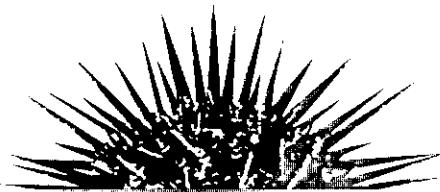


JORDI PORTA

1089



DOSSIER



Barcelona, 14, 15 i 16 de setembre de 1998

Els Reptes de la Interculturalitat a la Mediterrània



ÍNDEX

I Programa	3
II Presentació	5
III Resums rebuts de les intervencions	10
IV Curriculums dels participants	62

PROGRAMA

SIMPOSI INTERNACIONAL: ELS REPTES DE LA INTERCULTURALITAT A LA MEDITERRÀNIA

Barcelona, 14, 15 i 16 de setembre de 1998

PROGRAMA DEFINITIU

Dilluns, 14 de setembre	Dimarts, 15 de setembre	Dimاءس, 16 de setembre
<p>Sessió d'inauguració: 10.00h. Registre dels participants</p> <p>10.30h. Intervencions de l'Hble Sr. Joan M. Pujals, Conseller de cultura de la Generalitat de Catalunya i Sr. Baltasar Porcel, President de l'Institut Català de la Mediterrània</p> <p>11.00h. Conferències introductòries: Joseph Maila, Salah Stétić i Alain Touraine</p> <p>President: Josep Maria Solé i Sabaté</p> <p>DEBAT</p>	<p>Història</p> <p>10.00h. President: Jordi Casassas</p> <p>Catalunya/Espanya: Antoni Segura Magreb: Hichem Djait/Ridha Tili I Pròxim Orient Àrab: Joseph Maila Israel: Eli Barnavi</p> <p>DEBAT</p>	<p>Política</p> <p>10.00h President: Joseph Maila</p> <p>Catalunya/Espanya: Enric Fossas Magreb: Mohammed Tozy Pròxim Orient Àrab: Mazen Gharaibeh Israel: Shmuel Hadash/Ilan Greilssammer</p> <p>DEBAT</p>
	<p>Socioantropologia</p> <p>16.00h. President: Norbert Billbeny</p> <p>Àngel Castañera, Ferran Requejo, Karen Shaw</p> <p>DEBAT</p>	<p>Sessió de Cloenda:</p> <p>19.00h: Síntesi final: Maria Àngels Roque</p> <p>Catalunya/Espanya: Andreu Domingo/M. Porta Perales</p> <p>Magreb: Mohammed Arkoun</p> <p>Pròxim Orient Àrab: Salim Tamari</p> <p>Israel: Claude Klein</p> <p>DEBAT</p>
		<p>Conferència de cloenda: Amin Maalouf</p> <p>Discurs de Cloenda a càrrec del Molt Hble. Sr. Jordi Pujol, President de la Generalitat de Catalunya</p>

PRESENTACIÓ

Diàleg cultural, democràcia i cohesió cultural a la Mediterrània. Per què un Simposi sobre la Interculturalitat ?

Departament d'Estudis de l'Institut Català de la Mediterrània

- La creixent diversitat cultural de les societats, el plantejament de la importància del pluralisme, com a fet o com a voluntat, han desenvolupat el debat sobre les relacions entre cultures, el rebuig, la indiferència o el diàleg, com a opcions.
- Aquesta eclosió ha comportat l'aparició de nous conceptes que ajuden a replantejar les relacions en el si de les societats; conceptes que no són únivocs, com ara el del ***multiculturalisme***, com ho demostra el fet que fins i tot en societats aparentment semblants com són les occidentals, existeixen diversitat de models (Canadà, Estats Units *versus* Europa).
- D'aquí sorgeixen també les diferents visions sobre la gestió de la pluralitat, el respecte de la diversitat i l'aparició de la **interculturalitat** com a concepte dinàmic, que implica el reconeixement de la pluralitat en la semblança, ja que emfatitza la reciprocitat. Aquest concepte inclou les polítiques del dialeg cultural i s'oposa al diferencialisme, on el reconeixement de la diversitat es fa en la diferència i subratlla la perspectiva unilateral.
- Aquestes temàtiques han estat estudiades amb profunditat a les societats nord-americanes, que proven d'adaptar-se així a les noves situacions internes o de trobar noves solucions per a antics conflictes no resolts (Charles Taylor, Will Kymlicka, Michel Walzer, Alasdair MacIntyre, entre d'altres).
- La utilització de les análisis sociològiques i polítiques de caràcter anglosaxó ha provocat una visió determinista en l'esfera d'allò que és privat i públic, amb unes pautes que, quan observem altres societats, fins i tot les nostres societats mediterrànies llatines, no són tan evidents. D'altra banda, no tothom interpreta la història de la mateixa manera, ni s'interpreta de la mateixa manera el paper de la societat civil, i no solament des d'un àmbit cultural, com per exemple cristianisme *versus* islam, sinó també amb diferents lectures polítiques.
- Què podríem dir de societats com les de l'Orient Mitjà ? En un context de reflexió occidental, l'Orient Mitjà i també el Magreb són presentats com a mancats d'algún ingredient bàsic per una relació feliç entre els manats i els que manen. De vegades "els grups socials" són forts o autònoms, de vegades és a l'inrevés. Tant dins com fora de la regió hi ha la tendència a emfatitzar el caràcter tribal, rural de l'històric

Orient Mitjà i a oblidar que existia un flux constant entre societat urbana, societat rural i societat nòmada. La majoria dels Estats contemporanis de l'Orient Mitjà tenen una vida curta. Cal recordar, de tota manera, que gran part de la regió ha estat incorporada en estructures estatals durant mil·lenis. Les tradicions urbanes són grans, particularment quan es comparen amb el nord d'Europa, i els habitants urbans han estat clarament (religiosament i políticament) centrals en la formació de l'Estat a l'Orient Mitjà.

- ***En el context mediterrani***, on la interculturalitat ha estat una constant de la història dels pobles que l'habiten, aquests trets són ben evidents. La conca mediterrània és una zona complexa on, tant a l'Orient Mitjà com a les societats nord-africanes, apareixen propostes de caràcter etnicocultural que demanen actuacions eficaces i reals als joves Estats nacionals, Estats que, malgrat tot, pateixen ja una crisi de legitimitat.
- La crisi que està vivint actualment l'**Estat-nació**, com a conseqüència de les dinàmiques supranacionals i les fortes tendències subnacionals, provoca que cada vegada més apareguin propostes noves que fan necessària l'adequació de les actuacions governamentals a la història concreta i a la voluntat dels ciutadans que compten amb cultures arrelades, però que al mateix temps mostren importants dinàmiques de canvi. Els debats actuals sobre l'homogeneïtzació cultural, l'evolució dels lligams nacionalistes o també el trontoll de les jerarquies socials i els aspectes jurídics que els travessen es troben a la base d'aquest fenomen. No s'ha d'oblidar que la història de la formació dels Estats-nació ha comportat un intent homogeneïtzador per crear una personalitat col·lectiva que ha motivat que altres grups no tinguin la seva cultura representada (marc pactat d'autogovern i drets lingüístics adaptats).
- Alhora, no es pot concebre l'apropament sociocultural sense tenir en compte la ***relació individual i col·lectiva***. D'aquí el dilema representat per les tesi dels comunitaristes i liberals. També, en el terreny dels valors, hi ha una polèmica entre els defensors del relativisme cultural i els universalistes. Totes aquestes teories comporten realitats a tenir en compte en societats complexes com són les mediterrànies.

Objectius del Simposi

- Amb **Els Reptes de la Interculturalitat a la Mediterrània** es pretén ampliar la reflexió teòrica sobre aquest tema des d'una aportació d'àmbit mediterrani, tant europeu com de les societats al sud de la Conca. Per aquesta raó, l'**Institut Català de la Mediterrània** ha estat treballant durant aquest darrer any amb diferents especialistes internacionals, experts i institucions catalanes.

- Més enllà de l'àmbit purament teòric, el Simposi focalitza quatre models de la Mediterrània: a l'oest, el model autonòmic espanyol, amb especial referència al cas català i el model magrebi. Pel que fa a l'Orient Mitjà, s'analitzen els casos d'Israel i del Pròxim Orient àrab (Palestina, Síria i Líban).
- El dossier recull part de les principals idees introductòries rebudes a les sessions que es desenvoluparan. Aquest material, elaborat a partir d'unes pautes preparades per al tractament de cada sessió, conté els resums de les intervencions i s'estructura en quatre parts: la sessió teòrica, la històrica, la socioantropològica i la política.

Una aproximació interdisciplinària

- Des d'un **punt de vista teòric**, es tracta de buscar les condicions bàsiques per a la interculturalitat mediterrània i valorar la unitat de la multiplicitat. L'anàlisi dels conceptes d'universalitat, individualisme i diversitat permetrà alhora de fer un repàs de les categories clàssiques d'estudi del fenomen multicultural, per tal d'establir la seva capacitat real d'aplicació com a instrument d'examen de les societats mediterrànies. Finalment, es tractaran les condicions de coexistència i els intercanvis a la Mediterrània,avaluant els pluralismes de les societats i les visions cosmopolites de l'espai mediterrani.
- En segon terme, els elements d'anàlisi seleccionats inclouen la **perspectiva històrica** de la interculturalitat. Es tracta d'explicar com s'han constituit les societats, els Estats i les identitats fent referència a l'argument nacionalista. També es farà una anàlisi dels grans esdeveniments clau i dels ritmes que permeten avaluar el grau de convergència dels models amb la globalitat. Finalment, s'abordarà el procés de presa de consciència mediterrània i europea, en el marc de la globalització i mundialització, i es buscarà una visió de la història en llarga durada: pessimisme i optimisme en relació amb el "model" concret.
- Per la seva banda, l'**aproximació sociocultural** ha de recollir tots els aspectes relacionats amb la formació i l'ocupació de l'espai, aspectes d'evolució demogràfica, urbanització,etc. Alhora, un cop definida la col·lectivitat de què parlem, es pretén apropar-se als factors clau que diferencien el grup i els "altres" i dibuixar les tendències que es poden donar en el model cultural que es descriu: mosaïc, assimilació, integració o mestissatge. Els factors d'identificació i participació de la població, així com el sentiment de pertinença a la col·lectivitat, tancaran aquesta aproximació al tema.
- Finalment, i fent èmfasi en la recerca de la governabilitat, l'**enfocament polític** de la interculturalitat vol definir els pluralismes en el marc de l'Estat-nació i les seves diverses problemàtiques: abast territorial i objectius polítics dels diferents moviments en presència. Però els diferents models també han de recollir els seus

sistemes de representació i participació, i com s'integra la multiculturalitat en el sistema de partits polítics vigent. En darrer terme, es tractarà de la noció de ciutadania i els drets humans: els sistemes de reconeixement i garantia dels drets i les obligacions dels grups o les minories, així com els diferents models d'accés a la ciutadania/ no-ciutadania/ciutadania diferenciada. També caldrà tractar els models d'integració dels grups immigrants.

- Aquests elements de discussió no han de deixar de banda, però, la importància del fet cultural: alhora que són més permeables, les societats plantegen de vegades que la qüestió de fons és freqüentment no ja la supervivència cultural, sinó el reconeixement del valor d'aquestes cultures.
- Aquestes són algunes de les preguntes que sorgeixen en plantejar un estat de la qüestió sobre el concepte de la interculturalitat en les nostres societats. Les diferents aproximacions als models estudiats ajuden a destriar els elements fonamentals, aquells punts comuns, ja siguin històrics, culturals, polítics, etc., a través dels quals es pot explicar la interculturalitat a la Mediterrània.

Tal com ho manifesta la Declaració Civil de Barcelona (1995), **el diàleg i el respecte entre les cultures i les religions** són una condició necessària per a l'acostament dels pobles. Per tal de permetre un diàleg en peu d'igualtat i d'impulsar la construcció d'un espai mediterrani, cal, abans de tot, conèixer-nos i reconèixer-nos.

TEXTOS INTRODUCTORIS I RESUMS

Què i per a què de la interculturalitat a la Mediterrània?

Norbert Bilbeny

Preàmbul

La civilització de la Mediterrània ha estat i és pluricultural. A cadascuna de les seves societats hi ha hagut o hi ha aquest mateix distintiu cultural. Catalunya n'és un exemple, tant en la seva història de mestissatge i projecció exterior, com en el seu present de societat culturalment diversa i alhora cohesionada. En qualsevol cas, i al voltant d'aquest Mar, la diversitat és un fet cada dia més palejà. La globalització econòmica i informacional fan més que tornar-nos a recordar que la nostra **civilització és pluricultural i que el desenvolupament de la interculturalitat entre les nostres cultures s'imposa com una necessitat.**

La constatació d'un fet

Aquest fet en increment de la societat pluricultural inclou, alhora, el de l'affirmació de la identitat etno-cultural per part dels grups o minories que integren aquesta societat. També comporta, de vegades, la generació de conflictes intergrupals en nom de l'esmentada identitat i del dret a la diferència, des dels quals són denunciades situacions com la segregació racial, l'exclusió ètnica, la intolerància religiosa, la discriminació lingüística i l'opressió nacional, principalment.

Amb tot, el mateix fet de la societat pluricultural que ha començat per desmentir-nos el mite de la "homogeneïtat cultural" de *l'apolis*, s'encarrega també de desfer el mite que "la diversitat és sempre divisiva, i el prejudici que 'les diferències són insolubles'", usats, sovint, pels qui animen el conflicte intergrupal o creuen en la seva inevitabilitat.

Reconeixement i protecció del pluralisme

Això fa que una bona part de les societats pluriculturals del voltant de la Mediterrània es trobin avui immerses en un procés de gradual reconeixement d'elles mateixes --no exempt de dificultats i contradiccions-- com a societats efectivament pluriculturals: multirracials, poliètniques, multiconfessionals, plurilíngües i plurinacionals. Al mateix temps, s'obren al si d'aquestes societats corrents d'opinió que entenen el fet del pluralisme cultural, i amb ell elde la interrelació entre els grups o minories, com uns valors volguts per si mateixos i finalment mereixedors de la protecció pública.

La disposició d'uns mitjans legals

L'objectiu d'una societat pluricultural demana disposar d'uns mitjans que explicitin i reforcin el compromís existent per a una societat d'aquest tipus. Dit breument, aquests mitjans són les polítiques públiques de distribució i garantia, en nom de la llibertat i igualtat en la diversitat cultural, dels béns, drets i obligacions entre els grups o minories de caràcter racial, ètnic, religiós, lingüístic i nacional.

La necessitat d'acomplir uns requisits

Ara bé, aquests mitjans necessiten alhora, si no volen ser tard o d'hora ineficients, acomplir dos generes de requisits anteriors a una determinada política de govern:

- 1 - El requisit jurídico-polític d'una societat de drets compartits, en què es reconeguin els drets col·lectius dels diferents grups o minories culturals.
2. El requisit cívico-moral, per tal de completar l'anterior, d'una societat de cultura compartida, on puguin ser inclosos els grups o minories a través de la integració pluralista. Aquesta té dues vessants essencials
 - 2.1. En el pla del demos i la civilitat, suposa la inclusió dels grups o minories en una ciutadania compartida, els principis de la qual són contractuals (pacte o transacció entre els grups sobre els seus respectius deures i obligacions).
 - 2.2. En el pla de l'ethnos i la moralitat o costums, suposa l'acomodació de les diferències culturals en una nova identitat compartida, no necessàriament contradictòria amb aquelles, i els principis de la qual són:
 - 2.2.1. En part, contractuals (pacte o transacció) sobre la identitat cultural: la majoria o grup cultural dominant respecta les altres identitats etno-culturals aquestes, alhora, respecten la nova identitat cultural compartida.
 - 2.2.2. I, en part, precontractuals o pròpiament culturals, on l'acceptació i defensa de la interculturalitat és determinant. Es tracta, doncs, d'uns principis d'aplicació prèvia als contractuals ja esmentats, i són, dit breument, els de la "recerca d'una identitat cultural de criteris compartits per a la identitat". O, amb d'altres paraules, els d'una Ètica del Pluralisme cultural basada en: 1) El desenvolupament d'una virtut veritablement intercultural --no monocultural-- de la tolerància; i 2) el desenvolupament---- de les virtuts deliberatives -i igualment interculturals-- que permeten articular, en la discussió comuna i des de la tolerància esmentada, tant l'acord com el desacord entre els grups o les minories culturals.

El principi bàsic de la interculturalitat

Aquests dos requisits generals per a una societat pluricultural presuposen el principi de la interculturalitat, segons el qual les cultures humanes tenen de fet o es troben en condicions de poder desenvolupar trets comuns, i poden tanmateix formular la pretensió de fixar-ho com a un objectiu sobre un interès comú de comunicació.

L'acceptació d'aquest principi bàsic de la interculturalitat representa, així, desmentir el mite del "conflicte entre les lleialtats culturals" --podem ser portadors de dues o més lleialtats culturals, la civilització mediterrània n'és un exemple---, i alhora dissol l'enunciat pseudo-científic que afirma que les identitats etno-culturals són incommensurables i no admeten un principi de correlació ni empírica ni conceptual entre elles. De fet, no es disposa de cap argument científic per fer conoure d'allò que és un relativisme descriptiu, referent a la diversitat dels fets i les normes humanes, un relativisme metanormatiu o referent a la manera de fer aquesta descripció. No és sostenible que no hi pot haver mai elements comuns o correlatius ni dins ni fora del marc de la descripció de les identitats etno-culturals.

Qualsevol d'aquestes dues creences és incompatible amb un principi bàsic d'interculturalitat. A més, a la pràctica impedeixen el desenvolupament d'una societat veritablement pluricultural, on queda posat de manifest el fet de la interrelació cultural i les identitats troben, en definitiva, la seva mateixa condició de possibilitat.

Propositions autour de l'interculturel en Méditerranée

Joseph Maila

Les lignes qui suivent n'ont pas d'abord une visée problématique. Elles ont pour objectif premier de circonscrire le champ des thématiques liées à la question d'interculturalité méditerranéenne. C'est dans le cadre de ces thèmes, s'ils sont retenus, que se développera une réflexion raisonnée et des problématiques spécifiques selon des approches propres à diverses disciplines de sciences humaines.

L'analyse des problèmes liés à l'interculturalité en Méditerranée suppose la prise en compte d'un certain nombre de paramètres qui contribuent à la dynamique des échanges culturels dans cette région du monde. Envisagée dans l'axe de "la durée longue", chère à Braudel, la Méditerranée s'avère l'un des terrains les plus propices et les plus anciens à l'étude des phénomènes d'interaction spécifiques de la culture. Plus que tout autre, en effet, cette aire géographique a donné lieu dès les premiers temps de l'histoire à un extraordinaire mouvement d'échanges où par-delà les guerres et les rapports de strict commerce, ont été confrontés des modèles multiples d'organisation de la société et de la Cité. À travers la lutte que menaient les cités marchandes de la Méditerranée un tour à tour, proposé ou imposé, leurs dieux, leurs cultes, leur alphabet, leur langue, leurs philosophies, leurs idéologies mêmes, bref leurs culture. De ce fait, ce n'est pas à un unique modèle mais à une pluralité de modalités de régulation de la vie en commun et de représentations que cette région du monde a été soumise. Une étude historique s'articulant sur plus de trois millénaires d'histoire connue montrerait l'extraordinaire travail d'axes transversaux, affectant et parcourant l'ensemble des sociétés méditerranéennes, qui ont permis à leurs peuples respectifs de connaître la culture de l'Autre. Il est impossible, bien entendu, de séparer dans cette dynamique de la réciprocité ce qui appartient au conflit et ce qui relève de la coopération. Toute conception idéalisée ne se laisse pas séparer du conflit. Et le conflit ne peut être envisagé comme la seule modalité de la réciprocité. De telles représentations appartiennent donc à un registre discursif qui n'a rien à voir avec la reconstitution scientifique du passé. Notons toutefois, car nous aurons à y revenir, que ces deux types de vision de l'histoire n'évitent pas l'écueil du strict culturalisme. Car, dans les deux cas, on peut supposer que ces paradigmes supposent des "valeurs" hypostasiées, réifiées qui sont supposées pour l'une signifier "le choc des civilisations" au nom d'idéaux opposés et contradictoires et pour l'autre indiquer que le "dialogue" des cultures au nom de valeurs identiques et/ou complémentaires ont inspiré les contacts culturels intra-méditerranéens. Les avatars modernes de ces deux conceptions peuvent se réfleter dans des philosophies telles que d'une part celle du "conflit des cultures", ou de l'irréductible affrontement entre des "civilisations" démarquées Nord/Sud, et celle qui d'autre part, privilégie une vision plutôt harmonieuse des relations interculturelles mettant en avant des convivialités

inscrites dans le fond culturel méditerranéen, comme dans l'exaltation du "modèle andalou" de l'Espagne musulmane.

On l'aura compris ce détour ne vise pas à nier l'existence de valeurs propres à l'héritage varié et multiple des peuples méditerranéens, mais à refuser de considérer ces valeurs comme inspiratrices par elles-mêmes d'emblée de représentation "réalistes" ou "idéalisées". En cela, le recours à l'histoire et à la contextualisation des cultures et de leurs valeurs peuvent seules permettre une lecture équilibrée de l'interculturel comme un croisement d'idéaux et d'attitudes situés dans la "toile d'araignée" des apports techniques, des inégalités économiques, des mentalités et des religions; bref dans des cultures sans cesse recomposées et aux enjeux sans cesse modifiés.

I- L'interculturel et le travail de l'histoire.

L'histoire est le premier milieu où l'on peut et doit appréhender l'interculturalité. L'échange, les échanges, de quelque nature qu'il soient, sont toujours médiés par l'histoire. C'est en tant qu'événements qu'ils ont lieu et c'est le contexte historique qui leur donne une valeur propre et une forme unique. En ce sens, l'interculturel est d'abord un fait d'histoire et plus précisément le fait d'une histoire méditerranéenne. Le recours à l'histoire s'impose donc comme une nécessité pour savoir qui échange, quand et comment. Le but est ici de préciser des trajectoires d'échanges interculturels aux différentes époques et de comprendre comment les cultures méditerranéennes en sont venues à échanger et à confronter leurs modèles. Le risque, que l'on évitera par l'approche contextualisée de l'échange, serait de déduire que ces cultures ont été "solidifiées" par l'histoire et qu'hier comme aujourd'hui ce sont des valeurs identiques que les peuples sont condamnés chacun à représenter pour les autres et à véhiculer auprès d'eux. L'apport de la perspective historique serait, de notre point de vue, de reconstruire des trajectoires de communication entre les sociétés de la Méditerranée et de montrer comment et dans quelles conditions la connaissance de l'Autre et de sa culture a favorisé ou alors empêché la reconnaissance de l'Autre. Pour ce faire, des axes peuvent être privilégiés qui balisent le terrain sur lequel se tient l'historien en Méditerranée.

- a) **L'axe religieux et des représentations philosophiques**, si fécond en Méditerranée. Des mythes aux dieux jusqu'au Dieu unique: l'histoire méditerranéenne fut un vaste domaine de partage. La représentation religieuse a façonné des attitudes et des comportements. Comment les comprendre ? Les Romains abritaient les dieux des pays conquis dans leur Panthéon. Le monothéisme se montrera plus exclusif: parfois tolérant sans rien concéder et parfois, trop souvent hélas, intolérant et sans concession. Sur ce terrain, ont germé aussi des discussions philosophiques, des *disputationes*. Que ce soit sur le terrain du religieux ou dans le champ conceptuel, avec des théologiens, des philosophes ou des historiens juifs, chrétiens ou musulmans, bref de St. Jean Chrysostome à St. Thomas d'Aquin en passant par Averroës et Maïmonide, le "dialogue des cultures" aura connu des heures de grande intensité. Une histoire des idées, en Méditerranée, serait à écrire, en ce sens.

- b) **L'axe des techniques et des découvertes scientifiques.** Le développement des sciences durant près d'un millénaire et demi a été concentré, peu ou prou, autour de la Méditerranée. Un apport fondamental en matière mathématique ou physique a été apporté par les Grecs, les Arabes et d'autres peuples. De l'astronomie à la navigation, des techniques de l'écriture à celles de la comptabilité: une épistémologie et un corpus scientifique ont été établis, manifestant la réalité des découvertes, la logique de la démarche heuristique mais surtout l'extraordinaire propension à leur diffusion et à leur emprunt.

c) Enfin, **l'axe de l'histoire politique** prise au sens large. Cet axe définit pour l'histoire la perspective à partir de laquelle se forment et se confrontent ensuite différents modèles d'États. Chaque société combine sa structure sociale et économique, ses valeurs et ses croyances pour produire le modèle de gouvernement qui est le sien. Il y a des types de "gouvernementabilité" pour reprendre une expression de Michel Foucault. Différentes modalités de pouvoir surgissent qui structurent ces sociétés et régulent en leur sein la répartition des richesses, de la puissance et l'honneur. Ce que nous nommons aujourd'hui, de manière très succincte et réductrice, par exemple "modèle occidental, ou modèle arabe", recouvre très mal la variété et la complexité de ces modèles. Même, si dans le même temps, sous ces dénominations apparaissent les traits fondamentaux de l'organisation de ces sociétés et même si les cultures politiques qui les sous-tendent sont soulignés fort visiblement. Comment ces modèles se sont-ils constitués n'est pas tellement la question prioritaire de l'interculturel. Mais comment il se sont diffusés, on été imposés (C'est toute la question du colonialisme), comment les États dominés ont-ils résisté, comment ont-ils fini par importer leur technologie politique (cf. l'idée de "l'État importé" de B. Badié), quel image de l'Autre en a-t-il résulté durablement qui se prolonge jusqu'à nos jours et qui pèsent sur les rapports inter-étatiques: telles seraient les questions à se poser pour comprendre l'arrière-fond historique de l'interculturalité méditerranéenne.

II - L'interculturel au risque de l'anthropologie.

L'interculturalité se laisse saisir, dans un second temps, sur un plan anthropologique. On veut parler, ici, des rapports entre des sociétés aux traits culturels faits à la fois de particularismes mais aussi de similitudes qui découlent d'un environnement de proximité. Il est très certainement naïf de vouloir postuler l'existence d'une "mentalité méditerranéenne" une espèce de *mediterranean mind* ou de croire à la persistance d'un ethnotype culturel méditerranéen. Il y aurait forcément là quelque chose d'abusif et de fallacieux. Pourtant, sur le terrain de l'anthropologie, une série d'attitudes, des types de comportement façonnés par une culture vivante dans l'histoire, ainsi qu'une orientation, au sens wébérien du terme, dans le sens d'un certain nombre de valeurs sociales, ne relève pas une vaine affirmation. Sur le pourtour du bassin méditerranéen, se serait développé non pas un type anthropologique, mais un socle de référents socioculturels, un

jeu d'images de soi et de l'Autre, tenus pour essentiels, que les différentes sociétés auraient combiné chacune selon son génie et ses besoins propres. On pourrait à ce niveau, s'attacher à dénombrer, de manière illustratrice et non exhaustive, ces points de repères culturels que l'on retrouve éparsillés dans les sociétés de la Méditerranée. Mais cette voie nous paraît peu féconde à inventorier. Une approche plus féconde serait d'articuler une réflexion anthropologique autour de trois axes considérés comme autant de cadres pour penser l'interculturalité en Méditerranée.

- a) Un premier cadre à interroger est celui de la solidarité. Comment la solidarité est-elle vécue et pensée dans les sociétés méditerranéennes ? Quelles sont les nouvelles configurations ? Poser ces questions ne conduit pas à se poser des problématiques anciennes. Ainsi on ne s'en tiendra pas à l'opposition durkheimienne de la solidarité mécanique/solidarité organique. On n'exaltera pas non plus de façon inconsidérée le poids des *primordial ties*, si chère à l'école açabiyat (esprit de corps) khaldounienne. Mais on tentera d'interroger le devenir du lien social dans les sociétés du Nord acquises à la complexité des relations sociales et où la division du travail social a fait éclater en grande partie les schémas traditionnels de stratification. Il reste toutefois que les liens sociaux dus à la différenciation générée par les formes modernes du travail n'ont pas supplanté dans les sociétés du sud les liens issus de la famille élargie. Une interpénétration des deux instances de classification et de stratification est toujours à l'oeuvre. Le but d'une telle approche exploratoire d'élucidation n'est pas de faire l'état des lieux mais pourrait être de penser les passerelles et les conditions de passage à la société civile, distincte dans son efficace du lien national-étatique mais aussi des liens familiaux-claniques. Les sociétés du Sud ont à inventer de nouvelles modalités du lien social entre un communautarisme qui les pénalise par ses pesanteurs et un libéralisme dont la figure ne peut être un reflet des Lumières occidentales. Comment penser ce nouveau lien social dans son rapport à une solidarité élargie régulée par une bureaucratie non-patrimoniale et un Etat de droit ? Mais quels rapports établir aussi avec une instance supra-nationale telle que l'umma, arabe ou musulmane, dont l'imaginaire paraît si prégnant ?

A l'inverse, pour les sociétés du Nord, les nouvelles formes de la solidarité sont à interroger au plan de la crise de l'Etat-nation, à la fois comme Etat-providence et comme Etat-centralisateur. Cette solidarité est à re-situer entre des tentations de sécession - retrait (cf. la "Padanie"), d'autonomie, et de péréquation entre régions pauvres et riches d'une communauté nationale unie.

-b). De cette première approche anthropologique découlle, semble-t-il, une autre, interrogation liée à un nouveau cadre problématique: celui de l'identité. Cadre important, car si l'on veut comprendre quelque chose aux orientations en cours et aux turbulences politiques, il faut songer à cerner les phases de décomposition-recomposition des schémas d'identification auxquels se sont référés les peuples méditerranéens. La notion d'identité culturelle que l'on maniera avec beaucoup de prudence n'acquiert son sens qu'en corrélation avec la dynamique de l'évolution socio-ethnique (au sens large)

dans laquelle ont été pris les peuples de la Méditerranée. Ainsi loin de s'enfermer dans les multiples définitions a priori de la culture - cf. la tentative de Kluckhohn de dénombrer les multiples définitions de la culture - on privilégiera une approche dynamique où la culture sera comme la totalité dynamique des référents symboliques, cognitifs et de valeurs par laquelle les sociétés pensent leur rapport au monde et à eux-mêmes. La culture est la matrice où les hommes puisent les référents qui donnent du sens à leur action et qui confère du même coup un sens à leur être-au monde. Mais la culture n'est ni une sphère fermée ni un monde symbolique figé. Elle vient du passé, véhiculée par la mémoire et va vers l'avenir portée par le changement social, économique et intellectuel. Savoir ce que les hommes font de leur passé, la manière dont il le réévalue, le valorise ou l'occulte est un point crucial pour étudier des identités en mutation. Savoir comment les diverses sociétés projettent leur passé pour penser leur devenir est fondamental pour dépister l'orientation qu'ils donnent à leur action et à la place qu'ils estiment leur à côté des autres sociétés. L'identité est fonction du soi et fonction de l'autre. On pourrait de ce fait s'ouvrir les pistes en étudiant comment au Nord et au Sud de la Méditerranée, "la boîte à outils" culturelle a permis aux uns et aux autres de construire leur identité, ou encore de définir dans le cadre de l'identité nationale leur identité particulière (sous-groupes, minorités, mouvements du régionalisme) et de penser leur rapport à d'autres cultures. Une bonne compréhension de l'islamisme ne peut ainsi faire l'économie du détournement réflexif sur la place du religieux dans la définition de la culture. On ne peut pas analyser les revendications autonomistes ou de type fédératif sans avoir pris la mesure de la "culture d'Etat-nation" de certains pays. La coexistence dans les sociétés plurales (Liban, Israël) et la règle du jeu consociative (Liban) ne peuvent s'appréhender sans la compréhension de ce que sont le communautarisme et la dialectique tendue entre identité nationale et identités communautaires et des schémas de conflictualité qui lui sont inhérents.

-c) Un dernier point d'interrogation que fournirait l'approche anthropologique serait celui qui situerait la diversité des cultures méditerranéennes dans le cadre de la mondialisation. **Comment penser l'interculturallité dans le cadre du processus de la mondialisation ?** Et d'abord, le phénomène de la mondialisation touche-t-il de la même manière les sociétés du Nord et celles du Sud ? Les cultures du Nord et du Sud peuvent-elles faire preuve du même degré de résistance face à un phénomène d'érosion de l'identité ? N'est-ce pas l'interculturel lui-même qui est menacé lorsque les cultures sont menacées ? La mondialisation telle qu'elle est pensée par la puissance politique dominante ne fera-t-elle pas de l'interculturel un alibi pour sa domination et une concession pour que perdure son hégémonie ? Dès lors, au-delà du phénomène d'acculturation obligée dans un moule mondialisé, la question se pose de savoir dans quels termes conduire le contact des cultures ? Comment poser le dialogue entre des civilisations qui se connaissent de plus en plus et se reconnaissent de moins en moins, s'il faut pointer ici les montées de l'exclusion, du racisme ordinaire, de la clôture tentée des flux migratoires, alors que la mondialisation supposée ne parle que de décloisonnements et de "dérégulations" ? N'y aurait-il pas, sur le terrain de l'anthropologie et de l'interculturel comme une nécessaire éthique de la communication (Habermas) et de

l'échange, et comme une normativité du dialogue raisonné soucieux de préserver le pluralisme culturel et la fécondation des cultures les unes par les autres.

III - L'interculturalité dans l'arène du politique.

Selon quelles modalités peut-on penser l'interculturalité quand on la place sur le terrain du politique ? Deux approches semblent s'imposer qui ouvrent des pistes à des voies possibles.

La première qui vient immédiatement à l'esprit serait de se situer au plan de la "culture politique", précisément là où des ensembles de valeurs, de connaissances, de perceptions et d'idéaux qui seraient au fondement des systèmes politiques paraissent contrastés et différenciés parfois à l'extrême. semblent différents. On opposera alors une "culture de la sujétion" à une "culture de la participation" (cf. les anciens travaux en science politique de G. Almond et S. Verba) ou encore des "autoritarismes" et des démocraties, ou encore "système holiste-unanimiste" et système "libéral-individualiste". Le danger de ces approches par comparaison/opposition est qu'elles restent sans horizon problématique. Outre qu'elles prennent l'allure d'un constat sans prolongement, elles risquent de faire saisir conceptuellement les systèmes politiques comme des sous-produits culturels. La perspective analytique et de classification qui est la leur méconnaît aussi le rapport à la territorialité, les circonstances historiques d'émergence des États, le système du droit et la représentation des fins du politique propres à chaque société. Certes on ne niera pas que l'intérêt d'une telle approche réside en ce qu'elle permet de sérier les supports culturels des systèmes politiques et surtout d'autoriser le comparatisme. Toutefois, manque à cette perspective l'approche dynamique des phénomènes politiques et surtout leur enracinement historique et la réalité des rapports de force qui sont au cœur du politique.

Or la dynamique est, par définition, au cœur de l'interculturalité. De ce fait, l'autre moyen de penser cette dernière serait d'envisager les passerelles de l'acculturation politique ou les filières de l'emprunt par certaines sociétés du système politique d'autres sociétés. On pense ici à toute la problématique, évoquée plus haut, de la constitution des sociétés du Sud sur le mode formel des structures empruntées aux États du Nord de la Méditerranée, et à la manière dont ces sociétés ont assimilé ou acclimaté en les adaptant des modèles politiques extérieurs à elles. Perspective intéressante qui quitte le terrain du comparatisme pour aborder celui de l'acculturation ou de l'inculturation. Mais cette problématique risque toutefois de doubler et en tout cas de recouper des thématiques anthropologiques déjà abordées.

C'est pourquoi, sur le terrain du politique, il serait préférable d'envisager l'interculturalité en la situant au niveau de la **confrontation culturelle des visions politiques**, confrontation souvent appelée pudiquement "dialogue politique" et qui en Méditerranée oppose les représentations de l'espace public, les finalités du politique, les valeurs attachées à la vie en société et surtout celles qui, propres aux droits de l'homme,

permettent d'élaborer un code minimum de régulation des relations entre des sociétés culturellement distinctes. Cette perspective aborde donc de front le dissensus politique méditerranéen portant sur les manières d'appréhender la place de l'individu et son rôle dans la polité autant que sur les bases de la coopération entre les sociétés et les peuples.

La thématique politique de l'interculturalité comporterait trois volets:

-a). un volet portant sur les **représentations** et les **débats politiques** en cours dans les sociétés méditerranéennes et le regard que ces dernières portent sur le fonctionnement des autres sociétés. Quelle est la nature des problèmes qu'affrontent en cette fin de siècle les sociétés méditerranéennes? Quelle est la nature du débat interne propre aux sociétés du Sud ? Comment en particulier dans ces sociétés sont problématisées les approches de la liberté, de la libération nationale, de la modernité et de la sécularisation qui lui est associée? La **crise de la légitimation** dans les sociétés du Sud a-t-elle conduit à ouvrir des horizons conceptuels et politiques nouveaux ? Dans ce contexte, voit-on émerger des problématiques autonomes ou bien la référence est-elle toujours faite à l'occident ? Que devient la figure politique de l'occident méditerranéen pour les sociétés du Sud ? Qu'est-ce que le Sud pour le Nord méditerranéen ? Une menace réelle ou un réel partenaire ? Y a-t-il possibilité pour un brouillage des anciennes images politiques et l'émergence d'une représentation où Pi n te rc u l t u re l méditerranéen l'emporte sur les représentations culturelles traditionnelles ?

-b). Un second volet portera sur les **droits de l'hommes et la question de la démocratie**. C'est là que se sont cristallisées depuis un certain nombre d'années maintenant, les difficultés à nouer un rapprochement entre des systèmes de valeurs différents au départ et des systèmes juridiques et de traditions culturelles spécifiques. L'interculturalité rencontre des difficultés très grandes à se faire sur un terrain où il est admis que les visions resteront irrémédiablement opposées. Une approche interculturelle aura du mal à se dégager si par la communication raisonnée, il ne se dégage pas une plate-forme des droits de l'homme dans laquelle spécificités culturelles, vie politique et dignité de la personne ne seront pas associées. Dans ces débats, la question de l'interculturalité politique sera abordée du point de vue d'une rationalité soucieuse de comprendre les différents patrimoines politiques et leurs traditions, les formes de la socialité politique, mais travaillant au dégagement d'un échange entre des régimes et des cultures politiques différenciés.

Elements de reflexió socioantropològica

Maria Àngels Roque

Aquest paper només vol introduir una sèrie de reflexions i preguntes, especialment des de l'àmbit de la identitat i dels aspectes micro-socials de les cultures:

1.-Pensar un territori ens obliga a tenir en compte aspectes econòmics i geopolítics, però també aspectes cognitius i simbòlics. És parlar d'estils de vida, de tradicions culturals i d'experiències col·lectives profundes. La diversitat mediterrànea és la realitat de contextos molt diferents: ecològics, històrics, econòmics i socials.

Les diferències de les col·lectivitats són una qüestió de cultura, i la cultura és un teixit complex de normes, costums, valors, llengües, creences, i el que es troba en el camp de l'imaginari i es transmet d'una forma viva per mitjà de la literatura, l'estètica, el calendari festiu, la gastronomia... Però no podem parlar de cultures tradicionals quan parlem de societats complexes com la catalana o d'altres societats mediterrànies. Hem de parlar de cultures específiques, resultat dels elements històrics juntament amb els avenços tècnics i socials.

No és cap novetat que l'experiència cultural que es troba a l'etnicitat neixi del reconeixement i la construcció de la diferència en entrar en contacte amb l'alteritat i les diferents formes de contacte i imposició, sigui per dominació, colonització, intercanvis comercials, immigració i/o turisme. Tampoc és cap novetat que la identitat ètnica s'hagi considerat en termes genèrics de forma que l'essencialisme i els estereotips dominants no deixin veure les variables de l'experiència cultural ni les múltiples contradiccions derivades de les relacions de gènere, classe i poders polítics.

Encara que aparentment uniformes, les imatges i els símbols es combinen de forma diferent, a nivell individual i col·lectiu, segons els interessos, les preocupacions, les conjutures de contacte, les pressions interculturals i en, definitiva la dinàmica de la transvalorització i la modernització. L'imaginari ètnic compleix una funció ~~dpool~~-com remarca Even Zohar- o memòria cultural a la vegada que revela múltiples combinacions ideatives de la identitat tant en terme de mites, aspiracions, com d'una forma instrumental, o sigui la percepció, la categorització, la conceptualització i les formes de resoldre problemes relatius a questions estètiques, educatives i polítiques.

La tradició crea una identitat, però també es veritat que les identitats canviem. L'imaginari d'aspectes tradicionals culturals, siguin mítics, històrics o religiosos s'han de llegir amb variables sociològiques actualitzades per no creure que els *revivals* tenen que veure amb circumstàncies pròpies del passat.

En les societats evolucionades i obertes, però alhora amb una identitat forta, es pot observar la capacitat interna per assumir aquests canvis i la voluntat de crear uns valors: els valors, els més moderns, i de vegades, els menys convencionals són buscats i integrats en la propia estructura social.

*W. Kymlicka, fent referència a un concepte d'estructures culturals (massa rígid per a ell, però sòlid) lliga elecció individual i cultural: la disponibilitat de l'individu d'opcions significatives depèn de l'accés a una cultura societal i de comprendre la història, la llengua, etc., d'aquesta cultura.

*Alguns teòrics han suposat que la liberalització acabaria desplaçant els forts vincles nacionalistes, però això no ha estat així perquè la pertanyença a una cultura societal és fonamental per al benestar de les persones per dues raons: l'arrelament i les relacions de solidaritat i confiança.

-Avui en dia no podem concebre l'apropament socio-cultural sense tenir en compte la *relació individual i col·lectiva*. D'aquí el dilema representat per les tesis dels comunitaristes i lliberals. També en quant als valors existeix la polemica entre els partidaris del relativisme cultural i els universalistes. Totes aquestes teories comporten realitats manifestes a tenir en compte en les societats complexes com són les mediterranies. Existeixen diferencies, sí, però per trobar les equivalències entre una cultura i una altra, de vegades, és suficient saber traduir.

2-La variable del temps, és a dir, la temporalitat, és molt important en els ritmes que conformen els models identitaris.

De partida, com manifesta Taylor "cada persona està arrelada en els seus origens, en la seva tradició i en els valors del seu grup"; però per una altra banda ens trobem que si partim de la tesi de que la nostra identitat és configurada en part pel reconeixement dels altres, s'arriba a la conclusió de que les persones i els pobles necessiten ser reconegutes com a tals per a lograr trobar i forjar la seva identitat.

Alhora és molt difícil, en el transcurs de la formació d'un Estat amb diferents nacions o cultures, que no hi hagi una sèrie de vasos comunicants per a que es pugui parlar d'autenticitat d'una cultura. Però això ho podem també aplicar en cultures més allunyades inclús dintre del Mediterrani.

Es necessari, però, no confondre la identitat cultural amb els estereotips, tot i que, desgradaciadament, de vegades això arriba tan en el domini interètnic com en l'internacional. Els estereotips psicològics s'han de veure des d'una perspectiva històrica, i saber que aquells que ahir es veien d'una manera, avui són considerats d'una altra, tot dependent del lloc d'emisió de les imatges. Una vegada observada la presència qualitativa d'un atribut psicològic, aquest s'ha de significar en el seus comportaments socials.

Ens trobem imatges i estereotips que no sempre han estat igual ni pels pobles ni per les persones. A la història ha hagut diversos canvis que han contribuït a que aparegui una nova forma d'entendre la identitat, especialment amb el trabucament de les jerarquies socials.

Existeixen moltes més diversitats de les que s'admeten. És, precisament, a les grans metròpolis on es troben els ferments de societats plurals, i no parlem únicament d'aspectes ètnics i religiosos, sinó també d'estils de vida diversos amb diferents percepcions. Alhora és conegut que la modernitat crea diferència, exclusió i marginació quan no hi ha possibilitat d'accendir a les formes de realització del jo, ja que les

institucions modernes ofereixen la possibilitat d'emancipació, però també suprimeixen uns altres factors d'arrelament.

Cal destacar, d'altra banda, la importància dels aspectes jurídics en la percepció i la realitat de la ciutadania. En aquest sentit, existeix una gran diferència entre els països que propugnen l'ius soli -la pertanyença al grup per haver nascut dins del territori-, o l'ius sanguini -donant més importància al llinatge, a la transmissió linial per part de la família-

La identitat social de l'individu com a part del seu autoconcepte, implica a la vegada el coneixement de pertanyença a un o diversos grups socials, la valorització d'aquesta pertanyença i el significat emocional de la mateixa. Des de la construcció de la identitat social (H. Tajfel) l'individu s'afiliarà als grups que afirmin els aspectes positius de la seva identitat (individual i social) i abandonarà aquells altres que posin en conflicte la seva identitat.

Els grups tenen una cultura i varieus subcultures, i alhora estan immersos en cercles culturals més amplis, com civilitzacions, adscripcions religioses, políticament-econòmiques, estats, nacions, regions... intensificant el seu accent en un o altre moment, fent cercles concentrics o discentrics.

En l'anàlisi de W. Kymlicka, aquest comenta que la cultura societal es troba lligada al procés de modernització i liberalització. Per tal que una cultura sobrevisqui actualment cal que sigui societal (per l'augment de la pressió institucional que abasta tota la societat i conforma les opcions de la gent). Es dóna importància, així, a la llibertat d'elecció i de poder qüestionar.

