

LLENGÜES, CULTURES, IDENTITATS A LA MEDITERRÀNIA



INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
CÀTEDRA UNESCO DE LLENGÜES I EDUCACIÓ
BIBLIOTECA CÀTEDRA UNESCO. IV

**Llengües, cultures, identitats
a la Mediterrània**

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
CÀTEDRA UNESCO DE LLENGÜES I EDUCACIÓ
BIBLIOTECA CÀTEDRA UNESCO, IV

Llengües, cultures, identitats a la Mediterrània

Edició a cura de
JOAN A. ARGENTER

BARCELONA
2011

Llengües, cultures, identitats a la Mediterrània. — (Biblioteca Càtedra UNESCO ; 4)
Treballs elaborats a partir de les ponències presentades al seminari «Identitat, Europa, Mediterrània: dinàmiques identitàries a la Mediterrània», que tingué lloc a Barcelona el 29 i 30 d'octubre de 2009. — Bibliografia
ISBN 9788499650920
I. Argenter, Joan A. (Joan Albert), 1947- ed. II. Càtedra UNESCO de Llengües i Educació
III. Col·lecció: Biblioteca Càtedra UNESCO; 4
1. Cultura mediterrània — Congressos 2. Identitat col·lectiva — Mediterrània, Regió — Congressos
316.75(262)(061.3)

Els capítols d'aquesta publicació expressen l'opinió dels seus autors, la qual no ha de ser necessàriament compartida pels responsables de la Càtedra UNESCO de Llengües i Educació.

Traducció de l'italià: Maria Areny i David Forniés
Traducció de l'anglès: Laia Arenas Beneyto

© dels autors dels textos
© 2011, Càtedra Unesco de Llengües i Educació
de l'Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició
Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: desembre del 2011
Tiratge: 300 exemplars

Disseny de la sobrecoberta: Marc Argenter

Text revisat lingüísticament per la Unitat de Correcció del Servei Editorial de l'IEC

Compost per María Ángela Bailen Valenzuela
Imprès a Service Point FMI, SA

ISBN: 978-84-9965-092-0
Dipòsit Legal: B-42620-2011

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

Taula

Presentació: Llengües, cultures i identitats a la Mediterrània, <i>per Joan A. Argenter</i>	7
«Jo sóc molts», diu Europa. Cal ser capaç de fer-se molts». Entrevista amb Massimo Cacciari, <i>per Josep Casals i Alicia García Ruiz</i>	13
GEOPOLÍTICA, SOCIETAT I IDENTITAT A LA MEDITERRÀNIA Quines amenaces per a la identitat mediterrània?, <i>per Alain de Benoist</i>	25
RELIGIONS, DRETS I IDENTITAT A LA MEDITERRÀNIA La Mediterrània i Aquileia. La difusió del cristianisme i la «Pàtria del Friül», <i>per Roberto Iacovissi</i>	37
Drets humans individuals i drets dels pobles a la Mediterrània, <i>per Aureli Argemi</i>	45
Fonamentalisme i diàleg interreligiós: més enllà dels llocs comuns, <i>per Adolfo Morganti</i>	53
LLENGÜES, CULTURA I IDENTITAT A LA MEDITERRÀNIA La valoració de les identitats minoritàries i de la diversitat cultural a les constitucions africanes, <i>per Valeria Piergigli</i>	77
Relacions entre Aquileia, Venècia i la Mediterrània, <i>per Pier Carlo Begotti</i>	89
Mirant al nord, mirant a l'est: una visió des del racó sud-oest de la Mediterrània, <i>per Eirlys E. Davies</i>	95

Un pont sobre el temps: identitats antigues i identitats modernes dels Balcans centrals, <i>per Igor Bogdanović</i>	111
Aspectes d'identitat a la comunitat àrab de Xipre, <i>per Marilena Karyolemou</i>	117
Negociació entre identitats regionals i nacionals per mitjà de polítiques lingüístiques a Israel, <i>per Elana Shohamy</i>	133
Sobre els autors	153

Presentació

Llengües, cultures i identitats a la Mediterrània

JOAN A. ARGENTER
Càtedra UNESCO de Llengües i Educació
Institut d'Estudis Catalans

El llibre que el lector té a les mans aplega un conjunt de treballs elaborats a partir de les ponències que els autors presentaren al seminari «Identitat, Europa, Mediterrània: dinàmiques identitàries a la Mediterrània», en especial, però no solament, les que tingueren cabuda en la sessió temàtica «Llengües, cultura i identitat a la Mediterrània». El seminari tingué lloc a Barcelona, a la seu de l'Institut d'Estudis Catalans, els dies 29 i 30 d'octubre de 2009, coorganitzat per la Càtedra UNESCO de Llengües i Educació, el CIEMEN (Centre Internacional Escarré per a les Minories Ètniques i les Nacions), i Historia: Gruppo Studi Storici e Sociali Pordenone, amb el suport de la Universitat d'Udine i el patrocini de la Provincia di Udine (Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia, Itàlia).

Podríem dir que aquest seminari fou una *joint venture* o aliança friülanocatalana en una empresa d'interès comú, alhora que la transcendia en els seus objectius per tal com, d'una banda, anava més enllà de l'acadèmia i, de l'altra, se centrava en una reflexió sobre qüestions que afecten molts d'altres agents: d'antuvi els que comparteixen geografia i geopolítica, però també molts d'altres arreu, atès l'impacte que alguns processos regionals mediterranis tenen en l'àmbit global.

La sessió inaugural del seminari, presidida per l'il·lustríssim senyor Salvador Giner, president de l'IEC, comptà amb la intervenció de representants de les diverses institucions polítiques: l'honorable senyor Pietro Fontanini, president de la Provincia di Udine, el professor Massimo Cacciari, alcalde de Venècia, el senyor Ignasi Cardelús, delegat de Presidència i Relacions Institucionals de l'Ajuntament de Barcelona, i l'honorable senyor Joan Manuel Tresserras, conseller de Cultura i

Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya. L'honorable senyor doctor Roberto Molinaro, conseller d'Ensenyament, Formació i Cultura de la Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia, la prevista assistència del qual es frustrà a última hora, féu arribar una carta de bons auguris que fou llegida públicament. També sa excel·lència el cònsol d'Itàlia a Barcelona, l'honorable senyor Daniele Perico, s'adreçà als participants en una salutació de benvinguda.

El lector observarà que el títol d'aquest text de presentació apareix lleument modificat en relació amb el títol de la sessió que figurava en el programa: tots tres conceptes inicials són expressats en plural. Hom sol trobar natural —almenys quan la perspectiva abraça més enllà de l'estat nació— el plural del mot llengües. La Mediterrània en coneix unes quantes: de famílies i filiació lingüístiques diverses —indoeuropees, semítiques, túrquiques i altres—, de demografia incommensurable —de desenes de milions a uns pocs milers de parlants o menys—, d'estatus polític i social desigual, i de parlants amb nivells de pluralisme lingüístic molt diferents —no solament quantitativament sinó també qualitativament. A ull nu, sabríem detectar-hi fenòmens lingüístics i sociolingüístics varis: llengües nacionals i llengües de les anomenades regionals, llengües de prestigi i llengües estigmatitzades, llengües de difusió mundial i llengües locals, llengües vives i llengües «mortes», llengües amb futur i llengües amenaçades, llengües estandarditzades i llengües no estandarditzades, llengües associades amb grans cultures literàries i llengües d'estricta tradició oral, llengües de tradició textual (*Textsprache*), llengües associades amb una religió i llengües que no s'hi associen pas, llengües que són expressió primigènia d'una identitat ètnica i llengües que l'han transcendida, històriques *linguae francae* o llengües de relació actuals, llengües mixtes i diverses menes de barreja lingüística, *Sprachbünde* o àrees d'afinitats lingüístiques (Balcans), casos de diglòssia estricta —com l'àrab o el grec (aquest darrer, amb alguna reserva)— i de diglòssia en un sentit ampliat —com el parell hebreu/jiddisch a Israel o el parell italià/sard—, de caràcter endogenètic (els dos primers) o exogenètic (els segons), monocultural (hebreu/jiddisch) o bicultural (italià/sard), llengües territorials i llengües de la diàspora, llengües de la immigració, lleialtats lingüístiques i lleialtats escindides, plurilingüisme de socialització primària o incorporat a través de l'aprenentatge formal, estricte monolingüisme d'estat o veritables estats plurilingües, i encara altres que estalviem al lector. El plural del mot llengües és, doncs, transparent; justificat quant a llurs noms i nombre, com ho és la pluralitat de llurs condicions d'existència.

Hom està molt més avesat, potser, a l'ús dels termes «cultura» i «identitat» en singular, sobretot el darrer; no és que no hi hagi cultures i identitats diferenciades, però hom sol conceptualitzar-les en singular. Una mica com l'ús del mot «llengua» en el sistema escolar i en el discurs polític: a la «classe de llengua» hom ense-

nya la llengua «nacional» de l'estat nació; n'hi ha d'altres que s'ensenyen en altres classes i són les «llengües estrangeres» —i aquestes són, ben entès, altres llengües «nacionals» d'altres estats nació. Les llengües «regionals» o no hi són o no hi han estat o hi són amb reserves —des del reconeixement com a llengua vehicular o com a matèria curricular fins a l'absoluta absència, passant per l'ensenyament voluntari no reglat o fora de l'horari escolar. En la major part d'aquests casos, dins els límits de les minories corresponents. En cap cas, però, aquestes llengües no competeixen amb les «llengües estrangeres».

La qüestió, però, no és solament que hi hagi cultures i identitats vàries. És que la gent pot pertànyer a cultures i identitats vàries. I com més va més en un món caracteritzat per una gran mobilitat poblacional, sigui forçada, sigui professional, sigui per lleure. Tant la cultura com la identitat tenen, certament, un component d'heretatge no genètic, un lligam amb el passat immediat o amb una tradició ancestral que s'ha reproduït —i alhora s'ha transformat— de generació en generació i que és percebuda com una continuïtat històrica. Les identitats culturals són conseqüència de moviments de llarga durada, però també comparteixen un caràcter dinàmic: les cultures evolucionen i es transformen i s'influeixen, les identitats es construeixen i es transformen també en la mesura que es readapten als canvis socials. Altrament, les persones s'identifiquen amb grups humans diferenciats en funció de gènere, d'edat o de generació, de religió, de gremi, etc., de manera que la identitat, ultra dinàmica, és múltiple. Les persones, doncs, poden autopresentar-se triant aquella identitat que volen emfasitzar en determinades circumstàncies davant d'altres persones, amb les quals s'alineen o de les quals divergeixen, i també poden intentar neutralitzar, amb un punt d'ambigüïtat, identitats compartides.

En qualsevol cas, en aquest moment històric no podem parlar d'una cultura mediterrània en un sentit intrínsec i unitari, i això val també per al passat; fins i tot per al passat més remot, i fins i tot quan, un xic més ençà, la Mediterrània era el *mare nostrum* i els seus llimdars coincidien gairebé amb els del «món conegut», sota els imperis grec i romà, d'Occident i d'Orient —o en tot cas era el món «que comptava». Eventualment, hom parla de la cultura mediterrània com parla de la dieta mediterrània; però també de la «civilització mediterrània». Amb totes les reserves que ens pot merèixer el terme, això potser ja tindria una mica més de sentit, si no fos que en té molt més el concepte de la «civilització europea» o fins i tot —en la mesura que el terme designi una cosa diferent de l'islam en sentit estricte— el de «civilització islàmica» i si no fos que de fet la Mediterrània ha conegut un munt de civilitzacions a les seves ribes. La Mediterrània és un mosaic cultural, però les tesselles mateixes han estat apedaçades: trobem cristians coptes a Egipte, cristians maronites de parla semítica a Xipre, cristians caldeus de llengua aramea a l'Iraq islàmic i musulmans als Balcans; en temps passats hauríem trobat

fenicis i grecs a les costes d'Ibèria, romans al nord d'Àfrica, àrabs i berbers, jueus i cristians a la península Ibèrica medieval...

No voldríem pecar d'etnocèntrics: en termes històrics els europeus hem anat aprenent de mica en mica que el món és més ample i divers que no creïem, però, fent abstracció per un moment de les civilitzacions de l'Extrem Orient, el fet és que fou al llarg d'aquest espai geogràfic que s'estén de l'entorn de l'Eufrates i el Tigris al Llevant i del Llevant a Ibèria, d'Egipte a Grècia i de Roma a Cartago, on va néixer la història —lligada a la primera tecnologia del coneixement: l'escriptura— i s'hi va anar congriant una certa concepció de l'home i de la transcendència, i també de la racionalitat humana, el que hem anomenat les tradicions grecoromana i judeocristiana. Per molt que pogués semblar-ne allunyada i estranya, la tradició islàmica també beu d'aquestes fonts culturals i textuals, i lingüísticament hebreu i àrab s'agermanen, atès llur origen comú. Altrament, jueus, àrabs i cristians són tots tres «pobles del llibre» —per bé que el llibre sigui diferent.

No cal dir que els qui empren les llengües, viuen segons patrons culturals i en medis culturals determinats, i assumeixen identitats culturals particulars són els pobles; en concret, en allò que ens ateny, els pobles que habiten l'espai mediterrani i en comparteixen la mar i, és clar, els homes i les dones que en fan part.

A partir del segle XVI, el món polític, que havia estat centrat d'antic en la Mediterrània, es converteix progressivament en atlàntic i això s'acompleix definitivament —i arran de fets cruentos, val a dir-ho— al llarg del segle XX. Avui, en canvi, el món és global i la Mediterrània n'és una de les regions. No és que mai hagués desaparegut la regió de la reflexió d'historiadors i politòlegs ni que hagués caigut de l'agenda política o hagués perdut vitalitat cultural, però és relativament recent el «nou» èmfasi que hom posa en les realitats socials i culturals de la Mediterrània, en especial les que adés uneixen adés separen les ribes nord i sud i les que s'entrellacen a l'Orient Mitjà. Com a conseqüència del procés d'unificació europea, la Mediterrània ha esdevingut «terra —o mar— de frontera». Arran de les condicions demogràfiques, polítiques, culturals, religioses, arran de les condicions socials creades pel desenvolupament econòmic desigual i arran de conflictes d'índole diversa, la mirada del Nord es gira envers el Sud i la del Sud envers el Nord amb objectius i amb expectatives dispars. També és important prendre consciència de la dimensió est-oest, des del Llevant i el seu entorn fins a Ibèria. I entre tots quatre extrems continentals, de les illes que hi ha entremig, més prop del nord o més prop del sud, més acostades a ponent o més acostades a llevant.

Històricament, la vida dels pobles veïns de la Mediterrània —veïns avui, com qui diu, d'un mateix pati— ha estat configurada, com arreu, per avinences i desavinences dels uns envers els altres, fossin cristians, islàmics o jueus; catòlics, ortodoxos, maronites o caldeus; romans o bizantins; francs o nord-africans; europeus o otomans; espanyols, francesos o italians; serbis, croats o eslovens; grecs, turcs o

xipriotes; israelians, àrabs o palestins. Tots s'han aliat i tots han pledejat i s'han fet la guerra; tots han comerciat i saquejat; tots es coneixen i, de segur, molts es malconeixen. És hora que tots els pobles de la Mediterrània siguin capaços de mirar-se de fit a fit amb humanitat, reconeixement, respecte i voluntat de cooperació; és l'hora d'entaular un diàleg polític però també un diàleg intercultural amb el triple objectiu de conèixer-se, conviure i coadjuvar a bastir i nodrir la pau; és l'hora de negociar polítiques però també cultures; és l'hora d'establir ponts d'entesa i de construir un espai lliure i democràtic, respectuós amb els valors, els costums i les creences, dins les limitacions que imposen els marcs de convivència política democràtics que tant d'esforç han costat de guanyar i que a tothom constrenyen, i d'acord amb una certa interpretació dels drets humans i de la dignitat humana, que exclou tota discriminació i rebutja certes pràctiques tradicionals que fan de mal casar amb el concepte de la persona humana.

Un estudiós, intel·lectual i polític català, membre que fou de l'Institut d'Estudis Catalans, Lluís Nicolau d'Olwer, publicà un llibre intítulat *El pont de la mar blava*. El títol és una metàfora de la Mediterrània, i llatí com era, l'autor suggeria: «alguna raó hi ha que la mateixa paraula designi el pont, en llatí, i la mar, en grec». Que la nostra mar ens sigui un pont d'entesa.

Els textos que segueixen aporten una visió personal dels autors sobre els problemes relatius a l'espai mediterrani, la seva història i les seves transformacions, els seus problemes, les seves identitats, les seves cultures, les seves llengües i les seves comunitats lingüístiques. Cadascú des de la seva experiència i des de la seva expertesa professional aporta una reflexió sobre qüestions tan variades com la ciutat mediterrània; els drets humans i els drets dels pobles a la Mediterrània; les polítiques lingüístiques de l'Estat d'Israel; les fronteres, les identitats i les expectatives de joves del Marroc; l'ús de l'arqueologia en la reconstrucció de les identitats als Balcans; la comunitat maronita de Xipre, els seus lligams i identitats i la seva llengua; les relacions entre cristianisme i islamisme; el diàleg interreligiós, i encara altres.

S'ha inclòs en el volum una entrevista que Josep Casals i Alicia García Ruiz van fer al professor Massimo Cacciari en la seva doble condició de filòsof i intel·lectual de prestigi i batlle de Venècia. Aquesta entrevista fou realitzada amb motiu de la participació del professor Cacciari en el seminari, també en aquella doble condició¹ i en aquells mateixos dies, i aparegué publicada a *Barcelona Metròpolis*.

1. Ultra una interessant intervenció en la sessió inaugural «Identitat, Europa, Mediterrània: el punt de vista de Venècia», Massimo Cacciari contribuï al seminari amb una ponència inicial titulada «Identitats i diferències a la Mediterrània contemporània».

Revista d'Informació i Pensament Urbans, núm. 79 (estiu 2010). Agraïm als autors de l'entrevista i als responsables de la publicació llur gentilesa en deixar-nos-la reproduir aquí.

P. S. En el precís moment de lliurar aquest llibre a impremta una onada de moviments de revolta popular, les causes dels quals són diverses i els quals són atíats a través dels nous mitjans de comunicació de què disposa la ciutadania, recorre els països àrabs del nord d'Àfrica i de la península Aràbiga i encara més enllà. Els resultats d'aquestes revoltes, que tendeixen a reeixir en alguns de llurs objectius, és ara com ara incert i la configuració d'un nou estat de coses en l'àmbit de la política regional i dels moviments socials que l'empenyen obre un nou escenari que en el moment de la redacció dels capítols d'aquest volum era inconegut i poc previsible. Les conseqüències per a la gent que vivim a la riba nord de la Mediterrània o fins i tot per als europeus de continent endins no seran irrelevantes. Solament podem esperarçar discretament que l'efecte final d'aquests moviments dugui a una situació de pau, de justícia i de qualitat democràtica que millori substancialment les condicions de vida dels pobles d'aquesta part de món i llurs relacions i, de retruc, de la resta del món, atesa la importància de la regió per a l'estabilitat mundial.

«Jo sóc molts», diu Europa. Cal ser capaç de fer-se molts*

JOSEP CASALS
Universitat de Barcelona

ALICIA GARCÍA RUIZ
Universitat de Girona

Entrevista amb Massimo Cacciari

El filòsof Massimo Cacciari, com a alcalde de Venècia, va visitar Barcelona per participar en unes jornades de l'Institut d'Estudis Catalans entorn del tema «Identitat, Europa, Mediterrània». Ja el títol de la seva ponència, «Identità e differenze nel Mediterraneo contemporaneo», feia pensar en aspectes de la seva obra que indiquen la seva amplitud de perspectiva, en la qual la reflexió sobre l'Europa contemporània coexisteix amb profundes incursions en la filosofia i la poesia des d'Ulisses i Plató.¹ Així mateix, és característic de Cacciari que la seva mirada oscil·li entre el reconeixement del que és afí i la delimitació matisada, entre l'atenció a punts d'intersecció o acollida i la determinació de «separar correctament» (segons deia Engelmann a propòsit de Wittgenstein). Això es manifesta, per exemple, a *El ángel necesario*,² on Cacciari aborda qüestions associades a la representació i la metamorfosi entre allò visible i l'invisible. Però també es veu en aquesta constel·lació d'«homes pòstums»³ el

* La revista *Barcelona Metròpolis*, juntament amb Alicia García Ruiz i Josep Casals, autors de l'entrevista, donen permís a la Càtedra UNESCO de Llengües i Educació de l'IEC per a la reproducció d'aquesta entrevista, publicada a *Barcelona Metròpolis*, núm. 79, any 2010.

1. *El archipiélago: Figuras del otro en Occidente*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

2. Madrid, A. Machado Libros, 1989.

3. *Hombres póstumos: La cultura vienesa del primer novecientos*, Barcelona, Edicions 62, 1989.

mateix que en unes altres aproximacions al «seriós apocalipsi vienès». El fet que Cacciari canviï l'adjectiu amb què H. Broch va qualificar aquell escenari («alegre apocalipsi») mostra la seva bel·ligerància enfront del que amenaça d'esdevenir lloc comú. Segons això, a *Dell'inizio*⁴ ofereix un pensar teològic-filosòfic que desafia tant la inèrcia recolzada en allò fundacional com «la xerrameca de l'èxode perpetu» convertit en refugi. Així, doncs, transitant d'una època a una altra o de la filosofia a l'art i a l'inrevés, Cacciari mostra la fecunditat d'acostar «gestos de pensament» de «regions allunyades».⁵ I, segons això, no solament ha tematitzat el pensament negatiu a *Krisis. Ensayo sobre el pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*⁶ i en uns altres textos, sinó que, ja des d'aquella «crítica radical» que va ser «Dialèctica d'allò negatiu en l'època de la metròpoli», a *De la vanguardia a la metròpoli*,⁷ ha associat la «desvaloració» del *pensiero negativo* a la metròpoli com a espai de contradiccions irreductibles a síntesi. Tot això ens porta a l'àmbit específic de la revista; àmbit amb el qual també té a veure la crítica a l'aura de l'estil i del disseny que Massimo Cacciari ha desenvolupat a *Oikos. Da Loos a Wittgenstein*⁸ i posteriorment a *Adolf Loos e il suo angelo*.⁹ Cacciari va deixar l'alcaldia el març passat. En aquest punt, doncs, podem començar la conversa: relacionant el rigor que fa constatar la persistència de les contradiccions amb aspectes de la política que potser podrien induir a emmascarar aquestes contradiccions.

Josep Casals (J. C.): Vostè ha valorat la importància de l'atenció i ha evocat Simone Weil, la qual, desenvolupant una idea de Paul Valéry, va dir que com més atent és el pensament, més ple d'ésser es presenta l'objecte. No obstant això, Weil no deixava d'apreciar una oposició entre el domini d'allò quantitatiu i les condicions de l'atenció. I, així mateix, Robert Musil (el qual vostè ha freqüentat en diversos textos seus) contraposava el «regne de les necessitats espirituals» i el de «les necessitats polítiques». M'agradaria preguntar-li sobre l'eventual conflicte que pot haver-hi entre aquest tipus de consideracions i la seva activitat com a polític en actiu, és a dir, inserit en una estructura de «pell dura», en un sistema de mediacions i de càlcul d'efectes que es regeix per temps que no són els de la vida intel·lectual...

L'únic que puc dir-li és que en tota la tradició filosòfica europea occidental el discurs ha estat també praxi. No va ser només Marx qui va dir que el pensament ha de transformar el món. No hi ha cap pensador que no hagi pensat la mateixa filosofia

4. Milà, Adelphi, 1990.

5. *Icone della Legge*, 3a ed, Milà, Adelphi, 1985.

6. Mèxic, Siglo XXI, 1982.

7. Barcelona, Gustavo Gili, 1972.

8. Amb F. Amendolagine, Roma, Officina Edizione, 1975.

9. Milà, Electa, 1992.

també orientada cap al món, així com encaminada a transformar-lo d'alguna manera. «*Verum et factum cum verbo convertuntur.*» La veritat és operar, actuar... La filosofia és un fet polític des dels seus orígens; es desenvolupa a l'àgora, es desenvolupa amb el teatre... En general, crec que és impossible pensar filosòficament sense pensar, al mateix temps, pràcticament. Després, un s'hi pot quedar, un altre es pot fer diputat i un altre esdevenir alcalde. Però aquestes són situacions a les quals ens porta la vida. La qüestió és que no es pot establir una separació, una *Trennung*, entre filosofia i praxi; és una *Scheidung*, distinció, no una *Trennung*. Ara bé, si em pregunta concretament per què faig d'alcalde, doncs sincerament no ho sé. En realitat, no és més que una contingència, no té més importància.

J. C.: En relació amb això, quina és la seva opinió sobre una frase de Musil que, si no recordo malament, és en els seus diaris i que diu: «Els polítics massa atents a l'esperit són perillosos»?

Sí, té raó. El polític es converteix en quelcom molt perillós quan creu que les seves idees s'han de dur a terme necessàriament, malgrat tot i contra tots. El polític és perillós quan creu que pot traslladar automàticament les seves idees a la política. Quan creu que les pot imposar, tal com són, en política. Perquè, llavors, les seves idees es converteixen en ideologia i en una ideologia totalitzadora. Algú que creu que les seves pròpies idees són la veritat, per sobre de qualsevol possibilitat de diàleg, i a més que les pot imposar, és un filòsof pèssim, perquè no té en compte la distinció de què parlem i es converteix en un polític molt perillós. En canvi, un polític que té vocació política en els termes i en els límits esmentats, ni tan sols contempla la possibilitat de fundar-se en valors d'ordre transcendent.

J. C.: En un assaig referit a aquesta distinció entre la «raó simple» i l'espai del valor, Musil diu: «Europa, en les seves estones d'oci, és un “Luna Park”.» Avui potser en diríem un «parc temàtic», expressió amb què de vegades s'ha al·ludit a una tendència apreciable a Barcelona, però que s'inscriu en un marc general: la turització del món. Com que Venècia també ha experimentat els efectes del turisme de masses, com s'ha enfrontat a aquest perill d'amorfisme?

El turisme és la primera indústria del món. Antany, a les ciutats hi havia fàbriques; avui, hi tenim hotels i restaurants. Es tracta de dues indústries. Quin és, llavors, el problema? El problema és com aconseguir que aquestes indústries convisin amb el manteniment i la protecció de les ciutats, que no es degradi l'ambient. Que les ciutats no siguin arrasades ni destruïdes, sinó transformades i habitades tant com es pugui. Perquè és clar que, en una ciutat amb un fort atractiu turístic, el preu dels immobles augmenta, el cost de la vida augmenta i, per tant, és difícil que s'hi puguin quedar les classes populars. Però estem parlant de qüestions pragmàtiques. Cal controlar i regular l'activitat turística duent a terme operacions de recuperació i de desenvolupament d'unes altres

activitats a banda de les relacionades amb el turisme. Cal tenir els recursos financers necessaris i uns plans adequats de protecció del paisatge urbà, de protecció arquitectònica, de protecció urbanística... És necessari conservar les nostres ciutats i alhora transformar-les. Cal adaptar els edificis monumentals a nous usos. No han de ser exclusivament hotels. Es tracta de ser assenyats i intel·ligents. Però és absurd satanitzar el turisme. No són els turistes els qui destrueixen les nostres ciutats; potser som nosaltres els qui no aconseguim fer plans arquitectònics, urbanístics i de mobilitat adequats per a aquests fluxos. Així com abans les ciutats havien d'estar preparades per a la gran indústria, ara han d'adaptar-se a aquests fluxos i respondre-hi.

J. C.: D'altra banda, la ciutat és en si mateixa un lloc de trobada entre elements molt heterogenis.

Per descomptat. I cal intentar combinar el turisme amb l'activitat cultural més elevada, potenciar les activitats d'estudi i recerca. Les nostres ciutats tenen una vocació de centres culturals, centres de recerca, centres universitaris... És necessari potenciar aquestes activitats paral·lelament al turisme. Però repeteixo: el que de debò fa mal a les nostres ciutats no és el turisme, sinó les males polítiques en relació amb el turisme.

J. C.: Vostè ha parlat de «de-clinacions europees» i s'ha mostrat sempre disposat a afrontar les noves situacions polítiques més enllà dels clics habituals. En atenció a això, l'any 2007 va rebre el premi internacional d'assaig Cercle de Belles Arts per *Europa o la filosofia...*

Alicia García Ruiz (A. G. R.): Europa és una qüestió que vostè ha tractat en moltes obres. Europa és un laboratori d'experimentació filosòfica. El pensament d'Europa i sobre Europa és avui un problema filosòfic tant com una cartografia intel·lectual. Vostè ha definit el problema del començament, de l'u, la recerca d'una primera constant, com un problema central en la filosofia, i també es podria considerar un problema polític en relació amb la idea de l'origen d'Europa. És l'origen d'Europa un problema del començament per al pensament polític; és a dir, l'origen d'Europa és una identitat o és una pluralitat?

Europa ha estat un problema difícilment definible des dels seus orígens. Només s'ha de pensar en la figura mitològica d'Europa: Europa era una dona que arribava de l'altra riba de la Mediterrània, de la part del Líban actual, el que era Fenícia. El mateix nom d'Europa no és d'origen indoeuropeu o indogermànic, sinó que probablement té un origen mesopotàmic, sumeri, semític. Europa és un gresol d'energies, identitats i diferències des dels seus orígens. N'hi ha prou de pensar en els grecs. Se sentien com una família; però, de fet, eren ciutats en guerra de sol a sol i, amb tot, se sentien realment una família. Olímpia, Delfos... eren llocs comuns (amb déus comuns), però absolutament autònoms. On comença i on acaba? Europa sempre s'ha engendrat a si mateixa. Europa és una tasca. Europa és un problema. Europa es de-

clina sempre en futur. Europa serà, serà i serà. És a dir, Europa es viu així: com una tasca, una comesa. Hem d'estar sempre construint Europa. I es pot construir a través de voluntats hegemòniques, tal com ha estat la història europea des de sempre: Carlemany, Carles V, Napoleó, Hitler; tots ells han pretès exercir un poder hegemònic a Europa. Però cada vegada que algú ho ha intentat, Europa se'ls ha tret del damunt, no ha volgut ningú que volgués una Europa. Europa no és una, són moltes. Com nosaltres, com vostè, com jo... Així és Europa: «Jo sóc molts», diu Europa. Cal ser capaç de fer-se molts. I, avui més que mai, Europa ha de ser capaç de fer-se molts. Perquè al costat de les famílies europees tradicionals, avui a Europa existeixen famílies que fins fa tan sols una generació no hi eren, o potser hi havien estat fa molts segles. És el cas de l'islam, que a Espanya era europeu, però a partir de finals del segle xv va deixar de ser-ho. I ara torna a ser europeu, però d'una manera completament diferent de la de fa sis o set segles. Però Europa, avui, ha d'entendre que els seus orígens són molts i ha de ser capaç de fer-se molts de nou; de manera pacífica, no de manera polèmica tal com ha passat durant segles i segles. Aquesta manera pacífica seria la confederació, unió, entre els pobles europeus, però també amb els nous pobles que arriben a Europa. En només quinze anys, a la meua regió, al Vèneto, la població d'origen extraeuropeu ha passat del zero al quinze per cent. Per tant, és necessari aprendre a fer-se molts. Però això no és cap novetat; Europa s'ha pensat així des dels seus orígens.

A. G. R.: No obstant això, ens trobem en un moment difícil. Ara mateix està resultant molt complicat articular una constitució europea. Remetent-se a sant Agustí, vostè diu que la recerca d'un ideal inabastable té un sentit, que és aprendre a estimar el que es busca mentre es persegueix. Europa pot aprendre a apreciar una constitució pròpia?

Si per constitució entenem una carta magna com la que existeix a Itàlia, a Espanya, etc., penso que es tracta de quelcom pràcticament impossible, tal com ho demostren les experiències més recents. El problema no és una constitució europea, el problema és una cultura europea. Una cultura europea que faci madurar, des de l'escola fins a les professions, aquesta consciència que avui, com mai, hem de ser capaços de fer-nos molts.

J. C.: Vostè ha estudiat molt a fons la cultura mitteleuropea. Mitteleuropa era un espai més definit per la cultura que per unes fronteres geopolítiques: també era difícil determinar on començava i on acabava... El seu interès per aquest món, de quina manera ha pogut afavorir la seva activitat i el seu pensament respecte del tema que ella ens acaba de plantejar?

L'Europa mitteleuropea era una Europa en la qual d'alguna manera convivien tradicions i llengües diferents. Aquesta és la idea fonamental. Malgrat que el meu interès per Mitteleuropa ha estat eminentment intel·lectual, filosòfic i literari, crec que l'arxipèlag mitteleuropeu va produir, precisament per aquesta configuració polí-

tica i cultural, allò que Musil valorava tant: la ironia. La ironia en tots els sentits de la paraula. Ironia que significa investigar, no estar satisfet, qüestionar amb esperit crític. I també ironia en el sentit de riure's d'un mateix. Perquè si algú llegeix Kafka o Musil sense riure és que no ha entès res. En totes aquestes afinitats el diàleg madurava, i això està estretament connectat a aquest món tan plural, tan divers, en el qual fins i tot era difícil reconèixer-se, era difícil estendre llaços efectius. A Praga, per exemple, la comunitat alemanya vivia molt aïllada; però, al mateix temps, aquesta comunitat era, al seu interior, jueva i no jueva, i els seus membres anaven a veure teatre jiddisch i alguns potser tenien una xicota eslava... Els contextos d'aquest tipus produeixen, necessàriament, ironia. I la ironia és el bé més elevat d'Europa.

J. C.: Així, doncs, aquests autors que vostè ha tractat —encara que pertanyin a l'àmbit filosòfic o artístic—, justament perquè tot està lligat, poden afavorir determinades actituds crítiques. Per exemple, Wittgenstein...

És veritat. Europa és una tensió entre polaritats. Sense algú que contradiu, no existeix Europa. A principis del segle xx, la ciència es va transformar en connexió amb una filosofia crítica: Mach, Wittgenstein, Einstein... D'on neix, Einstein, si no és de la crisi dels fonaments? La nova forma de racionalitat de la física i la matemàtica es relaciona amb la filosofia crítica. A qui citen Pauli o Heisenberg? A Schopenhauer, a Nietzsche... Recíprocament, la filosofia no es pot limitar a una crítica externa; ha d'entrar dins el projecte científic. Hi ha el filòsof que fa la crítica des de fora i hi ha Wittgenstein.

J. C.: Un altre alcalde il·lustre en el món intel·lectual italià, Giulio Carlo Argan, al·ludia Wittgenstein ja en un text de 1969, quan a la Mediterrània encara no se'n parlava gaire. Argan deia: «El problema consisteix a donar a la ciutat l'elasticitat, la possibilitat de flexió d'un sistema lingüístic», i afegia: «En això, Wittgenstein podria ensenyar-nos moltes coses.»

En efecte. Cal dir que Argan era una persona extraordinàriament culta; va ser un dels meus mestres i amb ell vaig tenir l'oportunitat de discutir diverses vegades sobre això. És la gran metàfora de Wittgenstein: el llenguatge com a ciutat. I al revés: igual que el llenguatge, la ciutat s'organitza, es fa llegible. Però atenció amb les intencions de convertir-la en un ordre! La ciutat ha de créixer i transformar-se com ho fa el llenguatge. Nosaltres ni tan sols ens n'adonem, però tots, quan parlem, estem transformant el nostre idioma. I ha de passar el mateix amb la ciutat. Ara bé, si no t'atens a un ordre, aleshores serà impossible entendre's.

J. C.: És clar, hi ha un element endurit, amb un caràcter de regla, i un element fluent, que vostè sempre ha remarcat...

Tots respectem les regles del joc —i és necessari que sigui així—, però, quan juguem, transformem el joc. I passa el mateix amb la ciutat: la ciutat ha de tenir el seu

ordre, però aquest es veu sotmès a la transformació pels seus protagonistes. La ciutat és, si fa no fa, com l'escenari d'un teatre, on l'actor no repeteix el text, sinó que l'interpreta. Jo no repeteixo la llengua, la interpreto. Jo, com a polític i administrador d'una ciutat, no sóc el custodi d'aquesta ciutat, sinó que en sóc l'intendent, i interpretant-la la transformo. Però perquè el joc tingui un sentit, és imprescindible respectar sempre les regles. I Wittgenstein deia que no hi ha res que exigeixi més respecte de les regles que el joc.

J. C.: En aquest sentit, Argan parlava de situacions urbanes obertes a interpretacions diferenciades i relacionava aquelles «possibilitats de variació» amb les que tota llengua presenta més enllà dels significats instituïts.

Sí, això mateix.

J. C.: I també feia referència a Paul Klee, una figura que vostè ha estudiat, perquè deia que «Klee no va projectar cases, ni mobles, ni objectes», però va ser mestre de projectistes ensenyant-los a tenir en compte «la vida en tots els seus estrats i nivells». Respecte d'això, li volia proposar un altre tema que de vegades es relaciona amb ciutats com Barcelona o Milà (on vostè ha fundat una facultat de filosofia): el tema del disseny; el perill, potser, d'una ciutat excessivament dissenyada; la idea del disseny com a imposició de forma estilística, tal com la criticava Loos.

Sí, exactament. Vostè ha donat la resposta. No hi ha res més allunyat de l'arquitectura que el disseny en aquest sentit. Arquitectura és formar espais, no és dissenyar o dibuixar. Prioritzar això últim porta a les ciutats Potemkin —ciutats de façana, ciutats de decorats com els de l'Oest Llunyà cinematogràfic. L'arquitectura és imaginar espais i veure com es van constituint a l'obra. Els dibuixos de Loos són horribles, però t'has d'imaginar els espais. Els espais amb les seves combinacions i els seus materials. Relacions, dimensions, materials... L'arquitectura és la capacitat de mesurar i ritmar espais. El disseny és bidimensional; l'arquitectura és... quadridimensional! Perquè també hi entra el temps. El temps de qui viu a dins, com deia Loos. L'arquitectura s'ha de pensar en funció del temps que l'habitarà. Això és el que ha de fer l'arquitecte.

A. G. R.: La ciutat és tant un laboratori d'experiències estètiques com d'experiències polítiques. Experiències que tenen lloc en funció de la proximitat física de la població; això és un fet. Com veu la qüestió de l'estranger en aquest espai laboratori? Quin paper tenen l'hospitalitat i la solidaritat en aquest «seguir les regles del joc comú» que esmentava abans?

Davant aquesta situació, o la ciutat es tanca i es converteix en una ciutat emmurallada —i les ciutats emmurallades ja no existeixen— o bé continua sent una ciutat oberta i, en aquest cas, ha de ser conscient que, sigui com sigui, hi entrarà l'estranger. La qüestió és si planteja aquest problema amb una predisposició acollidora, en el

sentit que en el seu ordre —recordem que és aquell ordre del joc que ha de ser jugat i que en jugar-se es transformarà— també concep la possibilitat de l'estranger o no. La ciutat ha de pensar en la possibilitat de l'estranger. Ha de ser una ciutat que acull, però no tant per una qüestió de bondat, com perquè entén que una ciutat és joc que es transforma, que no vol ser immòbil, perquè l'ordre del que és immòbil és l'ordre del que és mort. I com que es desitja una ciutat viva, que l'ordre de la ciutat sigui transformable, és inevitable que es transformi també a través de l'entrada de l'estranger. La pregunta és: amb aquest estranger, hi vols jugar o vols fer la guerra? També la guerra és un joc, al cap i a la fi; el joc més cruel, però un joc. L'altra opció és: parlem, transformem-nos parlant i veurem després com acaba tot. Això és quelcom que ningú no pot preveure. Abans es parlava d'identitat, però la nova identitat d'una ciutat no la podem descriure així com així. Hom pot dir: «La identitat que he heretat és aquesta.» Però aquesta identitat t'arriba a través de diverses vies i és el producte d'un diàleg entre cultures i moltes altres coses. Per aquest motiu, jo vull continuar així i que la meua identitat sigui una identitat dialògica, perquè ha estat així en el passat i vull que continuï sent així amb aquests nous estrangers que estan arribant. Vull dialogar amb ells. Però el que naixerà d'aquest diàleg no ho puc saber; és impossible saber-ho. És imprevisible i, de fet, això mateix és el més bonic de la història: que és imprevisible.

A. G. R. Hospitalitat incondicional?

No, no. Incondicional no, de cap manera. Perquè, de fet, és necessari que existeixi un ordre. És necessari que la ciutat estigui condicionada a un ordre perquè, si no, seria l'anarquia, deixaria de ser un joc. A què estem jugant? Aquesta és una pregunta imprescindible: vols jugar amb mi? Aleshores, a quin joc juguem? No pot ser incondicional, perquè, si és així, l'altre podrà dir-me sempre tot allò que vulgui: si jo no entenc la seva llengua i ell no entén la meua, llavors, quin joc és aquest, a què juguem? Hem de posar-nos d'acord en alguna cosa. És imprescindible arribar a un acord en el nostre joc comú. Ara bé, hem de ser conscients que, en jugar plegats, aquest joc es transformarà, ens transformarem, i en sortirà alguna cosa nova, però jo ara no ho puc establir aquí assegut, escrivint o parlant en aquesta taula. De la mateixa manera que no he tingut mai cap garantia de quina ciutat apareixeria quan hi interactuava.

J. C.: A Soledad acogedora¹⁰ vostè deia que és propi de l'home «convertir en imatge i memòria la totalitat de les coses». Ara assistim a una pluja, o més ben dit un diluvi, d'imatges. A les ciutats hi ha cada vegada més pantalles. Tot és pantalla, s'ha dit; pantalla en el doble sentit del terme. I això ha estat objecte, així mateix, de crítica. Però fins i tot les iconoclàstiques no deixen de ser un «posar en imatge», perquè

10. Madrid, Abada Editores, 2007.

aquesta és la nostra condició. Crec que a *Dell'inizio* ho expressa així i també al pasatge de *Soledad acogedora*: «Les diverses imatges poden ser il·lusions, però la facultat d'imaginar no és cap il·lusió; al contrari, [...] és la nostra pròpia realitat.»

És clar. Vivim en una civilització de la imatge, fins a tal punt que fins i tot creiem que l'ésser diví va esdevenir home, històric, tocable... Sí, la nostra és una civilització de la imatge, ab imis fundamentis. El problema, quin és? Doncs que la imatge, ara, sembla que ha deixat de re-velar... Atenció: dic «re-velar» per tal com la imatge revela, és a dir, mostra, però al mateix temps vela, posa de nou el vel al damunt.

J. C.: El problema és quan no hi ha vel...

Això mateix. Quan la imatge pretén ser pura manifestació, és obscena. I l'obscè és quan les imatges no re-velen. La bona imatge és aquella que mostra re-velant; que mostra dient «atenció, el que t'estic mostrant no és l'última cosa que es pot mostrar».

J. C.: És el que diu Walter Benjamin...

Exacte. Quan pretens que la imatge sigui només desvelament, això és l'obscè. I la imatge actual és una imatge obscena i pornogràfica, perquè ha deixat de re-velar. Llavors, la filosofia crítica diu: compte, nosaltres som una civilització de la imatge, però de la imatge que re-vela, perquè en el fet de re-velar hi ha el joc. Jo li mostro aquesta imatge, però, al mateix temps, li dic: «aquesta imatge és la meva recerca de la realitat, no la realitat desvelada». I llavors puc jugar amb vostè, perquè aquesta és la meva imatge i vostè em mostrarà la seva. Però si jo li dic: «aquí hi ha tota la veritat», faig una obra obscena i pornogràfica, i vostè ha de callar i suportar la meva violència impositiva.

J. C.: La imatge no remet mai a una essència, perquè el que mostra la imatge no hi és.

És un indici, un signe...

J. C.: Per tant, estaria d'acord a considerar que un pensament en què la imatge té un paper decisiu, com el de Benjamin o el de Wittgenstein, no pot ser sinó un pensament antiessencialista?

Certament. Tota la filosofia contemporània és antiessencialista. De Benjamin a Derrida. És un tret comú de les filosofies crítiques importants del segle xx.

A. G. R.: En relació amb aquest impuls antiessencialista —i ja que ha tret el tema de la referència a allò diví—, vostè reconeix la importància de la religió en el passat europeu; ara bé, també defensa la idea de no inserir-la a l'escola pública. Aleshores, hauríem d'expulsar els déus de la ciutat i adorar-los simplement en privat?

No. La idea d'una religió privada és una idea totalment irreal. No existeix una religió privada. Potser existeix un sentiment privat, però la religió és sempre un fet

comunitari. Qui digui allò de «la teva fe és quelcom privat», és algú que no entén ni el que és fe ni el que és religió. La religió és un fet comunitari i, per tant, ha de tenir i té per força una rellevància política. I qui propugni la idea que no hauria de tenir-ne és un estúpid epígon de la Il·lustració.

A. G. R.: Però una religió sempre es planteja com una voluntat o pretensió de veritat.

Com he dit, la religió ha estat sempre un fet comunitari. La fe és sempre quelcom que es comunica i dona vida a les comunitats. Què és el que hem d'intentar fer pel que fa a això a les nostres ciutats? Doncs que la comunitat religiosa, com a tal, no pretengui que els seus valors —ja que els seus valors són valors que requereixen, per si mateixos, ser absoluts— s'imposin a la resta de la ciutat. És a dir, que no pretengui que els seus valors estiguin per sobre d'aquells signes, contingents, dels quals hem parlat. La dificultat està en el fet que l'home religiós considera que els seus valors propis tenen un fonament absolut. L'home religiós viu sumit en aquesta contradicció. I la viu de forma més dolorosa que, per exemple, jo, que no sóc un home religiós. Perquè, mentre que jo sé perfectament que el llibre que escric, que el que propugno, són signes, conjectures d'una realitat a la qual crec que no arribaré mai i que, a més, no crec que sigui assolible, l'home religiós ha estat cridat per una cosa que sent com la veritat. I, per tant, pràcticament de forma natural es veu conduït a expressar-la com a veritat que també els altres han d'acceptar, encara que no ha de fer-ho. La solució no és decretar per llei aquesta qüestió: el laic s'ha de convèncer que la religió no és simplement un afer del cor, privat, i el religiós, que la seva fe no es pot imposar políticament. Si aquesta qüestió no es planteja en tota la seva complexitat com a fet cultural, continuarà havent-hi sempre la confusió que tenim actualment a Espanya, a Itàlia, etc.

J. C.: Per acabar, enllaçant amb el principi, vostè havia comentat que el polític no pot prometre la felicitat, la *pax aeterna*... «Llibertat i desengany són sinònims», deia a *El archipiélago*.

Sí. El polític ha de reconèixer que els valors polítics són tots valors històricament limitats, a diferència dels valors religiosos, i el religiós ha de saber que a la ciutat in hoc seculo ell ha de viure i conviure amb aquests valors històricament determinats. Ningú no pot jutjar els seus valors com a absoluts ni pot pretendre, amb els seus valors, fer la llei. Pot jutjar les posicions del proïsme —ningú no s'ho prohibeix—, però no pot pretendre fer les lleis segons aquests valors transcendents, perquè les lleis són històricament determinades i, pel fet d'estar històricament determinades, no poden representar directament —o desvelar— veritats absolutes.

Barcelona Metròpolis, estiu (juliol - setembre) 2010

Geopolítica, societat i identitat a la Mediterrània

Quines amenaces per a la identitat mediterrània?

ALAIN DE BENOIST

Elements i Krisis

Abans de parlar de les amenaces que em sembla que pesen sobre la identitat mediterrània, voldria dir alguns mots sobre la identitat en general, per tal d'eliminar tot equívoc sobre la manera com jo empro aquest terme.

