

Une approche socio-anthropologique de la Méditerranée Juillet 2011

Maria-Àngels Roque, anthropologue, Directrice d'Etudes de l'Institut Européen de la Méditerranée (IEMed) Barcelone

Réfléchir sur la Méditerranée, à cause de sa condition de Nord et de Sud, mais aussi parce que l'on peut la considérer comme un laboratoire de longue durée, peut s'avérer stimulant pour notre réflexion sur les cultures et la mondialisation. Cependant, penser à notre tradition et à ses éléments multiples permet de relativiser certaines visions qui, souvent, ne sont que des stéréotypes.

Cet article veut être une brève approche de la culture en traitant de la diversité et du changement. Mais, avant tout, je pense que nous devrions nous demander le sens du terme *culture*.

Les cultures sont-elles locales ? Sont-elles une adaptation au territoire, à l'écologie ? Oui et non. L'appropriation et la manifestation d'une culture spécifique se font à partir d'un territoire concret, mais on ne peut jamais laisser de côté ni les mutations des valeurs ni des aspirations des personnes qui se produisent dans ces territoires. Les conflits consomment beaucoup d'énergie, cependant, ils servent souvent à motiver des changements qui adaptent la société et les ressources à une nouvelle réalité. La contemporanéité des cultures c'est assister à ses propres mutations.

En effet, le dialogue entre cultures s'est toujours avéré difficile. Après le Onze Septembre, les choses ont empiré et ont fait que chacun glorifie son système de valeurs, estimant qu'il est unique et intransférable. Cependant, le nouveau panorama incube depuis plus de vingt ans. Suite à la chute du mur de Berlin, plusieurs analystes avaient déjà avancé l'idée que la disparition du bloc de l'Est en tant que puissance déséquilibrerait les forces et plus spécialement les idéologies qui, pour se répandre et agir, ont besoin de messages simples : la différence plus redoutable est arrivé alors de l'islam. s Plusieurs années passés, les pays musulmans du sud i est de la Méditerranée font aussi à ses gouvernements une demande de plus de démocratie et de dignité, et pour quoi cela nous étonne?

Pour parler de tendances, nous pourrions avancer que, depuis le début des années quatre-vingt-dix, la thèse culturaliste s'impose.

Elle a fait son apparition au moment de la guerre du Golfe et de la crise politico-culturelle des pays musulmans. La thèse culturaliste sur le conflit de civilisations et l'incompatibilité de ses systèmes de valeurs trouvent, de nos jours, de fervents défenseurs aussi bien en Occident que dans le monde arabe. De part et d'autre, on parle d'aspects exceptionnels qui confondent la religion avec la politique. Il apparaît que le système de démocratie occidentale sert à stimuler l'entrée dans le gouvernement de partis islamistes et permet des mouvements xénophobes aussi bien en Europe que dans les pays arabes.

Nombreuses sont les constatations qui forment un corollaire dans la première décennie du XXI^e siècle et collaborent à la création d'un double langage sinon d'un langage fragmenté : la crise financière, la mutation de l'organisation économique selon la logique de réseau à échelle planétaire, l'incapacité de l'État contemporain d'incarner un projet qui transcende aux corporatismes. L'explosion de revendications identitaires qui accompagnent l'échec des grandes idéologies totalitaires alors que l'on constate un puissant retour à l'espace local en tant qu'instrument de construction ou de revendication, d'identité culturelle et de solidarité sociale.

Le problème réside dans le fait que les cultures sont de plus en plus complexes et, qu'on le veuille ou non, les sociétés sont partout moins homogènes quant aux styles de vie. C'est donc une tromperie de parler des sociétés contemporaines comme si nous parlions de sociétés refermées sur elles-mêmes, avec des codes et des volontés culturellement prédéterminés. Nous retrouvons les mêmes aspirations au bien-être et à la sécurité au Nord comme au Sud, cherchant chacune les failles du système. Au sud, avec une société civile qui lutte afin d'obtenir des droits de citoyenneté et qui cherche à se développer localement avec l'aide de ses partenaires européens et, en Occident, avec une société civile et des courants critiques face à un système qui propose un libéralisme économique exacerbé qui finalement a produit une forte crise.

Les anthropologues, et plus spécialement ces qui se consacrent à travailler dans l'espace méditerranéen – que nous ne considérons pas comme une aire culturelle spécifique –, savent que l'intérêt pour marquer la différence se trouve parmi les plus proches et que cela est lié au principe d'identité. Des deux côtés de la Méditerranée, nous trouvons non seulement des restes archéologiques de civilisations et de cultures spécifiques, mais aussi des aspects qui

sont liés aux cosmovisions et aux mondes symboliques qui sont concurrents. Mais si cet « air de famille » est réel, comme dirait le spécialiste de la Méditerranée Julian Pitt-Rivers, c'est aussi un espace où l'on tente de marquer les différences avec les groupes apparentés et cela ne fait aucun doute que les trois religions issues d'Abraham, paradigme culturel de cet espace, sont les plus excluantes comme principe d'identité communautaire.