*Per portar una "vida bona" dues condicions són necessàries per W.K:
-dirigir la nostra vida des de dintre
-ser lliures per a qüestionar les nostres creences (i aprendre de noves experiències)
És difícil, d'altra banda, adscriure's a un grup sense prestigi; això produeix la desmembració quan un país o imperi perd la seva representació o domini de la representació (Interacció identitat personal/identitat col·lectiva).

3-Importància de ser reconegut. No s'ha d'oblidar que la història de la formació dels Estats-nacions ha comportat un intent homogenitzador per a crear una personalitat col·lectiva que ha donat lloc a que d'altres grups no tinguin la seva cultura igualment representada (marc pactat d'autogovern i drets lingüístics adaptats) Aquesta és, d'altra banda, una necessitat social i política.

L'homogenització cultural, tan desitjada per l'Estat-nació, no ha produït el reforçament de la seva autoritat. Més aviat al contrari. Per una altra banda, es corre el perill de demanar diversitat a fora i identitat a dintre; o sigui, de dir no a la diferència (aquest és, per exemple, un tema la discussió del qual es troba avui dia força en alça al Quebec...)

A mida que un estereotip, un símbol o un mite es imposat i/o acceptat per la majoria d'una determinada col·lectivitat que el fa seu, esdevé un instrument pretesament objectiu d'identificació. Aquest aspecte impedeix als actors socials d'adonar-se de la veritable naturalesa polisèmica, heterogènia, discontinua i arbitrària dels símbols. L'objecte d'estudi de l'antropòleg no són les essències -adequades per filòsofs, metafísics i teòlegs-, sino els processos socials que generen aquests mateixos símbols, com també la visió que els grups socials tenen sobre llur propria identitat.

4 -Importància dels valors en els processos culturals. La majoria dels filòsofs han anomenat valors les coses o les qualitats que són de fet estimades, apreciades, volgudes o buscades pels humans. Altres han anomenat valor l'aptitud de les coses estimades per satisfer les nostres necessitats o proporcionar-nos plaer -Significant pròxim al *valor d'ús* d'Adam Smith. Aquí també hi podríem afegir tota una llarga sèrie de valors instrumentals-. En la filosofia més recent els valors són considerats actituds positives de l'agent (Davinson les anomena actituds "pro") i inclouen, a més dels valors tradicionals, els desitjos, els fins i els objectius, les idees morals i els principis estètics, i tota mena de preferències i tendències.

Per a Max Weber els valors són dades objectives. En antropologia els valors tenen un contingut normatiu. Especialment per l'escola americana de "cultura i personalitat", és l'*ethos* o comportament, que correspon a un conjunt jeràrquitzat de valors socials que donen a cada cultura el seu caràcter propi. Seran els antropòlegs americans, més propers a Weber que a Durkheim, qui desenvoluparan entre les dues grans Guerres el concepte de *pattern* per designar la manera característica dels diferents elements constitutius d'una cultura o d'una societat, així com les actituds dels seus membres, tot definint una manera de viure coherent i específica.

La personalitat de base, per a l'antropòleg nordamericà Abram Kardiner, està formada a partir d'institucions primàries, sobretot la família, que donen origen a les institucions secundàries com són les institucions jurídiques (Estat), les creences (Religió), etc. En aquest sentit, i en referència a les diverses societats mediterrànies que es tractaran durant aquest simposi, serà molt especialment el tipus de família patriarcal el més extens en aquesta àrea, i que contribuirà a la creació d'un *sethos* social molt determinats. Malgrat que a Catalunya aquest tipus de família avui dia ha desaparegut, i ha donat lloc a d'altres tipus (families nuclears, monoparentals, unipersonals...) més *igualitaris*, hi ha determinats antropòlegs que continuen pensant que aquesta nova concepció familiar influeix marcadament en altres determinats aspectes de la societat en general, com pot ser, per exemple, la política.

A partir dels anys 80 s'han qüestionat les teories culturalistes, acentuant menys l'identitat de les cultures o els sistemes culturals i donant més pes a la proliferació de "veus" socials que integren el discurs sociocultural.

L'anàlisi formal interpreta el sistema de valors com una totalitat jerarquitzada que l'anàlisi semiòtica deconstruïx, mostrant com els valors són els reptes de la reproducció, però també del canvi social. Però, com es pot passar d'un sistema de valors a un altre?

Els estudis sobre valors han descobert la forta evidència de que les motivacions del pobles canvien. Les societats es converteixen en allò que els homes i les dones creuen. Allò que valoritzen creix, allò que abandonen desapareix, almenys durant un cert període de temps. El mapa de demà es dibuixa amb el teixit dels corrents de les conviccions personals.

- Els comportaments estan lligats als valors i a les representacions col·lectives, i aquestes estan al mateix temps lligades a la història específica. En la dinàmica social els valors varien amb el temps, per la qual cosa a dintre de les identitats col·lectives quotidianes es manifesten diferents estils de vida que comporten noves complexitats.

L'estil de vida és un sistema de pensament i d'acció que dóna una coherència als comportaments demogràfics, a la concepció de la família o al comportament dels fills, a les actituds de cara al treball i l'oci, a les manifestacions de sociabilitat i solidaritat, al consum i a l'apropiació de l'espai, a l'expressió dels sentiments i a la vida interior, a la fe o a la desconfiança en el progrés de les ciències i de les tècniques.

Com diu el pensador Edgar Morin, Europa, formada de societats extremadament complexes, ha d'acceptar el repte de la complexitat. Una societat complexa és una societat que dóna una gran llibertat als individus i als grups, que permet l'iniciativa, l'autonomia, la creativitat i la inventiva favorables per a respondre a d'altres reptes. L'extrema complexitat amplifica el risc de que es distendeixin els lligams socials i que es desintegrin les antigues solidaritats. Una societat només pot progressar en complexitat, és a dir en democràcia, si progressa en solidaritat.

La identitat catalana manifesta el seu particularisme integrant-se plenament a les identitats multiples que componen l'area geogràfica i de civilització en la que s'inscriu: Espanya, Europa i la Mediterrània.

SESSIÓ TEÒRICA

Aspectes teòrico-polítics de la interculturalitat

Àngel Castiñeira

1. Cartografia de la multiculturalitat:

Les distintes vies d'expressió de la multiculturalitat avui i les noves reclamacions de drets que representen. Les lluites pel reconeixement com a diferenciació (permanent/transitària) de drets o com a reclamació d'una identitat polifòica permanent o un estatus constitucional.

Polietnicitat	Pluralisme ètnic (nova noció de ciutadania)
Grups socials no ètnics >	Dret a expressar la identitat particular (diferència)
Multinacionalisme	> Dret a l'autogovern,
Comunitats indígenes i aborigens	> Autodeterminació (nova noció de sobirania)

2. Els models de recepció de la polietnicitat i els problemes que en deriven

Marginació, assimilació, separació, integració.

Com es construeix la naturalesa de la ciutadania en relació amb la nacionalitat?

Com englobar les demandes de grups socialment marginats que volen mantenir les seves diferències etnoculturals?

3. El tractament de les minories nacionals en estats multinacionals i els problemes que en deriven

La incorporació involuntària, models d'incorporació voluntària. El problema de les lleialtats compartides: són compatibles los exigències de lleialtat compartida amb les exigències identitat nacional? Com fer compatible la pertinença a diferents *comunitats polítiques*? *la naturalesa múltiple* de les identitats.

4. Els reptes de la multiculturalitat

A la recerca de models d'integració i diàleg cultura (i de models d'integració política multinacional).

Intercultural Challenges in the Mediterranean Area

Karen Shaw

The United States permits some 800,000 immigrants from all over the world to legally enter the country each year. Several hundred thousand other migrants, also from several countries, enter without permission. A federal legislature devises immigration laws, based on national priorities and international factors. However, the implementation of these laws--with all their consequences--falls most heavily on state and local governments, whose resources are often limited. State and local entities enforce legal directives and policies pertaining to the immigrants, as well as civil and constitutional protections extended to all residents.

Are any governmental entities simultaneously obligated to protect the cultural heritages of non native-born residents? Are immigrants themselves primarily responsible for the preservation and expression of their respective cultures? Do interest group politics, whereby organized groups contend for public and private resources, enhance or erode cultural identities? What happens to relationships among groups in a locale when national objectives change?

This presentation will examine these questions by exploring municipal strategies and actions in New York City, New York and Miami, Florida, two major centers of immigration in the United States.

Pluralisme Cultural, Nacionalisme i Federalisme. Una revisió de la ciutadania democràtica en els estats plurinacionals.

Ferran Requejo

En l'àmbit de la teoria política, els anys noranta són proclius al revisionisme. Conceptes com ara pluralisme, ciutadania o federalisme han estat considerats sempre com a fermament establerts en la tradició liberal-democràtica. De totes maneres, aquests conceptes es troben ara en una posició difícil perquè han de respondre a situacions empíriques caracteritzades per uns creixents processos d'internacionalització i pluralisme cultural per als quals no semblen estar tan ben preparats com semblava.

Aquest article planteja tres qüestions relacionades amb la revisió actual de la ciutadania democràtica i els seu caràcter integrador en els estats plurinacionals. La primera qüestió és una d'analítica i té dues parts: per una banda, és el terme "multicultural" adient per a l'estudi del pluralisme en les democràcies actuals? Per una altra, on se situen els moviments nacionals en el marc del pluralisme cultural? La segona qüestió té una naturalesa normativa: és possible superar les dificultats inherents al concepte tradicional liberal-democràtic de la ciutadania en els estats plurinacionals? Finalment, una tercera qüestió de natura institucional, que es troba ben arrelada a l'estat espanyol: és el federalisme un marc adquat per a regular el concepte revisat de ciutadania democràtica en els estats plurinacionals?

Aquestes qüestions s'han de desenvolupar en tres seccions. En primer terme, es proposa una tipologia que permeti distingir quatre tipus de moviments de pluralisme cultural presents en les democràcies liberals dels noranta: aquells que defensen "un únic tema" (feminisme, minories sexuals, etc.); aquells que tenen una natura nacionalista; aquells que representen els immigrants; i aquells que defensen els drets dels pobles indígenes. En la segona secció, identificaré alguns dels límits del concepte tradicional de ciutadania democràtica liberal respecte a la integració plurinacionals d'algunes democràcies. Aquí faré especial referència a la versió liberal estandar del Political liberalism (1993) de J. Rawls. Defensaré el dret dels nacionalismes liberals a ser inclosos en una revisió del concepte de ciutadania democràtica per al proper segle. L'objectiu, de fet, és augmentar la legitimitat de les democràcies liberals basades en una més oberta i plural concepció de la ciutadania. Finalment, discutiré el paper del federalisme en la regulació d'una articulació estable i dotada de legitimitat per a les democràcies liberals plurinacionals. Aquí faré una especial referència al cas de Catalunya i Espanya en el amrc d'Europa, i a les possibles reformes "assimètriques" al concepte de la ciutadania democràtica. Una revisió del liberalisme i del nacionalisme democràtic implica readaptar algunes de les idees normatives i institucionals de les democràcies liberals actuals per tal de millorar el lligam entre les premisses teòriques i la seva expressió pràctica.

SESSIÓ HISTÒRICA

"Si je t'oublie Salonique"

Edgar Morin

No soy un etnólogo sefardita, ni un especialista en estudios eruditos sobre esta cuestión, pero comencé a sentir cierta inclinación hacia este tema a partir de un libro que quise escribir sobre mi padre para dedicarle un monumento después de su muerte. Y, al desear hablar de él, hablé de sus antepasados y, por supuesto, fui más allá de sus ascendientes personales: es toda la historia de los sefarditas la que se ha perfilado, lo que me hizo retroceder a España. Desde entonces, he leído y reflexionado mucho sobre este asunto, hasta tal punto que me siento cada vez más profundamente mediterráneo. Por consiguiente, esta es mi aportación al simposio "Los retos de la interculturalidad en el Mediterráneo" que se celebra en Barcelona, en el *Institut Català de la Mediterrània* (ICM).

En el Mediterráneo romano, incluso antes de que Tito impulsara la dispersión de los judíos de Palestina, hubo una diáspora. Este hecho no estaría testimoniado más que por las epístolas o los discursos de Pablo que, en el principio, se dirigían a los judíos de Salónica, de Corinto, de Roma... Parece ser que esta diáspora fue muy importante en la Península Ibérica.

En cuanto a los judíos, se puede decir que la primera diáspora venida de Palestina se expandió en el mundo antiguo y notoriamente en el mundo romano. Y luego, una nueva diáspora parte de España.

Salónica guarda las huellas del microcosmos sefardita de la ciudad, porque los inmigrantes se refugian alrededor de las sinagogas, las cuales llevan los nombres de origen. Había la sinagoga Cataluña, la sinagoga Aragón, la sinagoga Castilla, la sinagoga Andalucía, Mallorca, y además, lo que permite ver que las llegadas venían también de otras partes, había la sinagoga Provenza, la sinagoga Magrebí -de los magrebíes-, la sinagoga Calabria, e incluso había la sinagoga Askenasi, frecuentada por los que venían del Norte de Europa. Lo extraordinario es que el castellano fue el integrador de toda esta gente de orígenes diversos. Existía una heterogeneidad de lenguas. Pero, cuando se convirtieron en inmigrantes, todos se integraron a través de la lengua española.

Esta lengua era llamada "djidio", en español, la lengua de los judíos. Señalaremos como anécdota que, hacia finales del siglo XIX, curas españoles llegaron a Salónica, curiosos por descubrir ese lugar donde se hablaba un español antiguo. Muchos salónicos exclamaron: "¡Mira, curas judíos!". Para ellos no era posible que otras personas hablasen esa lengua, la lengua castellana del siglo XV que los judíos trajeron con ellos y a la que incorporaron algunas palabras turcas.

Contrariamente a lo que se piensa, la Inquisición comienza antes del Decreto de Expulsión de 1492, instaurado por Isabel la Católica. Fue creada, en 1480, para desenmascarar a los cristianos que mantenían en secreto prácticas religiosas judías. Se sabe que uno de los artífices, el propio Torquemada, era de origen judío. Según un proceso muy conocido, son los conversos -afortunadamente no todos- los más virulentos. Cabe recordar que Pablo había impulsado a los judíos a la conversión y que es él el responsable de la ruptura del cristianismo con el judaísmo.

Finalmente, el estado-nación significó el fin de una civilización de ciudad, como lo era Salónica. Significaba la victoria de la purificación no tan sólo religiosa, como lo fue en la época de Isabel la Católica, sino en primer lugar racial, lo que es típicamente nazi, siendo luego étnica o nacional. El estado nacional trae siempre dos enfermedades: la purificación y la sacralidad de las fronteras que no existen dentro de los estados de los grandes imperios multiétnicos. El estado nacional, tal como fue importado de Occidente a Oriente, casi siempre ha provocado catástrofes.

El sefaradismo murió en el siglo XX. Hay tres causas de muerte. La muerte dulce es la integración, como en Francia, donde se olvidó la lengua española. Es una muerte dulce del sefaradismo con algunos conservatorios, como los del profesor Haïm Séphila que conserva y enseña el judeo-español que no se habla más en las cocinas, sino en la École des Hautes Études en la sección lingüística. Otra muerte dulce es la laicización por los matrimonios mixtos. La muerte atroz es la exterminación, ya que, por lo menos en Grecia, los nazis realizaron la exterminación casi total de la población judía; no pudieron hacerlo en Bulgaria donde también había muchos sefardíes porque allí eran protegidos. Había sefardíes en Turquía, que optaron por la diáspora.

La tercera muerte se hizo por israelización. Todos los que fueron a Israel pudieron conservar folclóricamente la lengua. Pero ahí también, existe fusión en el israelismo. Es la tragedia de la cultura sefardí.

Vayamos a las conclusiones que me parecen capitales. Haré cuatro conclusiones:

* Primera conclusión, podemos decir que el sefaradismo mantuvo las comunicaciones intermediterráneas entre Oriente y Occidente, a pesar de existir, por un lado, un mundo bajo la dominación otomano-islámica y, por otro lado, ser el mundo, durante mucho tiempo, cristiano y luego laico. Es a partir de la época de expansión de Salónica, llevada a cabo en todo momento a partir de las redes de confianza, de las relaciones familiares o tribales, que el comercio floreciente pudo establecerse en todos los países mediterráneos, gracias a la posibilidad de comunicación.

* Segunda conclusión, la fecundidad que se da en el marranismo mismo. Mucha gente consideraba el marranismo como una manera de permanecer secretamente judío, aparentando al mismo tiempo ser cristiano, o como una manera de convertirse en auténtico católico teniendo un ascendiente judío cuya memoria se mantiene. A mi parecer, el marranismo, en Occidente, se manifestó de otra manera. Provocó algo nuevo a partir del choque de las dos religiones en el interior de un mismo espíritu. El choque entre la ley mosaica y la ley católica tiene *una primera salida: la salida mística*. Dos grandes "conversos" hacen la gloria del misticismo europeo:

Teresa de Ávila y, sobre todo, Juan de la Cruz. Teresa de Ávila aporta un encanto extásico por su relación amorosa con Cristo, quien le dice estas palabras sublimes: "Estoy en ti como tú en mí". No se puede ir más lejos. Para Juan de la Cruz es la mística en la noche, ya que, para él, cuanto más se sabe, menos se sabe. Esto nos recuerda el neomarranismo de Sabbataï Zévi (Se proclamó Mesías en Salónica. El Sultán, ante el revuelo político y social, lo encarceló y exigió su conversión al Islam).

Otra salida es la nostalgia, tal vez bajo la influencia de la cábala. En la cábala no hay solamente el exilio de la divinidad, del dios macho, sino también una alusión a su sabiduría que es un principio femenino. La nostalgia, el exilio en un mundo que se ha vuelto mediocre, es lo que descubrimos en *Don Quijote* de Cervantes, cuyos orígenes son "conversos". Esta gran novela sólo se puede explicar a través del profundo sentimiento que tenía Cervantes, quien, aun siendo aparentemente católico, guardaba en él esta fuente. Ya no era judío, pero sentía en él alguna cosa perdida. Busca una imagen, la Dulcinea. ¿Quién es?

En tercer lugar, la riqueza de la duda. Las dos religiones se destruyen entre ellas para sembrar la duda. Y aquí nos encontramos con Montaigne. Se sabe de fuente fidedigna que sus antepasados maternos eran de origen judío, por lo tanto "conversos". Nunca se ha profundizado en sus orígenes paternos; sabemos que eran comerciantes de arenques y que tenían un apellido portugués. Se habían establecido en Burdeos, región en donde había muchos "conversos" procedentes de Portugal y de España. A mi parecer, si Montaigne es inexplicable es a causa de su origen. Pues, ¡cómo explicar que en una época de guerras de religión y de fanatismo manifieste en sus *Ensayos* tal libertad de espíritu! ¡No cita ni una sola vez a Cristo! ¡Es sorprendente! Es cierto que Montaigne había tomado partido en favor de los católicos en el momento de las guerras de religión, pero fue por conformismo prudente, porque, además, Montaigne era amigo de La Boétie, que fue uno de los espíritus más subversivos y radicales de la época. En *De la servitude volontaire* (De la servidumbre voluntaria), La Boétie explica que si los tiranos dominan, no es sólo porque son tiranos, sino también porque intimidan al pueblo, que, en el fondo, prefiere aceptar la tiranía. Es un libro de un alcance extraordinario. Montaigne, a pesar del culto que rendía a su amigo y de haber publicado todas sus obras póstumas, nunca publicó *De la servitude volontaire*, sabiendo que era un texto explosivo. Sin embargo, los hugonotes utilizaron este libro.

Otro resultado, es por supuesto Spinoza que rechaza todas las religiones después de ser excomulgado. Pero cometió un acto de una audacia inaudita, como fue el de suprimir a Dios creador del mundo, para poner a la divinidad en el mundo. En la ciencia moderna, hay que esperar a Laplace para atreverse a liberarse del Dios creador del universo. Esta idea es el origen del pensamiento moderno, esto significa que el mundo es autocreado por una fuerza creadora que lleva en sí mismo. Es la idea que se encuentra en Hegel.

El marranismo se encuentra en el origen de las grandes corrientes de la modernidad. Y hay que señalar sus dos corrientes de origen mediterráneo. Una viene de España y surgió del choque producido brutalmente a través de las conversiones forzadas. Otra vino de Italia a través del Renacimiento italiano. Las dos se encontraron en Amsterdam, la única ciudad libre en el siglo XVII.

* Tercera conclusión, es lo que yo llamaría el liornismo o la laicización neomarrana. La introducción en el mundo laico es un fenómeno que ha jugado un papel muy importante en la occidentalización de Oriente bajo la dominación otomana.

* Finalmente, la cuarta conclusión, son los "deunmés", aquellos turcos, discípulos secretos de Sabbataï Zévi, que, aunque convertidos al islam, rápidamente se hicieron laicos. El choque de las dos religiones, islam y judaísmo, jugó el papel desintegrador de las dos religiones. En esta gran corriente de laicización -particularmente de Salónica- las familias envían a sus hijos a estudiar a universidades francesas, suizas, etc. Entran en la corriente de la laicización, aunque continuaban siendo turcos y musulmanes.

La revolución de los Jóvenes Turcos partió de Salónica y llevaba en su seno un gran número de "deunmés": Mustafa Kemal, convertido en Kemal Ataturk, que fundó el primer estado laico en un mundo musulmán, se formó en una escuela de "deunmés" de Salónica, y, por lo tanto, se puede decir que la vertiente "deunmés" jugó un papel muy importante en la laicización de Turquía.

El sefaradismo no es sólo un tipo de residuo diásporado del mundo ibérico, es un fermento que a menudo jugó un papel en la discordia, en la contradicción, en la doble identidad, en la pluriidentidad.

La Interculturalitat: Aproximació històrica al cas català/espanyol

Jordi Casassas/Andreu Mayayo/Antoni Segura

a) Principals arguments que expliquen la constitució de les societats, dels estats i de les identitats

L'habitual recurs historicista dels nacionalismes (l'espanyol per a justificar la "constitució real" d'Espanya; el català per a justificar la diferència i el seu caràcter nacional) en el nostre cas s'articula a través de tres grans arguments o referents:

- un primer, històric de llarg recorregut, que aludeix a elements com: diferent incidència de la romanització -molt rarament aludeix a l'ocupació prehistòrica-, caràcter de la Reconquesta, missió descobridora i imperial, posicionament en favor de la Contrarreforma -vist com a factor negatiu per a l'escola liberal italiana per exemple, però exaltat pel conservadorisme espanyol molt sovint-, esclat contemporani en ocasió de les guerres napoleòniques etc. Per al cas català, hi ha un esquema molt ben integrat que funciona en base al ritme: esplendor "nacional" medieval amb centre al segle XIII, decadència moderna -coincident amb la integració a la corona espanyola-, "re-naixença" contemporània del segle

XIX coincidint amb l'esclat europeu occidental. En relació a aquest ritme hi ha un altre element de primer ordre definitori del nacionalisme català: des de 1659 (Pau dels Pirineus) ençà, la cultura política catalana incorpora la idea estratègica de la impossibilitat hispànica, però també "geoestratègica" europea, de l'opció separatista.

- un segon, que gairebé podríem qualificar de cultural-polític, que es refereix al conegut com la "crisi espanyola del segle XX; l'escola liberal Illigada al món de la I.L.E. (Institución de Libre Enseñanza), en passar revisió des de l'exili, ha arribat a dir que Espanya pateix un "cortocircuito de la modernidad" (Sanchez Albornoz); la visió ultraconservadora ho veu com un resistencialisme definitori, enfront de l'Europa liberal (la "reserva espiritual de occidente"). La crisi del XX planteja per a Espanya dins la perifèria sudeuropea, la fatalitat de l'enfrontament dictadura-democràcia, l'arrítmia en la consolidació de l'estat liberal-nacional fort, la impossibilitat d'una normal integració territorial, la manca de capacitat per a modernitzar el discurs nacionalista, etc. El nacionalisme català troba un dels seus arguments més poderosos en el desmarcament respecte el "cortocircuito" espanyol, es situa en clau estatalista i en sintonia amb Europa, apostà majoritàriament per l'opció democràtica i enforteix institucionalment la defensa de la seva cultura-llengua particular com a forma de nacionalització interior, i acaba constituint un espai cultural polític diferenciat de la resta d'Espanya el qual aconsegueix sobreviure fins i tot a la dictadura franquista.

-un tercer, de síntesi i eminentment polític, que hem de situar en la dècada que va de la consolidació de la Transició a la integració a Europa, del 1976 al 1986, i que de cara el discurs nacionalista troba la plasmació jurídica superior en la constitució de l'"Espanya de les Autonomies". De cara al discurs nacionalista, però, aquesta solució es contempla sovint com a molt localitzada en el "tempo" concret de la Transició, amb necessitat de revisió posterior: el nacionalisme espanyol intentant neutralitzar les diferències nacionals interiors amb l'equiparació regional, alarmant sobre els efectes de la destrucció de la "nació espanyola", demanant un sostre a l'Espanya de les Autonomies que eviti el que considera com a imminent destrucció de l'Estat; el nacionalisme català, pressionant per a que el traspàs de competències asseguri la "sobirania compartida" plena,

posant èmfasi en el caràcter plurinacional d'Espanya i incident en la línia d'una integració europea que ha de retocar o fins i tot modificar la funció i les atribucions de l'Estat liberal tradicional i adquirir així una autonomia regional en connexió directa i sense intermediaris amb la U.E. En aquest tercer moment, i de cara als discursos nacionalistes, hi ha un altre factor determinant: entre 1982 i 1992, els equips joves i d'esquerres del PSOE assoleixen, per primer cop a la història, trencar el fatalisme d'aquell "cortocircuito", assimilar la problemàtica espanyola a l'europea general i possibilitar l'existència d'un orgull nacional espanyol fins i tot compartit per l'esquerra espanyola. Aquest fet té repercutions importants en els posicionaments de la gent respecte les seves fidelitats i adscripcions (Món/Espanya/Autonomia/Comarca/Municipi).

A l marge aquests tres grans referents, convé recordar que també a Espanya-Catalunya van anar adquirint una incidència els arguments nacionalistes en la construcció de l'imaginari col·lectiu que defineix a les canviants societats modernes. Aquest procés, que arrenca del segle XVIII, coincidirà amb el moment de la gran diferenciació de les estructures i dinàmiques espanyola i catalana. Mentre Catalunya s'assimila als ritmes i característiques europeo-occidentals, la resta d'Espanya, sobretot la interior, pateix un retardament significatiu que es veurà agreujat pels efectes del gran procés descolonitzador contemporani (1820-1898): el primer que pateix un país occidental.

Com a característica societat moderna i en ràpida transformació, a la Catalunya del segle XIX es produïxen, enmig d'una característica conflictivitat, processos molt importants de canvi demogràfic, de les estructures familiars, de la composició interna de la societat, en la seva redistribució territorial, etc. Aquesta acomodació-acceptació del canvi modern s'arribarà a portar al límit al segle següent (1950-1970) amb una immigració massiva que capgirarà la composició mateixa de la societat catalana (els "altres catalans"). Aquests fets intervenen en l'argumentació nacionalista consolidant com un element constitutiu la capacitat de síntesis i integradora de la Catalunya moderna, i elevant-la a categoria històrica de llarg recorregut en parlar de Catalunya com una típica regió-passadís de la perifèria mediterrània.

b) Elements fundadors i claus per a explicar els diferents ritmes històricsi la seva incorporació en els discursos nacionalistes.

Pensem que els "elements fundadors" són els que poden actuar i influir simultàniament en tres esferes: la de la tradició i la cultura popular; la de l'alta cultura i la formulació de les grans estratègies; la de la projecció sobre les accions polítiques concretes. En la intersecció de les tres podem parlar de sis elements-moments:

- l'elaboració alt cultural i la fixació política noucentista del mite de la mediterraneitat i origen clàssic greco-romà de Catalunya (Emporion).
- la idea de la plenitud medieval (segle XIII), amb un projecte de Reconquesta diferenciat del castellà, i amb l'expansionisme mediterrani com a coronació. En relació a això es sustenta la idea de l'existència nacional diferenciada, fonamentada en la llengua, les institucions, el dret, el paper de l'església, l'alta cultura, etc.
- la interiorització de la crisi del "model català" a l'etapa moderna: sovint s'al.ludeix a l'adscripció catalana al "model holandès" (anglès) per contraposició a una àrea en la que el què s'imposa és el borbònic centralista-absolutista. La historiografia romàntica posarà molt èmfasis en aquesta decadència, convertirà en "traïdors" als qui fomenten l'assimilació hispànica i situarà la resistència en l'ànim popular. A Catalunya hi ha un procés de recobrament romàntic de l'ànima nacional" que en molts aspectes podem assimilar al germànic.
- la sublimació de la idea de "Renaixença" (de l'Au Fènix tan recurrent a tota la perifèria europea), que parteix de la frustració de la secessió violenta (1640-1652), es consolida estructuralment en relació a la conjuntura europea moderna (1680-1793), pren consciència d'independència cultural per relació a l'onada romàntica europea (1833-1859), i es polititza per relació al procés de consolidació de l'Estat liberal a Espanya (1835 endavant).
- la incorporació en la cultura política pròpia de la idea de procés contemporani, que porta del provincialisme al regionalisme i d'aquí al nacionalisme, com a síntesi d'un procés de recobrament cultural i de canvi estructural (industrialització, urbanització, etc.) que es desenvolupa durant tot el segle XIX i implica a sectors amplis de la societat.
- la constatació que tot plegat aboca en el denominat catalanisme polític (primera actuació electoral exitosa dins el sistema liberal espanyol, el 1901), que això acaba d'assimilar Catalunya a la dinàmica europea occidental, i consolidar el catalanisme, com un nacionalisme "nacionalitzador" de la massa típic de l'arrencada del segle XX, amb vocació estatalitzadora (noucentisme, Mancomunitat, etc.) una inclinació integradora-democratitzadora independent de l'exercida per l'Estat central.

En relació a aquest darrer punt podem dir que a Catalunya s'instal·la la consciència de l'existència d'un "estat regional", a vegades constituit, altres en latència, que ha anat imposant una cultura homogeneitzadora catalana sense haver passat per la fase niés brutal i coactiva que caracteritza la consolidació de l'Estat modern europeu. Existeix la idea que a Catalunya s'ha pactat amb els membres de la cultura castellana (recentment amb el pes de la immigració massiva), reconeixent-li una part de capacitat identificadora cultural individual (vegi's la delicadesa i matisacions en la discussió de les Lleis de normalització lingüística). Aquesta tendència històrica fa arrelar la idea -que caldrà veure si funciona en el futur proper que aquí existeix una històrica sensibilitat intercultural i una por també històrica a l'agressivitat implícita en les situacions multiculturals.

Le Maghreb face aux enjeux de l'interculturalité méditerranéenne

Ridha Tlili

Le Maghreb, le Maghreb arabe, l'Afrique du Nord, (Frigua), la Méditerranée Occidentale, toutes ces, dénominations renvoient à des connotations géo-historiques et idéologiques. Elles renvoient également à des représentations ethniques et culturelles indiquant dans une large mesure, qu'il s'agit d'un espace mobile, qui est défini en partie en fonction d'autres espaces et d'autres cultures dont les frontières sont en apparence, fixes et précises.

Mais ce Maghreb, à la fois africain, saharien, méditerranéen, berbère, arabe, musulman, en partie hébraïque, familier à la chrétienté et à la latinité, dispose t-il d'une identité culturelle et d'une spécifité collective permettant de participer à la définition des nouveaux enjeux et défis de l'interculturalité méditerranéenne et euro-méditerranéenne? Les traits communs qui fondent l'unité géographique et la civilisation berbéro-arabe a référents religieux musulmans à laquelle s'ajoutent les fondements idéologiques de l'Union de Maghreb Arabe (UMA) sont-ils perçus par les Maghrébins eux-mêmes comme étant un patrimoine commun susceptible de favoriser l'émergence d'une dimension interculturelle méditerranéenne? Comment ce grand Maghreb Arabe" est -il perçu par le Machrek? Une dissidence, une rupture ou un enrichissement, un élargissement de la Nation Arabe et de la Umma musulmane? Comment les Medierranéens européens regardent-ils leurs voisins du sud? Une menace, la grande menace qui vient du Sud ou comme un espace singulier de relation d'interculturalité ? Toutes ces interrogations sont impératives aujourd'hui pour tenter d'actualiser le regard et la représentation propagés depuis l'époque de la colonisation et des mouvements d'indépendances tant au Maghreb qu'en Europe, pour pouvoir définir l'identité culturelle qui se développe actuellement dans cette région (du monde, qui confrontée, comme partout ailleurs, à la mondialisation de l'économie, à l'internationalisation de l'information et l'établissement d'un seul et unique modèle de société.

Quant aux outils d'investigations nécessaires pour tenir compte de l'ampleur de telles interrogations, l'historiographie et l'anthropologie à elles seules ne suffisent plus. Le recours à la géo-politique, à la psychologie sociale et aux sciences de l'information particulièrement la communication est indispensable.

Enfin, toutes les approches analysant la rencontre des cultures et de l'interculturalité, qui supposent en premier lieu, la conscience de l'autre doivent dépasser le caractère ontologique de l'interculturalité, qui depuis quelques années, a largement imprégné les écrits et les discours sur le dialogue culturel en Méditerranée, tout en ayant comme un objectif prioritaire, l'élargissement des études sur la pathologie de l'interculturel, (le miroir déformant, les stéréotypes et des constats anachroniques...aux pratiques culturelles actuelles des maghrébins.

Approche historique au modèle israélien

Eli Barnavi

Le nationalisme juif moderne-le sionisme-s'est voulu un projet normalisateur. Dans l'esprit de ses promoteurs, "normalisation" signifiait "occidentalisation": il s'agissait de bâtir en Palestine une société de type européen, autrement dit de transplanter tel quel au Proche-Orient le modèle politique, social et culturel occidental.

Or les circonstances historiques concrètes dans lesquelles la société juive palestinienne, puis l'Etat d'Israël, ont vu le jour, en ont décidé autrement. Israël émerge rapidement comme une société méditerranéenne, laquelle par ailleurs s'assume de plus en plus comme telle. Même si, pour une part, la volonté de s'affirmer "méditerranéen" est peut-être imputable au désir inavoué d'échapper à l'environnement arabe au profit d'un modèle jugé moins hostile et plus "gratifiant", cette évolution garantit à terme une insertion plus harmonieuse dans la région. Bien entendu, dans ce processus d'acculturation méditerranéenne des israélins, la paix avec leurs voisins jouera un rôle de catalyseur.

Le profit culturel d'une nation ne se décide pas par décret, et le volontarisme des hommes trouve vite ses limites dans les pesanteurs des traditions culturelles. Cependant, il semble bien que la géographie et la démographie ont d'ores et déjà déterminé l'avenir de cette société: pour le meilleur et pour le pire, Israël sera un pays méditerranéen.

**SESSIÓ
SOCIOANTROPOLÒGICA**

El model català d'interculturalitat

Andreu Domingo, Isidor Marí, Miquel Porta Perales, Maria Àngels Roque

L'espai cultural català -com moltes de les cultures europees- es defineix a l'Edat Mitjana, delimitat especialment per esdeveniments polítics. Des del punt de vista de la identitat, li correspon un àmbit geopolític variable: hispànic, europeu i mediterrani.

Podem considerar que existeixen dues etapes històriques en què es perfilen les característiques que podem anomenar nacionals de Catalunya, moments de gran confluència social i clara diferenciació respecte de l'entorn. La primera es dóna en el segle XIII, mentre que la segona es gestarà durant el segle XIX. A Catalunya, en el segle XIII, la cultura es veurà reforçada amb la potència de la burgesia, ciutadans de parla catalana i més aviat allunyats del llatí, que porten a terme aquesta primera conjunció. A Barcelona, València i Mallorca donaran a la llengua catalana un alt nivell, ja que fou utilitzada a les cròniques dels reis, a les sagrades escriptures, al dret, i emprada també pels autors més importants, fins al punt que les primeres obres de filosofia i de teologia en llengua vulgar són redactades en català pel mallorquí Ramon Llull (Raimundus Lulius). Llull irradia amb força en el pensament medieval i utilitza en la seva variada obra no solament el català, sinó també el llatí i l'àrab. Coexistiran, d'aquesta manera, i a diferents nivells, el català amb el llatí, l'occità, com a llengua poètica, i en les relacions diplomàtiques, l'aragonès, l'àrab, i més endavant el castellà.

La temporalitat és molt important en els ritmes que conformen els models identitaris. Si després de la fractura hispànica per l'arribada musulmana, Catalunya desenvolupa unes diferències culturals institucionalitzades en l'època medieval a la Corona catalano-aragonesa, a partir de finals del segle XVIII, malgrat compartir el marc polític hispànic i el centralisme borbònic, s'accusa una peculiaritat en relació al procés productiu i l'apropiació tecnològica. En aquesta època es consolidarà l'estereotip sobre la industriositat dels catalans difós per observadors nacionals i estrangers.

Catalunya és una de les poques regions del sud d'Europa que ha viscut des de fa gairebé doscents anys la Revolució industrial amb una certa intensitat. Històricament, les successives onades de d'assimilació tecnològica reforcen la idea d'una "permeabilitat" tècnica del teixit social català, amb tot i no comptar amb matèries primeres ni energètiques en el seu territori. La plasticitat és una característica general del segle XIX-XX que troba a Catalunya un terreny propici, donada la tradició democratitzant de la terra, per manca d'una aristocràcia feudal latifundista, per la tradició artesana i mercantil i pel desplegament de l'economia industrial.

A finals del segle XIX es dibuixa a Catalunya un model industrial i urbà que consolida el que es denominarà la "Fàbrica d'Espanya" i un estil de vida que demanarà unes estructures polítiques i culturals específiques (referenciades a sessió de la història).

La dinàmica demogràfica de Catalunya en els temps moderns -de forma paral·lela als processos d'urbanització, industrialització i secularització- s'ha caracteritzat per una prematura caiguda de la fecunditat i s'ha fonamentat en una aportació continuada de contingents migratoris.

Cap al 1900, la vasta consolidació de la Renaixença catalana coincideix amb un recobrament del vigor mediterrani, després de gairebé tres segles de decadència. I Catalunya, aleshores, s'inscriu en aquesta Mediterrània emergent a través del moviment cultural i cívic del Noucentisme, classicista i civilista, caracteritzat per una pintura que va de Picasso a Sunyer, per un pensament que encarna Eugeni d'Ors, per una xarxa d'infraestructures culturals i docents implantada per Prat de la Riba des de la Mancomunitat de Catalunya, amb una clara voluntat d'institucionalitzar de nou l'autogovern.

Cal considerar també que el reconeixement de Catalunya en els valors progressistes propis de la modernitat i l'europeisme, el paper fonamental dels moviments internacionalistes entre la classe obrera, anarquisme majoritari en la primera meitat de segle, i socialisme en la segona, va facilitar, al seu torn, el procés d'integració de la població immigrada, en identificar l'esdevenir del país amb una millora de la seva situació individual i de classe. I això es fa lligant en l'època de la República -com durant el període del franquisme-, la recuperació de les llibertats nacionals, amb la lluita per la recuperació d'institucions democràtiques d'autogovern (l'Estatut d'Autonomia, la Generalitat) i els valors associats.

Paral·lelament, s'ha d'esmentar el paper fonamental de la família en la construcció de la identitat nacional. D'un costat l'exaltació del pairalisme per la burgesia catalana (amb un model de família troncal, d'herència indivisa per part del primogènit) va reinventar la família com a hereva de la tradició en la centralitzat de la casa, fent possible un pont entre família i nació transformant les relacions de parentiu en relacions culturals, destacant el paper de l'hereu (baró primogènit, o pubilla, en absència del primer). De l'altre, el paper del fadristern (altres fills, fills petits), amb el suport de l'hereu, feia palesa, de forma complementria, l'emigració dels membres menors de la família en una estratègia continuada de la casa o en la implantació de noves cases-famílies, on el fet migratori n'era essencial, establint una solidaritat camp-ciutat, atiant l'esperit emprendedor. Aquests dos elements de la història de les relacions de parentiu i de la família a Catalunya han permès que aquestes fossin copsades com a metàfora no excloent de la nació, o, en altres paraules, el que durant un temps va tenir la seva vigència en l'estructura de parentiu (reduïda geogràficament i socialment), servia de macrocosmos legitimador del procés de reproducció social global, quan el propi pairalisme estava en recessió, tot i que s'hi manifestaven clarament els elements d'herència igualitària.

Catalunya no arribava als dos milions d'habitants a les darreries del segle passat. Actualment, la població de Catalunya és de sis milions. Aquest espectacular creixement demogràfic, tenint en compte la baixa fecunditat del país, es degut en la seva major part a la immigració. A part del desplaçament de població del camp a la ciutat, entre 1888 i els anys trenta es produeix una immigració creixent a Catalunya des de les regions culturalment i geogràficament pròximes (valencians, murcians, aragonesos). També des de començaments de segle existeixen uns nuclis d'immigració estrangera: alemanys,

britànics, francesos, etc. -que mai no van superar, però, el 2% de la població-. Així, a Catalunya es pot estimar que, avui dia, els dos terços de la població és ella mateixa, els seus pares, o els seus avis, d'origen immigrant. Així es configura implicitament un model cultural d'inclusió a la societat receptora en què la llengua actua com a signe destacat d'integració. La transcendència d'aquest model en les migracions de l'etapa franquista és decisiva, en el context d'una dictadura centralista que reprimia les cultures minoritàries i que, per tant, encara feia més difícil aquesta integració cultural. Aquesta aportació migratòria es va donar durant dues grans onades, als anys vint i als anys seixanta (entre 1961 i 1975 el saldo migratori s'estima en gairebé un milió de persones, procedents principalment d'altres regions espanyoles, especialment de l'àrea mediterrània), i concentrada en l'espai, conformant una de les característiques del poblament a Catalunya: l'important pes de la Regió Metropolitana de Barcelona (l'any 1996 representava al voltant del 70% dels habitants) i de l'àrea litoral. Des de mitjans de la dècada dels vuitanta finalitzen les migracions internes i creixen les provinents de l'exterior, especialment magrebins, tot i que també sudamericans, subsaharians i filipins -al voltant d'un 2% de la població-.

Les característiques socioeconòmiques impliquen un model d'integració basat en la possibilitat de mobilitat social ascendent i en una marca cultural aglutinadora: la llengua, que de forma paulatina fa d'emblema del procés d'integració. Així doncs, la immigració no ha estat només una peça fonamental de l'evolució demogràfica de Catalunya, sinó que s'ha constituït en un mecanisme central del model de desenvolupament econòmic. Amb tot, tampoc s'ha limitat a ser un mecanisme regulador de les necessitats econòmiques conjunturals (mà d'obra barata), sinó que també ha contribuit a conformar un model d'identitat col·lectiva i individual definit per la cohesió social.

L'adscripció voluntària a la cultura catalana per damunt de la filiació, el que en termes jurídics seria, amb un significat similar, la preeminència a Catalunya de l'*ius solis* sobre l'*ius sanguinis*, ha accentuat el model igualitari, que en la construcció imaginaria del país s'ha complementat amb l'individualisme i amb un estereotip positiu de "l'ètica del treball", encarnada per la "menestralia" (els valors suposats a la gent que treballa amb eines), on la possibilitat de mobilitat social ascendent es legitima per l'esforç individual, essent el "seny", la ponderació, la seva virtut definitòria.

La mobilitat social durant aquest segle va ser afavorida, però, per dos factors clau: d'un costat les pròpies característiques del teixit empresarial del país, amb una predominància clara de la petita i mitjana empresa -més del 80% de les empreses tenen menys de cinquanta treballadors-; de l'altre, la universalització de la instrucció i el creixement de l'ensenyament universitari, tant pel que fa als homes com pel que fa a les dones.

Aquest caràcter d'adscripció voluntària implica una concepció de la identitat dinàmica, i una praxis de la interculturalitat on l'individu pot autodefinir-se partint des de

diferents referents de pertinença, concèntrics o no, sense que en principi s'hagi de viure aquesta situació com a anòmica ni excloent, essent la tolerància un valor essencial, lligat un altre cop a l'individu. Catalunya es constitueix com a graella identitària on els individus, els ciutadans, poden situar-se i reformular-se estratègicament com a subjectes, més que no pas com a objectes d'una tradició cultural fossilitzada.

Des d'aquesta perspectiva, Catalunya és una col·lectivitat intercultural (definida com la convivència en la diversitat, partint de l'existència d'elements lingüístics, culturals i simbòlics compartits amb reciprocitat) més que no multicultural (si per tal hem d'entendre la coexistència de diverses comunitats juxtaposades, sense trets recíprocament compartits). La llengua segueix essent un factor primordial d'aquesta identitat: perquè en ella s'ha donat la continuïtat històrica de Catalunya, fins i tot quan varen desaparèixer les pròpies institucions. La llengua, com a "marca", presenta un avantatge sobre el seu domini explícit (parlar català sense perfecció o declarar-se disposat a fer-ho, o a facilitar que ho facin els fills, ja és un signe d'identificació amb el país). La llengua com a sistema de codis ha permès construir una identitat per damunt d'altres referents simbòlics i culturals (que en passar a ser supeditats poden alhora ser integrats sense constituir-se *a priori* en marques jeràrquiques).