Partiré de la constatació evident que ningú realitza sol el seu destí. Hom no pot, per tant, absolutitzar l'individu com un objecte en si mateix. L'ésser humà no es limita tan sols al *topos* de l'individu, sinó que s'estén al medi comú que contribueix a constituir-lo. L'existència humana és, en primer lloc, extensió vers l'exterior (cf. la noció d'«*Ausser-sich-sein*» de Heidegger). Per saber qui sóc jo, he de saber on sóc. La mateixa corporeïtat, com ho havia vist Merleau-Ponty, és síntesi d'un cos i d'un entorn social. Igualment, la ciutadania implica d'entrada la concitadania: la ciutadania no és un atribut de l'individu, és l'atribut del concitadà. La plena definició de la identitat d'un individu exigeix, per tant, fer referència al seu context de vida, a l'espai que comparteix amb els altres, ja que és en funció de la percepció que en tindrà que es definirà a si mateix. El grup sempre assigna a l'individu una part de la seva identitat, encara que només sigui a través de la llengua o de les institucions. Hom no pot mai definir un «jo» o un «nosaltres» sense referir-se a d'altres que no són ni aquest «jo» ni aquest «nosaltres».

Per dir-ho en altres termes: a partir d'un mateix, hi ha una existència, però no hi ha identitat només a partir d'un mateix. La identitat és la que dona un sentit a l'existència, però com que l'existència no és mai purament individual, la qüestió de la identitat revesteix obligatòriament una dimensió social. Fins i tot la identitat jurídica d'un individu no es limita tan sols al seu estat civil, sinó que es troba vinculada, durant el transcurs de la seva existència, a diversos tipus de contractes (de casament, de treball, etc.) parcialment definits pel dret, però també sotmesos a l'evolució de la llei i de les relacions socials. Per això la identitat no pot pensar-se independentment de tota *socialitat*. La identitat no es constitueix aïlladament, a

partir del propi subjecte, sinó a partir d'una relació amb la identitat dels altres. La relació amb l'altre sempre és, per tant, fundadora de la identitat sobre la qual se sustenta el subjecte, dins de l'experiència simbòlica de la sociabilitat.

La relació amb l'altre, ben entesa, pot ser empàtica o hostil. Respecte a això, Giovanni Sartori no erra quan subratlla que «l'alteritat és el complement necessari de la identitat: som el que som, de la forma que som, en funció del que no som i de la forma que no som». Tanmateix fins i tot una relació hostil és, d'entrada, una relació. Marcel Mauss ha mostrat, a la inversa, que el fet de donar posa en joc la identitat, ja que «no es redueix a donar alguna cosa a algú», sinó que «consisteix a *donar-se* a algú a través de la mediació d'alguna cosa». És per això que el fet de donar es construeix per mitjà d'una reciprocitat. El do fet a algú que no és posat al mateix temps com a susceptible de tornar-lo és un do que no reconeix la identitat de qui el rep. Hom es troba al centre de la problemàtica del reconeixement.

Però hom està igualment al centre de la qüestió de la identitat, perquè tota identitat, tota consciència identitària, suposa l'existència d'un altre. Les identitats es construeixen per la interacció social, si bé no existeix identitat fora de l'ús que hom en fa en una relació amb els altres. *Tota identitat és dialògica*. Això significa que només partint de la seva identitat dialògica el «jo» pot esdevenir autònom. Però també significa que l'altre forma part de la meua identitat, perquè em permet de realitzar-la. L'individualisme sols concep la relació amb l'altre des d'un angle instrumental i interessat: l'única justificació de la relació social és que augmenti el meu interès o la meua satisfacció immediata. En una òptica comunitària, la relació social és, per contra, constitutiva per ella mateixa.

L'acció col·lectiva és indissociable d'una relació amb el bé (amb allò que val, per oposició a allò que no val) que ens arrela en una cultura. La cultura és una mediació simbòlica de la pertinença social (inscriu la identitat dins del camp de les pràctiques simbòliques que són objecte d'una difusió en l'espai públic), al mateix temps que és el lloc dins del qual s'inscriuen les identitats que estructuren les nostres pertinences, així com el conjunt de les pràctiques socials a través de les quals fem veure, sentir i intercanviar la nostra identitat. Llavors, hom pot definir-la com el conjunt de les formes i de les pràctiques que inscriuen la pertinença social en l'experiència real dels qui en són portadors i que expressen o reivindiquen el vincle social que les fonamenta en les pràctiques simbòliques que donen sentit a la seva existència. Per tant, és totalment natural que sigui a través de les formes de mediació cultural que la identitat pugui ser objecte d'un reconeixement a l'espai públic.

Afegim aquí que un error molt comú consisteix a definir la identitat com una essència fonamentada en atributs intangibles. De fet, la identitat no és una essència o una realitat estàtica. És una substància, una realitat dinàmica i, des d'aquest punt de vista, constitueix un repertori. No sent una cosa homogènia, contínua,

unívoca, no pot ser pensada sinó dins d'una dinàmica, una dialèctica, una lògica de la diferència sempre confrontada amb el canvi.

La identitat no afirma sols la singularitat ni la permanència d'aquesta singularitat. Considerar la identitat a partir de la noció de continuïtat condueix, en efecte, a percebre'n ràpidament els límits: la continuïtat inclou també el canvi, igual que la definició d'un mateix implica la relació amb l'altre. «El que *som* no pot esgotar mai el problema de la nostra condició, perquè sempre estem en canvi i *en desenvolupament*», subratlla Charles Taylor. Per tant, no hi ha identitat sense transformació, i l'important no és plantejar els dos termes com a contradictoris. La permanència no resideix tant en la identitat com en la instància que defineix aquesta identitat i li dóna atributs. La identitat no és allò que mai no canvia, sinó el que ens permet canviar sempre sense deixar de ser nosaltres mateixos.

Aquesta distinció permet relativitzar l'oposició que habitualment es fa entre identitats heretades i identitats triades. És innegable que existeixen nombroses associacions que no poden ser objecte d'elecció en el sentit que la doctrina liberal dóna a aquest terme. Són les «associacions involuntàries», evocades per Michael Walzer, quan escriu que la vida associativa, «en molts àmbits, no és pas l'obra d'un heroi liberal, d'un individu que estaria en posició d'escollir les seves pròpies lleialtats. Al contrari, un gran nombre de nosaltres se situa d'ara endavant en grups que podrien resultar determinants». La família i el sexe, evidentment, estan a la primera filera d'aquestes «associacions involuntàries», però aquestes poden comprendre també la nació o el país, la classe social, la llengua, la cultura, els valors morals o la religió. «Tant per la seva naturalesa com pel valor que els atribuïm —afegeix Walzer— les associacions involuntàries juguen un paper significatiu en la nostra decisió d'adscriure'ns voluntàriament a d'altres associacions. Les primeres precedeixen històricament i biogràficament les segones, i constitueixen l'ineluctable segon pla de tota vida social, sigui viscuda o no en llibertat i igualtat.» Aquesta observació és totalment justa, però aquestes associacions involuntàries, heretades, no són pas determinacions absolutes. Només limiten, sense suprimir-la, la nostra capacitat d'alliberar-nos-en. Fins i tot la identitat lligada al sexe i a la filiació només esdevé plenament un component de la nostra identitat si nosaltres decidim de considerar-la com a tal.

És coneguda la bella frase de René Char: «La nostra herència no és precedida de cap testament.» Un testament reparteix l'herència. Però entre els humans, cadascú dels qui hereten ha de determinar la naturalesa de la seva part. Heretar no és tan sols identificar-se amb allò que s'hereta, sinó també determinar els millors mitjans per a apropiarse'n. No busco sols continuar el que he heretat, sinó que ho afaïçon amb la mirada que hi faig. Aquest afaïçonament equival a un enfocament *narratiu*. Tant per a l'individu com per al grup, la relació amb si mateix mai no és immediata. Alasdair MacIntyre mostra molt bé que la unitat de la vida humana

és assimilable a la unitat d'una recerca narrativa: «Només puc respondre a la pregunta “Què he de fer?” si puc respondre a la pregunta precedent: “De quina (o quines) història (o històries) formo part?”.»

Objectiva o subjectiva, la identitat sempre conté una part postulada. No és solament un objecte a descobrir, sinó també un objecte a interpretar. La vida humana, com ho han vist Dilthey, Gadamer o Ricœur, és fonamentalment interpretativa, és a dir, que no es limita a descriure els objectes, sinó que es dedica també a donar-los un sentit. L'home és «un animal que s'interpreta a si mateix», recorda Charles Taylor. S'inscriu en un cercle hermenèutic que es defineix com un espai de significats comuns. Pertany alhora al món que *el* constitueix i al món que *ell* constitueix. La identitat no escapa a aquesta regla. És una definició de si mateixa, en part implícita, que un subjecte elabora i redefineix al llarg de la seva vida, en un procés netament vital. La identitat és fonamentalment de naturalesa narrativa i autonarrativa. I el seu veritable subjecte és l'enunciador d'aquesta narració.

La nostra identitat, en definitiva, és inseparable d'una definició del que ens importa o no. Expressa la part de nosaltres mateixos que privilegem, i sobre la qual ens recolzem per construir-nos, no pas per emancipació enfront de les determinacions de les quals som el lloc, sinó per una elecció que ens fa considerar algunes d'aquestes determinacions més determinants que unes altres.

Per designar «el que (ens) importa», Taylor parla d'«avaluacions fortes» i de «béns constitutius» o «hiperbéns». Els «béns constitutius» es distingeixen dels béns materials o dels béns que responen a una simple necessitat en el fet que no són en absolut assimilables a simples preferències, sinó que són fundadors d'identitat: «Formular un bé constitutiu és deixar clar el que implica la via bona que hom adopta.» Les «avaluacions fortes» es caracteritzen pel fet que no són negociables i no poden reduir-se a una simple preferència o a un simple desig. No són relatives al benestar, sinó a l'ésser mateix dels individus. Concerneixen allò que dóna una raó de viure i de morir, és a dir, es refereixen als valors considerats *intrínsecament* bons. Les avaluacions fortes representen objectius morals dotats d'un valor intrínsec.

Així, la identitat apareix d'entrada lligada a tota una hermenèutica de si mateix, a tot un treball de narratologia destinat a fer aparèixer un «lloc», un espai-temps que configura un sentit i que forma la condició mateixa de l'apropiació de si mateix. En una perspectiva fenomenològica, on res no es dóna de forma immediata, sinó que, al contrari, es fa de forma mediata, l'objecte només pot procedir d'una elaboració constituent, d'un relat hermenèutic caracteritzat per l'afirmació d'un punt de vista que organitzi retrospectivament els esdeveniments per donar-los un sentit. «El relat construeix la identitat narrativa tot construint la de la història explicada», diu Paul Ricoeur. «És la identitat de la història la que fa la identitat del personatge.» Defensar la pròpia identitat no és

accontentar-se amb enumerar ritualment els punts de referència històrics o els esdeveniments suposadament fundadors, sinó que és comprendre la identitat com allò que es manté en el joc de les diferenciacions, no com *el mateix*, sinó com la forma *singular* de transformar-se sempre.

La primera amenaça que afecta la identitat mediterrània és el risc de perdre consciència del que hi ha de comú entre els països de les dues riberes. Certament, el conjunt mediterrani no és totalment unitari. No ho ha estat mai al llarg de la història. L'espai estratègic mediterrani sempre ha estat travessat per línies de divisió, de conflicte, de relacions de força històriques o simbòliques. La genealogia plural de la regió ha donat naixement a relacions que ni de bon tros han estat sempre de diàleg. La colonització ha deixat marques, i la descolonització s'ha efectuat sovint en les pitjors condicions. Grans disparitats econòmiques i socials romanen encara avui dia. Tanmateix, més enllà de les distorsions, de les ambigüitats i dels enfrontaments polítics i culturals, més enllà també de les reinvençons nostàlgiques que han afectat els mons berberocartaginès, grecollatí, judeoàrab o arabomusulmà, no és menys cert que el món mediterrani té la seva unitat.

Aquesta unitat no pot ser reduïda a una declinació d'estereotips, sovint impregnats de nostàlgia del passat, sobre la «cultura de la vinya i l'olivera», el «bresol de les civilitzacions», la «passarel·la entre Orient i Occident» o l'exaltació de l'Antiguitat. Estereotips com aquests sempre estan a mig camí entre el folklore per a turistes i l'ideal museològic. Va ser Isidor de Sevilla, al segle VII, qui primer va parlar de la «mediterraneum mare», d'aquesta mar que, a diferència de l'oceà, no és pas immensitat líquida, sinó ben bé «mar enmig de les terres». Més recentment, la Mediterrània ha estat qualificada, de forma molt justa, de «continent marítim» (Gourévitch, 2009, p. 19). La unitat d'aquest «continent marítim» reposa sobre les condicions climàtiques relativament homogènies, sobre els paisatges semblants, sobre una relació idèntica amb la mar, sobre una adaptació comuna a un espai que suscita enfocaments conceptuals molt propers els uns dels altres. L'atractiu del litoral i de les grans ciutats també ha estat un factor unificador de l'espai mediterrani, cosa que encara avui explica la gran densitat de les façanes marítimes, cosa que contrasta amb els rerepaïsos rurals, sovint abandonats o deserts.

Convertida de nou, després de l'obertura del canal de Suez, el 1968, en la primera ruta marítima mundial, la Mediterrània ha donat naixement, durant els segles —si no dels mil·lennis—, a formes socials particulars, en què la noció de comunitat juga un paper fonamental. A més, hi ha tot un sistema relacional que està a la base de la societat mediterrània. És també al voltant de la conca mediterrània que van néixer la filosofia, la tragèdia, la ciència política, el dret i algunes de les nostres preguntes socioantropològiques més essencials. Però la identitat mediter-

rània també es desvetlla en àmbits ben diferents, com el musical, amb els accents bizantins del cant gregorià o els ornaments similars de la música araboandalusa i de la música napolitana dels segles xv i xvi, o fins i tot en l'àmbit jurídic, on s'han pogut fer fructuoses comparacions entre el dret romà —tradicionalment definit per la fórmula «ius est ars boni et æqui»— i el sistema juridicoreligiós islàmic, especialment pel que fa al dret de gentes i al dret a la propietat (Catalano, 2008, p. 27-41).

Així, els mediterranis vinguts de les dues riberes oposades del «continent marítim» tindran sempre més afinitats entre ells, i fins i tot més records, que un espanyol o un italià en tindrà amb un finlandès o un americà. Qüestió de paisatges, d'olors, potser també de records personals i històrics. En un moment en què, per primera vegada des de l'edat mitjana, l'islam ha esdevingut una realitat a l'Europa occidental, seria una llàstima oblidar-ho.

La segona amenaça que voldria evocar consisteix en el risc invers, el de pèrdua de vista, no pas aquest cop de la unitat del món mediterrani, sinó de la seva diversitat.

Fernand Braudel, al seu cèlebre llibre sobre *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, va destacar aquesta diversitat. A la pregunta «Què és la Mediterrània?», responia: «Mil coses alhora, no pas un paisatge, sinó innumbrables paisatges, no pas una mar, sinó una successió de mars, no pas una civilització, sinó civilitzacions amuntegades les unes sobre les altres. Viatjar a la Mediterrània és trobar el món romà al Líban o a Provença, la prehistòria a Sardenya, les viles gregues a Sicília, la presència àrab a Espanya, l'islam turc a Iugoslàvia...» Les tres grans parts de la Mediterrània són, com tothom sap, la Mediterrània europea, que va des d'Espanya fins a Romania, la Mediterrània oriental, que s'estén des de Turquia fins a Egipte, i finalment la ribera musulmana araboberber. Aquestes tres Mediterrànies corresponen a grans trets a les tres civilitzacions que han afaïçonat històricament la configuració geopolítica d'aquesta zona: la civilització romana i catolicollatina, la civilització ortodoxa i bizantina i la civilització arabomusulmana.

La Mediterrània occidental constitueix ella mateixa una zona de contactes i d'intercanvis entre diverses famílies culturals: el món araboislàmic, el món de la francofonia, el món hispànic i el microcosmos italià. Ara bé, com ha remarcat Zaraket Raïd, «no hi ha cap simetria entre aquestes famílies: el conjunt francòfon és fortament centralitzat; el conjunt hispànic sembla més interessat en la seva integració a Europa que no pas en els seus membres; la família cultural àrab, durant les darreres quatre o cinc dècades, s'ha caracteritzat per la creació d'un espai cultural unificat» (Raïd, 2005, p. 223-233).

És cert que, en totes les èpoques, la Mediterrània ha estat un vector major i precoç de moviment de les poblacions. Però aquests moviments migratoris, so-

vint portats pel comerç o la conquesta, de l'expansió romana a les conquestes àrabs, de les croades a la colonització, no han tingut com a resultat l'homogeneïtzació del món mediterrani, sinó més aviat la redistribució dels components de la seva identitat —quan, purament i simplement, no han revelat o accentuat les disparitats econòmiques i les fractures socioespacials. Les migracions, de les quals han constituït els pols les illes, els estrets, els ports i les zones frontereres, han contribuït incontestablement a crear una cultura de la mobilitat, però aquesta no ha estat pas antagonista dels arrelaments, es tracti de la cultura araboandalusa o de la influència europea al Magrib o al Pròxim Orient. Podríem dir que, en el passat, els moviments humans han accentuat els contrastos més que no pas els han esborrat.

La diversitat no és sols un afer de llengua o de religió. No és aquí que tindrà la necessitat de recordar que una llengua no és tan sols un mitjà «tècnic» de comunicació, que seria suficient d'utilitzar habitualment per tal que tots els problemes entre parlants de diferents cultures s'aplanessin. La llengua també és portadora d'una visió del món. Vehicula tot un univers de representacions, de formes de pensament, de valors i de símbols que prenen cos en un sistema de significats compartits. Té una dimensió cultural, però també política i social. Transmet formes específiques de posar en joc el cos, l'espai i el temps en la interacció social. Les disparitats infranacionals entre els països mediterranis continuen existint, per a bé i per a mal. Cal tenir-ho en compte.

El «mestissatge» està de moda avui dia, i aquesta moda està carregada d'equívocs sobre els quals caldria interrogar-se. A l'origen, el terme era usat purament en el camp bioantropològic. Avui, utilitzat de forma elogiosa (més sovint) o pejorativa (més rarament), serveix indistintament per a qualificar tota mena de trobades, diàlegs, confrontacions, barreges, fusions, etcètera. És massa. Com escrivia, de nou, Zaraket Raïd, «reconèixer el mestissatge i acceptar-lo no és suficient, si aquesta tolerància no fa sinó emmascarar un canibalisme cultural».

La idea d'un «mestissatge» necessari, presentat a la vegada com la condició necessària i el desenllaç lògic del diàleg intercultural, en realitat fa aquest diàleg més difícil, en primer lloc perquè resta sotmès a relacions de força desiguals (d'aquí el risc de «canibalisme cultural»), però també perquè plantejant-lo d'aquesta manera hom converteix l'acostament de les cultures en una amenaça per a la identitat de les societats de les dues riberes de la Mediterrània. Així, el diàleg corre perill de desembocar en l'equivalència o la insignificança, que són la mateixa negació de la seva raó de ser. La paraula clau de tot diàleg veritable és la reciprocitat. Ara bé, no pot haver-hi reciprocitat sense alteritat d'interlocutors, sense reconeixement, i per tant sense manteniment, d'aquesta alteritat. Un diàleg que fa passar la «comprensió» per la negació de l'alteritat treballa, de fet, per la *mêmeté*, és a dir, per l'eradicació de totes les identitats, unint-se així al corró compressor de la lògica del benefici, que aspira a transformar tot el planeta en un vast

mercat homogeni. La fusió de totes les identitats culturals per a l'únic profit de la cultura de la mercaderia és, sens dubte, una de les principals amenaces de la nostra època.

Si el «mestissatge» aconseguix reduir el mosaic de les identitats culturals que caracteritzen cada poblament mediterrani, per fusionar-les totes en un magma uniforme, llavors no serà sinó una eina de la ideologia del Mateix, que progressa avui dia al món per altres mitjans. El cant mediterrani ha de romandre, ben al contrari, un cant polifònic.

L'última amenaça de la qual parlaré resideix en el que jo anomenaria el risc d'una «inversió dels pols». Entenc per això el risc, per al Sud, de seguir exclusivament l'escola del Nord, d'albirar el seu futur tan sols com la prolongació meridional d'un Nord que, per desgràcia, sembla haver-se posat totalment al servei de la Forma-Capital i de la lògica del benefici. De fet, no hi ha dia que al Sud no se li mani de «modernitzar-se», adoptant com a valors suprems la rendibilitat, l'eficàcia, la utilitat, el càlcul i el benefici, tots els quals històricament associats a l'individualisme burgès. El Sud veu com se li retreuen les seves estructures socials «d'una altra època», la seva mentalitat «arcaica», tan contrària a la ideologia del progrés com a les exigències del mercat. Es pretén que el seu «desenvolupament» passi per la seva conversió a la ideologia dominant mundial, és a dir, per la renúncia a allò que, al llarg de la història, ha format la seva especificitat. Però la ideologia dominant sempre és la ideologia dels dominants. I la dominació dels valors del mercat, en detriment de tot allò que no caigui dins d'un enfocament comptable, comporta una veritable transformació antropològica per mitjà de la colonització de l'imaginari simbòlic.

El Nord té les seves qualitats pròpies, però no és deixant de ser el Sud que el món mediterrani resoldrà els problemes que coneix avui dia. Al contrari, és recolzant-se sobre la seva experiència i sobre la seva pròpia personalitat que podrà trobar per ell mateix i en ell mateix les condicions de les seves metamorfosis futures. Des d'aquest punt de vista, sens dubte seria un error, per als països mediterranis, donar massa prioritat a una construcció europea que, després d'haver representat una gran esperança, apareix avui sobretot com a portadora de temors i de desil·lusions. L'Europa actual és una Europa sense voluntat, que no té més ambició que esdevenir la companya d'Amèrica al si d'un conjunt «transatlàntic» dominat per la principal potència mundial. La Mediterrània, essent com és una «mar a l'interior de les terres», no ha d'obeir la lògica oceànica. Això no significa que hagi de restar estàtica, que no hagi d'evolucionar, sinó que ha de restar fidel a la seva pròpia forma de transformar-se, que no és comparable a cap altra. Això significa que ella constitueix un món en si mateixa, i no pas l'apèndix d'un altre món. Això significa que ha de continuar encarnant una història, i no esdevenir l'objecte de la història dels altres.

BIBLIOGRAFIA

- CATALANO, Pierangelo (2008). «Identité de la Méditerranée et convergence des systèmes juridiques». *Aspects*, núm. 1.
- GOURÉVITCH, Jean-Paul (2009). *Le rêve méditerranéen: D'Ulysse à Nicolas Sarkozy*. París: L'Œuvre.
- RAÏD, Zaraket (2005). «Identité méditerranéenne et francophone: l'histoire d'une altérité et d'un partage». *Éthiopiennes*, núm. 74 (primer semestre).

Religions, drets i identitat a la Mediterrània

La Mediterrània i Aquileia.

La difusió del cristianisme i la «Pàtria del Friül»

ROBERTO IACOVISSI
Autonomie. Idee per il Friuli

1. LA MEDITERRÀNIA I AQUILEIA

Molts segles abans que Venècia esdevingués la «Dominant» de l'àrea mediterrània, una altra ciutat, avui gairebé una petita vila, situada a la confluència marina de dos rius —el Natisone i la Natissa— a l'extrem de la baixa planúria friülana que s'enfonsa cap a la mar Adriàtica, va dominar, durant tot el període imperial, aquella mar i gran part dels territoris circumdants. Era una ciutat antiquíssima, una de les deu més importants de l'Imperi romà: Aquileia. L'havia fundada, el 181 aC, el cònsol Claudi Marcel com a campament per a prop de trenta mil soldats que havien de constituir el baluard per a defensar Roma —almenys, així ho expliquen els interessats historiadors romans d'aquell temps— dels veïns agitats com els carnis, els istris i els tauris i, en cas de necessitat, per a servir potser de punt de partida per a eventuais expedicions de conquesta.

Gràcies a la seva posició geogràfica, Aquileia va esdevenir aviat un importantíssim empori romà; nombroses vies comercials en partien i s'entrecruaven en aquella cruïlla de pobles que era Aquileia, portant homes i béns a Roma, a la Nòrica i a Dalmàcia, i, a través de canals navegables, fins a Ravenna. Cap al seu port feien cap les comunicacions via marítima de tota la regió altoadriàtica, i, en els moments de màxima esplendor, d'un gran territori que arribava fins al Danubi.

Era una veritable metròpoli, la capital de la regió que els romans havien anomenat Venetia et Histria, i que ofería als contemporanis una imatge que s'expressava en els adjectius que recorren les descripcions dels textos antics: «populosa», «esplèndida», «esplendidíssima», «sublim», «rica», «clara». Aquileia participava activament en la vida política i cultural de l'Imperi des de l'època republicana, però va convertir-se en protagonista de la vida pública a l'època imperial quan,

per rellevància i dimensions, va esdevenir una gran metròpoli, densament poblada per homes, llengües, cultures i religions.

Després de la partició diocleciana-constantiniana, Aquileia, que formava part d'una de les disset diòcesis d'Itàlia, va ser exalçada per l'historiador més famós del segle, Ammià Marcel·lí, als seus *Opuscula*, com a ciutat de *moenibus et portu celeberrima*, i inclosa entre les nou més grans de l'Imperi romà. Per les seves vies, un florit comerç atenyia els territoris al nord i a l'est, i la ciutat constituïa també un important centre de convergència d'homes, provinents de les més diverses nacions, que freqüentaven els mercats de la ciutat, on també arribaven els més diversos corrents espirituals.

Així, el cristianisme va tenir ben aviat seguidors a Aquileia, i ja a l'època apostòlica hi devia existir una petita comunitat cristiana. El que és cert és que després de l'Edicte de Tolerància, quan la llum imperial de Roma es va apagar, Aquileia va saber imposar-se, amb gran vitalitat i autonomia, en l'àmbit de la civilització cristiana, maximitzant en l'evangelització danubiana tot el prestigi de l'època imperial. El que havia estat —fins a la seva destrucció per part dels visigots i dels huns— un gran centre de trànsits i d'intercanvis culturals va esdevenir un importantíssim centre d'irradiació del cristianisme a l'est d'Europa.

2. ELS ORÍGENS DEL CRISTIANISME A AQUILEIA

Segons una llegenda, hauria estat Marc —aquell jove que havia escapat, nu i espantat, d'un jardí de Jerusalem anomenat Getsemaní, la nit que Jesucrist fou arrestat per ésser condemnat a mort— el fundador de l'Església d'Aquileia. Pere, a l'Evangeli de Marc, li mana d'anar a Aquileia: «Quia hic nobiscum moraris? Surge et perge ad urbem que vocatur Aquilegia Austriae provinciae ad predicandum verbum Domini.» («Per què perds el temps amb nosaltres? Vés a una ciutat que es diu Aquileia, al nord-est, a predicar la paraula de Déu.»)

Marc se n'hi va, i desembarca miraculosament prop d'una pineda —que encara porta el seu nom— al costat de la ciutat d'Aquileia, on forma una petita comunitat, al capdavant de la qual posa un bisbe de nom Ermacora, o Ermagora. Després, continuant la seva missió, torna a Roma per tal que Pere pugui consagrar Ermacora bisbe, ja que ell s'atansa a Alexandria d'Egipte per formar-hi una comunitat local. Allà trobarà el martiri. Aquesta és la llegenda, però tanmateix és cert que tota llegenda conté algun element de veritat per a qui la sàpiga interpretar. I en el nostre cas, en podem agafar almenys dos: el primer és que l'Església d'Aquileia segueix la doctrina de Pere, i no la de Pau; el segon és que existia un fort lligam entre l'Església d'Aquileia i la d'Alexandria, capital cultural de l'Imperi d'Orient.

Es tracta, però, d'una llegenda que han tingut ben poc en compte els historiadors que fins fa alguns decennis s'havien interessat per la fundació i la difusió del

cristianisme a la Itàlia del Nord, segons els quals l'evangelització en aquells territoris hauria estat relativament tardana, i consegüentment també ho hauria estat la constitució dels bisbats. Segons Duchesne, les seus de Ravenna (Classis), Milà i Aquileia serien les úniques que amb «arguments seriosos» es podrien destacar més enllà del segle iv dC. Però, als anys setanta, monsenyor Guglielmo Biasutti, un investigador no ortodox a qui agradava definir-se com a «diletant», va pensar a «jugar bé les cartes». Tot i admetent que fins al segle iv «històricament no sabem res del cristianisme d'Aquileia», afirmava que devien existir «raigs de llum, legítims i vàlids» en la foscor dels orígens del cristianisme d'Aquileia. Aquests raigs de llum, junt amb les successives hipòtesis d'un altre investigador friülà, Gilberto Presacco, fan derivar el primer cristianisme d'Aquileia fins i tot d'Alexandria, importat i transmès per part de mercaders d'origen jueu que viatjaven entre els dos ports, units entre ells per importants rutes comercials.

Aquells «raigs de llum» en la fosca nit dels orígens del cristianisme d'Aquileia, Biasutti els havia establert hermenèuticament sobre una atenta i escrupolosa anàlisi de la XII epístola de sant Valerià, bisbe d'Aquileia, que faria retrocedir molt enrere en el temps l'associació d'Aquileia i Alexandria, i sobre un examen similar de l'*Expositio Symbolis*, del Credo d'Aquileia, escrita per Rufí, en la qual l'autor constata la presència de l'heretgia patripassiana (la datació de la qual ens és assenyala-da) a la ciutat, difosa pels ambients vinculats al judaisme, i aquest element permetria afirmar la presència d'una comunitat cristiana a Aquileia als anys compresos entre el 180 i el 200 dC, fins i tot sense excloure un origen encara més remot.

Particularment interessant és l'anàlisi que es refereix a la citada epístola XII, en la qual es llegeix: «Etsi Alessandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenerimus, et juxta morem consuetudinemque majorum ejus communionem indissolubli societate ad hoc tempora servemus.»

Aquestes afirmacions de sant Valerià, bisbe d'Aquileia, són indicatives d'un evident estat de fet: s'afirma la «indissolubilis societas» entre l'Església d'Alexandria i la d'Aquileia, derivada del fet que els «Aquileiesi tenebant ordinem» de l'Església alexandrina; era un ordre, una successió, que els *maiores* sempre havien conservat «juxta nomen et consuetudinem» i que «ad haec usque tempora» (380 dC) conservaven gelosament «indissolubli societate», des que les dues esglésies havien començat a existir juntes. Certament aquell orde que es troba citat a l'*Expositio* rufiniana del *Symbolum* d'Aquileia, quan, abans d'iniciar-ne l'exposició, Rufí declara que «Nos [...] illum ordinem sequemur, quem in Aquileiensi Ecclesia per lavacri gratiam suscepimus.»

A Alexandria, el jueu Filó havia desenvolupat un singular sincretisme entre la filosofia platònica i el seu judaisme aperturista, a través d'una relectura del text bíblic a la llum dels valors de l'hel·lenisme llavors imperant, i s'havien desenvolupat creences messianicomistèriques, portades pels pobles que constituïen l'Impe-

ri romà, cosa que certament havia arribat fins a la ciutat d'Aquileia. Sobre aquesta «cosa» havia treballat Presacco, portant a ulterior suport d'aquell lligam la festa i el culte —de llunyans orígens jueus— de *sante sabide*, que havien estat dedicats a diverses parròquies rurals friülanes. I la presència, al territori d'Aquileia, d'un ritualisme que es remuntava al d'una comunitat ascètica dedicada a la contemplació, la dels «terapeutes», fundada en una localitat situada als voltants d'Alexandria d'Egipte, i els ritmes dinàmics de la seva dansa sacra, que era ballada cada dissabte a la tarda, serien reflectits en el popular cant friülà *Scarazzule marazzule*, que les dones de Palazzolo dello Stella solien cantar, fins a l'inici del segle XVII, en dos cors, certament com es feia a la comunitat dels terapeutes, però en aquest cas per procurar-se la pluja.

3. LA DIFUSIÓ DEL CRISTIANISME

Aquí s'acaba el viatge per la nit dels orígens del cristianisme d'Aquileia, perquè, per contra, històricament existeix una bona correspondència entre les *passions* dels màrtirs locals i les de les joves verges d'Aquileia. Els ritus de l'Església original, que es desenvolupaven principalment en indrets isolats als voltants dels cursos d'aigua, són ben diferents dels moderns, i presenten algunes sedimentacions d'origen pagà. Tan aviat com Constantí va liberalitzar el nou culte, a Aquileia van sorgir grans basíliques, senyal evident de la presència d'un bon nombre de fidels, i amb això van començar també les primeres disputes religioses, que farien que la posició de l'Església d'Aquileia es trobés permanentment a l'ull del cicló, en posició crítica entre Orient i Occident, potser a partir del problema suscitat per la predicació d'un sacerdot alexandrí, Arri, contra el qual Constantí convocà el 325 dC el Concili de Nicea.

El primer bisbe d'Aquileia històricament testimoniats és un africà, Fortunacià, amb qui s'inicia el període més fecund de l'Església d'Aquileia, el de la formació de la seva identitat específica, a partir de la interpretació dels evangelis. Amb Valerià, oriünd de la Gàl·lia, bisbe el 386 dC, comença la iniciativa del Seminarium Aquileiense, fundat per Valerià sobre el format de l'instituit a la Gàl·lia per Martí de Tours, amb l'objectiu de reunir joves capaços d'encarregar-se de la formació científica i pràctica per tal de posar a disposició dels predicadors intèrprets fidels i adequats de les Sagrades Escripures, i caps idonis per a regir el ramat de fidels.

És el senyal que el cristianisme s'està expandint i fan falta nous evangelitzadors. Fins a aquell moment, l'Església d'Aquileia era una realitat prevalentment urbana, amb alguna colònia perifèrica com la de Concordia, on hi havia hagut màrtirs. I és també en aquest període que comencen les primeres onades missioneres *extra moenia*, per portar l'Evangeli pel territori i fundar noves esglésies dins i fora de la regió de la qual Aquileia era capital. Malgrat les freqüents invasions

bàrbares —l'última, la del 452 per obra d'Àtila, destruirà per sempre la ciutat d'Aquileia—, l'Església d'Aquileia es troba en gran creixement, i la seva activitat evangelitzadora s'anirà ampliant, de sud a nord, d'occident a orient, com una taca d'oli.

Més enllà dels cismes —com el dels tres capítols, relatiu a la naturalesa humana i divina de Crist, que deixarà Aquileia isolada i declarada cismàtica a causa de la seva fidelitat tricapitolina—, l'Església d'Aquileia haurà de fer front a la presència de dos patriarques (havia estat el bisbe Joan, el 558, qui s'havia proclamat per primer cop patriarca d'una realitat llavors acèfala): un de terra ferma, anomenat d'Aquileia *vetere*, i cismàtic, i un de Grado, anomenat d'Aquileia *nova*, naturalment ortodox segons el concili que havia definit cismàtics els seguidors dels tres capítols. Els esdeveniments polítics, inevitablement, es van barrejar amb els eclesiàstics, en el context de la decadència de la dominació carolíngia que havia suplantat el ducat longobard del Friül, a causa de les invasions bàrbares, mentre el patriarca de terra ferma continuava guerrejant amb el de Grado, sempre protegit per Venècia. Al segle x, sota el patriarca Paulí II, l'Església d'Aquileia ja havia evangelitzat un territori que anava del riu Drava al nord fins al riu Kulpa, als Balcans, i al sud des de la perifèria de Milà fins al llac Balaton, ocupant-se, mentrestant, d'organitzar una precisa administració eclesiàstica feta de diòcesis sufragànies, arxidiaconats i parròquies rurals.

4. LA «PÀTRIA DEL FRIÜL»

Seran les incursions dels bàrbars les que iniciaran la constitució d'un poder temporal, al costat de l'espiritual, de part dels patriarques, des del moment que aquell simulacre de poder civil que encara existia, dessagnat per increïbles violències i impotent de fet per a regir les sorts d'aquell vast territori sobre el qual insistia el patriarcat, cedia a l'Església, junt amb nombrosos castells, també allò que quedava de la seva autoritat. Així el patriarca es va trobar assumint també poders administratius i judicials, suportant, amb la seva suplència, el vot d'autoritat que s'havia creat, transformant-se, de fet, en un veritable poder polític, i incrementant la seva credibilitat. L'emperador Otó III, amb previsió interessada, inserirà el patriarcat, esdevingut ja institució de caràcter politicoreligiós, dins del nou sistema imperial.

Aquesta transformació s'esdevé dins d'un projecte polític de renaixement continental sostingut per la dinastia germànica dels Otons, per protegir la planúria padana i el flanc sud de l'Imperi, assegurant, alhora, el pas cap a Roma, on els emperadors rebien la consagració del papa. En aquest projecte, l'Església del Friül resulta essencial: el patriarca esdevé príncep de l'Imperi, unint, en la seva figura, el poder espiritual i el temporal, i aquest lligam no serà vist amb bons ulls pel papat romà.

El conferiment al patriarca d'Aquileia de les prerrogatives imperials, de diversos territoris, i el naixement d'allò que serà anomenat «estat patriarcal» o «Pàtria del Friül» s'esdevenen, per tant, en un moment històric particular, el de la Lluita de les Investidures, que va veure l'emperador Enric IV anar a Canossa per rebre la remissió de l'excomunió que li havia llançat el papa Gregori VII. Retornat a Pavia, l'emperador confereix al patriarca Sigeward la investidura feudal. És el 3 d'abril de 1077, data en la qual la «Pàtria del Friül» rep la seva proclamació oficial, i entra així en la història.

L'Estat patriarcal gaudirà d'un poder temporal, sovint de difícil gestió a causa de les guerres exteriors, de les lluites internes de l'avariciosa noblesa friülana i de les relacions no sempre idíl·liques amb l'Església de Roma, però aconseguirà sobreviure, com a tal, fins al 1420, quan serà conquerit per la Sereníssima Venècia. Com a poder espiritual, la institució patriarcal sobreviurà molt més enllà: fins al 1751, quan l'emperadriu Maria Teresa d'Àustria i el papa acordaran repartir-se, espiritualment i políticament, el territori del patriarcat. El cardenal Delfino, últim patriarca, tampoc no serà escoltat per Venècia, massa feble per a alçar la veu davant dos aliats tan potents.

El 6 de juliol del 1751, el papa Benet XIV promulga la butlla *Injuncta nobis*, que crea dos arquebisbats: el d'Udine i el de Gorizia, cadascun dels quals amb jurisdicció sobre territoris concordats amb l'emperadriu. Així el papa mata dos pardals d'un tret: acontentant l'emperadriu amb la institució de l'arquebisbat de Gorizia, suprimeix per sempre el poder, els usos i els ritus d'Aquileia, amb els quals Roma sovint es trobava en contraposició. Una obra mestra diplomàtica, la del papa Benet XIV. «Sibi dividerunt vestes meas et super vestes meas miserunt sortes»: s'han repartit les meves vestidures i han jugat a la sort al seu damunt. L'antiga profecia bíblica, que es cantava a l'abandonada litúrgia de l'espoliació dels altars la nit de Dijous Sant, esdevé així també profecia del repartiment i supressió de l'Església del patriarcat d'Aquileia. Però, en aquest cas, qui en perpetuarà l'espoliació i la supressió no serà una mà sacrílega, sinó una amb guant i que beneeix, la d'un papa romà.

BIBLIOGRAFIA

- BIASUTTI, Guglielmo (1970). *Otto righe di Rufino*. Udine: Arte grafiche friulane.
- (2005). *Il cristianesimo primitivo nell'Alto Adriatico: La Chiesa di Aquileia dalle sue origini alla fine dello scisma dei Tre Capitoli*. Ed. a cura de Giordano Brunettin. Udine: Gaspari.
- BINI, Giuseppe (1872). *Crisi del Patriarcato di Aquileia*. Udine: Tipografia Jacob e Colmegna.
- Bole papâl «Injuncta nobis» di Benedet XIV dal 1751 vadì cemût che si son inludûz di butâ jù la Glesie di Aquilee* (1975). Reane dal Roiâl: Clape culturâl «Ciargnei cence dius».

- PAULUZZANO, Raffaella; PRESACCO, Gilberto (1998). *Viaggio nella notte della Chiesa di Aquileia*. Udine: Gaspari.
- SCHOLZ, Aurelia (1971). «Il Seminarium Aquileiense». *Memorie Storiche Forogiuliesi*, núm. 50 (1970), p. 1-106. [Traducció de l'italià de G. Brusin]
- TIRELLI, Roberto (2006). *I Cristiani. XX secoli di Chiesa in Friuli*. Pordenone: Biblioteca dell'Imagine.
- VALE, Giuseppe (1923). *Il Patriarcato di Aquileia nelle sue variazioni territoriali*. Udine: Stabilimento Tip. S. Paolino.

Drets humans individuals i drets dels pobles a la Mediterrània

AURELI ARGEMÍ

Centre Internacional Escarré per a les Minories Ètniques i les Nacions

PRIMER APUNT

Aquests últims anys, algunes iniciatives nascudes en diversos indrets que confinen amb la Mediterrània han tingut els drets humans com a centre del seu interès, sigui per a subratllar que aquests drets són o haurien de ser la base per a edificar una societat global més justa, sigui per a criticar les actituds privades i públiques que d'alguna manera no els respecten, sigui per a estimular els actors de la societat civil i política a obrar més d'acord amb les exigències dels drets humans. Em refereixo, preferentment, a les iniciatives que aborden el tema dels drets humans lligant-lo amb els progressos o regressions que té en cada país de la Mediterrània la democràcia, en tant que expressió pràctica del que signifiquen els drets humans individuals i col·lectius. Val a dir que moltes d'aquestes iniciatives han estat reforçades per l'interès que alguns estats mediterranis han demostrat últimament en declarar-se, de manera explícita, favorables a introduir la defensa dels drets humans en les seves relacions oficials. Per exemple, aquesta actitud s'ha manifestat d'una forma especialment palesa des de l'aparició, el 1995, de l'anomenat Procés de Barcelona, un procés estimulat en bona mesura gràcies al treball i l'impuls de l'Institut Català de la Mediterrània —avui Institut Europeu de la Mediterrània—, que es proposa instaurar una innovadora xarxa de contactes i cooperació entre les entitats de la societat civil i els governs dels estats riberecs.

Al Procés de Barcelona, s'hi han adherit ja els estats mediterranis membres de la Unió Europea i diversos estats també mediterranis de les ribes oriental i meridional. En la declaració final de la primera trobada, les parts afirmaven que es comprometien a actuar seguint els criteris establerts a la Carta de les Nacions Unides i a la Declaració Universal dels Drets Humans i a complir els deures de-

rivats del dret internacional. La declaració precisava que els signataris donaven suport a les llibertats fonamentals procedents dels principis universals relatius als drets humans, que inclouen, entre altres, a més de la llibertat d'expressió, d'associació, de pensament, de consciència i de religió, també el refús de qualsevol forma de racisme i de xenofòbia. En conseqüència, els signataris de la declaració volien desenvolupar arreu l'estat de dret i els valors que funden la democràcia en els sistemes polítics que representaven; una democràcia que havia de sustentar, lògicament, les opcions concretes de cadascú en els terrenys polítics, socioculturals, econòmics i judicials. Per tant, els signataris s'obligaven a garantir la igualtat sobirana, és a dir, la igualtat dels drets dels pobles dins dels quals figura, en primera línia, el dret a l'autodeterminació. Sobre aquest últim aspecte, però, la declaració puntualitzava que el reconeixement del dret a l'autodeterminació no s'havia de contradir amb el principi de la integritat territorial dels estats constituïts, s'havia d'entendre dins el marc de la no intervenció de cap estat en els assumptes interns d'un altre estat i s'havia d'adaptar al compromís compartit de resoldre els problemes que eventualment afectessin més d'un estat, en termes pacífics.

Fins ara, una de les aplicacions més importants de la Conferència de Barcelona és la Unió per a la Mediterrània, nom que designa una organització internacional de col·laboració dels estats mediterranis, dinamitzada sobretot pel president francès Nicolas Sarkozy. Aquesta Unió pretén convertir-se en una mena d'Unió Europea, ben distinta d'ella, però, projectada en el context dels països que rodegen la Mediterrània. Els drets humans s'hi citen com un dels seus puntals.

SEGON APUNT

Els exemples esmentats ens mostren un innegable afany, a nivell institucional, de fer possible que una de les claus de les relacions intermediterrànies sigui un interès compartit per a desenvolupar els drets humans. Curiosament, aquest afany té unes arrels històriques significatives. Recordem que l'est i el sud de la Mediterrània van ser colonitzats en temps moderns per països del nord que es creien portadors del millor missatge existent a favor dels drets humans, el missatge potenciat per la Revolució Francesa l'esperit de la qual s'havia estès, gràcies a les contradictòries gestes de Napoleó, per una bona part de la Mediterrània europea. La pedagogia sobre els drets humans va arribar a ser tan potent en els països colonitzats que, al contrari del que es podien pensar els colonitzadors, aconseguí inspirar les lluites anomenades d'alliberament nacional, vertebradores de la descolonització. En efecte, els líders d'aquestes lluites invocaven sobretot el dret fonamental dels pobles, el dret a l'autodeterminació, per a justificar-les i per a vehicular les justes aspiracions de la societat que representaven.

Tanmateix, com és ben sabut, l'experiència històrica ha provat prou bé que els drets humans no han estat l'eix de les polítiques que després s'han portat a terme en aquesta mateixa àrea. Ni en temps de la colonització, ni en temps de la descolonització, ni ara. Els estats colonitzadors no han esdevingut sempre, ni de lluny, un model de respecte als drets humans en els seus propis països i per als antics països colonitzats. Tampoc els països descolonitzats no han acceptat moltes de les implicacions, començant per les més elementals, dels drets humans.

TERCER APUNT

Malgrat les incoherències que detectem en les polítiques i les pràctiques relacionades amb els drets humans a l'àrea de la Mediterrània, hem d'admetre que avui els drets humans es consideren arreu un valor positiu i comú. Aquest fet ens ajuda a entendre també, als quatre costats de la Mediterrània, les deficiències que existeixen en el respecte dels drets humans a cada un dels estats que en configuren el marc humà. Certament, una de les deficiències que més afecten el conjunt dels estats mediterranis és ara la no acceptació generalitzada del dret a l'autodeterminació dels pobles per part dels governs establerts. Ja ho hem vist en les condicions que en la Declaració sobre el Procés de Barcelona els estats signataris hi posaven. Com si el dret a l'autodeterminació fos una qüestió tançada o ja no fos aplicable, en el seu ple sentit, a tants pobles que encara el reivindiquen. Ens trobem davant del refús d'un dret col·lectiu que genera una sèrie de reaccions de protesta, algunes expressades fins i tot amb violència. Recordem, a aquest propòsit, que les úniques guerres que hi ha actualment a la Mediterrània estan relacionades amb l'incompliment d'aquest dret. Per exemple, la guerra entre Israel i Palestina, les recents guerres als Balcans i la guerra entre els marroquins i els sahrauís. L'exercici d'aquest dret és ara obstaculitzat no pas en nom d'algun altre dret presumptament superior, sinó en nom de les anomenades raons d'estat o de l'ordre establert.

En el camp dels drets humans individuals, el dèficit és, igualment, més o menys evident en el conjunt dels estats de la Mediterrània. Per manca de temps no puc resseguir ara fins a quin punt cada un dels estats mediterranis no els respecta. Simplement poso en relleu que a tots els estats de la Mediterrània els dèficits polítics i jurídics a nivell dels drets humans individuals, com també dels drets col·lectius, són patents i són denunciats, sovint, pels propis ciutadans.