En ce qui concerne l'appropriation et la réinterprétation religieuse, l'historien Ruiz-Domenec, dit que "c'était juste la perte de la sagesse de l'incertain -et face à l'assentiment quasi unanime du monde obsédé d'oublier le message de la mythes classiques - comment les cultures méditerranéennes ont articulé quatre modèles d'accès à un vrai Dieu: le christianisme latin, en plus intéressé à la réforme de la liturgie pour permettre l'intégration des Francs et les Lombards dans le corps de doctrine ; le christianisme grecque, orientée vers la tradition hellénistique et agité par le lieu qui devraient occuper les icônes, les juifs de la diaspora occidentale, dont les messages sont révélées dans les documents de la Geniza du Caire à Cordoue ; et l'islam, dont l'acceptation rapide n'a pas été un obstacle pour le riche développement de la doctrine, de la Syrie à l'Espagne. La Méditerranée, est-il devenu un territoire de bataille, sémiotique dont le but était la possession d'une vérité unique, qu'aucun des quatre modèles n'était pas disposé à céder à l'adversaire. Ils avaient tous le même droit d'être entendus par les communautés paysannes, mais a été la capacité d'adaptation des vieux mythes qui a donné les différenciées ».

Toutefois, lorsque nous arrivons aux rituels que l'on voit un grand nombre de pratiques partagées. Des éléments païens? Pas nécessairement, nous dirions que ce sont des éléments cosmologiques découlant des espaces sacrés avec les mythes et les croyances qui ont longtemps resté jusqu'à aujourd'hui.

La nouvelle approche par les anthropologues et classicistes est d'étudier les rituels mieux que les mythes, rend le processus dramaturgique dans une consécration symbolique des processus cosmiques et biologiques queon trouve dans les système mythique-rituel et qui font de pilier, presque objectif, de ce système et donc de la croyance, comme le fait remarquer Pierre Bourdieu.

Un regard mal partagé?

La question de l'image de « l'autre » est décisive : elle peut s'avérer négative à cause d'une connaissance erronée de l'histoire et d'une distanciation culturelle intentionnée ; mais elle peut s'avérer positive si on sait éduquer les générations futures dans l'objectivité et le respect des autres sociétés. Ainsi, le succès des relations interculturelles, économiques et sociopolitiques entre les deux rives de la Méditerranée doit aller de paire avec une connaissance réelle de « l'autre culture », de « l'autre société », de « l'autre religion », toujours dans une perception positive de la différence. Dans ce sens, il ne s'agit pas seulement d'encourager la convivialité, mais aussi la curiosité et le désir de connaître ce qui est différent.

Nous constaterons en premier lieu le besoin de réinventer une nouvelle lecture de notre passé, récent et lointain, afin de construire un présent et un futur dans une Méditerranée qui, loin de représenter un ensemble culturel homogène, a été historiquement une mosaïque, mais aussi un espace avec un intense métissage culturel. Chaque peuple pratique la mémoire sélective et fait ressortir sa contribution au processus civilisateur, en ignorant bien souvent ce qui procède d'autres peuples. Évoquer une dette réciproque pourrait contribuer à modifier ce regard sur soi-même et sur « l'autre ».

Il s'agit donc de créer le cadre et de disposer des moyens nécessaires pour analyser comparativement les systèmes socialisateurs des deux rives et d'en finir ainsi avec les « fantasmes », avec les préjugés, de supprimer les malentendus dans les contextes culturels respectifs et d'élaborer une série de projets pour en arriver à une meilleure connaissance réciproque, plus profonde. L'éducation des jeunes est en effet un véritable défi pour la compréhension future entre l'Europe et les terres de l'islam. Comment établir un dialogue rénovateur ? Pouvons-nous y parvenir si nous ne nous connaissons pas, et ne nous reconnaissons pas ?

La théorie des systèmes nous démontre qu'aucun système ne peut être expliqué de l'intérieur, il faut donc sauter en dehors du système pour pouvoir le comprendre. Mais pouvons-nous sauter ? Ne sommes-nous pas tous victimes de notre propre système (contrat social, socialisation et éducation, discipline, etc.) ? La tentation est grande de remplacer ce qui est simple par la totalité, ce qui correspondrait à la pensée « holiste ». Mais ce serait une autre réduction. Il faut tenir compte de ce circuit cybernétique où sont inclus les différents éléments. Le tissu écosystématique s'alimente

aussi d'aspects aléatoires. C'est la raison pour laquelle l'écocommunication, pour utiliser un terme forgé par le penseur Edgar Morin (1990, 1993) lorsqu'il parle de la complexité, est constituée à la fois de solidarité et d'antagonismes.

Il est difficile de décrire une culture sans tenir compte de l'altérité étant donné que les différents groupes humains possèdent des spécificités culturelles. Dans la valorisation d'une culture on a tendance à développer un caractère ethnocentrique, en respectant bien souvent le concept classique de centre-périphérie lié au système ou à la position dominante.