Un altre element important ha estat el fet que a partir dels diferents calendaris festius la interculturalitat ha trobat també diverses vies d'expressió, en referència a les diferents manifestacions festives de la cultura a Catalunya. Potser pel seu significatiu número a Catalunya és notori el cas dels andalusos. La seva presència i participació activa en la societat catalana ha aportat importants manifestacions festives, que van des de les *setmanes andaluses* o les *romeries del Rocío*, fins a la *Fira d'abril* que, amb més de dos milions de visitants, ha arribat a ser una de les expressions festives més multitudinàries que es fan avui dia a Catalunya. No es tracta simplement de l'expressió d'una cultura diferent, sinó d'un element de relació intercultural, ja que els mateixos immigrants que hi participen -i no només d'origen andalús, sinó de procedències diferents-, també ho fan en altres àmbits culturals d'interacció, com poden ser les colles de castellers de tot Catalunya, que han arribat a convertir-se en un important element de relació i d'integració cultural.

La manca de sobirania completa, ha desenvolupat com hem vist en els elements històrics un model ideal "pactista" en les relacions socials, tant a l'interior del país com en el seu encaix a Espanya. Fins ara s'ha donat una marcada cohesió social dins del model identitari, que ha estat més vist com un model voluntarista i dinàmic que no com a essencialista i estàtic. Un model pragmàtic que s'ha mogut sempre en la relativa ambigüitat d'un sistema d'equilibris. Caldria plantejar-se, però, si aquest model no està canviant precisament ara. S'ha de considerar com la recuperació parcial de l'autogovern ha significat un canvi radical en el model català fins aquí exposat. Catalunya, ara dotada d'un aparell institucional, pot, per una banda, tenir una major capacitat de negociació enfront de l'Estat espanyol i en el context internacional; d'altra banda, el propi procés d'integració es veu també radicalment afectat per la seva institucionalització: la

transmissió de la cultura catalana ha esdevingut un afer institucional (en aquest sentit el sistema educatiu, la universalització de l'aprenentatge de la llengua i la seva presència en els mass media i el mercat en poden ser considerats el paradigma). De forma paral·lela hauríem de tenir en compte, com a partir del 1975, el procés de transició política que instaurarà el sistema autonòmic a Espanya, coincidint amb una forta crisi econòmica, que en el que afecta al model català comporta dues fractures importants: d'un costat, s'atura la secular migració procedent de la resta d'Espanya, només parcialment substituïda per la immigració procedent de fora d'Espanya; i de l'altre, desapareix l'horitzó optimista en el que s'assegurava la forta mobilitat social ascendent que caracteritzà els anys seixanta. Aquests dos factors obliguen a redefinir el procés d'interculturalitat a la Catalunya de la fi de segle, essent però, indestriable el seu futur de la perspectiva intercultural. Per altra banda, aquesta tendència és cada cop més evident en els processos democràtics, i per tant, cal trobar models d'articulació de la diversitat cultural, entre els quals el català pot fer la seva aportació no solament a Europa sinó també als països mediterranis.

Un entret a canvi el model?

Reverents de l'autofora. Insticaments de la cultura

Approche anthropologique et historique

Mohammed Arkoun

On a l'habitude d'énumérer chronologiquement les différentes "invasions" qui se sont succédées dans ce que l'on a appelé l'Afrique du Nord et qu'on nomme le Maghreb depuis les indépendances: on passe des phéniciens à Romains, Vandales, Turcs, Français, tous considérés comme des étrangers à "l'identité" arabo-islamique du Maghreb. L'arrivée des arabo-musulmans est décrite comme une ouverture (*fath*), non une conquête (*ghazwa*) de l'espace maghrébin. La population indigène a perdu jusqu'à son nom propre face aux langues et cultures successivement imposées dans les villes et leurs environnements. Voilà pourquoi il est indispensable de réécrire l'histoire de l'ensemble de l'espace maghrébin dans la perspective anthropologique de la dialectique des puissants et des résidus.

La muntanya contra el mar? Guerres socials a la Mediterrània

Salim Tamari

La distinció entre cultura de la costa i cultura de la pagesia de la muntanya ha estat un tema recurrent en la comprensió de les dinàmiques de la modernitat a la societat mediterrània. Durant la guerra civil al Líban, Albert Hourani va suggerir aquesta dicotomia com a clau per a comprendre la metamorfosi del conflicte comunal entre les possessions maronites del Mont Líban, domini de pagesies druses i maronites independents i autònomes, i les ciutats costaneres de Beirut i Tripoli--possessions de les burgesies mercantils sunites i ortodoxes. La política populista dels petits propietaris, articulada en les rebel·lions pageses de Tanius Shahin a Kisrawan i Yusif Karam al Mont Líban en el s.XIX--expressaven unes ideologies anti-urbanes i anti-feudals que glorificaven la naturalitat de l'existència pagesa--una societat rural "creada per Déu... (fixada contra la urbanitat) creada per l'home". Però aquesta visió va ser a la fi contradita per dues corrents compensatòries: el sistema de "poder" (patrocini) establert per les élites urbanes i els seus aliats cristians de la costa, i també la noció d'una civilització mediterrània que descansa sobre una xarxa d'aliances precàries entre les ideologies de la muntanya i la ideologia de la ciutat costanera.

Però aquesta precarietat era pròpia del Líban. A Turquia, Marroc, Egipte, i al final a Palestina, l'hegemonia econòmica es movia clarament en favor de la costa. El Tanzimat otomà va esclarir, en part, per la integració de les ciutats de l'est de la Mediterrània en xarxes del sud d'Europa, i la transformació de ciutats costaneres en centres urbans dominants per al Llevant en el seu conjunt. Al final del s. XIX Alexandria, Port Said, Beirut, Tripoli, Haifa i Jaffa van conèixer un creixement demogràfic ràpid, mentre que les ciutats de l'interior baixaven la seva població. El que és més sorprendent és que aquest creixement es va donar principalment no a través de l'immigració rural, sinó a costa del Caire, Fez, Aleppo i Damasc. Una font significant d'aquest creixement fou la reubicació d'importants quantitats de colonitzadors i mercaders europeus, com també comunitats gregues, armènies i jueves, contribuint al caràcter ètnicament divers i cosmopolita d'aquestes ciutats.Ibrahim va calcular que prop del 10% de la població d'aquestes ciutats (més en el cas d'Alexandria, Izmir, Casablanca, Tanger i Jaffa) es composava d'aquestes comunitats en el canvi de segle.

La diversitat ètnica d'aquestes ciutats, així com la tensió inherent a la representació colonial d'algunes d'aquestes minories han tingut un significat immens per al creixement i desenvolupament dels nacionalismes contemporanis de Llevant. Keydar ubica el creixement del nacionalisme grec, otomanisme constitucional, el gran nacionalisme siri així com el nacionalisme macedoni i búlgar, en les activitats intermediàries de les minories burgeses en les ciutats de port com ara Salònica, Patras i Izmir.

És en l'àmbit de la psicologia social on les ciutats costaneres continuen a exercir una combinació d'hostilitat i fascinació en les ments de la població indígena de l'interior. La cultura urbana de Beirut, Akka, Jaffa, i Haifa encarna tot el que el pagès tem en trencar el seu ordre tradicional: estrangeria, innovació i subjugació política, així com tot allò que més desitja: llibertat, escapar de la natura sense pietat, i millorar materialment. En els anys trenta, Jaffa, Haifa, i Beirut, constitueixen el món del treball, l'educació, l'acumulació de diners i la modernitat.

L'hostilitat popular a Palestina envers el mar va assolir una nova etapa durant la intifada (1987-1993) quan els activistes tant en la resistència nacionalista com en els Germans musulmans es van confabular per tal d'assegurar que els banyistes nus d'ambdós sexes, no anessin a les platges de Gaza.

Aquest document se centrarà en les limitacions inherents a un model de conflicte entre la cultura de l'urbanitat costanera a Llevant i la cultura de la muntanya. Part del problema prové de la trascendència d'aquestes divisòries, per la creació d'una societat nacional on les aliances de classe i les migracions interurbanes, sense parlar de les migracions urbanes-urbanes, han modificat la perspectiva de dues cultures diverses i oposades. Tot i això, la cultura del mar, com a oposada a la cultura costanera en general, continua de generar molta hostilitat per part d'un gran segment de la societat, tant rural com urbà. En el cas de Palestina, aquesta hostilitat es composava d'un desmembrament físic total de la societat costanera i la seva població urbana i rural. El resultat va ser una combinació d'una nostàlgia romàntica, i una revifada dels rituals populars que quedaven divorciats del seu context social. A altres llocs a la Mediterrània est, aquests rituals també van ser trencats per la modernitat i la "migració natural", però allà--a diferència de Palestina-- van ser suplantats per una actitud nova, "moderna" i essencialista burgesa cap al mar com a font de gaudi, d'emancipació del cos de restriccions socials, del codi de vestir, etc.--divorciada de consideracions rituals.

També discuteixo dues relacions populars cap al mar que no són instrumentals (com en el cas de la pesca i la vida de mariner): un és la persistència de la celebració ritual del mar (d'un cult de fertilitat) en condicions on els pagesos eren trasplantats del seu medi agrícola, com era el cas amb l'observància continuada de Arba'at Ayyub (un sant antic local) entre els refugiats del sud a Gaza. Una segona relació s'estableix en l'apropiació modernista de la platja per les masses urbanes (començant per les classes mitges) per a objectius recreacionals. Aquestes relacions han provocat la reaparició de forces regressives tradicionals que intenten mantenir el règim dels virtuosos. En el primer cas (la batalla contra l'expressió religiosa) perquè el ritual proveeix una forma de psico-teràpia de masses més enllà del control de la religió formal, i acceptable. En el segon cas, a causa del minatge del codi de modèstia de la dona. En ambdós casos, existeix una por de l'efecte hedonístic i vigoritzant del mar, que comença a retar l'estricte divisió de papers de gènere i control social en el codi del vestir. En un context més ampli, la jugada del mar--que en una comunitat pagesa reflecteix la por de la natura incontrolable, inatural, és ara reconstituïda per tal d'evocar l'anxietat sobre l'impacte incontrolable i no anticipable de la modernitat emancipada, i de la presumiblement indomable sensualitat de les dones.

Existe-t-il un modèle israélien?

Claude Klein

Le caractère exceptionnel de l'expérience israélienne: une société d'immigration. De 1948 (650000 juifs et 150000 arabes) à 1998 (4800000 Juifs et 1100000 Arabes).

1) Le rêve du melting pot à l'israélienne (le "Rassemblement des Éxilés")

2) Les trois clivages traditionnels de la société israélienne:

Juifs et ARabes

Ashkenazes et Sépharades

Religieux et laïques

3) Des clivages à la mosaïque

Clivages entrecroisés (cross-cut cleavages) et clivages superposés (overlapping cleavages)

Les nouveaux problèmes d'identité

Le rapport au passé comme critère de différenciation. Les nouveaux historiens

un nouvel model proposent : état mono culture

- théorème
- laïcité

* - l'éclatement des écoles religieuses (la pluralité de l'environnement?)

SESSIÓ POLÍTICA

El model Catalunya/Espanya d'interculturalitat- Aproximació política

Enric Fossas

L'aproximació política de la interculturalitat a Catalunya abordarà dues qüestions: a) l'expressió política de la diversitat cultural, i b) el marc polític i constitucional per articular els pluralismes.

a) L'expressió política de la diversitat cultural

Des del final de la guerra freda, les societats occidentals s'han plantejat la necessitat de cercar solucions polítiques i jurídiques per tal d'acomodar la pluralitat cultural en un Estat constitucional democràtic. La construcció de l'Estat modern sota l'impuls de l'imperialisme, el liberalisme i el nacionalisme sovint s'ha traduït en l'assimilació o l'exclusió de la diversitat cultural en nom d'uns principis i d'uns valors pretesament universals. Els processos de globalització i de fragmentació que es produeixen a finals de segle XX han generat fortes demandes polítiques per part de grups socials i culturals (els moviments nacionalistes, les minories ètniques, els exiliats i els inmigrants, els pobles aborigens, el feminism) que fins ara s'han sentit ignorats, exclosos o discriminats pels poders públics. Les demandes d'aquests grups són diferents però en general cerquen el seu reconeixement constitucional i expressen l'aspiració a formes d'autonomia d'accord amb les seves costums i maneres culturals. Tots ells assumeixen que les diverses maneres en que els ciutadans pensen, parlen, actuen i es relacionen amb els demés en un espai polític són, fins a cert punt, expressió de les diferències culturals.

Malgrat les singularitats de la seva història, l'Estat espanyol disposa avui d'un sistema polític i econòmic -instaurat amb la Constitució de 1978 -homologable a les democràcies occidentals, el qual li ha permès integrar-se amb plenitud a la Unió Europea. Situat al sud de la vella Europa, es troba inserit de ple en els esmentats processos d'universalització i diversificació, i ha de fer front als reptes que planteja la pluralitat cultural en les seves distintes expressions, fonamentalment, el pluralisme multinacional i el pluralisme d'immigració. Catalunya, com a nacionalitat històrica integrada en aquest Estat, constitueix avui un espai on s'expressen aquests pluralismes.

1. El pluralisme multinacional

Aquest deriva del fet que Catalunya constitueix una comunitat amb una forta personalitat col·lectiva basada en múltiples factors (història, llengua, cultura, consciència nacional), assentada territorialment, i que fins els segle XVIII gaudí d'institucions pròpies d'autogovern. El manteniment d'aquesta identitat nacional diferenciada i la

recuperació d'un poder propi han constituit des de finals del segle XIX la base del catalanisme polític en les seves diverses expressions. Les demandes del catalanisme són doncs una expressió política del pluralisme multinacional d'Espanya com a "sociedad diferencial". D'un cantó, es reivindica el reconeixement constitucional de la identitat de Catalunya al si d'aquest l'Estat; de l'altre, es reclama un grau d'autogovern suficient per a fer-se amb el control de certs aspectes de la vida cultural, econòmica i social essencials per al seu manteniment i desenvolupament. El catalanisme ha passat a formar part de la *cultura política* de Catalunya, i la seva presència ha donat lloc a una articulació de la representació política i a un sistema de partits diferenciats de la resta d'Espanya.

Com és sabut, la construcció institucional de l'Estat espanyol durant els segles XVIII i XIX no va lograr crear una comunitat nacional estable. En el segle XIX la Monarquia borbònica intentà imposar un Estat uniforme i centralista sota els esquemes del liberalisme jacobí francès. El constitucionalisme i la codificació (a més de l'Exèrcit i el mercat) foren els instruments privilegiats *nation building* espanyol. Malgrat això, l'Estat espanyol no aconseguí eliminar o diluir les comunitats nacionals preexistents. D'altra banda, aquelles no varen disposar mai de projectes secessionistes hegemonics. Finalment, tampoc els assaigs per a trobar fòrmules constitucionals d'integració de la pluralitat en una organització política composta (federal, regional) varen tenir èxit. En definitiva, el model d'organització política autoritària, burocràtica i centralista que es consolidà històricament a l'Estat espanyol al llarg dels dos darrers segles va impedir la integració constitucional de la pluralitat de comunitats nacionals diferenciades heretades dels Regnes medievals i de l'ordre polític dels Àustries. Per això, cada cop que a Espanya s'han viscut moments liberals o democràtics, s'han pogut expressar les demandes d'autonomia de Catalunya i s'ha replantejat -sense èxit- l'organització territorial de l'Estat. Després de quaranta anys de dictadura franquista, la transició democràtica espanyola feu ressorgir les reivindicacions d'autonomia a Catalunya i a les altres nacionalitats històriques; d'aquí que es fas precís, a finals dels anys setanta, abordar de nou una qüestió històrica pendent: l'articulació política i constitucional d'un Estat on perviuen diverses comunitats nacionals que mantenen una identitat col·lectiva diferenciada i manifesten políticament una clara voluntat d'autogovern.

A diferència d'altres problemes que havia deixat pendents la història constitucional espanyola, i que s'havien d'enfrontar amb la transició política (la democràcia, les llibertats públiques, el control de l'Exèrcit, el destí de la Monarquia o les relacions Estat-Església), l'anomenada qüestió nacional -durant la II República convertida en "*el problema catalán*"- no estava resolta social ni políticament a finals dels setanta i, per això, s'havia de solucionar constitucionalment. Tanmateix, com es dirà més endavant, el procés constituent espanyol no culminà amb l'adopció d'una solució concreta i tancada pel que fa a la instauració d'un determinat model o forma d'Estat. Es limità a establir uns principis i uns procediments per a iniciar un procés de reestructuració territorial del poder que es coneix com a *procés autonòmic*. Es a través d'aquest procés que s'ha anat construint un model d'integració de la pluralitat multinacional que pretén

servir, entre altres coses, de marc jurídico-polític per articular les relacions entre Catalunya i Espanya.

2. El pluralisme d'immigració

És el pluralisme cultural que sorgeix de la presència de persones i famílies que entren a formar part de societats culturalment diferents d'aquella de la que són originaris i en la que, generalment, desitgen integrar-se. Aquests col·lectius no s'autorepresenten com a nacions, ni pretenen crear una societat paral·lela sinó negociar els termes de la seva integració a fi d'acomodar llurs particularitats culturals dins de les institucions i les lleis del país per tal de no ser objecte de discriminació.

Catalunya, situada al nord d'Espanya i al sud d'Europa, tot formant part de la conca mediterrània, ha estat històricament un espai de confluència de cultures i civilitzacions. Com es destaca en les Aproximacions històrica i sociocultural, la composició de la societat catalana es va veure profundament modificada per la incorporació massiva de persones d'altres regions d'Espanya en diferents fluxos migratoris des de començaments de segle, als que s'hi han d'afegir els més recents (i avui encara poc importants) de persones provinents de l'exterior (especialment Magreb i Sudamèrica). Aquests factors (intensitat i tipus d'immigració) diferencien la composició de Catalunya d'altres situacions demogràfiques com les d'Amèrica del Nord (també, per tant, de Quebec), i la fan més propera a les que es produueixen a Europa (Escòcia, països bàltics), on les afers polítics i econòmiques han alterat sovint les posicions de majoria/minoria entre comunitats. També a diferència d'altres països, el pluralisme d'immigració a Catalunya no s'expressa en factors com la raça, la religió o els valors morals i polítics, sinó fonamentalment en la llengua i la cultura.

D'altra banda, la manca d'autogovern de Catalunya durant dos segles, la seva inserció social, política i econòmica a Espanya, la integració europea i el procés de globalització fan de Catalunya una col·lectivitat intercultural (convivència en la diversitat) més que no pas multicultural (coexistència de comunitats sense compartició) tal com s'affirma en l'Aproximació sociocultural. En qualsevol cas, com la majoria de nacions (amb o sense Estat), Catalunya és una societat pluricultural. El pluralisme d'immigració s'expressa políticament de formes diverses a Catalunya. La immigració interior fonamentalment a través de la representació que té al si dels partits i els sindicats, però també mitjançant l'associacionisme i els moviments culturals. Tanmateix, la forta capacitat d'integració econòmica, social i cultural de Catalunya ha impedit fins avui la consolidació de forces políтиques que s'atribueixin la representació dels immigrants interiors i converteixin les seves demandes en un programa polític. Només en els últims anys han aparegut alguns grups i associacions que contesten obertament la política lingüística del govern català. Pel que fa a la immigració exterior, la seva expressió política es canalitza fonamentalment (però no únicament) a través d'algunes ONGs de Catalunya.

Dèiem a l'inici del document que les societats occidentals d'aquest final de segle han de cercar solucions polítiques i jurídiques per tal d'acomodar la pluralitat cultural en una democràcia avançada. En aquest sentit, la teoria política i el Dret públic tenen plantejat des de fa anys un ric debat en el que es discuteixen propostes i s'ofereixen models que susciten grans qüestions sobre els principis polítics i morals que han de regir una societat. Així, per exemple, es contraposa el model de "no discriminació" al model de "drets collectius", inspirats respectivament en plantejaments liberals i comunitaristes. Els termes i els continguts d'aquest debat han tingut lloc bàsicament en el món anglosaxó però també han arribat a Catalunya amb ocasió d'algunes controvèrsies al voltant dels símbols públics, els drets lingüístics, els curriculums escolars o la discriminació laboral.

A banda del que es dirà en l'apartat següent, cal avançar aquí dues constatacions. Primera, Catalunya no disposa de tots els instruments polítics i legals per adoptar polítiques pròpies d'acomodació de la diversitat cultural perquè amb la Constitució de 1978 la majoria de matèries són competència de l'Estat o bé són competències compartides entre aquest i el govern de Catalunya (drets fonamentals, ciutadania, immigració, política social, política lingüística, educació). Segona, que la regulació constitucional i legal d'aquestes qüestions descansa fonamentalment en els principis de l'Estat democràtic de Dret, basats en els postulats individualistes i igualitaristes del liberalisme occidental (Estat neutral, Constitució *colour-blind*), els quals deixen en un segon pla les idees de drets col·lectius, protecció de les minories o discriminació positiva (*affirmative action*).

b) El marc polític i constitucional per articular els pluralismes

La segona qüestió que s'aborda en l'aproximació política de la interculturalitat a Catalunya és el marc jurídico-polític per a l'acomodació dels pluralismes. Seguint la divisió que s'ha fet en l'apartat anterior, es tractarà en primer lloc el model autonòmic com a marc jurídico-polític d'integració plurinacional en el qual s'articulen actualment les relacions Catalunya/Espanya. En segon lloc, es faran algunes consideracions sobre la regulació de la pluralitat d'immigració a Catalunya, amb especial referència a l'ordenació jurídica de l'ús de les llengües.

1. El model autonòmic i l'encaix Catalunya/Espanya

Com ja s'ha avançat, l'Estat autonòmic neix amb un doble propòsit: a) transformar el vell Estat espanyol unitari i centralista heretat del franquisme en un de més modern, descentralitzat i eficaç, en un moment de crisi generalitzada de l'Estat -nació a Europa; i b) donar resposta a les demandes d'autonomia de les nacionalitats històriques, principalment Catalunya i el País Basc, i establir una nova organització de pluralitat política territorial que permeti la seva integració en un espai constitucional comú. Aquest darrer és, en realitat, l'objectiu principal i, per tant, l'origen últim de l'Estat autonòmic no és la solució d'un problema tècnic, sinó essencialment la d'un llarg i

complex problema polític. Precisament l'intent d'assolir els dos objectius, que requereixen solucions diferents, és la causa de l'originalitat del model i l'explicació de moltes de les seves virtuts i defectes.

En contra del que es sosté generalment, cal dir que la Constitució de 1978 no estableix el "model" autonòmic. Aquest és d'un cantó *preconstitucional* perquè la instauració dels anomenat règims provisionals d'autonomia abans de la Constitució va condicionar el text, i fins i tot el seu desenvolupament posterior (especialment pel que fa al nombre i dimensió d'unitats territorials); de l'altre, el model *éssubconstitucional* perquè la Constitució no crea l'Estat autonòmic sinó que es limita a establir uns principis i uns procediments perquè uns territoris (indeterminats), a través dels seus representants, manifestin la seva voluntat d'autonomia i arribin a disposar d'un Estatut d'Autonomia que els converteixi en Comunitats Autònombes (CCAA), és a dir, corporacions públiques de base territorial i de naturalesa política. L'Estat autonòmic és doncs resultat d'un procés al llarg del qual s'ha anat concreten un determinat "model" d'organització territorial del poder polític que, en alguns aspectes, presenta trets similars als Estats Federaus. En aquesta concreció ha resultat decisiva, d'un cantó, la jurisprudència del Tribunal Constitucional -que ha interpretat la distribució de competències entre l'Estat i les CCAA; i de l'altre, les majories polítiques presents al Congrés dels Diputats, que han desenvolupat l'anomenat "bloc de la constitucionalitat", el qual conté la regulació d'aspectes tant importants com les normes "bàsiques" de moltes matèries, el finançament autonòmic, el règim local, el règim electoral o la funció pública.

L'Estat autonòmic no és conseqüència d'un pacte (*foedus*) entre comunitats sobiranies prèvies que s'associen per a crear una nova entitat política, sinó resultat d'un acte de sobirania d'un únic subjecte constituent, la Nació espanyola, que es dota d'una Constitució on es proclama que "la sobirania nacional resideix en el poble espanyol" (art.1). Tanmateix, la norma fonamental reconeix que la Nació espanyola està integrada per "nacionalitats i regions", a les que es reconeix el dret a l'autonomia (art.2), és a dir, a convertir-se en Comunitats Autònombes. En l'ordre constitucional actual doncs, Catalunya és una "nacionalitat" integrada en la "nació" espanyola, constituïda en Comunitat Autònoma a través del seu Estatut d'Autonomia de 1979 i que disposa d'una autonomia política, però no de sobirania. D'aquí se'n deriven importants conseqüències polítiques i jurídiques: des del procés de reforma constitucional (que no requereix l'aprovació de les CCAA) fins a la regulació de qüestions com les llengües oficials, els simbols de l'Estat o la representació exterior.

L'autonomia de Catalunya suposa la capacitat de disposar d'institucions polítiques pròpies (la *Generalitat*) i de mantenir un sistema de partits polítics propi, diferenciat però integrat en el sistema de partits estatal. Hom coincideix en la importància d'aquest darrer fenomen, especialment quan existeixen partits d'implantació territorial exclusivament autonòmica (PANE) que tenen un paper important en el sistema polític estatal. Com es dirà més endavant, aquest és el cas de la coalició nacionalista (CIU) que governa a Catalunya i, al mateix temps, incideix en la governabilitat de l'Estat.

L'autogovern implica que la *Generalitat*, en els àmbits en els quals és competent, pot dirigir políticament la comunitat segons les seves pròpies orientacions. En aquest

punt cal assenyalar dues qüestions. La primera, que la distribució de poders estatals, consubstancial als Estats federals, no afecta al Poder Judicial, que és únic a tot l'Estat, al marge de que Catalunya hagi pogut assumir algunes funcions sobre l'Administració de Justícia. La segona, que són pràcticament inexistent els àmbits materials en els que Catalunya pot fixar de forma incondicionada les seves pròpies polítiques. Al llarg d'aquests anys s'ha anat consolidant un concepte d'autonomia com a capacitat per a fixar les pròpies opcions polítiques, però dins del marc de les polítiques generals establertes per l'Estat; per tant, s'ha desvirtuat en bona mesura la idea d'autonomia política.

Alguna cosa similar es podria dir de l'autonomia financer que, teòricament, inclou la capacitat per captar recursos, sobretot fiscals, i la llibertat per a determinar-ne lliurament la seva destinació. El model de finançament autonòmic redueix notablement la capacitat de Catalunya en l'assignació de recursos (una part important són condicionats) i limita extraordinàriament el poder de recaptació (via impostos), de tal forma que el finançament es produeix bàsicament a través de la seva participació en la Hisenda estatal, pràcticament eliminant la responsabilitat fiscal (*accountability*). El resultat d'aquest sistema és clarament perjudicial per a Catalunya com ho demostren els resultats de la seva balança fiscal.

Finalment, el model autonòmic no ha desenvolupat suficientment els mecanismes de participació de les entitats territorials en les institucions generals de l'Estat: ni en seu parlamentària (Senat), ni en seu executiva (conferències), ni en els assumptes de la Unió Europea. L'Estat autonòmic no ha lograt doncs una adequada articulació de les CCAA amb l'Estat, com esdevé normalment en els sistemes federals, i per tant no ha aconseguit una integració política satisfactòria de Catalunya (i el País Basc). Aquesta mancança ha estat suplida en els darrers anys per un efecte no desitjat del sistema electoral espanyol, que ha impedit al partit estatal guanyador en les eleccions al Congrés (PSOE ó PP) assolir una majoria suficient per a formar govern, i ha obligat a un acord parlamentari amb el nacionalisme majoritari de Catalunya (CIU), que se situa així en una posició privilegiada per a participar en el govern de l'Estat.

En conclusió, el procés autonòmic suposa un nou intent històric d'integració de la plurinacionalitat d'Espanya en el marc de la Constitució aprovada durant la transició política. Es tracta de l'intent més reeixit de trobar un model d'articulació política entre Catalunya i Espanya i, en tot cas, el que ha permès a Catalunya gaudir del període més llarg d'autonomia en els dos darrers segles. Tanmateix, les limitacions que suposa a l'autogovern i al reconeixement nacional (al menys per les aspiracions del catalanisme), a més dels déficits que mostra en la seva capacitat integradora, fan que encara avui sigui un model inacabat i, per tant, que el procés no es pugui donar per conclòs.

2. Regulació de la pluralitat d'immigració

Catalunya s'integra en l'Estat espanyol, el qual disposa d'una Constitució que s'inspira fonamentalment en el constitucionalisme democràtic europeu posterior a la II Guerra Mundial. L'aprovació de la Constitució de 1978 va suposar la instauració d'un sistema democràtic parlamentari, l'establiment d'un Estat social de Dret on es

garanteixen els drets i llibertats públiques, i la transformació de l'ordre jurídic pel fet de disposar per primera vegada d'una norma suprema garantida per la justícia constitucional. El nou ordre jurídico-polític proclama com un del seus valors fonamentals el pluralisme (polític, social i cultural) i es compromet a "protegir tots els espanyols i els pobles d'Espanya en l'exercici dels drets humans, les seves cultures i tradicions, llengües i institucions" (Preàmbul).

Cal assenyalar que l'estructura autonòmica teòricament no afecta a la regulació dels drets fonamentals perquè el nucli bàsic d'aquests es garanteix per igual a tots els ciutadans espanyols, independentment del territori. Són drets fonamentals garantits per un únic poder judicial, i la seva interpretació final correspon a un únic Tribunal Constitucional. Certament, l'autonomia de les CCAA impedeix una estricta uniformitat en tots els drets, però la Constitució estableix els mecanismes necessaris perquè tots els espanyols tinguin un mateix *status* jurídico-polític. No se segueix doncs l'esquema d'alguns sistemes federals on les entitats territorials poden disposar de les seves pròpies cartes de drets, interpretades pels seus propis tribunals, el que suposa la introducció de la idea d'una ciutadania dual i, per tant, una concepció diferent de la igualtat. Catalunya no té doncs una carta de drets pròpia, ni té la possibilitat d'establir una ciutadania pròpia més enllà de la "condició política de català" contemplada a l'Estatut. Aquesta s'adquireix pel simple veïnatge administratiu (residència) i afecta exclusivament als drets de sufragi actiu i passiu en les eleccions autonòmiques. Existeix doncs una sola ciutadania a Espanya i la seva regulació (adquisició, pèrdua) correspon exclusivament a les institucions centrals de l'Estat.

Com en molts altres països europeus, a Espanya es confonen les idees de ciutadania i nacionalitat, que no tenen perquè coincidir. El Codi civil estableix uns criteris per a la seva atribució (unilateral per l'Estat), la seva concessió o la seva adquisició, tot combinant els criteris de *ius sanguinis* i *ius soli*. La Constitució, per la seva banda, disposa que els estrangers gaudeixen dels mateixos drets (excepte els polítics) que els espanyols, però en els termes que estableixi la llei, el que ha permès (en la llei d'estrangeria) un tractament diferenciat entre espanyols i estrangers en molts drets (especialment, la llibertat de circulació i residència). Cal assenyalar que l'incipient procés de creació d'una ciutadania europea impedeix cada cop més aquest tracte diferent pel que fa als estrangers que són nacionals dels països comunitaris.

Pel que fa al Dret Privat, a Catalunya existeix la possibilitat d'un règim diferenciat pels ciutadans que disposin del veïnatge civil català (adquirit sobretot per filiació) als quals se'ls aplica un Dret civil propi de Catalunya, que afecta a matèries com la filiació, el règim matrimonial o les successions. Tanmateix, les branques més importants de l'ordenament romanen en mans de l'Estat i, per tant, sobre elles no pot legislar el parlament autonòmic.

Com s'ha dit en l'apartat anterior, la regulació de la pluralitat d'immigració en el sistema constitucional espanyol es basa en el model de no discriminació, el qual entén que l'expressió i el manteniment de la identitat cultural pertany a la vida privada, i que els membres de les minories queden protegits indirectament contra la discriminació mitjançant uns drets concedits per igual a tots els individus. La Constitució conté una carta de drets que s'aplica a tots els ciutadans, i excepcionalment fa referència als grups

o col·lectius com a titulars d'aquells (per exemple, les confessions religioses). D'altra banda, el dret constitucional a la igualtat (només) entre els espanyols i la prohibició de la discriminació per raó de naixença, raça, sexe, o religió (art.14) fa difícil la incorporació de l'anomenada discriminació positiva.

Finalment, cal fer algunes consideracions sobre el plurilingüisme i la seva ordenació jurídica. El règim constitucional espanyol d'ordenació de les llengües es basa en l'establiment del castellà com a única llengua oficial de (i a tot) l'Estat, i l'oficialitat de les altres llengües només en aquells territoris de les CCAA que així ho estableixin en els seus Estatuts, els quals poden modular l'abast de la oficialitat.

Un cop declarada l'oficialitat de l'altre llengua, com fa l'Estatut de Catalunya amb el català, s'estableix en el territori un règim de cooficialitat lingüística que, tanmateix, no suposa una estricta equiparació de l'estatus de les dues llengües. Entre d'altres raons perquè la Constitució proclama la obligatorietat de coneixement només de la llengua castellana, la qual cosa significa que la pressuposició de coneixement opera exclusivament en relació a ella, com ha dit fins ara la jurisprudència constitucional.

Es tracta d'un sistema que combina en part elements de territorialitat i en part elements de personalitat, i que possiblement no sigui el més idoni per a la protecció de les llengües d'àmbit restringit com el català. No garanteix els drets lingüístics dels catalanoparlants fora de Catalunya però tampoc garanteix la preeminència del català a Catalunya. Aquesta mancança s'ha intentat suprir amb la introducció del concepte de "llengua pròpia" de Catalunya que, tanmateix, no ha resultat massa operativa a efectes jurídics.

El règim constitucional de les llengües permet que Catalunya pugui adoptar la seva pròpia legislació lingüística, si bé l'abast d'aquesta habilitació (es discuteix si és una competència) resta encara avui imprecisa. La legislació del Parlament de Catalunya (Llei de normalització de 1983 i Llei de Política Lingüística de 1998) ha tingut per objectiu la "normalització" del català, atesa la seva situació precària resultat de molts anys de proscripció i de persecució, a més d'altres factors. Això ha implicat la seva instauració com a llengua oficial en les Administracions i en el tràfic jurídic, en l'ensenyament i en els mitjans de comunicació, amb la finalitat d'assolir una plena igualtat amb el castellà quant als drets i deures dels ciutadans de Catalunya. El procés desenvolupat en aquests anys ha suposat un avenç molt important del català en la vida pública de Catalunya, però també ha posat de manifest les seves limitacions, el que podria portar a qüestionar la idoneïtat d'aquest marc jurídic per assolir els objectius proposats.

Interculturalité et culture métisse : le cas du Maghreb (Maroc)

Mohammed Tozy

Je discuterai dans ce texte des concepts d'interculturalité et son dépassement par le concept de culture métisse.

Empiriquement je vais traiter du cas du Maghreb à travers deux dimensions :

- La dimension politique : les modalités de prise en charge du double héritage musulman et occidental dans la conception d'un projet politique aussi bien sur le plan institutionnel que des pratiques et de la culture politique. On essayera de mettre en parallèle les hésitations des différents régimes entre le tout national et la prise en compte des diversités régionales, ethniques et religieuses . On analysera brièvement l'émergence des mouvements berbères au Maroc

- La dimension culturelle : on étudiera les processus de recomposition des pratiques religieuses et des réinventions des traditions au double plan historique et sociologique : historiquement nous essayerons d'analyser les formes de métissage culturelle à travers le Moussem des esclaves organisée chaque année à la Maison d'Illigh dans le Tazerwalet. Sociologiquement nous traiterons du cas des mouvement islamiste et notamment une forme de métissage entre tradition hindou et maghrébine dans le cas des tablighs.

Democratització al Pròxim Orient Àrab i les seves conseqüències en les minories locals

Mazen GHARAIBEH

The paper begins with a brief identification of the Arab Middle East, including a short historical, political and ethnic background on Jordan, Lebanon, Syria and Palestine, with their different indigenous ethnic and religious minorities. It analyses the various major immigrant groups that have come to the region since the turn of the twentieth century, and the way in which these have integrated into or remained independent of the local societies of the Ottoman Empire's millet system and later of the independent nation states.

The paper also presents the various local interpretations of "democracy" and analyses the current political system of each country, its effect, on civil society and the extent to which a democratic system has been implemented, as well as bringing to light the identity crisis and cultural challenges that the area is facing and the way that these factors have affected the treatment of minorities.

Le problème de l'interculturalité religieuse en Méditerranée

Ilan Greilsammer

Je souhaite parler, dans ma communication, des conditions de base du multiculturalisme méditerranéen sur le plan religieux. Je prends ici les trois religions monothéistes de la Méditerranée comme des "ensembles culturels", formés par l'histoire et propagés par l'éducation, qui ont à la fois des caractères communs et des caractères antagonistes. Je constate que les cultures des différents pays méditerranéens, et en particulier du Maghreb et du Machrek sont, dans une large mesure des cultures religieuses, et qu'elles posent le problème des relations entre religion et Etat, entre majorité et minorités religieuses.

Les controverses et les conflits entre les trois grandes religions méditerranéennes, Christianisme, Islam et Judaïsme ne sont que très partiellement résolus par les mécanismes et procédures de décision démocratique: élections libres, parlementarisme, pluralisme politique, décisions majoritaires, non-violence, non-coercition, tolérance religieuses, etc. Dans la plupart des cas, le multiculturalisme religieux est rendu impossible, dans les pays méditerranéens, du fait de l'extrémisme, de l'intégrisme et du fondamentalisme, qui récusent tout processus démocratique et n'accordent aucune valeur à la laïcité.

Non seulement la tolérance religieuse est l'impératif immédiat du multiculturalisme en Méditerranée, mais, d'une façon plus générale, la propagation de l'éducation à la démocratie, et de la lutte contre toute forme de coercition et de violence religieuses.

Une telle position de principe laisse toutefois plusieurs questions théoriques en suspens:

- 1) L'interculturalisme religieux implique-t-il ou non l'acceptation et la légalisation de pratiques culturelles ou religieuses rejetées par la morale occidentale (excision, polygamie, statut inférieur de la femme, etc.)?
- 2) La diffusion des modes de résolution démocratiques des conflits ne trouve-t-elle pas rapidement ses limites dans le domaine de l'interculturalité religieuse?
- 3) Chacune des trois grandes religions monothéistes méditerranéennes n'est-elle pas, dans une large mesure, exclusiviste par nature?
- 4) Quels sont les dénominateurs culturels communs de ces trois religions (monothéisme, respect de la famille, respect de la personne humaine...) qui peuvent permettre des échanges et une base de compréhension mutuelle?

En conclusion sur ce sujet de l'interculturalité religieuse en Méditerranée, je dirai quelques mots sur ce qui me paraît être l'exemple type: celui de la ville de Jérusalem, berceau des trois religions monothéistes méditerranéennes. Au-delà du politique et du national, comment faire de Jérusalem le symbole vivant de l'interculturalité méditerranéenne?

Interculturalidad y política en Israel

Shmuel Hadas

La democracia israelí, una democracia perfecta en teoría es, en realidad, un sistema plagado de imperfecciones, algunas de las cuales han motivado más de un trance difícil en los últimos años, mientras que otras contienen un serio potencial de desequilibrios y crisis.

El sistema democrático, creado cincuenta años atrás, en "un abrir y cerrar de ojos", ha permitido el desarrollo de un sistema político de participación en el que hoy se encuentran representados mayormente los distintos sectores religiosos, étnicos y colectivos de la sociedad israelí. Paralelamente se ha desarrollado un sistema judicial independiente que ha logrado asegurar amplias garantías, dentro de las limitaciones motivadas por la situación de conflicto en que vive el país. El sistema de garantías de los derechos humanos, sobre todo de la minoría árabe, está evidentemente influenciado en su implementación por el conflicto.

La democracia israelí debe sobrevivir en un ambiente (el contexto regional y los conflictos internos) que es excepcionalmente contrario al sistema, lo que ha creado dificultades que por momentos parecerían insuperables.

La gran diversidad de la sociedad israelí es excepcional: una superposición de grupos nacionales sociales y culturales que se da en pocos países. Podríamos definirla como una sociedad "poli-étnica, religiosa, cultural", integradas por colectivos de los más diversos orígenes. El principal mecanismo de participación, el sistema político, es un híbrido entre un régimen parlamentario y régimen quasi-presidencial, como resultado de una reciente reforma parcial del sistema electoral que ha modificado sustancialmente el marco de representación: la composición de las representaciones étnica y religiosa ha cambiado y el resultado ha sido el debilitamiento de los factores políticos moderados. Los intereses sectoriales, étnico, religioso y de algunos colectivos "florecen".

La vida política de Israel estuvo, podríamos decir, dominada desde siempre por el conflicto árabe-israelí que ha dividido profundamente a la sociedad israelí, ve hoy cobrar cuerpo enfrentamientos importantes que dicen relación con su identidad como Estado. Entre los judíos, la brecha entre laicos y religiosos, entre sefaraditas y otras comunidades orientales y los askenasitas y, por otra parte, entre árabes y judíos o, en la población árabe-israelí, el robustecimiento del movimiento islámico a expensas de los partidos árabes tradicionales, son algunos de los ejemplos de una problemática peculiar. La integración de la multiculturalidad en los partidos políticos es, en esta situación, un proceso fluido, lejos de su estabilización. ¿Permite el sistema político israelí articular la diversidad pluralista del país? En su estructura actual, la respuesta tendrá que ser forzosamente negativa.

CURRÍCULUMS

MOHAMMED ARKOUN

Professor emèrit de la Sorbonne (París III)

Professor d'història del pensament islàmic a la Sorbonne (París III).

Director científic de la revista *Arabica* (revista d'estudis àrabs editada a Brill, Leiden)

Catedràtic de llengua i literatura àrabs. Doctor en lletres a la Sorbonne.

Publicacions: *L'islam, morale et politique* (UNESCO-Desclée, 1986); *Ouvertures sur l'Islam* (J. Grancher, 1989); *Penser l'Islam aujourd'hui* (ENAL, 1993).

GEMMA AUBARELL

Politicòloga / Politóloga

Cap de projectes del Departament d'Estudis de l'Institut Català de la Mediterrània

Entre les seves publicacions destaca la coordinació de les obres *Fòrum Civil Euromed. Cap a un escenari d'associació euromediterrània* (coord.) (Barcelona, 1996); *El islam jurídico y Europa* (Icaria, Barcelona, 1998). Amb Àngel Belzunegui, "L'Espai mediterrani: imatges mediambientals", dins *Medi ambient i governabilitat a la Mediterrània*, Rafael Grasa Andreu Ulied (eds.) (Barcelona, 1998). "La política euromediterrània: de la cooperació a l'associació", dins *Europa de la A a la Z*. Weindenfeld i Wessels ed. (Barcelona, IEE, 1998).

ELIE BARNAVI

Director del Centre Morris Curiel d'Études Internationales de la Universitat de Tel-Aviv.

Historiador i politicòleg, és professor d'història moderna a la Universitat de Tel-Aviv i professor a l'École des Langues Orientales, entre d'altres.

Membre de la Societat de l'Història de França i de la Societat Israeliana d'estudis medievals i moderns.

Director del Consell Científic del Museu d'Europa (Brussel·les).

Publicacions: *Storia d'Israele* (Storia Paperback Bompiani); *Lettre d'un ami Israélien à l'ami Palestinien* (Flammarion, 1988).

NORBERT BILBENY

Professor d'ètica a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Investigador convidat a les Universitats de Harvard i de Berkeley, i al CNRS de París. Ha obtingut, entre d'altres premis, el Premi Anagrama d'assaig (1997). També ha publicat articles a revistes culturals i col·labora habitualment a les pàgines d'opinió dels diaris *Avui*, *Diari de Barcelona* i *La Vanguardia*.

Publicacions destacades: *Filosofia contemporània a Catalunya* (Edhsa, 1985); *La ideología nacionalista a Catalunya* (Laia, 1988); *Ètica i justícia* (Barcanova 1991); *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* (Anagrama, 1997); *Política sin Estado. Introducción a la filosofía política* (Ariel, 1998); i *Sócrates. El saber como ética* (Península, 1998).

LLUÍS CALVO

Doctor en geografia i història general.

Director de la *Revista d'Etnologia de Catalunya*.

Les seves àrees de recerca més importants són la història de l'antropologia i l'antropologia visual.

Comissari, entre d'altres, de l'exposició *De l'ahir i de l'avui. El patrimoni etnològic a Catalunya*. Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1995.

Premi Nacional de Recerca Etnogràfica Joan Amades el 1991.

Llibres: principals: *Catàleg de materials etnogràfics de l'"Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya"*; *Aportacions a la història de l'Antropologia catalana i hispànica*; *Historia de la Antropología en Cataluña*.

JORDI CASASSAS

Catedràtic d'història contemporània de la Universitat de Barcelona.

Director del Grup Estudis d'Història de la Cultura i dels Intel·lectuals de la UB, (1990, en curs).

Director de *CERCLES. Revista d'Història Cultural i dels Intel·lectuals* (1998).

Codirector de la "Biblioteca dels Clàssics del Nacionalisme Català" (1983-1993).

Subdirector i assessor d'*Història, Política, Societat i Cultura als Països Catalans* (1995, en curs). Assessor d'*Ariel. Historia* (1996, en curs).

