general, cuando los diversos sectores periodísticos y culturales han dado cuenta de esta circunstancia en textos divulgativos, como se puede leer en el libro de 2012 *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de la cultura española*, coordinado por Guillem Martínez, periodista que ha acuñado el término “cultura de la transición” como primer paso ineludible para la denuncia del fenómeno.

La música ha sido un terreno donde se ha notado especialmente esta institucionalización cultural. Movimientos como la “movida madrileña” de los años 80 o el “indie” de la década siguiente son la prueba de ese proceso de domesticación que ha servido para tapar otros escenarios alternativos, como el “punk” o el rock radical vasco. Estos movimientos se han fundamentado, además, en una falsa sofisticación consistente en negar sus vínculos con la tradición de la música popular española del siglo XX. Al dejar de lado géneros como la copla o la rumba, ninguneándolos por su supuesto carácter “franquista”, se ha intentado desarticular el carácter transgresor de la música, obviando su consideración de medio de expresión popular, es decir, del pueblo y, por lo tanto, su vocación de cuestionamiento y respuesta al poder político. En los últimos años, se han empezado a publicar estudios que retoman esta línea quebrada, como la biografía de Juan Puchades sobre Peret (2011), construida en torno a esta idea.

Santiago Auserón lleva tiempo preocupado por este problema, sabedor de que la puesta en valor de la cultura española precisa de un estudio profundo sobre la tradición popular. En el ámbito anglosajón, la eclosión del rock fue acompañada, desde el principio, por una preocupación sobre las implicaciones de su carácter masivo. Y ha venido siendo una preocupación desarrollada desde diversos ámbitos, como el periodístico (con autores como Nik Cohn o Lester

Bangs), el académico (los estudios de Simon Frith o Greil Marcus) e incluso el musical, puesto que los propios protagonistas del rock han escrito textos para pensar sobre la tradición de su música o los sentidos políticos de su oficio (los casos de Bob Dylan o Frank Zappa, por ejemplo).

En Auserón encontramos el punto de partida de uno de los músicos más importantes del panorama español de las últimas décadas. Y también uno de los más conocidos, puesto que a través de sus principales proyectos musicales (Radio Futura y Juan Perro) podemos hacer un recorrido por la música popular contemporánea y la búsqueda constante de sus raíces. Pero, además, la obra de Auserón parte de la distancia de estar construida sobre unos sólidos cimientos teóricos de los que siempre se ha sentido orgulloso. “Nunca hubiera podido imaginar que una clase pudiese llegar a ser tan emocionante”, confiesa Auserón al recordar su primera clase en París con Gilles Deleuze. Y de ahí parte, de sus recuerdos como estudiante de Filosofía, en su libro *El ritmo perdido. Sobre el influjo negro en la canción española*.

El libro es una profundización de su pensamiento sobre el papel de la canción popular en nuestra sociedad. Un pensamiento que viene reflejando en sus canciones, presentado como principio programático en los versos iniciales de su canción “A la media luna” (del disco *La huella sonora*, 1997): “Alabados sean los pies del viajero, / la huella sonora que persigo yo”. Y que parte de la búsqueda iniciada por Auserón en Radio Futura en los años 80, la investigación de las raíces musicales de la canción española, emparentándola con la negritud del son cubano. Un viaje que se inicia en 1984, como refleja Auserón en la canción “Semilla negra” (*La ley del desierto / La ley del mar*), donde canta: “Yo tengo un pensamiento vagabundo, / voy a seguir tus pasos por el mundo”.

Este viaje ha ido desarrollándose también en la obra filosófica de Auserón, en la que reflexiona sobre el

sentido de las canciones a partir de su propia experiencia como cantante. Se puede leer en *La imagen sonora* (1998) o en “Notas sobre *Raíces al viento*”, donde reivindica, desde su definición de la razón de ser de la canción, la recuperación de este espacio perdido para la reflexión a través de la cultura. Se podrían leer, así pues, estas palabras de ese último texto como una llamada a la repolitización del espacio despolitizado por la transición política:

No se puede pretender hacer pasar por música las ideologías políticas o los cálculos de *marketing*, las canciones no pueden cambiar el mundo. Simplemente construyen mundos alternativos, utopías reales que ocupan un lugar transformable en el espacio concreto, lugares privilegiados en que se ofrece al espíritu la posibilidad de regenerar su energía, al pensamiento una lente desde la que contemplar el mundo huidizo, en situaciones en las que no suele haber tiempo para detenerse a pensar (Auserón, 1999: 170).

En *El ritmo perdido*, Auserón es consciente de la importancia de su propia trayectoria vital en la búsqueda de su proyecto teórico. Así, el libro se inicia con sus vivencias personales de infancia, sus primeros contactos con la música, su etapa de estudiante, sus lecturas, sus profesores y su implicación profesional en la escena musical de los años 80. Se trata de un proceso de maduración en el que la música no tiene una mera función de banda sonora sentimental, sino que abarca un aprendizaje de modos de ver el mundo. De esta manera, del punk destaca, pese a la lejanía que supone respecto a su proyecto musical, “la intensidad de la expresión llevada al límite” (pág. 45). Pero estas reflexiones sobre su periplo personal y su bagaje intelectual van dando paso, según va avanzando el libro, a un análisis sobre el valor específico de la canción española.

Auserón pretende completar un debate que apenas se ha producido fuera del entorno académico (y dentro del mismo, en menos ocasiones de las que debería). Un debate sobre el papel de la cultura popular des-

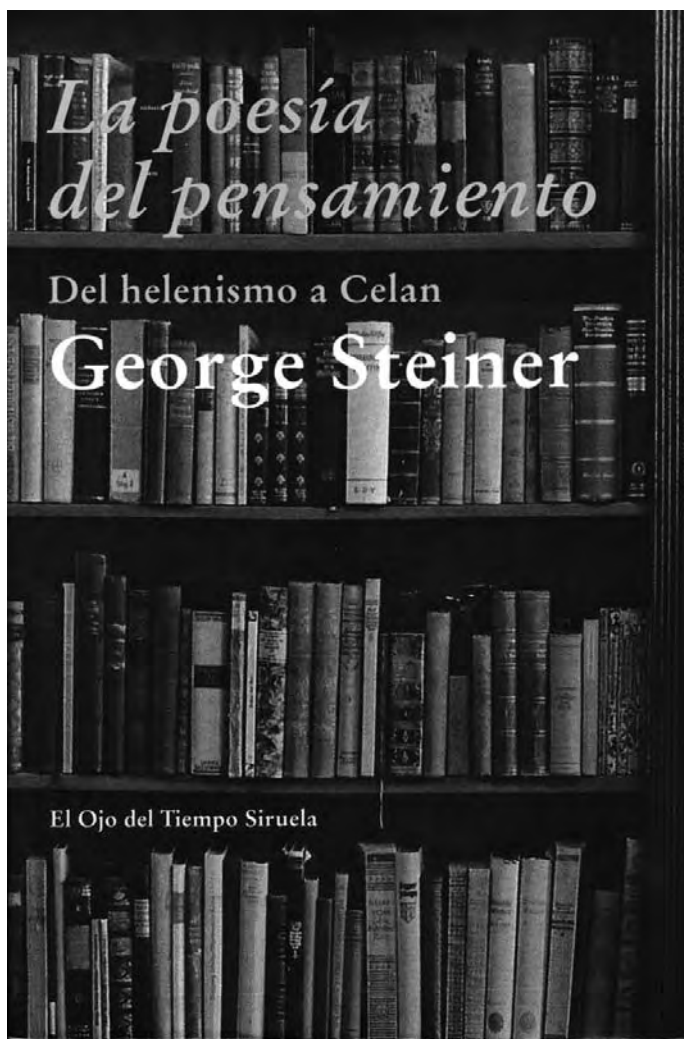
de las raíces, y la superación de estos complejos que arrastramos desde los tiempos de la transición. Si la negritud y el mestizaje son ineludibles para hablar del rock, y en la bibliografía anglosajona esta circunstancia está más que asumida, ¿por qué brilla por su ausencia un debate similar en el caso de la canción española? Y emprende el autor un apasionante viaje por nuestra negritud y su música, encontrando rastros ya en la primera mitad del siglo XIII (en la literatura gallego-portuguesa), en Cervantes, en el Siglo de Oro, hasta llegar a los siglos XIX y XX en que se produce, según Auserón, la “sacralización de la blancura y de la luz” (pág. 392) para preguntarse a continuación: “¿Cómo es posible que en la sociedad española actual apenas quede rastro de la negritud?” (pág. 393)

En este permanente viaje iniciático entre las aguas de la complacencia de la “cultura de la transición”, *El ritmo perdido* busca explicar el sentido de la canción española desde una perspectiva histórica y cultural. La reflexión ya estaba presente en los tiempos de Radio Futura, al pensar en el papel del sujeto en nuestra sociedad. Lo expresa en diversas canciones, como se puede leer en la entrevista realizada en el libro de Cristina Tango (2006). Pero, sobre todo, abre una reflexión que debería establecer los términos del debate intelectual sobre nuestra relación con el mundo. En primer lugar, por su territorio interdisciplinar. Pero especialmente por su decisión a la hora de centrar el valor del contacto entre tradiciones, de destacar la importancia del carácter fronterizo de nuestra cultura. Y también por desvelar, con su publicación, hasta qué punto han permanecido inexplorados, en las últimas décadas, espacios que enseñan a pensar.

Manuel de la Fuente

Referencias bibliográficas

- AUSERÓN, Santiago (1998). *La imagen sonora. Notas para una lectura filosófica de la nueva música popular*, Valencia: Episteme.
- AUSERÓN, Santiago (1999). “Notas sobre *Raíces al viento*”, en Luis Puig y Jenaro Talens, eds.: *Las culturas del rock*, Valencia: Pre-Textos/Fundación Bancaja, pp. 143-171.
- MARTÍNEZ, Guillem, coord. (2012). *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de la cultura española*, Barcelona: Debolsillo.
- PUCHADES, Juan (2011). *Peret. Biografía íntima de la rumba catalana*, Barcelona: Global Rhythm.
- PUIG, Luis y TALENS, Jenaro, eds. (1999): *Las culturas del rock*, Valencia: Pre-Textos/Fundación Bancaja
- TANGO, Cristina (2006). *La transición y su doble. El rock y Radio Futura*, Madrid: Biblioteca Nueva



La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan, George Steiner, Madrid, Siruela, 2012, 232 pp.

Es difícil que un libro de George Steiner deje indiferentes a sus lectores. Ni a sus admiradores, ni a sus detractores. A los primeros porque reconocerán en cualquiera de sus volúmenes el brío de una prosa asertiva, la extraordinaria y aguda capacidad de síntesis capaz de concentrar en la brevedad de una frase aforística conocimientos enciclopédicos, el gusto por un canon literario y filosófico (su fidelidad a ese “pensamiento filosófico soberano”, a esa “poesía soberana”) en torno al cual afirmar algunas de las certezas (aunque a veces adopten el sibilino aspecto de dudas) que han fundado desde siempre el pensamiento de Occidente.

A los segundos, porque encontrarán su manera de pensar demasiado anclada en parámetros de *dureza* que no parecen ser de recibo en estos tiempos en que todo tiende a ser *débil* (¿flácido?), declararán políticamente incorrecta su nada oculta fidelidad a un eurocentrismo que algunos quieren ver de capa caída en los tiempos que corren, o encontrarán, en pocas palabras, sus ideas demasiado tributarias de esa “incandescencia de la creatividad intelectual y poética” que para Steiner define la centralidad del pensamiento y que se trata, a cualquier precio (y alguno puede acabar revelándose bien caro) y desde determinados ámbitos académicos, de poner en duda.