Entre les des rives, la Méditerranée agit comme un miroir qui renvoie en les inversant les images mutuelles. La Méditerranée reproduit, sans aucun doute, tout au long de l'histoire le cadre d'affrontements de pouvoirs et d'idéologies opposées. Mais c'est aussi une longue histoire, pleine d'échanges, une histoire de métissages culturels.

Relier la mondialité et la différence ainsi que percevoir l'espace et la culture dans ses valeurs diachroniques et synchroniques a souvent représenté un conflit à caractère idéologique. Une idée surprenante et intéressante à souligner quant à ce lien entre la mondialité et la différence, est la négation de la capacité d'adaptation, d'évolution et d'incorporation de nouveaux éléments culturels que l'on attribue souvent aux cultures. C'est que bien souvent l'acculturation a été vue comme une négation de la « pureté » culturelle, sans tenir compte du fait que toutes les cultures se construisent à travers des prêts et des contacts variés. Dans ce sens, plus que de parler tout simplement d'acculturation, nous devrions penser que la capacité de réappropriation que possèdent les cultures cherche la réinterprétation et l'adapte à la situation propre, une fois que la pensée se libère des impositions externes.

La perspective anthropologique

L'anthropologie est une discipline moderne qui utilise le système comparatif bien que ses concepts constitutifs soient déjà présents aussi bien parmi les écrivains gréco-latins que parmi les géographes arabes et se retrouvent plus tard dans les récits de voyageurs célèbres. L'*ethos* ou le comportement des peuples, que ces derniers décrivent, apparaît normalement accompagné de jugements de valeur de ce que l'on considère civilisé ou pas. Dans le concept de

l'empire romain, concrétisé spécialement par les religions chrétienne et musulmane, la civilisation a une vocation universelle et expansionniste. Plusieurs cultures peuvent cohabiter à l'intérieur d'une civilisation, mais il existera toujours des modèles qui octroient une cohésion « civilisatrice ». Cette dernière peut consister en une parité de type religieux, juridique, politique ou économique (Roque, 1996).

Parmi les différentes disciplines, il est possible que ce soit l'anthropologie sociale et culturelle qui ait tenté de libérer le concept de civilisation de tout jugement de valeur. Les anthropologues n'ont pas l'habitude de confronter la civilisation avec la culture depuis qu'Edward B. Tylor, en 1871, les ait converties en synonymes dans son étude classique *Civilisation primitive* : « Le mot culture ou civilisation, pris dans le sens ethnographique le plus étendu, désigne l'ensemble complexe qui comprend, en même temps, les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et d'autres facultés et habitudes acquises par l'homme en état social ».

L'expansion de l'ethnographie et de l'anthropologie sociale à la fin du XIXe siècle a enrichi, de manière comparative, la connaissance d'aspects jusqu'alors inconnus du changement culturel, la diffusion d'éléments culturels, leur distribution géographique et écologique ainsi que l'appropriation et l'acculturation. Pour l'anthropologie, la culture est le processus et le résultat de la transformation que les activités humaines opèrent sur la nature, depuis le travail et la technique jusqu'aux arts et aux idéologies. Sans oublier l'importance des valeurs agglutinatives du groupe, ainsi que les relations concrètes entre ses membres et un élément physique déterminant : son milieu naturel ou artificiel.

De toute manière, si le milieu peut fortement marquer dans un espace déterminé, nous ne pouvons pas non plus oublier que les cultures sont malléables et adaptatives et que, par exemple, dans le cas d'une migration, lorsque les individus changent de milieu naturel et/ou social, ils sont aussi capables d'adapter leurs caractéristiques culturelles à ce nouveau milieu (rural/urbain, bédouins/sédentaires, d'un pays à un autre, etc.).

Pour l'historien Fernand Braudel (1966), les civilisations sont des acquiescements, d'interminables continuités historiques. Mais aussi, pour ce grand historien de la Méditerranée, sur les deux rives, la génétique géographique existe : la civilisation des promontoires

rocheux, anciennes civilisations méditerranéennes qui ont précédé l'installation romaine et lui ont conféré un caractère particulier dans le temps. Au nord comme au sud de la Méditerranée, l'Occident a toujours eu des caractéristiques différentes de celles de l'Orient. D'un point de vue sociologique, le phénomène de l'opposition ville – campagne sera le thème clé que l'historien maghrébin Ibn Khaldun développera au XIV^e siècle. Braudel, précisément, dit que d'un point de vue historique, la différence entre l'Europe et l'Islam est que, en Europe, les villes colportent les « cultures campagnardes », tandis que dans l'Islam, il existe une plus grande différence.