QUART APUNT

Davant d'aquest panorama de deficiències, ens trobem avui amb un problema afegit: a causa de moltes circumstàncies que ara no tinc temps de detallar, el fet és

que notem un fort distanciament en la concepció dels drets humans entre els pobles de la Mediterrània, fins al punt que hom posa en dubte la possibilitat de confeccionar un discurs que tothom senti com a seu, que sigui compartit.

Potser més que mai, a hores d'ara existeixen, a l'àrea de la Mediterrània, unes barreres ideològiques i unes actituds enfrontades que dificulten anar tots plegats pel mateix camí. Per més que els principis de la Declaració Universal dels Drets Humans de l'ONU continuïn citant-se com a punt de trobada dels països que formen part, justament, de la mateixa ONU —i tots els estats de la Mediterrània en són membres—, observem desacords profunds en la seva interpretació. A les contrades dites islàmiques, on se situen un bon nombre dels estats de la Mediterrània, els drets humans passen, entre altres condicionants, pel filtre de la Carta Àrab dels Drets Humans, aprovada per la Lliga Àrab el 1994. Una carta, per cert, molt criticada ja aleshores pel seu distanciament de les normes internacionals sobre el respecte dels drets humans, però significativa perquè expressa una crítica a la concepció dita liberal i laica, per tant restrictiva, que condiciona el contingut de la Declaració Universal dels Drets Humans. Encara que aquesta carta, impregnada de preceptes religiosos musulmans i inspirada en la Declaració Islàmica dels Drets Humans del 1981, hagi estat reformada posteriorment, davant les crítiques que havia rebut, manté disposicions que xoquen amb els codis que configuren la diguem-ne mentalitat occidental. Per exemple, accepta restriccions en els àmbits de la llibertat religiosa, matrimonial, hereditari pel que fa a la dona, en les relacions desiguals entre pares i fills, etc. Admet la pena de mort fins i tot per als menors d'edat; no s'oposa als càstigs cruels, inhumans i degradants, encara que prohibeix la tortura; limita el dret a la vida comunitària quan es donen els estats d'excepció, etc. Tanmateix els continguts de la Carta Àrab són relativitzats per la Carta Africana dels Drets Humans i dels Pobles, aprovada per l'Organització de la Unitat Africana el 1986, i vigent en els diversos estats de la Mediterrània que es troben al continent africà. Aquest document dóna una importància especial als drets dels pobles i es pronuncia a favor dels drets econòmics, socials i culturals, polítics i civils dels éssers humans. Així mateix, la Carta Africana s'adhereix a la tercera generació dels drets humans. Amb tot, hem de reconèixer que és força ineficaç, a causa de la mancança d'instruments jurídics adequats i d'unes polítiques prou eficaces. Dintre d'aquesta línia, si bé la temàtica és més limitada, trobem la Declaració d'Harare (1997) sobre els drets lingüístics, la Carta per al Renaixement Cultural Africà (2006) i la Carta Africana de la Democràcia, de les Eleccions i del Govern (2007).

Cal afegir, encara que per a molts sigui lletra morta, que tots els estats del nord d'Àfrica han subscrit els pactes internacionals dels drets civils, polítics, econòmics i culturals de l'ONU, que daten del 1966, en els quals els drets humans individuals i col·lectius ocupen un lloc destacat.

Quant al grup d'estats que constitueixen allò que per entendre'ns en diem la Mediterrània del nord o occidental, a banda de la seva adhesió a les diferents declaracions i pactes de l'ONU sobre els drets humans, disposen de legislacions que intenten aplicar, si més no formalment, les seves exigències. A diferència de la majoria dels estats del sud de la Mediterrània, practiquen la democràcia seguint els estàndards convencionals més difosos a Occident. A més, tots aquests estats són signataris del Conveni per a la protecció dels drets humans i de les llibertats fonamentals, circumscrit als drets individuals, redactat i aprovat el 1950 pel Consell d'Europa i inclòs en l'anomenada Constitució Europea que entrarà segurament en vigor els propers mesos.

Finalment, resulta ben indicatiu de les dificultats que hi ha per a fer pujar en el mateix vaixell dels drets humans els pobles de la Mediterrània, el fet que estem rodejats de sistemes polítics que van des de les dictadures més recalcitrants i tancades a les democràcies liberals o socialdemòcrates. Aquest pluralisme, ple de contradiccions i distanciaments, ens dóna una imatge dels problemes que cal afrontar per a construir un diàleg i una cooperació entre les persones i els pobles mediterranis basats en els drets humans.

CINQUÈ APUNT

Permeteu-me ara, abans d'acabar la meua intervenció, que imaginativament obri el mapa on apareixen tots els veritables pobles i, per tant, també tota la gent amb identitat pròpia, en el sentit més enter de la paraula, que viuen a les ribes de la Mediterrània. Es tracta d'un mapa que no correspon al que s'ensenya a la imensa majoria d'escoles dels estats mediterranis. És un mapa sencer en què figuren també els noms de tants pobles desconeguts o menyspreats oficialment, que ridiculitzen les fronteres exclusivistes dels estats constituïts, molts dels quals han sorgit de divisions recents imposades pels antics colonitzadors, i hi consta el nom de tantes persones a qui s'ha atribuït una identitat que no els correspon.

És, al meu entendre, a partir d'aquest mapa dels pobles reals i de la gent veritable que podem repensar, amb criteris de justícia, una Mediterrània com una mar de drets humans. De drets humans que mai no seran plenament respectats en el pla individual si no ho són també en el pla col·lectiu dels pobles concrets, siguin o no reconeguts per les instàncies oficials, als quals cada ésser humà té el dret de ser-ne membre i de reivindicar el respecte corresponent.

És en aquesta línia que el centre que represento, el CIEMEN, està portant a terme un treball a favor dels drets humans individuals i col·lectius a la Mediterrània, inspirat en el lema que conforma tota la seva obra: «Tan sols defensant els drets humans podem construir la pau, fundada en la convivència justa i el respecte mutu de les persones i dels pobles.»

Em sembla que una iniciativa promoguda pel CIEMEN en sintonia amb altres entitats afins, com la Xarxa Euromediterrània de Drets Humans, creada el 1997, és l'indicador de l'aportació més personal que voldria fer a aquesta taula rodona. Em refereixo a l'acte de presentació de la Xarxa de Pobles i Comunitats No Plenament Reconeguts, que tingué lloc a Barcelona els dies 16 i 17 de novembre de 2007. Em limitaré a citar unes paraules que els participants en la presentació d'aquesta xarxa van voler fer arribar a l'opinió pública: «Constatem que també avui, per a tots nosaltres, la mar Mediterrània és, com ho ha estat durant milers d'anys, un referent comú constituït d'una gran pluralitat d'històries, llengües i cultures, i de diferents situacions polítiques, econòmiques i socials. Aquest referent comú s'està reforçant amb el procés que porta el nom de globalització, procés que ens permet percebre com mai fins a quin punt els éssers humans som interdependents, com els esdeveniments que afecten la humanitat en qualsevol indret del món ens pertanyen i ens porten a ser-ne coresponsables. En aquest context, podem veure millor que per la Mediterrània passa la línia simbòlica que divideix el nostre planeta en un Nord de benestar i un Sud d'empobriment. Una línia de ruptura profunda que, paradoxalment, va allunyant les ribes humanes de la Mediterrània i dificulta la construcció, altrament necessària, de ponts de cooperació i d'entesa.»

Els qui presenten aquesta xarxa «prenen la decisió de cercar vies per a establir un d'aquests ponts, valent-se del fet que tots ells pertanyen a pobles i comunitats que, tant al nord com al sud de la Mediterrània, són marginats o no suficientment reconeguts [...] i treballen per a compartir lluites a favor dels drets humans individuals i col·lectius, dels drets lingüístics, culturals, socials, econòmics i, en definitiva, lluites a favor de l'emancipació a tots nivells. Existeix una situació comuna que ens apropa de manera objectiva, encara que siguin també evidents moltes llacunes en el coneixement mutu i en el reconeixement recíproc. Som conscients que si aconseguíssim crear un nou pont de cooperació i entesa que s'adigués a les aspiracions de llibertat i alliberament actuals de la humanitat, en el marc concret de la Mediterrània, ens apuntariem entre els pioners que creuen que un altre món és possible».

Les paraules de presentació d'aquesta xarxa acabaven amb la proposta de construir-la recorrent a les «possibilitats incalculables que ens donen les noves tecnologies de la comunicació i de la informació. Aquest és el nostre pont. Un pont que és un repte, als antípodes d'altres ponts que s'alcen damunt de la Mediterrània, a través dels quals circulen persones forçades a emigrar, riqueses que beneficien els uns contra els altres, poders dominants que s'ajuden a mantenir-se els uns als altres. Així, doncs, creem una xarxa que, tot utilitzant una sola tecnologia que ens situa al mateix pla de possibilitats, ens permeti trobar noves i innovadores formes de cooperació i de convivència democràtica, de pau com-

partida en últim terme, i que un dia esdevingui exemplar en el nostre món globalitzat».

Estic segur que l'aportació dels pobles i de les persones que, arreu de la Mediterrània, han estat i encara són en molts casos bandejats, pot contribuir, en gran mesura, a crear el discurs d'aproximació, de consens, sobre els drets humans individuals i col·lectius de què he parlat. En tot cas, aquest discurs és necessari, urgent, per tal que la Mediterrània esdevingui una tranquil·la i harmònica mar de drets.

Fonamentalisme i diàleg interreligiós: més enllà dels llocs comuns

ADOLFO MORGANTI
Identità Europea

Escric aquestes línies mentre encara s'esperen els resultats oficials de les últimes eleccions presidencials «lliures» a l'Afganistan, quan s'està exhaurint la marea de retòrica dels mitjans de comunicació al voltant dels poders taumatúrgics d'una «democràcia» que no sembla anar més enllà, kelsenianament, d'un procediment importat a aquella terra pels Estats Units d'Amèrica de *forma* autoritzada¹ i emergeixen cautament les primeres espurnes de veritat al voltant de la diferència que, sens falta, hi ha entre la legitimitat electoral *formal* i la participació popular *real*: un tsunami de paraules tantes vegades repetides durant els darrers anys i que ara delaten signes d'esgotament, i la veracitat objectiva de les quals serà verificada fora de la pressió de la informació en sentit únic (feta hegemònica per alguns dels fonamentalismes en presència). Una pressió que a Europa, de fet, ha aconseguit amagar quasi completament qualsevol altra representació d'una realitat que per si mateixa apareix obstinadament força més complexa.

Òbviament, el problema està en la seva essència *cultural*.

Una cultura liberalcapitalista, que des de la seva aparició a partir del cep il·lustrat no s'ha emancipat mai dels propis complexos de superioritat ara bicentenaris (i tampoc no s'ha emancipat dels mecanismes simètrics de refús i deformació de l'*altre* que n'han nodrit la gènesi i l'expansió, les aventures colonials i neocolonials, la gènesi i la difusió del racisme i tots els deliris jacobins de difusió a mà armada de l'«única civilització» que es considera mereixedora d'aquest nom, sobre les cendres i les ruïnes de qui no es trobi al costat bo del «sentit de la histò-

1. Per a una crítica de la ideologia occidentalista en acció en l'espai estratègic que s'estén entre Palestina i el Pakistan, vegeu Cardini (2003) i Cardini (2002); d'altra banda, vegeu A. S. (1991, p. 11).

ria») en la relació amb altres pobles i altres civilitzacions, i no ha reeixit a tenir en alta estima la *cultura tradicional* (en l'accepció de Mircea Eliade), negada per dogma, ni tampoc les lliçons de les ciències humanes i antropològiques del segle xx, i que roman enrocada en esquemes vuitcentistes de tipus materialista i evolucionista que li han impedit d'entendre (no cal dir-ho: no de *convertir-se* a l'*altre*, sinó sols de *comprendre'l*) pobles i cultures diferents d'ella, excepte que els hagi reconduït per força a l'interior del propi esquema ideològic com a fase primitiva i «infantil» de si mateixos, a despit de totes les lliçons del segle xx.

El mateix ha passat, i encara està passant, en les relacions de l'àmplia i complexa experiència de *síntesi* entre ideologies de la modernitat i cultures religioses en crisi, que és històricament el *fonamentalisme*.

Si la fi de la modernitat ha coincidit amb el ressorgiment de l'experiència religiosa com a criteri constitutiu de les cultures i de les civilitzacions, subratllant un cop més com el *diàleg entre les religions* ha d'esdevenir no sols necessari, sinó obligatori en els processos de globalització, a l'interior de les diverses faccions de la cultura il·lustrada s'ha difós àmpliament la falsa equació *identitat = fonamentalisme*, com si el resultat factual —si no obligat— de la superació d'un dels pilars constitutius de la ideologia de la modernitat (és a dir, l'eliminació del *fet religiós*) fos el terrorisme gihadista.

La tesi d'aquesta intervenció meua és que, al contrari, *el fonamentalisme representa la fase terminal i crepuscular de la modernitat ideològica*, temps de la paròdia i ja no de l'eliminació, i per tant l'enemic més directe i mortal, no d'*una tradició religiosa*, sinó de *l'experiència religiosa* de la humanitat en el seu conjunt; restes terminals de la modernitat en crisi i *no* anunci d'una postmodernitat.

Com cada paraula que entra als corrents vertiginosos de la comunicació de masses, també la paraula fonamentalisme tendeix a perdre el propi significat fins a deixar de ser un concepte dotat de límits i de sentit; igualment, aquest terme avui crucial ha perdut, pel camí de l'abús dels mitjans de comunicació, definició i precisió i ha acabat per ser usat amb el mateix estil i mètodes dels insults ideològics de la segona meitat del segle xx («comunista», «capitalista», «feixista», etc.) i encallant-se en els mateixos resultats paradoxals, com el d'haver vist durant anys els grans *media* occidentals considerar «fonamentalista» un històric exponent del socialisme àrab laic i filooccidental *baath* com l'exdictador iraquità Saddam Hussein (amb un notable menyspreu del ridícul).

Sortir d'aquest cercle pervers de reducció dels conceptes a una *neolingua* en mans del poder comunicatiu és fonamental, primer de tot per a la defensa de la nostra identitat i la nostra cultura, i comporta un sòlid «retorn a allò real» (G. Thibon), principalment a la realitat de la història. Se surt de la perversió ideològica, que de forma cada cop més evident sembla avui completament interna al joc dels fonamentalismes contraposats, sols a través d'un coneixement madur de la veritat històrica al voltant del

naixement del concepte de «fonamentalisme» i dels veritables moviments fonamentalistes; una recerca que des de la seva gènesi i desenvolupament descobreix —de forma per a molts aspectes inesperada— una profunda sintonia cultural i fins i tot una sinergia estratègica contemporània (paradoxal només en aparença).

Per part de l'associació Identità Europea, presidida abans per Franco Cardini i ara per Francesco M. Agnoli, aquest «retorn a allò real» s'ha concretat en un projecte plurianual d'estudis sobre el fonamentalisme que, des de 2004 fins avui, ha produït alguns resultats que creiem dignes de ser explicats en una seu tan important.

Un primer intent de fer llum sobre aquest tema, sense deixar-se desviar per les insidioses pressions de les instrumentalitzacions polítiques, s'ha concretat en un curs de formació semestral organitzat pel GRIS (Gruppo di Ricerca ed Informazione Socio-Religiosa) de la diòcesi de Rímìni la primavera del 2004 sobre el tema «Els catòlics i els fonamentalismes», amb contribucions de Maurizio Blondet, Franco Cardini, don Antonio Contri, Enrico Fasana, Mario Polia, Andrea Porcarelli i Natalino Valentini,² partint d'un enquadrament general de la *fisiologia* del fenomen religiós, i per tant de la relació entre tradició cristiana i altres religions, per baixar després a la *patologia* contemporània de l'experiència religiosa, de la qual el fonamentalisme és un exemple tan extraordinari com difós, encara que òbviament no l'únic; en definitiva, s'ha volgut precisar quina podria ser la posició del laic catòlic avui, davant d'una contraposició entre fonamentalismes, en acció de forma cada cop més violenta.

En segon lloc, cal recordar l'important congrés sobre el tema «La ideologia neoconservadora i els reptes de la història», que va tenir lloc a les Marques el setembre del 2006, a càrrec de la gran figura d'intel·lectual catòlic i organitzador cultural que va ser Antonio Santori, que ens va deixar l'any següent. Allà, Franco Cardini, Cesare Catà, Claudio Finzi, Domenico Losurdo, Marina Montesano, qui signa això i Costanzo Preve, estudiosos catòlics i laics, postmarxistes i antimoderns, es van confrontar amb sinceritat despietada al voltant de la gran novetat que constituïa aleshores l'onada neoconservadora estatunidenca, i els seus lligams ambivalents i complexos amb el fonamentalisme.³

Una primera dada que es planteja en aquest recorregut és que el fonamentalisme religiós posseeix una targeta d'identitat ben determinada, que n'individua litz les modalitats de naixement amb una notable precisió, tant cronogeogràfica com sociocultural.

2. Les principals ponències del curs han estat editades dins del número monogràfic de la revista *I Quaderni di Avallon*, núm. 54 (2005), amb el títol «Fondamentalismi. Parodie moderne della religiosità».

3. Les actes del congrés han estat publicades per Il Cerchio el 2007, amb el títol *Neocons. L'ideologia neoconservatrice e le sfide della storia*.

Al mateix temps, s'ha palesat que el fonamentalisme, ara estès a escala planetària, gràcies a un complex fenomen de difusió sociocultural a partir del punt d'origen (els Estats Units d'Amèrica), s'ha difós en contextos culturals i espirituals totalment diferents dels primigenis, generant fenòmens d'inculturació amb característiques originals, tot i que mantenint un nucli dur de característiques similars i, per tant, comparables: un efecte —imprevist?— seu, certament connectat amb la *globalització*.

Seguir amb atenció les modalitats (espai i temps) d'aquest recorregut de difusió forma un quadre que de per si sembla prou significatiu, ja que els temps i els llocs d'aquest recorregut se superposen amb gran evidència a les etapes de la difusió del pensament social i polític *occidental i modern* en contextos socioculturals originàriament del tot estranys a ell: l'Orient Mitjà i Llunyà, Àfrica...

Per tant, la difusió del fonamentalisme religiós no sembla que hagi tingut lloc *independentment*, sinó al contrari, *sinèrgicament* a l'«occidentalització» del món. I això s'haurà de tenir en compte, a risc d'isolar l'anàlisi de cada fenomen fonamentalista en un abstracte ahistòric, certament funcional per a cada possible instrumentalització política, però del tot incapaç de comprendre les motivacions d'aquesta patologia contemporània de la religiositat humana, i per tant d'individualitzar els recorreguts preventius i terapèutics apropiats.

De fet, avui dia el ventall de fenòmens socioreligiosos que són d'alguna manera agrupats sota el terme «fonamentalisme» sembla cada cop més ampli, i abasta contextos historicoreligiosos del tot diferents entre si: protestantisme, judaisme, islam, hinduisme, alguns dels quals semblen haver arribat recentment a l'exclusiu club fonamentalista, encara que sigui fent ostentació de l'entusiasme del neòfit, com és el cas del recentíssim i absolutament paradoxal —donades les característiques mil·lenàries d'aquesta tradició religiosa— fonamentalisme hindú.

La primera de les característiques comunes que semblen unir tots els fonamentalismes és exactament, amb gran evidència, el *menyspreu de la historicitat*. Però es tracta d'un risc que no els és exclusiu, i de nou sembla que sigui comú a la «ideologia occidentalista» en totes les seves formes. Eliminar la historicitat del fenomen fonamentalista li permet aïllar-lo, etiquetant-lo banalment com a moralment negatiu, separant-lo del propi context i cobrint-lo amb una aura d'insensatesa, no relació amb la història i demonització que repeteix, amb la mateixa mala fe i inutilitat, l'intent de després del segon conflicte mundial d'esporgar l'experiència i la ideologia nacionalsocialista del panorama de la modernitat.

Aquest procés de separació de la història no sembla casual. Evidentment, mira de descarregar les ideologies de la globalització de les pròpies responsabilitats en la gènesi i difusió del fonamentalisme religiós en el món actual; permet aïllar del context els *altres* fonamentalismes i demonitzar-los, enfosquant el rol i les responsabilitats del *propi* (per al qual «fonamentalistes» són sempre i d'alguna manera *els altres*);

enfosqueix igualment les raons profundes de l'existència d'ambdós, protegint-les i perpetuant-les en el temps; en definitiva, en camufla les complicitats recíproques.

El terme *fonamentalisme*, sempre és oportú recordar-ho, va néixer al final del segle XIX en el context del protestantisme dels Estats Units d'Amèrica, designant un corrent teològic oposat a les escoles «liberals» i «científiques» en matèria d'interpretació de la Bíblia, que tant en l'àmbit protestant com en el catòlic començaven a utilitzar metodologies d'anàlisi i exegesi del Text Sagrat de tipus historico-crític, fonamentades per un costat en les ciències de tipus filològic, lingüístic, històric i arqueològic, i de l'altre, en les ciències humanes com la sociologia, l'etnologia, l'antropologia cultural o la psicologia analítica. Al final de la conferència dels teòlegs «conservadors» celebrada el 1895 a Niagara Falls, aquests van afirmar que «sotmetre la Sagrada Escripura als mateixos processos metodològics i crítics usats per als altres textos i objectes històrics seria inútil sota el plantejament conceptual (essent com és dotada la Sagrada Escripura de característiques pròpies, que transcendeixen la comprensió humana racional) i impiu sota el teològic, ja que amenaça d'atacar, qüestionar, malinterpretar o contaminar les Veritats fonamentals que hi són contingudes» (Cardini, 2005, p. 5). Segons aquests ambients, això era essencial per tal de salvaguardar els *fonaments* de la fe cristiana evangèlica: d'aquí neix el terme «fonamentalisme», que es va difondre als EUA després del 1909 gràcies a una afortunada sèrie d'opuscles populars de divulgació religiosa, i des d'aquella terra va iniciar el seu llarg camí.

És interessant constatar com aquesta atribució d'«incomprensibilitat» en el pla racional de la Bíblia (afirmada sobre la base de la seva naturalesa revelada) no fou considerada en contradicció amb el principi cardinal del protestantisme, sobretot del calvinista-purità, de l'anomenat «lliure examen» de l'Escripura, segons el qual cap autoritat terrenal no pot substituir el fidel individual (ni la seva comunitat d'iguals) en la seva relació directa amb Déu a través de l'Escripura. En realitat, l'aparent contradicció es desfà en l'àmbit antropològic: admetre una anàlisi «científica» de la Bíblia comporta l'acceptació d'un cert grau d'«objectivitat», tanmateix relativa i mundana, en relació amb ella; al contrari, fins i tot exclouent tot valor a l'anàlisi científica i racional del Text Sagrat, la lectura fonamentalista deixava camp lliure a la plèthora d'interpretacions individuals, «inspirades» i tendents al misticisme, la profusió incontrolada de les quals és la base de l'atomització de la part més «calenta» del protestantisme estatunidenc contemporani (la dels telepredicadors, de la *Moral majority* i dels anomenats *born again*, els «renascuts», als quals pertany fins i tot l'expresident dels Estats Units, George Bush Jr.), i de la seva naturalesa no *super*-racional i universal, sinó simplement i conscientment individual i *irracional*.

Per tant, el fonamentalisme neix en l'àmbit protestant nord-americà com a reacció a l'impacte de les ciències humanes i històriques contemporànies. Es trac-

ta, evidentment, d'una reacció que en termes psicoanalítics es definiria com de «defensa». De fet, la succinta anàlisi dels punts essencials de la ideologia fonamentalista estatunidenca feta per Franco Cardini (2005, p. 5-7) analitza de forma significativa, al costat de les afirmacions estretament inherents a l'exegesi de la Bíblia (els principis de la inerrància de la Sagrada Escripura, de l'ahistoricitat de la Veritat divina allí revelada i de la superioritat de la Llei de Déu continguda a la mateixa Bíblia respecte a tota llei terrenal), altres «punts forts» que emergeixen de les arrels mateixes de l'experiència puritana, marcant profundament el genoma de la cultura religiosa i política dels Estats Units d'Amèrica i la identitat mateixa de les comunitats que, des del segle XVIII, es reuneixen a les costes del Nou Món a la recerca —no ho oblidem— d'una «nova terra» sobre la qual edificar un «nou Israel» contraposat als compromisos mundans de la «vella Europa».

En aquest sentit, ens conformarem a dir de passada que s'ha assenyalat justament com la crítica catòlica noucentista al *modernisme* teològic, més enllà d'aproximacions superficials, no és en absolut comparable al fonamentalisme protestant, ni tan sols en les seves expressions més rigoroses i extremes, com l'anomenat «tradicionalisme catòlic». L'integrisme catòlic procedeix *sua sponte* en una direcció del tot diferent respecte del fonamentalisme.⁴

L'aspecte «identitari» de la *defensa* psicoanalítica del fonamentalisme estatunidenc se centralitza al voltant d'alguns punts bàsics:

- a) la recerca d'una identitat forta dels grups fonamentalistes;
- b) la «mobilització total» dels militants, i
- c) la síndrome de l'«enemic metafísic».

El primer punt es refereix a la pretensió dels ambients fonamentalistes de representar un «retorn a les arrels», a la «puresa originària» de l'experiència no tan sols protestant estatunidenca sinó *tout court* cristiana, cosa que dona raó de la separació entre els sectors «calents» del protestantisme nord-americà i les grans confessions reformades, una separació que no és sols doctrinal, sinó també organitzativa i política, i que es concreta en l'autoexclusió de la major part d'aquests ambients fonamentalistes de l'àmbit de la Conferència Ecumènica de les Esglésies (KEK) durant dècades activament implicada en el diàleg ecumènic i interreligiós.

De fet, atès que pretén encarnar *individualment* la Veritat, el fonamentalista no pot en realitat estar interessat en cap mena de «diàleg ecumènic» o, encara menys, «interreligiós».

El segon punt connota de forma clara la diferència (tant en l'aspecte cultural com en el social) entre els grups fonamentalistes i els ambients genèricament

4. Sobre aquest tema, vegeu com a introducció *Il tradizionalismo*, número especial de la *Rivista del GRIS*, núm. 16 (1998).

«conservadors» o «tradicionalistes»: es tracta d'una característica comuna i fonamental de les grans ideologies de la modernitat, del jacobinisme al nacionalsocialisme i al comunisme, per a les quals la persona existeix si i en la mesura que és útil i adequada a les necessitats de refundació de l'autèntic dictat de la mateixa ideologia; el fonamentalisme protestant subratlla d'aquesta forma les seves arrels profundes, posant-se al costat de les altres ideologies contemporànies.

El tercer punt sembla una conseqüència necessària de la *secularització* que impregna les arrels mateixes dels fonamentalismes contemporanis, un clar exemple del desplaçament en un pla immanent i mundà de la metafísica de la història cristiana (amb referència particular a l'apocalíptica) i la consegüent identificació d'elles mateixes amb el Bé i les «tropes de Déu»; podem apreciar com aquesta representació no es regeix si no és a través d'un procés simètric: la designació —de la mateixa manera en els àmbits secular i mundà— del camp del Mal, i de les «tropes de Satanàs». Aquest mecanisme projectiu explica una característica del pensament polític estatunidenc que ha colpit força observadors: la seva necessitat de trobar sempre un «eix del Mal» amb el qual legitimar la pròpia missió salvadora secularitzada: a la primeria dels anys quaranta, el nazisme; més tard, després del 1946, el comunisme; i després del 1990, l'islam.⁵

No sorprendrà la constatació que aquests tres punts semblen típics d'un clima cultural i espiritual del tot *modern*, evidenciant múltiples punts de contacte amb l'elaboració cultural i política del Romanticisme europeu, particularment d'aquella part d'Europa de pertinença religiosa reformada: arrels comunes que condueixen a evolucions paral·leles d'una actitud general davant del món, d'una específica *Weltanschauung*.

El rebuig de la historicitat de l'experiència religiosa i la confusió entre àmbit històric i àmbit providencial, i la consegüent identificació d'un mateix amb el Bé i de l'*altre* amb el Mal, condueixen a un altre lliscament de conseqüències dramàtiques: un cop autoallistats a les files dels Combatents de Déu, és possible arrogar-se, com a subjecte històric i polític, els drets sobre l'univers típics del Déu que, al final dels temps, retorna per a la Restauració final. Aquests aspectes generats per la secularització del protestantisme estatunidenc mostren, d'una banda, ser una aplicació particular d'un mecanisme més general de secularització d'allò sacre i de simètrica divinització de l'Estat, típics del Romanticisme occidental del segle XIX, i d'altra banda retornen amb una insistència fins i tot obsessiva en totes les experiències fo-

5. Al voltant de les característiques generals de la cultura religiosa reformada, amb una particular atenció a les seves implicacions sociopolítiques, vegeu Franson (1984) i la bibliografia que aporta. Al voltant de les característiques socioreligioses de la cultura estatunidenca, vegeu Eliade (1991) i Porcarelli (2002). Sobre la persistència de prejudicis anticatòlics i antieuropeus dins de la cultura estatunidenca contemporània, vegeu com a introducció Rao (1992) i Gobbi (2002).

namentalistes contemporànies, revelant-ne així una arrel cultural essencial, més enllà de l'heterogeneïtat de la tradició religiosa de referència aparent.⁶

Això ens permet extreure una primera conclusió: el fonamentalisme, com a creació absolutament moderna, es manifesta molt proper, ideològicament i en la seva «visió del món», als altres fonamentalismes més que no pas a la tradició religiosa sobre la qual s'empelta i de la qual pretén representar un «retorn als orígens».

Una comparació immediata amb una altra forma de fonamentalisme contemporani —el fonamentalisme islàmic— serà útil per a il·lustrar aquesta simetria:

El que avui es defineix com a «fonamentalisme islàmic», i que seria més ben definit com a «radicalisme», és el conjunt de molts moviments —d'altra banda diferents entre ells, i fins i tot recíprocament hostils— que han aparegut a l'interior de l'*umma* musulmana a partir dels anys vint del segle xx també en reacció amb la decadència dels grans imperis islàmics (el turc, l'indi mogol, el persa) sota la pressió del colonialisme occidental, per tal d'afirmar la necessitat de reconduir l'ordre civil i social dels països islàmics al respecte original dels valors de les «tres D»: Din («fe»), Dunya («societat») i Dawla («política»), tres dimensions considerades complementàries i coherents, i que històricament s'haurien propagat durant el temps del Profeta i dels seus primers successors, els califes anomenats «els ben guiats» (Cardini, 2005).

Des de la primigènia experiència dels ara celeberrims Germans Musulmans egipcis, el fonamentalisme islàmic sembla clarament inspirat per una «defensa» davant de la modernització colonial que arriba a produir efectes paradoxals, fins a adoptar trets característics de la modernitat com a armes contra la modernitat mateixa. Franco Cardini enumera així els eixos ideològics del fonamentalisme islàmic:

- la reafirmació del *tawid* (el monoteisme rigorós), la idea que els llocs on la presència dels infidels sigui massa forta siguin desallotjats pels creients mitjançant l'abandonament («hègira», *hijra*) o reconquerits mitjançant un esforç per la via de Déu (*jihad*);
- la tesi que s'ha de conferir una nova vida a la fe pura dels antics (*salaf*);
- la confiança en la pròxima arribada d'un renovador de la tradició que fundarà el «regne dels justos» abans del Judici i que serà «l'Esperat», el *Mahdi* (Cardini, 2005).

Pel nostre costat, afegim una característica igualment destacada: per un costat, en la predicació política del fonamentalisme islàmic més recent, per exemple la

6. Sobre la relació d'imitació paròdica que existeix entre ideologies de la modernitat i l'experiència religiosa, vegeu com a introducció Morganti (1989) i la bibliografia allí continguda.

d'Ossama bin Laden, la tesi segons la qual s'ha de purificar completament la «terra sagrada» de l'islam (identificada a l'Àrabia Saudita) de la presència dels «infi-dels» ha assolit una rellevància cada cop més gran; al mateix temps, és evident la identificació d'un «enemic metafísic», descrit per la definició «croats i jueus», que reuneix en un sol contenidor menyspreador els israelites i tots els cristians, en la més completa manca de distinció entre catòlics, ortodoxos, protestants, esglésies orientals històriques presents des de fa segles al Pròxim, Mitjà i Extrem Orient i *born again* estatunidencs.

També aquí assenyalem, al costat de la més radical incomprensió de la història de les relacions entre les confessions religioses abrahàmiques a l'àrea de l'Orient Mitjà, una barreja d'instàncies religioses i merament polítiques, fruit un cop més d'una secularització radical del que màximament es presenta, en la tradició de les tres religions sorgides del comú cep abrahàmic, com a transcendent: la salvació còsmica a la fi dels temps.

Fruits obvis d'una mixtura com aquesta semblen ser:

a) la pretensió de tornar enrere en el curs de la història fins a una «puresa originària» de la fe islàmica;

b) la definició d'una «terra santa» en la qual només el «poble dels salvats» pot viure (i no serà inútil recordar que mai a la història l'islam havia pensat una radical «neteja etnicoreligiosa» com aquesta) i la puresa del qual (simultàniament al poble i a la terra) és senyal i mesura de l'èxit en la lluita contra el mal, i

c) l'esperança d'un Restaurador terrenal que arribi a fundar un regne de justícia *en el més ençà*, per mitjà de l'alliberament de la «terra santa» de tots els exponents de la neoestirp dels «croats i jueus».

La [...] reivindicació del valor absolut del Llibre (en el cas islàmic, l'Alcorà), l'existència d'un fort mite fundacional (la «societat perfecta» del primer islam, que té algunes similituds amb la idea cristiana de l'«Església dels orígens»), l'oposició respecte a les tendències religioses liberals, enteses com a pas obert al progrés en el món d'un model de societat que pugui «renunciar a Déu», i el sentit de forta pertinença identitària dels adeptes als diversos grups, són les característiques que han portat, per analogia amb el moviment estatunidenc inaugurat a la conferència de Niagara Falls del 1895, a parlar d'un «fonamentalisme islàmic» (Cardini, 2005).⁷

Devem al desaparegut professor Enrico Fasana el fet d'haver centrat en més ocasions l'atenció en un altre aspecte essencial del fonamentalisme islàmic contemporani, que el col·loca en un estret paral·lelisme amb el fonamentalisme

7. Sobre aquest tema, vegeu també Fuad (1992).

protestant cristià i, al mateix temps, en el camí de la col·lisió amb l'islam tradicional: l'odi envers el culte dels sants. Allà on el fonamentalisme islàmic s'ha afermat políticament (des de Txetxènia fins a l'Afganistan, i més recentment al Pakistan) ha assumit com a veritables enemigues les expressions de la tradició islàmica centrades al voltant de l'experiència de les Confraternitats (*tariqah*) fundades pels sants islàmics. De forma especial, l'endemà de la invasió de l'Afganistan per part dels talibans, i paral·lelament a la conquesta del territori afganès arrencat a les milícies islàmiques locals, successivament reunides al voltant de la destacada figura del comandant Massud, les milícies fonamentalistes —enmig de la indiferència més absoluta dels mitjans de comunicació internacionals— van iniciar una obra de destrucció sistemàtica de tots els santuaris islàmics afganesos —que per tradició sorgeixen al voltant de la tomba d'un sant— en nom, òbviament, del retorn a la puresa de la fe islàmica «dels orígens». En canvi, l'eco de la destrucció de les antigues estàtues dels budes de Bamian ha estat molt diferent, com si, en relació amb aquesta, la destrucció dels vestigis seculars de l'islam afganès no valgués la mateixa atenció ni la mateixa indignació coral planetària.⁸

El mateix paral·lelisme ens sembla igualment útil per a il·luminar més en profunditat una experiència fonamentalista menys estudiada, però igualment indicativa del clima espiritual i cultural d'un poble d'antiquíssima tradició religiosa en el seu encontre-desencontre amb la modernitat: el fonamentalisme jueu.

Després de l'assassinat del *premier* israelià Isaac Rabin, el novembre del 1995, per part d'Ygal Amir, un membre del grup fonamentalista Kach, l'arrelament i la força del fonamentalisme jueu dins de l'Estat d'Israel ha estat evident, fins i tot per als analistes més prudents. En efecte, ja el 1994 un altre adepte del mateix grup, Baruch Goldstein, havia estat trobat culpable de la massacre a la mesquita d'Hebron. Però no es tracta de casos aïllats: basti recordar els noms del moviment Kahane Haï, fundat el 1991 per fidels del rabí Benjami Kahane, i el de la *Yeshiva* (escola rabínica) Ateret Cohanim, des de feia anys al centre de les temptatives reiterades de demolir les mesquites de Jerusalem per reconstruir —apocalípticament— el Temple jueu.⁹

8. Sobre aquest tema, vegeu especialment Enrico FASANA (2001), actes del congrés sobre «Un fantasma si aggira per l'Europa. Globalizzazione, fondamentalismi, conflitti di civiltà», organitzat per Identità Europea el 27 de novembre de 2001. Avui és necessari recordar que aquest congrés va tenir lloc dos mesos i mig després de l'atac a les Torres Bessones, com a prova que no era impossible, ni tan sols llavors, llegir els fets d'una forma menys impressionant.

9. Al voltant dels canvis contemporanis de la religiositat jueva israeliana, vegeu com a introducció Beit-Hallahmi (1992). Per a una primera ubicació de la difusió i de les característiques del fonamentalisme jueu contemporani, vegeu Blondet (2002b). Sobre el mite polític fonamentalista de la reconstrucció del Temple de Jerusalem, vegeu, a més de l'obra citada de Blondet, Baquis (2003) i Martínez (2002).

L'estudi del fonamentalisme jueu, igual que el de l'islàmic, ens mena a una perspectiva del tot *moderna* dins del plurimil·lenari recorregut d'aquest poble. Han estat diversos els observadors que han assenyalat el que sembla una contradicció manifesta, és a dir: «el fet que el fonamentalisme jueu s'hagi unit tan estretament amb la causa nacionalista-sionista, notòriament “laica” i, com a tal, vista amb suspicàcia pels grups religiosos jueus més severs, és una prova ulterior del caràcter no religiós, sinó més aviat polític, de les tendències fonamentalistes com a tals» (Cardini, 2005).

El nus de la relació entre el fonamentalisme jueu contemporani i el sionisme és, en efecte, complex, com també ho són les arrels culturals del moviment sionista, fruit originari —recordem-ho— del «romanticisme polític» de l'Europa del segle XIX, sovint perduda darrere d'utopies de restauració d'unitats «primordials» de sang i de sòl (*blot und boden*) els fruits de les quals van madurar durant les primeres dècades del segle XX;¹⁰ dins d'aquesta gran complexitat, la pretensió dels fonamentalismes jueus d'encarnar l'autèntic sionisme, és a dir, el ple i perpetu retorn del Poble jueu a la Terra d'Israel, no està privada ni d'una aparent credibilitat ni de partidaris, ja sigui a dins o a fora del país.

Òbviament, és amb objectius explicatius (i no per negar l'especificitat de cada fenomen fonamentalista, inclòs el jueu, reconduint-los de forma determinista i evolucionista *ad unum*) que reprenem l'esquema abans utilitzat per a l'àmbit islàmic. També el fonamentalisme jueu sembla caracteritzat pels trets següents:

a) la pretensió de tornar enrere en el curs de la història fins a la recuperació d'una «puresa originària» de la fe jueva: en són exemples les vel·leitats de reconstrucció del Sanedrí com a autoritat suprema religiosa i política del Judaisme i, al mateix temps, les temptatives de reconstrucció del Temple de Jerusalem «on era i com era» abans de la seva destrucció i del culte que hi era practicat abans de la destrucció, fins a projectar una revitalització de la cadena genètica del sacerdoti jueu antic;¹¹

b) la individuació, per mitjà d'una lectura literal de la Bíblia, de l'existència i fins i tot dels límits d'un «Eretz Israel», un «Gran Israel», estès del Nil a l'Eufrates, dins del qual només el «poble dels salvats» pot viure (cosa que fa venir a la memòria els deliris nacionalistes de molts altres contextos eurooccidentals del segle XX), la unitat i la puresa dels quals (tant del poble com de la terra, per tant amb característiques alhora ètniques i religioses) és senyal i mesura de l'aproximació concreta, *en aquest món*, de l'adveniment dels temps messiànics, i

10. Sobre aquest tema, vegeu Morganti (2003).

11. Vegeu Blondet (2002b). Sobre l'intent, per part de «rabins ortodoxos i nacionalistes», de reconstruir el Sanedrí, vegeu Motta (2004). Sota aquesta llum agafa un significat menys folklòric la notícia de la «maledicció de mort», en hebreu «Pulsa dinura», amb la qual als inicis del 2005 un nombre no precisat de rabins fonamentalistes van respondre les intencions del primer ministre israelià Ariel Sharon d'abandonar la Franja de Gaza; vegeu Blondet (2005).

c) finalment, la identificació del Messies (figura comuna, encara que sigui amb característiques no exactament superposables, al conjunt de la tradició jueva, cristiana i musulmana) amb el mateix poble jueu, la tasca del qual esdevé la d'arribar a fundar el Regne de Justícia *en el més ençà*, gaudint implícitament *com a poble* dels drets messiànics sobre l'univers. Per tant, pren una concreció sinistra l'ús renovat d'eslògans històrics com «Déu és amb nosaltres» per part dels ambients més militants del fonamentalisme jueu, evidentment inconscients de la terrible ironia històrica d'aquesta apropiació.¹²

Òbviament, la part més informada de la cultura i de la civilització jueva i israeliana (i les dues coses no coincideixen perfectament, com molts continuen oblidant) ha entès des de fa temps la perillositat d'aquestes degeneracions fonamentalistes, i és interessant constatar que aquesta atenció crítica vincula la que als mitjans de comunicació és habitual d'anomenar de l'«esquerra» israeliana amb els ambients espirituals més tradicionals del judaisme. I és igualment simptomàtic que aquestes veus crítiques, que s'uneixen a les altres —ja sigui de l'àmbit cristià reformat com de l'islàmic— que s'alcen des de fa anys per denunciar i combatre les respectives derives fonamentalistes, a diferència del que es podria pensar són bastant poc conegudes, per la nul·la valoració que en fan els grans canals de comunicació de masses, i quasi eliminades per la seva objectiva irreductibilitat a la representació simplificada de la realitat que els mitjans no poden deixar de fabricar i imposar. No havent-hi cap tendència complotista, com a màxim podem veure en això només un residu de mala fe ideològica, per la qual tots els fonamentalismes són criticables, però alguns són menys fonamentalistes que altres, mentre que les retícules dels odis planetaris s'inflamen i s'apaguen amb una asimetria interessant.

Dues breus citacions, entre totes les que es podrien fer, poden introduir el lector europeu a una millor valoració del problema del fonamentalisme jueu i de les seves conseqüències a l'interior de la cultura jueva i de la societat israeliana:

Des de Tel Aviv, l'escriptor i pacifista Uri Avneri s'inquieta per la «dreta religiosa» israeliana, la qual ha començat a definir els jueus seculars d'«amalequites»: un poble que Jahvé hauria ordenat «eradicar». «És la base teològica per a la guerra civil», protesta Avneri (Blondet, 2004).

En una dramàtica carta a l'actual president dels Estats Units, el rabí Russel Waxman, exponent de primera línia del corrent minoritari, però exemplar, del

12. «Déu és amb nosaltres» era, efectivament, un dels mots d'ordre de la resistència dels moviments fonamentalistes actius entre els colons israelians a la Franja de Gaza contra el pla d'abandonament forçat d'aquella àrea que l'actual Govern d'unitat nacional israelià va dur a terme el 2005; vegeu Baquis (2005).

món religiós jueu que des del segle XIX s'ha oposat al projecte sionista primer i a tota forma de fonamentalisme, escriu:

Des de la destrucció del Temple i des de l'exili del poble jueu prolongat durant prop de dos mil anys, hem estat obligats a ser escrupolosament lleials envers els països en els quals residíem, sense cercar mai d'establir sobirania independent, ni a Terra Santa ni enlloc. Un dels grans profetes bíblics, Jeremies, al capítol 29 del seu llibre, proclama el missatge de Déu als exiliats; el vers 7 diu: «Cerca el benestar de la ciutat en la qual t'he exiliat, i prega per això a l'Altíssim, perquè a través del seu benestar també tu tindràs benestar.» Aquesta és la pedra angular de la moralitat jueva de la història fins avui.

El moviment sionista refusa tots els principis fonamentals de la Torà i dels rabins. Els jueus no tenen necessitat d'un estat propi. La mateixa creació d'un estat «jueu» és una greu violació de la llei i de les tradicions jueves.

Per tant, aquest no representa de cap manera el poble jueu i no té el dret de parlar en nom seu. Les seves paraules, declaracions i accions no són de cap manera representatives del poble jueu. Deplorem els actes i la política de violència duts a terme per part d'aquells qui —abusant del nom d'Israel— han substituït els ensenyaments de la sagrada Torà amb un ideal de nacionalisme.

Per això, senyor president, és totalment urgent que l'Estat d'Israel no sigui definit com a estat jueu, sinó com a estat sionista. El fonament de la seva existència no és el judaisme, sinó la ideologia sionista. Estem molt preocupats pel fet que definir-lo com a «estat jueu» posi en perill el benestar dels jueus a tot el món, en establir-se una connexió entre els jueus i el judaisme i les terribles accions comeses per l'estat sionista. L'estat sionista i els seus partidaris a tot el món cerquen de prendre totes les mesures possibles, fins i tot aquelles que provoquen l'odi contra els jueus a causa de les polítiques israelianes, encaminades a convèncer els jueus a abandonar els seus països nadius i instal·lar-se a l'estat d'Israel. Realment, l'odi contra els jueus és la sang vital i l'oxigen del moviment sionista i del seu estat, que estan en contrast total amb el judaisme.

També sentim molt de dolor per la simpatia mal dipositada que els cristians evangelistes senten envers el sionisme. Si coneguessin la veritat sobre el sionisme, no li podrien donar suport.¹³

Finalment, no sorprendrà que l'espectre semàntic del terme «fonamentalisme» hagi conduït a qualificar com a tals també molts altres fenòmens de radicalisme religiós avui presents en l'hinduisme i el sikhisme.

El recorregut històric del fonamentalisme hinduista, que es limita a un període de temps encara més comprimit sobre la contemporaneïtat respecte als «ger-

13. Carta al president George W. Bush Jr. del 27 de juny de 2003; publicada originalment al lloc web <http://www.jewsagainstzionism.com>.

mans grans», reproduïx quasi fil per randa etapes i formes ja força cops subratllades en altres contextos religiosos: la mateixa invenció d'una «identitat hindú» representa, per a qui conegui l'absoluta heterogeneïtat ètnica i històrica de l'immens subcontinent indi, una innovació inconcebible, fins i tot en el temps de la gran experiència del Partit del Congrés del mahatma Gandhi i de Chandra Bose. Com bé saben els historiadors de les religions, el mateix terme «hinduisme» és una invenció occidental; un indi fidel a la pròpia tradició religiosa no es definirà mai com a «hinduista», sinó que definirà en termes molt més precisos i específics el propi *dharma* en el context de la seva pertinença de casta i geogràfica; a més, malgrat que la subdivisió de castes separi la societat índia (més enllà de les hipocresies de la Constitució vigent, que «aboleix» les castes amb la mateixa vacuïtat d'aquell qui pretén eliminar realitats històriques mil·lenàries amb una llei) en nivells ben diferents entre si, la mateixa concepció d'una «estirp» hindú, homogènia i per tant assumible com un patrimoni per defensar, representa una paradoxa històrica i, al mateix temps, un implant conceptual típicament occidental i modern a l'interior de la cultura índia, fruit enverinat del colonialisme cultural occidental primer, i del neocolonialisme de les ideologies del segle xx, després.