La poesía del pensamiento excava vetas nuevas en el mismo territorio conceptual que toda la obra anterior de su autor. Abrir, desarrollar y pulir estas nuevas aristas le obliga a adoptar un sesgo que es, precisamente, el que le confiere su atractivo de partida. Tres breves citas colocadas al inicio del volumen acotan el territorio de caza y resumen el objetivo. Donde Alain sostiene que “todo pensamiento empieza por un poema”, Jean-Paul Sartre añade que “hay siempre en la filosofía una prosa literaria oculta” y Louis Althusser apostilla que “en filosofía no se piensa más que con metáforas”. De lo que se trata, ahí es nada, es nada más y nada menos que preguntarse acerca de cuánto del alcance de nuestros grandes textos filosóficos depende del estilo literario en el que han sido forjados, hasta qué punto las dimensiones cognitivas, hermenéuticas y epistemológicas de la gran filosofía (desde los presocráticos hasta Wittgenstein) están condicionadas por las convenciones estilísticas que les han dado forma. Para ello Steiner dibujará una línea de continuidad en el pensamiento que nos va a llevar desde el Mediterráneo del siglo V a. C. hasta nuestros días, desde Heráclito hasta Heidegger.

Si dejamos de lado las especulaciones acerca de la música (que para ser realmente profundas requerirían que se entrase en esa harina técnica cuya falta suele dejar en agua de borrajas buen número de afirmaciones) o las matemáticas (fascinante reino de la tautología), el acercamiento de Steiner al tema es, y nadie puede sorprenderse por ello, el de un logócrata, el de alguien para el que fuera del *Logos* no hay salud posible. Precisamente de esa elección extrae el texto que comentamos buena parte de sus puntos fuertes. Su decidida opción por esta posición permite, precisamente, a Steiner entregarse a una fascinante explo-

ración de la noción de fragmento (o en otro orden de cosas sus incursiones en el “formato del diálogo”). Exploración que se lleva a cabo tratando, por ejemplo, la “estética del fragmento” desde posiciones radicalmente alejadas de las de ese pensamiento débil que ha hecho, tantas veces, de este concepto un trampolín para todo tipo de derivas deconstructivas. En su análisis de la “economía oracular”, lo que Steiner denomina “lo oscuro de muchos de estos vestigios” no necesita negar lo críptico de los mismos para poder afirmar una potencialidad heurística (véase su reflexión acerca del “drama cósmico” en Heráclito) que vinculará, justamente, con su dimensión literaria.

No menos esclarecedoras son las páginas que se dedican a iluminar la extraordinaria dimensión literaria de un autor como Karl Marx, “maestro del epigrama”, gestor del *pathos* social que no desmerece junto a gigantes como Victor Hugo o Charles Dickens, genial frecuentador de “las artes del escarnio erudito”. Por eso la obra de Marx puede equipararse (y la comparación parece justa) con la de Homero, en la medida en que edifica “una epopeya del pensamiento, una *Odisea* salida de la oscuridad rumbo a las lejanas costas de la justicia y la felicidad humana”. De la misma manera, ¿existe en la literatura ensayística reciente una evaluación más consistente que la que Steiner propone acerca del genio literario de Sigmund Freud? Tras denegar al psicoanálisis cualquier capacidad tanto terapéutica como científica (y habría mucho que decir sobre estas afirmaciones) Steiner nos recordará que el Freud que ambicionaba recibir el Premio Nobel de medicina acabó obteniendo el Goethe de literatura y que este “artista del pensamiento” (en palabras de Thomas Mann) ha marcado a fuego con su obra toda la creación posterior a la misma.

Junto a lo anterior Steiner despliega un talento evidente para recolocar piezas de la historia del pensamiento occidental en una nueva perspectiva: baste pensar en las páginas dedicadas a un Abelardo que es rescatado desde las bambalinas para ser colocado en el proscenio y escrutado bajo los focos de la escena. En el mismo saco hay que meter sus páginas sobre Lucrecio, tratado como un autor en el que las “enseñanzas morales, científicas o políticas no son menos pregnantes que su inspirada puesta en escena poética”. O para poner en relación un pensador con una serie de autores: así Hegel es discutido haciéndole dialogar (la lista no es completa) con Sófocles, Hölderlin, Brecht,

Strindberg, Genet o Beckett. No menos evidente es su talento epigramático (Steiner, no nos equivoquemos, es un escritor, no alguien que escribe, por utilizar la dicotomía planteada por Roland Barthes) de un autor capaz de hallazgos tales como ese fugaz destello (al que no le viene grande la expresión de deslumbrante) en el que se convierte el “non de non” cantado por la gran Edith Piaf en un resumen del final de la *Fenomenología* de Hegel.

Pero también puede pensarse que en esa manera de ver las cosas, en esa limitación de la noción de lenguaje al campo estricto de las lenguas naturales, residen algunos problemas que conviene elucidar. Algunos son evidentes: la limitación del autor a un grupo de lenguas (griego clásico, latín, francés, inglés, italiano y alemán) al tiempo que se hace tabla rasa de cualquier producción en lengua castellana con la excepción de un Borges (¿leído en inglés?) cuya sensibilidad es calificada de “eminentemente filosófica”. Cabe preguntarse si podrían merecer una consideración similar alguno de los grandes textos de, por ejemplo, Juan Ramón Jiménez (pienso en *Espacio y Tiempo*, sin ir más lejos). O si hubiera tenido sentido en un volumen en el que comparecen algunas figuras marginales de la filosofía del siglo XX (Santayana sería un ejemplo curioso por tratarse de un autor español de nacimiento y expresión inglesa), incluir a un Ortega y Gasset que algo sensato dijo sobre uno de los fenómenos centrales de nuestra época: la emergencia de las masas. Tampoco parece demasiada afinada la manera en que se utiliza la poesía de Paul Celan (por cierto, dejando de lado todo el trabajo de autores tan significativos en este complejo campo como Gadamer o Jean Bollack) centrándose en ese encuentro con Heidegger cuya mayor virtualidad tiene que ver con que prácticamente nada ha podido saberse de él.

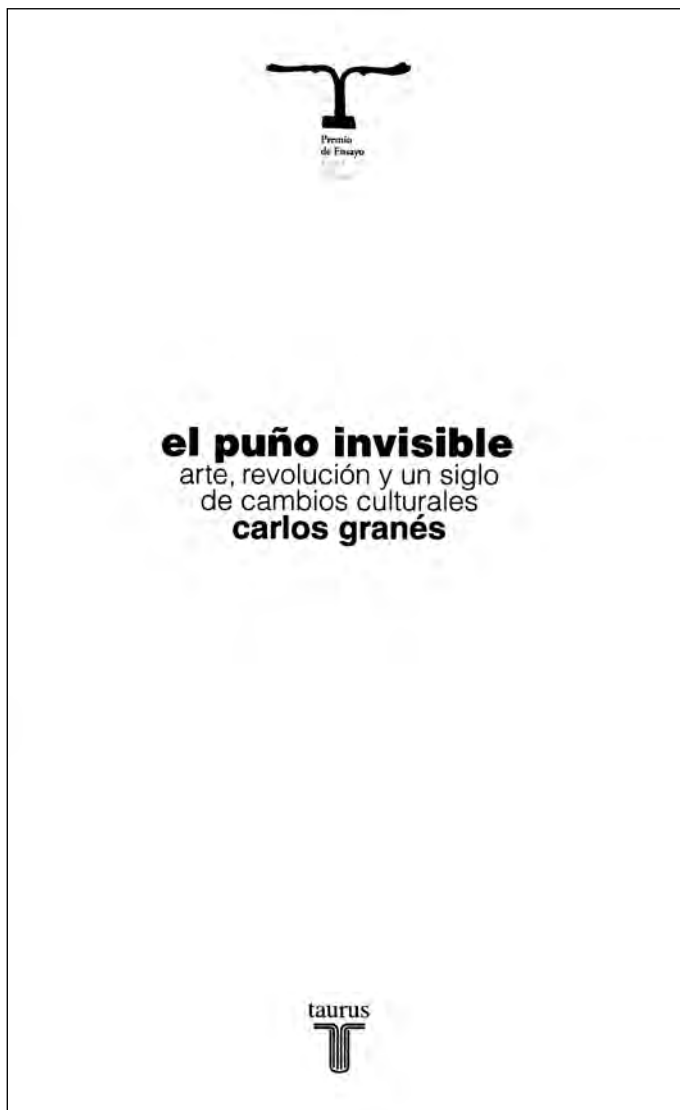
Más importantes son los que tienen que ver con alguna de las afirmaciones sustanciales que sostienen el edificio conceptual de un volumen que evita cualquier nota al pie en la medida en que se presenta como un ejercicio síntesis en el que el pensamiento del autor que firma no es sino el avatar final de una larga cadena. Porque afirmar que “la filosofía y la literatura ocupan el mismo espacio generativo”, que sus “medios performativos son idénticos”, sin dejar de ser cierto, no resuelve un problema que subyace a todo el volumen y que emerge de manera puntual, como de pasada, en determinados momentos. Este privilegio acordado

a la lengua (hablada o escrita) como vehículo “natural” del pensamiento es, probablemente, insuficiente a la hora de pensar el conjunto de formas a través de las que el pensamiento se hace patente en el mundo. Hace tiempo que la semántica estructural, en la más directa tradición de Saussure y Hjelmslev, señaló que los lenguajes (y las lenguas naturales no son sino una clase de los mismos, lo que algunos llamamos “mundo natural” es un lenguaje) están compuestos por estructuras biplanas (expresión y contenido). Postular que la forma del contenido se organiza siempre de la misma manera –en forma de recorrido generativo– cualquiera que sea la materia expresiva en la que se exprese, permite poner entre paréntesis el logocentrismo explícito en los acercamientos tradicionales al estudio del pensamiento sin por ello negar la importancia que tiene el explorar de forma adecuada las constricciones que a su encarnación plantea la materia en la que aquel puede acabar manifestándose. Por eso las “formas que piensan” (en la bella fórmula acuñada por Jean-Luc Godard) no son privativas de las lenguas naturales sino que forman parte del arsenal significativo de cualquier lenguaje (incluidos, por supuesto, los visuales). Por eso, también, parece insuficiente, a estas alturas del siglo XXI, dedicar dos o tres rápidos párrafos al hecho de que la centralidad del *logos* está en crisis. De manera un tanto coqueta, Steiner no deja de señalar que tanto el vocabulario como la gramática del “librito” que el lector tiene entre sus manos son ya arcaicos. Pero incluso aunque está dispuesto a reconocer que hoy en día ya se inscriben declaraciones filosóficas en cuadros (con referencia un tanto peliaguda a Anselm Kiefer) y que las nuevas tecnologías merecen una atención en tanto en cuanto están transformando nuestra manera de percibir el mundo (y la percepción es ya un lenguaje en la medida en que las figuras que forman el plano del contenido del

mundo captado y las de las lenguas naturales son las mismas), no encontraremos en sus páginas la menor alusión a los lenguajes visuales que de manera tan poderosa han contribuido a formar el imaginario del hombre del siglo XX (baste pensar en la fotografía, el cine o la televisión, para no hablar de Internet). Para poner un ejemplo que tiene que ver con un tema caro a Steiner: es justo sostener que nuestra sensibilidad acerca de la Shoá está modelada por las obras (literarias) de autores como Primo Levi, Robert Antelme o Paul Celan. Pero, ¿es razonable cerrar los ojos ante el hecho de que una de las obras decisivas sobre ese acontecimiento que antes llamábamos “Holocausto” y que ahora llamamos “Shoá” no es un texto literario, sino un objeto audiovisual, un film realizado por Claude Lanzmann y titulado, precisamente, *Shoah*?