Si, en Méditerranée, différentes fractures se sont produites tout au long de l'histoire entre l'Orient et l'Occident, entre le Nord et le Sud, liées à la brusque rupture du VII^e siècle – l'expansion de l'islam –, l'historien Georges Duby (1995) commente que, malgré tout, « la dissociation culturelle a été légère : de part et d'autre, la civilisation ancienne et les valeurs méditerranéennes anciennes ont poursuivi leur évolution sans de grandes ruptures et, dans le même cadre, la ville a été soutenue par la prospérité commerciale ».

L'historien James Amelang (1997), chercheur dans le domaine des sociétés urbaines, exprime, lui aussi, que deux mythes de l'espace confluent également en Méditerranée : la ville et la culture partagée. Cette dernière vision à tendance méditerranéenne soutenue tout d'abord par les voyageurs est retombée sur les épaules de l'anthropologie académique depuis les débuts de la discipline en tant que telle, que ce soit pour ou contre.

Après la Seconde Guerre mondiale, apparaîtra une pléiade de *méditerranéistes* qui, selon la méthodologie du travail sur le terrain, chercheront leurs objectifs d'études dans les zones de montagne, dans de petites agglomérations campagnardes ibériques, italiennes ou grecques ou encore à l'intérieur des tribus du Maghreb ou du Proche-Orient, en tentant de trouver un certain exotisme dans des sociétés qui, finalement, ne sont guère différentes des siennes.

Avec l'apparition des premières synthèses régionales (Davis, 1977), qui situent les recherches de la période de création des études anthropologiques méditerranéennes, les grands thèmes et les manifestations les plus récurrentes de l'ethos méditerranéen (lignage, patronage, vengeance, honneur, etc.) se manifesteront. La

tendance tentera de démontrer la domination relative de l'unité sur la diversité, bien que cet aspect ait été, par la suite, vivement contesté.

Parmi les premiers, nous trouvons les essais recueillis par Pitt Rivers (1963) et J. G. Peristiany (1968) qui tentent de donner un contenu à cette notion de société méditerranéenne en mettant en évidence, au-delà de la diversité réelle des sociétés et des cultures, l'existence de formes d'organisation sociale apparentées et de valeurs partagées. Contrairement à ceux-ci, nous nous trouvons, par exemple, en présence des travaux de l'anthropologue anglais Ernest Gellner (1969) dans lesquels le terme méditerranéen sert plus à désigner les oppositions « en miroir » entre le christianisme de l'Europe du sud et l'islam de l'Afrique du Nord qu'à qualifier les traits sociaux et culturels communs. La même idée de réflexion est aussi présente dans les études d'E. Wolf ou de la Française G. Tillion. Cependant, les dérangements culturels, économiques, politiques et sociaux qui suivirent l'indépendance des États maghrébins ont modifié le caractère des recherches en Afrique du Nord, bien au-delà des aspects indiqués, en relativisant à nouveau les différences.

Les travaux des différents anthropologues anglo-saxons animèrent les érudits autochtones à revoir l'histoire des relations entre les contrées berbères cachées et les autorités centrales et, comme le manifeste John Davis (2000), l'étude qui en découle a aboutit à une meilleure compréhension des pays du Maghreb jusqu'au point de tenir compte des politiques étatiques.

Cependant, une grande partie des études lancées dans les pays coloniaux, ainsi que d'autres menées par les anthropologues anglo-saxons, ont été vivement contestées car elles apportaient une vision souvent occidentalocentrique dans laquelle les autochtones, ainsi que leurs structures organisationnelles, sont considérées comme étant primitives (Asad, 1973 ; Saïd, 1991). Un préjugé qui continue de nos jours avec la mondialisation de l'économie et la recherche identitaire des pays du sud et de l'est de la Méditerranée qui voient souvent dans les approches européennes un nouveau colonialisme dans un sens unique et instrumental.

Les zones du sud de l'Europe (l'Espagne, l'Italie, la Grèce, les Balkans) elles aussi choisies pour y réaliser des études, pouvaient éviter les connotations colonialistes dont on accusait les

anthropologues bien qu'elles soient considérées, cependant, et a priori, comme étant « primitives ». Il est certain que d'une part en Espagne et d'autre part et a posteriori au Maroc, une grande partie des travaux, sous forme de monographies, ont été menés par des Américains : Geertz, Hart, Rabinow, etc. Dans un article assez critique, Herzfeld reconnaissait que les images de la Méditerranée étaient, dans la demande anthropologique, la quintessence romantique pour les touristes anglais et américains, des communautés prétendument primitives possédant un code de l'honneur stéréotypé et des sociétés hospitalières, différentes du monde industrialisé.

