

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS **61-62.**
Interculturalidad y confianza

Crisis de confianza a través de la novela libanesa contemporánea
Naoum Abi-Rached

Crisis de confianza a través de la novela libanesa contemporánea

Naoum Abi-Rached*

RESUMEN

Naoum Abi-Rached se pregunta sobre qué bases son necesarias para poder establecer un diálogo y establecer una confianza, teniendo en cuenta que las referencias y las experiencias vividas son distintas. ¿Qué apoyos necesitan la lengua y el lenguaje para vencer la sospecha, instalar la confianza y desembocar en un diálogo que no sea un diálogo de sordos? Para el autor la confianza no tiene existencia propia y se concibe sólo en un proceso de relación con otros. Prefiere definir el yo en interacción con el Otro y no a través del Otro. Pero ¿quién es este Otro? ¿Amigo o enemigo? A través de la escritura se intenta reestablecer el equilibrio perdido de una sociedad amenazada en sus fundamentos. La violencia que encontramos en estos escritos es a veces un grito de dolor o un diálogo interrumpido, pero las novelas se construyen para reencontrar la confianza perdida o ilustrar una confianza que se está perdiendo.

*Si el saber de los hombres no sirve ni protege,
¡Ay, de los que saben!*

Abu al-‘Alâ’ al-Ma’arrî¹

A menudo, la novela libanesa moderna intenta, si se me permite recurrir a una fórmula atípica, representar “el orden del desorden” que revela una ruptura, una perturbación o una disfunción determinadas por tensiones conflictivas entre mundos cerrados; causas originales de los diferentes motivos que constituyen los temas recursivos o los trasfondos de los relatos novelados de estas tres últimas décadas. Cuando la acción de las novelas se sitúa en estas zonas de fractura, se trata a menudo de la expresión de una comunicación rota, o imposible de establecer, entre entidades que no se remiten a un mismo sistema referencial, de tal forma que, en la economía de la ficción, la violencia y las torturas se

*Catedrático de Lengua Árabe, Université Marc Bloch, Strasbourg
rached@umb.u-strasbg.fr

imponen como reguladoras del orden del lenguaje o como pasarelas entre mundos disonantes, y se conciben como propiciaciones compensadoras de la distancia paradigmática que separa la partes presentes. Dicho de otro modo, las novelas de este periodo se construyen por lo general en torno a la idea de una violencia, corolario de una crisis, pero considerada, paradójicamente, como una búsqueda dinámica del equilibrio.

Restablecer la comunicación se convierte en una tarea especialmente ardua en la medida en que las causas de las rupturas invocadas anteriormente son diversas e incoercibles. En efecto, ¿sobre qué bases se puede establecer un diálogo y una confianza cuando cada entidad emplea una lengua diferente, que la otra no comprende o no asimila, cuando los referentes son distintos, cuando las experiencias sociales vividas no son idénticas, o cuando el Otro, en una u otra de sus dimensiones, no es reconocido?

Antes de abordar el tema en sí, convendría precisar varios conceptos que preceden a la confianza en la cadena de acción² (tal y como la define E. T Hall), ya que en la perspectiva de un diálogo intercultural en la que situamos el presente análisis, la lengua y el lenguaje, la percepción del Yo y del Otro, deben dominarse antes de que la confianza o la desconfianza lleguen a asumir sus papeles. Estos tres polos constituyen, por otra parte, temas recurrentes que parecen desempeñar un papel protagonista en la elaboración de las estructuras profundas de la producción de los novelistas libaneses durante las tres últimas décadas.

LENGUA Y LENGUAJE

Según Sélim Abou, los factores fundamentales que determinan la identidad étnica son la raza, la religión y la lengua. “(...) la lengua porque, aún siendo un elemento entre otros de la cultura, trasciende los otros elementos en la medida en que tiene la potestad de nombrarlos, expresarlos y vehicularlos (...)”³.

La lengua, como modo de expresión del pensamiento, sigue siendo indisociable del ser al que caracteriza, a pesar de su necesidad de supervivencia y de evolución social. Aunque resulte evidente, recordemos que un diálogo con éxito debe utilizar, como herramienta de comunicación, una lengua común... Pero primero es necesario *poseer* dicha herramienta de comunicación: la lengua y el vocabulario.

En una entrevista televisada, Alexandre Dujardin preconiza que para contener la violencia en los jóvenes hay que “enriquecer su vocabulario” ya que, sostiene, a un vocabulario rico le corresponde una expresión fácil, una mejor exposición de las ideas y mayores posibilidades de diálogo. Se deduce que, en un proceso de comunicación, la lengua cumple una función paradigmática.

Lengua y comunicación

Aunque sean interdependientes, la palabra, la lengua y el lenguaje no se pueden reducir a una unidad. Conservaremos su denominador común, el de constituir medios de comunicación privilegiados, ya que nuestro objetivo no radica en exponer una teoría del lenguaje, sino en poner de manifiesto la pertinencia de una lectura de las novelas libanesas modernas, a través del prisma del diálogo que, esperamos, demostrará que la violencia, la tortura, la falta de confianza y la búsqueda de identidad son también lenguajes como tales en la cadena de la comunicación.

Durante la guerra del Líbano, los beligerantes, incluso cuando se hablaban, no dialogaban, se interpelaban, en ocasiones por sus nombres, pero para lanzarse invectivas. Tales situaciones de bloqueo y de no comunicación se describen con frecuencia en la ficción de este periodo. El cineasta Maroun Baghdadi inicia su película *Hors la vie* con una escena de violencia sintomática de una locura asesina, que deja poco lugar a la palabra, cediéndosela a soeces injurias entre beligerantes. En el caso de Hoda Barakat, el *Laboureur des eaux* constituye una obra de ficción que relata las peripecias de la transformación de un libanés de clase media quien, para proteger su negocio se atrinchera con su mercancía en una tierra de nadie situada en el corazón mismo de Beirut, pierde progresivamente su lenguaje y su sociabilidad, y termina por convertirse en un salvaje... En otro registro, en las relaciones palestino-israelíes, la entrada en acción de los tanques de Ariel Sharon consagra la ruptura del diálogo y el fin de las negociaciones...

Estos ejemplos ponen de manifiesto una crisis inducida por un desfase paradigmático, a menudo acompañado de una indigencia terminológica y léxica.

¿Significaría eso que unos poseen un vocabulario más rico que les situaría en un pedestal, o bien, como sostienen algunos socio-antropólogos, que los que poseen las palabras detentarían el poder? Lo que equivale a plantear la pregunta de la relación de la lengua con el saber y con el poder.