La crònica dels últims cinc anys ha obert els ulls sobre l'existència i el *modus operandi* d'organitzacions fonamentalistes hindús, la més coneguda de les quals és un dels principals partits polítics indis contemporanis, el Bharatiya Janata Party, denominació que habitualment es tradueix com a Partit Nacionalista Hindú, al voltant del qual ha nascut una constel·lació d'organitzacions paramilitars com el Rashtriya Swayamsevak Singh, que repetidament s'ha distingit per les agressions a sacerdots i seminaristes cristians, sense cap distinció entre esglésies cristianes tradicionals índies (presents al país des de fa segles) i les confessions protestants de recent importació estatunidenca.

Un cop més, el fonamentalisme hindú pretén:

a) representar un retorn a la «puresa originària» de l'hinduisme, per mitjà d'una inèdita «mobilització de les masses» hindús contra qualsevol fe religiosa diferent, de l'islam al cristianisme en totes les seves formes (i algunes, estarà bé de recordar-ho, són presents al subcontinent indi des de l'alta edat mitjana sense que això hagi causat mai problemes de convivència fins als ultimíssims anys del segle proppassat);

b) esculpir els confins de l'Índia (d'aquí els conflictes endèmics en terres on, des de fa segles, hi ha presència de comunitats mixtes) com a delimitació sagrada d'una «terra pura» en la qual només el «poble dels purs *arya*» de religió hindú pugui pretendre viure, i

c) finalment, secularitzant les tradicionals esperes del Restaurador final, pròpies de la tradició indobudista (centrades al voltant de la figura del Restaurador a la fi dels temps, el *Kalki-Avatar*), creu possible de fer dels moviments polítics

«nacionalistes hindús» l'equivalent exacte a un Restaurador terrenal que vingui a refundar una nova edat daurada *en el més ençà*, per mitjà de l'alliberament de la «terra pura de l'Índia» de tots els musulmans, dels cristians i, en alguns casos, també dels budistes.

Mirem d'extreure'n algunes síntesis. D'aquesta ràpida mirada de conjunt sobre la fenomenologia, a banda de sobre la ideologia dels moviments fonamentalistes contemporanis en el seu conjunt, apareixen amb claredat estimulant algunes constants:

1. *La neohistòria*. En significativa continuïtat amb allò pensat i realitzat per les ideologies de la modernitat (de la Il·lustració al liberalisme, del marxisme al racisme) en el transcurs dels segles XIX i XX, els fonamentalismes semblen compartir l'assumpció acrítica i prejudicial d'una sèrie de dades pseudohistòriques, assumides dogmàticament com a *reals*, i al voltant de les quals la discussió és simplement eliminada: ja es tracti de la definició abstracta d'un suposat Cristianisme dels Apòstols o Pur Islam dels orígens als quals retornar (que, evidentment, es contraposen amb les tradicions del cristianisme i de l'islam en la seva concreció *històrica*), ja es tracti de l'*Eretz Israel* o d'un «pur hinduisme originari» igualment mitològic, en tots els casos sembla evident el simètric procés de sacralització d'aspectes mundans de la pròpia tradició històrica, amb la finalitat de servir de premisses i justificacions per a les conseqüents afirmacions de caràcter polític. També pertany a aquesta categoria la pretensió d'«encarnar» i, per tant, de «defensar» una presumpta identitat comuna entre Europa i els Estats Units, continguda en la categoria d'«Occident», novament envoltada per característiques semisacres i mitològiques.¹⁴

2. *Blot und Boden*. Un altre aspecte comú als diferents fonamentalismes ens mena a l'horitzó conceptual de la modernitat més plena: la constant reproposició de formes de «mística de la sang». Allò que la ideologia nacionalsocialista va pretendre fonamentar sobre un retorn arqueològic i paròdic a formes de sacralitat germànica precristianes —barrejat amb els resultats de les ciències biològiques—, els fonamentalismes ho basen en la pretensió comuna de constituir un «retorn als orígens» de la pròpia tradició religiosa, un *illud tempus* restaurat a través de la mobilització de les masses de creients. El fonamentalisme protestant continua encara avui basat en una identificació de fons entre el cristià *born again* i la societat de l'Amèrica profunda encara impregnada de retòrica WASP (White, Anglo-Saxon, Protestant), i és en aquesta identificació profunda que enfonsa les seves arrels la mala herba del racisme estatunidenc.¹⁵ El fonamentalisme islàmic fins i tot inventa una equació entre «àrab» i «islàmic», prenent haver d'imposar una «neteja ètnica» a l'interior de la pròpia i

14. Sobre aquest tema, vegeu Cardini (2004b i 2002).

15. Sobre aquest tema, vegeu Morganti (2003).

personalíssima versió del *Dar-al Islam* de qualsevol presència d'estirps no àrabs, ometent, *tamquam non esset*, la mil·lenària història de les comunitats cristianes d'estirp àrab en els vastos territoris de l'Orient Mitjà, i la lliçó de convivència d'estirps, religions i cultures diferents encara perceptible a l'estació terminal de l'Imperi otomà. El fonamentalisme jueu arriba a fusionar el títol de «poble» messiànic amb el Messies mateix, renovant matusseres casuístiques jurídiques tendents a separar el jueu del no-jueu (cosa que significa, en la teorització al·lucinatòria d'aquests ambients, la definició dels confins entre el dominador i el dominat) i cultivant utopies de restauració sociopolítica que es fonamenten en un projecte de destrucció no sols de la presència cultural de l'*altre* (sigui cristià o islàmic) per mitjà de la destrucció dels seus Llocs Sants jerosolimitans, sinó també de la seva simple presència física: l'*altre* esdevé sinònim de «profanació», i l'extinció de la seva presència, a la inversa, esdevé sinònim virtuós de «purificació», mimesi fonamentalista del terme «regeneració», de memòria il·lustrada.

3. *Una terra per a un poble*. El recorregut històric d'Europa entre els segles XVIII i XX ha experimentat el pes progressiu d'una sèrie de dinàmiques culturals i polítiques que han resultat de les guerres civils europees del segle XX. Entre aquestes, l'embriaguesa nacionalista ha tingut un pes preponderant, i és notori que tenia un pressupòsit fonamental que en sostenia les pretensions ideològiques de «regeneració» de la realitat, per reprendre la tràgica i eficaç expressió de Saint-Just: la identificació entre poble, nació i estat. En l'òptica nacionalista, a cada Estat li hauria de correspondre una Nació, i aquesta, identificar-se amb un sol Poble, dotat de característiques ètniques i culturals homogènies que el distingissin dels altres. Tractant-se d'una típica al·lucinació ideològica, la simple «purificació» dels pobles llavors predominants de la presència «malèfica» dels al·lògens fou ocasió d'una sèrie de violències de masses que, encara avui, esperen la deguda atenció en el pla cultural i polític. De qualsevol manera, les ruïnes deixades per la Segona Guerra Mundial han fet il·lusionar a molts, almenys a Europa, sobre el fet que l'estació de l'ideologisme nacionalista hagués acabat, enterrada pels seus propis errors. Malauradament, la simple existència dels fonamentalismes religiosos contemporanis constitueix el més dràstic desmentiment d'aquesta il·lusió. *Tots els fonamentalismes semblen fer-se propi el mateix mecanisme de purificació al·lucinatòria dels nacionalismes dels segles XIX i XX*, amb l'addició d'una ulterior identificació entre la Terra, el Poble i allò Sagrat, on la identitat religiosa apareix radicalment profanada en el seu ésser i utilitzada com a justificació «messiànica» dels deliris nacionalistes d'omnipotència de torn. Deliris la difusió dels quals fa lamentar cada vegada més l'equivocada visió amb la qual part de la cultura europea va saludar, com a pas ulterior de la marxa de la humanitat cap al progrés i el Sol del Futur, després del 1918, el definitiu desmembrament dels últims imperis supranacionals euroasiàtics (l'habsbúrgic, el rus i l'otomà).

4. *L'odi vers els mediadors*. Finalment, sobta una dada decididament teològica, comuna a la quasi totalitat de les expressions fonamentalistes contemporànies: la seva pretensió comuna de ser alhora mitjà i finalitat exclusiva del «retorn als orígens» de la puresa religiosa està acompanyada de la negació del rol en primer lloc espiritual i també social de l'Església, de les confessions religioses, de les confraternitats i de les escoles espirituals tradicionals, fins a la negació concreta de la funció d'intermediaris entre l'home i la divinitat ostentada pels sants. La identificació entre els moviments fonamentalistes i Déu mateix (fruit final del procés de secularització de l'experiència religiosa contemporània) condueix necessàriament a la negació de tota forma de mediació entre l'home i Déu. El fonamentalisme, a pesar i a través de la pròpia efigie retòrica i exterior de moviment religiós rigorista, completa la reducció d'allò sagrat a paròdia, erigint en nom del retorn a les fonts primeres de la tradició religiosa la més brutal imitació burlesca d'allò sagrat: el culte de l'home i del seu poder sobre la terra.

En efecte, aquesta construcció d'una paròdia «anticrística» de la religió (exactament en línia amb allò que Vladímir Soloviov va observar en la seva cèlebre reconstrucció literària dels temps de l'Anticrist)¹⁶ constitueix un resultat obligat de l'esforç fonamentalista de «regeneració» del món. La mateixa assumpció de les premisses pseudohistòriques, per tant, pren sentit si —i en la mesura que— aquestes esdevenen el fonament d'una política de potència: es demostren com a tals si —i en la mesura que— sigui possible imposar-les en la realitat, quasi necessàriament mitjançant la força, en virtut de la *resistència* natural de les identitats concretes a les temptatives ideològiques de «regeneració de la realitat». En aquesta dinàmica forçada, que hem vist repetir-se molts cops dins de les diverses línies fonamentalistes, es fa palesa la naturalesa profundament *jacobina* dels fonamentalismes, residuals «nacionalitzacions de les masses» per als quals, si la realitat desmenteix els propis axiomes, pitjor per a la realitat.¹⁷ I com qualsevol altra síndrome paranoica, també aquestes són desacreditades radicalment declarant que el rei està despullat, i que aquesta neohistòria, en el millor dels casos, representa una entrada no autoritzada a la narrativa *fantasy*.

En això existeix una profunda solidaritat entre els diferents fonamentalismes, començant pel protestant, el jueu i l'islàmic; i a aquest patró es podria apropar fàcilment el més recent fonamentalisme hindú. Cap fonamentalisme no aconse-

16. Vegeu, a aquest propòsit, Soloviov (1995).

17. No per casualitat Massimo Cacciari ha declarat, al número 1 de la *Rivista Italiana di Geopolitica*, que «l'exportació de la democràcia és un concepte jacobí. El 1791-1792 trobem expressions de jacobins francesos que són paradoxalment idèntiques a les de l'actual Administració americana [...]. La nova dreta americana és sols un exemple de jacobinisme» (p. 77). Al voltant d'aquest tema, vegeu també l'estimulant assaig de Canfora (2002).

gueix vèncer la temptació de sacralitzar allò que és mundà, degenerant de passada la pròpia religió en *idolatria*: el poble, síntesi de creences i ètnia. I en això demostra la pròpia arrel cultural típicament occidental i tardoromàntica.¹⁸

PER UNA TERÀPIA ANTIFONAMENTALISTA EUROPEA

Qui escriu, com a catòlic romà, cada cop està més fermament convençut que una *catolicitat* conscient constitueix la millor prevenció contra tot esclavissament paranoic fonamentalista, primer de tot en l'àmbit cristià, però no solament en aquest àmbit (i les posicions de l'Església catòlica al voltant de l'evolució de la política mundial dels darrers anys, a partir de la crucial qüestió de Terra Santa, en són un exemple equilibrat), i al mateix temps que el mètode comú de deformació de la realitat utilitzat per les ideologies dels segles XVIII i XIX ahir i pels fonamentalismes avui és la *mentida per omissió*, la sostracció de la complexitat del mosaic de la realitat de totes les tessel·les de color diferent del desitjat.¹⁹

Aquesta és la raó per la qual la teràpia més radical contra tota ideologia moderna, i també contra tot fonamentalisme, continua sent la concreció de la història i de la historicitat de la realitat, i el retorn de la cultura europea al *respecte* del seu caràcter orgànic.

Retorn a la realitat significa, en primer lloc, desacreditar la *neohistòria* amb la qual tots els fonamentalismes construeixen la paròdia secularitzada de Revelació que és la pròpia visió del món.

Penseu en l'*ús simètric* del mite de la croada com a «xoc de civilitzacions»: ús simètric en tant que assumeix un valor *positiu* per al fonamentalisme occidentalista i *negatiu* per a l'islàmic; ambdós, però, compartint la mateixa definició falsificada del fet històric, fruit d'una simètrica i convergent deformació de la realitat dels fets històrics de la croada (perquè, per a les ideologies postil·lustrades, de les quals el fonamentalisme es presenta, en totes les seves formes, cada cop més com el darrer alè, la realitat en si *no existeix*, substituïda per la visió del profeta —laic o religiós— de torn).²⁰

Penseu en la invenció de la categoria unitària de l'«Occident», que no tan sols *nega* els complexos recorreguts de diferenciació que, a partir del cisma protestant, han trencat la unitat de la cristiandat en una sèrie de fragments cada cop més ex-

18. Al voltant de les arrels culturals occidentals i modernes del fonamentalisme, vegeu Roy (2003) i Blondet (2002a i 2002b).

19. Al voltant d'aquest mecanisme al·lucinatori, que sembla agermanar directament les ideologies postjacobines amb els fonamentalismes, vegeu sobretot el clàssic Cochin (1989) i també Morganti (1989).

20. Sobre aquest tema, vegeu la recent síntesi de Cardini (2004a).

cèntrics, afirmant la pròpia existència exclusivament sobre la base de la negació de la historicitat i de la legitimitat de l'Església catòlica, però que després de dos segles de laïcisme es redescobreix bruscament com a «cristià», si no com a «catòlic», *sense canviar cap dels fonaments socials, culturals i espirituals de la pròpia apostasia bisecular*, a fi de permetre l'arreglament forçat dels catòlics a les fileres dels «bons» col·laboradors del fonamentalisme protestant.²¹

Penseu, sobretot, en la *vulgata* martellejada pels occidentalistes laics i «catòlics», que descriu els Estats Units d'Amèrica, no com una potència que ha perseguit i persegueix una política pròpia de potència planetària dotada de característiques totalment particulars, tant en l'àmbit religiós com en l'econòmic i social (cosa perfectament legítima, òbviament, i que malgrat tot subratlla com Europa pot i ha de fer el mateix, també legítimament, sobre la base dels *propis* interessos concrets, cada cop més divergents dels dels EUA), sinó com una Gran Potència Moral, encarnació del bé *en la història*: «Els Estats Units han esdevingut grans, rics i poderosos, i avui dominen el món perquè s'han involucrat en missions de defensa de la llibertat i de la democràcia contra els totalitarismes nazi, comunista i fonamentalista islàmic.»²²

Penseu en l'execració general del terrorisme de matriu islàmica, que s'acompanya puntualment per l'eliminació de tota meditació històrica seriosa sobre *com* i *quan* ha nascut el terrorisme islàmic, i *de qui* el fonamentalisme islàmic l'ha après com a mètode de lluita política i de construcció d'entitats estatals inèdites, primer de tot dins de la mateixa tradició islàmica.²³

Per tant, el fonamentalisme religiós apareix com la ideologia residual de la modernitat, senyal tardoral d'una època que continua el seu ràpid camí vespertí,

21. Vegeu Cardini (2004b).

22. Així ho diu Teodori (2004), a la «Prefazione» d'aquest assaig. Aquestes interpretacions de ressos lírics, que tracen el panorama conegut d'una Terra Promesa secularitzada, sonen particularment consonants amb les d'alguns ultracatòlics que han migrat del tradicionalisme cap a altres formes d'integrisme. Per exemple, vegeu Respinti (2004, p. 22), que afirma que els EUA neixen com a encarnació d'un «ideal antirevolucionari», amb l'objectiu de «conservar l'esperit jurídic i cultural de la mare pàtria» basant-se «en una idea de dret natural que deriva directament de la seva concepció tradicional clàssica i cristiana»; per tant, «a la consciència dels Pares fundadors dels Estats Units, el model il·lustrat-jacobí francès era la maledicció de la qual calia fugir per qualsevol mitjà», i que tota imatge diferent de la història estatunidenca és fruit de la «propaganda de tipus socialcomunista», ja que els Estats Units han «estat l'enemic més acèrrim del pensament marxista-leninista al segle xx». A la Terra Promesa fonamentalista és evident que tothom espera la font de llet i mel més agradable. Davant d'aquestes reconstruccions purament mitològiques de la història estatunidenca, un retorn a la realitat sembla urgent. Vegeu, per tant, Jennings (2003), Gobbi (2002) i Spaventa i Saulini (2003).

23. Sobre el tema dels vincles entre el terrorisme, les organitzacions més conegudes i notòries del fonamentalisme islàmic i el món occidental, vegeu, com a introducció, Blondet (2007), Bouthoul (1975) i Leso (2011).

malgrat els entusiasmes imprevisors de la part de la cultura eurooccidental que, inexhausta, continua confonent l'ocàs amb l'alba.²⁴

BIBLIOGRAFIA

- A. S. (1991). «Il dio di Bush». *30 Giorni*, núm. 2, p. 11.
- BAQUIS, Aldo (2003). «Volevano far saltare in aria le Moschee di Gerusalemme». Il piano di un gruppo di terroristi ebrei». *La Stampa* (24 settembre), p. 8.
- (2005). «Sharon: ci anetteremo le colonie cisgiordane». *La Stampa* (16 febrer), p. 6.
- BEIT-HALLAHMI, Benjamin (1992). «Identità giudaica e nuovi movimenti religiosi in Israele». *Sette e Religioni*, núm. 7, p. 343 i seg.
- BLONDET, Maurizio (2002a). *Chi comanda in America*. Milà: Effedieffe.
- (2002b). *I fanatici dell'Apocalisse: Ultimo assalto a Gerusalemme*. 3a ed. Rímìni: Il Cerchio.
- (2004). «La terra promessa, il sionismo e le derive del fondamentalismo». *Avvenire* (30 settembre).
- (2005). «Contro Sharon fattura di morte dei rabbini estremisti» [en línia]. <<http://www.efdiefte.it>> [Consulta: 15 febrer].
- (2007). *Osama bin Mossad*. Milà: Effedieffe.
- BOUTHOU, Gaston (1975). «Attualità del terrorismo». *La Destra*, núm. 1, p. 5 i seg.
- BRAGUE, Rémi (2004). «Cristiani e "cristianisti"». *30 Giorni* (octubre), p. 40 i seg.
- CANFORA, Luciano (2002). *Critica della retorica democratica*. Bari; Milà: Laterza.
- CARDINI, Franco. (2002). *I cantori della guerra giusta: Religioni, fondamentalismi, globalizzazione*. Rímìni: Il Cerchio.
- (2003). *Astrea e i Titani: Le lobbies americane alla conquista del mondo*. Roma: Laterza.
- (2004a). *Le Crociate in Terrasanta nel Medioevo*. Rímìni: Il Cerchio.
- (2004b). *L'invenzione dell'Occidente*. Rímìni: Il Cerchio.
- (2005). «L'Europa e i fondamentalismi». *I Quaderni di Avallon*, núm. 54.
- CARDINI, Franco [et al.] (2007). *Neocons: L'ideologia neoconservatrice e le sfide della storia*. Rímìni: Il Cerchio.
- COCHIN, Augustin (1989). *Lo spirito del giacobinismo*. Milà: Bompiani.
- COPERTINO, Luigi (2007). *Spaghettoni: La deriva neoconservatrice della destra cattolica italiana*. Rímìni: Il Cerchio.
- ELIADE, Mircea (1991). «Paradiso e Utopia: il messianismo nella società americana». *I Quaderni di Avallon*, núm. 24, p. 29 i seg.
- FASANA, Enrico (2001). *Islamismo fra Nazione e ideologia: I casi di India, Pakistan e Afghanistan*. Actes del congrés «Un fantasma si aggira per l'Europa. Globalizzazione, fondamentalismi, conflitti di civiltà», organitzat per Identità Europea, de la Universitat Càtòlica de Milà. [Manuscrit]
- FRANSONI, Francesco (1984). «La nascita dello spirito borghese». *I Quaderni di Avallon*, núm. 5, p. 139 i seg.

24. Per a una primera classificació crítica de les tesis i de la praxi dels imitadors paracatòlics o pseudocatòlics del fonamentalisme protestant, vegeu Copertino (2007) i Brague (2004).

- FUAD ALLAM, Khaled (1992). «Paradigmi dell'Islam militante: l'epopea acculturata dei predicatori islamisti». *Religioni e Società*, núm. 14, p. 93 i seg.
- GOBBI, R. (2002). *America contro Europa: L'antieuropismo degli americani dalle origini ai giorni nostri*. Milà: M & B Publishing.
- JENNINGS, Francis (2003). *La creazione dell'America*. Torí: Einaudi.
- LESO, Giacomo (2001). «Nella lobby USA del petrolio l'altra verità su Bin Laden» [en línia]. <<http://www.warianna.it>> [Consulta: 14 novembre].
- MARTÍNEZ, Miguel (2002). «È nata la giovenca rossa». *Italicum* (abril 2002), p. 9.
- MORGANTI, Adolfo (1989). «L'uomo dei Lumi: una mutazione antropologica». *I Quaderni di Avallon*, núm. 20-21, p. 89 i seg.
- (2003). *Il razzismo: Storia di una malattia della cultura europea*. Rímìni: Il Cerchio.
- MOTTA, Graziano (2004). «Sharon "investe" sui fedelissimi». *Avvenire* (14 octubre), p. 13.
- PORCARELLI, Andrea (2002). *Nuove religioni del continente americano*. Brescia: Editrici Queriniana.
- RAO, J. H. (1992). «L'americanismo e la crisi della Chiesa negli USA». *Controrivoluzione*, núm. 18-19, p. 15 i seg.
- RESPINTI, Marco (2004). «Due rivoluzioni a confronto». *Il Timone* (abril), p. 22.
- ROY, Olivier (2003). *Global Muslim: Le radici occidentali nel nuovo Islam*. Milà: Feltrinelli.
- SOLOVIOV, Vladimir (1995). *I tre dialoghi*. Ed. a cura d'Aldo Ferrari. Milà: Vita e Pensiero.
- SPAVENTA, Alessandro; SAULINI, Fabrizio (2003). *Divide et Impera: La strategia dei neoconservatori per spaccare l'Europa*. Roma: Fazi.
- TEODORI, Massimo (2004). *L'Europa non è l'America: L'Occidente di fronte al terrorismo*. Milà: Mondadori.

Llengües, cultura i identitat a la Mediterrània

La valoració de les identitats minoritàries i de la diversitat cultural a les constitucions africanes

VALERIA PIERGIGLI
Universitat de Siena

1. INTRODUCCIÓ

El concepte d'*identitat cultural*, íntimament connectat amb els de diversitat cultural i multiculturalisme, ha trobat un reconeixement progressiu entre la vasta categoria dels drets humans i, més específicament, dels drets culturals, sigui en els ambients científics o en els pràctics i operatius, a banda del llenguatge comú. Això també ha passat en reacció a l'anomenada globalització —no sols econòmica i de mercats— que tendeix, de forma oposada, a l'emergència d'una cultura dominant i a fenòmens consegüents d'homogeneïtzació i d'homologació, que amenacen el manteniment de la pluralitat de les cultures.

D'altra banda, l'ús creixent i l'esforç consegüent de reglamentació jurídica del dret a la identitat cultural imposa una revisió del ventall clàssic dels drets fonamentals centrats —almenys en la tradició del constitucionalisme occidental— en la individualitat de la persona, suggereix la definició d'una quarta generació de drets i demana al legislador i al jutge, tant a nivell intern com internacional, de resoldre delicats problemes d'equilibri entre demandes individuals i drets col·lectius o comunitaris. Efectivament, els drets corresponents al sector cultural revelen una ambivalència natural individual/col·lectiva que continua alimentant el debat científic sobre la compatibilitat o no entre el liberalisme i el comunitarisme. L'oportunitat de protegir l'individu no tan sols considerat de forma singular i abstracta, sinó com a pertanyent a un determinat context social i cultural, indueix a enriquir el dret individual a la identitat personal amb continguts posteriors, com els que deriven de la protecció de la identitat cultural de la comunitat de la qual l'individu forma part i en la qual s'expressa la seva projecció social.

Per a les col·lectivitats caracteritzades per un patrimoni lingüístic i cultural propi —es tracti de veritables «minories lingüístiques» o bé de «pobles indígenes»—, la protecció i valoració de la identitat cultural dels individus i dels grups al·loglots és susceptible de modulació dins de l'ampli ventall de drets enumerats en l'àmbit de nombrosos instruments internacionals, però més eficaçment definits en cadascun dels ordenaments que han escollit no ignorar, sinó afavorir, el manteniment de les cultures minoritàries mitjançant mesures de discriminació positiva.

Encara que partint del context internacional i regional africà, la meua intervenció vol aturar-se —sense, d'altra banda, pretendre ser exhaustiva— en els enfocaments seguits, en els textos constitucionals vigents, quant al reconeixement de les identitats minoritàries i de les diversitats culturals, tenint present que la valoració de la diversitat lingüística i cultural constitueix la riquesa no tan sols d'aquest continent complex sinó de tota la humanitat, i que arreu aquest objectiu és indescribable de la recerca de la pau, del desenvolupament, de la solidaritat, de la seguretat i de la democràcia.

2. LA PROMOCIÓ DE LA DIVERSITAT CULTURAL EN LA DIMENSIÓ INTERNACIONAL

Fins i tot abans que en el constitucionalisme contemporani, la protecció i promoció dels drets a la diferència i a la identitat cultural han estat establertes en la comunitat internacional.

Sota l'ègida de l'ONU, el tema de la protecció del dret a la identitat de les minories ètniques o lingüístiques ha estat consagrat de manera general a l'article 27 del Pacte Internacional sobre els Drets Civils i Polítics (1966), que constitueix la primera disposició a escala mundial dotada de força coactiva per a la protecció de les minories. Sense renunciar a l'enfocament individualista prevalent, acreditat a l'època en el context internacional, l'article 27 reconeix a les persones pertanyents a minories el dret de no ser privades de la possibilitat de gaudir, en comú amb els altres membres del grup, de la llengua, la cultura i la religió pròpies. La disposició, formulada cautament en termes negatius i aparentment evocadora d'una actitud merament caracteritzada per l'omissió per part dels poders públics, deixa entreveure el que, en una accepció més actual, es podria definir com a «dret a la identitat lingüística, cultural i religiosa» dels qui pertanyen a una comunitat connotada amb trets diferencials propis i s'hi identifiquen.

En la línia oberta pel Pacte Internacional sobre els Drets Civils i Polítics, però utilitzant una formulació més obertament positiva, se situa la Declaració de l'Assemblea General de l'ONU sobre els Drets de les persones pertanyents a minories nacionals o ètniques, religioses o lingüístiques (1992), que estableix expressament el dret de les minories a l'existència i al manteniment de la seva identitat (nacional, ètnica, cultural, religiosa) (article 1). El fet de destacar un dret de les minories

a la seva identitat, declinable com a lingüística, ètnica, cultural o religiosa, i articulable en una sèrie de demandes referides a cadascun dels seus membres, que en poden gaudir de forma individual o social, s'extreu també de l'anàlisi dels estudis elaborats en el si de la subcomissió de l'ONU per a la lluita contra les mesures discriminatòries i la protecció de les minories. Si bé sense apel·lacions explícites, el concepte d'identitat cultural apareix clarament subjacent en les definicions, proposades progressivament, de «minoria», com un dels factors que en permeten la individualització.

Més enllà de la referència a les minories ètniques i lingüístiques, el respecte dels drets ancestrals lligats a una sèrie de valors socials, culturals, religiosos i espirituals, fins i tot preexistents a l'estat, és proclamat internacionalment amb èmfasi especial pel que fa als anomenats pobles indígenes o autòctons, entesos generalment com els descendents de poblacions que habitaven des de temps immemorials una terra abans de la conquesta a mans dels colonitzadors provinents d'altres parts del món. Amb aquest propòsit, n'hi ha prou de citar la Convenció de l'OIT número 169 (1989) i, més recentment, la Declaració dels Drets dels Pobles Autòctons (2007).

La protecció de la identitat cultural, al costat dels drets a la diferència i a la diversitat, constitueix també un tema recurrent en els treballs de la UNESCO. La inseparabilitat entre identitat i diversitat cultural és subratllada a la Declaració sobre polítiques culturals de la Ciutat de Mèxic (1982), la qual evidencia el caràcter únic i irrepetible de cada cultura, que contribueix al procés de desenvolupament i al reforçament del sentit d'independència, llibertat, sobirania i identitat de les nacions, afavoreix, a través del diàleg intercultural, l'enriquiment del patrimoni comú de valors de tota la humanitat i permet la realització del pluralisme cultural.

Més recentment, han estat aprovats en l'àmbit de la UNESCO alguns documents de gran relleu, adreçats —encara que sigui amb un grau divers d'eficàcia jurídica— a la protecció de la diversitat i de la identitat cultural, amb atenció especial a la protecció de les comunitats de llengua minoritària i dels pobles indígenes. Em limito a citar aquí la Declaració universal sobre la diversitat cultural (2001), la Convenció per a la salvaguarda del patrimoni cultural immaterial (2003) i la Convenció sobre la protecció i promoció de la diversitat de les expressions culturals (2005).

3. LA PROMOCIÓ DE LA DIVERSITAT CULTURAL EN LA DIMENSIÓ REGIONAL AFRICANA: LA PROTECCIÓ DE LES IDENTITATS CULTURALS DINS EL MARC DE LA IDENTITAT AFRICANA

Durant les darreres dècades, per a la protecció de la identitat i de la diversitat cultural, amb especial atenció als qui pertanyen a les col·lectivitats minoritàries, han intervingut amb intensitat i freqüència creixents diverses institucions que operen en l'àmbit regional.

Per limitar-nos a l'examen del sistema regional africà de protecció dels drets humans, és necessari assenyalar l'èmfasi particular que s'ha posat en la dimensió col·lectiva de la identitat cultural, des del moment que, tradicionalment, els drets fonamentals són adscrits no a l'individu entès de forma aïllada, sinó a la persona en tant que part d'una comunitat. Aquesta és una concepció nítidament expressada ja en el títol d'alguns dels documents regionals africans més importants, com la Declaració Universal dels Drets dels Pobles (Alger, 1976) i, sobretot, la Carta Africana dels Drets de l'Home i dels Pobles (anomenada Carta de Banjul, 1981), la qual ha evidenciat per primer cop a escala internacional l'íntima compenetració entre drets individuals i col·lectius. En l'especificitat del context africà, l'exaltació d'un lligam com aquest es deu, bé a la voluntat de preservar la concepció tradicional de l'home i de la societat en connexió amb el dret consuetudinari precolonial, bé a l'experiència de la colonització que, havent afectat gran part del continent —almenys fins a la fi de la Segona Guerra Mundial—, ha contribuït a reforçar ulteriorment el sentit de solidaritat entre els individus en la lluita contra qualsevol forma d'imposició externa, política, social o econòmica.

Sense entrar en la definició del concepte de «poble», la Carta de Banjul proclama solemnement la igualtat entre els pobles, cap dels quals no està legitimat per a exercir cap mena de prevaricació sobre l'altre (article 19), els reconeix el dret a existir en la condemna implícita del genocidi, sigui físic o cultural, i consegüentment confereix la titularitat del dret absolut i inalienable a l'autodeterminació (article 20). L'apel·lació a algunes resolucions de l'ONU, però sobretot als dos pactes internacionals del 1966 i a la Carta dels Drets i Deures Econòmics dels estats (1974), és evident en les disposicions programàtiques de l'article 21, que garanteixen als pobles el dret de disposar de les pròpies riqueses i recursos naturals i comprèn el deure dels estats d'eliminar eventuales temptatives d'explotació estrangera, a més de la demanda, en cas de privació, de garanties legals idònies i d'una indemnització equitativa. De l'afirmació i realització d'aquests objectius provenen alguns corol·laris importants: el dret dels pobles —i el deure corresponent de l'autoritat estatal, en col·laboració amb els altres estats membres de la Unió Africana— al desenvolupament econòmic, social i cultural, i al gaudi igual del patrimoni cultural de la col·lectivitat (article 22), el dret a la pau i a la seguretat interna i internacional (article 23) i el dret a un entorn satisfactori i favorable per al desenvolupament mateix (article 24).

L'enfocament pluralista i el plantejament comunitari en la configuració de la titularitat i del gaudi de determinats drets no ha de fer perdre de vista la matriu comuna a tots els individus i pobles d'aquest continent, constituïda per la totalitat dels valors propis de la cultura africana. És el que es desprèn del preàmbul de la Carta de Banjul, que es refereix a «les tradicions històriques i als valors de la civilització africana», les virtuts dels quals han d'inspirar i caracteritzar el comporta-

ment dels estats en la concepció dels drets humans i dels pobles i, de manera encara més significativa, de la Carta per al Renaixement Cultural Africà (2006). Aquest document pretén promoure la unitat africana en el respecte de la diversitat de les llengües, cultures i identitats regionals presents al continent, per tal de reforçar el desenvolupament econòmic, el progrés social i la democràcia en totes les seves accepcions, i de contribuir a la solució dels conflictes i a la reducció de les desigualtats i de les injustícies. D'altra banda, ja amb la Declaració de Harare (1997), adoptada com a conclusió de la conferència intergovernamental dels ministres sobre política lingüística promoguda per la UNESCO, era desitjada, en una perspectiva ambiciosa que transcendia les finalitats purament lingüístiques, la implicació de les institucions polítiques als diversos nivells —panafricà, regional, nacional— i de la UNESCO per promoure el desenvolupament, no tan sols econòmic, sinó també cultural, la democratització del continent, la salvaguarda dels drets humans i dels drets lingüístics, inclosos els de les minories, la convivència social pacífica, el pluralisme ètnic i lingüístic i, per tant, en síntesi, per valorar la identitat africana.

4. LA SALVAGUARDA DE LA DIVERSITAT CULTURAL EN LES CONSTITUCIONS AFRICANES I MODULACIONS EN LA PROTECCIÓ DE LES IDENTITATS MINORITÀRIES

Els objectius prefigurats per la Carta per al Renaixement Cultural Africà i per la Declaració de Harare són confirmats pels ordenaments constitucionals dels estats, els quals, habitualment, a la proclamació de l'ideal de la unitat africana i de la recuperació d'un seguit de valors tradicionals comuns uneixen l'afirmació de la protecció del patrimoni cultural de la nació i de la valoració de les llengües i identitats minoritàries.

De forma general, es pot observar que el factor lingüístic és esmentat, sovint conjuntament amb altres elements com la raça o la pertinença ètnica, en l'ampli ventall relatiu als factors de no-discriminació, tan bon punt és proclamat el principi d'igualtat davant la llei. A més, el coneixement de la llengua habitualment és evocat en la regulació de les modalitats de restricció de la llibertat personal allà on s'estableix que els motius de la limitació eventual han de ser comunicats a la persona afectada en una llengua que li sigui comprensible. Finalment, les constitucions generalment prohibeixen constituir partits polítics sobre una base ètnica, religiosa, regional o de gènere.

De forma més puntual i detallada, atès que les mesures d'intervenció es dirigeixen preferiblement a les llengües o, més precisament, als parlants de les llengües minoritàries o indígenes, els constituents han escollit d'articular el règim de la protecció preveient la protecció de les especificitats culturals del país, al qual habitualment s'uneixen disposicions ulteriors dirigides al reconeixement dels

idiomes minoritaris com a llengües nacionals i/o oficials, a la representació de les comunitats al·loglotes dins de l'organització estatal o local, a la creació d'òrgans de garantia, fins a la solució de l'anomenat federalisme ètnic i a la regulació del procediment per a una eventual secessió de l'estat de pertinença, quan ja no sigui possible conciliar la unitat de l'estat i la protecció de la diversitat dels seus components socials i ètnics.

La preservació de les tradicions, de la diversitat i dels valors lingüístics, culturals, ètnics i religiosos sovint fa de teló de fons de la proclamació d'una o més llengües oficials o nacionals. En aquest terreny és possible veure alguna varietat d'enfocaments: alguns textos constitucionals col·loquen, efectivament, en un pla de paritat totes les llengües del país sense distinció (Eritrea, 1997, article 4; Ghana, 1992, article 39.3); altres disposen el principi del reconeixement paritari de les llengües del país, encara que només una serà la *llengua de treball* del govern federal (Etiòpia, 1995, article 5); altres diferencien el règim de la llengua d'estat, a la qual és reconegut exclusivament el caràcter de l'oficialitat, del règim de les altres llengües, eventualment etiquetades com a «nacionals», de les quals cal assegurar la promoció (Guinea, 1990, article 1; Uganda, 1995, xxiv Principi de la política estatal; Gabon, 1991, article 2; Moçambic, 2004, article 9); altres constitucions preveuen una coincidència parcial o total entre llengua/llengües nacional/nacionals i llengua/llengües oficial/oficials (Kenya, 2005, article 9; Comores, 2001, article 1; Burundi, 2005, article 5; Mauritània, 1991, article 6; Ruanda, 1991, article 4); finalment, altres, després d'haver individualitzat la llengua oficial, posen a càrrec de l'estat el deure de la promoció igualitària, sense discriminacions, de les llengües nacionals expressament enumerades amb una citació final a altres idiomes que formen part del patrimoni cultural nacional, encara que situant-los en un grau inferior de protecció (República Democràtica del Congo, 2005, article 1 ter).

No manquen referències genèriques a altres llengües a les quals es pugui estendre eventualment el règim d'oficialitat mitjançant un retorn al legislador per a la seva individualització concreta (Uganda, 1995, article 6; Benín, 1990, article 11; Níger, 1999, article 3; Burundi, 2005, article 5; Burkina Faso, 1991, article 35), és a dir, mitjançant una ampliació del ventall ja previst al text constitucional.

També són freqüents les citacions a les llengües indígenes o aborígens, a la recuperació dels coneixements tradicionals o a les poblacions autòctones, els drets de les quals són mereixedors de salvaguarda i de valoració, mitjançant l'adopció de mesures positives idònies per part del legislador, en consideració de la seva història i dels patiments infligits per la dominació colonial i pel postcolonialisme (Sud-àfrica, 1996, article 6.2; Camerun, 1996, preàmbul; Guinea Equatorial, 1995, article 4; Kenya, 2005, article 26).

De vegades, els constituents posen l'aproximació objectiva envers els idiomes a protegir o promoure davant de la subjectiva, que té a veure amb les comunitats

de parlants i amb la garantia d'una sèrie més o menys generosa de drets lingüístics. Així, troben reconeixement els drets de les minories de participar en els processos de decisió que els afecten (Uganda, 1995, article 36) i a més, amb aquest propòsit, el consens preventiu i informat de les poblacions indígenes ha estat reconegut per les autoritats estatals en diversos títols i àmbits, com el relatiu a la realització d'activitats d'exploració i d'extracció de recursos naturals, com recentment ha passat a Sud-àfrica i a Nigèria, respectivament per als jaciments de diamants i de petroli. A més, les cartes constitucionals poden preveure la facultat, per als pertanyents a les comunitats nacionals, d'utilitzar les seves llengües parlades i escrites, de mantenir i desenvolupar les seves cultures i tradicions (Uganda, 1995, article 37; Benín, 1990, article 11.1), de formar associacions culturals, religioses i lingüístiques (Sud-àfrica, 1996, article 31 i Kenya, 2005, article 68.2) que poden ser expressament encoratjades (Nigèria, 1999, article 15).

Recordem també les disposicions constitucionals que completen l'estatut dels drets de les comunitats minoritàries amb la garantia de la seva presència a les institucions estatals i la constitució d'òrgans adequats de garantia. En aquest sentit, la Constitució de Kenya disposa, entre les línies mestres del sector públic, el principi de la igualtat d'oportunitats en els nomenaments, en la formació i en la promoció, igual que entre homes i dones, per als membres dels diversos grups ètnics, i també el principi de la representació de les comunitats i de les minories en la composició dels serveis públics a tots els nivells (article 245.1, j i k). De forma anàloga, la Constitució de Burundi preveu que els consells comunals reflecteixin la composició ètnica del seu electorat (article 266) així com l'Administració (article 143), mentre que la representació de les ètnies hutu i tutsi, en la mesura del seixanta per cent i del quaranta per cent, respectivament, és garantida a les empreses públiques, al Govern i a l'Assemblea Nacional (articles 129, 143 i 164).

Especialment sensible a la promoció de les llengües i de les respectives comunitats de parlants és la Constitució de Sud-àfrica, que reconeix onze llengües oficials, a utilitzar en les activitats públiques, a escala nacional o provincial, tenint en compte criteris com la seva difusió, les necessitats de la població i els recursos financers, amb l'obligació d'usar-ne almenys dues; a l'àmbit local, per contra, l'ús de l'idioma i les preferències dels residents seran els que hauran d'orientar l'elecció de la llengua, o llengües, a utilitzar. A fi de promoure el multilingüisme i, més concretament, de crear les condicions per a l'ús i el desenvolupament de totes les llengües oficials, de les llengües khoi, nama i san, de la llengua de signes, i també per a garantir el respecte i la valoració de les llengües parlades habitualment a Sud-àfrica i de les usades amb objectius religiosos, el constituent ha previst la institució de la Pan South African Language Board, que ha estat objecte d'una reglamentació legislativa expressa (article 6 de la Constitució; *Act* núm. 59/1995 i *Act* núm. 10/1999). Diferent per raons d'institució i per finalitat és la Commission

for the Promotion and Protection of the Rights of Cultural, Religious and Linguistic Communities (*Act n. 19/2002*), cridada a promouvoir —mitjançant poders de control, recerca i educació— el respecte dels drets d'aquestes comunitats i el desenvolupament de la pau, de l'amistat, del sentit d'humanitat, de la tolerància i de la unitat nacional entre les diverses comunitats sobre la base dels principis d'igualtat, no-discriminació i llibertat d'associació.

5. EL FEDERALISME ÈTNIC EN LA CONSTITUCIÓ D'ETIÒPIA

Entre les mesures de protecció de les identitats minoritàries, destaca a Etiòpia la solució del federalisme sobre base ètnica.

Etiòpia és un estat multilingüe, multicultural i multireligiós que, malgrat haver escapat de la colonització europea, durant la seva història plurisecular ha travessat períodes d'inestabilitat política, guerres civils, governs militars i règims totalitaris que han reprimint durament les identitats culturals i religioses en nom de l'assimilació a la cultura dominant dels nombrosos grups que componien el teixit social. Com a reacció, la Constitució actual (1995) ha decidit exaltar, des del preàmbul, el rol dels grups ètnics, identificats amb l'expressió «Nations, Nationalities and Peoples». Són titulars de la sobirania (article 8) i són formats per persones «who have or share large measure of a common culture or similar customs, mutual intelligibility of language, belief in a common or related identities, a common psychological make-up, and who inhabit an identifiable, predominantly contiguous territory» (article 39.5).

No susceptibles de restricció o suspensió, ni tan sols en situacions d'emergència, són els drets amb els quals s'obre l'elenc dels «Rights of Nations, Nationalities and Peoples»: es tracta del dret a l'autodeterminació, incloent-hi el dret a la secessió, del dret a l'ús de les pròpies llengües en forma escrita i oral, del dret a expressar i desenvolupar el propi patrimoni històric i cultural (articles 39.1 i 39.2; article 93.4 c). L'enumeració dels drets col·lectius prossegueix amb el reconeixement del dret de cada comunitat minoritària d'autoadministrar-se mitjançant institucions establertes en el seu territori, de ser representada als òrgans estatals i federals (article 39.3) i de fer secessió, tot complint les condicions indicades expressament (article 39.4).

De forma anàloga al que es troba en altres ordenaments africans que donen relleu a les identitats minoritàries també en el pla institucional, a Etiòpia els grups ètnics han de ser representats a les forces armades nacionals (article 87) i al si del Parlament. Amb aquest propòsit, almenys vint escons han de ser atribuïts a aquests grups a la cambra baixa, escollida per sufragi universal de tota la població (House of Peoples' Representatives; article 54), mentre que a la cambra alta (House of the Federation), que és la representativa de les «Nations, Nationalities and Peoples», cadascun d'aquests subjectes ha de tenir, almenys, un representant, al qual se suma

un representant ulterior per cada milió d'habitants, amb la conseqüència que les comunitats ètniques més nombroses tenen un major pes polític dins de l'òrgan legislatiu (article 61).

Habitualment, el federalisme etiop és definit com a «federalisme ètnic». Malgrat que aquesta fórmula no es troba al text constitucional, l'elecció és darrere la delimitació de les entitats estatals que componen, de forma paritària, la República federal democràtica, sobre la base a l'assentament territorial, de la llengua, de la identitat i de l'acord de la població interessada (article 46). A partir d'aquests pressupòsits, la Constitució ha definit nou estats membre i ha regulat el procediment per tal que les «Nations, Nationalities and Peoples» dins dels estats membre puguin exercir el dret de constituir, quan ho desitgin, el propi *mother state* en l'àmbit de la República federal (article 47). Malgrat que l'incipit del preàmbul indueix a pensar en entitats sobiranes preexistents («We, the Nations, nationalities and Peoples of Ethiopia...»), es tracta d'un federalisme «devolutiu i simètric» que ha nascut de la voluntat de l'estat unitari —i que neix després d'un règim totalitari i centralista de llarga durada— d'atribuir un grau d'autonomia igual a tots els estats membre.

Des del moment que ha tingut lloc la configuració dels estats —i també per al futur haurà de ser així— segons criteris de pertinença ètnica i lingüística, s'hauria d'imaginar que els nous estats membre constituents reflectiran la composició de la població. De fet, però, l'edificació d'Etiòpia com a estat federal sobre una base ètnica resulta més un desig que una realitat, si es considera que pràcticament cap d'aquestes entitats territorials no és completament homogènia des del punt de vista lingüístic i cultural, que el nombre de grups ètnics disseminats en el territori de la nació és superior a seixanta i que els idiomes parlats (llengües i dialectes) són més de vuitanta. Per tant, majories i minories són obligades a cohabitar dins de cadascuna de les entitats de la descentralització, fins que cadascuna d'elles no decideixi activar el procediment descrit a la Constitució per fundar el propi *mother state* autònom.

Diversos factors, en part estructurals i en part polítics, estan posant a prova l'experiment del federalisme ètnic a Etiòpia. Entre els estructurals hi ha, com acaba d'esmentar, la ficció inherent a la pretensió de definir un estat federal segons línies de pertinença etnicolingüística que, si veritablement es posés en pràctica, donaria lloc a una fragmentació del teixit social difícilment gestionable, amb el risc d'implosió de tot el sistema. D'altra banda, si bé el federalisme és escollit, sobretot en els estats ètnicament heterogenis, per tal d'integrar els diversos components socials en la unitat nacional i cercar de garantir una convivència al més pacífica possible de la població, no sembla que aquesta solució hagi aconseguit, a Etiòpia, calmar els conflictes, com ho demostren les violències sorgides a l'última dècada a les àrees occidentals i meridionals del país, on la fragmentació ètnica i política és especialment elevada.