Ahora es el momento de decirlo: *La poesía del pensamiento* es un libro espléndido. Tiene, además, la virtud de reclamar la existencia (virtualmente contenida en sus páginas) de un nuevo volumen que debe completarlo. ¿Es poco razonable sugerir la necesidad de un trabajo que explore la manera en la que el arte (no sólo la literatura) ha producido, de múltiples y variadas maneras, pensamiento de corte filosófico? Steiner ha trufado su libro de referencias a grandes escritores (poetas, dramaturgos, novelistas) que apuntan en esa dirección: de Hölderlin a Brecht, de Wallace Stevens a T. S. Eliot, de Goethe a Celan, de Beckett a Bernhard, de Mallarmé a René Char. No son los únicos autores en los que la escritura (o la pintura, la música, el cine) se tiñe con los colores de la filosofía. Un nuevo libro está por escribir. Pero al menos tenemos ya su título: *El pensamiento de la poesía*.

Santos Zunzunegui



El puño invisible. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales, Carlos Granés, Madrid, Taurus, 2011, 469 pp.

El (nuevo) malestar en la cultura

Si, con esa intuición de zahorí que le caracteriza, Michel Houellebecq predijo en el final de *Plataforma* el atentado de Bali de octubre de 2002 con un año de antelación, en su última y no menos clarividente novela, *El mapa y el territorio*, retrató con pelos y señales el malestar, literalmente freudiano, que aqueja a la Cultura de nuestro tiempo. Tal es así que *Daniel Hirst y Jeff Koons repartiéndose el*

mercado del arte, el lienzo-emblema de una de las etapas del derrotero artístico del protagonista, resume de un brochazo todos los síntomas que salen a relucir en *El puño invisible*. *Arte, revolución y un siglo de cambios culturales*, reciente ensayo en el que Carlos Granés (Bogotá, 1975) indaga a fondo en los múltiples estragos que parecen afligir a la Cultura de este tiempo confuso que nos ha tocado vivir: la banalización del Arte, la depauperación del gusto, la obscena mercantilización del negocio artístico, la vacuidad oscurantista del discurso teórico que mece la cuna de los creadores, etc.

Este trabajo, que mereció el Premio Internacional de Ensayo Isabel Polanco en su edición de 2011, es un impetuoso recorrido por la historia cultural del Occidente de la última centuria, lapso temporal enmarcado por dos hitos reveladores: la publicación (en 1909) del Manifiesto Futurista de Marinetti y la madrileña revuelta *light* del 15-M (de 2011), que Granés considera eco tardío (y adulterado) de esa revolución cultural fraguada a fuego lento en la que centra el foco. Cabría objetar, de entrada, la no correspondencia conceptual de ambos acontecimientos: uno, pese a sus ínfulas, pertenece al terreno de lo artístico; el otro al mucho más amplio de la política. Con lo que el último difícilmente puede ofrecer un cierre categorial adecuado al periodo que se abre con el primero. Pero vayamos al grano.

Resumida en el críptico título del libro (en jerga boxística se llama *puño invisible* al más peligroso, no porque sea el más fuerte, sino porque no se le ve venir), la tesis que guía a través de este sinuoso itinerario mezcla perspicacia y grandilocuencia a partes iguales: contra una lectura de la historia del siglo XX que hoy ya sólo sostienen los sectores más recalcitrantes de lo que algunos llamaron “la izquierda consecuente” (“Suele decirse que la revolución bolchevique triunfó y que las vanguardias perdieron. Lenin transformó Rusia, y sus ideas se extendieron con el tiempo a Europa del Este, África, Asia y Latinoamérica”, pág. 14), parece una evidencia para Granés que las grandes revoluciones políticas del siglo XX fracasaron al cabo del tiempo, mientras la revolución cultural que las acompañaba a hurtadillas ha triunfado de forma inequívoca, aunque su formulación adopte trazas de un oxímoron (“cada una de las batallas utópicas que emprendieron las distintas vanguardias condujo a la derrota. Pero en conjunto, sumando los esfuerzos de futuristas, dadaístas, surrealistas, letristas,

músicos experimentales, poetas beat, situacionistas, yuppies y demás revolucionarios culturales, sus batallas por transformar las vidas resultaron fructíferas”, pag. 14).

Según Granés, la aparatosa divergencia en el desenlace de ambas revoluciones no dimana ni de cuestiones tácticas ni estratégicas, sino de la diferencia decisiva a la hora de llevar a cabo la adecuada selección del objetivo final: los dadaístas lo identificaron mejor que Lenin, Mao o cualquiera de sus esforzados seguidores; se trataba de transformar de forma radical los hábitos de vida de los individuos en lugar de hacerlo con las estructuras del Estado, con la finalidad de que sus cambios facilitaran el nacimiento de una nueva sociedad. Lo que a la postre les ha valido, si hemos de creer a Granés, la victoria nada pírrica de haber terminado modelando a su gusto las sociedades contemporáneas (“Si hoy sorprende que buena parte de la población occidental, independientemente de que sea rica o pobre, culta o ignorante, profesional o trabajadora, oriente su vida hacia el hedonismo, la búsqueda de experiencias fuertes, espectáculos excitantes, aventuras transgresoras y actitudes rebeldes, es porque se ha olvidado el legado vanguardista”, pág. 15).

Esta idea troncal, no obstante, lleva consigo una curiosa transformación (y formulada de esta manera, cierta incongruencia) en la medida en que, según Granés, el triunfo postrero de la revolución cultural ha terminado produciendo una serie efectos perniciosos en todos los órdenes de los que sólo cabe colegir que estamos ante una auténtica calamidad (“... vivimos un período de calma cultural, donde prevalece la frivolidad y la inocuidad de las obras, y en el que los artistas, antes de oponerse a la sociedad en la que viven, producen un arte que celebra los aspectos más rentables y degradantes del capitalismo contemporáneo: la banalidad (Koons), el plagio (Prince y Levine), la explotación (Sierra), el shock escandaloso (Hirst), el exhibicionismo (Emin), la bobería (Creed), el sadismo (Muehl), el amarillismo (Orlan), la escatología (Mike Kelley) y la vulgaridad (Paul MacCarthy)”, pág. 459).

¿Qué polvos han traído tan cuantioso lodo?, ¿Qué extraña mutación ha hecho posible que el éxito de los valores revolucionarios predicados por las vanguardias históricas haya aflorado en la sociedad del espectáculo?, ¿Qué fuerzas tectónicas han vaciado de contenido y banalizado el impulso revolucionario hasta convertirlo en mero gesto y/o

acto de consumo?, ¿Cómo es posible que los indignados del 11-M exigieran casa, trabajo, beneficios sociales, estabilidad,... en fin, todos los valores burgueses que combatió ese Mayo 68 que fue resultado indirecto de la influencia vanguardista? Carlos Granés se empeña en descifrar estos enigmas y contradicciones.

Como no hay modo sensato de reflexionar sobre los procesos revolucionarios sin la presencia tutora de su más perspicaz analista, las referencias a Carlos Marx menudean por el libro. Sin embargo, la gran impronta de Marx en el trabajo de Granés es de orden conceptual toda vez que la parcelación dicotómica del relato histórico en dos grandes momentos que propone (*Primer tiempo* y *Segundo tiempo*, separados por esa suerte de año-meridiano situado en 1968) hace suya, con matices, la tantas veces mal citada aserción que abre, a puerta gayola, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (“Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa”). En efecto, si lo que Granés describe en *Primer tiempo* (a saber: el nacimiento y desarrollo arborescente de las vanguardias artísticas del siglo XX) puede verse bajo un cierto prisma trágico, la estampa que traza de lo que vino después del 68 (no sólo del Mayo francés, sino también de ese Abril neoyorkino que brotó al calor de la ocupación de la Universidad de Columbia) corresponde de manera bastante fiel a la caricatura del tío (Napoleón) que Marx vió en el sobrino (Luis Bonaparte).

La figura de Warhol ocupa, por activa y por pasiva, una posición angular en este entramado puesto que, amén de paradigma del arte-mojiganga del *Segundo tiempo*, su obra constituye, por un lado, la repetición, según la máxima de Marx, en clave de farsa de Marcel Duchamp, uno de los padres de la vanguardia, al tiempo que cuando fue objeto de un atentado (el 3 de julio de 1968 la feminista radical Valerie Solanas le descerrajó tres disparos en *The Factory*, su famoso taller donde facturó el *Pop Art*) se convirtió, por otro, en el actor pasivo, pero imprescindible, del *acto* que según el ensayista colombiano marcó el cataclísmico final del virtuoso *Primer tiempo* de la revolución artística.

La dramaturgia con la que Granés despliega estas dos partes-tiempos reproduce, se diría que por ósmosis, la

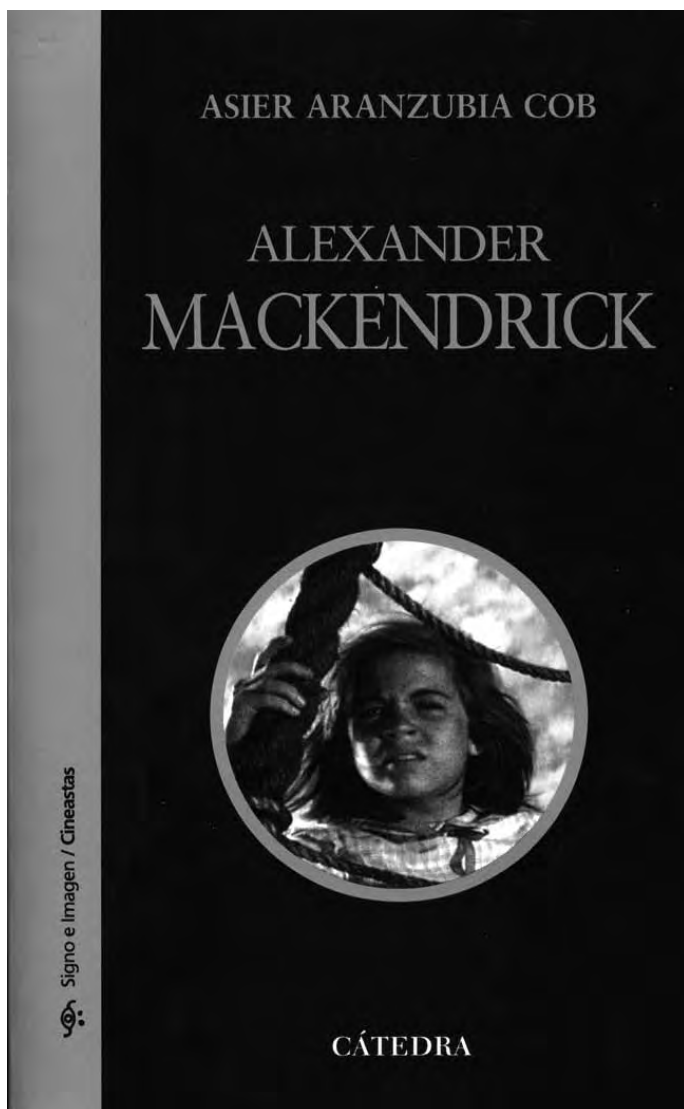
dicotomía argumental que desarrollan: tras señalar sus respectivos manantiales (sobre el germen de Max Stirner –*El único y su propiedad*– estallan los sucesivos *Big Bang* futurista, conceptual y dada), la primera parte hace un uso preciosista del montaje paralelo (cada capítulo lleva inscritos los lugares y años en los que acontecen los hechos que abarca) para dar cuenta de la evolución simultánea de los distintos veneros por los que fluye la idea de común de subvertir la institución y las formas tradicionales del Arte (las *soirées* del Cabaret Voltaire migran de Zurich a Berlín, Breton disiente y crea el surrealismo, etc.; Isou funda el lettrismo, Debord lo sublima con el situacionismo que da lugar a la marea Pro-situ, suerte de efecto dominó que va de Alemania a Escandinavia, a Holanda, a Francia, a Inglaterra, etc.; en paralelo, John Cage descubre a Duchamp, desembarca en el Black Mountain College donde crea junto a Merce Cunningham el *happening*, etc.) Este zizagueante relato que avanza trenzando sus líneas de fuerza como los mejores thrillers adviene bajo la autoridad epistémica de una voz narradora que al tiempo de exponer con encomiable claridad la caudalosa información que maneja, juzga sin contemplaciones la vida y las obras (en muchos casos indiscernibles) de esa miríada de artistas y creadores de todo pelaje a los que pasa revista.