Principals llibres: *Jaume Bofill i Mates (1878-1933)* (1980); *La dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)* (1983); *L'Ateneu Barcelonès. Dels seus orígens als nostres dies* (1986); *F. Cambó, el discurs polític del regeneracionisme català* (1988); *Intel·lectuals, professionals i polítics a la Catalunya contemporània (19850-1920)* (1989); *Entre Escil·la i Caribdis. El catalanisme i la Catalunya conservadora de la segona meitat del segle XIX* (1991); i *El futur del catalanisme* (1997).

ÀNGEL CASTIÑEIRA

Director d'Estudis del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis.

Llicenciat i doctor en filosofia per la Universitat de Barcelona.

Diplomat en alta direcció d'empreses per Esade. Professor titular del Departament de Ciències Socials d'Esade.

Director de la col·lecció d'assaig "Temes Contemporanis".

Autor de: *Àmbits de la postmodernitat. Els àmbits de la reconstrucció del subjecte* (Columna, 1986); *Societat Civil i Estat del benestar* (Pòrtic, 1990); *L'experiència de Déu en la postmodernitat* (1991); *Els límits de l'Estat* (Proa, 1994); *Estat del benestar i solidaritat* (Eumo, 1998).

Coautor i editor de: *Breu història de la filosofia* (1987); *La filosofia a Catalunya durant la transició* (1989); *Comunitat i Nació* (1995); *El liberalisme i els seus crítics* (1996); *El dilema de Europa* (1998).

HICHEM DJAÏT

Professor emèrit de la Universitat de Tunis. Departament d'Història.

Ha estat professor d'història a la Universitat de Tunis i visitant a nombroses universitats estrangeres. És membre, entre d'altres organismes, de l'Académie Tunisienne des Sciences et des Lettres, del Comité International Scientifique pour l'Histoire générale de l'Afrique (Unesco).

Publicacions: *La Personnalité et le Devenir Arabo-islamique* (Seuil, 1974); *Religion et Politique dans le Proche-Orient* (Gallimard, 1991); *Al-Kifa. Naissance de la ville islamique* (Maisonneuve, 1986).

ANDREU DOMINGO

Subdirector del Centre d'Estudis Demogràfics.

Membre de l'equip interdisciplinari "Migracions extracomunitàries: legislació, corrents actuals i previsions".

Ha participat, entre d'altres, en les següents investigacions: *Demografía i familia a Espanya; Integración de la población inmigrada de origen africano y de su descendencia en Cataluña. Escenarios prospectivos para el horizonte 2006*; i *Demografía i familia a Catalunya*.

Assistència al Seminario sobre la Immigración No Comunitaria en el Sur de Europa, organitzat per l'Institut Català de la Mediterrània i el Grupo de trabajo Colectivos Africanos, de la Universitat de Barcelona, i participació a la I Reunión de las Redes Europeas y Catalanas de Investigación del Estado del Bienestar.

Principals publicacions: *La població d'Europa. Un problema de nom* (1992); *Racisme i xenofòbia: una perspectiva demogràfica* (1993); *Reflexiones sobre la inmigración extranjera en Cataluña* (1993); *Apunts sobre la immigració a Catalunya al segle XX* (1998).

ENRIC FOSSAS

Professor de dret constitucional de la Universitat Autònoma de Barcelona i vicedegà de la Facultat de Dret.

Ha impartit cursos i seminaris a diverses universitats espanyoles i estrangeres.

Assessor de la Comissió Tripartida que redactarà el Projecte de Constitució d'Andorra.

Actualment dirigeix dos projectes de recerca: "Federalisme, igualtat i diferència" i "Poder locals i política cultural a Europa".

Llibres publicats: *Lliçons de Dret Constitucional* (1994); *El derecho de acceso a los cargos públicos* (1993); *Regions i sector cultural a Europa (estudi comparat: Bèlgica, França, Itàlia, RFA i Espanya)* (1990).

En projecte: *Estado plurinacional y asimetría federal. El debate sobre la articulación política de la diversidad en Canadá, Bèlgica y Espanya* (coeditat amb Ferran Requejo).

MAZEN K. GHARABEIH

Degà d'Alts Estudis de l'Institute of Jordan Diplomacy.

Expert en ciències polítiques i econòmiques de diverses universitats nord-americanes i a la Universitat Àrab de Beirut. Membre de l'Associació Àrab de Ciències Polítiques.

Vicepresident de l'Associació Jordana de Ciències Polítiques.

Publicacions: Simposi *International Integration and the Arab World*, Amman-Jordan University, 26 de juny de 1989; Simposi *Sociopolitical Effects of the Contemporary Technological Revolution*, Líbia, 7-10 de gener de 1992; Simposi *The future of Civil Society on Self-Ruled Palestinian Territories*, Middle East Studies Center, Amman-Jordan University, 13 de juliol de 1996.

ILAN GREILSAMMER

Professor del Departament de Ciència Política de la Universitat Bar-Ilan i director de l'Institut d'Estudis Europeus d'aquesta Universitat.

Membre del comitè directiu de l'Associació Israeliana de Ciència Política.

Degà del Col·legi Acadèmic de la Vall del Jordà.

Llicenciat en Dret Públic.

Diploma de l'Institut d'Estudis Polítics de París en Relacions Internacionals.

Doctorat per la Universitat de París I (Panthéon-Sorbonne) el 1972.

Publicacions: *La communauté juive de France : structure, organisation et pouvoirs* (WZO, 1976); *Europe and the Middle East: The Quest for a Unified Stance* (Westview Press, 1985); *Europe and Israel: Troubled Neighbours* (De Gruyter, 1988); *Repenser Israël : morale et politique dans l'Etat Juif* (Autrement, 1993).

SHMUEL HADAS

Exambaixador d'Israel al Vaticà.

De formació diplomàtica, va ser el primer ambaixador israelià a Espanya (1981-87) i, posteriorment, al Vaticà (1994-97), quan es van reprendre les relacions entre Israel i els dos països. Ha desenvolupat una llarga carrera a diferents països i anteriorment havia desenvolupat càrrecs en el Ministeri d'Afers Estrangers del seu país.

Es assessor del Centre Peres per la Pau a Israel, membre del Consell Coordinador Interreligiós a Israel i membre del Patronat de la Fundació de les Tres Cultures a Sevilla. Actualment col·labora en diverses publicacions d'Espanya, Itàlia, Argentina i Brasil.

CLAUDE KLEIN

Degà de la Facultat de Dret de l'Institut Superior d'Administració (Tel-Aviv).

Professor a la Facultat de Dret de la Universitat Hebraica de Jerusalem.

Llicenciat en dret i doctor en dret a Estrasburg.

Publicacions: *Le caractère juif de l'Etat d'Israël* (Cujas, 1977); "Les problèmes linguistiques en Israël : Rapport au colloque de l'Institut International de Droit Linguistique de Montréal (abril del 1988)", dins *Langue et Droit* (1989), pp. 497-508; "Le religieux dans le politique : l'inextricable cas d'Israël", dins *Le Genre Humain*, núm. 23 (1991), pp 81-90; "La notion de droits collectifs dans la théorie des droits de l'homme", dins *Langues et Identités* (1993), pp. 29-39; *La démocratie d'Israël* (Le Seuil, 1997).

AMIN MAALOUF

Escriptor i periodista libanès.

Va guanyar el Premi Goncourt el 1993.

A través de la seva narrativa contribueix a redescobrir i difondre els aspectes més oblidats de la història mediterrània. Les temàtiques que hi són tractades, com ara la religió, la política, les comunitats culturals, en fan un dels escriptors que millor ha sabut explicar la problemàtica que es planteja a la conca mediterrània.

És l'autor de nombrosos llibres, entre els quals destaquen: *Lleó l'Africà* (1986); *Samarcanda* (1989); *Les creuades vistes pels àrabs* (1989); *El primer segle després de Beatriu* (1992); i *Les escales de Llevant*.

JOSEPH MAILA

Degà de la Facultat de Ciències Socials i Econòmiques de l'Institut Catholique de París. Fins al 1985 va ser professor i vicedegà de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de la Universitat Saint-Joseph de Beirut. Doctor en filosofia i ciències socials, actualment la seva àrea de major interès és l'islam contemporani i els problemes polítics de l'Orient Mitjà, així com cursos de filosofia política. Les seves recerques tracten diferents temes com ara l'anàlisi de l'islam i els filòsofs o els drets de l'home en el món àrab. Va ser cofundador de *Cahiers de l'Orient* i és membre del comitè de redacció de la revista *Esprit*.

ISIDOR MARÍ

Director dels Estudis d'Humanitats i Filologia a la Universitat Oberta de Catalunya. Direcció del Departament de Llengua i Literatura Catalanes a la Facultat de Filosofia i Lletres de Palma de Mallorca de 1972 a 1980. De 1980 a 1996 ocupa diversos càrrecs tècnics a la Direcció General de Política Lingüística de Catalunya. Membre de la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans des del 1989. El 1996 es va incorporar a la Universitat Oberta de Catalunya.

Llibres publicats: *La nostra pròpia veu* (1984); *El debat autonòmic a les Illes durant la II República* (1991); *Els perfils del català. Varietats i registres de la llengua catalana* (1990); i *Plurilingüisme europeu i llengua catalana* (1996).

EDGAR MORIN

Llicenciat en història i geografia i en dret.

Es va dedicar uns anys al periodisme, fins que el 1950 va entrar com a investigador al Centre National de la Recherche Scientifique, del qual actualment és director de recerca emèrit.

Del 1973 al 1989 va codirigir el Centre d'Études Transdisciplinaires de l'École des Hautes Études Sociales.

Tasca com a professor a París i conferenciant internacional.

Col·laboració periodística a *Le Monde*.

Doctor honoris causa per diverses universitats, ha rebut diversos premis (Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 1987, Premi Viareggio Internacional 1989, Prix Média de l'Association des Journalistes Européens 1992) i ha estat condecorat amb el Commandeur de l'Ordre des Arts et des Lettres i Officier de la Légion d'Honneur.

Obres destacades: *L'homme et la mort*, *L'esprit du temps*, *L'unité de l'homme*, *Penser l'Europe*, *Mes démons i Amour, poésie, sagesse*.

HELENA OLIVÁN

Investigadora del Departament d'Estudis de l'Institut Català de la Mediterrània.

Organització del Simposi Els Reptes de la Interculturalitat a la Mediterrània i coordinació dels treballs preparatoris d'aquest. Ha organitzat (1994-1996) les convocatòries del Premi Internacional Catalunya, atorgat per la Generalitat de Catalunya a través de l'ICM.

Responsable de tasques de suport tècnic dels Fòrum Civil Euromed de Barcelona (1995), Malta (1996) i Nàpols (1997).

Publicacions: "Espais de Cooperació mediàtica" (Fòrum 8) dins *Fòrum Civil Euromed. Cap a un escenari d'associació euromediterrània* (Barcelona, 1996).

VÍCTOR PALLEJÀ

Llicenciat en filosofia àrab i diplomat per l'Ecole Pratique des Hautes Études (Sorbona). Especialista en la història del pensament islàmic, és investigador, editor científic i conferenciant.

Ha viscut a diversos països del món àrab recercant materials de treball i és autor de diversos estudis i traduccions.

MIQUEL PORTA PERALES

Critic i escriptor.

Ha col·laborat en diverses revistes i publicacions: *Letra Internacional*, *Leviatán*, *El País*. Escriu habitualment a *l'Avui*, *La Vanguardia*, *Lateral* i *El Temps*.

Membre del consell de redacció de la revista *Lateral*.

Darrers llibres: *El gran naufragi* (1996); *Adéu al nacionalisme* (1997); *Dues millor que una* (1997).

FERRAN REQUEJO

Catedràtic de ciència política i de l'administració de la Universitat Pompeu Fabra. Director del doctorat en teoria política i social (bienni 1996-98). Membre del Comitè Executiu del Consorci Europeu per a la Recerca Política. Membre del Comitè de Recerca de Federalisme i Federació Comparativa (Asociació de Ciència Política Internacional). Ha estudiat de manera continuada el liberalisme, les teories de la democràcia, així com el multiculturalisme, el federalisme i el nacionalisme.

Publicacions: *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado del bienestar* (Ariel, 1994); *Federalisme, per a què?* (Ed. 3 i 4, 1998); "Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales", dins *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, pp. 93-120.

MARIA-ÀNGELS ROQUE

Historiadora i antropòloga (Universitat de Barcelona). Diplomada en comunicació de masses (École Pratique des Hautes Études de París) /*Historiadora y antropóloga (Universidad de Barcelona), diplomada en comunicación de masas* (École Pratique des Hautes Études de París)

Directora del Departament d'Estudis de l'Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació (ICM).

Publicacions destacades: *L'Europe de la diversité*, V. Scardigli (dir.) (París: CNRS, 1993); *Catalunya a l'horitzó 2010. Prospectiva mediterrània* (Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1993); *Las culturas del Magreb* (Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994); *Identidades y conflicto de valores* (Barcelona, Icaria, 1997); i *Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa i del Magreb* (Barcelona, Proa, 1998).

ANTONI SEGURA

Catedràtic d'història contemporània de la Universitat de Barcelona.

Expert en l'estudi del món àrab, és professor d'història contemporània d'aquesta àrea. Ha estat director de diferents cursos, com ara "Magreb actual i reptes de futur", i professor en seminaris i fòrums d'àmbit nacional i internacional organitzats per diverses universitats. Col·laborador habitual del diari *Avui*.

Publicacions destacades: *El mundo actual: de la Segunda Guerra Mundial a nuestros días* (1995); *El Magreb: del Colonialismo al Islamismo* (1994); *Els catalans a Espanya (1760-1914)* (Afers, 1996); i *El món àrab actual* (Eumo, 1997).

KAREN SHAW

Subdirectora del New York City Mayor's Office of Immigrant Affairs.

Les seves activitats sempre han estat relacionades amb la temàtica de la immigració als Estats Units. A l'Ajuntament de Nova York, s'encarrega de l'anàlisi i l'elaboració de polítiques que promouen la integració dels immigrants. És membre de nombroses organitzacions relacionades amb la temàtica hispana, els drets humans i els serveis socials. La planificació, el seguiment i l'avaluació de la implementació de les polítiques a través de mecanismes creats a l'efecte, constitueixen un referent clau de la seva tasca.

Col·labora en diferents revistes dedicades al tema i entre les seves publicacions destaquen *Refugees on Welfare* (1985); i "Politics, Education and Immigrant Children in New York City: Is nothing sacred?", dins *California's Immigrant Children* (1996).

JOSEP MARIA SOLE I SABATÉ

Director del Museu d'Història de Catalunya.

Professor titular de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Doctor en història contemporània.

Llicenciat en Filosofia Pura per la Universitat de Barcelona.

Col·laborador habitual en diferents diaris.

Delegat del Centre d'Història Contemporània de Catalunya per a la recuperació del Fons

President Lluís Companys, i del fons de l'Arxiu Històric del Parlament Català a l'exili.

Professor convidat a diferents universitats espanyoles i estrangeres.

Llibres: *La repressió franquista a Catalunya* (Premi de Recerca Congrés de Cultura Catalana 1986); i *La repressió a la reraguarda de Catalunya 1936-1939* (Barcelona, 1991).

SALAH STÉTIÉ

Poeta i assagista.

Després d'estudiar a França, crea a Beirut la revista cultural en llengua francesa *L'Orient littéraire*.

La seva poètica combina l'herència dels paràmetres clàssics amb les especificitats identitàries de les cultures que han constituït la seva formació cultural.

Col·laborador a les principals revistes de creació literària i poètica de França.

Ha exercit una dilatada activitat diplomàtica.

Ha estat traduït a l'àrab i, parcialment, a altres llengües.

El 1995 va ser guardonat amb el Grand Prix de la Francophonie per l'Académie Française.

Publicacions destacades: *Les porteurs de feu*, *L'être poupée*, *L'autre côté brûle du très pur*, *Douze paroles voilées* i *Hermes défenestré*.

SALIM TAMARI

Director de l'Institut d'Estudis de Jerusalem

Com a sociòleg investigador, la seva tasca inclou actualment el treball amb els refugiats i la participació en negociacions multilaterals de pau. Ha estat professor visitant de nombroses universitats arreu del món i també assessor d'organismes internacionals en projectes de desenvolupament, condicions de vida, etc. És col·laborador de diferents revistes relacionades amb la cultura i la recerca a l'Orient Mitjà. Entre les seves publicacions destaquen aquelles dedicades a l'estructuració de la societat palestina, com ara "Revolt of the petite bourgeoisie: urban merchants and the Palestinian uprising", dins *Palestine at the Crossroads* (Praeger, 1990); *Fading Flags: Crises of Palestinian Legitimacy* (Merip, Washington, 1995); i *The Treacherous Sea: Hostility to the Mediterranean in Palestinian Popular Culture* (en premsa).

ALAIN TOURAINE

Sociòleg. Professor del Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques.

És possible concebre el conjunt de l'obra d'Alain Touraine com una *sociologia de l'acció* desenvolupada en la sociologia del treball, els moviments socials i els problemes del desenvolupament en general. En darrer terme, analitza el subjecte entès ara, abans que res, com a contestació dels poders i d'aquí que Touraine ens proposi de repensar la democràcia i recompondre l'ideal de la Modernitat a la llum d'aquesta idea de subjecte.

Fundador del Centre d'Anàlisi i d'Intervenció Sociològiques, que dirigeix de 1981 a 1993. President de la Societat Francesa de Sociologia de 1968 a 1970 i vicepresident de l'Associació Internacional de Sociologia de 1974 a 1978.

Publicacions: *Sociologie de l'Action* (Seuil, 1965); *Critique de la Modernité* (Fayard, 1992); *Quest-ce que la démocratie?* (Fayard, 1994); *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents* (Fayard, 1997).

MOHAMMED TOZY

Professor de ciències polítiques i de dret públic a la Universitat Hassan II de Casablanca.
Encarregat dels cursos de mètodes de les ciències socials, d'història de les idees i sociologia
del desenvolupament.

Llicenciat en ciències polítiques i dret públic.

Doctorat d'Estat en ciències polítiques.

Publicacions: *Croisement ou hierarchisation ?* (Casablanca, 1980); *Les islamistes et la stratégie géo-politique de l'Islam contemporain* (Hérodote, 1984); "Islam et État au Maghreb", dins *Maghreb-Machreq*, núm. 126 (1989); C'ollectif, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* (Seuil, 1990); *Décentralisation et pratiques locales du développement* (Université Hassan II, 1996).

UN GRAND SOLEIL PLUS GRAND QUE LA LUMIERE

La Méditerranée est une culture, mais c'est aussi une barbarie. "Il n'y a rien de plus sinistre que le soleil" a écrit Jean-Paul Sartre dans *Les Mouches*, pièce dont on sait qu'elle reprend l'un des grands thèmes de la tragédie méditerranéenne. Et il est bien vrai que, sans remonter aux origines, elles aussi si souvent sanglantes de notre mer aimée, cette mer sans laquelle nous ne serions pas ce que nous sommes, hommes et femmes d'ici mais hommes et femmes aussi de bien des ailleurs, oui, il est vrai, à seulement regarder autour de nous, *hic et nunc*, que la tragédie continue d'éclairer sombrement, sinistrement, l'actualité de nos pays. Je ne citerai, de ces pays, aucun nom. Je dirai seulement que même la rive ouest de la Méditerranée qu'on aurait pourtant pu estimer préservée, est aussi chargée d'événements dramatiques, par île interposée ici, par région linguistique là, que sa rive sud ou que sa rive est. D'où vient, en Méditerranée, cette barbarie fondamentale avec laquelle, au fil d'une histoire plurimillénaire, il faudra sans cesse que les hommes, leur soif de sang assouvie, composent, afin de donner naissance, peu à peu, en chaque ... parcelle de ce territoire précieux qui entoure l'élément admirablement liquide et bleu, à ces grandes réalisations que sont, dans leur diversité, nos conceptions religieuses et philosophiques, nos puissants ou délicats monuments, nos œuvres et nos chefs-d'œuvre poétiques ou littéraires, nos villes avec cet accent architectural inimitable qui distingue chacune d'entre elles de l'autre, à ces grandes réalisations aussi que sont nos échanges et nos commerces de toute nature, nos spécificités culinaires, notre plaisir à nous rencontrer et à nous reconnaître au sein d'une organisation du temps et de l'espace qui nous est plus ou moins commune - cet ordre méditerranéen qui, si souvent, fait figure de désordre à des yeux et à des esprits septentrionaux - nos convergences amoureuses - l'idée que l'amour est la plus dominatrice des pulsions et des tentations humaines et que, toutefois, face à cet amour qui est d'incendie il y a tous les obstacles imaginés par le destin, dont l'insurmontable mort, à qui l'amour se mesurera le moment venu pour la vaincre alors même qu'elle estime avoir vaincu ? Qui, tout cela, chanté par nos poètes, mis en image et en icône par nos peintres, sculpté dans le rêve et la pierre, tout cela, une fois traversée la barbarie constitutive des forces déchaînées en Méditerranée à travers les hommes de toujours, tout cela, dis-je, fait qu'ici, dans cette ville, sous ce ciel, je suis heureux, heureux d'être l'un des vôtres, à savoir un Méditerranéen, et, tout compte fait, d'être chez moi.

Souvent je me suis interrogé sur les raisons de la barbarie méditerranéenne. Et d'abord ce mot lui-même de *barbarie*, d'où provient-il ? Les dictionnaires étymologiques le font remonter aux Grecs : "Barbares, nous dit par exemple le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey, est repris du grec *barbaros* qui désignait les non-Grecs, mot formé sur une onomatopée évoquant le bredouillement, l'expression incompréhensible : le sanskrit *barbara* "qui bredouille", utilisé au pluriel comme désignation des peuples étrangers, se laisse rapprocher". Alain Rey récuse, on ne sait trop pourquoi, le sumérien *bar-bar* qui, lui aussi, signifie "étranger" et le babylonien *barbaru* car, dit-il, l'akkadien *barbaru* ne signifie que "loup". C'est peut-être faire bon compte de cet adage primitif et qu'on retrouve sous bien des formes tout autour du Bassin, adage dont il faut bien admettre qu'il exprime une sagesse désolante et désolée, réaliste en tout cas et venue d'un pragmatisme un peu triste dont seule la Méditerranée a le secret : "*Homo homini lupus*" dit Plaute, repris dans toutes nos langues. Berbère, barbaresque, barbarisme sont autant de désignations issues d'un même concept pour signifier, aux yeux de certains - au même titre que le lieu-dit Barbarie (dans "figue de Barbarie", par exemple) - le territoire ennemi peuplé

d'êtres hostiles et parlant on ne sait quel *charabia*, langage inextricable et confus en qui se retrouve, en langue française et au niveau de la formulation populaire, l'arabe refusé.

Je ne me suis appesanti sur quelques mots de notre vocabulaire (je m'appuie sur le grec, le latin et le français mais un tel racisme linguistique existe - j'en suis convaincu chez nous tous) que parce que le langage est l'un des premiers degrés de la perception de l'autre. L'autre, en Méditerranée, est ressenti d'abord comme étant *l'autre* justement : l'ennemi intégral. A tel point que le Diable lui-même, afin de n'être pas nommé directement, sera appelé dans certaines de nos cultures abrahamiques et par euphémisme, l'Autre tout simplement. *Hospes, hostis*, énonce, de son côté, la formule latine. Tout le trajet de l'entreprise extraordinaire et extrême de la pensée méditerranéenne, à travers les mille accidents de parcours que l'on aura connus et que l'on connaît encore, les milliers d'obstacles sans cesse aplatis et sans cesse ressurgissants, à travers les déviations, les rectifications, la course au précipice et les épuisantes remontées, oui, tout le trajet de l'entreprise méditerranéenne depuis qu'elle existe aura pour objectif essentiel de transformer l'équation, de convertir le signe, de faire que ce qui était ressenti hostile devienne habituel, et à l'épreuve devienne preuve, et que l'autre enfin, cessant d'être l'autre justement, durement armé et comme inentamable, devienne, désarmé, face à moi qui ne suis plus tout à fait moi, cet autre moi qui n'est pas moi non plus, qui est lui-même et qui n'est plus tout à fait lui-même. Oserai-je risquer une définition de l'humanisme, un peu plus complexe que celle qui a cours ? Celui-là pourrait bien être cet apprivoisement de l'altérité qui postule que l'acteur humain s'accepte lui-même, jusque dans la définition qu'il se donne de lui-même, jusque dans son identité, comme l'autre d'un autre, lui-même identifié par ce même trajet d'aller et de retour. Pourquoi est-ce ici, sur tous les rivages de l'aire méditerranéenne, que cette expérience des limites s'est produite, exaltée parfois jusqu'à l'incandescence, jusqu'à l'effervescence, jusqu'au point de rupture ou, au contraire, jusqu'au lieu de fusion de tous les intérêts contradictoires dressés les uns contre les autres et portés naturellement à tous les excès ? Parce que cette mer représente sur la carte de trois continents leur point de rencontre et une occasion d'impact fulgurant, parce que, venus de partout, par grandes vagues simultanées ou successives, des peuples sont arrivés de partout et de tous les horizons, qu'ils ont buté là, éblouis, contre la mer, ne pouvant aller plus loin, qu'ils ont à force et à bras, voulu se faire une place au soleil - soleil généreux, place rare - qu'ils apportaient avec eux, outre leurs chevaux et leurs femmes, des langues et des sous-langues, des moeurs inattendues, des conceptions bizarres et souvent inacceptables, des dieux également, qui, eux aussi, exigeaient leur place et que, dans l'espace réduit et le temps d'urgence, il a fallu - de gré ou hors gré - donner leur part de sol et parfois leur part de ciel à ces survenants et, aussi bien, que - de gré ou hors gré - des synthèses se sont imposées, des ajustements se sont révélés la seule solution possible, des intégrations forcées ont mis fin à d'interminables conflits et à de longues et sanglantes batailles, où la terre, la mer et le ciel, avec ses panthéons hostiles les uns aux autres, se sont trouvés engagés. On se rappelle comment, pour se venger de sa flotte à Salamine, Xerxès a fait fouetter la mer par ses soldats. Voici la Méditerranée d'hier, voici la Méditerranée d'aujourd'hui. On oublie parfois, à voir si merveilleusement habités ses rivages, et par tant de civilisations bellement contrastantes - on serait presque tenté de dire complémentaires au sein même de leur contraste - on oublie, dis-je, que c'est en Méditerranée que passe l'une des principales fractures tectoniques et que c'est ici, en Méditerranée, que sont quelques-uns encore, symboliques autant que physiques, des volcans mal éteints de la planète. De temps en temps, un tremblement de terre, une éruption violente, due à la nature ou aux hommes se charge de nous le rappeler - et c'est Pompéi ou la Bosnie, le séisme d'Al-Asnam ou la

terrible guerre du Liban, la peste noire ou verdâtre ou brunâtre de tel ou tel fascisme galonné ou le raz-de-marée de Lisbonne. Mélant les dates et les événements, la Méditerranée est notre mémoire commune et c'est une mémoire immémoriale. Il a fallu bien des secousses massives - géographiques, historiques, intellectuelles et spirituelles - bien des conflagrations entre les hommes et les sociétés, entre une communauté et une autre, et au sein de la même communauté parfois, pour que soient rendus possibles, sous le dur soleil méditerranéen qui ne fait que parcimonieusement sa part à l'ombre, Moïse et Mohammed et Jésus, Socrate et Platon et Aristote, Maïmonide et Ibn Roshd, saint Augustin et Ibn Arabi, Ibn Gabirol et Ibn Khaldoun, d'autres encore, les grands curieux des hommes et du monde, les Marco Polo, les Ibn Battouta, les Christophe Colomb. Mais, aussi, tous les sublimes artistes que l'on sait, de Phidias à Picasso, du sculpteur anonyme égyptien à l'architecte anonyme romain, de Léonard de Vinci à Vélasquez, de Wassili à Fra Angelico ou au Greco, de Palladio à Sinân et de Zeuxis à Cézanne. Oui, il fallait ce dur soleil de chez nous, sans tendresse excessive mais sachant donner leur part aussi à la lune et à la nuit, pour que naissent *l'Iliade* et *l'Odyssée* et *l'Enéide*, et le *Livre des Morts* égyptien, Eschyle, Sophocle et Euripide, Aristophane et Plaute, Dante et Montaigne, Lope de Vega et Omar Ibn al-Faridh, Yunus Emré et Pirandello, Cervantès et Naghib Mahfouz. Je ne mêle ni d'aucune façon ne souhaite confondre les grands spirituels, les grands inspirés, certains de nos maîtres à penser éternels et les artistes ou poètes dont j'ai cité les quelques noms parmi quelques milliers possibles. Ce que je souhaite dire, et dire ici avec force, c'est que c'est en Méditerranée qu'est née pour la première fois dans l'Histoire, et plus spécialement dans l'histoire de la pensée, l'idée, essentielle, que ce n'est pas le nombre qui a raison, mais l'individu - à qui le Code d'Hammourabi déjà reconnaît des droits - mais, plus profondément encore et une fois tombé le masque social de la tragédie commune dont j'ai dit la nocivité, la personne, celle-ci étant identifiée comme unique et irremplaçable. Ce n'est pas aisément que l'individu, que la personne fera, face à la masse, prévaloir sa voix, mais il arrive qu'elle y parvienne au prix, s'il le faut, de sa vie. Socrate et sa coupe empoisonnée font écho au supplice du Christ dans la solitude terriblement conquise et dans la mort qui seule donne, rétrospectivement, le droit d'avoir parlé. "Il y avait, dira Nietzsche plus tard, un seul chrétien et il a été crucifié".

Parler est l'un des points forts des hommes de Méditerranée. "Au commencement était le Verbe", dit Dieu. Parler pour informer, parler pour persuader, parler pour orienter, parler pour sauver. C'est, en Méditerranée, patrie des grands orateurs - ô Démosthène, ô Cicéron! - des grands juristes - les Vulpien, les Justinien - des conquérants meneurs de peuples - Napoléon - et c'est, pour tous ceux-ci, par le fait de penser, et de penser librement, celui de parler, et de parler audacieusement, que se constitue, au fil de l'Histoire, un certain type d'intellectuel et souvent de moraliste dont la Méditerranée, peut-être plus que n'importe quelle autre région du monde, a le secret. Et, d'ailleurs, la Méditerranée est loin de se limiter à ses seules frontières géographiques : partout dans l'univers où l'on parle l'une des langues de la Méditerranée qui sont souvent de grandes vectrices de communication - le français, l'espagnol, l'italien, l'arabe, entre autres - on est, d'une certaine façon, en Méditerranée et cela fait d'imposantes taches bleues sur tous nos planisphères. On est encore en Méditerranée partout dans le monde où Moïse, Jésus, Mohammed ont la prédominance spirituelle, partout où sont cités et commentés Platon et Aristote, Averroès et Ibn Arabi. On est en Méditerranée, du moins par les formes premières du raisonnement dialectique ou de la rationalité scientifique, partout où, face à l'effort de l'intelligence qui veut des lois et des règles, la nature est prise en compte et où, sans vouloir la contraindre, l'esprit veut s'en approprier le signe pour l'alléger et s'alléger lui-même, pour aller plus loin dans l'exploration de l'univers en usant de symboles et de figures : en Méditerranée sont nés

le syllogisme, la géométrie, l'arabesque, l'algèbre. Hommes de la Méditerranée, intellectuels et artistes, la dialectique est l'une, en effet, de nos approches fondamentales de la complexité du monde : "Les immortels sont mortels et les mortels sont immortels" dit Héraclite approchant ainsi - rien qu'à recourir à la dualité découverte dans le seul exercice de la réalité - les plus pures sources de l'intuition abrahamique. Dialectique est le chemin d'Orphée qui perd Eurydice à l'instant qu'il la trouve. Dialectique est cet échange entre le catalan Juan Gris et le Normand, mais si souvent Méditerranéen Georges Braque qui inventa le fauvisme, puis le cubisme à Collioure, au contact de Cézanne et de Picasso : "J'aime la règle qui corrige l'émotion", dit l'un. "J'aime l'émotion qui corrige la règle", répond l'autre. Et puis, pourquoi ne pas le dire, c'est dialectique également, dans l'économie du monde telle que l'ont formulé nos prophètes, que l'idée, étonnante, que c'est dans la mort que vit, que revit la vie. "Si le grain ne meurt...", assure la parabole évangélique ; et le Coran, dans une adresse à Dieu :

*Tu fais pénétrer la nuit dans le jour
Et tu fais pénétrer le jour dans la nuit
Tu fais sortir le vivant du mort
Et tu fais sortir le mort du vivant*

(II, 26)

Tout compte fait, et ne nous en tenant qu'au seul plan humain, la dialectique est, au niveau conceptuel, cette prise de conscience de l'autre dont j'ai dit qu'elle est à la base de l'humanisme. Il peut paraître surprenant que des notions dialoguent entre elles pour, par leur contradiction assumée et surmontée, elles affinent au mieux l'approche de la vérité, ou du moins de la vérité qui s'induit de leur confrontation. C'est pourtant cela que la Méditerranée aura inventé et qui est et sera jusqu'à la fin des temps le moteur de l'avancée intellectuelle et, tout aussi bien, spirituelle de l'humanité dans son ensemble. J'ai été l'un de ceux qui avaient noté, dans les années soixante déjà et dans le même cadre d'idées, à l'heure où les deux superpuissances d'alors, les Etats-Unis et l'URSS, se portaient à leur maximum d'ambition dominatrice au sein d'une compétition effrénée, que la philosophie politique de l'un et de l'autre consistait pour l'essentiel à pousser à l'extrême et, somme toute, jusqu'à l'absurde, notre définition méditerranéenne de la liberté et de la justice. "Les hommes sont libres et responsables de leurs actions" disent nos philosophes et nos prophètes, et cela aboutit à cette cruelle course au but à laquelle nous ont habitués les régimes de libéralité excessive où ce sont toujours les plus forts qui gagnent et où bien d'hommes, de femmes et de sociétés affaiblis sont laissés au bord de la route : on appelle cela, cette abomination, cette dérive de la liberté, le "struggle for life" en oubliant simplement, au passage, que la vie est un droit pour tous. L'autre dérive, celle de la justice, c'est celle de l'équité distributive, faussement distributive au nom de l'égalité, et où, là aussi, celui qui distribue ne distribue que pour mieux asseoir son autorité personnelle et garder entre ses mains, avec la manne, la totalité du pouvoir - l'égalité dès lors n'étant qu'un leurre et qu'un trompe-l'oeil. On se rappelle la boutade fameuse : "Le capitalisme, c'est l'exploitation de l'homme par l'homme, le communisme, c'est l'inverse". Entre ces excès, entre Charybde et Scylla, l'antique sagesse méditerranéenne a toujours été la juste mesure, le juste poids sur quoi insiste le Coran, le "Il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu" qui est l'une des hautes leçons de l'Evangile, le "Il faut savoir raison garder". Certes, c'est l'acte d'une raison, dans l'éclat même de son évidence, que nous ne pouvons qu'être du parti de la justice, et bien des dits célèbres seraient à évoquer ici. "Tous les hommes sont égaux entre eux comme les dents du peigne du tisserand", "Pas de différence entre le Blanc et le Noir,

entre l'Arabe et le non-Arabe si ce n'est leur degré de la crainte de Dieu", affirment deux *hâdîth* muhammadiens souvent cités. Et le Talmud, de son côté : "Pourquoi Dieu n'a-t-il formé qu'un seul homme, lors de la Crédence ? C'est dans l'intérêt de la concorde, pour qu'aucun homme ne puisse dire à un autre : je suis de plus noble race que toi". Mais au-delà de l'équilibre ainsi souhaité, il y a plus : il y a, et c'est aussi l'une des grandes leçons de la Méditerranée, que pour dominer définitivement la barbarie originelle, il y faut l'acte de ce don le plus grand qu'un homme puisse faire et qui est, on l'aura compris, l'amour. Au propos de saint Paul, dans la *Première épître aux Corinthiens* : "Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit", répond, sur le même ton d'ouverture et de captation désintéressée de l'autre, non pas désintéressée mais merveilleusement par lui intéressée, ce poème du Muhyidine Ibn Arabi, le penseur et philosophe andalou du XII^e-XIII^e siècles, dans *Turjumân al Aschâq*, "l'Interprète des désirs d'amour" :

*Mon cœur peut désormais prendre toute forme
Une prairie pour gazelles, un cloître pour moines,
Un sanctuaire pour les idoles, une ka'aba pour les pèlerins,
Les tables de la Torah et le livre du Coran.
Je pratique une religion d'Amour : vers quelque point
Que se dirige la caravane de l'Amour
Là est ma foi et là ma religion*

Ce poème me semble être, au-delà de la tolérance , qui n'est à mon sens que l'un des modes les plus pernicieux de la pusillanimité, et l'une des formes possibles du racisme, ce poème d'un homme de Méditerranée, présent de toute sa vérité à cette Andalousie qui fut, comme la Sicile de Frédéric II de Hohenstaufen et comme, peut-être, le Liban d'avant-hier, l'un des lieux les plus intenses de l'échange culturel - idées, affects, concepts, notions, intuitions de la Divinité - dont cette planète, la nôtre, est capable. C'est à des textes comme celui d'Ibn Arabi que la Méditerranée se doit d'être la Méditerranée et c'est à des textes comme celui-ci qu'on se doit de puiser pour combattre, partout où régulièrement elle resurgit, l'hydre de l'intolérance, de la violence raciste, de la bêtise intégriste. Je cite, pour les exclure avec détermination de ce qui constitue, après quelques autres, ma propre vision de la Méditerranée, tel Etat va-t-en-guerre des Balkans, telle autre situation d'intransigeance au Proche-Orient qui, malgré les engagements signés, s'interdit le dialogue et vit se poursuivre intolérablement l'occupation de territoires, activant par là-même le risque d'explosions incontrôlées - car là où il y a blocage, exaspération et désespoir, il y a explosion - enfin, oui, c'est avec détermination que j'exclue de la Méditerranée les fondamentalismes et les fondamentalistes, et non seulement je les exclue de Méditerranée mais, aussi, c'est de ce credo dont ils se croient les défenseurs et les témoins que je les exclue, lamentables défenseurs aveuglés par leur incomptance, aveugles témoins. Là aussi, c'est à Ibn Arabi, décidément inépuisable en la matière, que j'aurai recours ; il écrit dans *La Sagesse des Prophètes* : "En louant ce qu'il croit, le croyant loue sa propre âme et c'est à cause de cela qu'il condamne une autre croyance que la sienne ; s'il était équitable il ne le ferait pas ; seulement, celui qui est fixé sur telle adoration ignore nécessairement le véritable intrinsèque d'autres croyances, par la même que sa croyance en Dieu implique une négation d'autres formes de croyance. S'il connaissait le sens de la parole de Junayd : "La couleur de l'eau c'est la couleur de son récipient", il admettrait la validité de toute croyance et il reconnaîtrait Dieu en toute forme et en tout objet de foi".

C'est dans ce vaste cadre philosophique, ouverture et acceptation active de l'autre, que je souhaite situer le problème de l'échange, des échanges, institués tout au long d'une très longue histoire entre les rives de la Méditerranée et ses peuples depuis que les Phéniciens, mes lointains ancêtres, établissaient un peu partout comptoirs pacifiques et colonies marchandes. On l'a souvent noté : l'idée de commerce entre les hommes, qui signifie précisément l'une des formes les plus hautes de communication intellectuelle et plus généralement mentale, c'est dans l'aller-retour des denrées et des produits concrets qu'elle prend historiquement racine. Et aujourd'hui encore, maintenant et dorénavant que les guerres et les dominations coloniales sont - du moins faut-il l'espérer - en train petit à petit de devenir des archaïsmes insoutenables, c'est dans l'impulsion provoquée par les intérêts des uns et des autres et dans la réciprocité ainsi induite qu'il faut sans doute voir l'un des principaux moteurs de la porosité culturelle des peuples. Hier, oui, c'était souvent la guerre et la violence, la Barbarie que je n'ai pas hésité à nommer de son nom, qui ont mis en contact des cultures diversifiées et parfois divergentes ou même franchement ennemis. J'ai assez dit mon mépris de la guerre pour, à ce stade de ma réflexion, oser l'affirmer, paraphrasant une formule célèbre, qu'elle aura été à l'occasion - hélas ! trois fois hélas ! - la culture poursuivie par d'autres moyens. Osmose culturelle auront été les expéditions d'Alexandre, osmose culturelle les croisades, osmose culturelle la prise de Constantinople par les Turcs et l'émigration des érudits byzantins vers Italie avec, dans leurs bagages, le renouveau des lettres et de la philosophie que l'on sait, le retour de l'humanisme helléniste et ce qu'on appellera bientôt le miracle du *quattrocento*, osmose culturelle la guerre de François 1^e en Italie, sa défaite à Pavie et, retour à Paris, le début de ce qu'on appellera la Renaissance. Si je me permets de rappeler ces évidences - il en est beaucoup d'autres qui pourraient être évoquées - c'est, je le répète, parce que notre philosophie de l'Histoire a changé, que nos moyens de contact les uns avec les autres sont désormais ultra-rapides et ultra-efficaces, que la facilité des communications, l'agilité et la célérité des médias de toute nature, la voie royale ouverte par le système Internet, ont rendu définitivement caduques, dérisoires et brutaux des moyens que l'intelligence humaine, en d'autres époques, a su parfois utiliser pour réduire le champ du désastre. Plus que jamais, nous exigeons, à partir de tout ce que la Méditerranée nous a enseigné au fil des temps que l'homme se définisse enfin par sa force d'âme, sa *virtus*, par sa capacité d'adaptation à autrui et d'intégration d'autrui, par cette balance exacte en lui de cela qui lui est goût de la justice et de cela qui lui est goût, et goût violent, de la liberté - ainsi qu'il m'est arrivé de le formuler précédemment. Ici on me permettra de citer un grand Méditerranéen, l'écrivain italien Ignazio Silone : "Avant de vouloir la justice, énonce-t-il, il faut soi-même se comporter en "juste". Et j'ai appris à me méfier de ceux qui veulent faire régner la liberté. Ils se transforment en tyrans. On ne fait pas régner la liberté. Elle n'existe que quand des hommes se sentent libres". Dans les épreuves du Proche-Orient, dans celle de mon propre pays, dans celles des pays arabes qui m'entourent, il m'arrive à propos de certains excès détestables de me remémorer l'observation cruelle et cynique d'un autre Méditerranéen, Paul Valéry, sur les martyrs, ceux du moins qui défendent une mauvaise cause ou qui, par leur sacrifice mal ajusté, compromettent la cause, en soi bonne et noble, qu'ils représentent : "Ils préfèrent mourir que réfléchir". Ou encore, autre observation cynique, de Lampedusa dans "Le Guépard" - observation d'un privilégié qui veut, sous la pression d'un temps gros d'événements à venir, préservera une situation acquise : "Si nous voulons que les choses restent ce qu'elles sont, il va falloir qu'elles changent".

Leçon de l'expérience, pragmatisme jamais pris en défaut du sagace Méditerranéen. L'orient de notre mer commune a beaucoup donné à l'occident de cette mer : outre ses

divers credo, il lui a donné, je crois l'avoir dit, les moyens intellectuels de la domination qui est désormais la sienne. Il importe aujourd'hui que l'Occident, "maître de lui-même comme de l'univers", reconnaîsse sa dette envers l'Orient, que le nord de cette mer reconnaîsse sa dette envers le sud. La Méditerranée n'est pas un conservatoire, ni un musée - du moins pas encore, et il y a autour de ces rivages, chaque jour un peu plus nombreux, chaque jour un peu plus dépendants, des hommes et des femmes qui savent que cette mer, et les terres qu'elle baigne, leur sont patrie. Qu'est-ce qu'une patrie désormais ? Ce n'est pas seulement qu'un nombre de kilomètres carrés mais, d'une manière bien exigeante, des valeurs pour lesquelles il est bon de vivre et au nom desquelles il faut témoigner. Témoigner ne saurait plus être, comme ce le fut hier encore, encourager le passé à survivre : témoigner, c'est à partir des valeurs d'un passé entre tous prestigieux, créer des valeurs pour l'avenir, imaginer des dynamiques pour le futur. Qui oserait dire aujourd'hui que l'homme n'a aucun pouvoir sur l'Histoire ? Les événements récents, ceux qui naissent à chaque instant sous nos yeux, ceux qui sont en gestation et qu'on prévoit déjà, sont là pour démontrer le contraire.

L'Europe se fait. Elle se fera chaque jour un peu plus et un peu mieux. Le rêve de tout Méditerranéen est que cette Europe se fasse du nord au sud et d'ouest en est sans oublier la mer, cette mère, cette matrice où, un jour, elle a pris naissance. Et son nom lui-même, Europe, est celui d'une petite princesse d'Orient, fille du roi Agenor de Tyr, une petite ville de chez moi, au Liban, qui fut jadis une des impératrices de la mer. C'est en Méditerranée que l'Europe a acquis, outre son nom, ses valeurs philosophiques et spirituelles, ce qui lui est règne de l'homme et ce qui lui est souffle de Dieu. Et c'est, certes, en Méditerranée que se fait sentir le plus le besoin d'une Europe puissante, humaine, généreuse, équilibrée et - du simple fait d'être équilibrée - équilibrante pour les autres. Immenses sont en Méditerranée les besoins et immenses, derrière la façade des pays méditerranéens, d'autres besoins issus d'autres pays. Que de mains tendues vers l'Europe et combien d'espoirs attachés à son émergence ! Il m'est arrivé d'écrire ceci : "[Aujourd'hui] de nouveaux espaces immenses se déploient devant des libertés retrouvées. L'Europe se défait et se refait et comme l'Europe, depuis le milieu du XV^e siècle est, qu'on le veuille ou non, qu'on s'en réjouisse ou non, le point central de la planète, son lieu focal dont partent toutes les lignes de la pensée, de l'industrie et du commerce et vers où elles s'en reviennent toutes dans une activité constante d'afflux et de reflux, il apparaît très vite que la métamorphose de l'Europe aura pour conséquence la métamorphose du monde".