A més, i malgrat que la Constitució posi en un pla de paritat, més enllà dels idiomes usats, tots els estats membre, existeixen de fet forts desequilibris entre les entitats que formen la República federal, desequilibris deguts també a l'escassa capacitat representativa de la House of the Federation que, no per funcions sinó per composició, tendeix a assemblar-se a la House of Peoples' Representatives. A la cambra alta, els estats més densament poblats són més ben representats i, per aquesta raó, aconseguixen pressionar eficaçment per obtenir els recursos necessaris dels quals tenen necessitat, mentre que els estats demogràficament menys consistents resulten més febles en molts aspectes, inclosa la capacitat d'incidir amb èxit en la política de les transferències fiscals.

També es poden plantejar dubtes en relació amb l'elecció de preveure i regular el dret de secessió, des del moment que l'adquisició de la independència i de la sobirania no és sinònim d'estabilitat i de democràcia si, contextualment, no s'identifiquen els mecanismes oportuns per a assegurar la pluralitat i la unitat, sobretot en territoris caracteritzats per fortes clivelles ètniques, culturals i religioses, com ho prova la secessió d'Eritrea d'Etiòpia el 1993.

A més, hi ha raons polítiques, lligades a l'organització i a l'activitat dels partits, que també contribueixen a la crisi de l'experiment federal. De fet, es tracta d'un règim de partit dominant on les decisions de caràcter polític més rellevants són preses per l'aparell central de govern i, precisament, pel partit hegemònic. Tot el funcionament del sistema polític ha assolit, especialment a partir de la primera dècada del segle XXI, accentuades tendències centralistes i nacionalistes que, a més, s'han reforçat probablement amb l'objectiu de fer front als conflictes que han esclatat en algunes zones del país. La implicació dels estats membre és realment limitada, com a mínim fora de la seu institucional que és la House of the Federation, en la qual, però, com s'ha indicat, es reflecteixen les profundes diferències socials, demogràfiques i econòmiques presents al país.

A la pràctica, sembla que, prescindint de la connotació ètnica, hagin quedat privats d'una implementació real els objectius fonamentals inscrits a la constitució d'un estat federal, com són la conciliació de la unitat de la nació en la diversitat dels seus components i la distribució del poder polític en el territori.

Atès que en aquest país no es discuteix l'oportunitat de la solució federal, per invertir la tendència no semblen suficients algunes reformes institucionals, com la revisió de la cambra alta, sigui en la composició, sigui en les funcions, per tal de fer-ne efectivament una seu de representativitat i garantia dels interessos dels estats membre. Abans d'això, caldria canviar la voluntat política, per tal d'orientar el sistema de forma efectiva cap al pluralisme partidista i la competició democràtica, eliminant així, o almenys reduint-la, l'esquerda existent avui entre els principis constitucionals i la pràctica política.

**6. CONCLUSIONS. LA CONSOLIDACIÓ DE LA DEMOCRÀCIA COM A PREMISSA
PER A LA PROTECCIÓ EFECTIVA DE LES IDENTITATS MINORITÀRIES:
UN RECORREGUT ENCARA NO CULMINAT**

Els drets lingüístics i culturals són inclosos dins el més ampli ventall de drets fonamentals i arreu la seva garantia efectiva està relacionada estretament amb l'assoliment de la pau, de la seguretat i de la democràcia, condicions que encara manquen en àmplies àrees del continent africà. Segurament, la tendència del constituent d'introduir provisions dirigides a la promoció de les llengües minoritàries va sent acollida favorablement. I, si bé també ha de mirar-se favorablement la progressiva implicació a escala regional amb la protecció de la diversitat cultural dins el marc unitari dels valors de la civilització africana, d'altra banda és evident que la fragilitat de les estructures democràtiques impedeix en molts casos concretar aquests propòsits. Al contrari, la tendència al monopartidisme i a la concentració de poders en l'executiu, l'absència d'un poder judicial veritablement independent, conjuntament amb la fragmentació ètnica i amb la difusa situació de subdesenvolupament econòmic i d'analfabetisme, són sovint a l'origen de les arbitrarietats i violacions que posen en risc seriós l'exercici dels drets humans més elementals.

En aquest context, mereix reconeixement l'adopció de la Carta Africana de la Democràcia, de les Eleccions i del Govern (2007), que, sobre l'experiència del que ha estat sancionat de forma sumària en l'Acte Constitutiu de la Unió Africana (2000), subratlla la relació entre la realització dels principis democràtics —que inclouen, entre altres, el *rule of law*, la supremacia de la Constitució i la garantia de la independència de la magistratura— i el respecte dels drets fonamentals (article 6), sense ignorar, pel que interessa aquí, la proclamació del compromís dels estats membre en l'eliminació de tota forma de discriminació, en la protecció dels grups desavantatjats com les minories ètniques, així com en el respecte de la diversitat ètnica, cultural i religiosa que contribueix a reforçar la democràcia i la participació dels ciutadans (article 8).

En particular, en relació amb la salvaguarda i la valoració de les llengües minoritàries, la manca d'una voluntat política sentida de manera autònoma és probablement la raó principal del fracàs de les polítiques lingüístiques a molts territoris d'aquest continent. Fins i tot més que els recursos materials i humans, l'actuació d'una política lingüística eficaç necessita el suport de la consciència, a banda de la mateixa comunitat al·loglota, de la classe dirigent d'un determinat país de voler-la usar per promoure realment l'ús de les llengües regionals i locals en els diversos àmbits públics, premissa de la qual prové la valoració de les identitats culturals i la construcció de relacions pacífiques entre les comunitats presents al teixit social. Un cop aquesta consciència sigui adquirida, es farà l'elecció dels

instruments idonis per a aquest objectiu; poden ser els més variats, encara que sigui evident que un idioma donat tindrà més possibilitats de perpetuar-se amb l'ajuda de mesures que n'afavoreixin l'ús públic i oficial, sense excloure l'oportunitat d'atribuir formes d'autonomia política en correspondència amb els confins lingüístics.

De fet, a l'Àfrica ha succeït que les qüestions lingüístiques s'han plegat sovint a les exigències de la política. A això, hi han contribuït no sols les valoracions contingents elaborades des de l'interior, com la temptativa d'eliminar els desequilibris socials existents per part dels governs nacionals, per exemple mitjançant la introducció de la solució federal, sinó també les pressions internacionals exercides de forma diversa per les Nacions Unides i la UNESCO i dirigides a promoure, a través del desenvolupament dels idiomes locals, l'alfabetització de la població o a afavorir reformes en l'aparell institucional per tal de permetre la representació dels grups ètnics en l'àmbit dels estats africans multilingües.

En conclusió, el procés de democratització en curs al continent africà, la garantia de les situacions jurídiques subjectives del qual constitueix una característica indispensable, no sembla encara pròxim a la conclusió, i la definició d'un nucli veritablement universal de drets en el manteniment de les especificitats culturals i religioses no sembla un objectiu de pròxima realització, almenys fins que no maduri la voluntat política d'implementar els valors liberals en els quals les constitucions africanes vigents declaren voler-se inspirar.

Relacions entre Aquileia, Venècia i la Mediterrània

PIER CARLO BEGOTTI
Universitat d'Udine

La crida que Jesús va adreçar als seus deixebles, tal com es descriu als últims versicles dels Evangelis sinòptics, era precisa i improrrogable: «Aneu i feu deixebles a tots els pobles; bategeu-los en el nom del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant» (Mt 28,19); «Aneu per tot el món i prediqueu l'Evangelí a tota criatura» (Mc 16,15); «Així està escrit, Crist patirà i ressuscitarà d'entre els morts el tercer dia, i en el seu nom es predicarà a tots els pobles la conversió i el perdó dels pecats, començant per Jerusalem.» Les missions evangelitzadores van ser immediates, amb la intervenció directa de Déu al costat dels deixebles i dels apòstols, i Marc podia confirmar: «Aleshores se n'anaren i predicaren pertot arreu, i el Senyor col·laborava amb ells i confirmava la Paraula amb els senyals que l'acompanyaven» (Mc 16,20). Els *Fets dels Apòstols*, després, narren la continuació d'aquests esdeveniments, col·locant-los en un context d'obertura intel·lectual, cultural i lingüística, com es llegeix a l'episodi de Pentecosta: «[...] tots foren omplerts de l'Esperit Sant i van començar a parlar en altres llengües, en la forma que l'Esperit els concedia d'expressar-se. [...] Quan es va escampar aquell rumor, es va concentrar la gent i es van quedar desconcertats, ja que cada un els sentia parlar en la seva pròpia llengua» (Ac 2,4 i 6).

L'anunci travessà la Mediterrània sense distincions de confins, llengües, cultures i, a l'època de les missions de Pau de Tars, ja havia arribat a les regions de l'Alt Adriàtic: «Així, des de Jerusalem i en totes les direccions fins a Il·líria, he dut a terme la predicació de l'Evangelí de Crist» (Rm 15,19).

Prop d'Il·líria s'estenien les terres que giraven al voltant de la metròpoli romana d'Aquileia, empori fluvial i lloc de trobada de tràfics, carreteres, pobles, llengües, cultures i religions entre l'Europa central i l'Europa mediterrània. En realitat, a les fonts antigues, de vegades Aquileia i Il·líria són confoses, i passa de trobar-hi que el bisbe d'Aquileia és anomenat «bisbe d'Il·líria», o que el mateix

Pau hauria evangelitzat «fins a Il·líria», és a dir, «fins a Aquileia». Però els estudiosos fan notar que, aviat després d'aquest passatge, Pau afirmava que havia tingut cura de no acostar-se als llocs on altres ja havien difós la paraula de Crist (Rm 15,20-21), així que alguns suposen que haver-se aturat als confins d'Il·líria podria indicar que, més enllà, i en conseqüència a Aquileia, l'Evangelí ja hauria estat anunciat per altres deixebles o per persones pertanyents a d'altres corrents del cristianisme originari.

Moltes pistes, després de tot, mostren com a la regió d'Aquileia el missatge de Crist va ser precoç, arribant directament des d'Orient, en el nom i amb la tradició de Marc. Era un cristianisme estretament connectat amb les elaboracions teològiques de la comunitat d'Alexandria, dipositària, segons el que es creia, de l'anunci de Marc. Ho va testimoniar a l'inici del segle iv Eusebi de Cesarea: «Es diu que Marc, enviat a Egipte, fou el primer a difondre-hi l'Evangelí que ell va escriure i a instituir esglésies a la mateixa Alexandria» (*Història de l'Església*, II, 16, 1). És important assenyalar com aquesta tradició estava ben arrelada en els ambients cristians d'Aquileia, vist que l'any 402 el text original grec de la *Història* d'Eusebi fou traduït per primer cop al llatí per Rufí de Concòrdia. Fortament imbuït de judaisme, el cristianisme d'Aquileia va mantenir algunes tradicions jueves fins a l'alta edat mitjana, per exemple amb la celebració festiva del dissabte en lloc del diumenge; tant, que al món rural va madurar el culte, del tot autònom i original respecte a d'altres àrees, del Sante Sabide, és a dir, del Sant Dissabte (que en friülà es fa per a les dones), reconduït a l'ortodòxia de l'Església en l'àmbit de la devoció mariana o amb la solució de modificar el nom *Sabide* amb *Sabina* o d'altres similars.

La reflexió d'alguns estudiosos —i aquí no es poden oblidar *pre* Guglielmo Biasutti i *pre* Gilberto Pressacco— va encara més enllà i arriba a connectar formes musicals i litúrgiques, ritus populars heterodoxos, mites nocturns i altres amb una llunyana tradició d'origen alexandrí; es tracta de suggeriments no acceptats per tothom, però que posen en relleu encara més l'àmbit mediterrani de la vida espiritual d'Aquileia, on d'altra banda ja havien trobat cabuda els cultes místics orientals. A aquest àmbit afegim segurament un sòlid context de trobades religioses, culturals i lingüístiques, atesa no tan sols la situació geogràfica d'Aquileia, sinó també les circumstàncies del seu desenvolupament i de la seva història. L'origen mateix d'Aquileia, que el mite vol fer una invenció romana, va tenir lloc en realitat en un context de pluralitat: la seva «fundació» el 181 aC fou un moment de trobada, perquè els romans van donar vida a una ciutat que satisfés les seves exigències polítiques i militars en un lloc ja habitat i que ja havia experimentat la presència sobre el territori de més d'una cultura, certament cèltica i vèneta, però potser també genèricament indoeuropea, com ens fa entendre el mateix nom.

Així, segles després, l'èxit del cristianisme fou per a Aquileia l'inici d'una nova era, de respir internacional, projectada entre la Mediterrània i l'Europa central i

oriental, fins i tot durant els segles en què les funcions civils, administratives, econòmiques i polítiques de la ciutat estaven declinant paral·lelament a les de l'Imperi de Roma, dins del qual la metròpoli havia conegut una gran fortuna. Adquirint el títol patriarcal i al capdavant d'una regió que comprenia Venècia i Ístria i que s'estenia des de la Llombardia oriental fins a les actuals Eslovènia i Croàcia, Aquileia va traslladar cap al terreny eclesiàstic el rol de capital d'un vast territori; dins, s'hi trobaven aquells espais de llacuna que sols més tard —des de la segona meitat del segle VI— emprendreien un camí autònom en l'àmbit, per una banda, d'un ducat al principi bizantí i després del tot independent, i, d'altra banda, d'un patriarcat que, amb el nom d'Aquileia o de Nova Aquileia, inicialment tingué seu a Grado i, després, a Venècia.

Ni tan sols Venècia havia nascut del no-res, com Venus de la mar: el mite dels orígens fou usat per a refermar l'originària independència de la ciutat, era la base i el reflex d'un programa ideològic i polític destinat a impedir qualsevol pretensió o reivindicació de part d'autoritats exteriors, ja fos l'Imperi germànic o l'Imperi bizantí. Però, més enllà d'aquesta llegenda, Venècia va néixer i es va desenvolupar gràcies a una trobada en part negativa i en part positiva: no sols la fuga i el momentani refugi a les llacunes dels habitants de les ciutats de la terra ferma de l'àrea d'Aquileia a causa de les incursions gòtiques i hunes, sinó —amb la invasió dels longobards— el transferiment de persones, famílies, béns i organitzacions socials en un lloc ja freqüentat, on era present una forma de civilitat vinculada al gaudi dels recursos, al mar, als tràfics i als comerços, a l'intercanvi, des dels horitzons que sortien del clos de les llacunes i s'obrien a la vastitud de la mar.

De la mateixa manera que la «fundació» romana d'Aquileia va constituir en realitat l'organització municipal i colonial d'un lloc ja assentat, la «fundació» de Venècia per part dels pròfugs fou una organització social i política nova en un lloc ja assentat. Són, ambdós, nous inicis que durant un llarg període marcaran la història d'un territori vast, de la Mediterrània mateixa i d'Europa. Però si, des del punt de vista de les relacions mediterrànies, la història de Venècia és ben coneguda, no ho és la d'Aquileia. Efectivament, amb el nom d'aquesta ciutat va sorgir durant l'edat mitjana central una entitat política, el patriarcat civil, que fou un principat entre els més autònoms dins de l'Imperi medieval, especialment després de la investidura feta per Enric IV, el 3 d'abril de 1077 (i amb perfeccionament alguns mesos després), al patriarca Sigeward. Aquesta institució constituïa de nou el punt de trobada entre el món mediterrani i el món europeu central/oriental, i s'estenia des de les costes altadriàtiques d'Ístria i del Friül fins a les àrees alpines de Cadore, Càrnia, Caríntia i Eslovènia. Fou una realitat internacional, plurilingüe, pluricultural, que comprenia en el seu si parlants d'eslovè, friülà, alemany, croat, italià, ladí, sense comptar les particularitats dialectals, des del vènet al carinti, de l'istriot al resia.

El patriarcat d'Aquileia tenia en la república de Venècia, segons el moment, un aliat o un adversari. Entre les dues entitats hi va haver guerres i aliances, pactes i influències recíproques, fins que —a mitjan segle XIII, quan també la política general del patriarcat s'estava girant cada cop més envers Itàlia més que no pas envers l'Imperi— el Friül fou absorbit definitivament per l'òrbita econòmica veneciana. Després, als anys 1419-1420, la república va conquerir quasi totalment el territori patriarcal, fet que va posar fi a un experiment polític del tot original en la història europea medieval.

En tots aquests esdeveniments van ocórrer fenòmens, estructures de llarg període, moments particulars que van deixar marca i que nosaltres, avui, encara estem capacitats per a llegir? La resposta és certament positiva, i aquí mirarem de posar-ne en evidència alguns trets.

A l'Aquileia romana no li podem assignar un rol important en la penetració d'un tipus de civilització, la romana, vers les regions centrals i orientals d'Europa, sense voler assignar algun tipus de judici, positiu o negatiu, a aquella civilització; una civilització de la qual van emergir sempre traces de les civilitzacions submergides, fossin paraules cèltiques que havien romàs a les llengües desenvolupades a partir del llatí, fossin cultes precedents a la religió politeïsta dels grecs i dels romans, fossin formes de conrear la terra o de comprendre els senyals de la natura i de restituir-los en forma de festes, aniversaris o rituals.

I fou una civilització que, en el moment del col·lapse dels seus referents polítics i institucionals, va trobar noves cultures i n'absorbí en part algunes formes jurídiques, artístiques o lingüístiques. Els mosaics que avui admirem a la basílica d'Aquileia, per exemple, més enllà del simple fet teològic i simbòlic, són interpretables sols si els estudiem juntament amb els d'Egipte, Roma o Tunísia, com els ornaments del temple longobard de Cividale, que mostren afinitat fins i tot amb la llunyana Síria; sense esmentar que Cividale ens restitueix formes artístiques que els longobards van elaborar absorbint-les dels pobles amb els quals havien conviscut a l'Europa septentrional i central, fins al contacte amb els bizantins i els romans. A Aquileia van arribar cultes orientals, religions, cultures i llengües que, malgrat que no van deixar traces antropològiques arribades fins a nosaltres, van ser elements presents a la societat de l'època imperial, que les excavacions arqueològiques ens han restituït en part.

El nom d'Aquileia va tornar a ser important, com hem vist, quan fou associat al fet cristià. Si l'Aquileia romana havia esdevingut la capital d'una vasta regió que, des de la Llombardia, arribava fins als límits d'Hongria, l'Aquileia cristiana va néixer en una dimensió encara més gran. Va néixer, al seu si, un port de l'Occident girat envers l'Orient, va néixer al seu si un lloc mediterrani. Fou un cristianisme que va arribar-hi des d'Alexandria, que va mantenir durant molt de temps el seu lligam amb el judaisme i que probablement va portar a Occident almenys algunes

traces dels corrents gnòstics i de la forma d'entendre la vida i el Més Enllà que havien trobat un punt molt elevat d'elaboració entre els essenis. Era el cristianisme que es tintava de la llegenda de Marc, que pretenia que hauria estat el mateix Marc qui hauria portat el missatge de salvació, enviat per Pere.

Avui és difícil creure que les coses haguessin anat realment així, però alguna cosa de veritat hi ha: l'antiguitat de la presència cristiana, el fortíssim lligam amb Alexandria i les esglésies que es van desenvolupar a Orient, la facilitat de penetració en un ambient, el d'Aquileia (i el de Concòrdia), en el qual militars, mercaders i viatgers arribaven des de tots els punts de l'Imperi i en el qual era activa una comunitat jueva. Encara més: la discordança amb el cristianisme que prenia Roma, l'esperit d'autonomia fins i tot en l'elaboració teològica i litúrgica. Aquileia, amb els seus homes de fe i de doctrina, va irradiar el cristianisme i l'organització eclesiàstica a l'Alt Adriàtic fins al Danubi, i va esdevenir una forja de màrtirs i sants. Bisbes com Cromaci d'Aquileia van ser coneguts i van tenir fortuna editorial durant tota l'edat mitjana: els manuscrits que conserven les seves obres foren copiats als monestirs d'Alemanya i de Catalunya, de França, Itàlia i Anglaterra, al costat dels de Rufi de Concòrdia, ben present a les biblioteques europees medievals. També els sants d'Aquileia van donar vida a cultes fora del territori d'origen: per exemple, a Cromaci se li van erigir esglésies a Sardenya i als sants cançons se'ls van erigir esglésies a Ravenna, sense esmentar que el culte dels sants d'Aquileia per antonomàsia, Hermàgores i Fortunat, és encara viu tant a Venècia com al Tirol, a la Llombardia i a Eslovènia, a Caríntia i al Friül.

La singularitat i l'autonomia de l'Església d'Aquileia, entesa en la seva complexitat d'església local i universal, va esclatar de forma clamorosa en el cisma dels Tres Capítols, que va fer d'Aquileia la capital eclesiàstica d'una vasta província que s'estenia des de la Llombardia fins al Vènet, el Trentí i el Tirol, a Àustria, a Eslovènia i a Croàcia (parlant en termes actuals). Una província que es va constituir en patriarcat i que va donar al bisbe d'Aquileia un títol que, no per casualitat, era utilitzat per les grans seus metropolitanes de l'Orient cristià. Però els esdeveniments dels Tres Capítols —al seu torn, lligats estretament a la presència longobarda a la terra ferma i a la influència encara activa dels bizantins a les llacunes— va separar a mitjan segle VI la història d'Aquileia de la de Venècia, la Venècia lacustre i marítima que s'estava desprenent cada vegada més de la Venècia terrestre.

No és que a Aquileia li hagi mancat l'esperit marítim: sempre havia estat un port, com ho van ser en el seu territori Portogruaro i les ciutats istrianes, i hi va haver nobles, com els de Caporiacco, que a les acaballes del segle XII es van fer armadors per a transportar pelegrins i croats a través de la Mediterrània fins a Terra Santa. Tanmateix aquesta no va ser la vocació d'Aquileia, sinó la de ser un lloc de trobada i de síntesi, quasi un paradigma d'una convivència de pobles, llengües i cultures que encara avui pot constituir una referència ferma per al nostre temps.

Mirant al nord, mirant a l'est: una visió des del racó sud-oest de la Mediterrània

EIRLYS E. DAVIES

Escola de traducció Rei Fahd, Universitat Abdelmakek Essaadi, Tànger

INTRODUCCIÓ

La gent que viu a Tànger, a la punta nord-oest del Marroc i d'Àfrica, dedica molt del seu temps a mirar al nord. En una plaça del centre de la ciutat amb vistes al port (popularment coneguda com Sahat al Ma'gazin, plaça dels aturats), la gent s'asseu tot el dia a mirar la costa meridional d'Espanya a través de l'estret de Gibraltar. Els meus estudiants poden mirar fixament per la finestra la costa espanyola si s'avorreixen durant les classes; jo també puc veure Espanya des de casa meva. Els dies clars es poden distingir fàcilment els blancs edificis de Tarifa, els molins de vent sobre els turons i, a vegades, la neu a les muntanyes.

Jo no sóc una ciutadana de la Mediterrània, però he passat més de vint-i-cinc anys al Marroc i m'agrada pensar que puc combinar algunes visions pròpies de la perspectiva marroquina amb la distància i l'objectivitat d'un forà. El meu objectiu aquí és, doncs, aportar una mica de llum a la qüestió de com els habitants de la riba sud de la Mediterrània perceben els seus veïns del nord. Què representa per a ells la Mediterrània? Quins lligams perceben, quines línies de divisió?

FRONTERES I BARRERES

Hi ha moltes menes de fronteres. Algunes són geogràfiques, seguint les serralades, els rius o el litoral, que exigeixen un esforç físic a aquells qui les volen creuar. D'altres són, és clar, polítiques, vigilades per autoritats governamentals i que requereixen passaports o altres documents oficials per a ser-hi admesos. Algunes són socials, demarcades pels hàbits de cada dia, com la llengua o la roba, i poden ser creuades per aquells qui tinguin ganes d'adaptar el seu comportament i el seu

estil de vida; i algunes són simbòliques i representen divisions basades en valors i creences, coses que no són tan fàcils de descartar o d'adaptar.

No obstant això, moltes de les fronteres no són hermètiques, inamovibles o eternes. Els túnels poden creuar muntanyes i enllaçar costes llunyanes, es poden fer excepcions en els processos administratius, les tribus i nacions poden canviar les lleialtats, fusionar-se i dividir-se. La regió mediterrània és un bon exemple de la manera tan plana i òbvia com les divisions geogràfiques poden no correspondre's de manera consistent amb les fronteres dibuixades per les persones.

Només a l'època romana totes les terres que envolten la mar Mediterrània van formar una unitat política, i fou imposada per la força, no assumida voluntàriament pels seus habitants. Sis segles més tard, la conquesta àrab va portar a una marcada divisió entre el nord i el sud i la frontera europea va ser empesa al nord, cap a França, amb la major part d'Ibèria llavors fermament al costat sud de la frontera. Uns quants segles més i la frontera fou empesa de nou al sud, lluny fins al mar, amb alguns llocs d'avançada del nord establerts al costat sud; Ceuta va esdevenir portuguesa el 1415 i Tànger el 1471, mentre que Melilla esdevenia espanyola el 1497. Al final del segle XIX, amb el procés de colonització, les fronteres es van redibuixar de nou, en aquesta ocasió movent-se molt més enllà de la costa sud: Algèria es va convertir de fet en part de França, i Espanya aparentment considerava el nord del Marroc com una simple extensió del seu territori (Albet-Mas, 2006). Les fronteres es van tornar a moure amb el final de la colonització; França va renunciar a la seva possessió de la costa sud, i la divisió va coincidir llavors més o menys amb la barrera geogràfica formada pel mar.

Avui, doncs, la Mediterrània sembla ser un punt on coincideixen diverses menes de fronteres. L'amplada de l'estret, fins i tot en el seu punt més angost, és clarament una barrera física; és impossible creuar-lo nedant i les fràgils barques utilitzades pels futurs immigrants il·legals sovint tampoc no aconsegueixen salvar la distància. Aquells que aconsegueixen creuar es troben amb un canvi de llengua, un canvi de religió i vastes diferències en el desenvolupament econòmic. Però és la divisió política el que sembla més dramàtic. Amb l'accés d'Espanya a la Comunitat Europea el 1986, la frontera hispanomarroquina es va convertir no solament en una altra simple frontera nacional, sinó en la frontera entre Europa i Àfrica. Aquest estatus es va reforçar amb la creació del bloc Schengen el 1991 i amb la institució del requeriment de visats als marroquins que volguessin entrar a la zona. Des de llavors, els esdeveniments mundials han conspirat per fer les barreres d'entrada a Europa encara més formidables; des de l'11 de setembre de 2001 i els atacs terroristes a Casablanca (2003) i a Madrid (2004), els visats s'han convertit en quelcom més i més difícil d'aconseguir per a un ciutadà marroquí ordinari. Espanya i el Marroc estan, doncs, ara separats per una frontera extremament dura, el que Ferrer-Gallardo (2006, p. 2) descriu com a «frontera de fronteres».

Aquest desenvolupament potser no és immediatament obvi per a aquells qui contemplen l'altre costat de la Mediterrània. La llenca blava no és ampla; de fet, avui dia es pot creuar més ràpidament que mai (en només trenta minuts en un ferri d'alta velocitat). Però es manifesta específicament en els llocs on la divisió nord sud encara no es correspon amb la línia costanera: al voltant dels dos enclavaments espanyols en terra africana, Ceuta i Melilla. Aquí l'autèntic significat del terme «Fortalesa Europa» queda ben il·lustrat; un filferro de pues de sis metres d'alt i dues o fins i tot tres tanques serveixen per a mantenir Àfrica fora d'Europa, i són patrullades no solament per les autoritats espanyoles sinó també, i això és ben paradoxal, per les autoritats marroquines, que impugnen l'existència d'aquestes fronteres. La seva funció és mantenir allunyats no tan sols els marroquins, sinó també l'allau d'afri-cans que viatgen des de tan lluny com Nigèria i el Congo amb l'objectiu de creuar aquesta barrera mística i entrar al paradís d'Europa (vegeu Collyer, 2007).

MIRANT AL SUD, AL NORD, A L'EST

Quan els europeus miren al sud cap al Marroc, poden veure tota mena de coses que tenen interès a mantenir fora del seu territori: terrorisme, tràfic de drogues, pobresa, analfabetisme. Aquells qui, tot i així, entren al Marroc poden descobrir alguns aspectes més positius del lloc: vacances amb un sabor exòtic, segones residències a preus competitiu, interessants oportunitats d'inversió, mà d'obra a baix cost per a ser explotada en fàbriques de la zona lliure (mentre el moviment de persones cap al nord es fa cada vegada més difícil, el moviment de béns cap al sud sembla fer-se encara més fàcil, amb l'obertura de més i més zones lliures d'impostos i incentius per als inversors estrangers). Recentment, el potencial de desenvolupament del Marroc s'ha començat a mostrar molt atractiu, amb els promotors immobiliaris europeus arribant en massa per aixecar complexos turístics al llarg de les seves costes verges. Però aquestes impressions no són el tema de què tractaré aquí. M'agradaria simplement explorar una mica els sentiments dels marroquins quan miren a través de les seves fronteres.

Què veuen els marroquins quan miren al nord? Per a molts, especialment els qui tenen poca formació i es troben a l'atur, les perspectives dels quals són limitades a casa seva, Europa continua sent El Dorado, el lloc on les feines esperen, on els nens del carrer són alimentats i cuidats, on encara es poden fer fortunes. Fins fa poc, quan van ser introduïts mètodes de detecció més sofisticats, homes joves encara intentaven entrar a Europa amagats en contenidors o penjats sota els eixos d'un camió. D'altra banda, algunes persones de la generació més gran encara recorden l'Europa colonitzadora, sovint amb sentiments contradictoris; alguns guarden amargor i ressentiment, mentre que d'altres expressen una admiració sincera pel miracle econòmic que s'ha aconseguit a Espanya i en altres llocs.

En alguns aspectes, però, la gent ja no mira al nord tant com ho solia fer. Trenta anys enrere, quan vaig visitar Tànger per primera vegada, cada teulada de la ciutat era coronada per una vasta antena de televisió, de deu metres d'alt o més. Aquest equipament permetia a les famílies veure els canals de televisió espanyols, una alternativa atractiva a l'únic canal estatal de televisió marroquí. Els nens gaudien dels dibuixos animats espanyols i els adults seguien les notícies que podien ser durament censurades al Marroc. Les antenes encara es troben a les cases velles, però ara la majoria de teulades i balcons estan equipats amb antenes parabòliques per satèl·lit orientades cap al Nilesat, que ofereix una vasta oferta de canals en llengua àrab, des de canals informatius com Al Jazeera i Al Arabia fins a canals d'entreteniment i pel·lícules com l'MBC. Mentre que sovint es remarca que la globalització dels mitjans de comunicació mundials ha fet possible que la gent vegi el món a través dels ulls de l'altre, promovent així la diversitat, les conseqüències de la disponibilitat de televisió per satèl·lit al Marroc han estat lleugerament diferents; la gent que antigament mirava cap a Europa per obtenir informació i entreteniment ara es tomba resolutament cap a l'est.

UNA MIRADA INSTANTÀNIA: CENT MIRADES MARROQUINES

He vist les orientacions i les actituds dels meus estudiants canviar gradualment al llarg dels anys, influenciades pels esdeveniments com la Guerra del Golf del 1991, l'11-S, les campanyes a l'Afganistan i a l'Iraq i, per descomptat, el conflicte etern entre Israel i Palestina. No tinc estadístiques serioses per citar, només una mirada instantània de les opinions d'alguns marroquins. El setembre del 2009 vaig distribuir un qüestionari a cent marroquins, d'edats compreses entre els vint i els seixanta-tres anys, tots de nivell universitari, bilingües o multilingües, la majoria dels quals havien viatjat o viscut a l'estranger. Aquestes persones no són representatives de la majoria de ciutadans sense educació i que no han viatjat mai, però les seves respostes són interessants.

La pregunta inicial només inquiria si els informants sentien que podien ser descrits per cada una de les etiquetes següents: africà, marroquí, europeu, mediterrani, àrab, amazic (el terme preferit actualment al Marroc per a aquests habitants originaris, tradicionalment esmentats en l'antropologia occidental com a berbers) i musulmà. El 100 % dels informants acceptava l'etiqueta marroquí i un 95 % l'etiqueta musulmà. Les etiquetes mediterrani i africà eren acceptades per un 78 i un 77 % dels informants, respectivament. El 85 % es descrivia a si mateix com a àrab, un 41 % com a amazic i, curiosament, un 5 % acceptava l'etiqueta europeu. Clarament, doncs, la majoria dels informants reconeixien la posició geogràfica del Marroc com a part d'Àfrica i com a part de la regió mediterrània.

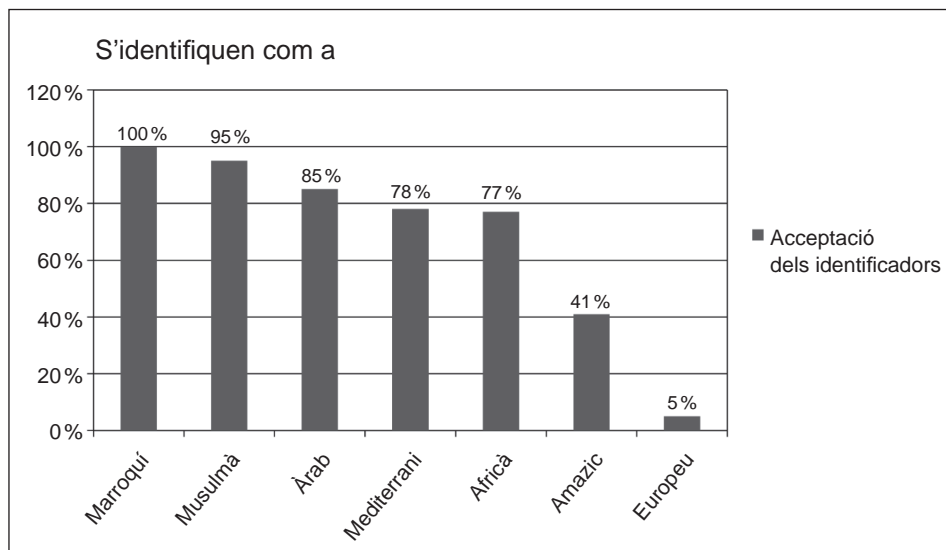


FIGURA 1. Percentatges d'identificació amb les diverses denominacions d'identitat. Mostra: 100 marroquins. Setembre de 2009.

Una segona pregunta intentava elucidar judicis més subjectius, ja que es demanava als informants que classifiquessin totes les etiquetes que consideraven que descrivien la seva pròpia identitat per ordre d'importància percebuda. Aquí sorgeixen diferències interessants segons l'edat dels informants. Entre els informants de més de quaranta anys, el 74 % va triar marroquí com l'etiqueta que millor descrivia la seva identitat, seguida de musulmà, triada per només un 12 %, i àrab i mediterrani, ambdues triades per 7 %. Entre els informants d'entre vint i quaranta anys, per contra, el 56 % va triar l'etiqueta musulmà com la que millor descrivia la seva identitat, i només un 37 % va triar l'etiqueta marroquí, un 4 % l'etiqueta àrab, un 3 % la d'àfrica i únicament un 1 % la de mediterrani.

Aquesta diferència de perspectives entre les generacions també sorgeix en les respostes a una pregunta posterior, que enumerava una sèrie d'elements (llengua materna, lloc d'origen, grup ètnic, religió, nacionalitat, educació rebuda) i demanava als informants que els classifiquessin segons la importància que consideraven que tenia cadascun a l'hora de determinar la seva pròpia identitat. Entre els menors de quaranta anys, la religió apareixia al damunt de tot, triada en primer lloc pel 48 % dels informants, mentre que, entre els de més de quaranta anys, només un 7 % classificava la religió com l'element més important de la seva identitat. Entre els del grup de més edat, la nacionalitat era classificada en primer lloc per

un 30 %, seguida per la llengua materna i el lloc d'origen, ambdós triats per un 26 %. Entre els menors de quaranta anys, el 19 % va triar l'educació i el 18 % la nacionalitat, mentre que la llengua materna i el lloc d'origen van ser la primera elecció d'un 10 %. Entre la generació més jove, el 67 % va triar la religió o l'educació com a crucials, mentre que només el 18 % de la més gran va triar una d'aquestes dues etiquetes.

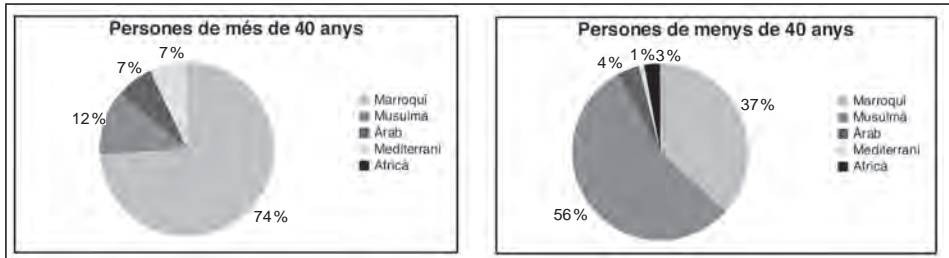


FIGURA 2. Denominació d'identitat preferent. Mostra: 100 marroquins. Setembre de 2009.

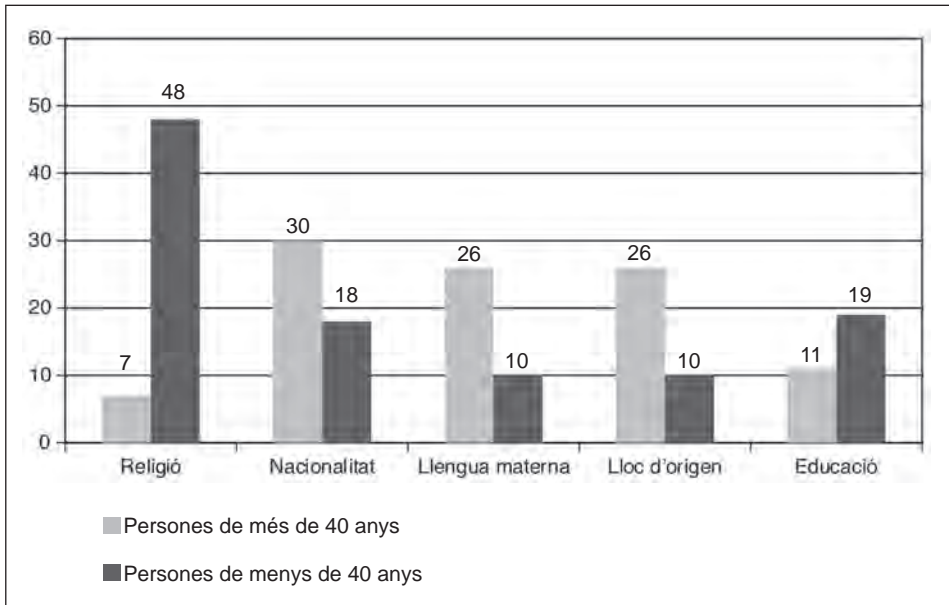


FIGURA 3. Element d'identitat més important. Mostra: 100 marroquins. Setembre de 2009.

Aquesta petita enquesta suggereix una diferència de perspectiva relacionada amb l'edat. Per als de més de quaranta anys, la religió no sembla l'element predominant de la seva identitat, mentre que per a la generació més jove, el seu estatus com a musulmans sembla dominar per sobre de qualsevol altre lligam. Els informants d'entre vint i quaranta anys són, naturalment, aquells qui eren nens o adults joves durant la Guerra del Golf i l'11-S i no tenen gaires records dels esdeveniments polítics mundials anteriors.

Quan se'ls demanà que triessin amb quina de les regions circumdants consideraven que compartien més elements, en termes de cultura, identitat i estil de vida, els informants van expressar una rotunda identificació amb els altres països del nord d'Àfrica. Un 94% va consignar el nord d'Àfrica com la regió amb la qual compartia més afinitats. Més interessant en aquest punt són les regions amb les quals els informants no es van identificar: un sorprenent 72% va afirmar no sentir cap afinitat amb l'Europa septentrional, un 52% no sentia cap afinitat amb la resta de l'Àfrica i un 29% no sentia cap afinitat amb els països de la Mediterrània nord. No hi va haver diferències sorprenents entre grups d'edat en aquest punt.

Altres preguntes eren obertes, demanant als informants que indiquessin quins aspectes de la cultura pensaven que eren comuns als països de la Mediterrània i què creien que distingia el Marroc d'altres països del nord d'Àfrica i dels del nord de la Mediterrània. Molts dels informants digueren sense embuts que no veien cap característica mediterrània compartida («el terme Països Mediterranis no significa res per a mi, només hi ha la línia entre el nord i el sud»; «ells són totalment diferents en termes de llengua, cultura, costums, art, música, economia, política...»; «són races diferents, amb històries diferents i diferents estils de vida»; «els països mediterranis no comparteixen res, perquè no necessiten compartir res»), o emfatitzaven la subtilitat dels lligams («només un nombre molt petit de marroquins té alguna cosa en comú amb la gent del nord de la Mediterrània»; «el que tenen en comú és només la colonització»; «no comparteixen res, excepte la història i la geografia»). Les característiques compartides més citades tendien a ser trets de l'estil de vida, com la cuina, les actituds relaxades, la falta de puntualitat, la sociabilitat, la *joie de vivre*, molt semblants al tipus de característiques que Heller (2004) descriu com «la Mediterrània de la imaginació, de sol i sostres de teula vermella, de vi i oli d'oliva, de migdiades i sopars tardans, de calidesa i vitalitat i potser fins i tot un toc d'hedonisme». Com era de preveure, el Marroc es comparava amb els països del nord de la Mediterrània majoritàriament en termes de religió, però les diferències en el desenvolupament econòmic i el sistema polític també eren evocades amb freqüència. La història i la política eren sovint citades com les característiques que distingien el Marroc d'altres països del nord d'Àfrica.

Aparentment, doncs, aquests informants senten poca afinitat amb els seus veïns de la costa nord de la Mediterrània, i més aviat s'alineen a si mateixos amb

els de l'est. Semblaria que la dura frontera política que actualment va de l'oest a l'est a través de la Mediterrània té una clara contrapart en les ments d'aquests marroquins. En particular, els joves marroquins educats semblen haver-se girat cap a la religió com a element clau de la seva identitat, un element que els distingeix clarament dels habitants de la riba nord de la Mediterrània.

La identitat és, sens dubte, un concepte subjectiu. Els elements que uneixen un grup de persones poden incloure característiques compartides objectivament verificables, com l'ascendència, la llengua d'ús i la religió, però l'autoadscripció pot ser igual d'important; les persones que es troben ajuntades per la força de les circumstàncies poden de fet buscar o inventar característiques que els uneixin. Encara més, els vincles dins d'un grup són percebuts com a més forts quan aquest grup es troba enfrontat a altres grups, potser hostils. Senzillament, sovint un grup es defineix a si mateix per contrast amb altres grups. Aquest punt ha estat convincentment argumentat per Bromberger (2007, p. 299), que assenyala com, en el sistema mediterrani, «tothom és definit [...] en un joc de miralls (costums, comportaments, afiliacions) amb el seu veí». Remarca, per exemple, que al segle III els cristians eren encoratjats a menjar porc per tal de distingir-se clarament dels jueus i que, per la mateixa raó, sant Pau va dir als homes cristians que resessin amb el cap descobert.

El desig de mostrar-se a si mateixos com a ben diferents d'Occident pot haver tingut, doncs, alguna influència en les actituds dels informants. La propagació del mocador islàmic, vestit avui al Marroc per moltes noies joves les mares de les quals mai no el van portar, i en particular la seva adopció entre els musulmans que viuen a Europa, sovint en circumstàncies controvertides, ha estat interpretat per molts comentaristes com un rebuig dels valors occidentals. Sigui quina sigui la raó subjacent de la seva posició, molts informants, en els seus comentaris, evocuen el que veuen com una distància religiosa irreconciliable entre la seva comunitat musulmana i els pobles de la riba nord de la Mediterrània. Alguns retraten la seva religió com una mena de bot salvavides; una de les opinions expressades sosté que només mantenint-se fidels a la seva fe religiosa poden mantenir uns bons estàndards morals i lluitar contra la corrupció dominant en altres llocs. De fet, alguns dels comentaris, particularment els dels informants joves, recorden la tesi de Samuel Huntington (1993) que són les diferències religioses, més que cap altra, les que marquen el que ell anomena les línies de fractura entre civilitzacions.

Recentment hem vist al Marroc una tendència del públic a rebutjar projectes perfectament vàlids només perquè eren percebuts com a provinents d'Occident. La història des intents recents de reformar la llei sobre l'estatus de les dones n'ofereix un exemple edificant. El 2000, el ministre marroquí per a la família va presentar un conjunt de propostes per a concedir a les dones més igualtat dins del matrimoni, elevar l'edat mínima de casament, etc. Mentre que aquestes mesures eren benvingudes per part d'alguns partits d'esquerres i associacions de dones, les or-

ganitzacions islamistes van convocar una gran manifestació, queixant-se que les propostes (realment inspirades per les recomanacions de l'ONU del 1995 a la Conferència de Pequín sobre les dones) eren intents d'Occident d'intervenir en els valors tradicionals marroquins. El projecte va ser arxivat. Tot i així, quatre anys després, el mateix Mohammed VI va introduir personalment un conjunt de mesures molt similar, contra les quals no van aparèixer objeccions, ja que en aquesta ocasió s'originaven en el cap d'estat i comandant dels fidels, i no en occidentals interferents (vegeu Freeman, 2004; Mateo Dieste, 2009).

Fins ara he mostrat un retrat d'una societat marroquina i, particularment, d'una generació de marroquins més jove, que tendeix a allunyar-se dels països del nord i a reafirmar aquells aspectes de la seva identitat que més clarament la distingeix dels veïns septentrionals. Tanmateix m'agradaria suggerir que la situació es troba lluny de ser tan clara com alguns d'aquests informants afirmen. Les identitats tendeixen a ser múltiples i superposades, tal com ha argumentat eloqüentment Maalouf (1998), i després de tot, molt pocs informants van triar de representar la seva pròpia identitat amb només una o dues etiquetes. Potser la barrera nord-sud no és tan impenetrable i la identificació oest-est, no necessàriament tan sòlida com se suggereix.

UNA SEGONA MIRADA A L'EST

És interessant veure com, mentre que els informants expressen afinitats molt properes amb altres països del nord d'Àfrica, la seva identificació amb el centre del món àrab i musulmà sembla menys pronunciada. El 34 % afirmava no sentir afinitat amb els països de la península Aràbiga, i el 19 % reconeixia no tenir afinitats amb els països del Llevant. I ja hem mencionat l'escàs nombre d'informants que citaven «àrab» com a primer element de la seva identitat. De fet, tot i que hi ha una aclaparadora i altament emocional identificació dels marroquins amb aquells als quals anomenen els germans palestins i iraquians, els vincles culturals entre els països àrabs podrien no ser tan forts com a vegades se sobreentén.

Per exemple, malgrat que la llengua àrab és citada repetidament com un factor unificador clau, això és cert només en la varietat alta de la llengua, l'àrab clàssic o estàndard. Els dialectes parlats pels marroquins són tan divergents dels usats a l'Orient Mitjà que les conversacions del dia a dia poden no ser mútuament intel·ligibles; així, en conferències internacionals, els acadèmics del Marroc i, diguem, del Líban o d'Egipte troben sovint més fàcil mantenir una conversa en francès o en anglès que no pas en les seves respectives varietats d'àrab col·loquial (Davies i Bentahila, 2007).