Esa narración translúcida, virtuosista y trepidante se colapsa e implosiona a la hora de dar cuenta de la mutación que padece el proyecto revolucionario de las vanguardias a partir de mediados de los años sesenta. Tal es así que el *Segundo tiempo* es, en puridad, un exhaustivo informe de situación del desastre al que ha conducido la utopía de las vanguardias cuando su mixtificación consiguió filtrarse en las conciencias, formas y estilos de vida de los occidentales. Se trata, en suma, de siete grandes bloques (más un octavo encargado de cotejar el Mayo francés de 1968 y el madrileño de 2011) que abordan en compartimentos estancos las distintas metástasis del cáncer cultural que aqueja a nuestro tiempo: la coronación de la banalidad y el culto a la fama (de Warhol a Koons), la mercadotecnia del escándalo (de la operación *Sex Pistols* de Malcom McLaren a los Young British Artists), la redefinición integral del Conocimiento impuesto por el relativismo (Multi)cultural, la abyección y las laceraciones como motivo artístico (del *art corporel* al *body art* sangriento), el hedonismo como argumento estético bajo el imperio de la novedad (con Damien Hirst de flautista de Hamelin), el triunfo del

discurso teórico sobre el objeto artístico (el despotismo del *Curator*), y el adocenamiento capitalista de las pretéritas muestras de la contracultura revolucionaria (el rock, las drogas y la liberación sexual como rentables argumentos de la industria del entretenimiento).

El *collage* que forman estos ocho bloques se resiente a ojos vista sin el respaldo de una lógica (discursiva) fuerte. Su disposición, perfectamente intercambiable, parece arbitraria cuando no caprichosa, y a uno se le antoja que alguna sección está de más (“De la revolución al espectáculo 1964-2000. Detroit, Ann Arbor, Polo Norte” aborda cuestiones cuando menos tangenciales) y otras merecerían un abordaje conjunto, como es el caso de los capítulos que en buena medida gravitan en torno a Koons y Hirst, figuras sintomáticas de la misma enfermedad (“Del radicalismo revolucionario al regocijo de la banalidad 1966-1990. Nueva York, San Francisco” y “Del individualismo libertario al hedonismo egoísta 1970-2011. Nueva York”, respectivamente). A esto se suma el hecho de que, a la inversa de su precedente, en este *Segundo tiempo* el juicio (siempre adverso) de la voz narradora prevalece sobre la ubicación historiográfica de los artistas y sus obras, lo que da pie a que un Granés definitivamente desatado no deje títere con cabeza.

Aunque es materialmente imposible no discrepar en algún detalle de este páramo apocalíptico digno de El Bosco más sombrío (la figura de Warhol, artista más serio de lo que Granés quiere concederle, amén de cineasta esencial es acreedor de algunos méritos que el autor le niega de forma radical; *Obra No 227* de Martin Creed, mucho menos “tonta” de lo que aprecia Granés, demuestra, entre otras cosas, que el arte conceptual, desde su alumbramiento duchampiano, juega en el filo de navaja), no se puede objetar que, en términos globales, el diagnóstico se aproxima bastante a la realidad. Por si fuera poco, este *Segundo tiempo* cuenta al menos con tres apartados magistrales (los que abordan, respectivamente, el impacto devastador del multiculturalismo, la abyección como argumento estético, así como el eclipse del objeto artístico tras su paratexto teórico) en los que Granés hace gala de sus mejores armas: una mirada incisiva que no se arredra ante las modas ni la corrección política, así como el sólido respaldo de una documentación fecunda, pertinente y esclarecedora que es llevada en volandas por un estilo expositivo tan poderoso como eficaz.



Alexander Mackendrick, Asier Aranzubía Cob, Madrid, Cátedra, Signo e Imagen / Cineastas, 2011, 262 pp.

Resulta inevitable comenzar esta reseña llamando la atención sobre la ausencia de estudios en nuestro idioma sobre el cineasta que nos ocupa. Alexander Mackendrick cuenta en su filmografía con varias películas memorables y, sin embargo, los críticos e historiadores españoles han venido evitándole, en gran medida, desde mediados del pasado siglo, probablemente influidos por los prejuicios *cahieristas* de la época hacia el cine británico en general.

Cineasta británico aunque nacido en Boston, Mackendrick será una de las puntas de lanza de aquella pequeña productora que consiguió sintonizar con el sentimiento de la clase media inglesa de posguerra: la Ealing Studios. Suyas son dos de las más célebres comedias británicas de la década de los cincuenta: *El hombre del traje blanco* y *El quinteto de la muerte*; pero también consiguió levantar, a duras penas, al menos un par de notabilísimos films en su posterior incursión hollywoodiense, como son *Chantaje en Broadway* y *Viento en las velas*.

El presente libro es, por tanto, el rescate de un cineasta apenas atendido por nuestra historiografía, un ajuste de cuentas con un director de cine extremadamente meticuloso y exigente; pero también un estudio en profundidad de su método de trabajo plasmado en los agudos análisis de cada una de sus películas.

Uno de los grandes aciertos del volumen reside en su estructura tripartita: un necesario primer capítulo que se ocupa de la semblanza bio-filmográfica del cineasta, un estimulante estudio de las características formales de su obra en la segunda parte y, por último, la sección dedicada a los análisis filmicos individuales de cada una de las películas.

El introductorio recorrido biográfico, indispensable al tratarse de una figura tan poco conocida en nuestro país –más allá de algunos de sus más célebres films– como la de Alexander Mackendrick, es acometido con rigurosidad y concisión. Aranzubía repasa atentamente la vida y obra del escocés desde sus inicios como dibujante publicitario hasta su etapa final en la enseñanza cinematográfica, sin dejar de lado ningún episodio importante pero evitando extenderse innecesariamente en prescindibles detalles de su vida personal y sin caer en ningún momento en el chascarrillo cinéfilo tan común en algunos trabajos de este tipo. En este sentido, es preciso destacar la notoria labor de investigación llevada a cabo por el escritor (con estancia en los archivos del British Film Institute incluida), que maneja con soltura la bibliografía disponible en el mercado anglosajón y traduce numerosas e interesantes aportaciones del propio Mackendrick vertidas en libros, documentales, entrevistas o clases. La consulta y comparación de distintos guiones de rodaje no hace más que refrendar el rigor historiográfico con que Aranzubía acomete su estudio.

Especialmente revelador, por desconocido, resulta el comienzo de la carrera del autor que nos ocupa. Su temprana vocación como *cartoonist* para publicidad (donde aprendería estimables lecciones de composición visual y captación de la atención) le llevaría a trabajar junto a George Pal en unos cortometrajes de animación para una campaña publicitaria, aunque para entonces su afición al cine ya se había plasmado mediante la escritura de un guión junto a su primo Roger MacDougall. Una vez comenzada la Segunda Guerra Mundial, sus ocupaciones pasarían de la realización de piezas de propaganda a la labor de documentalista, ocupando entre ambas el sorprendente puesto de supervisor de la producción del cine italiano a partir de la ocupación de Roma por los aliados. Trabajos, todos ellos, que le servirían de proceso de aprendizaje del oficio cinematográfico, hasta la decisiva llegada a la productora Ealing. Será en dicha empresa donde Mackendrick adquiriera los suficientes conocimientos para dar el salto del guión a la dirección, labrándose una reputación de cineasta maniático pero eficiente, para más adelante dar el definitivo salto a Hollywood.

Si bien es cierto que el lector puede echar en falta más información sobre esos dos grandes proyectos frustrados que nunca llegaría a levantar en su etapa americana (*Queen Mary of Scots* y *Rhinoceros*) y los imprevistos de última hora que echaron por tierra los presumiblemente minuciosos trabajos de preparación de los mismos, es comprensible que dichos avatares excedan el objetivo del libro. En cualquier caso, aún siendo conscientes de que sus pretensiones estén lejos de convertirse en el estudio definitivo sobre el cineasta, también habría sido de agradecer al menos un breve bosquejo sobre el capítulo que Mackendrick dirigió para la serie *The defenders*, tratándose de su único trabajo para la ficción televisiva.

Por otro lado, es sumamente interesante el apartado dedicado a su actividad docente; no tanto por completar el apartado biográfico como por su especial relevancia a la hora de mostrar su particular forma de entender el arte (Mackendrick prefería llamarlo oficio) cinematográfico. Aranzubía se encarga de arrojar luz sobre las formas de hacer del cineasta mediante la alusión a las reflexiones recogidas en el libro *On Film-making*, en el que se recopilan muchas de las clases impartidas por el director de *No hagan olas* en el California Institute of the Arts, y su

confrontación con las estrategias formales presentes en sus películas.

El segundo capítulo del libro, significativamente titulado “Identificación de un autor”, es el más breve pero a la postre sustancioso del libro, resultando imprescindible para el completo aprovechamiento de los posteriores análisis pormenorizados de cada película, ya que en él se dan las pistas y las armas necesarias para que la lectura de los mismos resulte totalmente productiva.

En este apartado, Aranzubía afronta la figura de Mackendrick desde la perspectiva de la autoría (algo que el propio cineasta, ferviente defensor del cine como fruto del esfuerzo colectivo, siempre rechazó) poniendo en tela de juicio la tan traída y llevada “política de los autores”. Así, se sirve de la aproximación de Serge Daney al tema de la autoría, para después enriquecerla valiéndose de las herramientas de la semiótica estructural. Aplicando las ideas de Daney a la figura de Mackendrick, comprobamos como encaja sin problema como autor perfectamente capaz de trabajar dentro de un sistema rígido como la Ealing, y a la vez elaborar una propuesta diferenciada que le permita desmarcarse parcialmente y arrojar luz sobre el mismo. A continuación, Aranzubía propone abandonar por un momento el concepto de autor “físico”, de carne y hueso, para centrarse en la materialidad de los textos filmicos, lo que nos llevará a encontrar la que, para el escritor, es la principal característica del trabajo de Mackendrick: el elevado grado de formalización que unifica toda su obra. Con una metodología basada en el análisis textual de secuencias escogidas, se demuestra el diseño milimétrico de las mismas y la complejización de las soluciones formales que el cineasta irá desarrollando a lo largo de su obra. No obstante, tampoco se deja de lado la identificación de temas recurrentes en la filmografía del director, proponiendo distintas agrupaciones de películas según traten el poder destructivo de la infancia (*La bella Maggie*, *Sammy*, *huida hacia el sur*, *Viento en las velas*) o las relaciones entre los individuos y la comunidad (*Whisky Galore!*, *La bella Maggie* de nuevo). También se hará especial hincapié en otra característica esencial de Mackendrick: su actitud crítica y descreída, que tomará forma mediante la utilización de la ironía y la ambivalencia impregnando todas sus historias, principalmente mediante los “argumentos mutuamente excluyentes” (como los define el escritor) de sus personajes,

que impiden al espectador atento la completa identificación o solidarización con ninguna de las partes.

La última parte del libro reviste igual importancia (no en vano ocupa casi la mitad de su extensión), ya que viene a demostrar las apreciaciones comentadas con anterioridad con unos perspicaces análisis filmicos, trabajados con la misma meticulosidad y precisión de las que el propio cineasta hacía gala en sus películas. Todo ello, conviene subrayar, con la misma prosa clarividente y didáctica que caracteriza todo el libro, cosa de agradecer en un estudio de este calado.

En conclusión, el verdadero valor del trabajo de Aranzubía, más allá de la recuperación de un cineasta semi olvidado

por la crítica y obviado por la historiografía de cine en nuestro país, reside en la inclusión de ese apartado dedicado a la reflexión teórica y el estudio formal de la obra de Mackendrick. La aplicación de una metodología sólida al estudio concreto de un cineasta (unida a la pericia analítica del historiador) no sólo ilumina de forma reveladora la obra del mismo, sino que enriquece y dota de un mayor alcance al habitualmente rutinario y limitado género de las monografías sobre directores de cine.