Europe décloisonnée, homme libre : voilà donc ce que l'Europe est peut-être en train d'inventer sous nos yeux. Je parle évidemment d'une certaine Europe de haut vol, d'une Europe rêvée. D'une Europe qui aurait enfin compris que l'espace conquis par la force des armes est nécessairement une prison, quelles que soient les armes utilisées à cette fin. D'une Europe qui aurait enfin compris, après la gloire abrupte et figée des empires, que la liberté est indivisible, qu'un seul esclave, quel qu'il soit, où qu'il soit, met dans les chaînes la liberté de tous. La libre circulation des idées et des hommes, c'est, il faut le saluer comme il convient, une immense idée européenne, de ces quelques rares idées par lesquelles il fait bon vivre et pour lesquelles il est conçue de mourir. Mais ce programme ne voudrait-il donc que pour l'Europe et pour une Europe chaque jour un peu plus frileuse et qui prend peur de ce dont elle-même, un jour d'inspiration, a fait la splendide annonce ? A l'attention, à l'intention, ce jour-là, de tous les hommes libres. Libre circulation des idées et des hommes, est-il proclamé. Or les idées, voici que l'Europe en a peur, si ces idées lui

¹La poésie et le devoir d'identité in "Le Nibbio", José Corti, 1993.

semblent risquer de mettre en difficulté ses propres valeurs, et surtout si ces idées viennent du sud de la planète ; les hommes, voici que l'Europe en a peur, s'il lui semble qu'ils viennent à elle non seulement pour lui donner - ce qu'ils firent si longtemps par la toute-puissance de l'impérialisme colonial d'hier - mais aussi pour, tout en lui donnant le peu qu'ils ont, (leur travail, leur sueur, leur pauvre odeur de pauvres peinant dans les bas-fonds des luxes et des lucres), s'ils viennent, dis-je, lui demander le peu qu'elle veut consentir à leur donner : ce peu qui est beaucoup pour eux et dont ils vivent. Les hommes, leur libre circulation, l'Europe en a peur aujourd'hui, surtout s'ils viennent à circuler en elle avec pour point de départ le sud de la planète. Une Europe pour les seuls Européens et qui irait, ce qui reste à faire, de l'Atlantique à l'Oural ? Une Europe fermée, refermée sur elle-même ? Pourquoi pas ? - Mais alors ce ne serait plus l'Europe.

L'Europe qui, aujourd'hui, peut tant donner aux autres, ne donne que peu et que le moins possible, ayant dans le passé ancien et récent - il faut le souligner pour le meilleur et pour le pire - beaucoup pris aux autres et beaucoup pris des autres et, d'ailleurs, continuant à le faire. L'Orient lui a fourni ses dieux et son Dieu, le monde entier la quintessence de ses cultures, la planète en tous ses sud lui a remis, sous l'effet du fer et du feu, par le fouet et par le sang, le présentoir de ses richesses. Dans la corbeille de noces de l'Europe, sont venues se déverser les cornes d'abondance de toutes les races et de tous les peuples, et, à un certain point de vue, c'est peut-être là une chance - une chance pour tous. L'Europe a fait son miel, l'un des plus délectables et des plus raffinés qui soient, de fleurs ainsi données et prises. Admirable abeille, son génie est là : de s'emparer non seulement des fleurs des autres abeilles, mais de leur miel aussi, s'il se peut, pour en faire son miel propre, qu'elle est prête, d'ailleurs, sous de certaines conditions, à leur rétrocéder après l'avoir transformé et quelquefois amélioré. Vieux procès dont ce n'est pas le lieu ici, ni l'occasion, de l'intenter. Mais parce que l'Europe des droits est aussi, nécessairement, celle des devoirs, droits et devoirs que ce continent et que cette civilisation ont défini comme cela ne fut jamais fait dans l'Histoire aussi nettement avant eux, depuis deux ou trois siècles qu'ils s'y exercent, que l'Europe, dis-je, est notamment la patrie des droits de l'homme, il peut sans doute paraître insolent aux yeux de certains, mais pertinents aux yeux de beaucoup d'autres, de rappeler à l'Europe et, notamment, à la pointe occidentale de l'Europe - ce cap avancé de l'Asie qu'avait si bien vu et défini Paul Valéry - qu'elle a, à l'égard de tous et d'abord d'elle-même, des devoirs.

Parmi les devoirs urgents de l'Europe à l'égard de la Méditerranée, il y a celui de s'impliquer davantage, et massivement, dans la recherche de la réduction des tensions qui font de cette mer le lieu de la planète où sont en train de renaître et de reprendre force, je le dis et le redis, les plus vieux et les plus terribles des démons de l'espèce - et les plus dangereux pour tous parce que les plus polluants : le racisme, le fascisme, l'intégrisme. Il ne faut pas laisser aux seuls Etats-Unis, si lointains, tout compte fait, et si peu intéressés par nos cultures, par notre culture, le soin de régler à leur manière nos si graves difficultés. "Pour nous, écrit avec justesse Edward Saïd, - qui n'a pas été toujours tendre pour l'Europe et ce, à juste titre - pour nous [les ex-colonisés], oublier l'Europe revient à effacer les conflits qui ont formé nos identités [à savoir l'euro-péenne et la nôtre] ; comme il est trop tard maintenant pour nous quitter, nous ferions mieux de tirer profit des interdépendances mutuelles qui nous sont imposées par l'Histoire". Parmi les devoirs urgents de l'Europe à l'égard de la Méditerranée il y a, entre autres, celui d'aider les pays restés en arrière, d'ailleurs du fait souvent de l'impéritie coloniale, à rattraper, par les voies de la nouvelle civilisation qui est en train de voir le jour, l'Histoire en train de se faire à grande vitesse : si les indispensables transferts techniques et technologiques n'ont pas lieu rapidement dans les

régions les plus défavorisées à ce point de vue, alors, oui, on peut craindre le pire et la Méditerranée, comme le sont déjà certaines villes, deviendra un conservatoire et un musée, une zone de détente et de tourisme pour les privilégiés de la rive nord. Alors, oui, dis-je encore, le dialogue culturel aura fait son temps, notre riche et fragile civilisation, toute d'aller et retour, d'osmose et de complémentarité, prendra fin. Une mer peut-elle sombrer à son tour ? La Méditerranée aura sombré.

Grâce à Dieu et aux dieux, nous n'en sommes pas là. Les deux premiers grands poèmes d'amour sont nés, l'un et l'autre, en Méditerranée : ce sont l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère. Dans le premier, l'amour conduit à la catastrophe, dans le second, c'est à remonter, point par point, île par île, escale après escale, le temps et l'espace de la catastrophe qu'on rejoint, par Ulysse interposé, le rivage patient de l'amour. Il ne faut jamais désespérer du retour d'Ulysse. Que la dernière parole soit donc une parole d'espoir, qu'elle soit une parole de poésie. C'est à Georges Séféris, autre grec, que j'emprunterai cette parole-là, espoir et poésie mêlés, cette parole pour demain :

*Entre l'équinoxe de printemps et l'équinoxe d'automne
 Voici les eaux vives voici les jardins
 Voici les abeilles qui bourdonnent dans les branches
 Et bruissent dans les oreilles d'un enfant
 Et là le soleil ! Et les oiseaux du paradis
 Un grand soleil plus grand que la lumière*

Salah Stétié

<i>Movimientos pluralismo cultural</i>	TEMPORALIDAD	TERRITORIALIDAD	DERECHOS DE GRUPO		
			<i>Ejercicio individual/colectivo</i>	<i>Posibilidad regulación soluciones federales</i>	<i>Aislamiento dentro del marco constitucional</i>
Mov. 1 issue dentro de la cultura comunidad general definida desde el Estado (p. ej. movimientos feministas, minorías sexuales)	Transitoria	No	Igualdad individual miembros del grupo + Integr. política igualitaria	No No relevante	No
Mov. nacionales en estados plurinacionales	Permanente	Sí	Diferencia cultural + Diferenciación política	Federalismo asimétrico	No
Mov. poblaciones inmigradas	Permanente	No	Diferencia cultural + Integr. política igualitaria	No relevante	No
Mov. poblaciones indígenas	Permanente	Sí	Diferencia cultural + Diferenciación política	«Federaciones»	Sí

Mohamed Tozy (TEXTE PROVISOIRE)

Ce travail s'inscrit dans le prolongement des discussions sur les concepts d'interculturalité d'historicité des cultures politiques et leur aptitude au métissage et à la réappropriation des courants de pensée et des modes de gouvernements allogènes. Réappropriation à ce niveau ne signifie pas adaptation à une culture dominante comme pourraient le suggérer les théories de la dépendance, mais réinvention dans le cadre d'une dynamique souvent affranchie des contraintes extérieurs, assujettie davantage aux rapports de force locaux.

Concrètement ce texte vise une démonstration qui introduit une démarche analytique des systèmes politiques maghrébins. Les concepts de culture métisse, de tradition inventée structurent la perspective théorique choisie. Ils renvoient aux projets des sociétés cherchant à combiner une pluralités de référentiels qui permettent d'asseoir les bases de systèmes de domination susceptibles d'être reçu « normalement » chez les autochtones et acceptée sans trop de problèmes par le concert des nations. Ce choix théoriques tournent le dos aussi bien aux théories culturalistes qui surdéterminent l'héritage des sociétés d'accueil et inscrivent leur démarche dans une approche essentialiste qui réduit la pluralité et la complexité de ces cultures qu'à celle de la dépendance qui suggère une passivité des sociétés dominées.

A propos de l'Afrique noire qui a toujours été le théâtre de ces développements théoriques J.F Bayart écrit : « la tradition, non seulement n'était pas une, mais encore n'était ni immobile ni fermée. Les idées dans les sociétés sans écriture, sont liés aux circonstances contextuelles de leur énonciation, plus qu'à un programme abstraits de croyance, impossible à consigner graphiquement. Les acteurs sociaux contemporains chevauchent sans arrêt, les secteurs arbitrairement circonscrit de la tradition et de la modernité.. » (l'Etat en Afrique, p.31)

Par ailleurs, nous avons choisi délibérément de privilégier la dimension politique et de mettre l'accent sur le Maroc, pays qui se présente explicitement comme un cas d'école de syncrétisme politique associant stratégiquement les paradigmes musulman et occidental. Il est question dans notre propos d'étudier les modalités de prise en charge de ce double héritage musulman et occidental dans la conception d'un projet politique aussi bien sur le plan institutionnel que des pratiques et de la culture politique. On essayera de mettre en parallèle les hésitations des différents régimes entre le tout national et la prise en compte des diversités régionales, ethniques et religieuses .

Théoriquement, ce Travail s'inscrit dans le prolongement d'une approche de « sociologie historique » (Badie, les deux états, 1986) qui consisterait à réfléchir sur la manière dont la société construit son univers politique et pense son rapport au pouvoir (Geertz). De ce point de vue , l'analyse des itinéraires des acteurs politiques, leur capacité à représenter les autres hommes et les conditions d'acquisition de celle-ci est très importante.. Elle permet de rendre compte de l'aptitude du système à perdurer et à gérer de façon efficiente un certain nombre de traumatisme (coups d'état de 1972 et 1973, émeutes du pain de 1981 et 1984). Le référent islamique constitue certainement un point d'ancre essentiel, mais il est incapable à lui seul d'épuiser toutes les facettes d'une culture politique ouverte à une dynamique d'actualisation, voire de modernisation réappropriée.

Sans sombrer dans le culturalisme absolu, il est question de raisonner en termes de « trajectoire historique de développement ». La migration des cultures politiques en situation d'hégémonie ne se fait pas sans une certaine altération du sens originel. Le postulat d'un ancrage historique suppose plus qu'une spécification des concepts, un respect des équilibres entre la pureté supposée du modèle importé et des modalités pratiques de sa réappropriation. L'opération relève plus d'un métissage (Braudel) porté par une tension « d'autochtonisation ». Le fracas du

discours idéologique des acteurs cache mal des mouvements profonds dans des sociétés jouant sur le registre du composite (Pascon 1971) et du bricolage (Roy,1992).

L'histoire politique du Maroc s'est faite, souvent à l'insu des acteurs, mais avec leur complicité. Quand les islamistes pensent reproduire le modèle originel dans sa pureté, ils n'en continuent pas moins à approfondir les félures de l'ordre traditionnel et mettre en place les conditions épistémiques de sa remise en cause. L'émergence de l'individu pointe derrière cette condamnation toute théologique de l'ordre établi. Elle vient sanctionner une révolution sociale qui s'est déroulée dans les interstices du champ politique et qui est inscrite dans leur propre démarche. Le même constat peut se faire à propos de la marche forcée des élites « occidentalisées (Yacine, 1982) vers la modernisation, qui a accouché d'un profond mouvement de traditionalisation sur les bases de rapports autoritaires entachés de conservatisme associant monarchie et classe politique

1. Les éléments du métissage politique : le référentiel islamique .

La manière dont la société construit son univers politique et pense son rapport au pouvoir influe beaucoup sur la configuration du champ politique, la nature des enjeux et du jeu qui s'y déroule . L'Islam constitue certainement un point d'ancrage essentiel de la culture politique dominante. Son influence ne se limite pas aux traditions revendiquées par les gouvernants comme constitutives de leur légitimité, mais aux cadres philosophiques même de la pensée où se structure la relation de pouvoir. Un régime politique autoritaire et musulman comme le Maroc réfère automatiquement à un principe d'unicité inscrit dans le prolongement d'un pouvoir monolithique dont celui de Dieu est le modèle parfait. La relation au pouvoir ne peut pas, par conséquent, être dual. Elle implique l'évacuation de la représentation comme modalité pratique de prise en compte de l'autre dans une perspective de contractualisation de la relation politique. La difficulté à intégrer la dualité gouvernant/gouvernés débouche sur une dissociation des éléments de l'équation. Les gouvernés ne peuvent exister comme catégorie autonome et souveraine qu'en dehors du système, dans un espace de dissidence (Siba). La catégorie de siba sera centrale dans nos propos. Elle puise son opérationnalité actuelle dans les tréfonds d'une culture tribale et segmentaire.

L'absence de relation téléologique entre les fondements du pouvoir et la « volonté des sujets du pouvoir » donne une signification particulière à l'obéissance et à l'adhésion au système politique. Celle-ci devient un acte de fusion/extinction (*fana'*) dans le lieu commun du pouvoir. Elle suppose au préalable un passage obligé par la condition servile. Car la catégorie d'esclave de Dieu ('abd) est indissociable de celle d'homme. Au pouvoir absolu de Dieu correspond la servilité absolue de l'homme et la libération de celui-ci passe par la fusion avec celui-là. Dans le cadre d'une culture aussi drastiquement monothéiste, une théologie de la libération se fond paradoxalement, comme on le verra dans le cadre de l'islamisme, d'abord sur une théologie de la servitude. Le vicariat du Dieu unique participe de cette double logique de la soumission servile, (*'ouboudiya*) /liberté , seule à même de générer un pouvoir absolu sur les hommes et les choses.

Dans ce cadre, la servitude volontaire est un accomplissement de l'impératif religieux. Abdalalh Guenoun, premier ouléma du Royaume entre 1956 et 1992 exprimait à sa manière cette peur terrible d'une vacance du pouvoir et les risques de désordre qu'elle pourrait entraîner. Il disait: « les clercs seront les derniers à renier ce devoir d'obéissance au pouvoir quelque soit son illégitimité ».

La nécessité d'obéir se double de celle de servir et s'appuie sur au moins trois sphères de références appartenant toutes à la culture islamique.

1.1 le modèle califal:

L'évocation d'un modèle califale se justifie par la centralité de la cérémonie d'allégeance dans la stratégie de légitimation du système politique marocain. La continuité avec laquelle tous les producteurs de sens attachés au service du royaume s'acharnent à rappeler la filiation de la monarchie avec les premiers gouvernements de l'Islam et la rigueur qu'ils mettent à reproduire les séquences et les accessoires d'un rituel politique traditionnel. La fête nationale du 14 Août célébrée depuis 1979 optimise ce détour historique et permet de réintroduire le temps prophétique dans l'enceinte du pouvoir contemporain. En effet, la commémoration n'est pas simplement un rappel de l'annexion d'une province du Sahara occidental, en l'occurrence Oued Eddahab (Rio de Oro). Elle vient s'inscrire dans le dispositif festif de légitimation : fête du trône (3 Mars), de la marche verte (6 Novembre), fête de la jeunesse (9 Juillet) comme un moment rétroactivement fondateur d'un nouveau pacte politique entre le Sultan et le peuple.

Il s'agit de la deuxième bénédiction souscrite par la collectivité durant le même règne. Quand en 1961, Hassan II a demandé comme il se doit, l'investiture par allégeance des oulémas , le contexte politique incertain de l'époque ne permettait pas de faire de cette cérémonie un acte instituant. L'allégeance est passée presque inaperçue et la continuité avec Mohamed V s'est appuyée principalement sur l'héritage nationaliste.

La bénédiction de Oued Eddahab du 14 Août 1979 intervient dans un contexte particulier de refonte des bases contractuelles du pouvoir. Elle en fixe le contenu et les modalités pratiques et interpelle à un moment où le sultan n'avait plus d'adversaire de poids une doctrine califale lourde en conséquences .

Le texte de la bénédiction de Oued Eddahab de 1974 largement diffusé depuis, est devenu un archétype qui actualise un aspect important de la culture politique et suggère le caractère illimité et extra-constitutionnel du pouvoir en place. Il va au-delà d'une simple restauration dynastique pour interroger directement un corpus doctrinal, controversé certes, mais dont la sensibilité profonde est autoritaire.

Dans cette stratégie, les cinquante premières années qui ont suivi l'annonce de la prédication prophétique sont d'une actualité étonnante. Ils continuent après quinze siècles à être considérées comme un moment crucial , un tournant qui expliquerait la dérive des régimes islamiques vers le despotisme. Pour plusieurs philosophes politiques contemporains, il s'agit d'un moment privilégié pour interroger la conception islamique du pouvoir et les procédures de sa dévolution. Cette thèse est partagée aussi bien par les anciens (Ali Abderrazik) que « d'éminents idéologues» contemporains (M.A. Jabri, H. Djait, Achmaoui), ayant fait leurs classes dans les universités occidentales..

L'étrange actualité de ce débat pourrait suggérer un imaginaire en panne ou un attachement à des principes de gouvernement désormais obsolètes. Il n'en est rien , parce que les fondements même du pouvoir et des mécanismes de sa dévolution y sont en cause. A la mort du Prophète, la nécessité d'un khalife n'était pas une évidence acceptée par tous. L'héritage théorique et pratique légué par le Prophète n'était pas explicite sur la question. Il a fallu aux théoriciens chercher dans le Coran et le Hadith ce qui peut justifier une succession "au dernier des prophètes" pour la direction temporelle de la communauté. L'extension de l'empire musulman et l'intégration du savoir grec, perse et indien, grâce aux nombreuses traductions et surtout grâce à l'adoption par les non arabes ("Ajam") de la religion musulmane, ont permis

aux théoriciens d'élargir leur horizon explicatif en se référant davantage à la raison qu'au texte (Nass).

Le problème de la nécessité a été abordé successivement et même cumulativement par le canal de la religion et par celui de la "raison", ces deux canaux d'explication ont engendré les deux grandes approches de l'institution califale qui conditionnent à la fois son mode d'existence, de succession, et la nature du pouvoir. Car, c'est à travers ces deux acceptations qu'on arrive à percevoir la contradiction principale entre pouvoir d'origine divine et pouvoir d'origine humaine, avec toutes les conséquences que ces conceptions engendrent. Al-Mawardi est le défenseur le plus farouche de cette orientation légaliste ; pour lui, il est certes raisonnable de confier la direction de la communauté à un seul homme pour prévenir l'anarchie, mais on ne saurait en tirer argument pour justifier la nécessité du "Califat" l'obligation d'obéir à un khalife est avant tout canonique :

"L'institution de l'Imamat (ici Califat) a pour raison d'être qu'il supplée la prophétisme pour la sauvegarde de la religion et l'administration des intérêts terrestres. (...) il y a divergence sur la question de savoir si ce caractère de nécessité est rationnel ou canonique (...). A raisonner, en effet, l'homme intelligent a uniquement à s'abstenir de faire du tort à son prochain et de vivre en mésintelligence avec lui, à pratiquer loyalement et amicalement l'équité vis-à-vis de lui, et ces procédés lui sont commandés par sa propre raison et non par celle d'autrui. Mais c'est la loi qui intervient pour confier le soin des choses (humaines) à celui qui la représente. Allah s'est exprimé ainsi : "O vous qui croyez, obéissez à Allah, obéissez à l'apôtre et à ceux d'entre vous qui commandent" (Coran, IBV, 62) (...)" Il nous a donc imposé catégoriquement d'obéir à ceux d'entre nous qui commandent."

Tous les Ach'arites, à l'exemple de Mawardi, vont faire de l'existence du Califat une obligation avant tout "légale", c'est-à-dire de droit positif révélé. Rernarquons, cependant l'existence de tentatives de conciliation (d'utilisation habile) des arguments de la char'i'a et de la raison, notamment chez Ibn khâldun et Ahmed Ghazali.

Cette nécessité charaïque est confortée par un recours à une forme réaménagée de l'héritage aristotélicien. "L'homme est un animal social et politique", soutiennent les Mu'tazilas . Il est obligé, pour des raisons multiples de vivre en société . C'est le principe de l'utilité réciproque qui fait que les hommes s'entendent pour vivre en collectivité. Dans une société, l'existence d'une autorité organisée est nécessaire , à plus forte raison les sociétés musulmanes. Celles-ci ne sauraient se passer de la nécessité d'un pouvoir politique capable d'obliger les hommes à respecter leur engagement de faire régner la justice, et assurer l'harmonie dans la société. Les mu'tazilas se bornent, ce pendant à considérer cette obligation comme "rationnelle". Le consensus de la communauté trouve lui-même sa garantie et sa source dans la raison. De ce principe de nécessité la mémoire politique, sous l'effet d'un travail doctrinal de légitimation des pouvoirs en place, a glissé vers la sacralisation de l'institution et de son titulaire.

L'institution Califale a été imposée par le désir de ne pas retomber dans l'anarchie (fitna) , Qui est considérée comme le mal suprême. La fitna connote souvent un état de non religion (Jahilya), synonyme d'une situation d'anarchie politique et religieuse, ou plus encore, le moment où l'être perd sa qualité d'homme. Ghazali enseignait dans l'un des ses ouvrages intitulé l'iqtisad: « qu'à défaut d'un imam légitime , remplissant toutes les conditions d'éligibilité ou de désignation définies par les textes, on doit reconnaître comme chef de la communauté un chef militaire capable d'obtenir la soumission de tous ». Ghazali n'exclut pas la violence . « La crainte de la sédition et l'extrême exigence de la formule islamique de légitimité conduisent à concevoir le politique d'abord , en fonction d'une hiérarchie des illégitimités, érigent le désordre en risque plus redoutable que l'injuste ».

C'est dans ce cadre que Hassan II fort d'une tradition malikite avait soutenu à la suite des émeutes de Mars 1965, que « la prévention de la fitna justifierait le sacrifice des deux tiers

de la communauté des croyants ». La reconnaissance de l'autorité califienne, la soumission à cette autorité dans toutes ses manifestations aussi bien "civiles" que religieuses est érigée en un acte de religion . L'obéissance aux califes est signe de rattachement à l'islam, la preuve qu'on est musulman.

Dans le contexte marocain actuelle la réhabilitation de la béiy'a et son introduction comme élément constitutif du pouvoir a permis d'évacuer le risque d'une contractualisation de la représentation et de réduire la place du droit positif . De source du pouvoir, le droit est devenu une simple mise en forme institutionnelle d'une autorité historique qui préexistait à l'état lui même.

Ce paradigme d'autorité qu'on vient de décrire brièvement , explique une des dimensions du système actuel et permet de saisir un des aspect de la dynamique d'un champ politique sans véritable enjeux de pouvoir. Le parlement illustre le plus le fonctionnement des mécanismes d'intercession, chafa'a que de représentation. En effet, les constitutionnalises ne se trompent que sur la signification des faits quand relèvent que la chambre des représentants ne remplit pas son rôle naturel de fabriquer des lois et que l'activité principale des parlementaires est d'essayer de régler les problèmes de leurs contribuables par le biais des questions orales ou des interventions auprès des administrations. La fonction principale du parlementaire est d'intercéder auprès de l'autorité suprême, dans la mesure où il ne détient aucune parcelle du pouvoir.

Paradoxalement , le parlement qui semble traduire les espoirs les plus prometteurs d'une démocratie est le lieu même où se cristallise l'opacité du lexique politique. La référence à la consultation (s'hûra) évacue totalement l'idée de représentation souveraine. La shûra n'étant pas la reconnaissance d'un pouvoir, tout au plus elle s'appréhende comme la reconnaissance d'une compétence technique qui contribue à éclairer le titulaire du pouvoir sans pour autant remettre en cause sa suprématie.

Le caractère sacré de la monarchie marocaine est inscrit dans plusieurs registres , dont celui religieux (khilafat), n'est qu'une variante qui exprime la dimension scripturaire de la légitimité du Monarque. Celle-ci n'est pas suffisante pour justifier l'occupation de tout le champ politique et la prise en charge de la fonction normative . Il s'agit à priori d'une vision extensive du pouvoir khalifal en rupture avec l'orthodoxie. La version orthodoxe ne fait pas du Khalife le dépositaire du pouvoir constituant , ni même du pouvoir législatif qui appartient à Dieu

Les deux autres variantes sont, le registre hagiographique, qui passe par la maîtrise de l'histoire et la mobilisation des généalogies chérifiennes et renvoie à une culture chi'ite expulsé officiellement du référent historique officiel et le registre positiviste qui réalise le triomphe de la raison d'Etat par le biais d'une culture constitutionnelle taillée sur mesure

1.0 Le prophétisme

Le point de départ de l'Etat marocain qui aurait à ce jour 14 siècles de vie en continu est l'arrivée de Moulay Idriss d'Orient, descendant direct du prophète par sa fille. Ce dernier devait fuir les massacres des Ahl Al bayt, compagnon d'Ali. Historiquement Idriss serait un shi'ite. Certes le courant schi'ite n'était pas encore structuré au point de produire une cosmogonie indépendante au sein de la grande famille de l'Islam. Les premiers éléments de la culture et l'idéologie chi'ite était déjà là à savoir la vénération des descendants du prophète et la dévolution exclusive du pouvoir spirituelle et politique à leur descendants.

Ce fait d'arme idéologique entre sunnisme qui constitue le corpus de référence de l'idéologie politique marocaine et le chi'isme qui en fournit l'ossature eschatologique expliquent, justifiant la

prééminence de certaines dynasties, s'est traduit par une digestion totale de la seconde composante dans le cadre d'une nouvelle orthodoxie politique qui évacue totalement la référence au chi"isme tout en gardant ses principales conséquences, à savoir la sacralité de la descendance et la vénération religieusement obligatoire de la lignée prophétique. Dans ce contexte paradoxale, Le support de légitimation est hagiographique et associe dans un même registre historiographie et geste miraculeux.

En effet, la référence à la généalogie est une pratique constante et régulière. Elle est investie d'une certaine force qui singularise le monarque par rapport à ses pairs du monde musulman . Quand le Roi du Maroc s'adresse à ses collègues du Monde musulman à l'occasion de l'avènement du XVe siècle de l'hégire , comme ce fut le cas pour Hassan 1er à l'aube du XIV, il se prévaut d'abord de sa qualité chérifienne.

"O, Musulmans, un des signes de la grâce de Dieu et de la haute clémence pour sa créature est la sublime révélation faite à Son éminent Messager - que la bénédiction et le salut d'Allah soient sur lui - qu'il dota d'une mission divine. Cet ultime et dernier apostolat oriente les hommes dans le chemin de la vérité et leur donne libre accès aux grands débouchés vers le bien. Le Prophète Mohamed avait donc accompli Sa noble mission, transmis les hauts enseignements dont il fut dépositaire et nous transmis un livre aux versets bien élaborés. Dieu par sa haute sagesse , a décidé de confier aux califes et émirs des musulmans d'assurer sa régence sur la terre et assumer la lourde responsabilité de défendre la char'i'a, protéger la foi et préserver la société musulmane contre tout égarement et divagation. Le Maroc, terre d'islam, s'est caractérisé par une haute lignée de rois intègres et probos.... parmi ses souverains figurent les illustres et bienheureux descendants du Prophète dont nos ancêtres de la dynastie alaouite, les rois qu'Allah garantisse leur bonheur et bien-être dans la demeure paradisiaque de la paix... »

A chaque fête du trône, les journaux du groupe pro-gouvernemental (le Matin du Sahara) publient la généalogie chérifienne du Roi illustrée par une galerie des portraits de tous les sultans alaouites.

Cette généalogie qui structure la dimension hagiographique du pouvoir a été très peu critiquée comme ce fut le cas pour la dynastie des saadiens. Dès le début historiographes de la cour se sont empressés d'affirmer qu'il s'agit d'une « une chaîne dorée », une « généalogie impeccable, la plus pure de toutes les générations » . constitue l'ossature de la fonction médiatrice du monarque. Elle rend aussi possible le transfert de baraka des morts aux vivants. Une sorte de maraboutisation de la fonction royale . la place du mausolée , et du marabout dans la pratique politique atteste de cette parenté entre vivants et morts, idrisside et alaouite qui assure une grande familiarité avec la fonction d'intercession.

La construction de la mosquée Hassan II représente un moment d'observation privilégié de l'articulation des fonctions maraboutique et monarchique. La conception du monument lui-même participe du miracle édifiant. Son gigantisme, sa situation sur l'eau et son architecture en font un haut fait de sainteté du XXème siècle. Le référentiel mobilisé en vue d'inciter les croyants à participer au financement se veut homothétique avec la posture du trône divin. Son trône était sur l'eau rappelle le diplôme qu'on délivre au souscripteurs. En outre, le mode de financement par souscription lui même actualise en marge des finances publiques le mode de rétribution maraboutique entre la ziara (don à l'occasion d'un pèlerinage) et les ftouh (rétribution symbolique d'une prestation de type magique ou religieux).

En fait rappelle le ministre d'Etat sans portefeuille My A. Alaoui: « nous ne devons pas oublier le sens de cette souscription. Il s'agit avant tout de la souscription Hassan II, nous ne pouvons

l'oublier . Il ne s'agit pas d'une souscription lancée par le gouvernement . La souscription » obéit à la loi du genre du charisme. Elle est venue appuyer le caractère décisif de la reconnaissance factuelle de l'autorité par des individus assujettis au leader. Elle intervient aussi comme un moment solennel de renouvellement du pacte et son inscription dans un signe tangible, un tatouage, une alliance qui assure un échange de charisme entre la bâtie et le leader à travers l'usage du nom.

La campagne de souscription a été structurée sur le mode de la tournée de ziara. L'encadrement musclé des autorités makhzénienes surtout en milieu rural n'a pas empêché les exégètes de mobiliser la tradition chérifienne pour convertir la redevance en investissement en vue d'obtenir le salut éternel. On a beaucoup insisté sur le fait que « l'appel de Sa majesté le Roi amir al mûminin et descendant du Prophète, président du comité de Jérusalem (Al Qods) et défenseur des préceptes de l'Islam est conforme à la tradition musulmane selon laquelle les mosquées sont l'oeuvre de la générosité publique.. »

Le don réalise une relation personnalisé entre le donneur qui s'acquitte d'une obligation religieuse et le destinataire qui par son statut de cherif assure la fonction d'intercession et garantit par son pouvoir intrinsèque attaché à son statut l'aboutissement du voeu. Le schémas maraboutique est scrupuleusement reproduit : « un objet transactionnel dans la relation avec le ciel (la mosquée), un intercesseur descendant du prophète, un acte d'acquisition de l'objet, opérant un transfert des bienfaits de la baraka. La souscription serait une répétition au niveau national d'un rituel d'accès au surnaturel ... »

Ce statut maraboutique est interpellé chaque fois que les autres sont incapables d'apporter une réponse appropriée à des problèmes politiques complexes. L'affaire du directeur du journal l'opinion est au moins aussi intéressante que celle de la mosquée pour illustrer l'efficacité symbolique des signes réactivés et de cette solidarité chérifienne entre morts et vivants assurée grâce à l'efficacité symbolique de la généalogie. immergé dans une culture qui maîtrise tous les rouages d'une économie politique de la sainteté.

A la suite de la publication par le journal l'opinion, d'un communiqué du comité de coordination de deux associations des droits de l'homme (l'une de sensibilité istiqlal et l'autre animé par une gauche sortie des rangs de l'USFP), le Ministère de l'information a assigné en justice le directeur du journal pour publication d'informations mensongères de nature à troubler l'ordre public.

Le procès a donné lieu à une mobilisation de toutes ces associations des droits de l'homme. Plus de 300 avocats ont assisté l'accusé dans un procès qui a duré plusieurs jours.

Le tribunal de 1ère instance de Rabat a condamné le 9 Novembre 1989 le directeur du Journal , Mohamed Idrissi Kaïtouni, appartenant au bureau politique de l'istiqlal et la grande famille chérifienne des idrissides, à deux ans de prison ferme et 2000 Dh d'amende avec contrainte par corps. Quelques jours après le verdict, alors que la classe politique étudiait les possibilités des voies de recours politiques et juridictionnelles, que le ministère de l'intérieur s'apprêtait à faire face à un moment de grande turbulence, un communiqué de la maison royale est venu mettre un terme à l'affaire en ces termes.

« A la suite de la poursuite en justice de Mohamed Idrissi Kaïtouni directeur du journal l'Opinion, une délégation des chorfa Adarissa s'est rendu au mausolée de Feu S.M Mohamed V, que Dieu l'ait en sa sainte miséricorde , intercédant auprès du regretté souverain et adressant une lettre à amir Al Mûminin S.M le Roi Hassan II, que Dieu perpétue sa gloire, sa grandeur et son succès... après que le Tribunal ait prononcé son verdict, S.M le roi a bien voulu lui accorder Sa grâce, sa sollicitude et Sa bienveillance répondant ainsi à l'intercession des chorfa adarissa connus pour leur fidélité et leur abnégation au service de son auguste personne et suivant cela la

tradition des souverains alaouites qui acceptent l'intercession de tous ceux qui recourent au Hôrm idrissi (enceinte sacrée du Saint patron Moulay Idriss) sollicitant sa grande protection ».

Le communiqué informe sur une multiplicité de choses qui éclairent la pratique symbolique du pouvoir. D'entrée il nous met en face de l'existence d'une voie de recours particulière qui transite directement par le Palais royale. On aurait pu croire qu'il s'agit de la voie explorée par certains politologues au moment où il s'était agit de mettre en exergue les aspects de continuité de l'Etat moderne avec le système makhzénien . Or on est en présence de l'activation d'un registre particulier d'intercession maraboutique. L'identité des acteurs en présence ne pouvait se satisfaire que de scénario d'exception. La victime ou l'accusé est un cherif idrisside qui appartient à la branche gérante de Moulay Idriss de Fès (les chorfa qaitouniyine), alors que l'opération d'intercession associe la ligue des chorfa idrisside et Feu Mohamed V.

La procédure d'introduction de la demande de grâce met en place un dispositif à double intercession et prend en charge la fusion ponctuelle de deux capitaux symbolique celui de Moulay Idriss et de Mohamed V . Il permet un transfert de compétence de Moulay idriss vers de nouveaux intercesseurs: le communiqué rappelle que la tradition de protection est idrisside, insiste sur l'idée de hôrm, mais mentionne que l'actualisation de cette fonction est tributaire du concours de Mohamed V. Les chorfa ont écrit au Roi mais ils ont aussi visité, en premier, dans un geste de soumission et de reconnaissance le mausolée de Mohamed V.

2. l'aboutissement du syncrétisme doctrinal : le constitutionalisme pour un Monarque constitutionnel de droit divin

le discours constitutionnel marocain prend totalement en charge la fonction syncrétique de l'idéologie de légitimation il assure par un effort de réinvention constante se permettant souvent de forcer le sens de la doctrine constitutionnelle une conciliation entre les exigences du normativisme et de la pratique autocratique. L'anachronisme est d'usage, il se reflète aussi bien dans le texte imprimé de la constitution que dans les différentes interprétations que lui donne aussi bien les légistes que les acteurs politiques.

2.1 Le Roi exégète

Le principal producteur de normes interprétatives est le Roi lui même. En effet, les discours du Monarque énoncés en tant que messages ou directives sont devenus la référence ultime pour l'assimilation des principes fondamentaux du régime ; petit à petit une philosophie nouvelle a été ébauchée par le Monarque, et, c'est à sa lumière que s'esquisse le profil de la pratique politique (la pratique sociale tout court). Il est indispensable, pour assimiler la structure profonde du système politique de référer à l'idée que se fait le Monarque de son pouvoir. Les références sont variés et d'intensités différentes, l'échantillon que j'évoque à titre d'illustration permet de saisir la philosophie globale du référentiel monarchique face à des concurrents potentiels : le parlement et l'armée.

(...) "Dans son livre sacré, Dieu a dit "dis-leur d'agir car votre action sera appréciée par Dieu, par son Prophète et par l'ensemble des croyants". Je considère que ce verset a été inspiré à notre Prophète comme s'il avait pour but de nous indiquer la voie à suivre. (...) Vous, les élus, vous avez une mission de contrôle, mais qui a la charge de contrôler les contrôleurs, c'est Dieu, son Prophète et les croyants. Le contrôle de Dieu, c'est celui de votre conscience. Votre action sera appréciée par Dieu et par son Prophète, c'est-à-dire le représentant de son Prophète sur terre qui est le responsable suprême dans le pays. C'est ainsi que se confirme ce que je vous ai toujours

affirmé, que vous soyez pouvoir législatif ou pouvoir exécutif, à savoir que si la séparation des pouvoirs est indispensable, elle ne peut en aucun cas concerter la responsabilité suprême (...)".

"(...) Le contrôle de celui que Dieu a chargé de la haute mission d'être le successeur du Prophète est indispensable non seulement sur le pouvoir exécutif mais encore sur le pouvoir législatif. "Votre action sera appréciée par Dieu, par son Prophète et par l'ensemble des croyants". Les croyants ce sont ceux-là qui vous ont confié l'ensemble de leurs problèmes et qui vous ont confié la responsabilité d'exprimer leur volonté, et c'est ainsi que nous constatons qu'il résulte du Livre Sacré, que tous ceux que Dieu a chargé d'une responsabilité législative ou exécutive doivent obéir à un contrôle : un contrôle de Dieu d'abord, un contrôle de la part de celui que Dieu a chargé des affaires de la communauté musulmane, et enfin, un contrôle des électeurs. Ce contrôle ne peut par ailleurs être efficace que s'il s'applique à un domaine déterminé (...)".

Dans un autre discours, le Roi rappelle à un officier supérieur des Forces armées royales que : "Quiconque est investi par nous dans sa mission civile ou militaire se doit de traduire notre mission, celle de commandeur des croyants, tenu d'être l'ombre divine sur terre et l'arc de Dieu, et doit refléter notre propre responsabilité (...). Sois donc notre glaive et notre ombre sous laquelle s'abrite quiconque veut la protection du commandeur des croyants. Sois notre épée pour la défense et le combat, pour combattre quiconque rompt l'unité des rangs et se rebelle contre l'ordre du commandeur des croyants..."

Sans aller jusqu'à faire une analyse de contenu du texte, une remarque au moins s'impose au lecteur : Si l'origine du pouvoir est toujours divine - comme dans le texte théologique - (le monarque reste l'ombre et le glaive de Dieu), il n'en est pas de même pour la répartition des pouvoirs. Le texte (des deux discours) comme la pratique, instaurent une nouvelle hiérarchie des normes.

DIEU

LE PROPHETE ET SON DESCENDANT

LA COMMUNAUTE

LES REPRESENTANTS

L'ELECTORAT

Au sommet, il y a Dieu suivi du Prophète et son descendant qui gouverne la communauté et en même temps contrôle les représentants. Si Dieu est indivis, c'est-à-dire qu'il est un dans la conscience de chaque croyant, le Prophète lui est réalisé dans son représentant qui contrôle tous les pouvoirs. Plusieurs conséquences découlent de cet ordonnancement politique "retraditionnalisé" :

- Le texte connote une application extensive du pouvoir khalifal, le khalife n'est plus seulement comme le notait Gardet, le détenteur du pouvoir exécutif, il détient aussi le pouvoir de contrôle législatif, même plus, il transcende toute séparation de pouvoirs.

Ce qui nous amène à constater - au Maroc - la faillite du discours constitutionnel qui fait du principe de la séparation des pouvoirs comme de celui du roi arbitre la clef de voûte de tout son raisonnement. Cette faillite, on la constate aussi au niveau de la hiérarchie des normes, la constitution ne vient pas chapeauter l'édifice normatif puisque le roi-sultan-khalife-amir-al-al-muminine - avec tous son arsenal symbolique se place entre elle et Dieu.

Dans la logique du texte précité, la constitution ne limite pas les pouvoirs du Roi, puisqu'il lui est antérieur et surtout qu'il tire son pouvoir de Dieu et du Prophète.

La deuxième conséquence, non moins importante, réside dans le fait que la légitimité contractuelle est écartée, le contrat se situe à un niveau inférieur de la hiérarchie, parce que d'une part les oulémas sont évacués du champ politique, ils ne sont plus les dépositaires de "l'imaginaire communautaire" (i.e. la oumma en tant que représentation qui explique, justifie et légitime le devenir collectif dans le cadre de la révélation coranique), par conséquent ils ne sont plus habilités à passer le pacte politique avec le "khalife", ni à interpréter son contenu.

D'autre part, on assiste à une minimisation de l'importance de cette dimension contractuelle par sa désacralisation ; le contrat est conclu entre un électoralat (entité qui fonctionne épisodiquement) et des représentants investis d'un mandat ponctuel, le Monarque se situant en dehors et au-dessus de ce pacte.

Au niveau de la pratique politique, on a toujours assisté à une dissociation du pouvoir formel et réel. Le champ politique s'est enrichit d'acteurs qui doublent les institutions constitutionnelles et qui sont l'émanation d'un paradigme qui associe pour la fonction législative des institutions élus et d'autres totalement ou partiellement cooptées.

Le développement durant les vingt dernières années des conseils consultatifs œuvrant dans les domaines les plus sensibles ou stratégiques permet à la monarchie de restaurer le paradigme de la consultation (Schûra) dans la pratique politique et de marginaliser les instances élues qui pourrait lui disputer le monopole de la représentation nationale. Les conseils consultatifs mis en place par le Roi durant les dix dernières années, notamment le Conseil pour la Jeunesse et l'avenir et le conseil consultatif des droits de l'homme tranchent avec l'ancienne génération des conseils consultatifs (conseil supérieur de l'eau, conseil supérieur des oulémas). L'objectif de suppléer à un champ politique structurée autour d'une idée de la représentation élective y est patente. Plus que tout autre institution le conseil consultatif accomplit cette fonction de désamorçage d'un éventuel mouvement de la société civile.

2.2. Les légistes orfèvres du métissage juridique

L'activité intellectuelle déployée par et autour de la production constitutionnelle constitue un moment privilégié pour analyser les modalités de déploiement d'une légitimité modernisée, syncrétique, articulée autour d'une approche légalо-rationnelle. Les juristes ont contribué à asseoir la suprématie constitutionnelle de l'institution monarchique en prenant en charge l'explication de la dualité du référentiel doctrinal des lois fondamentales et en élargissant l'assiette interprétative du dispositif constitutionnel à la sphère théologique . En droit constitutionnel marocain, note Agnouche: « le droit khalifien préexiste au droit constitutionnel. Celui-ci fut le fruit de l'influence étrangère, de la modernité , à partir de la colonisation ; ainsi que la conséquence de la lutte qui opposa le Roi et l'élite nationaliste à la puissance coloniale. Quant au droit khalifien , il traduit l'histoire marocaine la plus lointaine et la plus ancrée dans les esprits et les moeurs ».

A priori, il n'y a rien d'étrange à ce qu'un Roi « juriste » de droit public soit soutenu en priorité par des juristes qui vont faire de la chose « institutionnelle » l'objet privilégié des entreprises exégétiques de ce dernier. Les constitutions marocaines octroyées par le monarque donnaient lieu à une certaine émulation entre juristes. Ces derniers rivalisaient pour occuper les devants de la scène. Leurs performances discursives anticipaient les volontés implicites du pouvoir et infléchissaient souvent le sens du texte vers une consolidation de l'autorité . Les discussions sur l'opportunité ou non d'une constituante élue, la normalisation de la procédure des constitutions octroyées et l'évolution de l'interprétation donné à l'article 19 , texte suffisamment générale et exotique pour constituer la clef de voûte de l'exception marocaine, permettent de cerner le rôle des performances exégétiques dans la mise en place des stratégies de légitimation par le droit.

3.2.1 Constitution octroyée et constituante

Le débat pour la détermination des lieux de la souveraineté n'est pas aussi tranché qu'on aurait pu le penser par delà quarante années d'indépendance. Les principaux acteurs politiques de l'après 1956 n'ont fait que s'accorder sur une plate-forme minimaliste assez confuse pour les mettre à l'abris d'un débordement de la rue. .