L'anthropologue portugais João de Pina Cabral (1989) reconnaissait que les thèses de certains auteurs « méditerranéistes » - comme le Nord-américain David Gilmore, qui traitaient le fait que le nord et le sud méditerranéen partageaient un environnement semblable, était parfaitement acceptable après la Seconde Guerre mondiale, lorsque les ethnologues pouvaient trouver des similitudes physiques et technologiques entre les populations italiennes, grecques ou espagnoles campagnardes sous-développées et celles du sud de la Méditerranée. Ceci n'était pas aussi évident dans les années quatre-vingts, à l'époque où les villes et les centres s'évitaient alors qu'ils auraient peut-être pu offrir des différences beaucoup plus marquées. Je ne suis pas d'accord sur ce point : je pense que précisément, dans l'antiquité comme dans les années quatre-vingt-dix, les ressemblances dans la zone méditerranéenne sont précisément plus évidentes dans les grandes agglomérations urbaines surtout situées sur le bord des deux rives. Casablanca, València, Naples, Barcelone, Tunis ou Sfax peuvent à nouveau trouver des concomitances.

Le processus de péri-urbanisation du paysage méditerranéen ne peut pas être arrêté : depuis les années soixante, de nouvelles industries et zones résidentielles émergent dans la périphérie urbaine, elles accueillent des flux d'immigrants provenant des zones rurales. Actuellement, plus de 75 % de la population de la Méditerranée vit dans des villes de plus de cent mille habitants. Le littoral méditerranéen souffre de la pression de l'urbanisation, des infrastructures et des cultures qui transforment sa morphologie. Au cours des dernières années, la popularisation de l'automobile a provoqué un processus d'élargissement de cette périphérie urbaine. Il est évident que le style de vie urbain recommence à mettre en

évidence certaines des caractéristiques climatiques et alimentaires qui nous rapprochent d'un certain *ethos* méditerranéen.

L'Europe méditerranéenne : une intégration récente

Les changements, qu'ils soient sociaux ou de mentalité, se sont faits de manière accélérée dans nos sociétés de l'Europe méridionale. La perception de cette évolution vers un modèle « occidental » - plutôt anglo-saxon – a été reconnue par beaucoup comme une adaptation au système. Dans un premier article –Choc de civilisations – daté de 1987, son auteur, le Nord-américain Samuel Huntington, sous-divisait les civilisations contemporaines en : nordiques protestantes, latines catholiques, arabes, slaves, hindoues, chinoises, malaises, japonaises et africaines. Six ans plus tard, dans la version de 1993, la division de Huntington avait changé : les sociétés nordiques et latines forment un seul groupe : les sociétés occidentales, il abandonne les différences culturelles spécifiques entre les deux types.

Si l'on tient compte du prestige et de l'influence internationale de cet auteur, cette évolution de la pensée de Huntington et de son point de vue nous prouve – tout en soulignant que sa vision de la culture est, d'autre part, remarquablement rigide – que la perception que nous avons des sociétés est changeante, mouvante et que ces sociétés, ces cultures, qu'aujourd'hui nous considérons différentes, dans un laps de temps relativement court, peuvent apparaître comme très semblables aux nôtres, comme appartenant à un même modèle social ou de civilisation. Rien n'est donc permanent ou immuable.

Cette perspective ne doit pas nous « choquer ». En fait, jusqu'en 1980, il existait, dans l'interprétation de l'Europe contemporaine, un modèle qui mettait face à face deux réalités différentes : un modèle septentrional et un modèle méridional. Cette vision remontait, d'un point de vue historique, à l'affrontement entre puissances surgies d'une nouvelle civilisation technique et expliquait, d'une certaine manière, la géographie des styles de vie dans laquelle la manière d'être des Latins était vue comme un rémora par rapport à la modernisation représentée par l'industrialisation. En fait la révolution industrielle a favorisé les populations dans lesquelles la dureté du climat avait rendu habituel le travail en équipe et qui devaient donc avoir plus d'ordre, et dans lesquelles le principe de la hiérarchie était moins un privilège qu'un besoin de survie.

En Europe, le stéréotype de la Méditerranée s'est sans aucun doute consolidé grâce au romantisme. Mais cette culture harmonieuse et solaire, à laquelle faisait référence Goethe dans son voyage en Italie, se transformerait rapidement en un synonyme d'arriération et de remémoration du passé. Les essences du classicisme grec et romain récupérées par de grands philologues anglo-saxons seront absorbées par la culture nordique et seul le patrimoine artistique et un certain honneur d'être le « berceau de la civilisation » se maintiendra dans les pays du sud de l'Europe. Déjà à la fin du XIXe siècle, dans certains cercles de penseurs italiens, français et espagnols, s'installa l'idée de l'incapacité des Latins face à la puissance et à la force des Anglo-saxons représentée par la victoire prussienne sur la France et complétée par la perte des colonies espagnoles.

Le fait que la latinité ait servi de base à Mussolini pour revêtir l'esprit fasciste et que, après la Seconde Guerre mondiale, le penseur français Alexandre Kojève reprit l'idée de l'empire latin en tant que réflexion, n'ont pas excessivement aidé à son prestige. Kojève incitait alors (1945) Charles De Gaulle qui, plus tard, serait le « Prince de la Cinquième République », à encourager un empire latin qui, sous l'égide et le haut commandement de la France, grouperait aussi l'Espagne et l'Italie ainsi que les pays du sud de la Méditerranée qui appartenaient à la métropole. La fin du colonialisme et le besoin, de la part des nouveaux États nationaux, de créer une identité différente ne contribua pas non plus à l'idée d'une « méditerranéité » commune aux deux rives telle que l'exprima Albert Camus.