Miguel Zozaya Fernández
UPV-EHU

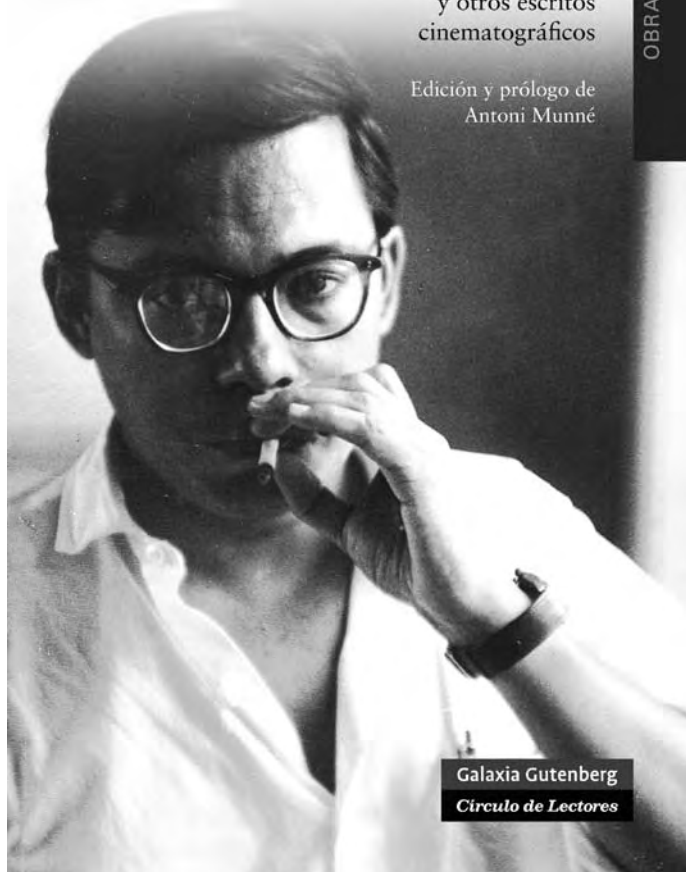
Guillermo Cabrera Infante

El cronista de cine

Un oficio del siglo XX
y otros escritos
cinematográficos

Edición y prólogo de
Antoni Munné

OBRAS COMPLETAS I



Galaxia Gutenberg
Círculo de Lectores

***El cronista de cine. Escritos cinematográficos I* (ed. de Antoni Munné), Guillermo Cabrera Infante, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, 1534 pp.**

No es habitual que los grandes escritores dediquen parte de su tiempo, más allá de puntuales incursiones, a la crítica cinematográfica, durante mucho tiempo considerada una práctica menor cuando no un pecado inconfesable. Sin duda la mayor excepción a esta regla la proporcionó en su momento un James Agee (1909-1955) que entre 1942 y 1948 aseguró de forma sistemática la atención al

séptimo arte desde las páginas de *The Nation* o *Time*. Si este hecho es relevante se debe, en buena medida en que por aquellos días Agee era ya un escritor reputado que tenía en su bagaje la publicación tanto de libros de poemas (su juvenil *Permit Me Voyage* apareció en 1934) como esa pieza maestra de la literatura norteamericana del siglo XX que es *Alabemos ahora a hombres famosos*¹ escrita, con la colaboración fotográfica de Walker Evans, a partir de su inmersión en la vida de los granjeros pobres de la Alabama sumergida en la depresión y publicada en forma de libro en 1941. De la misma manera también debe considerarse significativa la aparición en 1958 de la recopilación póstuma de sus artículos cinematográficos, con el título de *Agee on Film. Reviews and Comments*, realizada por Obolensky McDowell, que venía a consagrar la escritura cinematográfica de un autor que había ganado de forma póstuma el premio Pulitzer con su última novela *A Death in Family*.

Apenas cuatro años después de la aparición en escena del volumen recopilatorio del trabajo de Agee veía la luz la edición cubana de una significativa selección, realizada por su propio autor, de los artículos firmados por G. Caín, seudónimo bajo cuya cobertura Guillermo Cabrera Infante había venido ejerciendo la crítica cinematográfica en las páginas del semanario *Carteles* entre 1953 y 1960 y el periódico *Revolución* en los 1959 y 1960. El título *Un oficio del siglo XX* y entre las citas elegidas para abrirlo encontraremos una muy significativa de James Agee. En 1973 este volumen fue reeditado por Seix-Barral en España, como lógica continuación de la aparición en la misma editorial en 1967, tras los habituales rifirrafes con la censura franquista, de la primera novela de Cabrera Infante, *Tres tristes tigres*, que había sido galardonada con el prestigioso premio Biblioteca Breve del año 1964. Conviene señalar que *Un oficio del siglo XX* no es una mera recopilación de trabajos anteriores sino que “el libro de Caín” se presenta ante el lector debidamente enmarcado por una serie de jugosos textos escritos *ad hoc* y firmados, estos sí, por Cabrera Infante. Precediendo a la recopilación propiamente dicha se nos brinda un “retrato del crítico cuando Caín”, en la mitad justa del libro se nos invita se nos invita a leer un desopilante “manuscrito encontrado en una botella...

¹ James Agee /Walker Evans: *Alabemos ahora a hombres famosos*, Barcelona, Seix-Barral, 1993.

de leche” (que en la edición de Seix-Barral iba en páginas amarillas) y cerrándola un “réquiem por un *alter ego*” que supone el adiós al personaje por parte de su creador.

A la hora de poner a disposición del público las obras completas del escritor cubano se ha decidido por sus editores actuales abrirlas con dos tomos dedicados a los textos que Cabrera Infante dedicó al cinematógrafo a lo largo de su vida. El primero de ellos gira en torno a *Un oficio del siglo XX*, al que se le han añadido, para componer el libro, la práctica totalidad de los artículos de cuyo corpus global fueron entresacadas las piezas que formaron el volumen citado. De tal manera que el lector se encuentra entre sus manos con el conjunto de los escritos que el escritor cubano dedicó al cine en sus años de formación como escritor, todos ellos reunidos en un tomo que supera las mil quinientas páginas². Porque uno de los intereses del volumen (y algo similar sucederá con el segundo aún por aparecer) es ver reunidos, como señala en su ilustrativo prólogo Antoni Munné, ver reunidos en un solo gesto las dos pasiones mayores de Cabrera Infante: la escritura literaria y el cine en la que será la postrera publicación cubana del escritor antes de tomar el camino de un destierro encubierto que iba a transformarse rápidamente en un exilio que le apartará física e ideológicamente de la Cuba castrista para siempre.

En las páginas iniciales de otro de sus libros dedicados al cine, Cabrera Infante recordaba que él había nacido con una pantalla de plata en los ojos: “la pantalla era la del cine y lo que primero vi fue como humo en los ojos, ya que era una imagen gris y nublada como el humo pero pasaba no en la platea sino en la pantalla. Como sabemos, la visión del cine está en los ojos del que mira. Las películas no son más que un *trompe l’oeil* con éxito y desde la llegada del sonido un *trompe l’oreille* aún con más éxito”³.

Cinefilia, por tanto a la que viene a añadirse, en un coctel deslumbrante, una pasión por la escritura que convierte cada pieza crítica no sólo en una reflexión sobre los poderes del arte cinematográfico sino en un espacio privilegiado en el que un escritor de cuerpo entero pone a prueba el que será el instrumental que su talento literario desplegará en los años por venir. Hay que recordar que por aquel entonces, Cabrera Infante velaba sus armas como escritor y que su primer libro de ficción en el que reunía textos

redactados a lo largo de casi diez años, *Así en la paz como en la guerra*, había aparecido originalmente en 1960⁴.

La *dispositio* del volumen permite contextualizar de manera adecuada el trabajo crítico exhibido en *Un oficio del siglo XX*. Como es lógico el autor seleccionó para este libro las reseñas que consideró más sugestivas, junto a aquellas que manifestaban, de forma más o menos explícita, sus gustos cinematográficos (de Fellini a Welles, de Bresson a Renoir, de Chaplin a Tati, de Hitchcock a Huston, de Kurosawa a Truffaut) además de dar preferencia a los textos de más longitud en los que el análisis se despliega con mayor amplitud y en los que la exhibición del gusto se codea con la precisión del análisis. Lo que no quiere decir que se le hicieran ascos a incluir pequeños textos tan acerados como un puñal, tan efectivos como una gota del mejor veneno. Véase, como ejemplo, la sumaria ejecución a la que es sometida la cinta de Budd Boetticher que en España se tituló *Santos el Magnífico* y que es reducida a cenizas en tres escuetas líneas en una reseña que, con el gusto que nuestro autor siempre demostró por la retórica, colocó bajo el epígrafe “Morfeo en el toreo”. Pero lo esencial tanto aquí como en el resto de las críticas no incluidas en *Un oficio del siglo XX* no reside ni en la longitud de los trabajos ni en la categoría de los films escrutados. Está, básicamente en otro sitio: en el campo de un estilo literario singular hecho a partes iguales de intensidad lingüística y precisión conceptual que convierte cada texto individual en un ejercicio literario memorable. Ironía, sarcasmo, gusto infinito por los juegos de palabras, adjetivación sorprendente, agudeza en el manejo del bisturí a la hora de colocar un titular que es ya, de por sí, una crítica completa como cuando decide denominar “Opera somnia” su reseña de la *Aida* de Clemente Fracassi (del que no se privará de apostillar “¡qué apellido!”). Es difícil encontrar en la literatura cinematográfica en lengua castellana un despliegue equivalente de pirotecnia literaria aliada a un gusto cinematográfico que incluso en las elecciones más discutibles acaba redimiéndose gracias a una verbosidad infatigable y siempre sorprendente.

² Según indica el editor quedan para el segundo volumen de las *Obras Completas* las reseñas cinematográficas que Cabrera escribió para la revista *Revolución* no incluidas en *Un oficio del siglo XX*.

³ Guillermo Cabrera Infante: *Cine o sardina*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997, pág. 11.

⁴ Hay edición española en Seix-Barral de 1971.

En el fondo el trabajo de escritura cinematográfica de Cabrera Infante supone uno de los puntos más altos de sinergia entre dos artes que tantas veces se han mostrado refractarias entre sí. Aquí, por el contrario, la literatura y el cine han encontrado un territorio que compartir: el acuerdo proviene del hecho de que ambos espacios son transitados con idéntica pasión. El amor por el cine y el amor por la

literatura son hechos confluir en ese lugar que siempre se ha calificado de subalterno: el de la crítica. Lo que viene a demostrar que no hay territorios secundarios. La verdad es que en aquellos días y al menos en lo que atañe a la crítica de cine La Habana era una fiesta.