Lengua, saber y poder

Ounsi al-Hajj, al evaluar la obra de Khalil Sarkis *Destin*, centra el tema de su intervención en la lengua. “La lengua, en Khalil Ramez Sarkis, *afirma*⁴, es el condicionamiento y el producto acabado, la preparación y la acción, el principio y el fin, el medio natural y el fin sobrenatural”⁵.

Esta focalización en la lengua pone de manifiesto la dimensión social del individuo como ser de comunicación, de diálogo, de palabra y de saber. Lo que induciría a creer que la lengua, el saber y el poder constituyen un trinomio capaz de regentar la sociedad de cultura.

En este sentido, la afirmación invocada más arriba sobre la relación causal que existiría entre palabra y poder, quedaría parcialmente comprobada, si se entendiera por pala-

bra: el poder creador de nombrar y de designar, es decir, una capacidad ontológica. Juan el Evangelista afirma que: “Al principio fue el Verbo...”. Sin embargo, las palabras no son nunca inocentes y su poder, el arte de utilizarlas, así como el talento de expresarlas no resultan siempre ganadores y no garantizan la integridad del individuo que las domina, independientemente del virtuosismo del que las utiliza.

Son muchas las novelas libanesas que ilustran este aspecto. El narrador de Rachid El-Daïf, un profesor, por lo tanto un especialista en *palabras*, es víctima de su arte en *Du côté de l'innocence*, novela en la que la tensión se deriva de la oposición de la expresión a la violencia, de la palabra al no decir⁶.

Elias Khoury hace eco a Rachid El-Daïf en su última novela, *Yalou*, construida a partir del mismo modelo⁷ y en la que se relata una confrontación entre un culpable (convicto por violaciones y otras felonías) y sus verdugos que quieren, y ahí la paradoja, arrancarle confesiones *completas*. Como Gabriel, apodado Yalou, el personaje principal de la novela no se sitúa en el mismo eje paradigmático que los investigadores que le interrogan, se le conmina a *escribir* su historia, y después a reescribirla, una y otra vez, hasta que se ajuste al patrón de lectura de éstos. Las torturas a las que se somete a Yalou sólo se detendrán teóricamente cuando la versión final de las confesiones resulte coherente para los policías. Ahora bien, aunque la última versión del relato escrito por Yalou y completada por las palabras arrancadas bajo atroces suplicios haya evolucionado en cuanto a coherencia, sin que ningún aspecto de la investigación haya permanecido en la sombra, Yalou nunca llega a hacer coincidir su lenguaje con el de los investigadores que no querían, ni de hecho podían, creerle ni comprenderle, lo que prolonga el calvario de Yalou... Se debería en gran medida, aunque está por demostrar, al tono justificador y de disculpa que adopta a lo largo de toda la novela, y por sufrir los prejuicios ligados a su posición.

Queda la cuestión de saber porqué este ensañamiento novedoso de los novelistas libaneses por reproducir, a lo largo de los últimos diez años, tales imágenes.

Marco Polo en *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino afirma que: “Una vez fijadas por las palabras, las imágenes de la memoria se borran”⁸. Así, reproducir tales imágenes denotaría, en el caso de los novelistas libaneses, una preocupación *estética* de exorcismo de un mal endémico que ha traumatizado a toda una generación, y que se ha alojado en su inconsciente. Sobre este punto, Freud no me desmentiría...

De este desarrollo se deduce que el tema de la interculturalidad está intrínsecamente vinculado al diálogo, y que no puede nunca establecerse una comunicación entre dos personas que rechazan el intercambio o que no utilizan un mismo sistema de códigos. Sin embargo, si se requiere un mismo registro de lenguas, y si sigue siendo necesario un lenguaje apropiado, disponer de estas herramientas de comunicación no es por ello suficiente para establecer un verdadero diálogo. En efecto, el diálogo se corrompería si las relaciones mantenidas estuvieran fundamentadas en la sospecha axiomática, ya que se trataría entonces de la ejecución de un juego de rol en el que Uno es siempre lo que

representa, y el Otro es siempre el otro. Dicho de otro modo: ¿de qué coadyuvantes deben disponer la lengua y el lenguaje para vencer la sospecha, instaurar la confianza y desembocar en un diálogo que no sea un diálogo de sordos?

YO ES EL OTRO

Resulta interesante precisar que la confianza no tiene una existencia propia y que sólo se concibe en un proceso de relación con el prójimo. Así, sería necesario identificar al Otro, en el sentido etimológico del término, es decir, “considerar como idéntico”. Se trata de una empresa delicada ya que de la misma forma que yo percibo al Otro, el Otro puede percibirme y/o reflejar mi imagen. Es, en esencia, lo que expresa el proverbio árabe: *Kamâ tarâni yâ jamîlu ‘arâka*, “no soy más visible para ti de lo que tú lo eres para mí”.

David Laing distingue cinco factores que dominan nuestra percepción y que conviene tener en cuenta: el sujeto o la actividad, la situación, el estatus dentro de un sistema social, la experiencia personal del pasado y la cultura⁹.

Visto desde esta perspectiva, la relación del Yo con el Otro es absolutamente aleatoria y contingente. Muchos pensadores han intentado ya responder a esta pregunta: Laing destaca que “cada persona es ‘el Otro’ para los otros”; Alain Touraine distingue el Yo del Sujeto y constata que “Yo no es yo”; Hélène Cixous¹⁰, por su parte, asegura que “el Otro en todas sus formas me da el Yo”, y añade “el Yo es un pueblo”. De la misma forma, Jean-Paul Sartre, Philippe Lejeune y muchos otros han abordado esta temática y han utilizado, para desarrollarla, términos comparables y que se pueden transponer. En definitiva, todos parecen estar de acuerdo en definir el Yo a través de la alteridad...

No pretendemos en absoluto dictaminar sobre esta cuestión, pero nos parece más pertinente definirse en la interacción con el Otro que por el Otro, sin que, por ello, esta conexión fagocite ni el Yo ni el Otro. La fórmula se convertiría en: porque soy consciente de que el Otro existe y el Otro es consciente de que yo existo, existimos uno en el otro y el otro en el uno, a la vez que somos distintos uno del otro. Probablemente es así como podría explicarse, para el creyente, el misterio de la Trinidad: una cuestión de juego de espejos...

Chakib Khoury quiere ser tranquilizador al afirmar: “El viaje hacia el Otro no deroga el Yo”¹¹.