A aucun moment de l'histoire marocaine, la question d'une constituante n'a été clairement évoqué par les principales composantes du mouvement nationale. Le parti de l'Istiqlal fort de sa position hégémonique n'a accordé qu'une importance limitée à la question formelle de la rédaction de la constitution et son adoption . Alors que l'UNFP avait refusé pour des raisons d'équilibres politiques internes et d'options de principes de siéger dans le conseil constitutionnel nommé par le Roi en 1960 et avait boycotter le référendum constitutionnel de 1962. Il faut dire que la classe politique ambitionnait plus un partage de pouvoir qu'une discussion à propos de ses fondements . A aucun moment, et ce dès 1956, le parti de l'Istiqlal n'a remis en cause le principe de sa participation aux organes de substitution à la représentation élective que la monarchie s'est efforcée de promouvoir, que ce soit le conseil consultatif composée de 76 nommés par Mohamed V et présidé par Mehdi Ben Barka, ou le conseil constitutionnel (dahir du 3 Novembre 1960) présidé par Allal El fassi.

L'accès de Hassan II au pouvoir aura le mérite de précipiter les choses dans le sens d'une relation déséquilibrée entre représentants de la nation (parlement/Roi). En défendant le principe d'une constitution octroyée le Roi a définitivement enterré l'hypothèse d'une co-souveraineté.

"... Ainsi la constitution que j'ai construite de mes mains, qui sera diffusée sur tout le territoire du royaume et qui dans un délai de vingt jours sera soumise à ton approbation, cette constitution est avant tout le renouvellement du pacte sacré, qui a toujours uni le peuple et le Roi". La tâche de rationaliser ce qui a été qualifié à l'époque de coup de force, est revenu à M.R Guedira et son équipe. Ils auront le mérite d'élaborer le premier argumentaire claire pour une monarchie autocratique. En ce qui concerne le Maroc , le recours à la constituante n'était ni nécessaire , ni possible. (...) La nation unanime a toujours manifesté son attachement profond à S.M Mohamed V parce que nul n'a jamais contesté l'autorité de Mohamed V, et les partis politiques moins encore que les individus. Parce que le roi Hassan II, comme Mohamed V, alors que rien, institutionnellement, ne leur faisait obligation , avaient toujours tenu à s'entourer des avis et des citoyens comme individus, et des partis politiques organisés.... la constituante est détentrice du pouvoir suprême et, au Maroc, seul le roi a ce pouvoir suprême. Ni avant le protectorat, ce pouvoir n'a été contesté à sa Majesté.... »

Dès lors les exégètes du pouvoir monarchique s'en sont donné à coeur joie pour asseoir la suprématie du Roi sur les autres acteurs politiques et évacuer le concept de rupture dans l'histoire politique . La Monarchie, écrira Moulay Ahmed Alaoui. « repose sur l'histoire, la religion, les traditions et les coutumes ; elle est l'expression de notre éthique, de nos spécificités , de notre identité . Elle a été fondée par Moulay Idriss 1er en 788 de l'hégire. La monarchie est partie intégrante de notre histoire et elle est la forme orthodoxe par excellence de l'état musulman , qu'il s'agisse d'un empire ou d'une nation . la constitution musulmane est fondamentalement monarchique depuis que le prophète a proclamé la constitution de la cité-Etat de Médine... pour l'Islam, l'Etat ne peut être qu'une monarchie et plus encore pour ce qui concerne le Maroc.... ».

Dans le registre du droit, la théorie d'une constitution à deux étages a permis aux légistes de prendre en charge la dimension autoritaire du pouvoir . Agnouche parle de l'étage supérieur qui exprime le droit khalifien et le consacre et l'étage inférieur qui crée le droit constitutionnel , c'est à dire l'ensemble des règles et de techniques juridiques permettant le jeu parlementaire , se situant uniquement au niveau du gouvernement et du parlement , ne jouissant que d'une suprématie relative Le droit khalifien concernerait le statut politico-religieux du Roi - Khalife , et intéresserait la relation de celui-ci à la Ouma.... ». En fait, c'est au travers de l'article 19 que les exégètes ont restauré le pouvoir « absolu » du commandeur des croyants.

2.2.3 la réinvention de la tradition de la Suprématie du Statut de Commandeur des Croyants.

Si les juristes, toutes sensibilités confondues, semblent s'accorder aujourd'hui à considérer l'article 19 comme la clef de voûte du système politique, ceci n'a pas toujours été le cas. Jusqu'au milieu des années quatre-vingt, cet article était traité comme une simple mise en forme d'une spécificité historique , un attachement symbolique à une tradition religieuse sans aucune conséquence sur la pratique politique. Les exégètes s'attachaient d'avantage à commenter les parallélismes existants entre la constitution française de la cinquième République (1958) et les différentes constitutions marocaines . Les pouvoirs du Roi étaient comparés à ceux du président français notamment dans l'usage que l'un et l'autre font des articles 16 et 35 sur l'état d'exception, ou des articles relatifs à la dissolution du parlement ou du droit de s'adresser directement à la nation.

La doctrine a commencé à s'intéresser à la dimension théologique de la constitution au moment où le Roi a été obligé de faire appel à son statut de Commandeur des Croyants pour structurer le champ religieux , ou suppléer à la vacance du pouvoir législatif (14 octobre 1983).

La lignée des légistes au service du Prince est trop riche pour pouvoir l'évoquer de façon exhaustive. Les plus brillants ont été intégrés dans le cercle de proximité (Feu A.R Guédira, A.Boutaleb, M.Moatassim.). Ce dernier Considéré comme suffisamment habile technicien pour servir de ministre/interface entre le gouvernement et le parlement (1994-96) et être

chargé par la suite de « mission au palais », n'a pas manqué de ramener l'origine de la suprématie monarchique au travail de soutien consciencieux d'une partie de la classe politique nationaliste, considérée par ailleurs comme principale concurrente. Il se demandait à juste titre : Si le Docteur al Khatib (qu'on retrouvera plus tard au centre des tractations politiques entre islamistes modérés et pouvoir), avec le soutien de Allal El Fassi, qui était à l'origine de l'introduction dans la constitution du titre de Commandeur des Croyants se doutait de sa signification, au moment où la constitution de 1962 était en chantier, s'il en a mesuré toutes les conséquences sur le devenir de la vie politique marocaine. Etais-il conscient que son zèle authentique ne va pas s'arrêter au niveau d'une simple distinction honorifique d'un Roi dont les bases du pouvoir sont constitutionnelles. La Constitution ayant définie et fondé ses pouvoirs. Etais-il conscient aussi, qu'il vient d'inaugurer une nouvelle voie dans la doctrine constitutionnelle qui rend compte de « l'origine religieuse du pouvoir qui le situe en dehors du processus référendaire constituant, lui donnant le caractère d'antériorité qui le place au dessus de la Constitution ».

L'article 19 est ainsi libellé: « *Le Roi, Amir mûminine, représentant suprême de la nation, symbole de son unité, garant de la pérennité et de la continuité de l'état, veille au respect de l'Islam et de la constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités.* »

cet article note A.Mennouni est fondamentalement lié à la nécessité de donner une solution au problème de la légitimité ...une légitimité fondée sur l'origine de l'institution qui a construit l'état marocain, assuré sa survie historique...ensuite une légitimité reposant sur des finalités multiples et primordiales : garantir la continuité de l'Etat, le respect de la constitution, l'indépendance de la nation et son unité

Commentant le qualificatif de amir al mûminin, le même professeur note qu'il s'agit: « d'un des attributs fondamentaux de la royauté qui fait de son titulaire, le monarque, le support d'une légitimité religieuse. Il est le chef d'une communauté des croyants, qui est essentiellement et conformément , à la vision islamique, une communauté politique mais différente de l'Etat. A ce titre, il est le gardien actif du consensus des musulmans qui contribuent à la vie d'une collectivité dont l'invariant culturel fondamental est le monisme. Il dispose donc de pouvoir qui ne sont pas illimités parce que devant être exercés conformément au Coran, à la sunna, mais dont l'interprétation qui en a été globalement donnée est assez large. On pencherait alors à considérer que cette mission importante, entre toutes, légitimerait l'existence d'un champ d'action politique, qui n'est pas moins vaste que l'espace constitutionnel et dont le contour serait fixé notamment par l'ijtihad ».

l'article 19 est généralement évoqué à l'occasion de la promulgation de dahirs intervenant directement dans la vie religieuse. Il fut explicitement cité dans le préambule des dahirs du 12 Avril 1976 portant loi organisant le ministère des habous et celui du 8 avril 1981 créant les conseils des oulémas (V.infra). Il fut aussi mis à contribution pour obliger les députés de l'USFP de réintégrer le parlement qu'ils ont quitté alléguant que leur mandat est venu à échéance et que le Roi ne pouvait le proroger unilatéralement. Cette défection a été assimilé à un manquement au lien de la Bey'a qu'activait l'environnement juridique suggère par l'article19.

Au niveau doctrinal, l'opposition n'a jamais nié l'omnipotence du pouvoir monarchique. Elle se montrait de plus en plus résigner à lui esquisser des limites où à lui proposer un partage dont elle ne conteste pas d'avance le caractère léonin. Le professeur Mennouni, constitutionnaliste en titre de l'USFP et membre actuel du conseil constitutionnel, a esquisssé

toute une théorie pour cadrer, sans par ailleurs convaincre, une forme de souveraineté dualiste entre représentation parlementaire et monarchique. Il a convoqué à ce propos le concept de suppléance. Il s'agirait de la possibilité pour une institution, en l'occurrence la monarchie, dans des conditions généralement déterminées par la constitution, de se substituer voire supplée à une autre institution, empêchée d'accomplir la fonction qui lui est dévolue ». Dans le cas d'espèce l'institution en question est le parlement .

Au Maroc, écrit Mennouni, la structure des pouvoirs se développe à partir d'une conception de la souveraineté nationale. Conformément à l'article 2 « la souveraineté appartient à la nation qui l'exerce , directement par voie de référendum et indirectement par l'intermédiaire des institutions constitutionnelles ». Ces institutions identifiées respectivement dans les articles 19 et 36 sont le Roi, déclaré représentant suprême, et la chambre des représentants dont les membres tiennent leur mandat de la nation. La constitution marocaine met en oeuvre une conception de la souveraineté où l'idée de la représentation est disjointe de celle de l'élection.. La représentation ne repose pas sur un fait électoral , mais sur une concession constitutionnelle de puissance, portée à un certain degré. Elle n'est pas une qualité subjective , mais un pouvoir objectif. Le Roi est le représentant de la nation , dans la mesure de l'exercice de ses fonctions , il se trouve dans des situations où il veut pour elle ».

Au delà du constat qui se transforme sous la plume du légiste en sentence historique , Mennouni conclut que tout dualisme est fragile l'existence de deux institutions dotées de pouvoirs qualitativement identiques, se double de la suprématie manifeste de la monarchie. Cette dominance est insérée explicitement dans l'article 19 ... »

Le statut de Commandeur des Croyants que les légistes ont rationalisé dans un langage juridique, la pratique et le discours politique ont en fait une institution sacrée. La sacralité n'est pas assimilable ici à un "objet de culte" ; elle signifie beaucoup plus, place dans la hiérarchie des normes et des acteurs politiques, capacité d'être, référence par rapport à laquelle se font et se défont les lois ; elle est suprématie autant que vénération. Dans les deux cas, elle entraîne le respect et la soumission.

Trois constitutions sur les quatre que a connu le Maroc affirment expressément le caractère "sacré" et inviolable de la personne royale. L'article 7 de la constitution de 1908 stipule : "tout sujet du Royaume doit obéissance à l'Imam.chérifien et respect à sa personne, parce qu'il est l'héritier de la baraka".

Les articles 23 des constitutions de 1970 et de 1972 stipulent dans un style plus moderne : "La personne du Roi est sacrée et inviolable".

Ces textes constitutionnels ont produit et produisent des conséquences juridiques à plusieurs niveaux :

- le Roi est à l'abri de toute atteinte physique et morale et de toute poursuite judiciaire, et toute atteinte à cette intégrité est passible de peines et de sanctions dont les modalités sont consignées dans le code pénal.

- Il ne peut être l'objet de critique ni être représenté d'une manière humoristique.

Le caractère sacré et inviolable s'étend aux actes et aux édits royaux (dahirs, messages).

Pour les dahirs, la Chambre Administrative de la Cour Suprême a affirmé dans plusieurs arrêts que tous les actes juridiques unilatéraux du Souverain (même ceux qui sont pris en matière administrative) sont inattaquables pour excès de pouvoir.

Dans un travail sur le dahir, soutenu à la Faculté de Droit de Casablanca, l'auteur se basant sur l'évolution de la jurisprudence et celle de la doctrine, conclut à la sacralité de cet acte

en ces termes : "L'analyse verticale de la place qu'occupe le Dahir dans le système juridique marocain permet de soutenir que ce système a été conçu sur la base des dahirs dans la mesure où ces derniers constituent la source essentielle de la majorité des règles en vigueur. L'étude de l'immunité juridique totale dont bénéficie le dahir se réfère à une particularité essentielle : l'immunité absolue. la conclusion, c'est que le dahir est un acte sacré (**mûqaddas**) aux effets très étendus".

Bibliographie

- Abdelatif Agnouche, Histoire politique du Maroc. Pouvoir-Légitimités-Institutions., Casa, Ed. Afrique Orient, 1987, 368 p, (35p annexes).
- Abdeslam Baita - " La "retraditionalisation" des structures étatiques dans le Maroc colonial ", in Abdelali Doumou (Dir.), 1987:35-64)
- B.Badie, les deux états, fayard, 1986,
- Ahmed Benani, " Légitimité du pouvoir au Maroc : Consensus et contestation ", Genève Afrique, 1986, Vol. 24, n°. 2:47-72.
- Jacques Berque, L'intérieur du Maghreb., Paris, éd. Gallimard, 1978, 552 p.
- J.Berque, Le Maghreb entre les deux guerres, Paris, Seuil, 2ème édition,.
- A Boukous, " Identité et mutations culturelles au Maroc ", R.O.M.M., Berbères, une identité en construction, n°. 441987, pp:64-68.
- Rachida Cherifi, Le Makhzen politique au Maroc. Hier et Aujourd'hui. Casa, Ed. Afrique Orient, 1988, 125 p. (13p bibliogr). TH.DES, Sc.Pol., Casablanca,
- Elaine Combs-Schillin. Sacred performance: Islam, sexuality, and sacrifice, New York, Columbia University Press, 1989.
- Jocelyne Dakhlia, " Dans la mouvance du prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb ", Annale E. S.C., 1988, VOL. 43, n°. 3:735-760.
- Domingo Del Pino, Marruecos entre la tradicion y el modernismo, Granada, Universidad de Granada, 1990
- Abdelali Doumou (Dir.), L'Etat marocain dans la durée (1850-1985). Rabat, éd. EDINO, 1987, 172p.
- Djait Hichem, la grande discorde : religion et politique dans l'Islam des origines, Gallimard, 1989
- Hassan El Boudrari , " Transmission du charisme et institutionnalisation : le cas de la « Zâwiya » d'Ouezzane, Maroc, XVII-XIX siècles ". Al-Qantara; 1991, Vol. 12; N°. 2:523-536.
- Hassan El Boudrari. "Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII siècle" .Annales E.S.C., 1985, Vol. 40, n°. 3:489-508
- M.Ennaji, Soldats, domestiques et concubines, Eddif.
- M.Ennaji, P.Pascon, « Le Makhzen et le Sous Al aqsa », Paris/Rabat, CNRS/Toubkal, 1988, p.11
- Rkia El Mossadeq, Consensus ou jeu de consensus ?, Annajah al jadida, 1994
- Halima Ferhat, Abu l-Abbas : contestation et sainteté, Al-Qantara; 1992, Vol. 13; N°. 1:181-199.
- M.Flory, R.Mantran, régimes politiques arabes, PUF, 1968.
- Louis Gardet, La cité musulmane, Vrin, 1961,
- Clifford Geertz, Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia. New Haven, London, 1968, éd. Yale Uni. Press, 136 p.
- Clifford Geertz « savoir local savoir global, les lieux du savoir, Paris, P.U.F, 1986.
- Ernest Gellner t, "Pouvoir politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain ", Annales ESC, 1970, n°3:
- E.Gellner, muslim society, Cambridge, 1981.
- E.Gellner, Saints of the Atlas, Chicago, University of Chicago press, 1969
- Abdellah Hammoudi, La Victime et ses masques .Paris, éd. Seuil, 1988, 252p.
- Hassan II, La mémoire d'un Roi, Entretiens avec Eric Laurent, Plon, 1993.
- Raymond Jamous, Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Paris, Ed. Maison des Sciences de l'Homme, 1981, 303p.
- C.A.Julien, « Le Maroc face aux impérialismes, Paris, éd.Jeune Afrique, 1978
- M.Lahbabi, « Le gouvernement marocain à l'aube du XXe siècle, Rabat, éd. Techniques nord-africaines, 1958
- Abdallah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), Maspéro, 1977, 481 p.
- Abdallah Laroui, Islam et modernité. Paris, Ed. La Découverte/Maspero, 198, 188p.
- A.Laroui, Basri, Rousset et autres, Edification d'un Etat moderne, Albin Michel, 1986
- A.Laroui, « tradition et traditionnalisation, le cas du Maroc, in Renaissance du monde arabe sous la direction de
- A. Abdelmalek, A.Belal, H.Hanafi, Ducluet, 1972. pp 265-276

- Remy Leveau, *Le fellah marocain, défenseur du trône*.Paris, Presses de la F.N.S.P., 1976, 280 .
- A. Menouni, « le recours à l'article 19, une nouvelle lecture de la constitution, RJPEM, n°15, 1984, p.31
- M.Moatassime, *Régime politique constitutionnel marocain*, en arabe, Casablanca, Isis éd. 1992
- M. Moatassim, *Vie politique marocaine 1961-1991 (en arabe)*, Casablanca, éd. Isis, 1992
- Claude Palazzoli, *Le Maroc politique*, Sindibad, 1974

- P.Pascon, A.Arrif, D.Schroeter, M.Tozy, H. Van Der Wusten, *La maison d'Illigh et l'histoire sociale Tazerwalt*, Rabat, SMER, 1984.
- T..Ranger « the invention of tradition in colonial Africa » in E.Hobsbawm, T ranger, eds., *the invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University press, 1983, pp 211-262
- R.Rezette, les partis politiques marocains, préface de M.Duverger, Paris, A.Collin, 1955 (collection de la Fondation Nationale de sciences politiques 70).
- L Rosen , *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in a Muslim Community* . Chicago, London: The University of Chicago Press, 1984, 210 p.
- Abdallah Saaf, " Vers la décrépitude de l'État néo- patrimonial. Limites du néo-patrimonialisme comme concept et phénomène observable ".A.A.N. , T.XXVIII(1989): , CNRS, 1991, pp 73-106.
- Mohamed Tozy , " L'Islam entre le contrôle de l'Etat et les débordements de la société civile. Des nouveaux clercs aux nouveaux lieux de l'expression religieuse ". in Santucci J.-C. (Dir.), 1992:407-423.
- Mohamed Tozy, " Quelques cas de production "indigènes" de droit ".in Droit et environnement social au - Maghreb;Paris, éd.CNRS, Casblanca, 1989éd.Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud. (83-103)
- Mohamed Tozy " Islam et Etat au Maghreb ", Maghreb-Macherk, 1989, n°126:25-46.
- M.Tozy, « Représentation intercession , les enjeux de pouvoir dans les champs politiques désamorcés », in changement politique au Maghreb, sous la direct. de M.Camau, CNRS, 1991.
- Lucette Valensi, " Le roi chronophage.La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial".Cahiers d'Etudes Africaines, 1990, XXX-3, 119:279-298.
- J. Watherbury, *le commandeur des croyants* , Paris, PUF, 1975

Ridha TLILI

Pistes et thèmes de recherche

Le métissage culturel et l'interculturalité constituent -ils un enrichissement ou un appauvrissement? Le brassage interculturel est-il compatible avec les notions de spécificité et d'authenticité?

Comment concevoir les rapports entre les deux concepts d'interculturalité et d'identité, d'une part dans le cadre de la problématique de l'ethnicité et de la nation, d'autre part dans le cadre de la problématique de l'intégration du Maghreb dans le système économique et culturel mondial et euro-Méditerranéen.

Comment concilier les exigences de l'interculturalité dans la construction nationale et le respect de la diversité? Quel est, à cet égard, le rôle de l'Etat et de ses institutions?

Comment se situe, dans le système mondial des échanges économiques et culturels, la perspective d'un espace interculturel intégré euro-méditerranéen?

Les incidences de la géo-politique sur l'interculturalité: conflits culturels, conflits politiques et conflits armés.

Le dialogue religieux, quel statut et quelle fonction a t-il dans les stratégies culturelles.

Le rôle des médias, de communication, des transferts de technologies dans la représentation et la connaissance de l'autre dans le projet interculturel.

LES ENJEUX INTRCULTURELS DANS LE MAGHREB INDEPENDANT

Les indépendances des cinq pays du Maghreb (Libye 1959; Maroc 1956; Tunisie 1956; Algérie 1962; Mauritanie 1960) marquent le début d'une évolution historique qui reste peu ou mal analysée surtout pour tout ce qui touche aux problèmes de la vie culturelle. Malgré les déments cinglants et, dans le cas de l'Algérie, tragiques, que l'histoire a infligés aux politiques nationalistes, volontaristes des Etats-Nations-Partis (unique), il reste difficile d'attirer l'attention sur les effets des systèmes éducatifs, des orientations de la recherche en sciences sociales, de l'absence de politique culturelle ouverte à la vraie modernité pendant les années de dogmatisme idéologique sur les voies les plus droites, les plus efficaces, les plus libératrices de "la construction nationale". L'expérience m'a montré que même les chercheurs les plus qualifiés réagissent toujours vivement lorsqu'on évoque les insuffisances, les lacunes, les méthodologies et les problématiques inadéquates, les effets de l'autocensure intérieurisée qui continuent de peser sur l'état de nos connaissances au sujet de ce que je préfère appeler *l'espace maghrébin*. On peut avoir une idée de cette situation en lisant le récent ouvrage de Jean Ganiage : *Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours*, Fayard, Paris 1994.

Il est difficile de parler d'enjeux *interculturels* alors que nous ne savons même pas s'il faut parler d'une culture maghrébine, de cultures nationales différencierées ou de cultures au pluriel dans l'espace maghrébin. Scientifiquement, je choisirai plutôt de partir d'une réflexion historique et anthropologique sur les cultures dans l'espace maghrébin ; on pourra ainsi mieux saisir la portée idéologique des deux premières possibilités. On définira ces cultures dans trois perspectives: la perspective de la *longue durée* pour rappeler les conditions de la vie culturelle dans l'ensemble du Maghreb depuis la première diffusion de l'arabe et de l'islam jusqu'à la première intervention française en 1830 ; la perspective de la *moyenne durée* pour identifier les changements introduits par les premiers contacts avec une modernité toujours médiatisée par le système colonial ; la perspective de *courte durée* pour tenter une évaluation critique des politiques culturelles suivies par les Etats depuis les années 1956-62. Il faudra chemin faisant élaborer une définition de la culture adaptée à la situation du Maghreb ancien et contemporain. Comparé à son épanouissement en Orient et en Andalousie, le fameux *adab* de la période classique a connu dans le Maghreb proprement une vie enclavée, éphémère et plus marquée par l'imitation que par la créativité.

La recherche sur la sociologie des langues et des niveaux parlés d'une même langue, sur les problèmes de psycholinguistique, sur les rapports entre langues et société, langues et expressions religieuses, langues, sociétés et religion, est d'une insuffisance particulièrement intolérable si l'on songe à l'importance, à l'urgence, à l'ampleur des besoins pédagogiques, culturels, scientifiques, intellectuels manifestés précisément après les indépendances et devenus encore plus vitaux aujourd'hui du fait d'une jeunesse plus nombreuse et des pressions de la mondialisation. Qui ne constate que ce qui manque le plus pour l'apaisement des conflits latents ou déclarés dans les pays du Maghreb, c'est d'abord une attitude critique devant les manipulations excessives du passé historique, des données systématiquement obscurcies ou ignorées de la sociologie, de l'anthropologie sociale, culturelle, juridique, des acquis incontournables de la modernité intellectuelle, scientifique appliqués à la connaissance de l'espace maghrébin. La réalité la plus dramatique est la place exorbitante prise par la religion, alors que l'islam comme système de croyances et de non croyances, comme cadre de perception et d'interprétation du réel, comme code éthico-religieux, comme construction théologique des sources-fondements (*Usûl*) de tout énoncé cognitif ou normatif: tout cet héritage immense qui conditionne l'existence psychique, psychologique, sociale, politique, culturelle des croyants comme des incroyants constitue l'*impensé* le plus lourd, le plus déterminant, le plus omniprésent dans la pensée et les conduites non seulement, bien sûr, des Maghrébins d'aujourd'hui, mais de millions de musulmans qui demandent à ce qu'ils nomment indistinctement l'islam, des solutions fiables aux défis massifs de l'histoire en cours. Pour l'historien de la pensée islamique envisagée dans la perspective large et comparée de l'histoire générale des religions et de la pensée dans l'espace méditerranéen, l'*impensé* a une histoire indissociable de celle du pensable et de l'*impensable* qui s'imposent dans toute tradition de pensée. J'ai montré dans plusieurs écrits que l'*impensé* dans la pensée islamique remonte au moins jusqu'au 13^e-14^e siècle. Et cette donnée historique irrécusable présente dans ce qu'on appelait naguère l'Occident musulman (incluant l'Espagne et la Sicile musulmanes), des causes, des effets, des caractéristiques que j'ai tenté de définir il y a plus de vingt ans

dans *Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman*. La perspective longue oblige ainsi à relire la période coloniale en ayant présent à l'esprit le sort général de la culture arabe et islamique du 13^e au 19^e siècle.

L'expression *Modes de présence*, signale une volonté de rompre avec les discours nationalistes sur la personnalité arabo-islamique du Maghreb. S'il est permis aux sciences sociales de dire leur mot sur les grands débats de société au Maghreb, il faudra bien écouter les historiens, les sociologues et les anthropologues au sujet de la dialectique des puissances et des résidus qui a commandé la vie des langues et des cultures dans l'espace maghrébin depuis l'époque romaine. Cette approche m'a été inspirée en 1974 par l'une de ces grandes "messes islamiques" organisées chaque année en Algérie sous le nom de *Séminaire de la pensée islamique*. L'ensemble des textes et des discussions rassemblés dans l'ex revue *Al-Asâla*, contiennent les illustrations les plus claires, mais aussi les plus alarmantes sur le rôle de l'impensé dans une tradition de pensée brusquement livrée aux manipulations politiques et fantasmatiques de "citoyens" et de grands "clercs" dûment sélectionnés pour diffuser dans une démocratie socialiste et populaire l'orthodoxie islamique conforme aux exigences de la révolution socialiste. On sait comment cette orthodoxie a généré une surenchère mimétique pour imposer une orthodoxie plus « authentique », moins étrangère aux Sources-Fondements (*Usûl*) de la tradition islamique et aux idéaux d'une révolution qualifiée, cette fois, d'islamique. On pense irrésistiblement à la surenchère mimétique du mouvement almohade qui chasse le pouvoir almoravide en se réclamant d'un *Tawhîd* épuré, c'est-à-dire une orthodoxie plus légitimante parce que mieux enracinée dans le Verbe divin !

Pour comprendre la genèse psycho-socio-linguistique des imaginaires nationaliste et islamiste qui s'affrontent, pour préparer la sortie hors des schèmes idéologiques construits durant la phase des luttes pour l'indépendance, amplifiés pendant les années de "construction nationale", on doit aller au-delà de l'histoire factuelle, descriptive et d'une politologie obnubilée par le discours fondamentaliste. C'est pour répondre à cette exigence que j'associe, ici, de façon inhabituelle, *langues, sociétés et religion(s)*. On voit que j'hésite à écrire religions au pluriel ; pour le sociologue et l'anthropologue, de même que pour l'historien, le pluriel s'impose, non seulement pour inclure le judaïsme, le christianisme et les expressions dites païennes du religieux, mais aussi pour tenir compte de plusieurs niveaux de la vie religieuse à l'intérieur de l'islam lui-même. On pourra montrer ainsi comment les Etats nationalistes jacobins ont accentué l'affirmation d'un islam monolithique, exclusiviste, voire intolérant dans les définitions malékites défendues dès le Moyen Age par des juristes théologiens dont on connaît l'opposition tenace à toutes les autres écoles ou courants de pensée. Avec le départ massif des juifs et des chrétiens au lendemain des indépendances, l'espace maghrébin a perdu les chances d'un pluralisme religieux, linguistique et culturel dont on connaît les riches productions en Andalousie et en Proche-Orient jusqu'au XVe siècle.

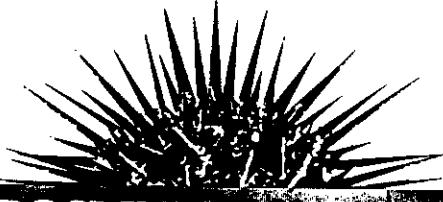
Je ne puis aborder ici la question des langues dans l'espace maghrébin : cela touche à plusieurs dimensions peu souvent abordées, en tout cas sous-analysées au point que les relations *langue-pensée-créativité* demeurent soumises aux incohérences, aux obstacles créées par une langue berbère parlée, mais officiellement interdite même comme objet d'étude jusqu'à des temps récents, une langue arabe surchargée des poids des discours apologétiques (pour la religion), idéologiques (pour la politique), handicapée par les traces des impensés accumulés au cours des siècles, une langue française de moins en moins présente en tant que véhicule d'une pensée critique moderne.

Dossier de premsa

Dossier de prensa

Dossier de presse

Press dossier



SIMPOSI INTERNACIONAL

Barcelona, 14, 15 i 16 de setembre de 1998

Els Reptes de la Interculturalitat a la Mediterrània



institut Català de la Mediterrània
d'Estudis i Coneixement

SIMPOSI A L'INSTITUT CATALÀ DE LA MEDITERRÀNIA

Reptes de la interculturalitat

EL 14, 15 I 16 DE SETEMBRE TINDRÀ LLOC A L'ICM. LA SEVA DIRECTORA ENS EXPOSARÀ LES LÍNIES DEL SIMPOSI 'ELS REPTES DE LA INTERCULTURALITAT A LA MEDITERRÀNIA'. MÉS ENLLÀ DE L'ÀMBIT PURAMENT TEÒRIC, EL SIMPOSI FOCALITZÀRÀ MODELS DE L'OEST COM L'AUTONÒMIC ESPANYOL, AMB ESPECIAL ÈMFASI AL CAS CATALÀ, I EL MODEL MAGRIBÍ.

PEL QUE FA A L'ORIENT, S'ANALITZARAN ELS CASOS D'ISRAEL I DEL PRÒXIM ORIENT ÀRAB. HI SERAN TRACTATS

ELS ELEMENTS HISTÒRICS I POLÍTICS QUE PROPICIEN LES DIFERENTS VISIONS INTERCULTURALS AMB LA PARTICIPACIÓ, ENTRE D'ALTRES, D'A. TOURAIN, AMIN MAALOUF, M. ARKOUN, ELI BARNABI I JORDI CASASSAS.

MARIA ÀNGELS ROQUE



MAALOUF OFERIRÀ UNA VISIÓ DELS PAÍSOS ÀRABS



TOURAINE DISSECCIONARÀ ELS CANVIS SOCIALS

La diversitat cultural i alhora el mestissatge són una constant històrica en el context mediterrani. Bressol de grans imperis, en l'actualitat és un vespre d'Estatos que contenen nacions i identitats diverses. Avui la globalització econòmica i de la informació amb importants moviments d'homes i capitals fa que sigui necessari repensar les nostres cultures i identitats per tal de tenir un diàleg, on les relacions no estiguin avalades per la força o la por a l'altre, sinó pel reconeixement cultural. Per aquesta raó és necessari treballar sobre el concepte d'interculturalitat i trobar una valors compartits que donin cohesió als ciutadans i permetin tenir un diàleg amb els diferents països veïns.

El multiculturalisme no és un concepte unívoc com ho demostren, fins i tot, les societats occidentals, les quals aparentment comparteixen les mateixes regles de joc (democràcia, economia liberal, Estats laics), alhora que mostren diversitat de models que van des dels models europeus fins als americans (Estats Units o Canadà).

La utilització de les analisis sociològiques i polítics de caràcter anglosaxó ha provocat una visió determinada en les esferes privades i públiques, amb unes pautes que, quan observem altres societats, fins i tot les nostres societats mediterrànies llatines, no són tan evidents. Per una altra banda, no tothom interpreta la història de la mateixa manera, ni s'interpreta de la mateixa manera el paper de la societat civil.

En relació al concepte de societat civil Anthony Gidens creu que es troba massa imbuit d'ambigüïtat per ser útil. Tota societat civil queda acolorida per nocions que abas-

ten les esferes públiques i privades, amb la família que actua com a lligam entre elles. Per aquesta raó, Alain Touraine ha assenyalat un canvi als espais públics i privats.

No s'ha d'oblidar que la història de la formació dels Estat-nació ha comportat un intent homogeneitzador que ha provocat que altres grups no tinguin la seva cultura representada. La majoria dels Estats contemporanis del Pròxim Orient tenen una vida curta. Cal recordar que gran part de la regió ha estat incorporada en estatuts estatals durant mil·lennis. L'imperi Otomà era multiètnic, amb minories religioses. El seu desmembrament i el contacte amb Occident dels

diferents països que en formaven part va posar l'interès a construir nacions àrabs o d'altres d'específics. El lloc on han nascut i el passaport que porten té gran importància. Dins de cada Estat-nació, les diferències de classe, ètniques i religioses, també han adquirit noves dimensions. La ciutadania, tal com era concebuda a l'Oest, es basa en l'home individual. Però als països mediterranis, incloent-hi el Magrib, la persona es troba profundament immersa en comunitat, famílies i agrupaments ètnics. A tot arreu no són iguals els sistemes de representació. Per altra banda, existeix en la teorització dels Estats nacionals un intent de desmarcarse dels altres. En el cas del

Magrib, després de les independències nacionals -com diu Mohammed Arkoun- els Estats nacionalistes jacobins han accentuat la visió d'un Islam monòtic, exclusivista, intolerant.

Les paradoxes de la construcció dels Estats nacionals les manifesta, també, l'historiador israelità E. Barnavi en relació al nacionalisme jueu modern -el sionisme-, volgut com a normalitzador, és a dir, seguit els models occidentals. El lloc real on es troba Israel i la procedència diversa dels seus ciutadans han accentuat el model mediterrani i han incrementat els interessos sectorials, ètnics i religiosos d'alguns col·lectius.

In el cas català, el pluralisme s'expressa per la llengua i la cultura. El seu model autonòmic representa un model innovador tant per a les societats europees com per a les mediterranies. Avui en dia no podem concebre l'apropiament sociocultural sense tenir en compte les relacions individual i col·lectiva. D'aquí el dilema representat per les tesis dels comunitaristes i liberals. En relació als valors, existeix la polèmica entre els partidaris del relativisme cultural i dels universalistes. Com afirma Edgard Morin, les societats mediterranies han d'acceptar el repte de la complexitat i de la interculturalitat. Una societat complexa és una societat que dóna llibertat als individus i als grups, que permet la iniciativa, l'autonomia i la creativitat. L'extrema complexitat amplifica el risc que es distinguen els llenguatges socials i que es desintegren les antigues solidaritats. Una societat només pot progrésse en complexitat, és a dir, en democràcia si progrésse en responsabilitat i en solidaritat.

F



accent

CURS DE POSTGRAU: DE LA IDEA AL TEXT

La llengua literària
com a eina de comunicació

Direcció: Sebastià Serrano

Curs 1998-99. Data d'inici 3 de novembre

Informació i inscripcions:

Palau de les Heures. Llars Mundet. Pg. de la Vall d'Hebron, s/n.

Telefon 93 428 45 85

UN PLANETA CON MÚLTIPLES IDENTIDADES X

ensayistas reflexionan hoy, en estas páginas, sobre las ventajas e inconvenientes del contacto entre diferentes culturas en el mundo, y sobre las repercusiones de este fenómeno en Cataluña. El tema cobra especial actualidad no porque Cataluña celebra hoy su Diada, sino también porque Barcelona

acogerá, los próximos días 14, 15 y 16 de septiembre, el simposio "Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània", que, organizado por el Institut Català de la Mediterrània, contará con las aportaciones de pensadores de la talla de Edgar Morin, Alain Touraine o Amin Maalouf, entre otros.

Otros usos de la jerarquía

El multiculturalismo es la inevitable antítesis del monoculturalismo, y una protesta que, algo afilada, coincide al interculturalismo. De tales progresos, la fórmula para la óptima convivencia multicultural sigue igual, enturbia por el autorismo, la ingenuidad y la tregua política. De dichas turbulencias parten a veces patéticas divisiones en las que un catalán intenta convencer a un vasco de la superioridad de la sardina sobre la reunión de "berenjena"; o viceversa. Y es no empeño, porque cada cultura tiene su hermoso paro y no desea -ni puede- niembriarlo o subordinarlo. Por otra parte, y mirando hacia el futuro, es difícil pronosticar seriamente la desaparición de una jerarquía entre las distintas culturas, cuando la arquitectura campa a sus anchas

Pocos discutirían la legitimidad de una cultura elevada si esta ofreciera a todos un futuro mejor

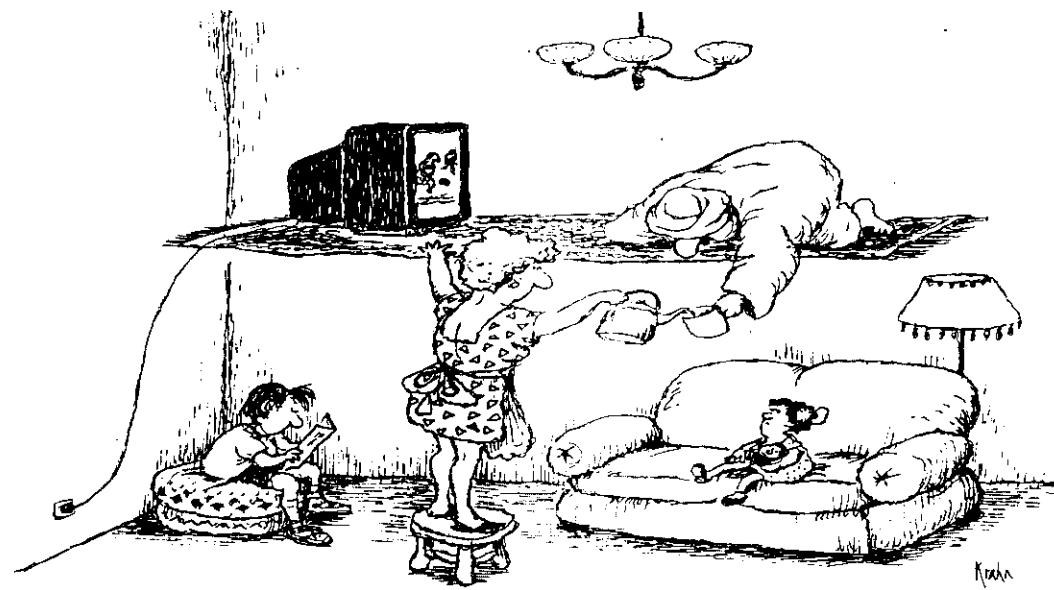
rzonas económicas, militares o políticas. La jerarquía cultural existe, pero no corran a citarse: antaño la sostuvo imperio del orden, pero mañana podría redimirlo el imán de la inteligencia al servicio de la convivencia. Pocos inútiles aparte -discutir la legitimidad de una cultura elevada si esta se manifiesta ofreciendo al conjunto terrenal una organización futuro mejor. Estoy dispuesto a considerarle bantú son los bantúes quienes elevan a la humanidad más gres, libertad, solidaridad y convivencia. O tunecino incluso alemán.

La esperanza de ese gran amante multicolor -mientras acólitos del reverendo Fakhan olvidan su cruzada chista/genocida y los talibanes dejan de considerar a mujeres como un electrodoméstico de tracción animal-, podemos ir perdiendo nido a las culturas ajenas dorando su lado amable; o es, bailando reggae en Inglaterra o dejándose transportar por la bulla en la "magia" del Viernes Santo sevillano (pero no tirando cabras de lo alto del campanario o mitando una semana seguidas ingerir el ancestral bezo de una tribu amazónica).

Es decir, olvidando los aportes y reejercitando el cerramiento.

LLATZER MOIX

¿Es posible que el mundo se entienda?



MIQUEL PORTA PERALES

John Jay, en el año 1780, describe a los estadounidenses como "un pueblo que desciende de los mismos antepasados, habla la misma lengua, profesa la misma religión y se rige por los mismos principios de gobierno". El espíritu universalista y homogeneizador de la ilustración y del Estado nación impidió ver la diversidad y complejidad de un mundo que ya por entonces no se adecuaba al modelo que los ilustrados tenían "en mente". Y hoy, 200 años después del deseo o falsa percepción de John Jay, la realidad nos indica que los países han aumentado en diversidad y complejidad: en los aproximadamente 200 estados independientes conviven cerca de 6.000 lenguas, 5.000 grupos étnicos y cientos de religiones y concepciones del mundo. Por no hablar de las formas de gobierno y estructuras sociales, que en la mayoría de los casos no responden al modelo ilustrado fundamentado en la posibilidad de reconciliar el género humano. Y existe, claro está, el trasiego de cientos de miles de personas que atraviesan fronteras y se instalan en unas culturas ajenas.

¿Qué hacer? Es decir, ¿qué política y derechos específicos -si es que han de existir- para las poblaciones y las culturas minoritarias? ¿Qué relación debe haber entre mayorías y minorías culturales que comparten un mismo espacio? Una vez descartado el uso de la fuerza, tres son los paradigmas que existen al respecto: el monoculturalista, el multiculturalista y el interculturalista.

El monoculturalismo impone la cultura dominante a las minorías. En cierto modo, no estamos sino ante la forma renovada de aquel monismo o asimilacionismo tan característico de una ilustración cargada de buenas intenciones, que creía en la superioridad de una cultura sobre las otras ("cuando los zulúes produzcan un Tolstoi los leeremos", dijo Saul Bellow).

El multiculturalismo, que asume e impulsa la diversidad y la diferencia, reivindica el reconocimiento y el desarrollo de las culturas minoritarias. Pero la política multiculturalista tiene peligros: el diferencialismo, la tolerancia y el relativismo desmesurados. Y es que el multi-

culturalismo, al subrayar la identidad irreducible de la cultura o del grupo, suele afirmar una "ciudadanía diferenciada" (Iris Marion Young) que reclama un conjunto de privilegios, o derechos especiales contrarios al espíritu democrático y, a veces, a los derechos humanos. Por ejemplo: ¿hay que tolerar el velo en la escuela a las jóvenes norteafricanas que se ven obligadas a ello por sus padres? ¿Hay que tolerar esa, entre comillas, diferencia cultural que es la ablación del clítoris? ¿Hay que tolerar que los jóvenes rastafaris estén exentos de la ley que prohíbe el consumo de la marihuana? Todavía otro ejemplo: la sociedad liberal, ¿debe tolerar los derechos especiales de autogobierno, representación y multiculturalidad que demanda Will Kymlicka y que pueden convertir las minorías en reservas? La cuestión reside en saber si el relativismo cultural puede llegar al extremo de negar la universalidad de determinados valores y la posibilidad de integración social. Y la cuestión reside también en saber si la idea de tolerancia debe proteger conductas intolerantes y fomentar gretos políticos y culturales.

Por lo demás, tanto el relativismo como la tolerancia propios del multiculturalismo incurren en la contradicción de querer homogeneizar a los miembros de un grupo o cultura minoritaria que por lo general es diverso. ¿Hasta qué punto en nuestro mundo se puede hablar todavía de "una" identidad o cultura de grupo? ¿Acaso el multiculturalismo no subordina o somete la identidad y los derechos individuales a una identidad y derechos colectivos que está por ver si realmente existen? El multiculturalismo, ¿no corre el riesgo de ser lo más parecido al repliegue y al ensimismamiento? En resumen: ¿se corre el riesgo de diluir y disolver las ideas de democracia, ciudadanía, comunicación y libertad e identidad individual?

Frente al monoculturalismo asimilador y al multiculturalismo ensimismador existe una tercera vía: la del interculturalismo. Una vía que, asumiendo la diversidad y la diferencia,

apuesta por la convivencia, el diálogo, la reciprocidad y la alteridad entre culturas. Sin olvidar la diferencia, el interculturalismo toma partido por un pluralismo cultural que invita, no sólo a compartir valores, sino también ciudadanía. Unos valores compartidos que incluyen el desarrollo de todo el patrimonio cultural y no son los propios y exclusivos de una determinada cultura (y es justamente a través de este diálogo intercultural que el ser humano reconoce la figura del Otro al tiempo que acepta su contribución a la experiencia humana universal). Y una ciudadanía compartida que incorpora la "política del reconocimiento" (Charles Taylor) y se basa en el "ius solis" (en la adscripción voluntaria y el lugar de residencia) y no en el "ius sanguinis" (en la filiación), en "la coexistencia de formas de vida con derechos iguales que aseguran a cada ciudadano la oportunidad de crecer en el mundo de una herencia cultural sin sufrir discriminación alguna por este motivo" (Jürgen Habermas), y en "el acuerdo público sobre cuestiones de justicia política y social" (John Rawls).