Santos Zunzunegui



José Miguel Merino de Cáceres y María José Martínez Ruiz

LA DESTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO ARTÍSTICO ESPAÑOL

W. R. HEARST: «EL GRAN ACAPARADOR»



GRANDES TEMAS
CÁTEDRA

catedra.com

Giorgio Vasari

Vida de Rafael de Urbino

Pintor y arquitecto



Cuadernos Arte Cátedra

Ensayos Arte Cátedra

Anna Maria Guasch

La crítica discrepante

Entrevistas sobre arte y pensamiento actual (2000-2011)

YVES-ALAIN BOURDRIEU, BENJAMIN BUCHLOU, DOUGLAS CRIMM, THOMAS CREW,
ARTHUR C. DANIEL, JAMES ELLIS, HAL FOSTER, SERGE GILBERT,
ROSAIND KRAMER, DONALD KUSNETZ, LUCY LIPPARD, GISELE POLLOCK



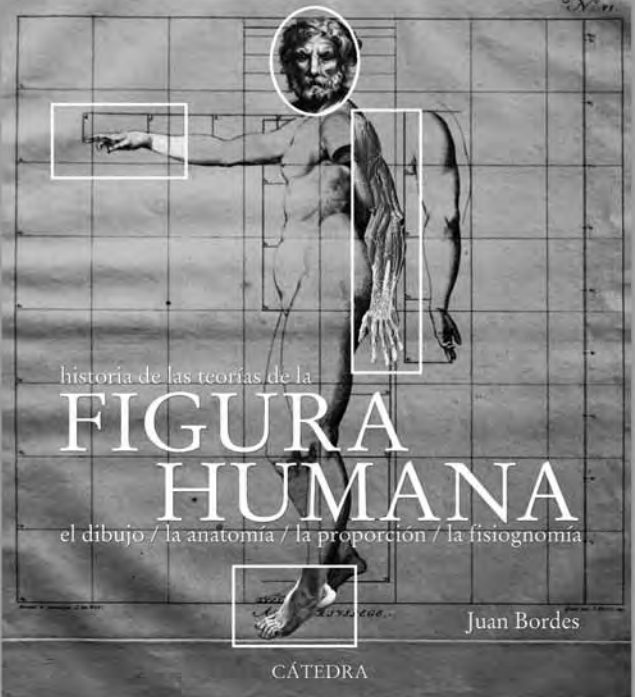
arte



Historia de
los juguetes
de construcción
Juan Bordes

GRANDES TEMAS
CÁTEDRA

CÁTEDRA



historia de las teorías de la
FIGURA HUMANA
el dibujo / la anatomía / la proporción / la fisiognomía

Juan Bordes

CÁTEDRA



WHO'S WHO



Charles Genequand

Charles Genequand est Professeur Honoraire de Langue et Littérature Arabes à l'Université de Genève. Ses recherches portent sur la philosophie et la littérature arabes classiques. Auteur, parmi d'autres livres de *Ibn Rushd's Metaphysics*, Leiden 1984, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Leiden 2001 et *Ibn Bājja (Avempace), La Conduite de l'isolé et deux autres épîtres, Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et index*, Paris 2009.

Charles Genequand es catedrático emérito de Lengua y Literatura árabes de la UNiversidad de Ginebra. Sus investigaciones se centran en la filosofía y la literatura árabes clásicas. Es autor, entre otros libros de *Ibn Rushd's Metaphysics*, Leiden 1984, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Leiden 2001 y *Ibn Bājja (Avempace), La Conduite de l'isolé et deux autres épîtres, Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et index*, Paris 2009.

Charles Genequand is Professor Emeritus of Arab Language and Literature at the University of Geneva. His research focuses on the philosophy and classical Arabic literature. He is author, among other books, of *Ibn Rushd's Metaphysics*, Leiden 1984, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Leiden 2001 and *Ibn Bajja (Avempace), La Conduite de l'isolé et deux autres épîtres, Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et index*, Paris, 2009.



Daniel Meier

Daniel Meier, né à Lausanne en 1970, a obtenu une Licence en Sciences Sociales et Politiques, une Maîtrise ès Science Politique et un DEA en Science Politique Comparative (option Monde Arabe) à l'Université de Lausanne et un Doctorat en Etudes du Développement à l'Université de Genève. Il a été Chercheur associé au GREMMO (Maison de l'Orient – Lyon - France) et à l'IFPO (Institut Français du Proche-Orient, Beyrouth) et Senior Associate Member au Middle East Centre du St Antony's College, Université d'Oxford. Actuellement il est Visiting Fellow au Centre for Lebanese Studies /Middle East Centre du St Antony's College, Université d'Oxford.

Daniel Meier, nacido en Lausana en 1970, es Licenciado en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad de Lausana, donde obtuvo asimismo un Master en Ciencia Política y un DEA en Ciencia Política Comparada (opción Mundo árabe). Se doctoró en la Universidad de Ginebra en Estudios del Desarrollo. Ha sido investigador asociado en el GREMMO (Maison de l'Orient – Lyon - France) y en el IFPO (Institut Français du Proche-Orient, Beyrouth) y Senior Associate Member en el Middle East Centre de St Antony's College, Universidad de Oxford. Actualmente es Visiting Fellow en el Centre for Lebanese Studies / Middle East Centre du St Antony's College, Universidad de Oxford.

Daniel Meier, born in Lausanne in 1970, received a BA in Social and Political Sciences, a Master of Political

Science, a Master of Science in Comparative Politics (option Arab World) at the University of Lausanne, and a PhD in Development Studies at the University of Geneva. He has been an Associate Researcher at GREMMO (Maison de l'Orient - Lyon - France), at IFPO (Institut Français du Proche-Orient, Beirut), and Senior Associate Member at the Middle East Centre of St Antony's College, Oxford University. He is currently a Visiting Fellow at the Centre for Lebanese Studies / Middle East Centre at St Antony's College, Oxford University.



Raquel Gómez Martínez

Raquel Gómez Martínez es Licenciada en Periodismo por la Universitat Autònoma de Barcelona, donde también obtuvo el título de Máster en Relaciones Públicas y Gabinetes de Comunicación. Actualmente es Doctoranda en la Universitat de València, donde previamente cursó el Máster en Interculturalidad y Políticas Comunicativas en la Sociedad de la Información, y donde inició su investigación acerca del papel de la mujer en el fotoperiodismo durante la Guerra Civil española. Además trabaja como redactora y fotógrafa freelance para el diario del grupo Zeta *El Periódico Mediterráneo* de Castellón.

Raquel Gómez Martínez a obtenu une Licence en Journalisme et une Maîtrise en Relations Publiques et Communication Institutionnelle à l'Universitat Autònoma de Barcelona. Elle est actuellement doctorande à l'Universitat de València, où elle a obtenu une deuxième Maîtrise en Interculturalité et Politiques Communicatives dans la Société

de l'Information. C'est là qu'elle a commencé ses recherches sur le rôle des femmes dans le photojournalisme pendant la Guerre Civile espagnole. Elle a travaillé comme rédactrice et photographe indépendante pour le journal du groupe Zeta *el Periódico Mediterráneo* à Castellón.

Raquel Gómez Martínez holds a BA in Journalism and a Master in Public Relations and Institutional Communication from the Universitat Autònoma de Barcelona. She is currently a PhD candidate at the Universitat de València where she previously obtained a Master in Interculturality and Communication Policies in the Information Society, focusing her research on the role of women in photo-journalism during the Spanish Civil War. She also has worked as a freelance writer and photographer for the Zeta Group newspaper *El Periódico Mediterráneo* from Castellón.



Reinhard Schulze

Reinhard Schulze, né en 1953 à Berlin, a fait ses études à l'Université de Bonn: en 1976 diplôme d'arabe; en 1981 doctorat ès lettres en études islamiques, linguistique et langues et littératures romanes et en 1987 habilitation en études islamiques. Entre 1987-1992 il a été professeur d'études orientales à l'Université de Bochum; entre 1992-1995 professeur d'études islamiques et arabes à l'Université de Bamberg. Depuis 1995 il est professeur ordinaire d'études islamiques et de philologie orientale

à l'Université de Berne. Ses domaines de recherche sont histoire des cultures islamiques (époques moderne et contemporaine), histoire contemporaine du monde musulman, la relation entre l'Islam, politique et société, et histoire antérieure de l'Islam.

Reinhard Schulze, nacido en 1953 en Berlín, estudió en la Universidad de Bonn, obteniendo su Licenciatura en árabe en 1976, su doctorado en Estudios islámicos, Lingüística y Lenguas y Literaturas románicas en 1981 y, en 1987, su habilitación en Estudios islámicos. Entre 1987-1992 fue profesor de estudios orientales en la Universidad de Bochum; entre 1992-1995 profesor de Estudios islámicos y árabes en la Universidad de Bamberg. Desde 1995 es catedrático de Estudios islámicos y de Filología oriental en la Universidad de Berna. Sus dominios de investigación son la Historia de las culturas islámicas (épocas moderna y contemporánea), la Historia contemporánea del mundo musulmán, la relación entre el Islam, política y sociedad, y la Historia anterior del Islam.

Reinhard Schulze, born in 1953 in Berlin, studied at the University of Bonn, received a BA in Arab Language in 1976, a PhD in Islamic Studies, Linguistics and Romance Languages and Literatures in 1981, and an Habilitation in Islamic studies in 1987. Between 1987 and 1992 he was a Professor of Oriental Studies at the University of Bochum, and between 1992 and 1995, a Professor of Islamic and Arabic Studies at the University of Bamberg. Since 1995 he is Full professor of Islamic Studies and Eastern Philology at the University of Bern. His research interests are history of Islamic cultures (modern and contemporary), history of contemporary Muslim world, the relationship between Islam, politics and society, and the past history of Islam.



Rémi Baudouï

Rémi Baudouï est professeur ordinaire au Département de Science Politique de la Faculté des Sciences Économiques et Sociales de l'Université de Genève. De triple formation, historien, urbaniste et politologue, il travaille notamment sur les questions environnementales et urbaines du point de vue du développement durable et de la sécurité humaine, et sur les questions de violence et de terrorisme. Il est notamment l'auteur notamment des *Défis du terrorisme* (Ellipses, 2007) et d'une *Géopolitique du terrorisme* (Armand Colin, 2009).

Rémi Baudouï es catedrático en el Departamento de Ciencias Políticas de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Ginebra. De triple formación, historiador, urbanista y politólogo, trabaja fundamentalmente sobre cuestiones y temas de urbanismo y desde el punto de vista del desarrollo sostenible y de la seguridad humana y sobre el tema de la violencia y el terrorismo. Ha publicado *Défis du terrorisme* (Ellipses, 2007) y *Géopolitique du terrorisme* (Armand Colin, 2009).

Rémi Baudouï is Full Professor in the Department of Political Science at the Faculty of Economics and Social Sciences of the University of Geneva. He has a triple formation, historian, political scientist and urban planner. He has worked on urban and environmental issues from the point of view of sustainable development and human security, and on issues of violence and terrorism. He is the author of *Défis du terrorisme* (Ellipses, 2007) and *Défis du terrorisme* (Armand Colin, 2009).



Ridha Chennoufi

Ridha Chennoufi est directeur du Département de Philosophie à l'Université de Tunis et membre du comité scientifique de la revue *Raison publique*. Spécialiste de philosophie politique et morale, il est notamment l'auteur de plusieurs ouvrages et articles sur Jürgen Habermas, Hans Kelsen et Amartya Sen. Depuis le début du « Printemps arabe », il intervient fréquemment dans le débat public sur les questions liées à la transition démocratique.

Ridha Chennoufi es director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Túnez y miembro del comité científico de la revista *Raison publique*. Especialista en Filosofía política y moral, es autor de diversas obras y artículos sobre Jürgen Habermas, Hans Kelsen y Amartya Sen. Desde el inicio de la « Primavera árabe », interviene frecuentemente en el debate público sobre temas relacionados con la transición democrática.

Ridha Chennoufi is Head of the Department of Philosophy at the University of Tunis and board member of the journal *Raison publique*. Specialist in political and moral philosophy, he is the author of several books and articles on Jürgen Habermas, Hans Kelsen and Amartya Sen. He is frequently participating in public debate on issues related to democratic transition since the beginning of the “Arab Spring”.



Salah Mosbash

Salah Mosbash est Professeur de Philosophie Politique et Sociale à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis où il a été Directeur du Département de Philosophie de 2005 à 2011. Rédacteur en chef de la *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques* depuis 1992, ses travaux portent sur les problèmes de philosophie politique et sociale, arabo-islamiques médiévales et modernes, occidentales modernes et contemporaines. Il est aussi historien de la philosophie moderne et contemporaine et traducteur de textes de philosophie politique et de philosophie de l'histoire (articles ou chapitres de livres de Léo Strauss, Philip Pettit, Isaiah Berlin, Henri Marrou, Louis Althusser, Francis Fukuyama) du Français et de l'Anglais en Arabe. Il est enfin militant politique et syndical depuis la fin des années soixante dix. Ses dernières publications sont *Lumières réelles lumières recherchées* (en arabe), *Philosophie de la modernité libérale classique de Hobbes à Kant* (en arabe), Rousseau, *Religion naturelle et Religion civile* (traduction, présentation et commentaires). Il a coédité *Critique et différence*, *L'Universel et le Devenir de l'Humain* et édité *Croyance, Savoirs et normes*.