Yo, el Otro y la guerra

Hay una paradoja según la cual cuando un juego de espejos refleja una misma imagen varias veces y a una frecuencia acelerada, el individuo tiende a desaparecer y a fundirse en la nebulosa del anonimato. Sin duda alguna, podríamos debatir sobre el grado

de validez de tal afirmación, pero no deja de ser cierto que esto se confirmó durante la guerra del Líbano en la que la imagen del Otro-muerto se multiplicó tanto y durante tanto tiempo que terminó por pasar a formar parte del decorado y a convertirse en habitual, casi en una norma, de tal forma que, consciente o inconscientemente, la muerte se habría convertido en un espectáculo en el que la única preocupación del espectador era no ser ni sujeto ni actor.

Los novelistas libaneses no confirman este punto. Denuncian la trivialización de la violencia y de los juegos de la muerte del Otro, rechazan el anonimato impuesto por una *educación* sistemática de la mirada, del oído y del espíritu y trazan infaliblemente, mediante la ficción y las técnicas novelescas, los contornos de un ser trivial en apariencia, un antihéroe que, con la evolución de la ficción, se transforma para convertirse en excepcional (Ghandi, el narrador de Daïf, el de Khoury, Yalou, el de Hoda Barakat, etc...). Como si los novelistas quisieran otorgar a estos mártires anónimos medallas a título póstumo.

Cuando decimos excepcional, no nos referimos al héroe griego o romántico, sino más bien al que tendría los rasgos del “héroe” de Émile Habibi, que nos facilita una representación a su manera:

“¿Díganme entonces, se lo ruego, qué es un hombre excepcional? ¿El que es diferente de los otros o el que es uno entre los otros? [...]

Todos los árabes que se habían extraviado, andando o en coche, en el bajo Haïfa fueron encarcelados; los periódicos publicaron la lista de las principales personalidades detenidas por error, seguidas de la mención ‘y otros’.

Pues bien, los otros, soy yo. Mi nombre aparece, por lo tanto, bien claro en los periódicos. ¿Cómo puede entonces pretender usted que no ha oído nunca hablar de mí? Soy un ser excepcional, le digo, y ningún periódico serio y bien informado, con anuncios por palabras y páginas mundanas podría olvidarse de mí. Mis semejantes pueblan la era trillando el grano, el pueblo y la taberna. Yo soy los otros. ¡Soy un ser excepcional!”¹²

Manteniendo las proporciones, Fausto también buscaba ese tipo de *excepción* cuando declara:

“Ya oigo el rumor de la aldea; he aquí el verdadero cielo del pueblo; [...]: ‘Aquí soy un hombre, aquí puedo serlo’”¹³.

Hay que aceptar por lo tanto que, en un contexto de guerra, paradójicamente, la imagen anónima del Otro aparezca más contrastada, y que sus contornos estén mejor dibujados. En una palabra, el Otro adquiere más existencia, o una existencia más marcada y observada.

Queda por determinar de qué Otro se trata. Amigo o enemigo, familiar o extranjero. En este sentido, Marlène Nasr ha llevado a cabo una investigación para definir el concepto de “extranjeros” en el discurso de los libaneses durante la guerra civil. El análisis de los resultados que ha obtenido¹⁴ le ha permitido concluir, tras haber definido a los extranjeros endógenos y a los exógenos, que existe una voluntad de deshacerse de ese Otro, que el rechazo y el nepotismo constituyen vestigios de la endogamia ancestral y del espíritu corporativo tan extendido en las sociedades árabes, y que ese sentimiento sigue perdurando, pero que sólo se exterioriza si se cumplen dos condiciones: que los que denominamos “extranjeros” sean numerosos y visibles en el país en cuestión, y que exista un estado de tensión o de conflicto interno en el que participan o cuyo curso pueden alterar. Así definido, y en el caso del Líbano, el sentimiento hacia ese Otro sería, como mucho, heterofobia, pero no racismo¹⁵.

El horror es el Otro

Este distanciamiento del Sujeto con respecto al Objeto que se traduce por la magnificencia del Yo y la depreciación, incluso el rechazo del Otro, parece inherente a la especie humana. Se trataría de un proceso de defensa natural, original y primaria que tiende a no querer nunca aceptar ni reconocer las faltas o los errores propios y, para disculparse, a atribuir toda la responsabilidad al Otro, generalmente al eslabón más débil de la sociedad, el que no puede defenderse... El extranjero parece totalmente indicado para asumir ese papel. Todos los movimientos racistas y xenófobos funcionan a partir de este modelo.

¿Es necesario que esto cambie?

Daryush Shayegan, siguiendo la línea recta (o no tan derecha) de sus predecesores: sociólogos, filósofos antropólogos o etnólogos, hace un llamamiento a la revolución de las mentalidades si lo que se desea es un cambio que considera imposible de llevar a cabo a golpe de legislación, ya que: “Las cabezas no se cambian modificando las infraestructuras, sino cambiando completamente las propias cabezas. [...] Soy siempre víctima del Otro. Mi inocencia es infalible, todas las desgracias que puedan ocurrirme son imputables a fuerzas misteriosas que no controlo”¹⁶.

Se trata, así lo hemos comprendido, de una antifrased... de hecho Shayegan prosigue facilitando el contra ejemplo que invalida esta supuesta inocencia.

Yo y la inocencia

“Denme sin embargo las herramientas más modernas, petrodólares en abundancia, las ideas más tolerantes de la era democrática, y organizaré, en unos pocos meses, el aparato más represivo del mundo: un paraíso del infierno. ¡No son los medios los que me han faltado! [...] ¡No! Los que me faltan son las ideas. Porque, vean ustedes, estoy bloqueado en alguna parte. Un bloqueo tan antiguo como mi alma, tan tenaz como mis ideas fijas,

tan patológico como mis obsesiones y tan neurótico como mi religión inoportuna con la que no sé qué hacer. Le doy la vuelta una y otra vez, en todos los sentidos, pero no sé dónde colocarla. Y después, seamos francos: mi pensamiento es totalizante. Sólo se interesa por lo particular, por lo factual. Los detalles lo fatigan, la exactitud lo aburre, la crítica lo desanima. Soy perezoso como un rentista que, contentándose con magros recursos, le da la espalda a toda aventura arriesgada susceptible de perturbar su quietud”¹⁷.

¿Es posible que Shayegan se muestre excesivo respecto a la civilización árabe esclerosada por un inmovilismo que ya dura varios siglos, o bien se muestra clarividente? En cualquier caso, denuncia el uniformismo cultural y de civilización estática en el que se encuentra atrapada la sociedad árabe, incitando a dinamitar los cimientos mismos de las mentalidades y a tomar una nueva salida fundamentada en bases sólidas, apropiadas y modernas.