Un peligro que evitar: el de convertir el desarrollo del patrimonio cultural en una mera política asistencial de minorías que a la larga resulta siempre excluyente. Algunos autores (Alesina y Spalabore, y Bolton y Roland) argumentan que la heterogeneidad tiene su coste económico. De acuerdo. Pero este es un precio que hay que pagar en favor de la convivencia y la pluralidad.

¿El interculturalismo? La democracia y la no exclusión aplicada a la diversidad cultural. Ya lo dijo Jovellanos hace 200 años en su "Memoria sobre educación pública": "Quisiera que sus hijos, pregiéndose de ser españoles y católicos, no se olvidasen jamás de que son hombres... Quisiera, en fin, que sirviendo fielmente a su patria, no perdiesen jamás de vista el vínculo que los une con toda su especie, y que a su perfección y felicidad deban concurrir todos los pueblos y todo los hombres". Sueno cursi, pero no lo es.

UN PLANETA CON MÚLTIPLES IDENTIDADES X

Cataluña, poliétnica

MARÍA ÀNGELS ROQUE

a pluriculturalidad es un hecho cada día más tangible en las sociedades europeas mediterráneas. Otras sociedades con diversa realidad histórica, o aquellas desarrolladas más tarde y producto de inmigración como América o Australia, iban integrando esta faceta. Especialmente las sociedades anglosajonas el multiculturalismo ha sido la base para aceptar la coexistencia. Pero nosotros, sociedades latinas, ¿nos gestionan los mismos conceptos? Posiblemente no. La historia y nuestros propios roles nos hablan de un sistema que, sin dejar de producir tensiones, es el que ha resultado ser dinámico: el intercultural, o sea, un proceso de contacto e interacción.

Cataluña ha sido históricamente un espacio de influencia de culturas y civilizaciones. Por ello, se tiene una fuerte conciencia cultural; al tiempo se reconoce el mestizaje interétnico. Como señala la demógrafa Anna Cabré, Cataluña, desde principios del siglo, ha pasado de los seis millones actuales de habitantes. Un 60 % largo de la población es fruto, directo o indirecto, de la inmigración. O sea, que talan medio actual es más reciente en tanto a sus raíces que el argentino medio. Sin ello se haya traducido en una pérdida de identidad, más bien todo lo contrario".

Y duda que, en Cataluña, en los últimos años, excepto por la lengua, la distancia étnica entre los inmigrantes y la sociedad residente no ha sido importante, dado que provenían del mismo sustrato hispánico, medieval o católico. A ello se unía la voluntad de vivir cultural (de rural a urbano) de los inmigrantes y la incorporación a una sociedad igualitaria y de servicios, con una percepción de igualdad y de apertura personal mayores.

El "es catalán todo el que vive y trabaja aquí" ya no es posible con los nuevos inmigrantes, porque la ley no los naturaliza hasta la tercera generación



KUHN

también mediante el asociacionismo y los movimientos culturales. Un caso claro lo tenemos con las migraciones andaluzas: la integración se ha llevado a cabo mediante la participación colectiva. Durante los años setenta vemos cómo el movimiento obrero es de participación masculina, mientras que el asociacionismo vecinal es femenino. Esta movilización ciudadana contribuyó de manera decisiva a identificarse con el territorio en el que vivían y por extensión en Cataluña. La reivindicación de alcantarillas, electricidad, pasos a nivel o construcción de escuelas, al tiempo que propiciaba la catalanización de los hijos, no excluía

la masiva participación en actividades de la Feria de Abril o la romería del Rocío. Y las "collas" castellanas son animadas por gran número de inmigrantes.

A partir de los 80, las migraciones interiores se frenan y fluuyen las externas.

Hasta 1990 los extranjeros provenientes de los países del Primer Mundo eran

mayoritarios en toda Cataluña. Pero a partir de la regularización que llevó a cabo el gobierno en 1991, la proporción se invierte hacia el Tercer Mundo y, muy especialmente, Marruecos, cuyos emigrantes pasan a ser el colectivo más numeroso en Cataluña. También las minorías de nuevos inmigrantes han encontrado el medio, especialmente en el entorno urbano, para organizar un andamio festivo y religioso, ya sea organizándose culturalmente alrededor de las mezquitas, creando sus carnicerías "halal" o por medio de asociaciones propias o de las diversas ONG.

Como en muchos países europeos, en España se confunden las ideas de ciudadanía y nacionalidad, que no tienen por qué coincidir. El Código Civil establece unos criterios unilaterales por parte del Estado: su concesión o su ad-

quisición, combinando criterios de "ius sanguinis" e "ius solis". La Constitución dispone que los extranjeros gozan de los mismos derechos (excepto los políticos) que los españoles, pero en los términos que establece la ley, lo que ha permitido en la ley de Extranjería un tratamiento diferenciado entre españoles y extranjeros en muchos derechos, especialmente la libertad de circulación y de residencia.

Difícilmente se puede pedir cohesión a los que no participan de los mismos derechos de ciudadanía. Para llevar a cabo la integración sociocultural, Cataluña se ha basado tradicionalmente en el "ius solis" (es catalán el que vive y trabaja en Cataluña); esta realidad ha sido posible porque la mayoría de los ciudadanos provenientes de la migración eran de nacionalidad española y tenían el derecho a residir en cualquier parte del territorio del Estado. El problema radica en el hecho de que el derecho español no naturaliza a los hijos nacidos de padres extranjeros hasta la tercera generación.

Comenta el sociólogo guineano Edmundo Sepa Bonanova en la revista "L'Avenç" que actualmente asistimos a una verdadera fiebre multiculturalizante. Todos predicaban la tolerancia, pero no es exactamente así. "El reto -afirma el sociólogo- a partir de ahora no ha de ser qué podemos hacer desde la sociedad de acogida, sino cómo podemos actuar conjuntamente (...) De la misma manera que estamos sometidos a unos deberes, también tenemos unos derechos a participar plenamente."

La interculturalidad conlleva dos ideas fundamentales: de un lado, crea una síntesis cultural integrando de forma viva elementos de otras culturas; por otro lado, desmitifica el mito del conflicto entre lealtades culturales (podemos ser portadores de dos o más identidades no excluyentes). Esta tendencia es cada día más evidente en las democracias y, por tanto, es necesario hallar modelos de articulación de la diversidad cultural. Allí, el "modelo" catalán puede hacer su aportación. •

oposición de Cataluña de otras situaciones demográficas como las de América del Norte (también de Quebec) y las que tienen más cerca las que se producen en Europa (Escocia, Islandia), donde las vicisitudes políticas nómadas han alterado a menudo las posibilidades de mayoría/minoría entre comunidades. También a diferencia de otros países, el idealismo poliétnico de Cataluña no se expresa en factores como la raza, la religión o los valores morales o políticos, sino fundamentalmente en la lengua y la cultura.

El pluralismo poliétnico se expresa de formas en Cataluña: a través de la representación en los partidos y sindicatos, pero

MARÍA ÀNGELS ROQUE es antropóloga

EXPOSICIÓN DE PREMIOS DEL II SALÓN DE OTOÑO DE PLATERÍA
28 DE OCTUBRE DE 1998

- Gran Premio al Honor del II Salón de Otoño de Platería, con Medalla conmemorativa y Diploma dotado con 2.000.000 pesetas.
- Primer Premio del II Salón de Otoño de Platería, con Medalla conmemorativa y Diploma dotado con 1.500.000 pesetas.
- Segundo Premio del II Salón de Otoño de Platería, con Medalla conmemorativa y Diploma dotado con 1.000.000 pesetas.
- Tercer Premio del II Salón de Otoño de Platería, con Medalla conmemorativa y Diploma dotado con 500.000 pesetas.
- *Exposición del 20 de noviembre al 22 diciembre.

REAL ACADEMIA DE BELLAS ARTES DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO
Plaza del Pintor Sotomayor, s/n • 15001 A Coruña • Tel. 981 211 602

IMPAGADOS MOROSOS

Lo cobramos todo o compramos sus deudas 22 años de experiencia

MEJORES SIN COMPROMISO

Tel. (93) 453.15.83

Fax. (93) 454.84.00

C/ Rosellón, 186, bajos

08006 Barcelona

ALPHA-GRUP SA

ALPHA-GRUP SA

Felicidades Judith

Haga que, en su día, llegue su felicitación a todos. Felicite en LA VANGUARDIA Informe en el Tel. 93 210 83 61 (Ana)

ORGANITZACIÓ CURETA
APARADORISME
Técnico Aparadorista

Diploma otorgado por el Departament d'Ensenyament i Investigació Cultural de Nivells Profesionals

Impartit per:

WINDOW DESIGNER
C/ Diputació, 215, piso 2º 08005 BARCELONA
Tel. 932 194 291

Sorpresa y peligros del amor

IAN McEWAN

Amor perdurable

La mejor y más inquietante novela de un extraordinario escritor

HANIF KUREISHI

Amor en tiempos tristes

Por el autor del éxito "El bulto de los sábados" y "El álbum negro"

ANAGRAMA

Generalitat de Catalunya
Departament de Treball

CURSOS SUBVENCIONATS

per la Direcció General d'Ocupació del Departament de Treball de la Generalitat de Catalunya i el Fons Social Europeu

SECRETARIAT INTERNACIONAL BILINGÜE

SECRETARIAT MÉDIC

FONS SOCIAL EUROPEU

Per etatuts menors de 25 anys

Aragó, 208

08011 Barcelona

Tel. 93.452.56.08

93.451.28.89

SIN FILTRO

EQUIDISTANCIA

Dice el adagio que todos los caminos llevan a Roma. Los caminos hacia el centro no parecen de entrada, tan universales. Pero, en cualquier caso, son múltiples. Los más obvios son los de los geómetras: si se trata de un círculo, buscar el punto respecto al cual equidistan todos los de la circunferencia; si se trata de una esfera, buscar el punto del que equidistan todos los de la superficie; si se trata de un polígono o de un poliedro, buscar el punto en el que todas las diagonales quedan divididas en dos partes iguales. Pero la obviedad es enemiga de la sutileza y, para hallar sutilmente el centro, es mejor recurrir a la teología. En este contexto, la caracterización neoplatónica de Dios ("Dios es una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna") ofrece una vía alternativa. La concepción de la realidad implícita en esta definición permite un cómodo acceso a la equidistancia: convertido el centro en ubicuo, no hace falta moverse de sitio para alcanzarlo. Este tipo de viaje, que parece ser el adoptado por el PP, se corresponde, por otro lado, con la máxima que resume el principal legado de la sabiduría de Oriente a la razón instrumental de Occidente: "No te limites a hacer algo, quédate quieto." Y, dada la indistinción que implica entre el centro y la periferia, no se contradice con las interpretaciones que, como la de Josep Ramoneda, identifican la operación centrífuga con una operación Cataluña. Pero la estrategia del PP parece superar la concepción neoplatónica asumir las tesis de Nicolás de Cusa. Según éste, Dios no sólo es el centro de todas las esferas, sino que, a la vez, es la circunferencia de todo. El PP aspira a ser el centro ubicuo y la circunferencia universal. De acuerdo con ello, cuando Cascos afirma que prefiere no estar en política y estar en algún sitio que estar en política y no estar en ninguno, no afirma, según la lógica cívana de la coincidencia de opuestos, sino su deseo de deshacerse. Cascos cree, como Nicolás de Cusa, que para ser el centro del mundo hay que estar fuera de la Tierra.

JOSEP MARÍA RUIZ SIMÓN

Venecia se reconcilia con Casanova con una exposición



"Dama desnuda", de François Boucher

■ La muestra reconstruye el mundo de Casanova e incluye obras de Tiepolo, Bellotto, Boucher, Fragonard y Watteau

ENRIC JULIANA
Correspondiente

ROMA. — Mientras Cataluña honra hoy a Rafael Casanova, Venecia rinde homenaje al Casanova más universalmente conocido. No un patriota, sino el gran libertino de todos los tiempos. No el fúnebre



Giacomo Casanova

Don Juan español, sino el iluminado seductor que recorrió las cortes de toda Europa, seguramente como refinado y bien pagado espía de la Serenísima República Veneciana.

Giacomo Casanova nació en 1725, once años después de la caída de Barcelona en manos de las tropas borbónicas, y murió el 4 de junio de 1798, hace de ello doscientos años. Un aniversario que Venecia celebra por todo lo alto, quizás para olvidar que su ilustre ciudadano fue invitado a pasar una temporada en sus mazmorras y acabó sus días exiliado en un lejano castillo de Bohemia. Venecia, que nunca le había dedicado una calle ni una plaza, le obsequió el pasado mes de febrero con un elegante monumento en la plaza de San Marcos, justo enfrente del palacio ducal, le dedicó el carnaval y le ofrece ahora una gran exposición: "El mundo de Giacomo Casanova. Un veneciano en Europa (1725-1798)".

Instalada en el palacio de Ca' Rezzonico, sede del Museo de la Venecia del Setecientos, la exposición se propone como un viaje a los tiempos de Casanova en catorce capítulos, catorce secciones temáticas,

cuyo hilo conductor son sus propios recuerdos, las citas entresacadas de sus "Memorias". Abre la exposición el mejor de los retratos que se conserva del gran seductor ("Presunto retrato de Giacomo Casanova", atribuido a Raphael Mengs), punto de partida de un intenso recorrido por la atmósfera de la Venecia del siglo XVIII: documentos, objetos de la más diversa índole, joyas y vestidos.

Y la pintura. Los paisajes de Tiepolo, para perderse en los detalles del Gran Canal, obras de Bellotto, Boucher, Fragonard, Watteau... panorámicas de las ciudades que visitó Casanova, retratos de los reyes y princesas que conoció, de los per-

*La ciudad de los canales
nunca habla dedicado
al ilustre libertino
ni una calle
ni una plaza*

sonajes singulares de aquel tiempo, que el cine ha rescatado en tecnicolor, como el cantante Farinelli. Una atmósfera, un ambiente, como el que refleja la "Dama desnuda" de François Boucher: la gran reivindicación de la carne. Del exceso.

El Museo Ermitage de San Petersburgo ha prestado toda la serie que Jean Huber dedicó a Voltaire y el centro de estudios del tejido y el vestido de Venecia ha cedido la vestimenta de los contemporáneos de Casanova. Cierra la exposición el "Mundo nuevo" de Giandomenico Tiepolo.

Abierta al público hasta el 10 de enero, la exposición sobre la Europa de Casanova se convierte en un perfecto aliado de la extraordinaria muestra sobre el arte maya ("Los mayas"), inaugurada la semana pasada en el palacio Grassi, a cargo de la fundación cultural de la empresa automovilística Fiat, que permanecerá abierta al público hasta el 19 de mayo de 1999. Dos buenas excusas para visitar la ciudad de los canales antes de que llegue carnaval y la bruma se apodere definitivamente de sus muelles. ■

"EL MUNDO DE GIACOMO CASANOVA. UN VENECIANO EN EUROPA (1725-1798)"

Venecia. Palacio Ca' Rezzonico.
Dorsoduro, 3163.
• 07-39041-2774840
Hasta el 10 de enero de 1999

Touraine y Morin abrirán en el ICM un simposio sobre intercultura

BARCELONA. (Redacción.) — Alain Touraine, Norbert Bilbony, Edgar Morin y Jordi Casassas figuran entre los participantes en el simposio internacional "Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània", que se celebrará en Barcelona del 14 al 16 de este mes. Organizado por el Institut Català de la Mediterrània (ICM), que preside Baltasar Porcel, el simposio pretende ampliar la reflexión teórica sobre la relación entre distintas culturas del ámbito mediterráneo, donde la interculturalidad entre los distintos pueblos que lo habitan ha sido una constante a lo largo de la historia.

Según los organizadores, el simposio se centra en cuatro modelos del Mediterráneo: el modelo magrebí, el modelo autonómico español, con especial referencia al caso catalán; los casos de Israel y el Próximo Oriente árabe -Palestina, Siria y Líbano- a través de una aproximación multidisciplinar que aborda los elementos históricos, políticos y socioantropológicos que propician las diferentes visiones de la interculturalidad.

Desde el punto de vista teórico se trata de buscar las condiciones básicas para la interculturalidad mediterránea y valorar la unidad de la multiplicidad. Se analizarán los conceptos de universalidad, individualismo y diversidad como categorías básicas para el estudio del fenómeno multicultural con el fin de establecer su capacidad de aplicación como instrumento de examen de las sociedades mediterráneas. Finalmente, se tratarán las condiciones de coexistencia y los intercambios en la cuenca mediterránea evaluando el pluralismo de las sociedades y las visiones cosmopolitas del espacio mediterráneo. Se efectuará una aproximación sociocultural y también un enfoque político de la cuestión.

La sesión de clausura, que se celebrará en el Palau de la Generalitat, estará presidida por Jordi Pujol. En el transcurso del acto, el escritor libanés Amin Maalouf pronunciará una conferencia y la presentación de las conclusiones irá a cargo de María-Ángeles Roque. ■

330 Beques d'un any

Programa Cítilus d'Iniciació Professional a l'Empresa per a Titulats Universitaris

Els participants en el Programa realitzaran un període de pràctiques remunerades tutelades a les empreses associades durant un any.

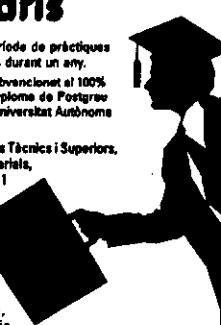
A més realitzaran un Pla Acadèmic de Formació, subvencionat al 100% pel Programa, que donarà lloc a l'obtenció d'un Diploma de Postgrau Interuniversitari, expediat com a Títol Propi, per la Universitat Autònoma de Barcelona i la Universitat Autònoma de Madrid.

Places a Barcelona adreçades a: Enginyers Tècnics i Superiors, llicenciat en Informàtica, Econòmiques, Empresarial, Psicologia i Màrqueting, nascuts després de l'1 d'octubre de 1970. Es requereix indispensable haver obtingut la titulació amb posterioritat al juny de 1995.

Altres places a Madrid i Aranda de Duero -Burgos- adreçades a: Enginyers Tècnics i Superiors, llicenciat en Econòmiques, Empresarial, Dret, Informàtica, Matemàtiques, Física, Farmàcia, Medicina, Biologia, Química, Bioquímica, Periodisme, Sociologia, Psicologia, Geografia, Història de l'Art, Filosofia i Lletres.

Data d'Incorporació: Barcelona: novembre de 1998. Madrid i Aranda de Duero: octubre de 1998.

Empreses associades al programa amb places a Barcelona:



- AIRTEL MÓVIL S.A.
- AVALON INFORMATICA, S.L.
- DELTOIT & TOUCHE CONSULTING GROUP
- DEUTSCHE BANK
- DIGITAL EQUIPMENT CORPORATION
- EUROPRAxis GROUP, S.A.

Informació, recollida i presentació de sol·licituds: de les 10 a les 13 hores i de les 16 a les 20 hores, fins el 2 d'octubre a:

Escola de Doctorat i de Formació Continuada de la UAB
Av. Francesc Macià, 78 C. Sabadell. Tel. i fax 93 723 09 80



FUNDACIÓN UNIVERSIDAD-EMPRESA



Escuela Superior de Estudios Empresariales



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

El Gobierno austriaco empezará este año a restituir 500 obras confiscadas por los nazis

RICARDO ESTARRIOL
Correspondiente

VIENA. — El Gobierno federal austriaco aprobó ayer el proyecto de ley que regulará la devolución de obras de arte incautadas por los nazis, sobre todo a los judíos, durante los años en que Austria formó parte del III Reich. Las primeras devoluciones podrían realizararse este año.

La ley tiene a resolver en realidad dos problemas. El primero es doble. Por una parte se trata de devolver a los propietarios originales o a sus herederos las obras de arte que después de la guerra fueron compradas de buena fe en el mercado libre, pero que adolecen de un "vicio oculto", es decir, que —en este caso— procedían de un secuestro injusto. Por otra parte, se trata de encontrar a los propietarios de las obras de arte que los juristas consideran "res nullius" (objetos sin propietario) y que forman parte como tales del patrimonio del Estado.

El segundo problema es algo más vergonzoso, puesto que aquí se trata de obras que de alguna forma fueron secuestradas dos veces. En concreto se trata de aquellos objetos secuestrados que habían formado parte del patrimonio del III Reich y que, después de la guerra, los aliados devolvieron al Estado austriaco con el fin de que los entregara a los propietarios originales. Así lo hizo el Estado austriaco, pero en algunos casos imponiendo condiciones que obligaban a dejar por lo menos una parte de los objetos en calidad de "donaciones" o "préstamos" al Estado. Además, después de la guerra con la ley de restitución los funcionarios austriacos obligaron a los propietarios a pagar su "óbolo" en forma de obras de arte.

La comisión de expertos ha examinado el 90 % del inventario y ha elaborado una lista de casi 500 obras que tendrán que ser devueltas. Entre otras, figuran en la lista obras procedentes de las coleccio-

nes de las familias Rothschild, Erich Lederer, Oskar Bondy, Rudolf Gutmann y Bloch-Bauer (que poseían numerosos Klimt). Pero el número de obras se cree mucho mayor: sólo en el Kunsthistorisches Museum se encuentran 915 obras sospechosas de proceder de incautación injusta. Algunas de ellas pertenecían a no judíos perseguidos por razones políticas, como Karl Lankoronski.

La lista no ha sido publicada, pero el Kunsthistorisches ha revelado que en ella se encuentran las siguientes obras de la familia Rothschild: "El archiduque Wilhelm en su galería" (1653) de Tenier; "Tieleman Roosterman"; un retrato de varón y un retrato de mujer de Frans Hals; "Philipp Ludwig Wenzel Graf Sinzendorf" de Rigaud; "El mulero" de Von de Jode; "Parada ante la fonda" de Van Ostade; "La muchacha y el oficial" de G. Metsu; "Paisaje de bosque con cazadores" de Von Weynsant; "Paisaje con pastores y rebaño" de Cuyp. ■

Tàrrega se entrega a la locura teatral

VIENE DE LA PÁGINA 1

La 18ª Fira de Tàrrega arrancó con el espectáculo *Hello, Mister Jo*, de la compañía francesa Jo Bithume, con 21 actores, mímicos y acróbatas lanzados a crear el universo onírico que explica con potentes imágenes visuales la historia del protagonista. Ayer la ciudad los preparativos para recibir durante el fin de semana a más de 1.000 artistas, más de 100.000 espectadores y a los 567 programadores inscritos hasta la noche del miércoles. La venta de entradas superaba, el miércoles por la noche, la cifra de 6.000, y el cómico Pablo Carbonell, conocido por sus intervenciones televisivas en *Caiga quien caiga*, fue, con su *Monólogo musical*, el primero en agotar entradas. Con todo, fue la compañía de calle *Douze Balles dans la Peau*, con *Frères grimmais*, la que ofreció, a la una del mediodía, la primera representación de la feria.

A esa hora, en el camping ya proliferan las tiendas de campaña. Un tanque riega el polvo del camino y una adolescente se lanza, como en los anuncios, hacia el chorro de agua para acabar convertida en una estatua de Fidias. Un responsable me informa de que la capacidad máxima ronda las 7.000 personas y de que el gran lleno se vivirá el viernes por la noche. La mayoría de los campistas proceden de Barcelona y Girona, pero son muy numerosos los que llegan de Mataró, Vilafranca, Manresa, Terrassa... El improvisado camping es gratuito. Un chico y una chica están montando una tienda. ¿Está bien el camping? "Cuando vas a una movida así, tampoco esperas más. Demasiada gente, y los lavabos no matan". Tumbadas a la sombra, tres chicas de 14 años confiesan que han venido porque lo que más les gusta es el teatro y el ska. También es la primera vez que vienen y tampoco se gastarán un duro. Que se divierten.

De regreso al mundo de los profesionales, encuentro en la Llotja —Mercat Europeu de l'Espectacle— a los artistas de El Molino. Acaban de perder al his-



El grupo Douze Balles dans la Peau ha sido el primero en actuar en la Fira de Tàrrega.

HERMINIA SAVIEN

tórico Antonio Vargas y viven momentos de zozobra. "Estamos aquí", me explica Merche Mar, vedette cómica, "para que la gente no se olvide de nosotros. La verdad es que allí adonde vamos tenemos mucho éxito". ¿Qué piensan de la reciente adquisición de El Molino por un comprador ruso? "Estoy encantada de que alguien haga algo con El Molino. Pero no veo rentable hacer grandes espectáculos, porque el espacio escénico es muy pequeño y no hay manera de ampliarlo. ¿Qué sea un ruso? Bueno, también se puede equivocar".

Un poco más lejos, el puesto de la Coordinadora de Salas Al-

ternativas exhibe todas las producciones que tienen en cartera. ¿Tàrrega vende? La respuesta es rotunda: "Sí". La misma respuesta, matizada, la de Ursula Wahl, responsable del Copec de Berlín y encargada de contactar con todos los programadores del ámbito alemán. "Tàrrega se conoce cada vez más en Alemania, pero lo importante es que los programadores repiten". Por su parte, Frederic Roda, que fue el anterior director de la Fira

de Tàrrega, viene ahora como vendedor. "Los espacios conciertados funcionan muy bien para promocionar los montajes; pero, claro, quizás yo juegue con ventaja porque aquí conozco a todo el mundo". Por su parte, Las Malqueridas consiguieron el año pasado una veintena de bolos gracias a Tàrrega y vuelven a por más. Pero no todo son alegrías. Al bailarín Andrés Corchero me lo encuentra cabreado como una mona por las dificultades técnicas de la feria. "Compartir espacio ya sabemos que es duro", dice Corchero, "pero lo más duro es estar relegados a un segundo plano, porque donde nos ha tocado actuar parece que todo tenga que hacerse en función de Carles Santos".

Eran horas en que la feria aún estaba calentando motores. Jo Bithume dio el tiro de salida a las nueve de la noche, y la carrera prolongaba su primera etapa hasta pasadas las tres de la madrugada con 35 espectáculos. Imposible verlos todos; pero todos, sin excepción, tienen su público.

La Fira de Teatre acogerá este fin de semana a unos cien mil espectadores y mil artistas

El delegado de Cultura de Girona critica que la Generalitat subvencione con 25 millones al Museo Dalí

GERARD BAGUÉ. Girona

El delegado de Cultura de la Generalitat en Girona, Joan Domènech, criticó ayer que la Generalitat subvencione centros museísticos como el Teatro Museo Dalí, que es capaz de autofinanciarse y generar beneficios para comprar nuevas obras, mientras que otros centros de las comarcas gerundenses que necesitan apoyo institucional deben esperar durante años para recibir aportaciones mucho menores. Domènech se refería concretamente a los 25 millones de pesetas que la Generalitat aportó recientemente para las obras de la cúpula geodésica del museo figuerense.

"El Dalí es un museo con una fundación que resuelve sus propios problemas y que compra nuevas obras con sus ingre-

sos", aseguró Domènech en el programa *Ara Girona*, de la cadena SER. Según consta en la memoria 1997 de la fundación Gala-Salvador Dalí, la explotación del museo de Figueres generó durante ese año unos ingresos de 512 millones.

El representante de la Generalitat en Girona afirmó que la decisión de subvencionar los trabajos para reforzar la cúpula no la tomó su delegación. "La Generalitat ha colaborado en el tema de la cúpula con una sensible cantidad de millones. Quizás, personalmente, no lo hubiera hecho, pero si en Barcelona lo decidían...", concluyó Domènech. Y añadió: "Yo siempre estaría del lado de los que no tienen medios suficientes. Aquellos que sí los tienen, me parece que deben resolvérselo".

Joan Domènech aclaró que no está en contra de que la Generalitat colabore con los grandes centros culturales del país. El delegado territorial de Cultura aseguró que le sabe mal que en el ejercicio de su cargo se otorguen subvenciones como la del Museo Dalí mientras que otros museos más modestos deben esperar años para recibir dos o tres millones de pesetas.

Quejas históricas

Sectores culturales gerundenses han lamentado a menudo la escasa dotación de que dispone el servicio territorial de Cultura, que se ve obligado a negarles sistemáticamente sus peticiones de subvención. La escuela teatral El Galliner es el para-

digma de esta situación. Se trata de un proyecto plenamente consolidado y de gran repercusión social, surgido de un caldo de cultivo de un grupo de profesionales entusiastas, pero con sus posibilidades desaprovechadas a causa del régimen de pan y agua a que les somete la escasa financiación institucional. Su director, Jep Sánchez, anunció su dimisión irrevocable el pasado sábado lamentando el escaso apoyo de las instituciones que ha recibido la escuela.

A pesar de la excelente acogida de sus cursos, la autofinanciación queda muy lejos. Sus responsables deben peregrinar cada año por los despachos de la Generalitat, la Diputación y el Ayuntamiento solicitando el incremento de unas exigüas ayudas.

Un simposio X analizará los retos interculturales en el Mediterráneo

X. M., Barcelona

El Instituto Catalán del Mediterráneo (ICM), que dirige el escritor Baltasar Porcel, ha convocado un simposio, que se desarrollará entre el lunes y miércoles próximos, para analizar *Los retos de la interculturalidad en el Mediterráneo*. En el simposio, que se celebrará en la sede del ICM, en Barcelona, se reflexionará sobre las culturas en el Mediterráneo, con especial atención a cuatro áreas concretas: Cataluña, el Magreb, el Oriente Próximo árabe (Siria, Palestina y Líbano) e Israel.

"La sociedad actual sufre una hipertrofia política y cultural extraordinaria", manifestó Porcel en la presentación del simposio. "y esta hipertrofia provoca, como decía Ernst Jünger, una gran cantidad de energía inútil y estúpida. Un ejemplo lo tenemos en las discusiones sobre si Cataluña es catalana, pluricultural, etcétera, que siempre son una fuente de los. La discusión es inútil porque la mayoría de los que intervienen no han estudiado el tema y hablan sólo con ideas adoptadas. Por eso, desde el ICM, hemos decidido estudiar a fondo la interculturalidad".

El ICM piensa dedicar todo el curso que ahora empieza a este tema, enfocándolo desde distintos puntos de vista. De hecho, un grupo de reflexión, coordinado por el historiador Jordi Casasas, ya lleva unos días trabajando sobre esta idea. En el grupo hay especialistas en sociolingüística, política, derecho, historia y filosofía, como Norbert Billeney, Lluís Calvo, Eduard Delgado, Ángel Castellera, Andreu Domingo, Carles Duarte e Isidor Martí, entre otros.

En el simposio participarán, además de los citados, los especialistas internacionales Alain Touraine, Joseph Maila, Edgar Morin, Karen Shaw, Mohammed Arkoun, Shmuel Hadas y Amin Maalouf, que pronunciará la conferencia de clausura.

Generar teoría

Maria Àngels Rogé, directora del departamento de estudios del ICM, comentó que "el simposio nace de la necesidad y el interés de reflexionar sobre la interculturalidad y de estudiar las culturas como iguales y con capacidad de influirse mutuamente". "Queremos encontrar los valores que pueden compartirse", añadió.

Jordi Casasas, por su parte, insistió en que el simposio se enmarca en el ámbito de un trabajo ya empezado y que continuará en el futuro. "Es un hecho que nuestro país no ha generado un pensamiento propio sobre este tema", dijo, "y por ello es oportuno esta reflexión más teórica".

A lo largo del curso, el grupo de reflexión buscará las aportaciones de agentes sociales interesados en la interculturalidad, como la Iglesia catalana, los sindicatos, representantes de Educación, etcétera. "No tenemos ninguna voluntad de supeditarnos a proyectos políticos concretos", subrayó Casasas ante la aprobación de Baltasar Porcel.

Los elementos históricos, políticos y socioantropológicos serán tratados de manera especial en las sesiones del simposio.

Cultura/Espectáculos

Michael Gees: «La música de cámara es posible en salas grandes; el secreto está en la atmósfera»

El pianista actúa en la última noche de la Schubertiada de Vilabertran

Barcelona. Lluís Trullén

Tres de los grandes del lied pondrán hoy el broche de oro a la Schubertiada de Vilabertran. La soprano Julianne Banse y el tenor Christoph Prégardien cantarán acompañados por el pianista y compositor Michel Gees. El programa estará integrado por una única pieza, el «Cancionero Italiano» del austriaco Hugo Wolf. Gees, quien ya ha tocado en Barcelona, es uno de los músicos más relevantes de la música de cámara.

La Schubertiada de Vilabertran llega esta noche a su fin con un concierto de lied que reunirá a dos de las más prestigiosas firmas del momento: la soprano Julianne Banse y el tenor Christof Prégardien, acompañados al piano por Michael Gees, una de las estrellas de la música de cámara. El programa estará integrado por una sola obra: el «Cancionero Italiano» de Hugo Wolf, partitura emblemática del repertorio lírico y caballo de batalla para cantantes y pianista, merced a sus dimensiones musicales y dirección.

Michael Gees, quien se presentó meses atrás en Barcelona en un recital lírico, es el pianista encargado de ofrecernos esta página junto a Banse y Prégardien. Para Gees, el «Cancionero» es una página con dificultades técnicas para el pianista. Su ritmo conduce a un modo de contarnos una acción; es como si se tratara de una pieza teatral».

Admirador de Falla

Gees, pianista nacido en Bielefeld y que comparte su tiempo entre la música jazzística y el repertorio clásico, también se dedica a la composición: «Siento una gran admiración por la música de Falla, de Granados, de Albéniz, por toda la música española. Recientemente he compuesto una obra inspirada en Federico García Lorca, "La zapatera prodigiosa"». Gees,

conocedor en profundidad del mundo jazzístico afirma: «La creatividad para mí resulta sumamente importante, esencial para poder interpretar partituras de autores clásicos». El lied, como género, siempre ha estado relacionado con salas pequeñas de concierto. En opinión de Gees, «puede interpretarse por igual en una sala con capacidad para dos mil personas. El secreto está en la atmósfera que logra crearse, en el "feeling" que debe existir entre oyentes y artistas. También es cierto que las salas de menores dimensiones evitan la reverberación. A decir verdad, yo me encuentro bien actuando en ambos escenarios».

Relegados

Admirador del tenor Christoph Prégardien —con quien ha actuado en numerosas ocasiones además de realizar grabaciones discográficas dedicadas a Schumann y con quien, tal como nos explica, «tengo previsto realizar una nueva grabación, esta vez dedicada al gran compositor alemán Hans Pfitzner»—, y de Julianne Banse a quienes cataloga como «vozes admirables para el mundo del lied», también considera que injustamente en el mundo del lied el pianista quede relegado a un segundo término: «Ya desde las piezas clásicas para voz y piano de Haydn y Mozart, el piano juega un papel determinante».

«Entretenim al Sr. Sloane» de Joe Orton, en el Artenbrut

Barcelona. M. Güell

El Artenbrut abre sus puertas con el ciclo de nuevos directores que presentó antes del verano. El primer espectáculo, «Entretenim el Sr. Sloane» de Joe Orton, estará en cartelera a partir del próximo martes día 15.

«Es una comedia negra», explica Emilià Carilla que se estrena con esta pieza en el menester de director. La obra es inédita y la traducción es de Patricia Aguiló (productora del montaje) y del propio Emilià. «Primero la tradujimos al castellano y después al catalán», añaden. El libreto cayó en sus manos por casualidades de la vida, «vi una película de Stephen Frears "Ábrete de orejas", que narraba la historia de Joe Orton (1933-1967) y en una de las escenas se veía un cartel con el nombre de esta pieza... le pedí a un amigo el libro y así empecé esta historia de amor», contesta Carilla. La prematura muerte del autor británico, a la edad de 34 años, le impidió ampliar su legado. Su bibliografía se limita a seis obras de teatro, entre las que destaca «El rufián en las escaleras» y «Ay doctor, qué neurosis», una novela y esbozo de un guión para los Beatles. «Tuvo una muerte macabra: le mató su amante a martillazos, el cual se suicidó más tarde. Precisamente "Entretenim el Sr. Sloane" está dedicada a su pareja».

El Sr. Sloane

La obra, que se sumerge en el barrio de Gràcia, gira en torno al Sr. Sloane, «un joven de veinte años que llega a una casa en busca de habitación y se encuentra con un panorama muy curioso». El papel protagonista lo interpretará Xavier Ripoll hasta finales de mes y Quim Dalmau a partir del 1 de octubre. El resto del reparto está compuesto por Mingo Ràfols, Jordi Serrat y Angela Jové. Ràfols, que no pudo asistir a la rueda de Prensa porque se encuentra en pleno rodaje de una película, se sumó a la convocatoria vía telefónica: «Hago de homosexual pero tengo que medir mucho mis dejes, comenta, porque lo que ha de hacer reír no es mi personaje sino la comedia». Angela Jové tampoco acudió a la cita porque ayer por la mañana sufrió una colisión y estaba en un reconocimiento médico.

Este montaje es el primer paso de la compañía Hic Jacets, que nació para dar vida a esta pieza y confía seguir coleando con nuevos proyectos. Emilià Carilla acabó sus estudios en el Institut del Teatre y ha tenido la oportunidad de trabajar en varias obras: «L'enfonsament del Titánico» de Zschiedrich, «Gust de mel» de L. Barba y «El rei Joan» de Calixto Bieito, entre otras. Patricia Aguiló, la otra cara de la moneda, sigue estudiando en el Institut. Juntos llevan un equipaje de años de experiencia como actores y ganas de crecer y caminar hasta el límite de sus posibilidades: «Hic Jacets» (aquí yace).

■ Pablo Carbonell agota las localidades de su espectáculo dentro de la oferta de la Fira de Tàrrega. El músico gaditano, que ejerce de reportero en el programa televisivo «Caiga quien caiga», ha batido el récord de ventas del certamen. Carbonell se dio a conocer a mediados de los 80 en Madrid como vocalista del grupo de pop Los Toreros Muertos, especialmente por la canción «Mi agitita amarilla». Esta noche y el domingo presenta un monólogo musical en el que canta y toca la guitarra.

Porcel: «Llegará un momento en que Cataluña hará realidad la profecía de Jünger: energía estúpida»

El escritor presenta un plan de trabajo sobre la interculturalidad en el ICM

Barcelona. D. M.

Baltasar Porcel y su esposa Maris-Àngels Roque, director y jefe de estudios del Institut Català de la Mediterrània respectivamente, presentaron ayer un plan de trabajo e investigación sobre la interculturalidad, que arranca los días 14, 15 y 16 de este mes con un simposio internacional y que se extenderá a lo largo de 1999 gracias a la creación de un grupo de estudios.

La interculturalidad será el eje vertebrador de la serie de actividades que prevé desarrollar el Institut Català de la Mediterrània a partir de un primer simposio que se abre el próximo lunes con las intervenciones del conseller de Cultura Joan Maria Pujals y el propio Baltasar Porcel, para cerrar con el día 16 con una conferencia del escritor llanés y premio Goncourt Amin Maalouf seguida de un discurso de Jordi Pujol.

En tres jornadas, el Institut pondrá sobre la mesa aproximaciones históricas, socioantropológicas y políticas al fenómeno de la interculturalidad, que a juicio de Porcel es un modo de evitar la «hipertrofia política y cultural en la que estamos suidos». Para contrarrestar el debate hueco, el escritor cree que era

necesario desplegar un programa como el que ahora presenta el Institut Català de la Mediterrània —«se habla mucho, pero sólo se habla, mientras que nosotros seremos unos de los pocos, tal vez los únicos, que trabajarán de una manera laboral y sistemática»— para dar el pasaporte a «comentarios que sólo son fruto de ideas viejas o adoptadas». «De lo contrario, llegará un momento en que Cataluña hará realidad la profecía de Jünger: habrá mucha energía estúpida».

Las jornadas, que llevan por título «Los retos de la interculturalidad en el Mediterráneo» contarán con la intervención de Jordi Casassas, Alain Touraine, Josep Maria Solé Sabaté, Edgar Morin, Norbert Bilbeny y Miquel Porta Perales, entre otros.

El primer tinent d'alcalde anuncia un informe per saber què s'ha de fer i el cost

L'Ajuntament de Barcelona farà l'estudi per cobrir la Gran Via

Es demanarà la col·laboració del govern català

Enric Sierra

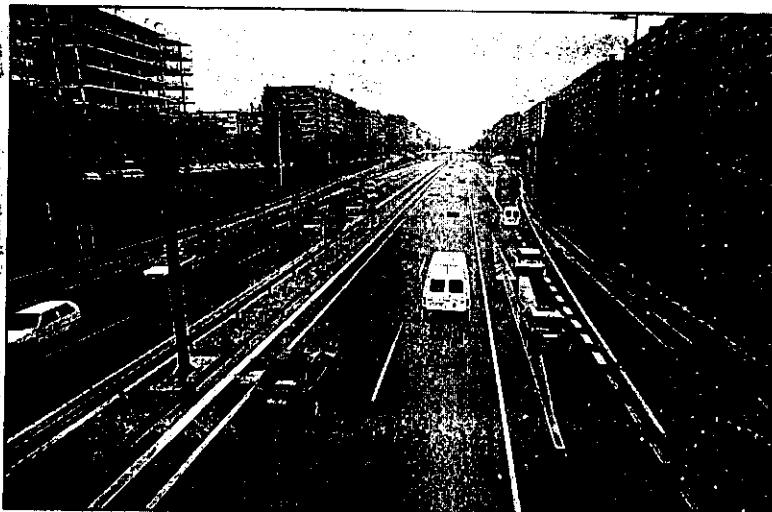
BARCELONA

L'Ajuntament de Barcelona està decidit a realitzar l'estudi de viabilitat de la cobertura de la Gran Via entre la plaça de les Glòries i la Pau. El primer tinent d'alcalde i portaveu del govern municipal, Xavier Casas, ho va anunciar ahir després que els veïns de Sant Martí i la majoria dels partits polítics demanessin (vegeu AVUI de dimecres i dimecres) que l'Ajuntament tire endavant l'estudi d'aquest projecte.

Casas va indicar, però, que sol·licitaran a la Generalitat que intervingui també en l'elaboració de l'estudi com a titular de l'autopista A-19 que en el tram d'entrada a la ciutat s'anomena Gran Via. La intenció municipal és que el govern català s'impliqui des del primer moment en una obra que serà molt costosa.

El primer tinent d'alcalde, va avançar que l'estudi haurà de ser "serios i profundit" per determinar quines són les zones que caldrà cobrir, quines conseqüències tindrà, i si la cobertura és la solució definitiva als problemes que planteja el veïnat.

Casas demana que la Generalitat intervingui en la realització de l'estudi perquè es tingui una visió més àmplia de les molèsties que genera l'autopista més enllà del terme de Bar-



La Gran Via, entre les Glòries i la Pau, és també una autopista que passa pel mig de la ciutat

celona. En aquest sentit, va citar els blocs de pisos de Sant Martí, Badalona, que són a tocar de la A-19.

"Caldrà veure què es pot fer també en aquesta zona que potser és molt més problemàtica per la proximitat de les vivendes, que la mateixa Gran Via", va assenyalar Casas. I va afegir: "Hem d'obrir un procés de reflexió més gran".

El portaveu municipal continua mantenint que la Generalitat té molt a dir econòmicament en aquesta obra per-

què l'autopista és competència del govern català. Per això, va recordar que l'Ajuntament volia col·locar un semàfor per poder creuar l'autopista abans d'arribar a la plaça de les Glòries, i la Generalitat s'hi va oposar, instal·lant-hi a canvi una tanca de filero.

El president de l'Associació de Veïns de Sant Martí, Manuel Martínez, va manifestar-se ahir satisfet en conèixer l'anunci del primer tinent d'alcalde. Martínez va indicar que "és positiu que l'Ajunta-

ment prengui la iniciativa en el projecte i va avançar que demanaran participar en una comissió de seguiment de l'estudi i de les obres posteriors que es puguin impulsar.

Paral·lelament, els representants de la plataforma de veïns de Sant Martí que reclamen la cobertura de la Gran Via es van reunir ahir amb el regidor del districte, Francesc Narváez. Els veïns van demanar el compromís municipal perquè el projecte s'eneti, a finals de l'any que ve.

impacte negatiu en alguns sectors.

No obstant, el govern municipal afirma que per sobre de tot ha primat la intenció de resoldre el problema de trànsit que crea la càrrega i descàrrega descontrolada, "aquelle que s'aparcava en doble fila o sobre els passos de vianants", segons va indicar Xavier Casas.

El primer tinent d'alcalde va recordar que aquesta actuació és una de les moltes que s'indicaven en el pla per a la mobilitat aprovat abans de l'estiu, i que té com a objectiu impulsar mesures que ordenin i racionalitzin el trànsit de la ciutat.

Repercussions

Xavier Casas assegura que la norma no farà més difícil obrir un nou negoci a la ciutat, "és una simple condició més". Tampoc creu que el fet d'obligar només els nous establiments singulaires a la represa mínima del trànsit perquè "la transformació comercial és constant". La rehabilitació d'edificis és molt gran.

Un simposi analitzarà la interculturalitat mediterrània

A.I.L.
BARCELONA

Un simposi organitzat per l'Institut Català de la Mediterrània (ICM) analitzarà entre els dies 14 i 16 de setembre els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània.

En el simposi hi participaran experts catalans i internacionals com ara la historiadora de l'art islàmic Wijdan Ali; l'escriptor Amín Maalouf, el polític Joseph Malla, el sociòleg Edgar Morin, l'experta en immigració Karen Shaw, i el sociòleg Alain Touaine.