L'islam no és tampoc una religió monolítica. Aquest punt ha estat emfatitzat pel discurs oficial marroquí als darrers anys; en un esforç per distanciar-se de les

cèl·lules terroristes, les autoritats marroquines han empresonat predicadors acusats de promoure les visions salafistes i han tancat mesquites no oficials on es propagaven posicions extremistes (Belaala, 2004). El 2009, les autoritats marroquines van prendre mesures per a desmantellar una xarxa de musulmans xiïtes acusats de convertir marroquins a aquesta secta, i el Marroc va trencar fins i tot les relacions diplomàtiques amb l'Iran, sospitós d'estar al darrere d'aquests moviments (Daniel, 2009). Una hostilitat semblant entre sunnites i xiïtes ha emergit en d'altres països, incloent-hi Egipte (Blanche, 2009).

En qualsevol cas, cal reconèixer que les diferències religioses no sempre divideixen, igual que una religió compartida sempre uneix. Les perspectives canvien amb el context; podem recordar, per exemple, que l'exèrcit utilitzat per Franco per prendre el poder a Espanya contenia seixanta mil o setanta mil marroquins, voluntaris o mercenaris, i que Franco mateix va tractar de presentar aquests soldats musulmans com els seus aliats naturals per lluitar contra els comunistes que descrivia com a «sense Déu» (Albet-Mas, 2006, p. 594). D'altra banda, Dietz (2004, p. 1093) explica que entre la població musulmana actual de Granada, els conversos a l'islam nascuts a Espanya i els musulmans d'origen immigrant (majoritàriament marroquins) no formen en absolut una comunitat unificada.

Encara més: tot i que molts dels nostres informants emfatitzaven l'abisme econòmic i social que consideraven que separa el Marroc d'Europa, difícilment es poden considerar els països àrabs un bloc coherent en aquests àmbits; la distància econòmica entre els rics estats petrolífers i els seus veïns pobres com el Marroc pot ser vista com a més dramàtica que la que hi ha, posem per cas, entre el Marroc i Espanya. Tampoc els vincles de comerç ni els intercanvis culturals entre el món àrab no són especialment forts; els principals socis comercials del Marroc són els estats de la UE, i són els centres culturals europeus a les seves ciutats els que ofereixen el fons més ric d'activitats culturals. És significatiu el fet que alguns líders nacionalistes àrabs tracten de negar qualsevol noció de cultura mediterrània compartida, tement que una noció així podria restar valor a la integració del nord d'Àfrica en el món àrab (Tamari, 2004).

UNA SEGONA MIRADA AL NORD

En realitat, tot i els visats i el filferro de pues, els marroquins no estan separats d'Europa. Fins i tot les fronteres més dures són sovint poroses de manera selectiva, i aquesta no és una excepció. El nombre de persones d'origen marroquí que són residents legals a Europa, amb passaport europeu o sense, és prova que la Mediterrània continua sent zona de pas i no només una barrera (per a un estudi detallat de la immigració marroquina a Europa, vegeu Sutcliffe, 2006). Cada estiu, milions d'aquests migrants tornen amb les seves famílies marroquines per a les

vacances anuals, amb els seus cotxes farcits amb tots aquells productes europeus que creuen que poden satisfer la seva gent de casa. I just al costat de les tanques pensades per a mantenir els africans fora de Ceuta, centenars de marroquins passen del Marroc a Espanya cada dia, a peu, sense presentar cap visat i ni tan sols un passaport. Són els residents de les zones circumdants del Marroc, que tenen permís per a creuar la frontera tantes vegades com vulguin, sempre que no es quedin a Espanya. I la creuen, cada dia, sobrecarregats amb bosses de plàstic plenes de provisions i de béns de consum en entrar al Marroc, valorats en cinc-cents milions d'euros anuals. Les seves activitats de contraban, dutes a terme sota la mirada de les autoritats espanyoles i marroquines, serveixen per a proveir els mercats de Tànger amb productes espanyols i per a mantenir viva l'economia de Ceuta. Més generalment, Peraldi (2007) ha descrit la immensa «economia de basar» que s'estén al llarg del nord d'Àfrica i de l'Europa meridional, fent possible l'intercanvi de tota mena de productes gràcies als moviments i a les trobades d'individus d'ambdues costes. Semblaria que, dins de les atapeïdes xarxes de l'economia informal, els marroquins i les seves contraparts europees són capaços de treballar bé conjuntament.

Mentre que molts dels informants declaren amb convicció que els marroquins no tenen res en comú amb els seus veïns de l'altra banda de l'estret, els antropòlegs han tractat aquesta qüestió durant dècades sense arribar a conclusions tan fermes. Als anys seixanta i setanta, hi havia un interès considerable entre els antropòlegs per identificar trets comuns d'una «cultura mediterrània». Estudis comparatius han identificat paral·lelismes significatius, incloent, per exemple, les nocions de vergonya i honor (Peristiany, 1966), i la preferència pels matrimonis endogàmics (Tillion, 1966). Una reacció contrària a aquesta postura va arribar a finals dels anys setanta i vuitanta (Davis, 1977; Pina Cabral, 1989), quan la cultura mediterrània va ser desestimada com un mite inventat. Herzfeld (1984) va comparar de manera memorable la moda del «mediterranisme» amb l'orientalisme, acusant-lo dels mateixos tipus d'excessiva generalització, excessiva simplificació i creació d'estereotips dels que foren atribuïts al segon per Edward Said. Avui, de totes maneres, hi ha un interès renovat per l'estudi de la cultura en el context de la Mediterrània (per a un estudi útil, vegeu Albera, 2006). Bromberger (2007) insisteix en el fet que, per entendre la Mediterrània, cal tenir en compte tant les semblances familiars com una interacció de les diferències complementàries.

Els informants que perceben un abisme tan considerable entre les creences religioses es quedarien sorpresos de descobrir la quantitat de paral·lelismes existents entre els tipus de rituals populars practicats al llarg de la regió, incloent aquells que algunes vegades estan molt malvistos pel pensament ortodox. Per exemple, Hauschild, Zillinger i Kottmann (2007) identifiquen un gran nombre de paral·lelismes entre el Marroc septentrional i l'Espanya meridional en relació amb

la veneració dels sants, l'organització de germanats religioses i l'ús de la dansa per arribar a estats semblants al trànsit. Les dones dels dos costats de la Mediterrània encara encenen espelmes als santuaris dels sants locals, cristians, jueus o musulmans, com han fet des de l'edat mitjana (Cuffel, 2005). I els marroquins quedarien estupefactes de descobrir que a la Itàlia meridional la gent allunya el mal d'ull fent un compliment a algú utilitzant una fórmula semànticament idèntica a l'àrabi utilitzada al Marroc, i que cerimònies per curar els afectats de mal d'ull s'assemblen molt a les practicades al Marroc (els detalls sobre les pràctiques italianes han estat extrets de Quave i Pieroni, 2005).

La vida secular moderna també ofereix molts paral·lelismes. Els passejants vespertins que omplen la Rambla de Barcelona són semblants a aquells que volten pel bulevard de Tànger cada nit. I la gent de Tànger no són seguidors menys apassionats del Futbol Club Barcelona que els mateixos habitants de Barcelona. La nit d'un partit important, els carrers habitualment bulliciosos de Tànger queden deserts i un passejant no iniciat té la impressió de trobar-se en una ciutat fantasma, fins que un rugit eixordador l'alerta de les multituds d'espectadors enllaunats com sardines als cafès i l'informa que el Barça ha marcat.

Podem dir sense dubtar, doncs, que els pobles d'ambdós costats de l'estret de Gibraltar comparteixen moltes característiques, en siguin o no conscients. Per descomptat, no és només l'existència de similituds o diferències entre els dos grups el que determina la qualitat de les seves relacions. Per a Bromberger (2007, p. 303), per exemple, és més una excessiva proximitat que no pas una diferència allò que planteja un problema. D'altra banda, una bona entesa entre grups diferents pot ser fomentada en preocupacions i projectes compartits. Queda considerar com es pot dur els marroquins a veure els elements comuns en lloc de focalitzar-se en els distintius, i com es pot millorar la comprensió mútua entre els pobles de les dues ribes.

ARRIBAR PER MAR

Als darrers anys, molts dels diners europeus s'han destinat a promoure aquesta mena de cooperació a través de la regió mediterrània, amb els esforços aparentment multiplicant-se de manera directament proporcional a l'enfortiment de les barreres polítiques. Així, hem passat del Procés de Barcelona del 1995 a la Unió per la Mediterrània que Sarkozy va anunciar en un emotiu discurs a Tànger l'octubre del 2007. Recentment, la ciutat marroquina ha hostatjat un gran nombre de conferències sobre el tema del diàleg intermediterrani i el patrimoni mediterrani. Els ponents en aquest tipus d'esdeveniments s'entusiasmen amb la suposada unitat romàntica de la Mediterrània, l'harmonia que van conèixer els seus ciutadans en alguna era gloriosa passada, les evocacions a una cultura comuna per descobrir

en la seva literatura. Tot i així molts dels espectadors es mantenen cíncics, sentint que el canvi de nom de la creació de Sarkozy de l'original «Unió de la Mediterrània» a «Unió per la Mediterrània» envia senyals ben clars de l'actual inexistència d'aquesta unitat.

Això no implica que no s'estigui duent a terme una bona feina per a promoure la comprensió i la cooperació entre els ciutadans de les dues ribes; les paradoxes abunden aquí també. Quan el meu fill era a l'institut, va ser prou afortunat per a participar en diversos camps de treball i trobades organitzades dins el marc del programa Euromed Youth, i per tant va adquirir una valuosa experiència sobre entendre's bé amb l'altre. Però la seva bona fortuna de poder-hi participar en més d'una ocasió en part va ser deguda al fet que altres joves marroquins a qui hauria agradat participar-hi no van poder-ho fer pels llargs endarreriments en l'obtenció de visats. Va ser, de fet, la doble nacionalitat marroquina i anglesa del meu fill el que va facilitar que fos ell qui representés el Marroc en esdeveniments als quals altres, marroquins potser més «autèntics», van perdre l'oportunitat d'assistir. Estudiants marroquins desitjosos de participar en el Pla Averroes d'intercanvi universitari, que els ofereix l'oportunitat de passar un semestre en una universitat europea, s'han trobat amb problemes similars amb els visats.

En qualsevol cas, oportunitats com aquestes generalment només són a l'abast d'una molt petita elit al Marroc. Entre la resta, hi ha l'estesa creença que els diversos projectes d'associació euromediterranis estan interessats, sobretot, en dues preocupacions crucials per al nord: la seguretat i els interessos econòmics. La subvenció escadussera, la invitació ocasional a una conferència, fan poc per dissipar aquesta impressió. Molts analistes plantegen que l'èxit mitigat d'aquestes iniciatives panmediterrànies pot estar relacionat amb els rols desiguals dels socis septentrionals i meridionals (vegeu, per exemple, Schäfer, 2007). D'acord amb Mohsen (2007, p. 256), «el nord és l'únic productor de normes i significats: els altres no poden fer res més que conformar-s'hi», mentre que Tzifakis (2007, p. 55) assenyalava que les iniciatives de la UE han estat «preocupades per l'acceptació de les seves normes pels socis mediterranis més que no pas per l'erosió de les línies de fractura entre els dos costats de la vora». I Stetter (2005, p. 336) observa que el diàleg cultural entre ambdós queda invariablement contaminat per judicis de valor, i que el costat meridional és representat negativament.

Les dures barreres entre la riba nord i la riba sud de la Mediterrània són al seu lloc, i probablement s'hi quedaran en el futur immediat. Tot i així, encara és possible abaixar les barreres situades en les ments de les persones. Quan un grup se sent amenaçat, exclòs o inferior, tanca files, mira cap endins; quan sent que té una participació útil en un projecte comú, s'obre a l'altre grup. La gent de les dues ribes participa de manera efectiva en empreses comunes; n'és un exemple el comerç informal mencionat. El que cal per a apropar-los, potser, és un context en què

cada banda se senti en igualtat de condicions amb l'altra, i on cadascú tingui alguna cosa concreta a guanyar amb l'intercanvi. La història ofereix molts exemples de com intercanvis econòmics han tornat a ajuntar antics enemics irreconciliables; sense anar més lluny, els orígens de la Unió Europea en són un exemple. Peraldi (2007, p. 401) parla dels «sistemes d'aquiescència» basats en necessitats compartides, que permeten a persones d'ambdues ribes de la Mediterrània cooperar de manera efectiva dins el marc d'una àmplia economia informal.

Si es poden trobar més projectes en què les dues ribes estiguin implicades en el mateix grau, aquests haurien d'encaminar-se d'alguna manera a desencoratjar les actituds de filferro de punxes i promoure un punt de vista més flexible. La mar Mediterrània pot oferir de fet una metàfora més constructiva per a la frontera entre el nord i el sud. És efectivament una barrera, però una barrera que fluctua, es mou enrere i endavant, remullant ara un costat ara l'altre; una barrera, però, que encara pot portar la gent, allò que posseeixen i allò que desitgen, a un intercanvi d'un món a un altre.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERA, Dionigi (2006). «Anthropology of the Mediterranean: Between crisis and renewal». *History and Anthropology*, núm. 17 (9), p. 109-133.
- ALBET-MAS, Abel (2006). «Three gods, two shores, one space: Religious justifications for tolerance and confrontation between Spain and colonial Morocco during the Franco era». *Geopolitics*, núm. 11, p. 580-600.
- BELAALA, Selma (2004). «Morocco: Slums breed jihad». *Le Monde Diplomatique* (novembre). [Edició en anglès]
- BLANCHE, Ed (2009). «An unholy row». *Middle East*, núm. 398 (març), p. 8-12.
- BROMBERGER, Christian (2007). «Bridge, wall, mirror: Co-existence and confrontations in the Mediterranean world». *History and Anthropology*, núm. 18 (3), p. 291-307.
- CASTAN PINAS, Jaume (2009). «Building fortress Europe? Schengen and the cases of Ceuta and Melilla». *Centre for International Borders Research. Working Paper*, 18 [en línia]. <<http://www.qub.ac.uk/cibr/WorkingPapersSeries.htm>>.
- COLLYER, Michael (2007). «In-between places: Trans-saharan transit migrants in Morocco and the fragmented journey to Europe». *Antipode*, núm. 39 (4), p. 668-690.
- CUFFEL, Alexandra (2005). «From practice to polemic: Shared saints and festivals as “women's religion” in the medieval Mediterranean». *Bulletin of SOAS*, núm. 68 (3), p. 401-419.
- DANIEL, Sarah (2009). «Maroc: Offensive anti-chiite». *Le Nouvel Observateur*, núm. 2318 (9 abril).
- DAVIES, Eirlys E.; BENTAHILA, Abdelali (2007). «Ethnicity and language». A: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol. II. Leiden: Brill, p. 58-65.
- DAVIS, John (1977). *The people of the Mediterranean: An essay in comparative social anthropology*. Londres: Routledge.
- DIETZ, Gunther (2004). «Frontier hybridization or culture clash? Transnational migrant

- communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, núm. 30 (6), p. 1087-1112.
- FERRER-GALLARDO, Xavier (2006). «Theorizing the Spanish-Moroccan Border Reconfiguration: Framing a Process of Geopolitical, Functional and Symbolic Rebordering». *CIBR Working Papers on Border Studies*, CIBR/WP06-187-1112.
- FREEMAN, Amy (2004). «Re-locating Moroccan women's identities in a transnational world: The "woman question" in question». *Gender, Place and Culture*, núm. 11, p. 17-41.
- HAUSCHILD, Thomas; ZILLINGER, Martin; KOTTMANN, Sina Lucia (2007). «Syncretism in the Mediterranean: Universalism, cultural relativism and the issue of the Mediterranean as a cultural area». *History and Anthropology*, núm. 18 (3), p. 309-332.
- HELLER, Mark (2004). «The Mediterranean of the imagination. bitterlemons-international.org». *Middle East Round Table*, núm. 4 (2) (22 gener).
- HERZFELD, Michael (1984). «The horns of the Mediterranean dilemma». *American Ethnologist*, núm. 11, p. 439-454.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993). «The clash of civilizations?». *Foreign Affairs*, núm. 72 (3), p. 22-49.
- MAALOUF, Amine (1998). *Les identités meurtrières*. París: Grasset.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (2009). «Demonstrating Islam: The conflict of text and the mudawwana reform in Morocco». *The Muslim World*, núm. 99, p. 134-154.
- MOHSEN, Khadija (2007). «Between Europe and the Mediterranean: What fractures?». *History and Anthropology*, núm. 18 (3), p. 249-258.
- PERALDI, Michel (2007). «The station of Alicante is the centre of the world. Wars at the borders and peace at the market along the North African routes to Europe». *History and Anthropology*, núm. 18 (3), p. 389-404.
- PERISTIANY, J. G. (1966). *Honor and shame: The values of Mediterranean society*. Chicago: University of Chicago Press.
- PINA CABRAL, Joao (1989). «The Mediterranean as a category of regional comparison: A critical view». *Current Anthropology*, núm. 30, p. 399-406.
- QUAVE, Cassandra Leah; PIERONI, Andrea (2005). «Ritual healing in Arbëreschë Albanian and Italian communities of Lucania, Southern Italy». *Journal of Folklore Research*, núm. 42 (1), p. 57-97.
- SCHÄFER, Isabel (2007). «The cultural dimension of the Euro-Mediterranean partnership: A critical review of the first decade of intercultural cooperation». *History and Anthropology*, núm. 18 (3), p. 333-352.
- STETTER, Stephan (2005). «The politics of de-paradoxification in Euro-Mediterranean relations: Semantics and structures of "cultural dialogue"». *Mediterranean Politics*, núm. 10 (3), p. 331-348.
- SUTCLIFFE, Bob (2006). «The path of the sea: Human migration across the western Mediterranean». *Revista de Economía Mundial*, núm. 14, p. 121-169.
- TAMARI, Salim (2004). «A Mediterranean identity and the Arab Mashriq. bitterlemons-international.org». *Middle East Round Table*, núm. 4 (2) (22 gener).
- TILLION, Germaine. (1966). *Le harem et les cousins*. París: Le Seuil.
- TZIFAKIS, Nikolaus (2007). «EU's region-building and boundary-drawing policies: The European approach to the Southern Mediterranean and the Western Balkans». *Journal of Southern Europe and the Balkans*, núm. 9 (1), p. 47-64.

Un pont sobre el temps: identitats antigues i identitats modernes dels Balcans centrals

IGOR BOGDANOVIĆ
Universitat Autònoma de Barcelona

Un dels tres objectius principals de la Constitució europea que fou signada a Roma ara fa exactament cinc anys (29 d'octubre de 2004) és «potenciar el sentiment de pertinença europea dels ciutadans i ciutadanes dels estats membre». Les institucions de la Unió Europea ja fa temps que funcionen. L'aparell burocràtic comú s'ha instal·lat als estats membre al costat de les burocràcies pròpies. El tractat de la unificació de l'espai universitari s'implementa, la moneda única competeix en el mercat internacional de divises i la majoria de persones ha deixat de comptar les seves despeses en lires, pessetes, francs, marcs, zlotys etc., però no ha substituït la seva identitat per l'europea. Podem parafrasejar la famosa frase de Massimo d'Azeglio referent a la unificació política d'Itàlia: «Hem fet Europa, ara hem de fer els europeus.» La pretensió de crear una cohesió social que ha d'avaluar la unitat política en una vasta regió geogràfica com és Europa, no pot prosperar sense l'arrelament d'un sentiment de comunitat dels seus habitants, sense la creació d'una identitat integradora. Aquest projecte, d'altra banda, no pot prosperar sense l'abandonament dels antics principis i interessos geopolítics que tradicionalment dirigeixen les relacions hermètiques entre els diferents estats nacionals. Mostres clares que la feina de «fer els europeus» encara està per fer són, per exemple, la molt baixa participació de la ciutadania en les eleccions al Parlament Europeu, la dificultat amb què es troba la ratificació de la Constitució europea en alguns dels estats membre i el creixent euroescepticisme, entre d'altres. En el projecte d'invenció dels europeus, els i les qui creen les polítiques comunes inevitablement han de tractar problemes derivats de la diversitat nacional, cultural i lingüística i enfrontar-se als particularismes nacionals, disposats a preservar el passat constitutiu de la seva pròpia identitat.

El problema de la creació d'una nova identitat europea és que la imaginació de la identitat col·lectiva habitualment està constituïda per la memòria (Anderson, 1991) i no per l'anticipació d'un futur hipotètic. En l'Europa dels segles XIX i XX es va desenvolupar l'arqueologia com a ciència que tenia el rol de proveir de passat els nacionalismes. La disciplina centrà la seva atenció en els particularismes de les cultures del passat, en els trets que distingeixen culturalment (i segons la lectura habitual en l'arqueologia tradicional, ètnicament) els diferents territoris i en el seguiment del «desenvolupament» d'aquestes identitats. Buscant un sentit per a l'arqueologia en les noves condicions, alguns arqueòlegs europeus, com per exemple Kristian Kristiansen, s'apunten a l'euroentusiasme i es mobilitzen per una identitat europea de l'arqueologia. Per descomptat, aquesta nova arqueologia tindria el rol de sempre: «assegurar que la història i l'arqueologia tinguin un rol constructiu i crític en la formació de la nova identitat europea, fonamentada tant per tradicions nacionals com per tradicions europees comunes» (Kristiansen, 1990, p. 828). Segons aquest autor, la cohesió europea es podrà assolir amb la fusió de les històries nacionals dins un marc pròpiament europeu. L'arqueologia ha d'enfocar el seu interès vers els problemes que facilitin que la diversitat es pugui integrar i construir així les bases «mítiques» d'una nova vella identitat col·lectiva. És clar, a l'altra banda d'aquesta identitat europea de l'arqueologia existeix «l'altre»: l'arqueologia de la pròpia Europa central que es resisteix a acceptar el marc teòric «modern» i, per tant, europeu. Aquest rebuig, en paraules de Kristiansen, «es vincula no tan sols a l'endarreriment de l'arqueologia en aquesta regió, sinó també al marc nacional i ètnic en el qual continua operant (la recerca dels eslaus, dels germànics, dels gals, etc. predomina)» (Kristiansen, 1990, p. 828). Un bon punt de partida per a la cerca de la cohesió i de la identitat comuna amb aquesta mateixa Europa central!

En aquest «altre» dibuixat per Kristiansen podem també reconèixer amb facilitat l'arqueologia que es practica als països exiugoslaus, que sempre ha mantingut lligams estrets amb l'arqueologia centreeuropea. Els països d'aquesta regió balcànica estan fent cua a la porta d'entrada a la Unió Europea, mentre es recuperen de les ferides de la guerra per les noves fronteres nacionals que va tenir lloc a la darrera dècada del segle XX, i amb l'esperança que aquesta adhesió solucionarà almenys algun dels nombrosos problemes amb què es troben diàriament. Però, abans de l'acceptació d'una nova identitat europea, els pobles de l'antiga Iugoslàvia volen aconseguir la seva plena afirmació nacional. Les identitats modernes dels habitants dels Balcans centrals i occidentals estan fonamentades en l'exclusió i en un fort arrelament en el passat, i després d'un període llarg d'haver estat diluïdes per l'antinacionalisme socialista viuen una mena de renaixement nacional. Per aquesta raó, hom espera de l'arqueologia i de la història una obra d'enginyeria extraordinària: que construeixin ponts sobre tot aquell temps i identifiquin els pobles moderns amb les identitats antigues d'aquesta regió, amb els seus ancestres

preotomans, prebizantins, preromans i prehistòrics —és a dir, sis-cents anys, vuit segles, dinou segles i més enllà de tres mil·lennis.

La imatge de la distribució territorial dels pobles als Balcans centrals i occidentals ha esdevingut durant els últims sis-cents anys força borrosa, si és que algun dia havia estat nítida. El que és clar és que la població de la península Balcànica també abans de la conquesta otomana es caracteritzava per una estructura multiètnica (Bogdanović, 2005). El caràcter multiètnic de la regió sembla contradictori amb el model de la nació com a comunitat ètnica, però, de fet, és la causa principal d'aquest concepte estès entre els pobles dels Balcans. Si la nació és una comunitat ètnica, l'Estat nacional, amb tot el seu territori, és també ètnic i tots aquells habitants que no comparteixen la identitat amb el «poble constitutiu» queden com a minories ètniques, un element no desitjat que no es troba a casa seva, malgrat que la gent designada amb aquest apel·latiu hagués viscut a l'indret des d'incomptables generacions. La conseqüència directa de la contradicció entre la situació objectiva i el concepte d'identitat nacional és que el procés de consolidació de les identitats diferenciades i d'enfortiment de les fronteres nacionals roman encara després del final dels conflictes dramàtics que van marcar la darrera dècada del segle passat. Cal esperar que en la lluita per la «visibilitat històrica» hom insisteixi en les diferències d'origen, de tradicions, de llengua i de religió entre comunitats culturalment i històricament molt properes, que competeixen pels drets històrics sobre un territori. Ara bé, el passat no s'utilitza en el present només per consolidar les bases del dret històric, sinó també com a instrument de pressió moral, com a xantatge patriòtic que cerca la cohesió de la comunitat, especialment en situacions socials complicades. El problema es troba en la convicció tradicional popular que els grups ètnics, o sigui els pobles, existeixen com a comunitats naturals, substancials i biològicament determinades, que constitueix el discurs sobre la identitat ètnica en les reflexions diàries sobre el passat, el present i el futur. Aquesta convicció, anomenada «primordialisme participant», està àmpliament estesa en la societat i representa un element constitutiu de l'existència dels grups ètnics com a unitats en la pràctica, ja que la força de la identificació ètnica no depèn de l'existència substancial del grup ètnic (Brubaker, 2004, p. 9-12). Els principis del concepte del dret històric d'un grup es fonamenten en les fórmules del primordialisme científic i participant:

La identitat ètnica és natural i hereditària.

Almenys una part de les característiques ètniques son genèticament predeterminades.

La identitat ètnica del present és igual a la identitat ètnica corresponent en el passat remot.

El dret d'un territori en el present es fonamenta en l'ocupació contínua del mateix territori en el passat.

D'aquestes fórmules procedeix tot un seguit de reflexions sobre la societat, estretament lligades als principis hereditaris. Com a conseqüència de l'economia cognitiva, s'han creat uns estereotips culturals que podem anomenar «racisme» i «xenofòbia per inèrcia». Recolzats en la continuïtat biològica de la identitat, els discursos nacionals a les últimes tres dècades penetren cada vegada més profundament en el passat, no solament per consolidar el dret històric, sinó també per ocupar el patrimoni amb valors col·lectius abstractes, com ara valors morals, intel·lectuals i d'altres.

Tot i que l'anàlisi anterior és vàlida per a tots els territoris dels Balcans occidentals i centrals sense excepció, en aquesta ocasió presentaré breument com a exemple la relació entre l'arqueologia prehistòrica i el coneixement popular del passat a la República Sèrbia. Per a la construcció de la continuïtat prehistòrica/històrica de la identitat sèrbia en els Balcans, el discurs nacional i seus derivats radicals no compten amb l'opinió de l'arqueologia acadèmica i d'altres ciències socials i humanes. Ben al contrari, l'opinió experta en la societat sèrbia està considerada només si correspon als estereotips culturals i il·lumina un nou coneixement per a reforçar el discurs. Si no és així, es comença a dubtar del patriotisme i de l'objectivitat de l'expert o experta. La interpretació del passat que ofereix l'arqueologia prehistòrica sèrbia no troba un gran interès en la societat.

L'arqueologia sèrbia encara pertany al paradigma historicocultural, o sigui, està dedicada quasi exclusivament a les qüestions cronoculturals de la prehistòria: a la definició dels grups culturals, a la fabricació de taules cronològiques de la seva permanència i de mapes de la seva distribució. Per assolir aquests objectius disciplinaris tradicionals, de fet molt propers als estereotips culturals, s'utilitza una metodologia també tradicional consistent en l'establiment de tipologies d'objectes i analogies. Els principis de l'establiment de les unitats analítiques que s'apliquen en la recerca també són tradicionals:

La unitat d'estil - representa - la unitat de la cultura - representa - la unitat de la identitat,

d'on procedeix la funció:

Distribució d'estil = distribució de cultura = territori de la identitat.

Aquests fonaments són típics de l'arqueologia historicocultural i comuns en una majoria dels arqueòlegs i de les arqueòlogues a Sèrbia. Però en la interpretació del caràcter de les comunitats «reconegudes» en les formes específiques de les nanses de les vaixelles ceràmiques, i en la interpretació dels mateixos processos de la seva creació, permanència i desaparició, no existeix una posició comuna. Aquests desacords es reflecteixen per damunt de tot en les consideracions sobre els canvis culturals:

Variació o canvi d'estil i de cultura significa / no significa una variació o canvi de la identitat col·lectiva.

Els dos corrents principals del paradigma historicocultural a Sèrbia basen les seves interpretacions en dos models fonamentalment diferents. El primer és el model de la difusió i de la migració gradual, i l'altre és el model de l'evolució autòctona. Tot i que hom ha intentat trobar un compromís, els dos models romanen fortament oposats. El fracàs de la «trobada a mig camí» o del «terme mitjà» s'ha d'atribuir a les diferències en la comprensió de la identitat ètnica:

Els grups ètnics estan construïts vs. els grups ètnics existeixen,

o sigui, a l'oposició entre el concepte constructivista i el concepte essencialista de la identitat. En el model dinàmic, la prehistòria es veu com un seguit de situacions en les quals es construeixen sempre noves comunitats per la interacció entre els participants en els esdeveniments i sobre la base dels criteris subjectius dels seus membres. Cada etapa de la prehistòria és el resultat d'un seguit de factors socials, econòmics i culturals que actuen en el període anterior. Ni el mateix nom del grup, segons aquest model, pot enllaçar les identitats temporalment distants. «Ser un serbi avui i ser un serbi a l'època medieval no és el resultat de la mateixa idea» (Garašanin, 1996, p. 84). El model estàtic interpreta la prehistòria com un seguit d'esdeveniments en què participen, per una banda, els grups autòctons estables, i per l'altra, els grups invasors. Aquests grups topen i es confronten, queden ocupats o bé ocupen. El seguit d'invasions i alliberaments, crisis, estabilitzacions i renaixements, influeix només en una certa alteració dels costums en els camps social i cultural, però les comunitats segueixen sent allò que sempre havien estat. Cada etapa de la prehistòria és un nou episodi en la continuïtat de les comunitats que resisteixen a la terra ancestral (Srejović, 1981, p. 31). Però cap dels seguidors del model estàtic, essencialista, no ha enllaçat mai els serbis amb qualsevol poble paleobalcànic ni amb qualsevol cultura arqueològica.

Tot i que la porta per a interpretacions diferents roman mig oberta en l'arqueologia científica, la pseudoarqueologia manté la seva pròpia interpretació i argumentació, tot acusant l'arqueologia acadèmica de falsa i traïdora. El «neoromanticisme paracientífic» és el proveïdor principal del passat per al discurs nacionalista, perquè una bona part de la societat no vol sentir que els serbis no són el poble més antic. Calen canvis en els estereotips culturals de la societat, però també és imprescindible un canvi fonamental del rumb i del paradigma de l'arqueologia a la regió balcànica. En lloc de la recerca de les arrels i de les continuïtats dels pobles, que justificarien les seves pretensions nacionalistes contemporànies, l'arqueologia s'ha d'interessar per les relacions socials en el passat en un pla molt més ample, perquè aquesta recerca pot aportar uns resultats que ens apropin més a les solucions dels problemes socials de l'actualitat. Les relacions socials s'han anat transformant dinàmicament al llarg de tota la prehistòria i la història de l'existència humana, amb caràcter i intensitat diferents en llocs diferents. La humanitat ha experimentat un gran nombre de models d'organització social, de relacions entre persones, de comprensió del concepte d'iden-

titat col·lectiva i de comprensió dels fonaments del dret col·lectiu sobre el territori. La humanitat ha canviat tota una llarga llista de tendències culturals, de mites i de religions, de veritats i de dogmes. En la societat no hi ha res que sigui inamovible i definitiu, ni tampoc podem considerar que la reproducció dels models socials és l'única via per on la societat ha de dirigir-se. L'evolució de la societat humana no és lineal, sinó que adopta direccions que depenen de les circumstàncies en moments clau, quan les solucions antigues ja no donen respostes satisfactòries a l'actualitat.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, B. (1991 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres; Nova York: Verso.
- BOGDANOVIĆ, I. (2005). *Els Balcans*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- BRUBAKER, R. (2004). *Ethnicity without groups*. Cambridge Mass.; Londres: Harvard University Press.
- GARAŠANIN, M. (1996). *Razgovori o arheologiji, razgovarali i priredili: S. Babić i M. Tomović*. Belgrad. 3 v.
- KRISTIANSEN, K (1990). «National archaeology in the arge of European integration». *Antiquity*, vol. 64, núm. 245 (desembre), p. 825-828.
- SREJOVIĆ, D. (1981). «Drevne kulture na tlu Srbije i anticko nasljedje». A: CIRKOVIĆ, S. (ed.). *Istorija srpskog naroda, prva knjiga: Od najstarijih vremena do Maricke bitke (1371)*. Vol. I. Belgrad: Srpska Knjizevna Zadruga, p. 3-65.

Aspectes d'identitat a la comunitat àrab de Xipre

MARILENA KARYOLEMOU
Universitat de Xipre

INTRODUCCIÓ

Els àrabs xipriotes viuen a l'illa de Xipre des de fa més de dotze segles. Igual que els àrabs cristians establerts en altres països àrabs, per exemple Síria o Jordània, els àrabs xipriotes formen una minoria dins la República de Xipre, però amb la diferència que aquests van ser separats del nucli cultural àrab i trasplantats a un entorn no àrab, no musulmà, de parla no àrab, en el qual estaven en contacte amb gent no àrab —és a dir, grecoxipriotes— i amb llengües no àrabs —és a dir, el grec xipriota local—, dels quals van rebre una forta influència. Aquest fet dóna a aquesta comunitat i a la seva llengua, el sanna, un caràcter únic entre la resta de comunitats cristianes àrabs i les varietats àrabs. Com a part de l'àmplia societat àrab cristiana de l'Orient Mitjà, els àrabs xipriotes pertanyen actualment a les «comunitats de la perifèria» del món àrab com les comunitats àrabs malteses o beduïnes (Borg, 2004). Pel que fa a la llengua, contràriament al que va passar amb el cas del maltès, amb el qual és comparat sovint i comparteix el fet de ser una de les dues varietats mediterrànies de l'àrab que encara són vives,¹ el sanna no té un estatut oficial dins la República de Xipre i fins fa poc no havia estat reconeguda com a llengua minoritària protegida per la Carta Europea de les Llengües Regionals o Minoritàries del Consell d'Europa (5 novembre 2008). La seva vitalitat etnolingüística és extremament baixa, ja que la transmissió intergeneracional s'ha aturat; tenint en compte que es tracta d'una llengua oral sense tradició escrita, la interrupció de la transmissió intergeneracional afecta seriosament la seva conservació

1. Altres formes d'àrab mediterrani que es troben actualment obsoletes són l'àrab andalusí i l'àrab sicilià, parlats al sud d'Espanya i a Sicília i el sud d'Itàlia, respectivament.

a curt termini. El desenvolupament econòmic, el desplaçament demogràfic i l'alt índex de matrimonis mixtos que hi ha també contribueixen a convertir el sanna en una llengua en greu perill d'extinció, com ho diu el *Llibre Roig de les Llengües amenaçades* de la UNESCO.

LA DEMOGRAFIA DE LA COMUNITAT, LA DEMOGRAFIA DELS PARLANTS

La història d'aquesta comunitat ens porta a l'època medieval, quan la fluïdesa i els canvis demogràfics com a conseqüència de l'activitat econòmica, la guerra, la pobresa, la fam o els desplaçaments eren una característica constant del món mediterrani. De fet, els àrabs xipriotes són immigrants medievals que van arribar a Xipre des de Síria, el Líban i Terra Santa en moviments migratoris successius que van començar, segons sembla, al segle VIII i que van continuar fins a la darrereria del segle XIII (Hourani, 1998, 2009). Aquests moviments van poblar diverses viles disperses arreu de l'illa, que des del final del segle XII havia esdevingut un regne franc.

Els mateixos àrabs xipriotes consideren el seu lloc d'origen imaginari el nord del Líban i, més precisament, les àrees de Trípoli, Shamat, Qanoubine i Kour.² Justifiquen aquesta creença en una etimologia popular que declaren per al poble de Kormakiti, l'únic poble on es parla encara avui el sanna, que creuen que és una abreviació de la frase «nahni jina, Kur majiti», «nosaltres vam venir, però no Kour», en memòria de l'episodi històric de separació, i tenint en compte que Kour està situat a la part oest del mont Líban. De manera alternativa també proposen un origen fenici a partir d'una altra etimologia popular, no confirmada, de Kormakiti, «Kermia jtite», «la nova Kermia», sabent que Kermia és una ciutat fenícia que, segons diuen, va existir a prop d'on es va establir l'emplaçament de Kormakiti.³ Aquests mites sobre els orígens semblen corroborats pel diagnòstic inicial d'Efrem Boustany, el primer que va estudiar aquesta comunitat i la seva llengua, segons el qual els àrabs xipriotes parlaven un «dialecte libanès». Tanmateix, segons Alexander Borg (1985 i 2004), la seva llengua també mostra afinitats amb algunes varietats de l'àrab mesopotàmic, especialment amb les varietats de l'àrab de Bagdad, un fet que probablement indica alguna mena d'afiliació entre el que s'ha acabat considerant dos grups diferents de varietats de l'àrab: les varietats de l'Orient Mitjà, d'una banda, i les varietats de l'àrab mesopotàmic, de l'altra. Tot i que la presència d'aquesta comunitat es va

2. Informació extreta de Tsoutsouki (2009).

3. Agraïxo a Giorgos Skordis haver-me proporcionat la informació sobre aquestes dues etimologies populars.

descobrir fa relativament poc —a mitjan segle xx, per l'orientalista Fouad Efrem Boustany—, les cròniques medievals xipriotes de Leontios Machairas (~1360-~1450) i George Voustronios (~1430-~1501) testimonien la presència, la importància i la prosperitat de la comunitat xipriota àrab relatant que a la darreria del segle xii i principi del xiii els xipriotes àrabs o maronites van constituir la tercera comunitat més gran després dels grecs i dels francs en el regne franc multicultural de Xipre (Hourani, 1998). Entre els maronites més educats, molts tenien tractes amb la casa reial dels Lusignan (1192-1489) i més tard amb la noblesa veneciana, que els van concedir privilegis importants. Alguns d'aquests van servir d'escrivans i d'intèrprets, i més endavant sota el domini dels otomans com a intèrprets; durant els segles xvi i xvii alguns mercaders maronites que havien triomfat residien a la capital, Nicòsia (Grivaud, 2000, p. 56-67; Hourani, 2009, p. 134). Tot i això, la gran majoria de la població maronita va continuar essent durant anys bàsicament rural.

La reducció gradual de l'extensió de la comunitat es pot seguir des del segle xiv fins al xx. Hi ha fonts històriques (de mitjan segle xiv) que ens donen xifres de seixanta pobles maronites el 1224 i durant el regnat d'Enric I de Xipre (1218-1253), ràpidament reduïts a trenta-tres al començament de la conquesta otomana (1571-1572), més endavant a dinou al final del segle xvi i a deu el 1661.⁴ La reducció dels pobles maronites va anar acompanyada, evidentment, d'un declivi de la seva prosperitat i de la seva influència, de manera que, cap al 1596, el pare Jérôme Dandini, un enviat del papa Climent VII que va visitar l'illa i va informar sobre la situació dels dinou pobles maronites que quedaven, va trobar la comunitat en una situació llastimosa (Dandini, 1656, p. 23, citat a Hourani, 1998): la persecució, l'exili i la conversió a l'islam, i també l'hellenització, van ser les causes principals del declivi de la comunitat i del seu desgast cultural.⁵ Durant els segles xvi i xvii, no va contribuir a la prosperitat i l'expansió de la comunitat l'abandonament dels feligresos per part del clergat maronita, que se'n va anar durant llargs períodes de temps, desanimat per les condicions de l'illa, ni la submissió al clergat i a la jerarquia ortodoxa que buscaven constantment, i sovint ho aconseguen, posar tots els cristians sota el seu control. En una carta enviada al bisbe de Xipre el 1776, Bartelmaous Iskandar al Ahabri estima en cinc-cents cinquanta el nombre de maronites que viuen en onze pobles, la majoria situats a les costes del nord de l'illa (citat a Hourani, 2009, p. 127). Mal-

4. Les fonts històriques relatives al nombre de pobles que hem donat es poden trobar a Grivaud (2000, p. 57).

5. Andrekos Varnava (2002) ha identificat gran part dels dinou pobles maronites recollits per Dandini.

grat les severes condicions de vida, la conversió i la persecució, la comunitat maronita va augmentar: el cens de població del 1841 informa que viuen a l'illa entre mil dos-cents i mil tres-cents maronites.

Pel que fa a la llengua parlada per la comunitat, ens manca informació bàsica, tant en el nivell sincrònic com en el nivell diacrònic, sobre el tipus d'àrab parlat pels maronites de Xipre. Tanmateix Étienne de Lusignan (1537-1590), en un pasatge famós de la seva *Description de toute l'isle de Chypre*, on parla de la pluralitat de les llengües parlades a l'illa, cita el maronita per separat de les altres varietats d'arameu o àrab, com el siri o l'egipci (probablement la varietat àrab d'Egipte). Així, doncs, és raonable suposar que cap a la meitat del segle xv el contacte prolongat amb el grec xipriota ja havia impactat en la varietat de l'àrab parlat pels maronites i li havia atorgat algunes de les seves característiques distintives.

En el moment de l'arribada dels britànics a l'illa, el 1878, només quedaven cinc pobles maronites: Agia Marina, Kambili,⁶ Asomatos, Karpasha i Kormakiti. El declivi demogràfic va anar de la mà de la concentració geogràfica, ja que els assentaments que queden estan actualment situats al llarg d'una àrea contigua a la costa nord-oest de l'illa, a la regió de Kyréneia, i formen així un enclavament lingüístic envoltat antigament per una àrea de parla grega i actualment per una àrea de parla turca. D'ençà de la invasió turca de Xipre el 1974, la gran majoria de maronites han esdevingut refugiats, després que l'exèrcit turc ocupés els seus pobles. Tots els habitants d'Agia Marina, gairebé tots els habitants d'Asomatos i Karpasha⁷ i la majoria dels habitants de Kormakiti —llevat de cent trenta persones que han triat quedar-se sota l'Administració turca— s'han traslladat a assentaments urbans al sud de l'illa. D'aquests, aproximadament 3.530 persones viuen actualment a la capital, Nicòsia, sis-cents a Limassol, i en petits nombres de cent, cinquanta i vint a Làrnaca, Pafos i Ammohostos, respectivament; al voltant de sis-cents més han emigrat a l'estranger. A aquests, hi hem d'afegir uns dos-cents libanesos maronites que viuen permanentment a Xipre.⁸ En resum, la història de la demografia mostra que la comunitat ha patit una encongida i una reducció durant l'època medieval i una concentració geogràfica, una dispersió i una reducció durant l'època moderna. Com a regla general, la reducció demogràfica i la dispersió geogràfica van en contra de l'estabilitat de la llengua i poden produir o intensificar la transformació i el canvi de llengua. Això és exactament el que va passar a l'àrab xipriota, en una situació precària agreujada per la dispersió de la comunitat a partir del 1974.

6. Kambili va ser repoblat gradualment per una població musulmana o convertida.

7. A excepció d'una parella de dones que es van quedar dins el camp militar turc a Asomatos i unes poques famílies a Karpasha.

8. Les xifres provenen d'un estudi porta a porta fet el 1996. Vull regraciar el professor Marios Mavrides de la Universitat Europea per haver acceptat amablement proporcionar-me aquestes dades.

En el cens de població del 2001 dirigit pel govern de Xipre, només un 0,6% de la població total —és a dir, 3.658 persones aproximadament— es considera àrab maronita,⁹ una xifra que, d'acord amb els responsables de l'obra, podria no ser representativa de l'extensió actual de la comunitat, ja que l'estatut de minoria s'amaga sovint i, com a conseqüència, les xifres no informen acuradament dels membres dels grups minoritaris (*Cens*, p. 33). L'*Informe demogràfic* del 2007, d'altra banda, compta 4.800 xipriotes maronites, una xifra que representa el 0,5% de la població total. Aquest també és el nombre que donen els representants de la comunitat maronita. Així, doncs, tant en xifres absolutes com en percentatge, els maronites representen una comunitat realment minoritària.

Amb tot, l'extensió de la comunitat no ens diu res sobre el nombre de parlants actius de la llengua. No hi ha tan sols menys ocasions per a utilitzar la llengua pel fet de deixar la comunitat de banda, sinó que, a més, les joves generacions de maronites no aprenen la llengua per la via natural d'una relació intrafamiliar freqüent, *in vivo*. Per això s'espera un ritme alt en la pèrdua de la llengua. Ja el 1975, Arlette Roth, la primera investigadora després de Boustany que ha dirigit un treball lingüístic i etnogràfic sobre la comunitat àrab xipriota, explica que un dels problemes principals per a descriure la llengua en el moment del seu treball de camp estava lligat a la reducció de la comunitat i la disminució de parlants nadius. També constata que els qui parlen la llengua de manera semifluida eviten utilitzar-la per por de les burles, i així es contribueix encara més a desestabilitzar el sanna. Uns deu anys després, en el seu informe del 1985 sobre l'àrab xipriota, Borg destaca, al seu torn, que amb l'excepció dels nens amb edat preescolar, tots els altres parlants tenen fluïdesa de nadiu en grec xipriota, tinguin el nivell d'instrucció que tinguin: d'aquesta manera, es confirma la tendència cap a l'assimilació lingüística. Les seves observacions confirmen l'augment en el grau de bilingüisme i la subseqüent inversió en la competència bilingüe, que passa d'una situació inicial d'àrab xipriota (L1) més un estàndard grec/grec xipriota (L2) a una situació en què hi ha un grec estàndard/grec xipriota (L1) més un àrab xipriota (L2), tant en parelles endogàmiques com en parelles mixtes.

En conseqüència, malgrat el fet de tenir un informe innegablement ben acurat del nombre de membres de la comunitat, no disposem encara de cap estudi sociolingüístic exhaustiu que pugui informar-nos sobre el grau de competència lingüística i sobre quan, per què i amb qui es fa servir la llengua. La quinzena edició de l'*Ethnologue* calcula que el sanna té aproximadament mil tres-cents parlants,

9. D'acord amb una tradició que data del temps que l'illa era administrada per l'Imperi otomà, la gent pertany a un *millet*, és a dir, un grup religiós, i no a un grup ètnic. Aquesta tradició ha continuat fins avui: l'han utilitzada els colonitzadors britànics i la República de Xipre fins fa poc.

mentre que l'estudi *Euromosaic III*,¹⁰ que informa sobre les llengües regionals i minoritàries dels deu estats que van afegir-se a la Unió Europea el 2004, dona el nombre de mil parlants actius que fan servir la llengua.