“Tengo un pasado que se confunde con el presente –puesto que no dejo de referirme a él y de resucitarlo– y un presente que es mi porvenir. Es cierto que desde hace cien años sufro profundos trastornos, hablo de la historia, pienso en ella, intento encontrar los engranajes, remontar a las fuentes absolutamente relativas de mi pseudo-modernidad, pero dentro de este corto periodo que marca mi entrada solemne en un tiempo que se orienta hacia horizontes cada vez más amplios, vivo todavía psíquicamente en una metahistoria donde el *antes* y el *después* se confunden con el *después* y con la *post-historia*. Y entre los dos, me encuentro a la espera de un Fin que es siempre un Comienzo”¹⁸.

Frente a esta amarga constatación de Shayegan, una imagen poética del libanés Charbel Dagher hace eco a las obsesiones revolucionarias de Shayegan, y va probablemente más lejos en el deseo de cambio, ya que, por naturaleza, el lenguaje metafórico de la poesía encierra una mayor carga semántica que un lenguaje *científico* no puede contener. En efecto, la imagen poética de Dagher parecer expresar una eterna voluntad de perpetuación de la renovación comprendida en un movimiento dinámico continuo y perenne:

“El alpha es el bastón del viajero,
Y el omega, la cuna del recién nacido”¹⁹.

En el fondo, *esto* suscita la cuestión del lugar que ocupan las ideologías socializantes en las relaciones con el Otro.

Novela libanesa y búsqueda del Yo

En este sentido, los novelistas libaneses modernos no desarrollan un sistema ideológico, no es ésa su vocación, pero en su ficción las relaciones humanas se encuentran en un punto muerto o rotas, y las palabras amistad, fraternidad, sentido de la equidad

o solidaridad se convierten en calificativos estériles, vaciados de su contenido o suprimidos del repertorio. Sólo un vago sentimiento de compasión parece sin embargo persistir (Alice en *Le voyage du petit Ghandi*, Michel en *Yalou...*). Esto procede, en gran parte, de la ausencia de puntos de referencia en tiempo de guerra, y/o de las perturbaciones sociales que impiden referirse a los valores tradicionales, refugios o referentes, inhibidos o inoperantes en tales situaciones.

¿Qué le queda al que se niega a eliminar al Otro o a implicarse en una guerra fratricida? Queda el Yo y el individualismo, a menudo considerados como una reclusión voluntaria²⁰.

Como conclusión, las ficciones tienden a restablecer el equilibrio roto de una sociedad cuyos cimientos están amenazados. En esta reestructuración, identificar al Otro y reconocerlo como igual sigue siendo una condición previa a cualquier diálogo sano y constructivo. En tiempo de guerra, esta empresa sigue siendo prácticamente imposible. Por otra parte, el concepto de interés individual debe coincidir con el interés común para tener una oportunidad de llegar a un diálogo viable.

No del todo porque, incluso si se dieran todos los elementos anteriormente mencionados, seguiría faltando un vínculo para fecundar el conjunto y para favorecer el establecimiento de ese diálogo: la confianza.

LA CONFIANZA

A menudo se olvida que el origen de la palabra es *confidentia*, es decir, digno de guardar un secreto... (en latín *confidentia* significa confidencia, pero también seguridad, audacia y desfachatez). Así, el sentido connotado va más allá del concepto minimalista de confianza para englobar los conceptos de libertad, de fraternidad e incluso de igualdad; en una palabra “la sociedad de la confianza”, retomando los términos de Alain Peyrefitte. Según las circunstancias y, como hemos señalado anteriormente, una vez superado el pirronismo natural que el ser puede sentir hacia el Otro en el primer contacto, el diálogo tiene todas las posibilidades de establecerse por poco que se instaure un clima de confianza.

Confianza y traición

¿Cómo puede producirse eso cuando “en nombre de nuestra libertad y de nuestra fraternidad, estamos dispuestos a destruir a la otra mitad de la humanidad y viceversa”²¹?, nos recuerda Laing.

Michel, el abogado, considera a Yalou, en la novela del mismo nombre, digno de confianza. Pero este último ha traicionado dicha confianza. Y por lo tanto, es necesario

que pague por ello. Para el culpable, esta traición es la única falta cometida que reconoce como tal y de la que desea ser perdonado, las otras (homicidio, violación, robo, etc.) sólo son fruto de circunstancias particulares y la expresión de una neurosis relacional que, para él, no pueden considerarse nunca como faltas.

“Me gustaría dirigir esta misiva al señor Michel el abogado. Tengo un sentimiento de gratitud plena hacia ese hombre honesto que me ha salvado la vida y que me ha traído de vuelta a mi país natal, el Líbano, después de todos los sufrimientos que he padecido en Francia. Me gustaría excusarme ante él de todo. He traicionado su confianza y he mordido la mano caritativa que me ha tendido. [...]”

Me gustaría pedirle al señor Michel el abogado que me perdonara por mis faltas, sé que tiene buen corazón y que me perdonará. [...] Me he acostado con su mujer, la señora Randa. Ella me sedujo, no digo que ella sea culpable y yo inocente, yo soy igual de culpable, pero creo que es el diablo el que nos ha tentado a los dos, y le pido al señor Michel que me perdone y también que la perdone a ella”²².

Algunas novelas de la posguerra están escritas bajo los malos auspicios de una confianza rota pero generadora de violencia, y *Yalou*, a título de ejemplo, está construida a partir del modelo de una acumulación de traiciones tratadas desde el ángulo de los matices de sentido entre falta y pecado, crimen y delito y de las diferentes formas de percibirlos. Sin embargo, en la cadena de acción basada en un desequilibrio relacional, “lo horrible ya se ha producido”, diría Heidegger, y lo dramático de la situación radica en el hecho de que *Yalou* se sitúa en el extremo de la cadena, y se vuelve a plantear la cuestión de cómo hablar de confianza cuando el ser no deja de estar en conflicto con la sociedad, cuando no está en conflicto consigo mismo.

Debemos por lo tanto constatar que las novelas libanesas de la guerra y de la posguerra sacuden con fuerza la rama de la confianza, de manera que parece legítimo preguntarse si la confianza es naturalmente inherente a la personalidad del ser social.

Todo nos lleva a creer lo contrario. En efecto, ¿cómo podría ser de otra forma cuando los mitos fundadores se han erigido bajo el signo de la trampa y del abuso de confianza, y cuando el derecho civil que trata los contratos sólo es sospecha disfrazada?