El simposi tractarà sobre els elements històrics, polítics i socioantropològics que propicien les diferents visions de la interculturalitat, amb especial referència al model magribí, l'autonòmic espanyol, el cas d'Israel i el del Pròxim Orient.

El president de l'ICM, Baltasar Porcel, va dir que el simposi "no és per prendre posicions, sinó per treballar d'una manera sistemàtica" aquests aspectes, sobre els quals, va lamentar, sovint són polemitzats sense cap base.

L'hotel del port de Barcelona té molts pretendents

E.S.

BARCELONA

El projecte de construcció d'un hotel al port de Barcelona ja té 16 o 17 promotores interessats, segons van informar ahir fonts de l'Ajuntament de Barcelona. L'autorització per construir-lo només depèn ara del govern central. La comissió de govern de l'Ajuntament de Barcelona va autoritzar ahir la ubicació d'aquest futur establiment en l'edifici que falta per construir al complex del World Trade Center (WTC).

Aquest complex que acollirà oficines i les noves estacions marítimes, té tres dels quatre edificis programats a punt d'inaugurar. El quart bloc que tindrà façana a la ciutat, serà destinat a hotel, després que la modificació de la llei de ports permetés aquest tipus d'equipaments en zones portuàries.

El júnic, tràmit que saltava era que l'Ajuntament aprovés definitivament aquest emplaçament, cosa que es produirà en el pròxim ple. Després només restarà d'aprovació per part del consell de ministres.

La càrrega i la descàrrega s'haurà de fer dins dels edificis

E.S.

BARCELONA

Una nova ordenança municipal obligarà els nous establiments que s'obrirà a la ciutat a tenir un espai interior per fer-hi la càrrega i descàrrega de mercaderies.

L'Ajuntament de Barcelona donarà lliur verda en el ple de finals d'aquest mes a la nova ordenança que regularà la càrrega i descàrrega a la ciutat i que no entrará en vigor fins que la Comissió d'Urbanisme de

Barcelona (CUB) l'aprovi.

Aquesta ordenança obligarà tots els nous establiments que s'obrirà a la ciutat a tenir un lloc interior on els camions o les furgonetes dels proveïdors puguin carregar i descàrregar. Aquest espai serà més gran o més petit en funció de les dimensions del local comercial.

Treure camions del carrer

D'aquesta manera, es vol evitar "que una activitat privada faci ús de l'espai públic", segons va explicar el portaveu del govern municipal, Xavier Casas.

A més, l'ordenança obligarà els nous establiments a tenir un magatzem d'un mínim de 4 metres quadrats per evitar l'abastament constant per falta d'estoc. La norma només l'hauran de complir els restaurants, bars, cafeteries

ries o similars i, per tant, no afecta les botigues de roba i calçat, incloses inicialment.

Els nous establiments, els negocis que canviin d'activitat, els habitatges de nova construcció o reforms, i les botigues que s'ampliaren, hauran de cumplir la normativa. Amb tot, l'Ajuntament farà excepcions en funció de l'entorn, amplades de carrers o altres condicionants que dificultin el compliment de l'ordenança. També en queden exemples els traspasos d'aquells locals que mantinguin la mateixa activitat.

L'Ajuntament assegura que l'ordenança ha estat consensuada "al màxim" amb tots els operadors econòmics de la ciutat. Per això, des del consistori no s'amaga que el text inicial presentat a principis d'any ha estat retocat i suavititzat per evitar un

Touraine dice que el mundo no avanza hacia la globalización, "sino todo lo contrario"

■ El sociólogo francés abrió ayer el simposio sobre interculturalidad que se celebra hasta el viernes en el Institut Català de la Mediterrània

XAVI AYÉN

BARCELONA. — El sociólogo francés Alain Touraine afirmó ayer en Barcelona que "junto a una globalización en el campo de la técnica, el mundo asiste a una peligrosa fragmentación de identidades en lo cultural". Es decir, que no estamos en un mundo globalizado, sino todo lo contrario".

Touraine participó en el primer debate del simposio internacional "Los retos de la interculturalidad en el Mediterráneo", organizado por el Institut Català de la Mediterrània (ICM), que cerrará el viernes Amin Maalouf. El sociólogo francés comenzó su exposición manifestando su aversión hacia "los comentarios blandos sobre este tema", advirtió que iba a ser "pesimista y crítico" e incluso se permitió censurar uno de los conceptos básicos que se manejan en el simposio: el de "diálogo intercultural": "Es una expresión que esconde los problemas y convierte en irresolubles problemas ya difíciles. Es presentar a las culturas como si fueran personajes que pueden sentarse a una mesa a conversar".

¿Qué es la cultura, para Touraine? "Un sistema de interpretación simbólica de unas prácticas. Tradicionalmente, no había manera de trabajar que no fuera asociada a una religión o a una ideología. En la modernidad, la idea-fuerza fue la de la razón, el progreso. Pero ahora se ha producido un cambio fundamental: ha separado la razón instrumental (el mundo técnico) del mundo simbólico (la cultura). Y la técnica no tiene nada que ver no sólo con la cultura, ¡incluso con la economía!,



El sociólogo Alain Touraine, ayer en el Institut Català de la Mediterrània

ALEX GARCIA

"Se va a la separación de las culturas"

■ "La gran tendencia del mundo —dice Touraine— es la separación de las culturas. Los negros, los homosexuales, los miembros de una iglesia... no se abocan a un proceso de comunicación, sino de afirmación." "Nuestro mundo —prosiguió— ha sufrido un cambio: por primera vez, se ha separado la ciencia de la conciencia y ello provoca, en todas partes, un proceso de descomposición cultural."

Alain Touraine, nacido en 1925, es director de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales francesa y, como analista, ha anticipado fenómenos como la muerte del sistema comunista, el ascenso del movimiento ecologista o los trastornos del movimiento obrero. Fundador del Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques en 1981, su obra ha preconizado siempre una "sociología de la acción" enmarcada en el mundo del trabajo, los movimientos sociales y los problemas del desarrollo. Últimamente, el interés del sociólogo —enfrentado a Pierre Bourdieu— se centra en el sujeto entendido como respuesta a los poderes, por lo que propone pensar de nuevo la democracia.

En la primera jornada del simposio intervinieron también Baltasar Porcel, presidente del ICM; el conseller Joan M. Pujals; los filósofos Joseph Mailà y Àngel Castellera; el poeta Salah Stétié; el politólogo Ferran Requejo y la especialista en inmigración Karen Shaw.

porque los intercambios de bienes y servicios suponen sólo un 2 % de los flujos financieros cotidianos o, por ejemplo, un país con un sistema económico bueno puede empobrecerse por una lógica puramente financiera."

Así, según Touraine, "el mundo cultural ya no interpreta el cambio técnico, sino que se encierra en sí mismo, deja de ser interpretación y se convierte en identidad". Por ello, "las culturas van desapareciendo como tales y son suplantadas por mercados e identidades". Todo ello impide "la comunicación intercultural, salvo cuando se hace a través de una jerarquía brutal, como la idea de mestizaje, que supone una inferioridad del mestizo".

No obstante, el pensador francés dejó claro que rechaza la idea de "una civilización universal" y centró "el brote de universalismo que

hubo cuando la caída del muro de Berlín. Huntington, con su idea del choque de civilizaciones, tenía razón; el funesto Fukuyama, con sus tesis sobre el fin de la historia, se equivocaba. Y, así, hoy tenemos un diferencialismo excesivo, potenciado por la moda de lo político correcto, que supone un retroceso".

La receta de Touraine para solucionar el problema "es separar, cada vez más, creencias, leyes y costumbres, eso es: laicización, una vieja palabra europea. Necesitamos dar más vida al estudio y la práctica de las religiones, pero sin confundirlas con un código de leyes". Asimismo, reclamó también "un control político de los flujos económicos interna-

"Junto a una globalización en el campo de la técnica, el mundo asiste a una peligrosa fragmentación de identidades en lo cultural"

cionales" y afirmó que "en la Unión Europea, los gobiernos de centro-izquierda, e incluso los de centro-derecha como el de Tony Blair, vinculan metas económicas con políticas".

El sociólogo francés expuso también sus tesis sobre "la decadencia del modelo europeo de modernización", que no se ha definido por el triunfo de la razón, "sino por la oposición de lo racional y lo irracional, ha sido un mundo dominado por esos dos polos. El hombre era racional, y la mujer una histérica, como decía Freud. El adulto era racional y el niño, un inconsciente. El burgués era un hombre libre, mientras que el asalariado era un patán, un loco. Y el hombre civilizado era más racional que el salvaje. De lo que se trata ahora es no tanto de hablar de interculturalidad, sino de recomponer lo que ha sido brutalmente separado. Queda pendiente el gran problema de la liberación de los niños. Esa será la cuarta gran batalla de recomposición del mundo".

Por si no fuera suficiente, Touraine, en un contexto de loas a la unidad de los pueblos del Mediterráneo, afirmó que este mar "ha sido el lugar central de todas las dominaciones y polaridades. Nunca ha habido igualdad, siempre oposición, malentendidos y guerras". ■

QUE LA
SUERTE
TE ACOMPAÑE

BonoLoto

Curso
GENERAL
DE PRÁCTICA
JURÍDICA
Dirigido a Licenciados en Derecho y alumnos de último curso de carrera
Director Dr. D. Agustín Luna
00 horas lectivas más prácticas
Horarios mañana o tarde

Sesión informativa el
miércoles, 16 de Septiembre a las 15:30 h.
Informate en:

JURIDIS
scola Superior de Práctica Legal
Avda. Ctra. 45, Ctra. del Oeste, 60000 - Burgos
91 93 202 15 15

FUNDACIÓN DUQUES DE SORIA

curso 98-99
otoño

Avance de actividades académicas

Soria

28 de septiembre - 2 de octubre
Seminario de Documentación, Terminología y Traducción
"Fuentes de información y técnicas documentales aplicadas a la traducción"
Director: Valentín García Yebra

2-6 de noviembre
Seminario de Arqueología
"El ritual funerario en los sepulcros megalíticos del Norte Peninsular"
Director: Germán Delibes de Castro

4-8 de noviembre
Seminario de Corrección Lingüística
"Corrección de textos en la prensa escrita"
Director: Fernando López Carrete

27 y 28 de octubre
Seminario de Historia de las Instituciones Espaolas. Cátedra Luis García de Valdecavallero de Historia de España
"El municipio castellano y su comparación con el municipio indiano"
Director: Demetrio Ramos

18-19 de diciembre
Seminario de Filosofía
"Realidades virtuales y mundos digitales"
Directores: Mariano Dascal, Mariano Martínez de Salas

Valladolid

Información: 91 39 20 000

- Convento de la Merced. Santo Tomé, 6. 42001 Valladolid. Tel.: (91) 22 93 17. Fax: (91) 22 99 59
- Pº de Eduardo Dato, 2 Dupl. 28010 Madrid. Tel.: (91) 447 15 78. Fax: (91) 447 15 79
- Palacio de Abrantes. San Pablo, 262002000 Valencia. Tel./Fax: (96) 38 44 44
- María de Molina, 14-2º. 47001 Valladolid. Tel.: (91) 44 14 43. Fax: (91) 44 41 05

Caja Duero

Junta de Castilla y León • Ministerio de Educación y Cultura • Diputación Provincial de Soria
Universidad de Valladolid • Fundación Xavier de Salas



EXPOSICIÓ DÜRER A LES COL·LECCIONS FRANCESES

del 15 de setembre al 6 de desembre

Centre Cultural Caixa Catalunya

La Pedrera

Hores: de dilluns a diumenge, de 10 a 20 h

Entrada gratuïta

Visites comentades,

de dilluns a divendres, a les 18 h

Informació i reserves de visites comentades

per a grups, tel: 93 484 5979

FUNDACIÓ CAIXA CATALUNYA

ENTREVISTA

Amin Maalouf
ESCRITOR

“Valors essencials universals i diversitat cultural han de forjar el nou humanisme”

Ignasi Aragay
BARCELONA

L'escriptor libanès Amin Maalouf avança en aquesta entrevista les idees bàsiques del seu nou llibre, un assaig que espera tenir llest d'aquí a dos mesos. Maalouf clausura demà a Barcelona un simposi sobre interculturalitat a la Mediterrània.

LA L'Orient fa temps que es planteja com atrapar l'Occident sense perdre la pròpia identitat. Quin camí ha de seguir?

AM És cert que hi ha hagut una evolució amb l'objectiu d'apropar-se a Occident a partir del segle XV o XVI. La civilització europea ha esdevingut l'única amb pretensions universals. I el món àrab musulmà s'ha trobat que, per un costat, estava massa a prop d'Europa per desenvolupar una civilització veritablement autònoma i, per l'altra, massa lluny culturalment per beneficiar-se'n. I diria que aquesta problemàtica fonamentalment persisteix.

LA Quan parla de diferències culturals, es refereix a la religió?

AM La diferència entre el cristianisme i l'Islam no és en absolut de contingut. La diferència veritable és que la religió cristiana, en trobar-se a Europa, lentament s'ha transformat i adaptat a la realitat de la modernitat, tenint en consideració el seu propi pes i avançant al seu ritme. En canvi, al món musulmà la religió no ha estat transformada per la societat de la mateixa manera. Per això jo sempre privilegio la noció històrica per damunt de la religiosa i de contingut. I per això penso que sovint és dona massa importància a la influència de la religió en les societats i es menysté la influència de les societats cap a les religions. És veritat que el cristianisme ha contribuït a fer Europa, però Europa també té els seus fonaments, per exemple, en el dret romà i la democràcia atenenciana, dos elements prechristians.

LA Tornem al principi. ¿Qué pot fer l'Orient arabs musulmà per acostar-se a la modernitat occidental?



PERFIL

Amin Maalouf, nascut en el si d'una família cristiana del Líban, aviat farà 50 anys. Va iniciar-se en l'escriptura a través del periodisme polític, en àrab, al diari 'An Nahar', per al qual va viatjar a Etiòpia, Somàlia, Bangla Desh, Vietnam i l'Índia. El 1975, quan va esclatar la guerra al seu país, es va exiliar a França, on progressivament va deixar el periodisme i la llengua àrab. Ara es dedica exclusivament a fer literatura en francès, tot i que no desarta tornar esporàdicament al seu idioma. Més que en una terra o en uns orígens culturals, la pàtria de Maalouf està en la seva literatura i en les seves conviccions. Autor de llibres com 'Lleó l'àfricà', 'Samarkanda', 'La Rocca de Tâñios' (premi Goncourt, 1993) i 'Les Escalades de Llevant', es disposa a publicar un assaig sobre alguns dels temes que fins demà es debaten a Barcelona sota els auspicis de l'Institut Català de la Mediterrània.

LA No veig pas que estiguem anant cap a una solució. Estem davant l'aparició d'un projecte de civilització universal, que és més occidental que mai, i en el qual moltíssima gent no s'hi reconeix. Perquè s'hi puguin reconèixer, aquesta cultura universal emergent hauria d'integrar moltíssims elements diversos, també del món oriental. Avui els països musulmans es plantegen

AM Vostè se sent identificat amb aquesta cultura universal?

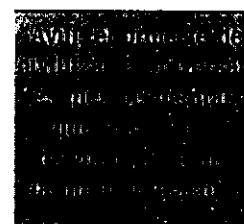
AM Sí. És a dir, considero que la meva identitat està feta de nombroses pertinences. Sóc libanès, àrab, mediterrà, francès, europeu i moltíssimes coses més. I reivindico tots aquests fets de pertinença. Ara bé, també em miro aquesta cultura universalista amb ulls crítics. Perquè justament penso que és massa occidental i de vegades massa americana. No reflecteix la diversitat del món. El fenomen té dues cares. D'una banda, hi ha la universalització, a la qual m'hi adhereixo, entre d'altres coses a causa dels meus barrejats orígens. I, d'altra banda, hi ha un fenomen d'uniformització que rebutjo.

AM Caldrà molta tolerància, leitmotiv de la seva literatura, perquè s'avanci cap a aquesta cultura universal.

AM Avui l'humanisme s'ha de basar en dues coses inseparables: s'ha de forjar en la universalitat dels valors essencials i en la diversitat de les expressions culturals. Entre aquests dos elements no hi ha contradicció, sinó tensió. I en qualsevol cas, la veritable universalitat passa per la diversitat. Rebutjar la diversitat implica no acceptar

que els éssers humans tenen una diferència intrínseca que els dóna valor. A partir d'aquí, el que vostè anomena tolerància, que efectivament és en els meus llibres, és per a mi l'amor a la diversitat. S'han de respectar totes les expressions culturals que respecten la dignitat humana i s'han de rebutjar les que no ho fan.

LA Ha patit mal a França intolerància per ser estranger?



AM Pràcticament no. A la societat francesa hi ha manifestacions de racisme i xenofòbia. I tanmateix França és un dels països del món on hi ha menys racisme. Hi ha un problema real a les zones perifèriques, però és un problema d'origen social. No trobarà persona que s'assemblin més a un francès que un algerià que viu a França.

El Macba inaugurarà el mural de Chillida dins les Festes de la Mercè

Efe
BARCELONA

La Fundació del Museu d'Art Contemporani de Barcelona (Macba) inaugurarà el proper dia 22, dins dels actes de les Festes de la Mercè, un gran mural ceràmic d'Eduardo Chillida, que s'ubicarà al mur adjacent a la façana de l'edifici dissenyat per Richard Meier. L'obra porta per títol 'Barcelona', fa 15,55 metres de llarg per 5,91 metres d'alçada i ja ha estat col·locada en el seu emplaçament. El mural estarà format per 416 plaques de 45 per 45 centímetres i de 6 centímetres de gruix de formigó refractari. Al damunt d'aquestes peces Chillida hi ha pintat a mà la seva obra amb òxid de coure. Amb aquest mural, Barcelona tindrà tres escultures de Chillida en emplaçaments públics, comptant l'obra de ferro de la plaça del Rei i l'obra 'Elogi de l'aigua' del Parc de la Creueta del Coll, que actualment està sent reparada després que caigudes del seu emplaçament per la corrosió d'un dels seus ancoratges, sinistre que va ocasionar ferides a tres persones.

Nina i Josep Puigbó presentaran la vetllada dels Premis Nacionals

Redacció
BARCELONA

L'actriu i presentadora Nina i el director i presentador del 'Telenotícies Migdia' de TV3, Josep Puigbó, faran de presentadors a la vetllada de lliurament dels Premis Nacionals de cultura, que retransmetrà TV3 en directe i que es farà diumenge que ve al vespre al Teatre Nacional de Catalunya. Els guanyadors d'aquest any són Josep Brossa (teatre), Anna Ricci (música), Maria Rovira (dansa), Leopold Pomés (arts plàstiques), Joan Rodon (patrimoni cultural), l'edició catalana d'El Periódico de Catalunya (foment d'ús de la llengua catalana), Solc, Música i Tradició al Llenguatge (cultura popular), Miquel Martí i Pol (literatura), Josep Bigas Luna (cinema i audiovisual) i Carles Sents (periodisme).

Mor el pintor André Fougeron, autor d'*"Espanya màrtir"*

Redacció
PARÍS

El pintor francès André Fougeron, Premi Nacional de pintura el 1946 i autor, entre d'altres, d'*"Espanya màrtir"* (1973), va morir als 84 anys el passat dia 10, segons van informar fonts familiars.

“Law, Immigration Status and Assimilation”

by Karen Shaw, Ph.D.

The United States’ tradition of accepting millions of immigrants continues. From 1981 to 1995 alone, the federal government, which manages immigration, legally admitted 12.6 million immigrants and refugees, for an annual average of 750,000. Perhaps another 300,000 per illegally cross boundaries or overstay legal non-immigrant visas, joining a pool of some 3 million “undocumented” or “illegal” aliens.

Historically, European nations were the homelands of immigrants to the United States. Since 1965, however, 20,000 individuals from nearly every nation in the world can apply for legal permanent residence, creating an astounding variety of national backgrounds and cultures.

Immigration to the United States rests on certain principles. Family reunification is a cornerstone. Citizens (native-born and naturalized) and legal permanent residents may petition the government to admit kin they promise to support. Spouses, parents and minor children qualify quickly; siblings and adult children must wait. Close to 70 per cent of recent admissions were family-based, which multiplies over time, as new citizens petition for their relatives.

Employment-based immigration now accounts for nearly 10 per cent of legal admissions. Skilled workers, scientists, managers, professionals and persons with “exceptional credentials” are recruited and sponsored by United States firms, as a method of maintaining competition in the international arena. Some 70,000 refugees and political asylees from all the continents are admitted each year, a number that spikes in crises. Too, nearly 6 million applicants from all over the world apply for the yearly “diversity visa lottery,” which randomly awards 50,000 chances to become legal permanent residents.

Although each nation can send its immigrants here, 75 per cent arrive from 15 major sending nations. Mexico, China, the Philippines, Vietnam, the former Soviet Union, the Dominican Republic, Poland, India, El Salvador, Cuba and the United Kingdom are among the leaders.

Immigrants and refugees are not restricted in their choice of residence, but nearly 75 per cent opt to live in California, Texas, Florida, New Jersey, Illinois and New York. Moreover, each state and their large cities attract different combinations of immigrants. California is home to Asians and Mexicans and the population of Los Angeles is 40 per cent foreign-born. Florida hosts Cubans, Haitians, Central and South Americans; 60 per cent of Miami is foreign-born. New York has just about everybody, with 120 nations and 200 languages represented. Dominicans, Chinese, Guayanese, Jamaicans, Russians, Poles and the Irish are prominent.

Reciting the names of these nations conjures images of their respective political histories, cultures, religions and ethnicities, and hints at the range of social needs the newcomers have. For, although the federal legislature, the Congress, enacts immigration laws, state and municipal governments are responsible for aiding the newly arrived with their immediate needs, and hopefully, easing their ultimate integration.

Meeting these needs requires careful planning, since each immigration status conveys eligibility to specific public benefits. Immigration status structures the paths to assimilation open to immigrants, and the manipulation of these statuses—or the entitlements accruing to them—has profound consequences for an immigrant, his/her

family, and their compatriots. A review of three major laws, all enacted since 1986, illustrates these dynamics.

The 1986 "Immigration Reform and Control Act," dubbed IRCA, addressed illegal immigration. In 1986, an estimated 4 million illegal aliens lived and worked in the United States. Legislators feared a two-tiered society was emerging, whereby illegal aliens lived underground, escaped society's protections and requirements, and created an atmosphere of widespread victimization.

IRCA permitted the illegals, mainly laborers and agricultural workers, to become temporary, then permanent residents, legally authorized to work, if they had lived in the United States for five years, wanted to remain, and were honest and upstanding. Congress gave affected states \$4 billion over five years for English classes, health care, emergency financial assistance and other aid to bring the undocumenteds into mainstream society. IRCA also stepped up border controls and penalized employers hiring unauthorized workers. IRCA's intentions were positive and 2.4 million aliens and their immediate family benefited. Seventy per cent were sons and daughters of Mexico, Central and South America, and more than half resided in California.

In that state, newly legalized aliens exploited their opportunity and clamored for services that would secure their new foothold. They knew little English and competed with other immigrants and the native-born for too few literacy classes. They wanted vocational education, college degrees, health insurance, workers' rights, citizenship classes, better housing—everything to succeed.

State resources were overwhelmed. Federal funds were short-term, linked to IRCA, and inadequate for the long-term strategies the newly legalized envisioned. Contention among all recipient groups over who gets what and why intensified. Restrictive state legislation was countered by litigation to guarantee immigrants' access to state benefits. Debates still simmer and the newly legalized are still in the fray, now as citizens and voters.

The 1996 "Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act," usually termed the "welfare reform law," revised the federal government's obligation to the poor in general and to non-citizens in particular. While citizens remained eligible for crisis-oriented federal programs, e.g., cash assistance, aid to the disabled and food coupons, non-citizens confronted a dizzying array of new restrictions. Once eligible permanent residents now how to prove they met new qualifications to obtain aid; "unqualified" and undocumented aliens were ineligible. Permanent residents who arrived after the law's passage lost access for five years, and were expected to rely upon family or employers. States could design their own "safety net" programs --using local funds—to rescue destitute immigrants.

Reverberations from this law persist. Hundreds of thousands of immigrants, once slow to naturalize, have applied for citizenship. Adult permanent residents, whose aging parents relied on benefits while living here, now face high health and nursing costs. Seed immigrants, who came to the United States to work while family remained abroad, may not be able to financially support their kin; these families may remain separated. Immigrants with English skills and education may satisfy work requirements while others cannot. And localities must decide how to assist the hungry, ill, and impoverished "unqualified" and undocumented aliens living in their cities.

Ideology is at the heart of the 1997 "Nicaraguan and Cuban Adjustment and Relief Act," (NACARA), originally entitled the "Relief for Victims of Communism Act." In the 1980s, civil strife in Central American forced untold thousands to flee to the United States for sanctuary. Most remained undocumented or obtained makeshift status through litigation. NACARA sought to resolve their legal limbo, but the constellation of forces in Congress decided against equal treatment.

NACARA gives 150,000 Nicaraguans and 5,000 Cubans, who came to the United States as opponents of socialism, a speedy “amnesty” leading to permanent residence. Two hundred Salvadorans and 50,000 Guatemalans, who fled right-wing governments, may apply for permanent residence if they first convince an immigration judge not to deport them. Around 40,000 Haitians who fled to the United States, were excluded from NACARA.

Miami, Florida is home to all these groups. NACARA has exacerbated tensions among the groups. Cubans, long a power in Miami, lobbied for NACARA and accepted its ideological underpinnings; most Nicaraguans did as well. Central Americans now find themselves separated from other Spanish-speaking immigrants, deemed less valued, less welcome. Haitians cry racial discrimination and call NACARA incomprehensible. Native-born workers of all races, who compete with the immigrants, object to more special benefits for Cubans and Nicaraguans.

NACARA addressed immigrants who are similarly-situated. All had been in the United States since 1990, all wanted to stay here, and all had been adapting to their new city and country. Cubans and Nicaraguans can plan for permanent residence and citizenship. Central Americans face an uncertain future since they could lose their deportation trials. Quickly and against their will, they embark on an unexpected journey.

What do these examples mean to theorists? A few points are suggested.

Researchers should see immigration status as a crucial element in assimilation studies of immigrants, their families and national groups. What benefits you can obtain immediately, what you are eventually entitled to, and what you can never have set parameters for your expectancies and your strategies.

Given the fluid nature of national priorities around immigration, predicting how and by what means immigrants assimilate is difficult. Abrupt reversals in their plans and abilities occur when vital supports are withdrawn. Immigrants are in unstable ground in many nations.

Laws and their implementation force leaders of immigrant organizations or communities to assimilate techniques to wrest benefits or protections for their members. These elites play “the rules of the game” early on, or their constituencies lose. Individual immigrants, on the other hand, deal with their personal dramas, and may lag far behind the elites in assimilation.

Finally, researchers should do their utmost to communicate their ideas and findings to legislators and policy-makers at all levels. Parochial interests ought not to override the interests of the entire polity.

Lundi 14/09/98

Dîner participants Symposium
LES ENJEUX DE L'INTERCULTURALITÉ EN MÉDITERRANÉE

21.00 Restaurant LUNGOMARE
C/ de la Marina, 16-18
(Centro Moda Shopping. Torre Mapfre)

Départ en bus à 20.15 heures à l'hôtel Presidente

Dilluns 14/09/98

Sopar per als participants al simposi
Els Reptes de la Interculturalitat a la Mediterrània

21.00 Restaurant LUNGOMARE
C/ de la Marina, 16-18
(Centro Moda Shopping. Torre Mapfre)

Hi haurà un minibús per als participants de fora de Barcelona que
sortirà a les 20.15 hores de l'Hotel Presidente.

Lunes 14/09/98

Cena para los participantes del simposio
Los Retos de la Interculturalidad en el Mediterráneo

21.00 Restaurante LUNGOMARE
C/ de la Marina, 16-18
(Centro Moda Shopping. Torre Mapfre)

Salida de un minibús a las 20.15 horas desde el Hotel Presidente.

En el text inicial dels organitzadors del projecte sobre els Reptes de la Interculturalitat a la Mediterrània s'apunten alguns dels elements que millor defineixen la complexitat creixent que caracteritza a les societats mediterrànies. Entre aquests elements figuren la interculturalitat, una constant de la història dels pobles mediterranis, i la crisi de l'Estat-nació, com a conseqüència de les dinàmiques supranacionals i les fortes tendències subnacionals, que comporta la necessitat d'adequar les actuacions governamentals a la història concreta i a la voluntat dels ciutadans que compten amb cultures arrelades però que al mateix temps mostren importants dinàmiques de canvi. Això coincideix amb un moment determinat de la història present, la de la crisi de les certeses absolutes (l'ensulsiada del comunisme a l'URSS i a l'Europa oriental és un referent que difícilment pot obviar-se), la mundialització i la globalització de les relacions.

En definitiva, amb crisi o sense crisi de l'Estat-nació (més aviat amb crisi tan a Europa com en aquells llocs on el colonialisme va deixar com a llegat entre les elits dirigents una concepció del l'Estat que s'ajusta a la de l'Estat-nació –Algèria sense anar més lluny–), estem instal·lats en una cultura de la incertesa i de la inseguretat i, el que és més important, és percebuda per l'opinió pública com una crisi dels valors tradicionals, inclòs l'Estat-nació, la qual cosa minimitza la importància de fixar objectivament s'hi ha crisi o no hi ha crisi. Els historiadors no podem ignorar aquest moment que ens ha tocat viure perquè, de cara a l'element central d'aquest simposi -la interculturalitat-, té dues conseqüències clares i enriquidores. D'una banda, la sensibilitat sobre els fenòmens interculturals no es dóna només per l'arribada de contingents migratoris a Europa procedents del sud de la Mediterrània. Això ja havia succeït altres vegades sense que es

produïs una sensibilització tan important. Es dóna també perquè la incertesa i la inseguretat ens ha portat a interpellarnos sobre qui som i d'on venim. L'atenció per la interculturalitat és una forma d'intentar cercar resposta als nostres propis interrogants. De l'altra, la crisi ens fa mirar el passat amb noves eines i sense la seguretat conceptual d'abans. Això és enormement positiu perquè ens obliga a reinterpretar el passat amb categories no tancades que requereixen de noves formulacions conceptuais. En certa mesura, vivim un moment privilegiat, on tot el passat (i, per tant, la construcció-projecció del present i el futur) és reinterpretable i possible.

En definitiva, fidel a la crida inicial dels organitzadors i al nou marc de referència que acabem d'esboçar, en les pàgines que segueixen intentarem explicitar la utilització històrica d'aquests elements (la interculturalitat i les noves formes d'organització política en raó de la diversitat cultural) en el cas de Catalunya i el seu encaix a Espanya¹.

A. En primer lloc, cal referir-se als arguments principals que expliquen la constitució de les societats, dels estats i de les identitats, en el ben entès que no sempre és fàcil destriar els fets (el que en termes identitaris podríem denominar el fet diferencial, que, per si mateix, resulta insuficient per bastir un projecte nacional i, de fet, moltes vegades no aboca a cap concreció nacional) del recurs historicista dels nacionalismes per justificar i crear el seu objecte d'acció política. En el cas català-espanyol és la pugna per justificar, en el nacionalisme espanyol, la "constitució real" d'Espanya; i, en el nacionalisme català, la "diferència i el seu caràcter nacional".

En el cas que ens ocupa, la fixació del discurs historicista dels nacionalismes s'articula a través de tres grans arguments o referents:

- Un primer històric, de llarg recorregut, que, en el cas del nacionalisme espanyol, al·ludeix a elements com la diferent incidència de la romanització –molt rarament al·ludeix a l'ocupació prehistòrica-; el caràcter expansiu i de vertebració nacional de la Reconquesta (el mite de Don Pelayo i Covadonga, de la victòria a les Navas de Tolosa -1212-, batalla en la què participaren, conjuntament, els reis i senyors cristians dels diferents regnes de la península, però, també, cosa que sovint no es menciona, de fora de la península; la conquesta de Granada i la sagrada unitat d'Espanya, instaurada per uns reis denominats catòlics perquè esborraren a sang i foc els vestigis jueus i musulmans de la península; etc.); la missió descobridora i imperial (en temps de la dictadura franquista, moment àlgid i agressiu del nacionalisme espanyol, hom insistí en allò de “una unidad de destino en lo universal”); el posicionament en favor de la Contrarreforma del conservadurisme espanyol, que de la necessitat en féu virtut; l'esclat patriòtic i heroic contemporani de les guerres contra la invasió napoleònica i que, en el discurs més conservador, només és equiparable al que es produirà, de nou, durant la guerra civil “quan la pàtria espanyola havia quedat a mercè del comunisme i el separatisme”, etc. Per al cas català, hi ha un esquema molt ben trbat –i històricament més treballat- que comprèn diferents etapes i ritmes en relació a Espanya, Europa i el Mediterrani: un esplendor “nacional” medieval amb epicentre al segle XIII quan la vocació mediterrània i l’expansió catalana assolien el seu moment culminant; la decadència moderna, que coincideix amb la guerra civil que desemboca en la incorporació a la corona espanyola, coincideix amb l’expansió espanyola a Amèrica i l’abandó de qualsevol vocació mediterrània (argument que ha estat revisat perquè el comerç català, això si amb independència de les polítiques imperials de la corona

¹ El que segueix és fruit de la reflexió i la discussió sobre el procés de formació i evolució del catalanisme i l'encaix de Catalunya a Espanya. Seguim, en part, unes reflexions ja iniciades per Jordi Casassas i Josep

espanyola, mai va abandonar les rutes del Mediterrani i va participar més i molt abans del que es suposava en el comerç americà), i culmina amb la desfeta de 1714 i la imposició del Decret de Nova Planta (1716), que abolia les institucions catalanes (Corts, Generalitat, ect.), introduïa el sistema legal castellà i implantava un sistema impositiu (el Cadastre) que gravava exageradament Catalunya; el redreçament del segle XVIII i, sobretot, la “re-naixença” contemporània del segle XIX, que coincideix amb la maduresa de la societat industrial i amb l'esclat nacionalista i romàntic europeu occidental (la Renaixença, fenòmen cultural, literari i polític de la segona meitat del segle XIX, s'inicia poc després de la revolució de 1848 i és paral·lela al procés d'unificació d'Itàlia i Alemanya). En relació a aquest ritme (esplendor-decadència-renaixença), hi ha un altre element de primer ordre definitori del nacionalisme català: des del 1659 (Pau dels Pirineus, que segregà el nord de Catalunya i l'anexionà a França) ençà, la cultura política catalana incorpora la idea estratègica de la impossibilitat hispànica, però també “geoestratègica” europea, de l'opció separatista.

- Un segon, que gairebé podríem qualificar de cultural-polític i que fa referència a la denominada “crisi espanyola del segle XX”. Des de l'exili, l'escola liberal, lligada al món de la Institución Libre de Enseñanza, passa revista a la història d'Espanya de la primera meitat del segle XX i diagnostica que pateix un “cortocircuito de la modernidad” (Sánchez Albornoz). A l'altre extrem, el nacionalisme espanyol ultraconservador fa del resistencialisme confront de l'Europa liberal (Espanya definida com la “reserva espiritual de Occidente”) una virtut i un signe de identitat i definició: el 1941, *Escorial, revista de Cultura y Letras* editada per Falange, es proclamava enemic irreconciliable tan del comunisme com del capitalisme (“*Hay sensible diferencia entre los hacinamientos rojos de Moscú y las colmenas humanas*

de Chicago?") i del liberalisme democràtic conreat per França i Gran Bretanya des dels orígens de l'Europa moderna (sic.) i es vanagloriava d'haver descobert i posat en pràctica la "*dialéctica de puños y pistolas*" contra tots dos. En suma, la crisi del segle XX planteja per Espanya, situada en la perifèria del sud d'Europa, la fatalitat de l'enfrontament dictadura-democràcia, l'aritmia en la consolidació de l'Estat liberal-nacional, la impossibilitat d'una normal integració territorial, la manca de capacitat per a modernitzar el discurs nacionalista, etc. El distanciar-se, el desmarcar-se del "*cortocircuito*" espanyol es converteix en un dels arguments més poderosos del nacionalisme català. Aquest es situa en clau estatalista i en sintonia amb Europa, apostà majoritàriament per l'opció democràtica, enforteix institucionalment (Mancomunitat, 1914-1923; Generalitat, 1932-1939) la defensa de la seva llengua i la seva cultura particulars com a forma de socialització interior i acaba per bastir un espai cultural i polític diferenciat de la resta d'Espanya, que aconsegueix sobreviure fins i tot a la dictadura franquista.

- Un tercer, de síntesi i eminentment polític que hem de situar en la dècada que va de la consolidació de la Transició, és a dir, del 1976 al 1986 i que, pel que fa al discurs nacionalista, troba la seva plasmació jurídica superior en el denominat "Estat de les Autonomies". Tanmateix, el discurs nacionalista contempla, sovint, aquesta solució com molt localitzada en el "*tempo*" concret de la Transició i reclama una revisió posterior. D'una banda, el nacionalisme espanyol intenta neutralitzar les diferències nacionals interiors amb l'equiparació regional (objectiu explícit de la LOAPA, LLei Orgànica d'Harmonització del Procés Autonòmic, pactada i aprovada pel PSOE i la UCD després de l'intent de cop d'Estat del 23 de febrer de 1981, que homogeneïtza a la baixa el sostre de les competències autonòmiques), alarmant sobre els efectes de la destrucció de la nació espanyola (argument també present entre els colpistes) i demanant un sostre a l'Espanya de les Autonomies per evitar la imminent

desaparició de l'Estat espanyol. De l'altra, el nacionalisme català, que pressiona perquè el traspàs de competències asseguri la “sobirania compartida” plena; posa l'èmfasi en el caràcter plurinacional d'Espanya i incideix en l'argument de la integració europea, que ha de retocar i modificar les funcions i les atribucions de l'Estat liberal tradicional i que hauria de donar pas a una autonomia regional en connexió directa i sense intermediaris amb la U.E. Al mateix temps, però, entre 1982 i 1992, els equips joves i d'esquerres del PSOE aconsegueixen, per primer cop a la història, trencar el fatalisme d'aquell “cortocircuito”, assimilen i integren la problemàtica espanyola a l'europea general i possibiliten l'existència d'un orgull nacional espanyol, que és assumit per l'esquerra espanyola i deixa així d'ésser patrimoni exclusiu de la dreta més involucionista. Aquest fet introduceix un factor nou i determinant en els discursos nacionalistes perquè pot tenir repercussions importants en els posicionaments de la gent respecte a les seves fidelitats i adscripcions. De retruc, vint anys després, l'Estat de les autonomies, basat en el principi de cafè per tothom, no sembla convènçer a ningú, no garanteix la convergència interregional i, a més, grava exageradament algunes de les comunitats més productives i dinàmiques per alimentar una política de subsidis en les menys actives.

Al marge d'aquests tres grans referents, convé recordar que, tan a Espanya com a Catalunya, els arguments nacionalistes van anar adquirint una gran incidència en la construcció de l'imaginari col·lectiu que defineix a les canviants societats modernes. Aquest procés, que arrenca del segle XVIII, coincideix amb el moment de gran diferenciació de les estructures i les dinàmiques espanyola i catalana. Així, mentre Catalunya s'assimila als ritmes i les característiques europeo-occidentals (Catalunya figurarà, per exemple, entre els *first commers* de la industrialització, que va tenir lloc entre 1835 i 1850; la industrialització espanyola es retardarà fins la segona meitat del

segle XX), la resta d'Espanya, sobretot l'Espanya interior, coneix un retardament significatiu, que es veurà agreujat pels efectes del gran procés descolonitzador contemporani (1820-1898), el primer que pateix un país occidental, i per l'immobilisme i el conservadurisme de les classes dirigents.

A la Catalunya del segle XIX, com en tota societat moderna i en ràpida transformació, es produeixen, no sense la conflictivitat que caracteritza sempre aquesta mena d'evolucions, processos molt importants de canvi demogràfic, de les estructures familiars, de la composició interna de la societat, de redistribució territorial, etc. Aquesta acomodació-acceptació del canvi modern es portarà al límit a la segona meitat del segle XX, entre les dècades de 1950 i 1970, quan, en plena dictadura i, per tant, sense llibertats democràtiques ni nacionals, es dóna una immigració massiva que capgirarà la composició mateixa de la societat catalana (són els "altres catalans" de què parla l'escriptor Francisco Candel). Aquests fets són incorporats a l'argumentació nacionalista, que consolida com un element constitutiu i específic de la Catalunya moderna la seva capacitat de síntesi i d'integració. En termes històrics de llarga durada, s'arribarà a considerar Catalunya com una típica regió-passadís-gresol de la perifèria mediterrània. I és per això que, actualment, el nacionalisme majoritari ha definit als catalans com aquells que viuen i treballen a Catalunya i tenen voluntat d'ésser-ho.

B. En segon lloc, cal referir-se als elements fundadors i claus per a explicar els diferents ritmes històrics i la seva incorporació en els discursos nacionalistes.

Els "elements fundadors" són els que poden actuar i influir simultàniament en tres esferes: la de la tradició i la cultura popular; la de l'alta cultura i la formulació de les grans estratègies; la de la projecció sobre les accions polítiques concretes. En la intersecció de les tres podem parlar de sis elements-moments.

- L'elaboració alt cultural i la fixació política noucentista del mite de la mediterraneïtat i l'origen clàssic greco-romà de Catalunya (Emporion).
- La idea de la plenitud medieval (segle XIII), amb un projecte de Reconquesta diferenciat del castellà i amb l'expansionisme mediterrani com a culminació. Això sustenta la idea de l'existència nacional diferenciada, fonamentada en la llengua, les institucions, el dret, el paper de l'Església, l'alta cultura, etc.
- La interiorització de la crisi del "model-català" a l'etapa moderna: sovint s'afliudeix a l'adscripció catalana al "model holandès" (anglès) per contraposició a una àrea en la que s'imposa el model borbònic centralista-absolutista. La historiografia romàntica posarà molt d'èmfasi en aquesta decadència, convertirà en "traidors" als qui fomentin l'assimilació hispànica i situarà la resistència en l'ànima popular. A Catalunya es dóna un recobrament romàntic de "l'ànima nacional" que, en molts aspectes, podem assimilar al germànic.
- La sublimació de la idea de "Renaixença" (de l'Au Fènix tan recurrent a tota la perifèria europea), que parteix de la frustació de la secessió violenta i forçada del nord de Catalunya (1640-1659) i de la pèrdua de les institucions (1714-1716), es consolida estructuralment en relació a la conjuntura europea moderna (1680-1793), pren consciència d'independència cultural en el context de l'onada romàntica europea (1833-1859) i es polititza en el decurs de la consolidació de l'Estat liberal a Espanya (a partir de 1835).

- La incorporació en la cultura política pròpia de la idea de procés contemporani, que porta del provincialisme al regionalisme i d'aquest al nacionalisme, com a síntesi d'un procés de recobrament cultural i de canvi estructural (industrialització, urbanització, etc.) que es desenvolupa durant tot el segle XIX i implica a sectors amplis de la societat.
- La constatació de que tot plegat desemboca en el denominat catalanisme polític (el 1901, la Lliga Regionalista de Catalunya obté el primer èxit electoral dins del sistema liberal espanyol), que acaba d'assimilar Catalunya a la dinàmica europea occidental, i consolida al catalanisme com un nacionalisme "nacionalitzador" de la massa típic de l'arrencada del segle XX, amb vocació estatalitzadora (Noucentisme, Mancomunitat, etc.) i una inclinació integradora-democratitzadora independent de l'exercida per l'Estat central.

En definitiva, a Catalunya s'instal·la la consciència de l'existència d'un "Estat regional", a vegades constituit, altres vegades latent, que ha estat capaç d'imposar una cultura homogeneitzadora catalana sense haver passat per la fase més brutal i coactiva característica de la consolidació dels Estats-nació moderns europeus. Existeix la idea que a Catalunya s'ha pactat amb els membres de la cultura castellana (recentment amb el pes de la immigració massiva), reconeixent-li una part de capacitat indentificadora cultural individual (vegi's la delicadesa i matisacions amb que han estat tractades i discutides les lleis de normalització lingüística). Aquesta tendència històrica ha fet arrelar la idea -que caldrà veure si persisteix en el futur quan els contingents immigratoris no peninsulars s'incrementin- que a Catalunya existeix una històrica sensibilitat intercultural i una por, també històrica, a l'agressivitat implícita que comporten les situacions multiculturals, la qual cosa, objectivament i a priori, és, sens dubte, bà.

C. Per últim i per no donar peu a cap malentès, afegirem encara una reflexió de caràcter general sobre els mites i les llegendes: "Totes les mitologies nacionalistes són igualment criticables des del rigor històric. Totes les llegendes no són més que llegendes i tots sabem que Sant Jordi no matà al drac perquè s'havia fet objector de consciència. I, tanmateix, els pobles per sobreviure, per respirar, per ésser, precisen d'uns signes identitaris que els hi són donats per la llengua, la història, la literatura, els costums, la música, les festes, els mites, les llegendes... Pel seu pòsit cultural que és, en suma, un compendi de tot plegat. En la mesura que un poble oblide la seva història, però també els seus mites i llegendes, està renunciant al seu futur. Que ningú s'esveri, per tant, si els polítics utilitzen retòricament i interessada les referències culturals pròpies. Esverent-nos, si de cas, el dia que només utilitzin referències culturals alienes"².

² Antoni Segura i Mas: "Mites, història i política", *El Punt*, divendres 12 de setembre de 1997.