La tendència cap a la pèrdua de la llengua es confirma de manera dramàtica amb les dades que aporta George Skordis de l'Associació Cultural Maronita Hki Fi Sanna el 2007 (taula 1).¹¹

TAULA 1
Competència dels parlants segons el grup d'edat.
Persones amb competència oral en sanna molt bona o excel·lent
(Dades facilitades per l'ONG Hki Fi Sanna)

<i>Edat</i>	<i>Nombre total de persones originàries de Kormakiti per grups d'edat</i>	<i>Nombre de parlants molt bons o excel·lents</i>	<i>%</i>
0-25	542	0	0
26-35	228	36	16
36-45	327	228	70
46-55	305	271	89
56-65	187	160	86
66-75	122	115	94
76 i +	97	92	95
Total	1.808	902	50

En primer lloc, aquest recompte confirma que la pèrdua de la llengua és, de fet, completa per a tots els àrabs xipriotes excepte els que són originaris del poble de Kormakiti. No tenim clar encara quan i com s'ha produït aquesta pèrdua i per què la gent de Kormakiti resisteix encara l'assimilació lingüística. De fet, segons els informes, la pèrdua de la llengua als pobles d'Agia Marina, Asomatos i Karpasia és anterior al desplaçament de la població després de la invasió turca del 1974

10. Podeu trobar un resum exhaustiu de l'estudi *Euromosaic III* a http://ec.europa.eu/education/languages/pdf/doc643_en.pdf; el perfil de país per a Xipre a http://ec.europa.eu/education/languages/archive/languages/langmin/euromosaic/cy_en.pdf; i la llista de llengües minoritàries per països a http://ec.europa.eu/education/languages/languages-of-europe/doc145_en.htm.

11. George Skordis va presentar aquestes dades al congrés «Cypriot Maronite Arabic in a new era?», organitzat pels ministeris d'Educació i Cultura i d'Interior de Xipre i la Universitat de Xipre el novembre del 2007. Se m'ha permès amablement la consulta de les dades per a la meua intervenció a la taula rodona «Identity, Europe, Mediterranean: Dynamics of Identity».

i probablement fins i tot precedeix l'establiment de la República de Xipre el 1960. Aquesta tendència també confirma la posició de Kormakiti com a bressol dels parlants xipriotes d'àrab, un fet que caldria tenir en compte si mai s'ha d'escometre una revitalització, tant pels avantatges com pels desavantatges que representa. En segon lloc, aquest informe estableix el nombre de «parlants bons o excel·lents» de la llengua en un mínim de nou-cents, tots nascuts o de pares nascuts a Kormakiti, que formen gairebé la meitat de la població de Kormakiti. Tanmateix, com que no hi ha hagut uns criteris lingüístics clars per a mesurar la competència, és probable que la majoria d'aquests parlants siguin, de fet, parlants semifluids. Així, doncs, s'hauria de revisar en sentit descendent el nombre dels qui encara parlen la llengua amb fluïdesa. A més a més, aquestes xifres no diuen res sobre l'ús actual de la llengua, és a dir, amb quina freqüència es fa servir el sanna. Tenint en compte que la població de Kormakiti ja no és demogràficament compacta, les ocasions per a usar la llengua han de ser limitades, excepte si hi ha xarxes familiars fortes que fomenten ocasions per a un ús d'aquest tipus quotidianament.

Això tanmateix no sembla que sigui el cas, ja que les mateixes dades mostren, en tercer lloc, que no hi ha parlants de la llengua per sota dels vint-i-cinc anys. La mitjana d'edat dels parlants de sanna confirma que ja no es produeix una transmissió de la llengua natural intergeneracional i intrafamiliar. Fins i tot en famílies en què pare i mare són de Kormakiti i fins i tot quan el sanna es fa servir com la llengua comuna en les interaccions quotidianes, ja no és habitualment la llengua de la família. A més, es calcula que la propera generació de parlants no tindrà cap relació amb el sanna, ja que els seus pares (gent amb vint-i-cinc anys o menys avui dia) ja no seran capaços de parlar la llengua. Segons el document *Language vitality and endangerment* de la UNESCO (2003),¹² la transmissió familiar és el factor més important per a determinar la vitalitat d'una llengua. D'acord amb Joshua Fishman (1991), aquest factor és també el tercer més important que cal restablir en els casos de revitalització d'una llengua. Una projecció dels parlants aproximats (figura 1) confirma que disminuiran constantment en els propers cinquanta anys. Clarament, cap a l'any 2074 la llengua serà obsoleta: només en quedarà un últim parlant.

L'ÀRAB XIPRIOTA: UN ENCLAVAMENT SOCIOLINGÜÍSTIC

Les dades històriques que tenim donen suport a l'opinió que la comunitat àrab de Xipre ha estat xipriotitzada i que el sanna és una varietat indigenitzada de l'àrab íntimament lligada a la història i a la cultura de Xipre; així, doncs, s'hauria

12. Es poden consultar detalls sobre *Language vitality and endangerment* a <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00120-EN.pdf>.

de considerar una llengua minoritària autòctona. Malgrat la llarga presència d'aquesta comunitat a l'illa, ni la mateixa comunitat ni la seva llengua no han estat gaire visibles. Un dels factors que ha contribuït a aquesta opacitat cultural i lingüística és que els àrabs xipriotes acostumaven a viure en xarxes socials tancades dins d'una àrea demogràficament compacta i amb relativa autonomia respecte dels pobles del voltant. Fins i tot després de desplaçar-se el 1974, moment en què els contactes amb els seus conciutadans grecoxipriotes van esdevenir més regulars, els maronites van quedar força invisibles. D'acord amb Grivaud (2000, p. 66), allò que podria explicar la seva poca visibilitat és que la societat xipriota en conjunt no ha afavorit la consciència minoritària ni tampoc ha reconegut la contribució global de les comunitats cristianes orientals a la història de l'illa. Com assenyala Constantinou (2007) de manera ben eloqüent, la societat xipriota, al contrari, ha provocat la incorporació, si no l'assimilació, als dos grups més grans —els grecoxipriotes i els turcoxipriotes— i ha deixat poc espai, si és que n'ha deixat gens, per a afirmar i promoure una identitat separada.

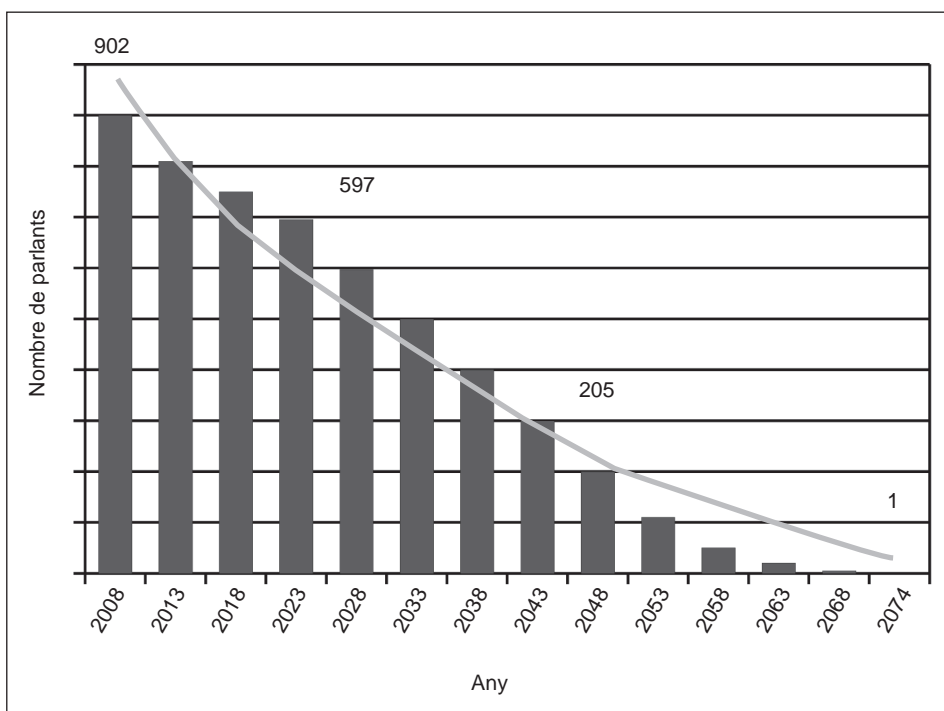


FIGURA 1. Projecció de la població de parlants amb un coneixement molt bo o excel·lent del sanna.

No obstant això, aquesta comunitat ha rebut un cert reconeixement dins del context de la Constitució xipriota. Aquest reconeixement es va fer no pel fet de ser una minoria ètnica o lingüística, sinó per la seva importància com a minoria religiosa. Com que els àrabs xipriotes són de fe catòlica i, per tant, es distingeixen tant dels grecs ortodoxos com dels turcs musulmans que constituïen els dos grups religiosos i polítics principals de l'illa, estan afiliats a l'element llatí de Xipre, però continuen sent diferents a causa de la seva adhesió a sant Maró (d'aquí el seu nom, maronites) i, doncs, propers a altres comunitats àrabs maronites que viuen als veïns Líban i Síria. Els maronites xipriotes no tenen una existència política precisa, ja que la Constitució xipriota especifica que qualsevol grup ètnic diferent dels grecs i dels turcs ha de triar ser «representat», políticament, per una de les dues comunitats principals. Aquesta aliança es va fer amb línies religioses: d'acord amb la convicció cristiana comuna, els maronites xipriotes van triar els grecoxipriotes com els seus «representants». Tanmateix, tot i estar políticament inclosos en la comunitat grecoxipriota, han tingut el dret d'elegir un delegat a la Cambra de Representants i, després que aquesta es dissolgués el 1963, al Parlament xipriota.¹³ El representant maronita, com els d'altres minories religioses, participava en els debats i expressava la seva opinió en qüestions d'interès de la seva comunitat, però no tenia dret a vot.

La seva elecció d'afegir-se a la comunitat grega també els va portar a compartir el mateix destí que els grecoxipriotes després de la invasió turca: han estat forçats a deixar les seves cases i traslladar-se al sud de l'illa. Tot i això, les forces d'ocupació turques van concedir privilegis especials als maronites que els permetien moure's lliurement per les fronteres i visitar els seus pobles sota l'ocupació. Aquest privilegi va causar descontentament i desconfiances ocasionals entre els grecoxipriotes, a qui es negava completament el dret a visitar els seus pobles (Constantinou, 2007, p. 250).

El trasllat del sanna fora del seu entorn araboparlant inicial i la seva reubicació a Xipre han tingut conseqüències tant estructurals com funcionals (sociolingüístiques). Aquestes conseqüències han determinat el seu caràcter especial i l'han transformat en un enclavament lingüístic i sociolingüístic, «one of the most evolved linguistic profiles yet described within the Arabic dialect area» (Borg, 1985, p. 150). És cert que l'àrab xipriota representa un rar exemple d'una varietat d'àrab en contacte amb el grec i, més especialment, amb la variant local xipriota del grec. Entre les especificitats estructurals que donen al sanna el seu caràcter especial, podem citar les dues següents:

13. Per a un informe detallat sobre les previsions constitucionals pel que fa a la representativitat de les minories, vegeu Emilianides (2009, p. 235).

a) *Un caràcter una mica conservador* a causa de la separació primerenca que va tenir del grup de varietats àrabs dominants i reforçat per l'absència d'un contacte ampli amb l'àrab clàssic. Com a conseqüència, el sanna no va rebre cap «influència correctiva» de l'àrab clàssic com ho van fer altres varietats de l'àrab, i tampoc de cap altra varietat prestigiosa de l'àrab, com per exemple l'àrab libanès o siria. Amb motiu dels trets que conté el sanna pertanyents a les dues divisions principals de les varietats de l'àrab modern, el grup de dialectes àrabs de la Baixa Síria i el grup de dialectes *qeltu* (àrab mesopotàmic), Borg (2004) mou l'àrea de procedència siriolibanesa originària del sanna encara més a l'est. Segons Borg (1985 i 2004), si el sanna presenta totes dues sèries de trets és probablement perquè la seva formació és anterior a la divisió dialectal tan ben establerta que es coneix avui dia. Aquesta opinió és corroborada pel fet que la llengua conserva diversos elements arcaics —sobretot lèxics i fonològics— d'origen preàrab o sirioarameu, elements que també es poden trobar en algunes varietats de l'àrab de l'Àsia central, cosa que dona testimoni d'una ascendència comuna.

b) *La pèrdua de distincions bàsiques i el desenvolupament de característiques estructurals «inusuals» a causa tant del desenvolupament extern com de la influència del grec i, més especialment, del grec xipriota.* Entre aquestes característiques podem citar, en el nivell morfològic, la pèrdua de diversos esquemes morfològics, incloent-hi esquemes plurals interns i la simplificació d'inflexions nominals, processos tots dos que porten a una reducció i una simplificació morfològica, i l'ús de certs morfemes del grec xipriota, per exemple els diminutius –úin (m.) / –úa (f.). Tanmateix, i malgrat aquests canvis, la influència morfològica directa del grec xipriota —és a dir, la còpia d'estructures morfològiques— és mínima, probablement a causa de la divergència estructural entre el grec xipriota, una llengua indoeuropea, i l'àrab, una llengua semítica (Borg, 1985, p. 153).

La influència del grec xipriota és més important en el nivell fonològic, en el qual trobem la pèrdua d'èmfasi en les consonants i de quantitat en les vocals, la reestructuració de les distincions consonàntiques incloent-hi la reducció de les categories velar i faringal (s'exclouen /ɣ/, /q/ i /h/) i la caiguda total de les consonants laríngies /ʕ/ i /ħ/. El sistema vocàlic bàsic de l'àrab també s'ha ampliat per a incloure /i/ i /o/. Segons Roth (1996, p. 114), alguns d'aquests trets —com, per exemple, la pèrdua de les consonants emfàtiques i la quantitat vocàlica— són comuns amb diverses varietats perifèriques de l'àrab i podrien ser considerades àrees d'instabilitat estructural inherent dins de l'àrab o fins i tot dins del grup de llengües semítiques; altres, però, es poden atribuir directament a la influència exercida pel grec xipriota, com ara el desenvolupament de les aspirants interdental [θ] / [ð], comunes tant en el grec estàndard com en el grec xipriota; el préstec de les africades [tʃ] / [dʒ], que només es troba en la varietat xipriota; el préstec de diverses restriccions fonotàctiques, per exemple la sonorització sistemàtica de les

consonants oclusives; la dissimilació de mode d'articulació en grups obstruents, que impedeix la combinació de dos obstruents, de manera que *pkullu 'li vaig dir a ell' es converteix en *fkullu*, *kitpet 'ella va escriure' passa a *kiðpet* i *ktilt 'vaig matar' esdevé *xtilt*, i l'oclusivització de la iod, que introdueix una obstruent davant la iod, per la qual *pyut* 'cases' es converteix en *pkyut* i *thyep* 'roba' esdevé *ðkyep*, etc. L'exemple més sorprenent de la influència exercida per la varietat xipriota en aquest nivell és potser la «geminació espontània», és a dir, el desenvolupament de geminades l'ocurrència de les quals no es pot atribuir a raons etimològiques ni fonètiques pròpies de l'àrab. La geminació espontània no és un comportament fonètic comú i tan sols afecta un u per cent de les llengües conegudes del món. També afecta la varietat xipriota i d'aquí «salta» a l'àrab xipriota: així, *saxár* 'clarejar' es pronuncia [saxxár] i *mizán* 'escala' es pronuncia [mizzen].

Una de les característiques més intrigants del sanna és la manca de préstecs lèxics extensius del grec xipriota. Els investigadors només compten un grapat de paraules del grec xipriota integrades en el sanna. Entre aquestes, val la pena destacar la paraula *padbun*, formada sobre la paraula grega *ποταμόν* 'riu' després d'haver extret l'arrel consonàntica de quatre lletres *pdbn*. Altres paraules són *kammin*, del grec xipriota *καμίνι* 'forn de carbó'; *kišnar*, del grec xipriota *ξινάρι* 'destral'; *xmin*, del grec xipriota *χαμηλόν*, diversos termes afins i unes poques paraules més. Segons Borg (1985), la manca de préstecs lèxics contrasta molt amb el que passa en maltès, en què no solament hi ha hagut préstecs lèxics extensius de l'italià, sinó que els préstecs també s'han integrat en els esquemes morfològics de l'àrab. Una raó que podria explicar l'absència de préstecs integrats és la possibilitat d'utilitzar préstecs espontanis o el canvi de codi per omplir els buits lèxics, totes dues estratègies facilitades per parlants amb una alta competència bilingüe. Alhora, tant la plèthora de préstecs no integrats com el freqüent canvi de codi són un signe obvi de la baixa vitalitat (Roth, 1996, p. 116) i de la pèrdua de productivitat de la varietat que, a causa de la seva «marginalitat funcional», està esdevenint cada vegada menys capaç d'usar de manera creativa tant els mecanismes morfològics interns com el fons comú lèxic de l'àrab clàssic —el qual els parlants ignoren— per augmentar el seu lèxic (Borg, 1985, p. 153).

PARLANTS EN LA SEVA LLENGUA

La marginalitat funcional no està tan sols confirmada pel fet que l'àrab xipriota és una varietat monofuncional limitada exclusivament a la comunicació interna —i no se sap del cert si mai ha estat alguna cosa més—, sinó també pel fet que fins i tot dins la comunitat, el sanna es feia i es fa servir com a llengua vernacle només per una minoria dels parlants: la majoria de la població maronita s'ha hel·lenitzat i són parlants nadius del vernacle xipriota com la majoria de grecoxiprio-

tes. Tampoc en això, a diferència del maltès, el sanna no ha tingut cap estatut o reconeixement oficial. La naturalesa oral que té i l'absència d'un sistema escrit va fer que semblés un «parent pobre» de l'àrab clàssic. Les condicions sociolingüístiques de la seva existència van transformar el sanna en una varietat «doblement minoritzada», com Roth (2004, p. 62) assenyalava encertadament: una varietat no prestigiosa i degradada tant respecte de l'àrab clàssic i d'altres varietats prestigioses de l'àrab de l'Orient Mitjà com respecte de la llengua grega (ja sigui en la forma estàndard o vernacle), una llengua prestigiosa de l'antiguitat clàssica i, després de la creació de la República (1960), una de les llengües oficials de Xipre. Per tant, era molt fàcil considerar el sanna un dialecte o una varietat «corrupta» de l'àrab en lloc d'una llengua. Els esforços d'arabització empresos per l'Església maronita van reforçar el sentiment de la comunitat que el seu vernacle era una varietat devaluada, com descriu Roth en el passatge següent (2004, p. 62):

Les tentatives de ré-arabisation menées sous l'égide du clergé maronite avec l'introduction de cours d'arabe standard moderne ont rencontré un écho limité; elles ont sans doute permis de maintenir chez certains locuteurs une relation positive à l'arabe —perçu comme langue de culture et langue des ancêtres— mais elles ont aussi entraîné la disqualification du parler à l'intérieur de la sphère de l'arabe, par rapport aux dialectes orientaux et par rapport à l'arabe standard enseigné. Le parler s'est trouvé ainsi doublement minoré: et par rapport au grec et par rapport à l'arabe, dans leurs variétés respectives.

La situació sociolingüística actual sembla indicar que la comunitat està severament aculturada i a punt de perdre la seva llengua. Els àrabs maronites xipriotes esdevenen, sociolingüísticament parlant, cada vegada més «xipriotitzats»: segons Roth, el grau d'aculturació és tan profund que no semblen tenir altres tradicions culturals a part de les dels seus conciudadans grecoxipriotes. En el seu treball, Roth argumenta a favor de la relativa indiferència dels parlants respecte de la llengua pròpia i assenyalava que la majoria dels seus interlocutors no tan sols no semblaven ser conscients del previsible perill d'extinció de la seva llengua, sinó que buscaven reconeixement social per mitjà de l'assimilació cultural i lingüística. L'antroponímia dóna testimoni d'aquesta situació: noms com Antoinette, Marc o Francis porten una indicació de pertinença dels maronites a la fe catòlica, però els cognoms maronites no semblen gaire diferents d'altres grecoxipriotes.

Per la seva banda, Borg (1985, p. 3) argumenta que el canvi de codi i els préstecs espontanis contribueixen encara més a la devaluació de la llengua entre els parlants, que la consideren una llengua «mixta». A més a més, Roth destaca que la lleialtat religiosa sembla més important que la lleialtat lingüística com a marca de pertinença a la comunitat maronita: per ser membre d'aquesta comunitat no és necessari parlar sanna; en canvi, sí que ho és ser un adepte de sant Maró. Això no

ens hauria d'estranyar, ja que sabem que gairebé tres quartes parts dels maronites ja no parlaven àrab en el moment del treball de camp de Roth. Mavridis i Maranda (1999, p. 84) també subratllen que els maronites no tenen «vestits tradicionals, balls populars, menjars o costums» que els distingeixin dels grecoxipriotes, només la religió. Més recentment, Tsoutsouki (2009, p. 206-213), en la seva enumeració dels factors que determinen una identitat separada araboxipriota, cita la religió com el component més important entre quatre, cosa que il·lustra la preeminència de la religió sobre la llengua.

D'altra banda, Chryso Hadjidemetriou (2008, p. 39), que ha dirigit entrevistes entre membres de la comunitat, explica que la llengua és una font d'orgull per als parlants: indica especialment que els maronites de Kormakiti es consideren autèntics maronites perquè han conservat una llengua que testimonia la seva ascendència àrab. Tanmateix Hadjidemetriou també assenyalava que cap dels seus informants no expressava sentiments negatius envers el grec xipriota, que de fet és la primera llengua d'aquesta població. Així, doncs, sembla que la lleialtat cap al sanna i l'orgull de ser un parlant de la llengua és un fet més o menys recent i, probablement, no un fet unànim, cosa que, com acostuma a passar, està relacionada lamentablement amb el refugi dramàtic de la llengua. Dit d'una altra manera, són els membres menys competents de la comunitat els qui senten la necessitat de fer tornar la llengua per treure a la llum una part de la seva identitat perduda. També és probable que la connexió del sanna amb l'arameu, descoberta per la recerca de Borg, així com els esforços recents per a revitalitzar la llengua (Hadjidemetriou, 2008; Karyolemou, 2009), puguin augmentar la consciència sobre la llengua com a valor cultural primordial. També cal esperar que aquests avenços generin canvis positius pel que fa a les actituds dels parlants respecte de la llengua.¹⁴

ASPECTES DE LA IDENTITAT EN LA COMUNITAT MARONITA DE XIPRE

La descripció de la comunitat àrab xipriota que acabem de fer aporta elements per a respondre a la pregunta de si els àrabs maronites xipriotes conserven el seu sentiment de comunitat diferenciada i com ho fan i de quines maneres actuen per reforçar aquesta identitat. Tsoutsouki (2009, p. 206-214) proposa quatre sèries d'elements principals que determinen una identitat maronita diferenciada: (a) religió maronita i ritme de litúrgia arameu, (b) terra i arquitectura, (c) llengua i

14. Sobre aquest tema, vegeu també Hadjidemetriou (2009): «Fluidity in language beliefs: The beliefs of the Kormakiti Maronite Arabic speakers of Cyprus towards their language», a The Hans Rausing Endangered Languages Project, ELAP Workshop: «Beliefs and Ideology», School of Oriental and African Studies, Londres, Regne Unit, 27-28 de febrer de 2009.

(d) estil de vida. Em sembla que, considerant els components que defineixen una identitat maronita única, hauríem d'acceptar una perspectiva dinàmica i examinar no tan sols com els àrabs xipriotes es distingeixen d'altres grups ètnics, religiosos o polítics, sinó, encara més important, com integren diverses esferes de pertinença. Així, doncs, la identitat àrab xipriota no es basa tant en l'èmfasi en elements de la identitat contrastius —és a dir, elements que els distingeixen d'altres grups de gent—, sinó, més aviat, en el fet de reunir elements que tenen en comú amb altres grups i, de tant en tant, exposar elements específics de la seva identitat mentre n'amaguen d'altres. Hourani (2009, p. 135), considerant la història de la comunitat maronita sota domini otomà a Xipre (1571-1878), defineix la pertinença múltiple com a «fluïdesa» i dóna suport a l'opinió que «la fluïdesa de la identitat sota canvis radicals en una circumstància política» és el que va ajudar a conservar la identitat araboxipriota en desaccelerar l'assimilació cultural. Des d'aquesta perspectiva, podem enumerar quatre processos principals per mitjà dels quals els maronites mantenen una identitat múltiple i fluida:

- conservant la fe confessional maronita, estableixen un vincle amb el cristianisme;
- associant els seus pobles, i especialment el poble de Kormakiti, a la història de la migració, evocuen el seu passat oriental;
- tornant als seus pobles ocupats, es relacionen amb la seva terra natal xipriota, i
- revitalitzant el sanna, la seva llengua vernacla, reconeixen la seva herència àrab i preàrab.

Cadascuna d'aquestes pràctiques d'identificació fa una crida a una part del seu jo interior i mostra la vertadera mesura i complexitat de la identitat única dels àrabs xipriotes. Indigenitzada des de fa més de dotze segles, aquesta comunitat forma part d'una majoria política, però encara minoritzada; persones que es mouen lliurement dins un estat dividit, són tanmateix refugiats en el seu propi país; afiliats per fe al cristianisme occidental i per la llengua a l'Orient Mitjà i al món àrab cristià de l'Àsia central, constitueixen una «illa» dins d'una illa.

BIBLIOGRAFIA

- BORG, A. (1985). *Cypriot Arabic: Historical and Comparative Investigation into the Phonology and Morphology of the Arabic Vernacular Spoken by the Maronites of Kormakiti Village in the Kyrenia District of North-Western Cyprus*. Stuttgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft.
- (2004). *A Comparative Glossary of Cypriot Maronite Arabic (Arabic-English)*. Leipzig; Boston: Brill. xxviii + 486 p. (Handbook of Oriental Studies, Secció 1, Near and Middle East; 70)

- BOUSTANY, F. E. (1954). «Un dialecte libanais conservé à Chypre depuis des siècles». A: *Proceedings of the 22nd Congress of Orientalists (Istanbul 1951)*. Leiden: Brill, p. 522-526.
- Cens de població 2001*. Nicòsia: Statistical Service, Republic of Cyprus.
- CONSTANTINOU, C. (2007). «Aporias of Identity: Bicomunalism, hybridity and the “Cyprus Problem”». *Cooperation and Conflict*, núm. 42 (3), p. 247-270.
- (2009). «The protection and revival of Cypriot Maronite Arabic». *PRIO Cyprus Centre Policy Brief*, núm. 1.
- DANDINI, J. (1656). *Missione Apostolica al Patriarca e Maroniti el Monte Libane, e sua Pellegrinazione a Gierusalemme*. Cesena.
- EMILIANIDES, A. (2009). «The legal status of the Latin community». A: VARNAVA, A.; COUREAS, N.; ELIA, M. (ed.). *The minorities of Cyprus: Development patterns and the identity of the internal-exclusion*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 229-240.
- FISHMAN, J. (1991). *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- GORDON, Raymond G., Jr. (ed.) (2005). *Ethnologue: Languages of the world*. 15a ed. Dallas: SIL International. <<http://www.ethnologue.com>> [Consulta: 22 març 2010].
- GRIVAUD, G. (2000). «Les minorités orientales à Chypre». A: IOANNOU, Y.; MÉTRAL, F.; YON, M. (ed.). *Chypre et la Méditerranée Orientale*. Lió: Maison de l'Orient méditerranéen. (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen; 31), p. 43-70.
- HADJIDEMETRIOU, Ch. (2008). «Attempting to document and revitalise Kormakiti Maronite Arabic». A: GRAAF, T.; OSTER, N.; SALVERDA, R. (ed.). *Endangered languages and language learning. Proceedings of FEL XII*. Bath; Ljouwert: Foundation for Endangered Languages & European Research Centre on Multilingualism and Language Learning, p. 39-43.
- (2009). «Profiling the Armenian and Kormakiti Maronite Arabic Linguistics». A: VARNAVA, A.; COUREAS, N.; ELIA, M. (ed.). *The minorities of Cyprus: Development patterns and the identity of the internal-exclusion*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 337-360.
- HOURLANI, G. (1998). «A Reading in the history of the Maronites of Cyprus from the eighth century to the beginning of British rule». *Journal of Maronite Studies*. <<http://www.kormakitis.net/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=780>> [Consulta: 2 abril 2010].
- (2009). «The Maronites of Cyprus under Ottoman rule: Demise or eclipse». A: VARNAVA, A.; COUREAS, N.; ELIA, M. (ed.). *The minorities of Cyprus: Development patterns and the identity of the internal-exclusion*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 111-135.
- Informe demogràfic 2007*. Nicòsia: Statistical Service, Republic of Cyprus.
- KARYOLEMOU, M. (2009). «Minorities and minority languages in Cyprus». A: VARNAVA, A.; COUREAS, N.; ELIA, M. (ed.). *The minorities of Cyprus: Development patterns and the identity of the internal-exclusion*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 316-336.
- KYRMIZI, M. (2007). «Aspects culturels et linguistiques de Chypre: le parler vernaculaire maronite de Kormakiti». A: BAIDER, F. (ed.). *Emprunts linguistiques, empreintes culturelles: Métissage orient-occident*. París: L'Harmattan, p. 159-176.
- MAVRIDIS, M.; MARANDA, M. (1999). «The Maronites of Cyprus: A community in crisis». *Journal of Business and Society*, núm. 12 (1), p. 78-94.

- NEWTON, B. (1964). «An Arabic Greek dialect». *Word*, núm. 20 (3) (suplement), p. 43-52.
- ROTH, A. (1986). «Langue dominée, langue dominante: à propos de deux scénarios d'extinction ou d'expansion de l'arabe». *Hérodote*, núm. 42, p. 65-74.
- (1996). «La mémoire, le corps, l'identité: observations à partir de données fournies par le parler arabe de Kormakiti (Chypre)». A: *Chypre hier et aujourd'hui, entre Orient et Occident*. Lió: Maison de l'Orient méditerranéen. (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen; 25), p. 111-119.
- (2000). «Un usage linguistique en voie d'éviction. Observations sur la "réduction" syntaxique et stylistique dans le parler arabe de Kormakiti (Chypre)». A: *Chypre et la Méditerranée Orientale*. Lió: Maison de l'Orient méditerranéen. (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen; 31), p. 127-137.
- (2004). «Le parler arabe maronite de Chypre. Observations à propos d'un contact linguistique pluriséculaire». *International Journal of the Sociology of Language*, núm. 168, p. 55-76.
- TSOUTSOUKI, Ch. (2009). «Continuity of national identity and changing politics: the case of the Maronites-Cypriots». A: VARNAVA, A.; COUREAS, N.; ELIA, M. (ed.). *The minorities of Cyprus: Development patterns and the identity of the internal-exclusion*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 192-228.
- VARNAVA, A. (2002). «The Maronite community of Cyprus: Past, present and future». *Al-Mashriq: A Quaterly Journal of Middle East Studies*, núm. I (2), p. 45-70.

Negociació entre identitats regionals i nacionals per mitjà de polítiques lingüístiques a Israel

ELANA SHOHAMY
Universitat de Tel-Aviv

INTRODUCCIÓ

Els temes principals d'aquest col·loqui han estat aspectes de les identitats regionals, nacionals i globals a les regions mediterrànies. Les diverses i reveladores presentacions i discussions han intentat comprendre les diferents facetes de la construcció d'una «identitat mediterrània» i les seves complexitats en zones d'àmbit local, nacional i transnacional. Moltes de les comunicacions han examinat identitats mediterrànies en aquesta línia i han demostrat que aquestes identitats no estan lligades als límits tancats de definicions burocràtiques institucionalitzades d'entitats polítiques sinó que, més aviat, permeten repensar en termes d'encreuaments entre espais que se sumen. És evident que les diverses regions tractades en aquest col·loqui, centrades en ciutats, ciutats estat i regions transnacionals al voltant del Mediterrani, ofereixen noves maneres de desenvolupar una cooperació econòmica i una creació cultural i històrica més enllà de congressos de caràcter acadèmic. Les reaccions de les institucions i dels governs a aquests intercanvis són encara preguntes sense resposta, ja que sovint es consideren qüestionaments de la seva existència i la seva autoritat. Els estats nació continuen delerosos d'educar ciutadans que siguin lleials a l'estat com a unitat principal d'anàlisi i, per tant, veuen aquest enfocament com a conflictiu amb els límits existents. Tot això és especialment obvi en el tractament dels immigrants i «els altres» en la majoria dels estats nació. Cal tractar i debatre aquestes qüestions a diversos nivells. És evident que s'han d'avançar i promoure altres modes de funcionament més enllà dels estats nació, ja que aquests ocasionen la creació de noves identitats que actualment s'ignoren i sovint s'esborren. Tant si el centre d'interès es troba en el terreny

de la història com en el de la religió, la cultura o el llenguatge, aquestes noves identitats paguen un preu ben alt pel fet de pertànyer a una nació fixa d'estat nació que esborra «altres» identitats col·lectives. El paper de la llengua catalana i de Catalunya com a regió és un bon exemple de creació d'una identitat regional mediterrània que ofereix una nova identitat col·lectiva compartida amb altres llocs en la mateixa zona. Una de les qüestions que s'han plantejat i que suscita el meu interès té a veure amb el paper de la llengua com a eina que contribueix materialment a crear aquest tipus d'identitats transterritorials més enllà de l'estat nació. Al cap i a la fi, cadascuna d'aquestes regions mediterrànies es va veure obligada a adoptar una llengua nacional definida com a pertanyent a la nació i imposada a tothom; per exemple, l'italià a Itàlia, el francès a França o el castellà a Espanya. La qüestió que treballa en aquesta comunicació que tracta d'Israel, un altre país que també pertany a la Mediterrània, és el paper que té la llengua dins d'aquesta discussió general sobre el desenvolupament de la identitat «mediterrània». La meua comunicació se centrarà en com es manifesten a Israel les complexitats de l'ús de la llengua com l'eina principal de la creació de la identitat col·lectiva i el cost individual que això comporta

ISRAEL: UN ESTAT NACIÓ EN PROCÉS DE FORMACIÓ D'IDENTITAT

Tot i que hi ha molts punts en comú entre les entitats polítiques representades en aquest col·loqui en termes de llengua i identitat, Israel és un exemple una mica diferent d'identitat mediterrània. Encara que la història antiga del poble d'Israel estava profundament ancorada i molt connectada amb la Mediterrània, la seva història recent des de l'arribada de nombrosos jueus a Palestina no comença fins al final del segle XIX o principi del XX. Tot i usar la història antiga com a base per a la creació de l'estat i el fort èmfasi que posen el sistema escolar israelià i la ideologia dominant en aquesta idea, la realitat és que la majoria dels jueus que es van establir a Israel durant el segle passat no eren originaris del Mediterrani, sinó d'altres àrees. Si tenim en compte la història recent de la majoria dels residents d'Israel d'avui, estan molt relacionats amb diverses zones de l'est i del centre d'Europa, amb grans àrees de l'Orient Mitjà, d'Amèrica del Nord i del Sud i d'altres. Potser els únics residents vinguts del Mediterrani són els jueus que van immigrar del Magrib. Així, doncs, és difícil veure com s'hi podria haver desenvolupat en tan poc temps la identitat mediterrània amb tots els seus trets, tal com s'ha plantejat en aquest col·loqui; tanmateix hi ha diversos signes que indiquen que aquest tipus d'identitat està en procés de «consolidació». De fet, Israel està profundament compromès en la negociació de la seva identitat a la regió que s'estén entre l'Orient Mitjà, l'Europa central i de l'Est, els EUA i amb àrees del Mediterrani. Tot i això, la majoria d'esforços per a definir una identitat col·lectiva

es troben en la direcció oposada al transnacionalisme. En efecte, les direccions principals de creació de la identitat tal com l'havien definit els primers sionistes, i vàlida actualment, és crear una entitat en què els jueus d'arreu del món s'ajunten en un sol lloc i creen així una identitat nacional local de jueus a la terra d'Israel. Aquesta és una forta identitat territorial nació estat que continua avui dia. Aquest tipus d'identitat nacional, de fet, sosté l'eliminació i la supressió de qualsevol altra identitat procedent dels llocs d'on vénen els jueus.

Així, una gran part de l'esforç del moviment sionista anava dirigida al desenvolupament d'una nova ideologia territorial nacional. Aquesta ideologia era ben clara pel que fa a la identitat col·lectiva: consistia en «una nova casa per als jueus» d'arreu del món. D'aquesta manera, s'intentava crear una identitat col·lectiva jueva cohesionada per als jueus a Israel. Tots eren immigrants que arribaven des de diversos indrets del món amb la finalitat de residir en un territori i poder practicar així una identitat de parentiu, en el sentit que sigui (per exemple, les vacances, la connexió amb la terra o un refugi per al perseguit). Un element central d'aquesta ideologia era la creació d'una identitat col·lectiva uniforme, en la qual els jueus formen una majoria, cohesionada, homogènia i, per definició, tancada (és a dir, no oberta als no-jueus).

EL PAPER DE LA LLENGUA A L'HORA DE CREAR LA NOVA IDENTITAT COL·LECTIVA

De tots els procediments utilitzats per a seguir aquesta ideologia, com un sistema d'educació comú amb una forta ideologia sionista dels llibres de text basada en la història dels jueus i la Bíblia, la llengua ocupa un paper principal com a eina de promoció de la ideologia. Es va triar explícitament la llengua hebrea com la llengua associada al moviment sionista i com a eina principal per a promoure la ideologia nacional i la identitat col·lectiva, en lloc de la seva rival, la llengua jiddisch (Shohamy, 2008). Es creia que si tothom parlava una mateixa llengua, no coneguda per la majoria, sorgiria una identitat col·lectiva.

Així, des dels primers anys de l'establiment del moviment sionista, i del moviment nacional jueu fins i tot abans que arribés a Palestina, la llengua va jugar un paper central en el procés de negociació de la identitat nacional. La llengua servia per a dues coses: com a símbol i com a eina per mitjà de la qual es negociaven, es discutien, es refutaven i s'imposaven aquestes identitats (Ben Rafael, 1994; Shohamy, 1994, 2008 i 2010; Spolsky i Shohamy, 1999). Per tant, és evident que les ideologies i les polítiques lingüístiques no es creen del no-res, sinó que són productes d'ideologies múltiples socials, polítiques, econòmiques, globals, ètniques, religioses i d'educació. De fet, Israel és l'exemple perfecte d'un país fundat sobre les bases d'una forta ideologia de creació d'una pàtria per a gent dispersa per tal que puguin exercir una autonomia cultural i religiosa. Tot i que el ressorgiment de

la llengua hebrea no formava part del corrent dominant de la ideologia sionista en els seus inicis, ben aviat en va esdevenir un dels símbols centrals, sobretot tenint en compte que els immigrants arriben a Palestina comunicant-se en un gran nombre de llengües diferents. Això volia dir que l'hebreu, llengua vernacla dorment en aquell moment per a la majoria de jueus del món però ja concebuda com a nova llengua d'alguns nacionalistes jueus a l'Europa de l'Est, es va adoptar ràpidament com a símbol principal de la identitat nacional centrada al voltant de la creació d'una llengua comuna com a recurs fort per a la creació de la societat col·lectiva i cohesionada. Això vol dir que tots els immigrants que van arribar a Palestina i que feien servir un gran nombre de llengües territorials i/o diverses llengües jueves com el jiddisch, el ladí o el judeoàrab, van ser «forçats» a aprendre l'hebreu i a utilitzar-lo tant públicament com dins dels àmbits privats de la família i la llar. Per als nens a les escoles, l'hebreu s'introduïa com l'única llengua de l'ensenyament per a totes les matèries. Ara bé, el fet que l'hebreu fos l'estàndard mobilitzador de la ideologia sionista per a la nova societat jueva creada a Palestina també vol dir que totes les altres llengües pròpies dels immigrants van ser refusades per a l'ús públic, especialment les llengües jueves com el jiddisch o el ladí. Hi havia una forta ideologia subtractiva que deia que el ressorgiment de l'hebreu només es podria aconseguir si les llengües pròpies se suprimien i s'eradicaven. No hi havia l'opció d'una convivència multilingüe i els jueus israelians van passar de multilingües a monolingües. D'altra banda, aquesta ideologia només es va aplicar als immigrants jueus i no als àrabs o comunitats ultraortodoxes que, com que no eren sionistes ni creien en un estat jueu laic, van continuar utilitzant les seves llengües maternes. Així, aquesta política també va significar per a tothom la degradació i la marginació de les llengües pròpies usades pels immigrants, ja que l'hebreu passava a ser l'única llengua que representava i simbolitzava la ideologia sionista (Shohamy, 2008). Altres llengües utilitzades pels no-jueus, com l'àrab, parlat pels àrabs que vivien a Palestina, i l'anglès, utilitzat com a llengua del Govern per oficials de mandat britànic a Palestina, van ser considerades llengües oficials fins al 1948. Quan es va declarar l'Estat d'Israel, l'anglès va deixar de ser llengua oficial i l'hebreu i l'àrab es van quedar com les úniques llengües oficials de l'Estat. Això implicava que l'àrab era el mitjà d'ensenyament a les escoles àrabs i l'hebreu, a les escoles jueves. L'anglès, llengua marginada a la primera dècada posterior al mandat britànic, va tornar a guanyar prestigi (tot i que no oficial) durant els anys seixanta amb el paper creixent que tenia com a llengua internacional, i això va fer que esdevingués llengua obligatòria a totes les escoles i una llengua principal de comunicació en els negocis, els mitjans de comunicació i la universitat.

Com que la gran migració a Israel (exclusivament jueva) des de diverses parts del món va continuar després, la implementació de la ideologia «una llengua, una nació» també ho va fer. Això vol dir que s'esperava de tots els nous immigrants que

adquirissin l'hebreu, la llengua hegemònica i poderosa, i que va quedar com l'única llengua de l'ensenyament de les escoles jueves. Aquesta política subtractiva va continuar i les llengües immigrants van continuar desapareixent. Seguint els patrons clàssics de la immigració, la primera generació d'immigrants va adoptar l'hebreu en diversos graus, mentre que els seus infants van esdevenir monolingües en hebreu. Els àrabs van continuar utilitzant l'àrab (l'àrab estàndard modern) com la llengua vehicular a les escoles; a casa i a la comunitat, i també a l'escola de manera no oficial, s'utilitzaven diversos dialectes parlats, la majoria palestins. Els àrabs aprenien hebreu a l'escola com a llengua addicional des d'una edat primerenca (segon o tercer curs), ja que era la llengua més poderosa a Israel, mentre que l'anglès s'estudiava en cursos més alts, normalment des de quart i fins al final de l'educació secundària. Encara que els jueus van fer alguns esforços per aprendre l'àrab, percebut per tot-hom com una llengua important, aquests esforços no van reeixir, ja que només un petit nombre de parlants d'hebreu van adquirir nivells acceptables de competència lingüística. Això justifica la situació actual, en la qual la majoria dels parlants d'hebreu jueus dominen l'hebreu i l'anglès, apresos a l'escola i usats àmpliament en diversos àmbits del dia a dia. La majoria d'àrabs són multilingües en àrab (un dialecte parlat i l'estàndard), hebreu i nivells variats d'anglès, apresos a l'escola des d'edat primerenca. Com moltes de les llengües dels immigrants, aquestes bàsicament continuen desapareixent, si bé hi ha algunes petites illes de vitalitat lingüística (Spolsky i Shohamy, 1999), com descriurem més endavant.

POLÍTICA I PRÀCTICA LINGÜÍSTICA A L'ISRAEL ACTUAL

Avui dia, Israel és una societat multiètnica de més de set milions d'habitants. L'hebreu és la llengua dominant i hegemònica, encara que tant l'àrab com l'hebreu són llengües oficials. Tanmateix a diferents llocs del país hi ha illes lingüístiques, les quals anomeno «enclavaments lingüístics», que són una prova del grau de multilingüisme a pesar del domini de l'hebreu.

Així, doncs, si parlem dels jueus que han nascut a Israel, aquests són majoritàriament bilingües en hebreu i anglès; l'hebreu és la llengua familiar i de casa i la primera llengua per als nens nascuts a la majoria de les llars. També és l'única llengua de l'ensenyament a totes les escoles jueves d'Israel; l'anglès és l'altra segona llengua obligatòria ensenyada i apresada a les escoles des d'edats primerenques i àmpliament utilitzada en els negocis, el comerç, la universitat, els mitjans de comunicació i l'espai públic; la majoria de llars són monolingües en hebreu.

Molts dels àrabs i dels drusos que viuen a Israel, amb una població al voltant d'un milió, són trilingües en àrab, hebreu i una mica d'anglès (Amara i Mari, 2002). L'àrab s'utilitza com la llengua principal de comunicació, composta de dialectes específics usats en regions concretes. A Israel es tracta sobretot del dia-

lecte palestí, parlat a casa i en comunitat, i l'àrab estàndard modern après a l'escola. La majoria d'àrabs que han passat pel sistema escolar israelià també tenen molt bon nivell d'hebreu, llengua que s'ensenya i s'aprèn a l'escola a partir del tercer curs. L'anglès és una llengua addicional que s'aprèn a l'escola i que es pot considerar una tercera o quarta llengua per als àrabs, si es té en compte que la diglòssia de les varietats parlades i escrites de l'àrab implica dues llengües separades (Harry, 1996). L'assoliment d'una bona competència en cadascuna d'aquestes llengües varia entre els individus i els grups segons factors com la situació geogràfica, la proximitat a àrees jueves, àrees rurals enfront de les àrees urbanes, sectes ètniques específiques i el grau de contacte amb els parlants d'hebreu. Per exemple, sovint passa que els drusos tenen més competència en hebreu, ja que tenen un contacte més proper amb parlants d'hebreu: els homes fan el servei militar a l'exèrcit israelià i per a ells l'hebreu és vist com un símbol d'identitat col·lectiva de pertinença que els diferencia dels àrabs. Clarament, l'àrab és una llengua fonamental a les ciutats i a les llars, vist com a molt dominant en aquests enclavaments lingüístics regionals, fins i tot en petits territoris de ciutats mixtes de jueus i àrabs. Si bé les ciutats àrabs tenen una forta presència de l'hebreu en els espais públics, sobretot perquè atreuen parlants jueus d'hebreu, la llengua de casa continua sent l'àrab únicament, i a les ciutats àrabs, l'àrab és clarament una llengua majoritària (a causa del contacte tan proper entre aquestes llengües, l'hebreu també fa el seu camí en l'esfera privada, però de manera marginal).

Els immigrants formen un altre grup important en la societat israeliana. Tot i que la població d'Israel sempre ha estat composta d'immigrants, els que vénen de l'antiga Unió Soviètica formen el grup majoritari avui dia, amb un total al voltant d'un milió de persones. Aquests immigrants parlen tant rus com altres llengües de l'antiga URSS; així, l'hebreu ha esdevingut la seva segona llengua (o tercera) i l'anglès la següent, amb diferents nivells de competència. Els seus fills segueixen un model segons el qual perden el rus i adopten el model jueu israelià de «només hebreu» més anglès. Altres grups importants d'immigrants inclouen aproximadament vuitanta mil jueus d'Etiòpia, la llengua materna dels quals acostuma a ser l'amhàric i que adquireixen l'hebreu i l'anglès a l'escola. Cada mes continua arribant a Israel un nombre reduït d'immigrants d'Etiòpia. A la dècada passada van arribar-hi altres grups d'immigrants, especialment des de l'Argentina i un nombre més important des de França. També en aquests casos, les llengües maternes dels immigrants continuen vives i amb força en les converses i la producció literària. Com que tota l'educació és en hebreu i hi ha molt pocs programes, si n'hi ha, per a conrear i mantenir les llengües originàries dels immigrants, aquestes desapareixen en una generació.