Chez nous aussi et jusqu'à il y a peu, malgré l'existence d'un bref épisode de mise en valeur de la Méditerranée, comme ce fut le cas durant le *Novecento*, période au cours de laquelle la ville et l'espace urbanisé étaient considérés comme une source de civilité et attiraient la technologie, les villes méditerranéennes – telle Barcelone, sans aller chercher plus loin – avaient honte de leur héritage, de leur manière d'organiser un espace, méprisant ainsi en partie leurs influences latines, méprisant, enfin, leur côté méditerranéen. C'est ainsi qu'elles avaient tourné leur regard vers le nord, l'assimilant à la modernité, bien qu'évidemment, le rationalisme ne soit pas toujours synonyme de qualité.

Le modèle de l'Europe septentrionale, avec leurs grandes industries de type fordiste, représentait le modèle du progrès comme le

faisaient les marques anglo-saxonnes par rapport aux concepts de public et de privé. L'Espagne et l'Italie apparaissaient alors, avec leurs petites entreprises familiales et leurs caractéristiques et valeurs liées à la famille, comme un résidu archaïque en voie d'extinction.

Mais voilà que, d'une part, la crise industrielle fait son apparition tandis que, de l'autre, se manifeste une demande plus industrialisée, les services augmentent, ils ne peuvent pas être robotisés, et les télécommunications rapprochent des lieux qui, auparavant, semblaient périphériques par rapport aux grands centres de décision. C'est ainsi que, dans les années quatre-vingts, apparaît ce que l'on appellera la troisième Italie, qui n'a rien à voir avec l'Italie industrielle du nord. Il s'agit de régions comme la Vénétie, l'Émilie-Romagne et la Toscane qui se placent parmi les régions les plus riches et dynamiques non seulement au niveau de l'Italie, mais aussi à celui de l'Europe (cf. Roque, 1999). D'autre part, c'est le même cas en Espagne lorsqu'elle échappe à la dictature qui l'avait opprimée pendant quarante ans, surtout en Catalogne, aux Baléares et à València, des régions dans lesquelles se concentrent de petites entreprises dynamiques, car ici, même les entreprises moyennes, si on les compare aux européennes, sont de taille inférieure. D'autre part, l'Espagne des autonomies apparaît comme une tentative régulatrice face à l'État centraliste.

Paradoxalement, la vision d'une culture méditerranéenne européenne est devenue un modèle positif, précisément parce qu'elle n'était pas considérée comme une unité homogène, mais comme une grande diversité. Ceci peut donc s'appliquer à l'Europe où, il n'y a guère plus de dix ans, il existait, comme nous l'avons dit précédemment, un soi-disant modèle hégémonique : le septentrional. L'affrontement des anciennes cultures septentrionales et méridionales explique, en partie, la géographie des styles de vie ou, plus exactement, elle l'expliquait, il y a peu. Mais les observations résultant des enquêtes et des indicateurs des années 80, 90 et 2000 (cf. Stoetzel, 1983 ; Inglehart, 1991) font disparaître une opposition entre le Nord et le Sud de l'Europe et indiquent plutôt une tendance à l'équilibre.

D'autre part, dans la complexité, de nombreuses démocraties occidentales incluent des minorités nationales qui, au début, ont été réprimées avec plus ou moins de violence et qui ont totalement changé au cours de ce dernier siècle. En définitive, un nombre de

plus en plus important de démocraties occidentales, qui incluent des minorités nationales, acceptent plus ou moins bien d'être des États multinationaux revendiquant des droits linguistiques et des pouvoirs d'auto-gouvernement qui leur sont nécessaires pour se maintenir comme culture sociale propre. Des sociétés qui, d'autre part, peuvent aussi être post-ethniques.

Pour Kymlicka (2000), les Canadiens de langue anglaise ont été très influencés par les débats américains. Une des conséquences de cela a été une grande répugnance à accorder aux Québécois une sorte de reconnaissance publique de l'identité que ces derniers cherchaient. L'influence américaine a rendu plus difficile l'obtention d'un accord acceptable avec le Québec, et je crois que si l'une des préoccupations avait été de mettre d'accord les nationalismes minoritaires, les Québécois ne seraient pas si prêts à se séparer du Canada.