Salah Mosbash es catedrático de Filosofía Política y Social en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Túnez donde dirigió el Departamento de Filosofía de 2005 a 2011. Redactor jefe de la *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques* desde 1992, sus trabajos versan sobre problemas de filosofía política y social, arabe-islámicas medievales y modernas y occidentales modernas

y contemporáneas. Es asimismo historiador de la Filosofía moderna y contemporánea y traductor de textos de Filosofía política y Filosofía de la Historia (artículos o capítulos de libros de Léo Strauss, Philip Pettit, Isaiah Berlin, Henri Marrou, Louis Althusser, Francis Fukuyama) del francés y del inglés al árabe. Es, finalmente, militante político y sindical desde el final de los años setenta. Sus últimas publicaciones son *Lumières réelles lumières recherchées* (en árabe), *Philosophie de la modernité libérale classique de Hobbes à Kant* (en árabe), Rousseau, *Religion naturelle et Religion civile* (traducción, presentación y comentarios). Ha coeditado *Critique et différence*, *L'Universel et le Devenir de l'Humain* y editado *Croyance, Savoirs et normes*.



Soumaya Mestiri

Salah Mosbash is a Professor of Social and Political Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences of Tunis, where he was Director of the Department of Philosophy from 2005 to 2011. Editor of *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques* since 1992, his research focuses on the problems of political and social philosophy, medieval Arab-Islamic and modern and contemporary Western. He is also a historian of modern philosophy and contemporary translator of texts in political philosophy and philosophy of history (articles or book chapters on Léo Strauss, Philip Pettit, Isaiah Berlin, Henri Marrou, Louis Althusser, Francis Fukuyama) of French and English into Arabic. He is a political and unionist activist since the late seventies. His recent publications include *Lumières réelles lumières recherchées* (in Arabic), *Philosophie de la modernité libérale classique de Hobbes à Kant* (in Arabic), *Religion naturelle et Religion civile* (translation, introduction and comments). He has co-edited *Critique et différence*, *L'Universel et le Devenir de l'Humain* and edited *Croyance, Savoirs et normes*.

Soumaya Mestiri est Professeur de Philosophie à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales (Université de Tunis). Ses travaux portent sur les théories de la justice, les rapports entre libéralisme et républicanisme, mais aussi sur l'Islam politique, autour de l'idée de tradition démocratique. Elle est la co-traductrice des *Aphorismes choisis* de Farabi, Paris, Fayard, 2003, et du *Moyen de chasser les tristesses et autres épîtres éthiques*, Paris, Fayard, 2004. Dernier ouvrage paru: *Rawls. Equité et justice*, Paris, PUF, 2009.

Soumaya Mestiri es catedrática de Filosofía en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Túnez. Sus trabajos versan sobre las teorías de la justicia, las relaciones entre liberalismo y republicanismo, pero también sobre el Islam político, en torno a la idea de tradición democrática. Es co-traductora de los *Aphorismes choisis* de Farabi, Paris, Fayard, 2003, y de *Moyen de chasser les tristesses et autres épîtres éthiques*, Paris, Fayard, 2004. Su último libro publicado es *Rawls. Equité et justice*, Paris, PUF, 2009.

Soumaya Mestiri is Professor of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences (University of Tunis). Her research focuses on theories of justice and the links between liberalism and republicanism, but also on political Islam around the idea of democratic tradition. She is the co-translator of Farabi's *Aphorismes choisis*, Paris, Fayard, 2003, and *Moyen de chasser les tristesses et autres épîtres éthiques*, Paris, Fayard, 2004. Latest book: *Rawls. Equité et justice*, Paris, PUF, 2009.



Teresa De Lauretis

Teresa De Lauretis, nacida en Milán (Italia), es catedrática emérita de la Universidad de California-Santa Cruz, donde enseñó durante décadas en el Departamento de Historia de la conciencia. Sus trabajos más destacados se centran en la representación cinematográfica de las mujeres, en las lecturas críticas del feminismo radical lesbiano y chicano, así como también en el psicoanálisis. Entre sus libros cabe citar *Alicia no: feminismo, semiótica y cine y Tecnologías del género*.

Teresa De Lauretis, née à Milan (Italie), est professeure émérite à l'Université de Californie-Santa Cruz, où elle a enseigné pendant des décennies dans le Département d'Histoire de la Conscience. Ses travaux les plus importants se penchent sur la représentation cinématographique des femmes, sur les lectures critiques du féminisme radical lesbien et Chicano ainsi que sur la psychanalyse. Parmi ses livres les plus connus se trouvent *Alice Doesn't et Technologies of Gender*.

Teresa de Lauretis born in Milan (Italy), is Professor Emerita at the University of California, Santa Cruz, where she taught in the Department of History of Consciousness. Her areas of interest include semiotics, psychoanalysis, film theory, literary theory, feminism, lesbian and queer studies, and Chicano studies. She has also written on science fiction. Her best known books are *Alice doesn't and Technologies of Gender*.



Teresa López Pellisa

Teresa López Pellisa estudió en las Universidades Autónoma de Barcelona, Ginebra y Carlos III de Madrid. Licenciada en Humanidades y Literatura Comparada, se doctoró en Humanidades por la Universidad Carlos III con una tesis sobre *Patologías de la realidad virtual*. La invención de Morel de *Adolfo Bioy Casares*. En la actualidad es investigadora postdoctoral en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Teresa López Pellisa a étudié aux Universités Autonome de Barcelone, Genève et Carlos III de Madrid. Elle a une Licence ès Sciences humaines et a obtenu son doctorat en Sciences humaines à l'Université Carlos III avec une thèse sur les *Patologías de la realidad virtual*. La invención de Morel de *Adolfo Bioy Casares*. Elle est maintenant chercheuse postdoctorale à l'Université Autonome de Barcelone.

Teresa López Pellisa studied at the Universities Autònoma in Barcelona, Geneva and Carlos III (Madrid). She holds a MA in Humanities and Comparative Literature, and a Ph. D. in Humanities from the University Carlos III with a thesis on *Patologías de la realidad virtual*. La invención de Morel de *Adolfo Bioy Casares*. She is currently a postdoctoral researcher at the Universitat Autònoma (Barcelona).

Normas de publicación

NORMAS GENERALES

- Los textos podrán presentarse en español, inglés o francés.
- Los textos tendrán una extensión máxima de 7.000 palabras o 45.000 caracteres con espacios, bibliografía incluida.
- El título del artículo se presentará en Times New Roman tamaño 12, y con letra negrita. En la línea inferior, se hará constar los siguientes datos del autor: nombre completo, institución de procedencia y correo electrónico.
- El formato de escritura es Times New Roman tamaño 12, con una separación entre líneas de 1,5 espacios. Las citas se incluirán al pie de página, con formato Times New Roman 9 a espacio sencillo. Las citas que se inserten en el texto llevarán formato Times New Roman 10, con una sangría de 2 cm. y espacio sencillo.
- A la hora de resaltar una palabra, se usará la cursiva, no la negrita. Sin embargo, se hará sólo en caso estrictamente necesario. Sólo se usarán negritas para el título del texto y los títulos de cada epígrafe.
- Todo el texto (incluidas las notas y el título) tendrá una alineación justificada. Se incluirá una línea de separación entre párrafos.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

- Las referencias bibliográficas incluidas en el texto seguirán el siguiente formato:

Paréntesis, apellido del autor, coma, año de edición, dos puntos, un espacio, número de la página, donde se encuentra la cita y cierre del paréntesis.

Si la referencia abarca toda una obra, se pueden omitir las páginas.

Ejemplos:

... como ya se ha comentado (Minkenberg, 2011: 79).

según señala Minkenberg (2011: 79).

... “no existe una convergencia real” (Minkenberg, 2011: 79).

Como observa Minkenberg (2011: 79): “...”.

- Cuando la referencia textual tenga una longitud superior a las tres páginas, se referenciará como cita dentro del texto, siguiendo las normas (Times New Roman 10, sangría de 2 cm. y espacio sencillo).
- Al final del texto, se aportará una relación de las fuentes bibliográficas empleadas.

- El formato para citar será el siguiente:

LIBROS:

APELLIDOS, Nombre del autor (año de publicación), *Título de la obra (en cursiva)*, lugar de edición: editorial.

Ejemplo:

ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani.

En el caso de que se trate de un libro colectivo, se incluirá “ed.” o “coord.” entre el nombre y el año. Además, se incluirá el APELLIDO y nombre de todos los editores o coordinadores.

Ejemplo:

FRITH, Simon y GOODWIN, Andrew, ed. (1990), *On Record. Rock, Pop, and the Written Word*. Londres: Routledge.

CAPÍTULOS DE LIBRO:

APELLIDOS, Nombre del autor (año de publicación), Título del capítulo. “En” Nombre y Apellidos del/los autor(es) de la obra completa, *título de la obra completa (en cursiva)*, lugar de edición, editorial, páginas del capítulo.

Ejemplos:

DE LAURETIS, Teresa (1995), “El sujeto de la fantasía”. En Giulia Colaizzi, ed., *Feminismo y teoría filmica*, Valencia, Episteme, pp. 37-74.

TRÍAS, Eugenio (2010), “La revolución musical de Occidente”. En Eugenio Trías, *La imaginación sonora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 33-58.

ARTÍCULOS DE REVISTA:

Se deben indicar los siguientes datos:

APELLIDOS, Nombre del (año de publicación), Título del artículo, *Título de la revista (en cursiva)*, volumen de la revista, páginas.

Ejemplo:

PARRONDO, Eva (2009), “Lo personal es político”, *Trama y Fondo*, 27, pp. 105-110.

PELÍCULAS Y SERIES DE TELEVISIÓN:

A la hora de citar una película, se referenciará de la siguiente manera: *Título (en cursiva)*, paréntesis, *Título original (en cursiva)*, director, año, cierre del paréntesis.

Ejemplo:

“Según se ve en *Ciudadano Kane (Citizen Kane, Orson Welles, 1941)*...”

Las series se citarán de un modo similar, sustituyendo el director por el creador, y el año de realización por el rango de años que abarcan las temporadas de la serie.

Ejemplo:

“El personaje de McNulty en *The Wire (David Simon, 2002-2008)*...”

Règles d'édition

RÈGLES GÉNÉRALES

- Les textes peuvent être soumis en anglais, en espagnol ou en français.
- Les textes auront un maximum de 7 000 mots ou 45 000 caractères avec espaces, bibliographie comprise.
- Le titre de l'article sera en Times New Roman, corps 12, gras. La ligne suivante doit contenir les renseignements suivants au sujet de l'auteur : nom, prénom, institution et courriel.
- Le texte sera en Times New Roman, corps 12, avec un interligne de 1,5 lignes. Les références bibliographiques seront en bas de la page, en Times New Roman 9 à interligne simple. Les citations insérées dans le texte seront en Times New Roman 10, avec alinéa de 2 cm et espace simple.
- Pour mettre en valeur un mot on utilisera des caractères italiques, pas les gras, et seulement lorsque cela est strictement nécessaire. Les caractères gras seront utilisés uniquement pour le titre de l'article et les intertitres de chaque paragraphe.
- Tout le texte (y compris les notes et le titre) sera justifié. On devra inclure une ligne entre les paragraphes.

CITATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- Les références bibliographiques incluses dans le texte auront le format suivant :

Parenthèse, nom de l'auteur, virgule, année de publication, deux points, espace, numéro de la page où se trouve la citation et fermeture de la parenthèse.