Confianza y mitos

Uno de los primeros actos de *confianza* (o más bien de abuso de confianza) recogido en el Antiguo Testamento no es más que superchería²³. Jacobo se disfraza adoptando los rasgos de su hermano Esaú y hace una ofrenda a su padre ciego, Isaac, para obtener (más bien robar) su bendición²⁴. Por otra parte, Yahvé, dirigiéndose al profeta Miqueas le hace una advertencia en los siguientes términos: “No te fíes del prójimo, no confíes en el amigo; ante la que comparte tu lecho, guárdate de abrir la boca”²⁵. En otro

momento, Él nos enseña también que “Dios no confía ni en sus Santos...”²⁶, y para terminar, Él hace un llamamiento a la inteligencia y al sentido común de los humanos: “El hombre sensato confía en la ley, la ley es para él digna de fe como un oráculo”²⁷.

Confianza, derecho y ley

A propósito de ley, ¿un contrato firmado es una marca de confianza o una negación de confianza?

El valor ambivalente o relativo del concepto de confianza provoca un movimiento de atracción/repulsión que encontramos en los textos de varios novelistas libaneses. En este sentido, es interesante destacar una paradoja en el relato novelesco de Daïf *Au diable Meryl Streep*. El personaje, que sufre por haber dado su confianza a alguien que no la merecía pues recurrió a la trampa para construir su matrimonio, reclama insistentemente que se confíe en él:

“La casualidad, ¡qué bonita es la casualidad! Es bonito cuando las cosas ocurren así sin preparación, ni recelo, ni vacilación, ni cálculo con vistas a un éxito o a un fracaso”²⁸.

“Le he dicho, no le pediré que elija sino que confíe en mí. Simplemente, confíe en mí. Pruébeme, entréguese a mí durante una hora”²⁹.

Escuchando esta petición, como mínimo insólita, creemos estar soñando. En realidad, es el narrador el que sueña. ¿Pero no es acaso cierto que el sueño es la expresión de nuestros deseos inconscientes? ¿Así, de qué confianza habla? ¿En qué? ¿Sobre qué base? Y, ¿no sería mejor resolver mediante un contrato que legitime todo esto...?

Antaño, un apretón de manos, incluso dar su palabra bastaba para sellar un acuerdo y comprometer a las dos partes. Ahora, se quiere regentar todo y dejar una huella por escrito porque la palabra, volátil, ya no basta, prueba suficiente de que, en nuestros esquemas sociales actuales, la confianza relacional está firme e irremediabilmente debilitada...

En este frenesí de reglamentación a ultranza, ¿habrá lugar todavía para la innovación? ¿O bien ha quedado, en lo sucesivo, fuera de la ley? ¿Y habremos olvidado que demasiada ley mata a la ley?

Nos parece que el término *derecho* se emplea a menudo de forma abusiva. Así, algunos conceptos fundamentales del derecho cuyo principio es la confianza tienen aplicaciones que se apartan de las normas... Sin embargo, las sociedades desarrolladas están convencidas de que su Derecho es el mejor en el mejor de los mundos posibles y querrían extender sus principios a todo el planeta...

Nuestro objetivo no es polemizar sobre la pertinencia del principio de derecho, sino, en una perspectiva de reconocimiento del Otro y de interculturalidad, y en nombre de ese mismo derecho, plantear la siguiente pregunta: ¿Con qué derecho se impo-

ne a los otros? Por supuesto, conocemos la respuesta: “En nombre de la razón y de los derechos humanos” (¡antaño se decía, en nombre del bien, de lo bello y de lo verdadero!).

Para Goethe, “lo que llamamos razón es a menudo más bien vanidad y miopía”³⁰. ¿Alguien se ha preocupado alguna vez por saber lo que piensan de eso los otros o si les conviene? ¿Qué confianza puede tener el dominado en el dominante o a la inversa? ¿Es el concepto de derechos humanos un concepto occidental?

La cuestión merece ser suscitada ya que nos conduce al corazón mismo de la problemática que nos reúne hoy: el diálogo de las culturas.

LA INTERCULTURALIDAD O EL DIÁLOGO DE LAS CULTURAS

Según Chakib Khoury, en su penúltima novela, *Le mont d'azeroliers*:

“Todo diálogo de civilizaciones y de culturas que no se mezcla naturalmente con la tierra madre o que no se desarrolla en ésta, es una tiranía”³¹.

Este llamamiento a una fecundación natural, de civilización y cultural, es una reivindicación legítima que intenta preservar su identidad frente a toda hegemonía, incluso cultural. Dicho de otro modo, volvemos a encontrar las mismas inquietudes: ¿sobre qué bases debe efectuarse el diálogo de las culturas?

El sociólogo alemán Erich Fromm expresa la misma idea en los siguientes términos:

“Todo occidental que no ha sido educado en Extremo Oriente y que afirma ser perfectamente capaz de comunicarse con un chino o con un japonés se hace ilusiones”³².

Laing nos advierte “toda técnica que se interesa por el Otro sin preocuparse de Sí mismo, [...] por un objeto que debe ser transformado en lugar de por una persona que debe ser aceptada, lo único que hace dicha técnica es perpetuar la enfermedad que pretende curar”³³.

Los tres autores están de acuerdo en el fondo; abogan por una nueva focalización en el Sujeto y no en el Objeto. Alain Touraine nos recuerda que “lo que hace surgir al Sujeto no es la unidad de una vida, la construcción del Sí, sino la superación de las limitaciones, la llamada a la libertad...”³⁴.

Sin embargo, ¿qué forma podría tener la libertad sin la confianza, sin la comprensión y sin la aceptación del Otro? Tocamos aquí de cerca la problemática percibida como uno de los males que padece Francia y que divide a la clase política: “se trata de la inserción de los nacidos de la inmigración en el paisaje político francés”. ¿Habría que aceptarlos o transformarlos? ¿Deben conservar su metacultura o trocarla por la cultura dominante y triunfante? ¿Existirá una tercera vía?

A través de estos cuestionamientos se perfila una patética realidad para los que la viven.

Reivindicación de la diferencia

El proverbio libanés nos invita a “Comer a nuestro gusto y a vestirnos según el gusto de los otros”. Eso significaría que el hombre, en cuanto sale de su marco limitado y cerrado, se convierte en el ser social que debe obedecer a las leyes de la sociedad y de la vida comunitaria.

Por similitud, si nos permitimos una digresión, el velo, denominado *islámico*, molesta en la medida en que se considera como una ruptura del contrato social de confianza, un signo distintivo de oposición a la sociedad moderna y una condena y un rechazo de sus modos de vida.