C'est pour cela que Kymlicka critique l'œuvre de David Hollinger *Postethnic America* (L'Amérique post-ethnique) (1995), car il pense que, malgré son discours à caractère ouvert, il fait une interprétation erronée très commune du nationalisme des minorités. Il ne voit dans l'État-nation que la valeur du multiculturalisme « cosmopolite » et se trompe lorsqu'il ne pense pas que certaines minorités « post-ethniques » comme, par exemple, le Québec, reçoivent des émigrants de partout dans la même proportion, par habitant, que les USA. Le résultat en est précisément cette sorte de multiculturalisme flexible, hybride (ou métis). En outre, le niveau d'acceptation de mariages interracialisés est considérablement plus élevé au Québec qu'aux USA. Loin de tenter de préserver une pureté raciale, les nationalistes québécois cherchent activement des gens d'autres ethnies, cultures et croyances pour les rejoindre, s'intégrer à eux, se marier avec eux et, de cette façon, aider à construire une société différente et pluraliste. Une crainte moins grande du croisement de races, comme c'est le cas en Amérique latine, peut provenir du composant latino-méditerranéen, historiquement plus métissé.

Tout comme Kymlicka, je pense que le nationalisme catalan est lui aussi post-ethnique. Tous les nationalismes ne le sont évidemment pas : le basque et le flamand possèdent des composants raciaux. C'est pour cette raison qu'il est si important de trouver un référent dans le cas québécois et catalan qui circonscrive la langue comme agglutinatif non excluant. Nous devons penser que, même au Maroc, on parle différentes langues et que l'on peut expliquer cette

caractéristique de manière cosmopolite ou conflictuelle. Au Maroc, la différence entre arabophones et berbérophones n'est pas considérée comme une différence raciale mais bien linguistique. Les spécialistes de l'arabe, eux surtout, établissent une différence culturelle entre les sociétés urbaines (arabophones) et rurales des montagnardes (berbérophones) pour dire, finalement, que la culture – la civilisation – passe par l'arabe. Il existe actuellement une grande quantité de ruraux qui ont émigré vers les grandes villes. Bon nombre d'entre eux sont devenus des hommes d'affaire, exercent des professions libérales ou sont étudiants, mais ils veulent, outre l'arabe et d'autres langues européennes nécessaires à leur profession, maintenir et renforcer l'usage de l'amazigh. De nombreuses associations berbères ont fait leur apparition dans des villes comme Casablanca, Rabat, Agadir, Alger, elles possèdent une composante fortement urbaine et s'inscrivent dans le cadre des prétentions licites de la société civile. La grande majorité des membres de ces associations culturelles appartiennent aussi à des associations des Droits de l'Homme et de développement local.

L'exploration de la société civile dans le bassin méditerranéen réclame une attention spéciale des pratiques informelles interpersonnelles qui ont été oubliées, sans pourtant laisser de côté les structures de canalisation formelle. Les tendances à la mondialisation sont délimitées par une régionalisation nécessaire des zones d'influence, comme résultat de base des effets imposés par la concurrence économique mondiale.

Du point de vue du travail de la culture dans l'espace méditerranéen, nous constatons que le concept d'interculturalité admet une certaine réciprocité culturelle et surtout met fin au mythe du conflit de loyauté. On peut, par exemple, être Catalan et se sentir aussi Espagnol. On peut être musulman et européen et être Algérien ou Marocain et ne pas revendiquer uniquement la culture arabe, mais aussi la berbère, etc. Nous avons trop été habitués au modèle de l'État centraliste et à l'absence de modèles d'adaptation ouverts. Les sociétés européennes et méditerranéennes ont une longue histoire et leurs migrations ressemblent aux pelures d'un oignon qui constituent l'oignon lui-même. C'est un modèle différent de la salad bull.

Naturellement, les différentes approximations apparaissent dans un contexte international qui favorise leur apparition. Au cours des dernières décennies, il s'est produit une crise d'un certain modèle

étatique ainsi que de l'émergence de ce que l'on appelle les nouveaux acteurs internationaux. Nous sommes en train de passer d'une logique territoriale, fondée sur le principe de la propriété et de la souveraineté nationale, à une logique de réseau, basée sur l'existence de nœuds de réseaux – téléports, technopoles, centres internationaux de réflexion, think tank, etc. De là le besoin croissant de créer des pôles de convergence où entrecroiser ces flux et favoriser le rôle de ces associations, communautés locales ou régions afin qu'elles sachent s'imposer comme catalyseurs.

Il est important de connaître le tissu culturel des différents Méditerranéens et de savoir comment se réalise l'appropriation technologique. Une analyse précise porte à adopter une attitude prudente car la modernité parle de grandes manœuvres industrielles et de réseaux techniques mondiaux, ce qui peut susciter une erreur d'appréciation : cela peut faire oublier que, en même temps, ce sont surtout les petites et moyennes entreprises, comme nous l'avons déjà dit, qui, formant des réseaux parfois même familiaux de production locale, créent des postes de travail et parviennent à concilier la vitalité des cultures régionales et la modernisation technique. Petites et moyennes entreprises qui se trouvent aussi bien dans des zones euroméditerranéennes – comme la Catalogne ou le nord-ouest de l'Italie – que dans la zone maghrébine, en Tunisie ou au Maroc.