Si la référence est le livre on peut omettre les pages.

Exemples :

... tel que déjà mentionné (Minkenberg, 2011 : 79).

... selon Minkenberg (2011 : 79).

... “ il n'y a pas de convergence réelle ” (Minkenberg, 2011 : 79).

D'après Minkenberg (2011 : 79): “ ... ”.

- Lorsque le texte de référence a une longueur supérieure à trois pages, la citation se fera à l'intérieur du texte en suivant les règles (Times New Roman 10, alinéa de 2 cm et interligne simple).
- À la fin du texte on ajoutera une liste des sources de références bibliographiques utilisées.

- Le format de citation est le suivant :

LIVRES :

NOM, prénom de l'auteur (année de publication), *Titre de l'œuvre (en italiques)*, lieu de publication: maison d'édition.

Exemple :

ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano : Bompiani.

S'il s'agit d'un livre collectif on y ajoutera " éd. " ou " coord. " entre le prénom et l'année. En outre, on y ajoutera le NOM et le prénom de tous les éditeurs ou coordinateurs.

Exemple:

FRITH, Simon et GOODWIN, Andrew, éd. (1990), *On Record. Rock, Pop, and the Written Word*. Londres : Routledge.

CHAPITRES DE LIVRE :

NOM, prénom de l'auteur (année de publication), Titre du chapitre. " In " Prénom et NOM de/des auteur(s) de l'œuvre complète, *titre de l'œuvre complète (en italiques)*, lieu de publication, maison d'édition, pages du chapitre.

Exemples:

DE LAURETIS, Teresa (1995), " Le sujet de la fantaisie ". In Giulia COLAIZZI, éd., *Féminisme et théorie du cinéma*, Valencia, Epistème, pp. 37-74.

TRIAS, Eugenio (2010), " La révolution musicale en Occident ". In Eugenio TRIAS, *L'imagination sonore*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 33-58.

ARTICLES DE REVUES :

On doit indiquer ce qui suit :

NOM, Prénom (année de publication), Titre de l'article, *Titre de la revue (en italique)*, numéro du volume, pages.

Exemple :

PARRONDO, Eva (2009), " Le personnel est politique ", *Marianne*, 27, pp. 105-110.

FILMS ET SÉRIES DE TÉLÉVISION :

Lorsqu'on cite un film, la référence sera comme suit : *Titre (en italiques)*, parenthèses, *Titre original (en italiques)*, metteur en scène, année, fermeture de la parenthèse.

Exemple :

" Comme on le voit dans *Citizen Kane (Citizen Kane, Orson Welles, 1941)*, ... "

Les séries seront citées d'une façon similaire, en remplaçant le metteur en scène par le créateur et l'année de la réalisation par la fourchette de datation des saisons de la série.

Exemple :

" Le personnage de McNulty dans *The Wire (David Simon, 2002-2008)* ... "

Publication Guidelines

GENERAL GUIDELINES

- Articles may be submitted in English, Spanish or French.
- Articles should have a maximum length of 7,000 words or 45,000 characters with spaces, including references.
- The title of the article should be in Times New Roman, 12 and bold. The line below should contain the following information about the author: full name, affiliation and email.
- The font throughout should be Times New Roman size 12, with a line spacing of 1.5. Quotations should be included at the bottom of the page in the following format: Times New Roman 9, single-spaced. Quotations inserted in the text will have the following format: Times New Roman 10, indented 2 cm., single space.
- When highlighting a word, use italics, not bold. Only highlight when strictly necessary. Only use bold for the title text and title of each section.
- All text (including footnotes and title) will be justified. Insert a line between paragraphs.

REFERENCES

- References within the text will follow the following format:

Within parenthesis include the following information: author's surname, comma, year of publication, colon, space, page number.

If the reference refers to a book, page numbers may be omitted.

Examples:

As mentioned (Minkenberg, 2011: 79) ...

according Minkenberg (2011: 79).

“no real convergence exists” (Minkenberg, 2011: 79).

As noted by Minkenberg (2011: 79): “...”.

- When the quotation text has a length greater than three pages lines, it should be formatted as follows: (Times New Roman 10, indented 2 cm. And single spaced).
- At the end of the text, a list of reference sources used should be included.

- The reference format is as follows:

BOOKS:

SURNAME, author name (year of publication) *Title of the book (in italics)*, place of publication: publisher.

Example:

ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generales*, Milano: Bompiani.

In the event that it is a book containing a collection of authors, you should include “ed.” Or “eds.” Between the name of the author(s) and the year. In addition, include the last name and name of all editors or coordinators.

Example:

Frith, Simon and Goodwin, Andrew, eds. (1990), *On Record. Rock, Pop and the Written Word*. London: Routledge.

BOOK CHAPTERS:

SURNAME, author name (year of publication) Title of the chapter. “In” Name and Surname of the author(s) *complete title of book (in italics)*, place of publication, publisher, “pp.” followed by first and last pages of the chapter with a hyphen between them.

Examples:

DE LAURETIS, Teresa (1995), “El sujeto de la fantasía”. In Giulia Colaizzi, ed., *Feminismo y teoría fílmica*, Valencia, Episteme, pp. 37-74.

TRÍAS, Eugenio (2010), “La revolución musical de Occidente”. In Eugenio Trías, *La imaginación sonora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 33-58.

JOURNAL ARTICLES:

They should indicate the following:

SURNAME, Name (year of publication), Article Title, *Journal title (in italics)*, volume number, pages.

Example:

PARRONDO, Eva (2009), “Lo personal es político”, *Trama y Fondo*, 27, pp. 105-110.

FILM AND TELEVISION SERIES:

When citing a movie, be referenced as follows: *Title (in italics)*, parentheses, *Original title (in italics)*, director, year, close the parentheses.

Example:

“As seen in *The Spirit of the Beehive (El espíritu de la colmena, Víctor, Erice, 1973) ...*”

TV series will be cited in a similar way, replacing the director by the creator and year of implementation by the period of years covered by the seasons of the series.

Example:

“The character of McNulty in *The Wire* (David Simon, 2002-2008)...”

Colección Poesía



PEREGRINAJE

Clara Janés
104 páginas



UN CIELO AVARO DE ESPLENDOR

Jenaro Talens
128 páginas



CANCIONES DE JUAN PERRO

Santiago Auserón
256 páginas

BAJO LA TIERRA

Jiří Orten
104 páginas



JIRÍ ORTEN
*Bajo la tierra
Elegías y otros poemas

Traducción y prólogo de Clara Janés



JUAN GOYTISOLO
*Ardores, cenizas,
desmemoria

Traducciones de Clara Gurski,
Rikardo Araya, Dana de Heredia
y Carina Rodríguez

ARDORES, CENIZAS, DESMEMORIA

Juan Goytisolo
72 páginas



RAINER MARIA RILKE
*Las rosas
segundo de los
Esbozos valaisanos

Edición bilingüe
Traducción de Ariel Szepietowski

**LAS ROSAS
& ESBOZOS
VALAISANOS**
Rainer Maria Rilke
80 páginas

**EL TRUCO PREFERIDO
DE SATÁN**
Walter Benjamin
152 páginas



WALTER BENJAMIN
*El truco preferido
de Satán

Fotografías de Alberto García-Alix
Traducción de Vicente Foerster y James Quin
Prólogo de James Quin
Edición de Encarna Ceballos

EU-topías, revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos, fundada en 2011, aparece dos veces al año publicada por el Departamento de Teoría de los Lenguajes y Ciencias de la Comunicación de la Universitat de València y The Global Studies Institute de l'Université de Genève. Tres son los ejes fundamentales que enmarcan el trabajo de la revista: 1) reflexionar sobre la multiplicidad de culturas que constituyen la aldea global y el carácter intercultural del mundo contemporáneo; 2) analizar la "mediación interesada" que los medios de comunicación de masas asumen para naturalizar su propia versión de los acontecimientos en el interior del imaginario social, y 3) insertar el debate en el horizonte del proyecto, no sólo económico sino fundamentalmente cultural, de una Europa común. *EU-topías* busca intervenir renunciando a la falsa idea de totalidad de los objetos de conocimiento entendida como suma de compartimentos estancos y, centrándose en aproximaciones parciales, espacial y temporalmente localizadas, asumir que la pluralidad contradictoria y fragmentada que constituye el mundo real obliga a introducir el diálogo interdiscursivo e interdisciplinar en la organización de los saberes.

Misión

Diffundir la producción teórica y las investigaciones sobre problemáticas sociales, culturales y comunicacionales derivadas de los complejos procesos de transformación global y regional.

Objetivos

Potenciar el debate interdisciplinar mediante la difusión de **artículos inéditos** de investigación sobre una diversidad de temas emergentes y recurrentes que se agrupan en torno a la comunicación, la interculturalidad y los Estudios europeos.

EU-topías, revue d'interculturalité, communication et études européennes, est une revue semestrielle fondée en 2011 et publiée par le Département de Théorie des Langues et Sciences de la Communication de l'Université de Valence (Espagne) et The Global Studies Institute de l'Université de Genève. Les axes qui encadrent le travail de la revue sont trois : 1) réfléchir sur la multiplicité des cultures qui constituent le village global et le caractère interculturel du monde contemporain ; 2) analyser la " médiation intéressée " adoptée par les mass média pour entériner dans l'imaginaire social leur version intéressée des événements, et 3) situer le débat dans l'horizon d'une Europe commune dont le projet est non seulement économique mais fondamentalement culturel. En renonçant à la fausse idée de totalité des objets de connaissance conçue comme simple addition de compartiments et se concentrant sur des approches partielles spatialement et temporairement localisées, *EU-topías* assume que la pluralité contradictoire et fragmentée qui constitue le monde réel nous oblige à introduire le dialogue interdiscursif et interdisciplinaire dans l'organisation des savoirs.

Mission

Diffuser la production théorique et les recherches sur les problématiques sociales, culturelles et communicationnelles dérivées des procès complexes de transformation globale et régionale.

Objectifs

Collaborer aux débats interdisciplinaires à travers la diffusion d'**articles de recherche inédits** sur une diversité de sujets émergents et récurrents regroupés autour de la communication, l'interculturalité et les études européennes.

EU-topías, a Journal on Interculturality, Communication and European Studies, was founded in 2011 and is published bi-annually by the Department of Theory of Languages and Communication Studies of the University of Valencia, Spain, and by The Global Studies Institute of the University of Geneva, Switzerland. The journal's principal aims are: 1) to study the multiple cultures constituting the global village we live in and its intrinsically intercultural articulation; 2) to analyse the role played by the media as self-appointed "interested mediators" in their attempt to naturalize their vision of reality in the social imaginary, and 3) to open up a debate within the project of a European community conceived of as a cultural common space, rather than merely an economic one. *EU-topías* seeks to intervene in cultural critique leaving behind the false idea of a unified, totalizing field of knowledge, understood as a sum of compartmentalized disciplines. It focuses instead on partial approaches, historically located both in space and time; it assumes that the plural, fragmented and contradictory configuration of reality compels us to introduce an interdiscursive and interdisciplinary dialogue in the organization of knowledge.

Mission

To promote the circulation of theoretical research and individual works on social, cultural and communication issues arising from the complex processes of regional and global transformation.

Objectives

To contribute to the interdisciplinary debate through the circulation of **unpublished materials** on a variety of emergent and recurrent topics related to the fields of communication, interculturality and European studies.



Departamento de Teoría de los Lenguajes y Ciencias de la Comunicación
 Universitat de València. Estudi general
 Avda. Blasco Ibáñez 32, 5ª planta
 46010 Valencia (España)
 eu-topias.org@uv.es

The Global Studies Institute
 Université de Genève
 2, rue Jean-Daniel Colladon
 1204 Genève (Suisse)
 eu-topias.org@unige.ch

www.eu-topias.org