En efecto, la imposición de un signo distintivo en la vestimenta constituyó, durante la Segunda Guerra Mundial, una vergüenza para la historia moderna. Los parias o Hârijân, los intocables, considerados como impuros en India, provocaron una sublevación sin precedentes iniciada por el Mahatma Gandhi. Bajo el imperio turco, las minorías cristianas de Oriente, libanesas en particular, que debían, entre otras restricciones a las que estaban sujetas, llevar un signo distintivo en la vestimenta, al igual que en el tiempo de determinados califas abasidas, recibieron el apoyo de las superpotencias de antaño, de Francia en particular, para recuperar cierta libertad... En el lado opuesto, los italianos de Mussolini enarbolaban insignias fascistas.

Pero, nuevos tiempos, nuevos usos. En la actualidad, asistimos a una inversión de la situación, porque para determinados estratos de la sociedad, la vestimenta distintiva ha pasado de estar impuesta a constituir una reivindicación y una seña de identidad.

En los hechos, el fenómeno se percibe en los países occidentales, tal y como hemos señalado anteriormente, como una radicalización, una oposición ideológica y un rechazo cultural. En este sentido, sólo cabía esperar que desencadenara pasiones. Sin embargo, los signos precursores podían presagiar un acercamiento cultural a través de la lengua.

Diálogo cultural e ideologías subversivas

En efecto, el mestizaje lingüístico es una realidad inherente al ser social que casi podríamos erigir como principio de vida, y su progresión se desarrolla al ritmo de la evolución de los medios de comunicación. Sin embargo, los movimientos nacionalistas

extremistas, así como los lingüistas puristas, reivindican la pureza de la lengua nacional y denuncian su contaminación por términos importados del extranjero. Algunos, que no son necesariamente reaccionarios, lo hacen también de buena fe.

Sin embargo, a pesar de todo, el mestizaje lingüístico sigue su camino.

R. El-Daif en *Learning English* se sorprende al descubrir el origen extranjero de algunas palabras cuyas consonancias parecen de pura cepa árabe. Jihad Naaman, como purista de la lengua, aborda el tema a contrapelo en *Los derechos humanos en el mundo árabe*³⁵ y sostiene que la lengua árabe no tiene nada que temer de los extranjeros y que sus peores enemigos son los propios árabes.

Por nuestra parte, estamos convencidos de que la interpenetración lingüística es un fenómeno sociológico irreversible, una característica de las sociedades y una manifestación intercultural de primer orden a través de la lengua y de la expresión.

Sin duda, suscribimos la esencia de la idea de Hall³⁶ cuando afirma que la cultura no puede reducirse a datos lingüísticos, pero parece razonable pensar que esos fenómenos lingüísticos, en su dimensión intercultural, deben obedecer necesariamente a reglas que no deberíamos menospreciar, ya que sin duda hay ahí una vía de investigación para los sociolingüistas. Cuando consigan desentrañar esos misterios, precisarlos y desmontar los mecanismos de su aparición, de su expansión y de la forma así como las razones de apropiárselos o de rechazarlos por parte de la gente, habrá una oportunidad para llegar a un verdadero diálogo intercultural. La realidad factual y actual sobre este diálogo, al menos en la literatura, se resume esencialmente en una forma bastarda de interpenetración cultural unidireccional: cultura dominante hacia cultura dominada.

Encontramos excelentes ejemplos de este mestizaje cultural en las novelas de Jabbour Douaihy, en particular en *Ayn Wardé*³⁷, donde diferentes motivos pictóricos, objetos de arte y diversas obras literarias, poéticas o musicales, remiten a una cultura exógena y constituyen un soporte para la narración, desempeñando de algún modo el papel de espejo de la obra y formando una imagen diferente de una realidad que dista mucho de ser diferente.

Este acercamiento cultural sería un proyecto de sociedad que no tendría nada de utópico, afirma el ex secretario general de Naciones Unidas Boutros Boutros-Ghali en los siguientes términos: “el diálogo de las culturas no tiene por lo tanto nada de etéreo. Se trata de un verdadero proyecto de civilización en el que las culturas se completan y no se excluyen, en el que se refuerzan y no se diluyen, en el que se juntan sin por ello parecerse. Teniendo, como objetivo último, un mundo verdaderamente multipolar, respetuoso con los más vulnerables y con su derecho a la solidaridad, respetuoso con una gestión verdaderamente democrática de las relaciones internacionales. Pero eso pasa por reconocer que la diversidad cultural mundial es una condición previa para instaurar un diálogo real entre los pueblos”³⁸.

Por otra parte, la homogeneización de las culturas también significaría el estancamiento y la muerte de las culturas, y en la práctica sería imposible llegar a una estandarización

zación. La cultura es riqueza porque es plural. Pero en un proceso de búsqueda de la verdad, ¿dónde se encuentra la verdad en el seno de ese pluralismo cultural? Dicho de otro modo, ¿existen culturas indigentes y retrógradas hasta el punto de poder prescindir de ellas?

Estamos de acuerdo con E. Hall en que se trata de un cuestión falsa, ya que hay que “aceptar el hecho de que más de un camino lleva a la verdad, que ninguna cultura es infalible o está mejor preparada que otras en esa búsqueda, y sobre todo saber que ningún maestro pensador revelará la vía para llevar a cabo esa búsqueda³⁹”, y que ha llegado el momento de buscar un pluralismo cultural igualitario y complementario en lugar de considerar a la cultura de unos y de otros como un fenómeno triunfante. Muchas voces reivindican ahora otro enfoque. El jurista Christophe Heberhard aboga por un *desarme cultural* abriéndose a la alteridad y al pluralismo y emancipándose del “todo cultural” para permitir la instauración de una “*praxis* diantropológica de los derechos humanos”; es decir, “una *praxis* que surja del diálogo de nuestras diferentes antropologías y que busque sus raíces más allá del ámbito del *logos* (la Razón) en el *mythos* y que pueda contribuir al nacimiento de un verdadero *jus pacis* o Derecho de la Paz⁴⁰”.

Sin querer sacar conclusiones demasiado precipitadas, y más allá de la nebulosa del *mythos*, la tesis del *Derecho de la Paz* merece ser sometida a la reflexión, ya que resulta urgente salir de los esquemas clásicos y de los marcos habituales que han demostrado su validez en otros tiempos, para situarse en lo sucesivo en otros terrenos que todavía hay que definir, y encontrar otros espacios más propicios para el diálogo.

A la pregunta: ¿qué herramientas utilizar?, el análisis de Hall podría completar la base de nuestra reflexión:

“El sexo garantiza la supervivencia de la especie, no es esencial para la supervivencia del individuo –mientras que el saber es absolutamente necesario para garantizar la supervivencia a la vez del individuo, de la cultura y de la especie. Únicamente el hombre sólo es capaz de crecer, de madurar y de evolucionar gracias al deseo de saber⁴¹”.