A més dels grups d'immigrants jueus, a les darreres dues dècades hem testimoniats l'arribada d'un bon nombre de treballadors estrangers que no són jueus i que s'han desplaçat a Israel per a un període de temps limitat. Cal assenyalar que

per la Llei del Retorn qualsevol persona considerada jueva pot immigrar a Israel sense que se li demanin explicacions, mentre que els no-jueus rarament són acceptats com a ciutadans (Shohamy i Kanza, 2009). Així, els treballadors estrangers viuen a Israel temporalment i molts estan disposats a quedar-s'hi, però en la majoria dels casos són expulsats una vegada expiren els seus visats i el Ministeri d'Interior no aprova les seves peticions d'immigració sota cap circumstància. Malgrat que no es coneix el nombre exacte de treballadors estrangers que viuen a Israel, els càlculs oficials aproximats són d'uns cent cinquanta mil. Aquests grups fan servir diverses llengües d'acord amb els seus països d'origen, com el romanès, el búlgar, l'espanyol, el tagal, el xinès i un seguit de llengües africanes. Amb el temps, adquireixen un pidgin hebreu. En els casos en què aquests immigrants continuen residint a Israel després d'haver tingut nens, l'hebreu esdevé la seva llengua principal, ja que és l'única llengua de l'ensenyament a les escoles jueves on van i tampoc no hi ha serveis lingüístics. Tanmateix s'utilitzen diverses d'aquestes altres llengües en veïnats molt marcats on resideixen els treballadors estrangers.

El jiddisch és una altra de les llengües que es parla a Israel, actualment gairebé només per part dels jueus ultraortodoxos. Aquesta era una llengua parlada per una gran part dels jueus d'Europa de l'Est abans de l'Holocaust i ara viu una mena de renaixement entre els laics més joves. El jiddisch es manté de manera forta en les comunitats ultraortodoxes que tenen un sistema d'educació propi en el qual és la llengua de transmissió de l'ensenyament, per bé que els textos són tots en hebreu.

PANORAMA LINGÜÍSTIC

Es pot obtenir una altra prova de les pràctiques i les ecologies lingüístiques d'Israel per mitjà d'estudis que treballen aquest tema. Per panorama o paisatge lingüístic s'entenen les llengües mostrades i usades en espais públics. Especialment, en els estudis de Ben Rafael, Shohamy, Amara i Trumper-Hecht (2004 i 2006), que mostren a la figura 1, s'ha documentat el panorama lingüístic d'Israel. Aquests autors han posat de manifest que l'hebreu i l'anglès estan representats sobretot a les àrees jueves, que l'àrab i l'hebreu es mostren en manifestacions públiques i privades en àrees on resideix l'àrab, i que l'àrab i l'anglès es poden trobar a Jerusalem Est. Així, doncs, els espais públics ofereixen un altre indicador per a comprendre la realitat lingüística i, cosa especialment interessant, aquestes dades no coincideixen necessàriament amb la vitalitat de la llengua parlada. Per exemple, si bé el jiddisch és una llengua viva a la ciutat de Bnei Berak, on resideixen molts ultraortodoxos, a penes hi té cap visibilitat, cosa que entra en contradicció amb la vitalitat que té la llengua en les conversacions, en l'espai públic, etc.; en altres situacions, les llengües apareixen en l'espai públic i els botiguers que les usen no les saben o no necessàriament les fan servir.

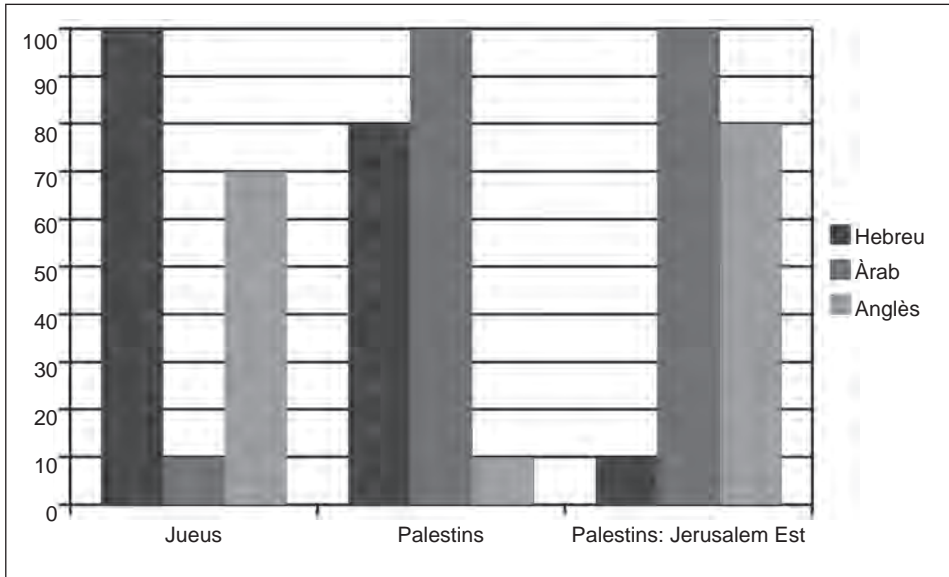


FIGURA 1. Panorama lingüístic de les àrees jueves i àrabs d'Israel.

FONT: Ben Rafael, Shohamy, Amara i Trumper-Hecht (2006).

POLÍTIQUES LINGÜÍSTIQUES OFICIALS

Quant a la gestió o la política lingüística, com s'ha remarcat, en el nivell nacional tant l'hebreu com l'àrab són les llengües «oficials» per llei. L'anglès, tot i que no és una llengua oficial, en té totes les característiques pel que fa a l'ús tan ample i la seva visibilitat en la societat —en documents, cartells, llibres i a la universitat. L'àrab, d'altra banda, encara que és «oficial» legalment, té una visibilitat limitada, de manera que el seu estatut legal no es tradueix en un ús real de la llengua a les escoles jueves o a la vida privada. Aquestes qüestions s'elaboren més profundament a Spolsky i Shohamy (1999).

El 1996 es va introduir una nova Política d'Educació Lingüística (Spolsky i Shohamy, 1999; Ministeri d'Educació, 1995). Era la primera vegada que s'introduïa una política d'educació lingüística global, ja que abans d'aquesta llei hi havia polítiques separades per a l'hebreu, l'àrab i algunes llengües estrangeres, però no declaracions globals.

Aquesta política d'educació portava el títol de «Three Plus» (3+), amb referència al principi organitzatiu principal del multilingüisme, per mitjà del qual s'exigeix a totes les escoles l'ensenyament de tres llengües —la llengua local, l'àrab (o el francès) i l'anglès. El «plus» es refereix al fort estímul per a aprendre

llengües addicionals. Més concretament, aquest document de política d'educació lingüística remarca que, per als jueus, l'hebreu és la llengua de l'ensenyament. L'anglès s'ha d'ensenyar com a «primera llengua estrangera», començant en el quart o cinquè curs; l'àrab, en la varietat estàndard moderna, s'ha d'estudiar del setè al novè curs en el cas de parlants no nadius, mentre que no s'especifica l'ensenyament dels dialectes parlats, ja que no hi ha cap política declarada en aquest sentit. Altres llengües especificades en aquesta política són llengües de la comunitat i llengües del món, com el rus o el francès, que s'han d'ensenyar en escoles on hi ha un nombre suficient d'estudiants interessats a aprendre-les. Per als àrabs i els drusos, l'àrab és la llengua de l'ensenyament; l'hebreu és la segona llengua, que s'ensenyava a partir del tercer curs, i l'anglès a partir del quart curs. Per als àrabs, també hi ha un fort estímul per a l'estudi de llengües addicionals més enllà de les tres assenyalades.

Tot i això, hi ha poca connexió entre política nacional i política educativa. Encara que tant l'hebreu com l'àrab es consideren llengües oficials, hi ha una representació reduïda de l'àrab en la vida pública o en l'educació dels sectors jueus. Respecte a la política lingüística educativa, en la majoria d'escoles actualment s'ensenyava l'anglès en nivells molt més primerencs del que assenyalava el document escrit. Tenint en compte l'alt estatut de l'anglès al món, el paper global que té i la relació entre Israel i els EUA, hi ha una demanda molt forta d'ensenyament de l'anglès, molt més enllà del que diu la política educativa declarada, i això porta al seu ensenyament de manera àmplia des del primer curs, de vegades ja des de la llar d'infants. Aquesta pràctica té l'origen en la demanda dels pares i el suport de certs municipis de tot el país. Per exemple, actualment hi ha una campanya en un bon nombre d'escoles perquè ensenyin l'anglès des del primer curs els mestres (i no professors d'anglès amb formació específica). Aquesta demanda té tanta influència que passa a ser més important que la política d'inspecció de l'anglès del Ministeri d'Educació. Com que no se sancionen oficialment, la qualitat d'aquests programes s'avalua actualment en un estudi patrocinat pel Ministeri d'Educació (Shohamy i Inbar, 2006). La tendència a l'ensenyament primerenc de l'anglès també es troba a les comunitats educatives àrabs, sovint en graus anteriors als de l'ensenyament de l'hebreu.

Encara que hi ha un fort estímul per a l'ensenyament del rus, com s'assenyalava en la Política d'Educació Lingüística, poques vegades es porta a terme a les escoles. Tanmateix el rus s'ensenyava àmpliament en institucions privades i semiprivades, ensenyament iniciat pels pares immigrants en comunitats on resideixen un gran nombre de parlants de rus. Tot i que la Política d'Educació Lingüística especifica que l'hebreu s'hauria d'ensenyar en la comunitat àrab a partir del tercer curs, avui dia s'ensenyava en graus més primerencs i sovint és la llengua de l'ensenyament en un nombre cada vegada més gran d'assignatures, sobretot en matèries de ciències,

com física i biologia. A moltes escoles àrabs d'ensenyament secundari, l'hebreu passa a ser el vehicle d'ensenyament d'aquestes assignatures.

Encara que la Política d'Educació Lingüística no especifica de cap manera la necessitat de l'estudi de l'àrab parlat, sobretot a causa de les objeccions plantejades pel Ministeri d'Educació que creu que a les escoles només s'hauria d'ensenyar l'àrab estàndard modern, un cert nombre d'escoles per a parlants nadius d'hebreu han iniciat l'ensenyament de l'àrab parlat, començant amb el dialecte parlat palestí en els primers cursos, especialment a la ciutat de Tel-Aviv.

A més a més, tot i que la Política d'Educació Lingüística no especifica la necessitat d'escoles bilingües hebreu-àrab, hi ha iniciatives populars de pares i de comunitats que han fet que s'estableixin tres escoles d'aquest tipus, fundades sobretot amb fons privats i que ja fa uns quants anys que funcionen.

La reacció a l'impuls per a l'estudi de llengües addicionals a més de l'hebreu, l'àrab i l'anglès ha estat decebedora. Algunes escoles ensenyen francès, sovint en lloc d'àrab, i es poden trobar exemples residuals de l'ensenyament d'altres llengües, com l'espanyol, el jiddisch, el japonès i el xinès. Ara bé, el ventall general de llengües que s'ensenyen es limita gairebé sempre a les tres llengües principals, amb un biaix en detriment de l'àrab, com es pot comprovar amb la manca d'aplicació de l'aprenentatge de l'àrab a les escoles religioses jueves.

Aquests exemples il·lustren les distàncies entre les polítiques declarades i les pràctiques reals. Tot seguit intentarem explicar aquestes distàncies en funció del procés per mitjà del qual s'ha introduït la política d'educació lingüística per criticar les maneres actuals de fer polítiques lingüístiques i per ampliar el significat d'aquests termes més enllà de les especificitats de les polítiques lingüístiques d'Israel.

EL COST DE LA POLÍTICA I SIGNES DE RESISTÈNCIA

Queda clar, doncs, que la llengua hebrea és una llengua dominant i funcional; ha seguit un camí llarg per a esdevenir una llengua viva i essencial en tots els àmbits de la vida. Per tant, des d'un punt de vista lingüístic, ha estat un èxit i també un cas únic en la història el fet que una llengua amb aquesta política virulenta esdevingui tan central en relativament poc temps. Tot i així, la qüestió principal que vull plantejar ara és si l'elecció de la llengua com a eina principal per a crear una identitat col·lectiva està justificada i si va ser efectiva com a estratègia per a crear una identitat nacional col·lectiva. Juntament amb això, vull plantejar una qüestió que té a veure amb el cost que aquest esforç ha tingut per a la gent, per a aquells que han hagut de sotmetre's al poder i a les polítiques d'agents diferents.

a) El mètode de l'ús de la llengua per a crear una identitat col·lectiva

Respecte als mètodes usats per a imposar l'hebreu, el renaixement d'aquesta llengua va tenir un cost, ja que anava acompanyat d'una política de supressió de les «altres» llengües, la majoria llengües familiars utilitzades pels diversos grups que residien a Israel (Spolsky i Shohamy, 1999). La implementació del «només hebreu» va servir d'eina per a imposar la ideologia «un estat, una nació» i una identitat homogènia dels jueus en un nou espai territorial, com també per a eliminar el seu passat. Aquesta ideologia es va aplicar amb formes molt impositives i en gran part fent valer la llengua i les polítiques educatives per legitimar l'hebreu i rebutjar qualsevol alternativa. A Shohamy (2008) es presenta una descripció detallada d'alguns d'aquests mètodes basada en material trobat en diversos arxius històrics. Aquesta política es va aplicar en diversos àmbits i especialment fent servir el mecanisme de forçar l'ús d'una llengua i només una com a llengua de l'ensenyament a totes les escoles jueves.

b) Esborrar la diversitat multilingüística

De fet, aquesta política principalment hebrea continua avui dia malgrat la naturalesa multiètnica de la població i s'aplica a tots els immigrants i treballadors estrangers, sense tenir-ne en compte la procedència. A despit de la política d'educació lingüística introduïda el 1996 més amunt esmentada (Spolsky i Shohamy, 1999), la política encara és principalment només hebrea, més anglès i àrab o francès com a llengües addicionals. Encara que sorgeixen des de la base algunes polítiques lingüístiques per a aprendre altres llengües a escola, la gran part de les llengües dels immigrants s'esborren ràpidament del repertori lingüístic, fins i tot les que són parlades pel vint per cent (és a dir, més d'un milió de jueus) de la població que ve de l'antiga Unió Soviètica.

c) La deterioració de l'àrab a Israel

Com ja s'ha assenyalat, els àrabs fan servir l'àrab com a llengua de l'ensenyament a totes les seves escoles; això inclou l'àrab parlat, però sobretot l'àrab estàndard modern. Tot i això, el fet que la llengua de l'ensenyament a totes les universitats d'Israel sigui exclusivament l'hebreu, fins i tot en els departaments que ensenyen l'àrab com a llengua, i que un nombre cada vegada més important d'àrabs vagin a la universitat, provoca una situació en què molts estudiants àrabs no valoren en absolut el fet d'estudiar la seva llengua. Així, ja a les escoles d'ensenyament secundari i a moltes escoles àrabs els estudiants demanen l'ensenyament en hebreu per estar més ben preparats per estudiar a les universitats israelianes, en comptes d'haver d'aprendre una llengua que per a ells és una segona llengua. Cal remarcar que a les escoles àrabs l'hebreu s'ensenya a partir d'una edat primerenca, però no és el mitjà d'ensenyament, mentre

que sí que ho és a les universitats. Aquest fet crea una situació de desigualtat quan els àrabs arriben a la universitat. D'aquesta manera, el cost de la política hebrea és perjudicial per a tots els estudiants, especialment per a aquells que tenen l'àrab com a llengua de l'ensenyament, una llengua oficial d'Israel que es troba en inferioritat de condicions; molts estudiants àrabs troben difícil funcionar acadèmicament a les universitats israelianes. Abu Ghazaleh (2009) va documentar aquest procés amb un estudi que examina l'actitud dels estudiants àrabs envers les llengües, especialment envers l'àrab i l'hebreu, una vegada arriben a les universitats israelianes. Va assenyalar una davallada en les actituds envers la llengua pròpia fins al punt que a l'inici de l'any tenien actituds altament positives envers les llengües pròpies i, cinc mesos després, desenvolupaven actituds negatives envers l'àrab i més positives envers l'hebreu. Així, la política existent no contribueix tan sols a un autoodi, d'un mateix i dels seus orígens, sinó que també és un indicador de violació dels drets, sobretot tenint en compte l'estatut oficial de la llengua. Les actituds negatives envers la llengua àrab a Israel estan documentades en nombrosos estudis. Trumper-Hecht va documentar la política oficial de la ciutat de Natzrat Illit fins a la decisió del Tribunal Suprem d'Israel de posar tots els cartells en àrab i en hebreu (Trumper-Hecht, 2009). Es va fer evident que la llengua esdevé un símbol indicatiu d'actituds negatives envers els àrabs. Així, amb aquesta mena d'entrevistes es posa de manifest també la marginació de la llengua i la rendició al poder, l'hegemonia de l'hebreu com l'única llengua d'importància significativa i l'oblit de qualsevol altra llengua. Possiblement un canvi en l'estatut de l'àrab en el lloc públic podria influir en l'acceptació i la legitimitat de la llengua i la seva gent. Hi ha mostres clares de la deterioració i fins i tot de la pèrdua de la llengua entre els parlants, especialment a les ciutats mixtes d'Israel.

d) Els efectes negatius en el progrés acadèmic

Els immigrants d'Israel estan obligats a estudiar totes les assignatures acadèmiques de l'escola en hebreu. Se'ls demana aprovar exàmens seriosos després d'un temps relativament curt de residència a Israel. Tot i que a Israel es preveu un termini transitori d'uns quatre anys, segons el país originari, és més llarg per als estudiants d'Etiòpia; però això encara no és suficient, tenint en compte el temps que necessiten els estudiants immigrants per a rendir al mateix nivell que els estudiants hebreus en les assignatures acadèmiques. Les figures 2 i 3 indiquen que els estudiants necessiten entre nou i onze anys per a rendir al mateix nivell que els parlants nadius (referit com a valor 0 en les figures 2 i 3). Així, a més de totes les qüestions emocionals associades al fet de no reeixir en els estudis durant molts anys, a causa exclusivament de la manca d'una alta competència lingüística en la llengua acadèmica, hi ha un alt cost per al sistema educatiu perquè es tenen estudiants que no aprenen noves coses només a causa de la llengua.

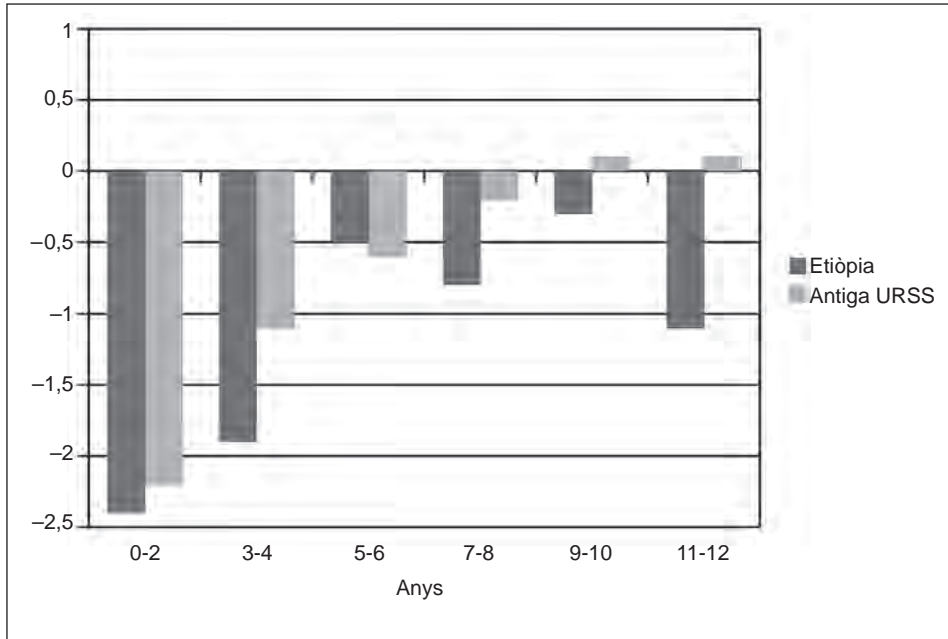


FIGURA 2. Nivell mitjà de competència en hebreu en el novè curs segons els anys de residència.

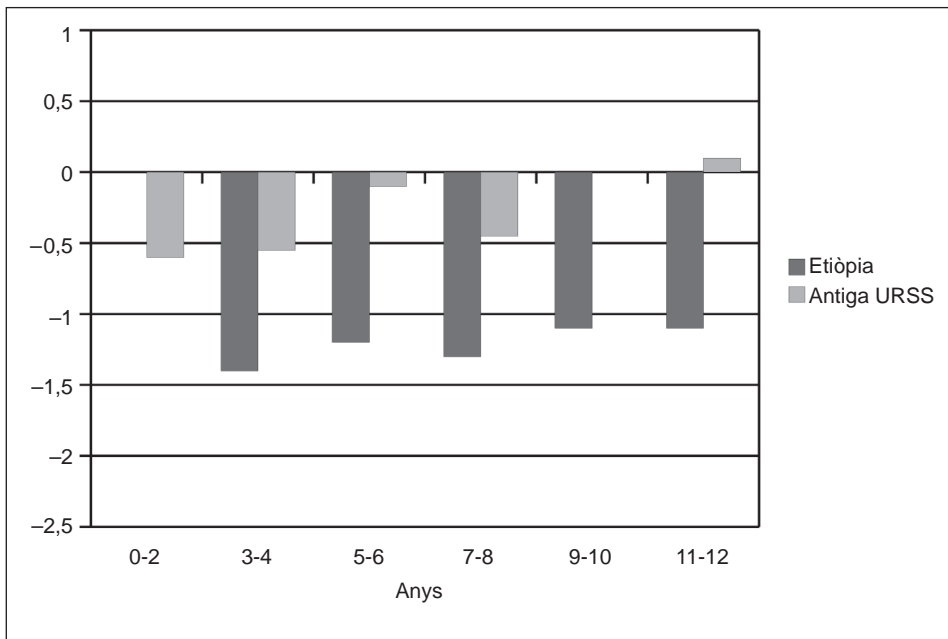


FIGURA 3. Nivell mitjà de competència en matemàtiques en l'onzè curs segons els anys de residència.

La figura 4 demostra que quan donem a aquests estudiants els mateixos exàmens de matemàtiques en un format bilingüe hebreu-rus, ho fan substancialment millor i aquest avantatge es manté, com a mínim, onze anys. Així, doncs, també en aquest cas, la política monolingüe hebrea ha tingut efectes perjudicials per als estudiants immigrants. Tot i això, la política educativa no encoratja el manteniment de les llengües immigrants més enllà de les declaracions explícites; això fa referència a una «negligència benigna» i, doncs, contribueix a la pèrdua de llengües. En conseqüència, el fet que els exàmens nacionals es portin a terme només en hebreu —ja que els immigrants s'equiparen sempre amb els parlants nadius, fins i tot poc temps després de la seva arribada— representa una violació dels drets lingüístics. Des del moment que sabem que els estudiants ho poden fer millor si els exàmens es presenten en bilingüe, això representa violació dels drets lingüístics i s'ha de corregir.

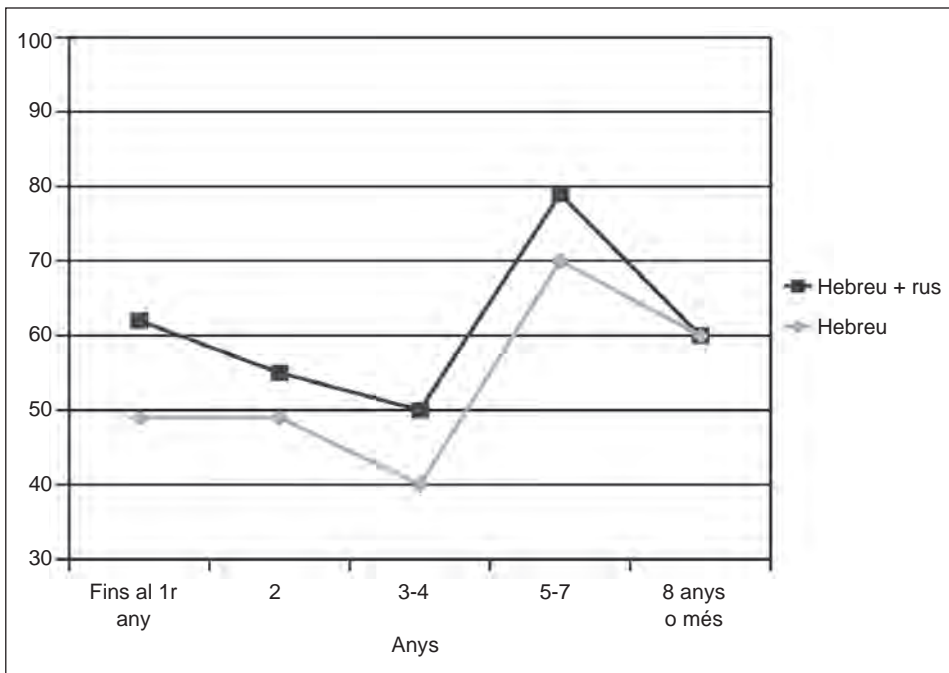


FIGURA 4. Notes mitjanes de matemàtiques segons el anys de residència.

e) La llengua en l'espai públic

El fet de no comprendre els cartells en hebreu és un fenomen comú que afecta tant els immigrants com els estudiants procedents de minories; de fet, l'espai públic esdevé un camp d'enfrontament en el qual s'enganxen cartells en diferents llengües immigrants. Tanmateix és evident que l'espai públic sovint és usat pel grup majoritari, per al qual l'hebreu és dominant, i així margina els qui no comprenen l'hebreu.

f) Victimització en la vida pública

Es produeix una victimització dels qui no poden unir-se al canvi, és a dir, la gent gran. Malgrat que l'oficialització representa una protecció dels drets, quan s'imposen llengües a gent gran o quan no hi ha cap oportunitat per a aprendre una llengua, aquest fet desemboca en una victimització de la gent. Això vol dir explícitament que no poden participar completament en la vida pública. Quan es denega a la gent la comprensió de les instruccions d'ús d'una medecina perquè no estan traduïdes a una llengua que siguin capaços de comprendre, això també implica la denegació de drets personals. Adquirir una llengua costa molt de temps i han d'existir les condicions perquè la gent sigui capaç de fer-ho.

g) Manca de consciència de la llengua com a dret

Tenint en compte el que s'ha dit, hi ha relativament poca consciència dels drets lingüístics i encara menys de la possibilitat de comprometre's en qualsevol acte de demanda d'aquests drets. Podríem dir que la gent no és conscient de la llengua com a dret. Les polítiques nacionals d'«una llengua, una nació» estan tan profundament inserides en la mentalitat de la gent que aquesta no demana drets d'aquest tipus. És el cas d'Israel, on es va introduir la ideologia hebrea sense gairebé cap resistència, tot i que la majoria de la gent no podia satisfer aquestes demandes, especialment aquells qui no havien passat per un sistema educatiu que tingués aquesta llengua com a llengua de l'ensenyament. Cap de les injustícies esmentades fins ara no obté cap resposta en nom del Govern o de grups de drets humans.

Pel que fa als cartells que reproduïm en fotografia, resulta estrany que, a la imatge 1, el cartell que assenyalava una comissaria estigui escrit només en hebreu, quan s'espera que aquesta comissaria doni servei a població d'orígens diversos.

El mateix passa a la imatge 2: el nom del carrer és «l'estat jueu», i deixa així ben clar qui pertany a aquí i qui no hi pertany.



FOTOGRAFIA 1. Rètol dels horaris d'una comissaria de policia de Jerusalem.



FOTOGRAFIA 2. Placa de carrer a la vila de Hertzeliya: carrer de l'Estat jueu.

També és estrany, a la imatge 3, que el cartell d'advertència als conductors de bloqueig a la carretera i la recomanació de conducció lenta estigui escrit només en hebreu, quan hi ha parlants d'àrab que viuen en aquest veïnat.



FOTOGRAFIA 3. Senyal d'advertiment de reducció de velocitat només en hebreu (rètol superior).

Igualment, és evident que el cartell en hebreu d'una companyia de telecomunicacions en una ciutat àrab acompanyat només de la bandera israeliana pretén transmetre un missatge diferent del nom de la companyia.



FOTOGRAFIA 4. Logotip de la companyia de telecomunicacions Bezeq, en una vila àrab, en hebreu.

CONCLUSIÓ

En aquesta presentació hem intentat explicar l'ús de la llengua hebrea com a eina per a la creació d'una identitat grupal. La llengua hebrea s'ha reactivat i és la llengua principal de la nació i una llengua franca entre la majoria dels residents, tant jueus com àrabs i immigrants. La intenció de la presentació no era jutjar si l'acte de fer servir una llengua com a eina principal és correcte o no; la societat israeliana està dividida de moltes maneres, no és tan homogènia com pensaven alguns dels qui van introduir la llengua hebrea. La societat està dividida en un seguit d'àmbits religiosos, polítics, ètnics, econòmics i culturals. La intenció d'aquesta presentació ha estat mostrar alguns destrets i dificultats del fet d'usar la llengua amb aquests propòsits. Fins i tot si l'empresa hagués estat reeixida i n'hagués emergit una societat homogènia cohesionada, l'ús de la llengua amb aquests propòsits té un cost seriós. Canviar de llengua, esborrar la llengua d'algú per una altra a la meitat de la vida demana forts sacrificis i té conseqüències severes per a la gent en el nivell individual. La naturalesa de la ideologia passa per alt el preu que paguen els individus. En el meu treball actual estic examinant per mitjà d'històries individuals d'immigrants, àrabs i grups d'«altres» els sacrificis específics que paguen per aquestes ideologies. Els autors i planificadors de la política lingüística, quan dissenyen noves polítiques lingüístiques conduïts per factors i motius de primera importància, no han d'oblidar les persones individuals, aquells que poden tenir algun benefici, però generalment les pèrdues acompanyen aquests intents de creació d'identitats nacionals col·lectives. Caldria considerar possiblement com a millors estratègies per a aconseguir aquests objectius altres maneres més locals de dissenyar ideologies lingüístiques. És difícil veure les connexions amb la identitat mediterrània i respondre a la pregunta de si existeix o no; però

una resposta pot ser que la tolerància i l'acceptació d'allò diferent, del pluralisme i d'altres qüestions relatives a la gran diversitat de la gent que viu a les costes del Mediterrani hauria de ser una manera de crear identitats comunes, visqui la gent a les costes d'Europa, de l'Orient Mitjà o de l'Àfrica del Nord.

BIBLIOGRAFIA

- ABU GHAZALEH (MAHAJNEH), M. (2009). *Attitudes towards Arabic, Hebrew and English Languages among Arab Students at the University*. Tesi presentada per al Màster en Humanitats de la Universitat de Tel-Aviv. [En hebreu]
- AMARA, M.; MARI, A. (2002). *Language Education Policy: The Arab Minority in Israel*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing.
- BEKERMAN, T. (2005). «Complex contexts and ideologies: Bilingual education in conflict-ridden areas». *Journal of Language, Identity, and Education*, núm. 4 (1), p. 1-20.
- BEN RAFAEL, E. (1994). *Language, identity and social division: The case of Israel*. Oxford: Oxford University Press.
- BEN RAFAEL, E.; SHOHAMY, E.; AMARA, M.; TRUMPER-HECHT, N. (2004). *Linguistic landscape and multiculturalism: A Jewish-Arab comparative study*. Informes publicats pel Shtainmintz Center for Peace. Tel-Aviv: Tel Aviv University.
- (2006). «Linguistic landscape as symbolic construction of the public space: The case of Israel». *International Journal of Multilingualism*, núm. 3 (1), p. 7-31.
- DONITSA-SCHMIDT, S.; INBAR, O.; SHOHAMY, E. (2004). «The effects of teaching spoken Arabic on students' attitudes and motivation in Israel». *Modern Language Journal*, núm. 88 (II), p. 217-228.
- HARRY, B. (1996). «The importance of the language continuum in Arabic multiglossia». A: ELGIBALI, A. (ed.). *Understanding Arabic*. El Caire: American University in Cairo Press, p. 69-90.
- MINISTERI D'EDUCACIÓ, CULTURA I ESPORT D'ISRAEL (1995). *Policy for language education in Israel*. Jerusalem: Office of the Director-General. [En hebreu]
- SHOHAMY, E. (1994). «Issues of language planning in Israel: Language and ideology». A: LAMBERT, R. *Language Planning Around the World: Contexts and Systemic Change*. Washington DC: National Foreign Language Center, p. 131-142.
- (2006). *Language policy: Hidden agenda and new approaches*. Londres: Routledge.
- (2007). «Reinterpreting globalization in the multilingual contexts». *International Multilingual Research Journal* [Mahwah: Erlbaum], núm. 1 (2), p. 127-133.
- (2008). «At what cost? Methods of language revival and protection: Examples from Hebrew». A: KING, K.; SCHILLING-ESTES N.; FOGLE, L.; LOU, J.; SOUKUP, B. (ed.). *Sustaining linguistic diversity: Endangered and minority languages and language varieties*. Washington DC: Georgetown University Press, p. 205-218.
- (2010). «Cases of language policy resistance in Israel's centralized educational system». A: MENKEN, K.; GARCIA, O. *Negotiating language policies in schools*. Londres: Routledge, p. 182-197.
- SHOHAMY, E.; DONITSA-SCHMIDT, S. (1998). *Jews vs. Arabs: Language attitudes and stereotypes*. Informes presentats per al Steinmetz Center for Peace. Tel-Aviv: University of Tel Aviv.

- SHOHAMY, E.; INBAR, O. (2006). *The teaching of EFL in the first grade: EFL teachers versus homeroom teachers*. Jerusalem: Ministeri d'Educació d'Israel. [En hebreu]
- SHOHAMY, E.; KANZA, T. (2009). «Language and citizenship in Israel». *Language Assessment Quarterly* [Londres: Routledge], núm. 6 (1), p. 83-87.
- SHOHAMY, E.; WAKSMAN, S. (2009). «Linguistic Landscape as an ecological arena: Modalities, meanings, negotiations, education». A: SHOHAMY, E.; GORTER, D. (ed.). *Linguistic landscape: Expanding the scenery*. Londres: Routledge, p. 313-331.
- SPOLSKY, B.; SHOHAMY, E. (1999). *The languages of Israel: Policy, ideology and practice*. Clevedon: Multilingual Matters.
- (2001). «Hebrew after a century of RLS efforts». A: FISHMAN, J. (ed.). *Can threatened languages be saved?* Clevedon: Multilingual Matters Ltd., p. 349-362.
- TRUMPER-HECHT, N. (2009). «Constructing national identity in mixed cities in Israel: Arabic on signs in the public space in Upper Nazareth». A: SHOHAMY, E.; GORTER, D. (ed.). *Linguistic landscape: Expanding the scenery*. Londres: Routledge, p. 253-269.
- YITZHAKI, D. (2008). *Minority language and language policy: The case of Arabic in Israel*. Tesi doctoral. Ramat Gan: Bar-Ilan University.

Sobre els autors

Aureli Argemí i Roca (Sabadell, Catalunya, Espanya, 1936) és llicenciat en teologia per la Universitat Sant Anselm de Roma i per l'Institut Catòlic de París. Entre 1946 i 1964 visqué a l'abadia de Montserrat. Entre 1964 i 1968 fou secretari de l'abat Aureli M. Escarré, a qui acompanyà en el seu exili de Viboldone, prop de Milà. En 1968 s'establí a l'abadia de Cuixà i en 1985 abandonà la vida monàstica. En 1974 fundà el Centre Internacional Escarré per a les Minories Ètniques i les Nacions (CIEMEN). És president de la Fundació pels Drets Col·lectius dels Pobles i de la Plataforma pel Dret de Decidir, director del Centre Mercator Dret i Legislació Lingüístics, membre del Consell Social de la Llengua Catalana i copresident de l'associació Diverslinguae. Ha promogut iniciatives com la Crida a la Solidaritat en defensa de la Llengua, la Cultura i la Nació Catalanes, la Conferència de les Nacions sense Estat d'Europa i la Coordinadora d'Associacions per la Llengua Catalana, i ha estat redactor de textos sobre els drets col·lectius, com la *Declaració Universal dels Drets Col·lectius dels Pobles* i la *Declaració Universal de Drets Lingüístics*. Dirigeix la revista *Europa de les Nacions* i el diari digital *Nationalia*. Ha publicat *Chiesa fascista e Stato Cattolico in Spagna* (1970), *Il carcere vaticano* (1972), *Rivoluzione o morte* (1974), *I Paesi Catalani* (1979), *Sobirania o submissió* (1993), *Això és Europa* (2002) i *Petita història de l'abat de Montserrat Aureli M. Escarré* (2008).

Pier Carlo Begotti (Gorgo al Monticano, província de Treviso, regió del Vèneto, Itàlia, 1954). Llicenciat en lletres (Venècia, 1996) i doctor en ladinística i plurilingüisme (Udine, 2005). Ulteriorment s'ha especialitzat en història medieval i en terminologia. És membre corresponent nacional de la Deputazione di Storia Patria per il Friuli (1996), vicepresident de la Societ  Filologica Friulana (2001), membre de l'Accademia San Marco di Pordenone (2001) i investigador (2001) del grup de treball LINMITER (Terminologia delle Lingue Latine Minori) de la Unió

Llatina (París). Actualment ensenya llengua friülana a la Universitat d'Udine. Ha estat president del Consorzio Centri Friül Lenghe 2000 (2002-2005) i de l'Agenzie Regionâl pe Lenghe Furlane (2005-2006) i director de *Strolïc Furlan* (1994-2002) i de *Sot la Nape* (2002-2005). Ha coordinat per encàrrec de la Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia el grup de treball que ha preparat el text de la nova llei regional sobre la tutela de la llengua friülana. Ha publicat un bon nombre de treballs en els camps de la tradició i la història eclesialística, l'antropologia i la geografia humana i cultural —especialment, les tradicions populars del Friül— i la lingüística friülana —amb especial èmfasi en la terminologia i l'onomàstica, la història cultural i literària i la història de l'art.

Alain de Benoist (Saint-Symphorien, Indre et Loire, França, 1943), intel·lectual i polític format a la Sorbona i estudiós del dret, la filosofia, la sociologia i la història de les religions, és conegut com un dels fundadors del moviment de la «Nova dreta» (1973-1985). És editor de les revistes *Nouvelle École* i *Krisis*. Ha publicat un bon nombre d'articles i de llibres i ha col·laborat a la premsa diària. Va rebre el Gran Premi d'Assaig (1978) de l'Académie Française pel seu llibre *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines* (1977). També és autor de *Comment peut-on être païen?* (1981), *Europe, Tiers monde, même combat* (1986), *Indo-Européens: à la recherche du foyer d'origine* (1997) i *Nous et les autres. Problématique de l'identité* (2006), entre moltes altres obres.

Igor Bogdanović (Belgrad, Iugoslàvia, 1963) finalitzà estudis d'arqueologia a Belgrad (màster en metodologia de la recerca arqueològica) l'any 1996. Fou professor ajudant en el Departament d'Arqueologia de la Universitat de Belgrad i hi treballà en la Col·lecció arqueològica des de l'any 1992. Traslladat a Barcelona el 1998, obtingué el títol de màster en prehistòria l'any 2002 i el de doctor en prehistòria l'any 2011 a la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Participa en diferents projectes de recerca arqueològica i exerceix la docència dins el marc del grau superior d'estudis internacionals i interculturals del Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals de la UAB (2002-2010). Una de les línies principals de la seva recerca es refereix a les identitats socials i especialment les identitats ètniques en la prehistòria, tant en el camp metodològic, com teòric, cronològic i geogràfic en diferents escales. La seva tesi doctoral versa sobre *La instrumentalització del passat en el present. La construcció de les identitats col·lectives dels Balcans centrals en la història de l'arqueologia sèrbia* (UAB, 2011). Ha publicat diversos treballs d'investigació i en l'àmbit de la difusió ha publicat *Els Balcans* (2005).

Eirlys E. Davies (Mancot, País de Gal·les, Regne Unit, 1955) és professora a l'Escola de Traducció Rei Fahd, a la Universitat Abdelmalek Essaadi de Tànger,

Marroc. Doctorada en lingüística per la Universitat de Gal·les, Regne Unit, ha publicat *The English imperative* (1986) i un bon nombre d'articles i treballs científics en els camps de la lingüística aplicada, la sociolingüística, la pragmàtica, l'estilística i els estudis sobre la traducció. Els seus interessos actuals en l'àmbit de la recerca abracen temes com la tria de llengua dels parlants bilingües (especialment, francès/àrab marroquí), el canvi de codi en textos literaris, la traducció i la comunicació intercultural.

Roberto Iacovissi (Gemona del Friuli, província d'Udine, 1945) és periodista, assagista i estudiós de les coses del Friül. També ha escrit de cinematografia i sobre Pier Paolo Pasolini. Ha col·laborat en diverses revistes i diaris, i ha escrit sobre els problemes de les minories lingüístiques. Ha estat director del *Bollettino del coordinamento delle tendopoli*, del diari *Il puest di vore* i, de 2006 ençà, dirigeix la revista *Autonomie. Idee per il Friuli*. Entre les seves publicacions destaquem *Dalla liberazione dell'uomo alla liberazione dei popoli (l'opera cinematografica friulana di Marcello De Stefano)* (1990), *Il caso di Ambrogio Castenar. Il Friuli del sec. XVI e la Riforma* (1992), totes dues editades per la Società Filologica Friulana, i *Il Popul di Pauli di Warnefrit* (2006). Recentment ha publicat el llibre de poemes *La Tierce Cjarande* (2009).

Marilena Karyolemou (Nicòsia, Xipre, 1963) és professora associada del Departament d'Estudis Bizantins i Grec Modern de la Universitat de Xipre. Es llicencià en literatura moderna a la Universitat de Champagne-Ardenne (França) i en ciències del llenguatge a la Universitat Paris V-René Descartes (Sorbona) i es doctorà en lingüística en aquesta universitat (1994). Ha treballat com a lectora de francès al Philips College de Nicòsia. Va participar en el projecte Euromosaic III de la Comissió Europea i ha estat membre del Comitè Permanent de Toponímia de Xipre en representació de la universitat. Actualment és membre de l'Equip europeu d'experts per Xipre. La seva recerca s'ha centrat en la política i la planificació lingüístiques, les llengües minoritàries i la dialectologia urbana. Ha publicat articles en diverses revistes especialitzades de nivell internacional i en obres col·lectives. Fou coeditora d'un número monogràfic de la revista *International Journal of the Sociology of Language* sobre la sociolingüística de Xipre (2004).

Adolfo Morganti (Bolonya, Itàlia, 1959). Ciutadà de la República de San Marino, és llicenciat en psicologia per la Universitat de Pàdua. És psicoterapeuta i docent a l'Institut de Ciències Religioses de la Diòcesi de Rímìni. És president de la Coop. Editrice Il Cerchio-Iniziative Editorial di Rimini, coordinador nacional de l'associació Identità Europea i membre de la Comissió de Cultura del Ministeri per a les Polítiques Culturals de la República Italiana. Ha presidit la Unione

Panuropea de la República de San Marino i ha estat promotor i coordinador de la Università d'Estade della Repubblica di San Marino. Ha publicat, entre altres obres, *Apologia del brigante* (1995), *Poul Anderson, tecnocrate e bardo* (1981), *Il mistero del Mago Merlino. Metastoria di un Mito Letterario* (1989), *L'ultimo Rito e altri Racconti* (1997), *La costruzione dell'Europa unita. Storia, radici, prospettive* (2006), *Il razzismo. Storia di una malattia della cultura europea* (2003), *Il Mistero del Mago Merlino* (2008), i ha participat en un bon nombre d'obres col·lectives.

Valeria Piergigli (Chiaravalle, Ancona, Itàlia, 1962) es llicencià en dret per la Universitat de Bolonya (1986) i també s'hi doctorà (1991). Ha estat investigadora a la Universitat de Trento, professora a la Universitat d'Udine i a la Universitat de Parma, i és, des del 2002, professora titular de la Facultat de Jurisprudència de la Universitat de Siena. Ha estat membre del consell de direcció del DIPEC (Centro Interdipartimentale di ricerca e formazione sul diritto pubblico europeo e comparato) i n'és la directora d'ençà de 2008. Des de 2009 és directora del Departament de Dret Públic de la Universitat de Siena. Les seves publicacions versen sobre dret constitucional, dret públic i dret públic comparat, especialment sobre drets fonamentals, minories lingüístiques, fonts del dret, dret ambiental i altres. Destaquem les monografies *Avvocatura dello Stato e conflitti di attribuzioni* (1991), *Lingue minoritarie e identità culturali* (2001) i *Le regole della produzione normativa* (2009). Ha coeditat *Asian Constitutionalism in Transition. A Comparative Perspective* (amb T. Groppi i A. Rinella, 2008) i *La toponomastica in Istria, Fiume e Dalmazia. Vol. I, Profili giuridici* (amb G. de Vergottini, 2009).

Elana Shohamy (Nova York, EUA, 1945) és professora a l'Escola d'Educació de la Universitat de Tel Aviv. Es doctorà a l'Escola d'Educació de la Universitat de Minnesota (1978) i realitzà estudis postdoctorals a la Stanford University. És coeditora de la revista *Language Policy* i entre les seves publicacions destaquem *The power of tests. A critical perspective of the uses of language tests* (2001), *Language policy. Hidden agends and new approaches* (2005), i és coautora de *Second Language Research Methods* (amb H. Seliger, 1989) i *The languages of Israel. Policy, ideology and practice* (amb B. Spolsky, 1999). Darrerament ha treballat sobre el paisatge lingüístic i ha coeditat *Linguistic landscape. Expanding the scenery* (amb Durk Gorter, 2009) i *Linguistic landscape in the city* (amb Eliezer Ben-Rafel i Monica Barni, 2010).

BIBLIOTECA CÀTEDRA UNESCO

Títols publicats

- 1/1 Lluís MALLART, *El sistema mèdic d'una societat africana: Els evuzok del Camerun*, vol. 1 (2008)
- 1/2 Lluís MALLART, *El sistema mèdic d'una societat africana: Els evuzok del Camerun*, vol. 2 (2008)
- 2 Rosa CALAFAT, *Torcebraç entre dues cultures: De l'ecosistema de les llengües: de discursos i de percepcions* (2010)
- 3 Joan A. ARGENTER (cur.), *La gestió interestatal de les llengües transfrontereres* (2011)
- 4 Joan A. ARGENTER (cur.), *Llengües, cultures, identitats a la Mediterrània* (2011)

Històricament, la vida dels pobles de la Mediterrània —veïns avui, com qui diu, d'un mateix pati—, ha estat configurada, com arreu, per avinences i desavinences dels uns envers els altres, fossin cristians, islàmics o jueus; catòlics, ortodoxos, maronites o caldeus; romans o bizantins; francs o nord-africans; europeus o otomans; espanyols, francesos o italians; serbis, croats o eslovens; grecs, turcs o xipriotes; israelians, àrabs o palestins. Tots s'han aliat i s'han fet la guerra; tots han comerciat i saquejat; tots es coneixen i, de segur, molts es malconeixen. És hora que tots els pobles de la Mediterrània siguin capaços d'entaular un diàleg polític però també un diàleg intercultural, amb el triple objectiu de conèixer-se, conviure i coadjuvar a bastir i nodrir la pau; de negociar polítiques però també cultures; d'establir ponts d'entesa i de construir un espai lliure i democràtic, respectuós amb els valors, els costums i les creences, dins les limitacions que imposen els marcs de convivència política democràtics que tant d'esforç han costat de guanyar, i d'acord amb els drets i la dignitat d'homes i dones, que exclouen tota discriminació i rebutgen certes pràctiques tradicionals que fan de mal casar amb el concepte de persona.



Càtedra
UNESCO
de Llengües i Educació
Institut d'Estudis Catalans



9 788499 650920