En el plano literario, todo relato podría reducirse a una “relación” gráfica de una experiencia personal que se transforma en una realidad virtual. Como tal, no se puede trasponer ni reproducir, pero puede desempeñar un papel muy importante en el diálogo que se persigue. La experiencia de Occidente para los orientales, y a la inversa, debe tenerse en cuenta. En definitiva, se trata de descubrir cómo pasar de una experiencia personal a una toma de conciencia colectiva.

Mohammed Affaya invita a las sociedades arabomusulmanas a “cargar con su occidentalidad”:

“Sin ruptura dramática de sí mismo, ni identificaciones ilusorias del Otro, la conciencia arabomusulmana, en su complejidad y ‘más allá del bien y del mal’ está llama-

da a cargar con su ‘occidentalidad’ [...] No se trata, de ninguna manera, de una hibridación ilusoria, sino más bien de un resquebrajamiento existencial de la ruptura”⁴².

Tenemos la suerte de que el autor se encuentre entre nosotros, así que podemos esperar precisiones sobre este resquebrajamiento.

CONCLUSIÓN

Chakib Khoury se muestra amargo cuando declara: “Qué idiota soy, qué sentido tiene esta carrera en pos del prestigio cuando ignoro el significado de la plenitud de Uno por el Otro... Cada ser posee tradiciones, proyectos y raíces culturales, ¿por qué entonces el respeto de una existencia o de una doctrina está condicionado por el espíritu corporativo, cautivo de una lógica que excluye cualquier otra lógica?”⁴³

Menos sentimental, Sélim Abou afirma que: “La identidad cultural no se refiere a un depósito cultural, sino a una cultura viva, no al resultado pasado de la cultura, sino a la actividad que la ha producido y que la asume superándola. En todo caso, se confunde con esa capacidad de integración de las diferencias que conforma la riqueza y la grandeza del hombre”⁴⁴.

Más específico, Daryush Shayegan señala a la civilización musulmana y asegura que: “el problema del mundo islámico radica en sus cargas atávicas, en sus reflejos defensivos, en sus bloqueos intelectuales y sobre todo en esa pretensión ilusoria que cree tener respuestas a todas las cuestiones del mundo”⁴⁵.

Estas tres afirmaciones coinciden en lo esencial; su realización depende de la instauración necesaria de un clima de confianza. La novela libanesa de las tres últimas décadas no es insensible a estas preocupaciones que constituyen el substrato mismo de la sociedad en la que se produce. La diversidad de las comunidades presentes en un país tan pequeño como el Líbano no podía dejar de reflejarse en la producción literaria, ya que de la multiplicidad de Ser nace el conflicto o la complejidad de Ser, y al mismo tiempo la riqueza o la pobreza de Ser. Sin embargo, el contexto histórico se sitúa bajo el signo de la oposición de los diferentes componentes de la sociedad libanesa. Por lo tanto, era natural que la novela reprodujera los desequilibrios y las violencias que los acompañan, la originalidad radica en las diferentes tentativas de ficción y estéticas para restablecer un equilibrio, colmar un déficit o compensar una carencia.

La violencia que encontramos en estas novelas es un grito de dolor y el testimonio de un diálogo roto o imposible de establecer. Algunas veces la tortura se percibe como una válvula de seguridad que salta cuando se llega a límites extremos, y las novelas se construyen o bien para restablecer una confianza perdida, o bien para ilustrar una confianza que se está perdiendo⁴⁶. En esta atmósfera de desequilibrio y de vacuidad, viene a instalarse otro sistema, coherente en su incoherencia, pero percibido como una aberración por aquellos cuya lógica se remite a otros sistemas de valores.

Nada Tomiche, en *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, destaca algunas particularidades de los novelistas árabes y no se equivoca mucho cuando sostiene que algunos autores “sirio-libaneses” *sic* utilizan técnicas basadas en “... una variedad desconcertante de narradores. Yo, Tú, Él, remiten al mismo individuo...”⁴⁷.

Se puede sostener que, en el contexto libanés de las “identidades asesinas”, tomando los términos de Amin Maalouf, la confianza en el Otro se ve sometida a duras pruebas. Para terminar, ¿es el paisaje de la confianza, particularmente en el Líbano, tan sombrío? ¿Acaso todas las salidas están condenadas?

Una anécdota sobre Goha o Mulá⁴⁸ Nasruddine podría proporcionarnos los elementos de un principio de respuesta y concluir nuestro propósito con una invitación a la reflexión.

“Alguien vio a Nasrudin buscando algo en el suelo:

– ‘¿Qué has perdido, Mulá?’

– ‘Mi llave’, contesta el Mulá. Se pusieron entonces los dos de rodillas para intentar encontrarla.

– ‘Pero, a ver, ¿dónde se te ha caído?’

– ‘En mi casa’.

– ‘Entonces, ¿porqué la buscas aquí?’

– ‘Aquí hay más luz que en mi casa’”⁴⁹.

Notas

1. Al MAARI, *Chants de la nuit extrême*, traducción al francés, Sami-Ali, Paris, Verticales, 1998, poema 4. Al Maari es un poeta sirio (973-1058).
2. “Una cadena de acción es una secuencia de acontecimientos en los que, por lo general, están implicados dos individuos o más”. E.T. HALL “Action en chaîne”, *Au-delà de la culture*, op. Cit. P. 141.
3. ABOU, SÉLIM *L’identité culturelle*, Pluriel, 1995. P. 33.
4. Añado yo.
5. AL-HAJJ, OUNSI *Paroles –paroles– paroles*, T. I, Beirut, Nahar, 1987. P. 200.
6. Ver, ABI-RACHED NAOUM, *Violence et innocence*. En: *Mélanges*, Toulouse, AMAM, 1998. P. 329-352.

7. Encontramos esta misma temática en la pluma de varios otros novelistas árabes. Citemos, a título de ejemplo, la nueva obra del novelista sirio Zakariyya Tamer, "Pas de nuages pour les arbres ni d'ailes au-dessus de la montagne", en *Les tigres au dixième jour*, Londres, Riad el-Rayyes, 3ª ed., 1994, P. 109-113. En efecto, al igual que en la novela de Daïf, esta novela narra las torturas que sufrirá un joven convicto, con razón o sin ella, por haber roto una foto...
8. CALVINO, ITALO *Las ciudades invisibles*. Madrid: Ediciones Siruela, 1998.
9. Ver HALL, E.T. "Contexte et signification". *Au-delà de la culture*, París, Points Essais, Seuil, (1987). P. 89-90.
10. Profesora en la universidad Paris VII Vincennes-Saint-Denis y en la Northwestern University (Chicago, Estados Unidos). Ver, "Le moi est un peuple". *Magazine littéraire*. No. 409 (mayo 2002). P. 26.
11. *Le mont d'azeroliers*, op. cit. P. 73.
12. HABIBI, EMILE *Les aventures extraordinaires de Sa'ïd le Peptimiste*. París: Gallimard, 1987. P. 16-17.
13. GOETHE *Fausto*. Madrid: Espasa Calpe, 1998.
14. He aquí una muestra de las respuestas obtenidas. "No hay puntos en común que nos vinculen al extranjero: ni destino común, ni país, ni historia, ni civilización común, nada en absoluto. [...] Tienen otra mentalidad que la de los libaneses". [...] "Nada nos acerca". Otros, aunque son raras excepciones, dirán: "el hombre que me resulta más cercano, ya sea extranjero o árabe, es el que me comprende y al que comprendo, a ése lo considero como a alguien próximo con el que podría encontrarme y con el que puedo simpatizar". Véase, NASR, MARLEN *Les "étrangers" dans le discours de Libanais sur la guerre civile*. Beirut: Al-Sâqî, 1998. P. 34
15. NASR, MARLENE op. Cit. P. 73 y siguientes.
16. SHAYEGAN, DARYUSH "a la espera de un fin que es un comienzo". En: *Le regard mutilé*, París, Albin Michel, 1996. P. 23
17. SHAYEGAN, DARYUSH "a la espera de un fin que es un comienzo". Op.cit. P. 23-24
18. SHAYEGAN, DARYUSH, "a la espera de un fin que es un comienzo". Op.cit. P. 18.
19. DAGHER, CHARBEL *Bûcheur de nuit*, poemas traducidos por N. Abi-Rached. Próxima publicación.
20. Ver ABI-RACHED, NAOUM "El tema de la identidad en algunas novelas de finales del siglo XX". *Les identités diffuses. Expressions de modernité*. Anales de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. No. 11, Universidad de Balamand, 2001. P. 83-108.
21. LAING DAVID, RONALD *La politique de l'expérience* (The Politics of experience, 1967), traducido del inglés al francés por Claude Elsen, París, Stock, 1969. P. 67.
22. KHOURY, ELIAS *Yalou*, Beirut, al-âdab, 2002. P. 277-278.
23. Génesis, XXVII-19.
24. Génesis, XXVII-33.
25. Miqueas, VII, 5.
26. Job, XV, 15.
27. Sirácida, XXXIII, 3.
28. EL DAIF, RACHID *Que Meryl Streep se débrouille*, Beyrouth, 2001, p. 63
29. EL DAIF, RACHID. Ibid. P. 64.

30. Goethe, *Fauto*. Op.cit.
31. *Le mont d'azeroliers*, op. cit. P. 60-61.
32. FROMM, ERICH. En: Edward T. Hall, "Introducción". *Au-delà de la culture*, op. cit. P. 8.
33. Laing, *La politique de l'expérience*, op. cit. P. 42
34. Alain Touraine, op. cit. P. 377-378.
35. El autor toma partido por la lengua árabe literal frente a la lengua dialectal y sus turiferarios. Ver, NAAMAN, JIHAD *Les droits de l'homme dans le monde arabe, la réalité libanaise*, Jounieh (Líbano), Naaman, 1992. P. 76, 81 y *passim*.
36. "Mientras no se descubra un sistema de anotación que no sea lingüístico para describir la cultura, parece dudoso que el tipo de revolución generado por el desarrollo de la escritura y de las matemáticas se produzca. Pero cuando se produzca, su efecto sobre la conciencia humana será incalculable. La cultura está próxima, por no decir que es sinónimo de lo que se ha llamando 'el espíritu'. HALL, E.T. "Culture cachée et action en chaîne". *Au-delà de la culture*, op. Cit. P. 165.
37. DOUAIHY, JABBOUR Ayn Wardé, Beirut, An-nahâr, 2002
38. BOUTROS-GHALI, BOUTROS "El diálogo de culturas, una urgencia". *L'Orient le Jour*, editorial, martes 20 de marzo de 2001.
39. HALL, E.T. "Introducción", *Au-delà de la culture*, op. Cit. P. 13
40. EBERHARD, CHRISTOPH *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*. Tesis doctoral (Derecho), Paris I, Sorbona, 8 de diciembre de 2000. Resumido en Internet. Introducción.
41. HALL, E.T. "Les bases culturelles fondamentales de l'éducation", *Au-delà de la culture*, op. Cit. p. 201.
42. AFFAYA, MOHAMMED NOUR EDDINE "La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual", <http://www.cidob.org/castellano/Publicaciones/Afers/43-44-fr-affaya.html>, 27/04/02
43. *Le mont d'azeroliers*, op. Cit. P. 128-129.
44. ABOU, SÉLIM *L'identité culturelle*, Pluriel, 1995. P. XIV.
45. SHAYEGAN, DARYUSH "La peur de la perte d'identité", op. cit. P. 47
46. El narrador de Daïf en *Learning English* ya no confía en nadie. Su padre ha sido asesinado hace tres días y nadie se molesta en avisarle, a pesar de disponer de los medios de comunicación más sofisticados... Tiene motivos para convertirse en el hombre más suspicaz del mundo...
47. BENCHEIKH, J.E. *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, PUF, Quadrige, 2000. P. 328. El título nos parece ambiguo. Independientemente de que se trate de lengua magrebí o de literatura magrebí, en ambos casos es discutible. Por otra parte, es sorprendente que Nada Tomiche que nos ha acostumbrando a mucho más discernimiento en sus múltiples artículos sobre la novela árabe, sólo haya reservado al Líbano una cita fugaz hermanada con Siria, en esa fórmula poco afortunada "la novela sirio-libanesa". No obstante, Tomiche no ignora que, proporcionalmente a su superficie, el Líbano es el único país que ha ofrecido a la cultura árabe tantas personas dedicadas con tal tenacidad, desde el interior del Líbano como desde el exterior, a defender el arte de las letras. Es de justicia reconocerle dicha contribución, y negarla supone limitarse a ser puramente político y subversivo.

48. Musulman chiíta versado en las ciencias religiosas y el derecho.
49. SHAH, IDRIES "Les Exploits de l'Incomparable Mulla Nasrudin", Alençon (Orne), Le Courrier du Livre, 2º Ed., 1985. P .22. En: Introducción, Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*. Tesis doctoral en Derecho, Paris I, Sorbona, 2000.