Pour récapituler, il n'y a pas de conflit de civilisation mais un conflit d'intérêts, qu'ils soient culturels ou intraculturels. Ce qui existe vraiment, c'est un changement de civilisation, mais de civilisation totale, qui verse vers l'écosystème qui n'a pas de centre car chaque jour un polycentrisme croissant émerge. Dans un environnement de plus en plus polycentrique, y compris dans les sociétés apparemment déterritorialisées, l'identité se situe dans ce qui est « local », les villes et les régions. De nombreux espaces urbains se trouvent impliqués dans un processus de nouvelles solidarités, mais aussi de nouvelles oppositions. Le but peut être atteint à travers l'établissement d'un dialogue culturel et même d'une solidarité entre des ensembles apparemment sans liaisons.

Depuis une approche sociale et politique, comme le manifeste la Déclaration Civile de Barcelone (1995), le dialogue et le respect d'autres cultures et d'autres religions sont une condition nécessaire au rapprochement des peuples. De nos jours, la société civile constitue l'espace où l'on peut trouver de forts potentiels, mais ce

dialogue doit se faire en pied d'égalité, il faut être à la fois égaux et différents, et encourager la construction d'un espace méditerranéen. Pour cela, il faut, en premier lieu, nous connaître et nous reconnaître. De cette façon, nous pourrions apporter des éléments créatifs afin d'unir science et conscience comme le signale le penseur pluridisciplinaire Edgar Morin : « La conscience et la pensée qui nous isolent de la nature doivent nous permettre de nous unir afin de mener à bien un copilotage des humains pour la nature et de la nature pour les humains, des génies inconscients et conscients ».

Il est possible que le grand génie des cultures soit le métissage : savoir se transformer tout en maintenant les éléments matriciels mais en travaillant à une ouverture et une approche culturelle des aspects techniques nécessaires de la culture contemporaine. On pourrait dire que les civilisations sont l'objet d'appropriation de la part des cultures et que ces dernières nourrissent les civilisations d'individus ou d'œuvres d'art originales.

Les tensions et les conflits surgissent entre des groupes, des individus, parmi nous-mêmes. Cependant, malgré tout, la richesse des composantes de la pluralité est créative et donne lieu à des situations ouvertes. Il ne s'agit pas d'avoir une conception plate du pluralisme, il ne s'agit pas non plus de laisser de côté ce en quoi il croit ou qu'il apprécie. Mais nous savons que les cultures ne sont jamais rigides, bien au contraire, elles sont dynamiques et en perpétuelle évolution. D'autre part, de jour en jour, le topique de la culture planétaire devient un fait. Ce qui semble irréconciliable, l'universalisme avec le particularisme, devient, précisément, le nouveau paradigme de la complexité culturelle, l'articulation de ce qui est unique avec ce qui est multiple. La pluri-identité est l'identité des hommes et des femmes contemporains.

Bibliographie

AMELANG, James. 1997. « Ciudad: punto de encuentro de dos mitos de espacio » (La ville : point de rencontre de deux mythes d'espace), dans DUBY, Georges (*dir*) *Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea* (Les idéaux de la Méditerranée. Histoire, philosophie et littérature dans la culture européenne). Barcelone, Icaria.

ARKOUN, Mohammed. « Langues, société et religion dans le Maghreb

indépendant », dans ROQUE, Maria-Àngels (éd) *Les cultures du Maghreb*. Paris, L'Harmattan, 1996.

DAVIS, John. *People of the Mediterranean. An Essay on Comparative Social Anthropology* (Le peuple de la Méditerranée. Essai sur l'anthropologie sociale comparative), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.

Forum Civil Euromed. Vers un nouveau scénario de partenariat euroméditerranéen. Barcelone, Institut Català de la Mediterrània, 1996.

HALMAN, Loek. *The European Values Study: A Third Wave* (L'étude des valeurs européennes. La troisième vague). Tilburg, Tilburg University.

IBN KHALDUN. *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, 3 vol. Traduction, préface et notes de Vincent MONTEIL. Paris, Sindbad, 1967 - 1968.

INGLEHART, Ronald. 1991. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas* (Le changement culturel dans les sociétés industrielles avancées). Madrid, CIS-Siglo XXI.

KYMLICKA, Will. 2000. « El multiculturalisme de l'Àmerica del Nord a l'arena internacional » (Le multiculturalisme de l'Amérique du Nord dans l'arène internationale), dans MAILA, Joseph et ROQUE, Maria-Àngels (dir) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània* (Les défis de l'interculturalité en Méditerranée). Barcelone, Proa.

MAILA, Joseph et ROQUE, Maria-Àngels (dir). 2000. *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània* (Les défis de l'interculturalité en Méditerranée). Barcelone, Proa.

MORIN, Edgar et KERN, Anne-Brigitte. 1993. *Tierra patria* (La terre patrie). Barcelone, Kairos.

PINA CABRAL, João de. 1989. « The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View » (Les Méditerranéens en tant que catégorie de comparaison régionale. Une perspective critique), dans *Current Anthropology*, vol. 30, n° 3.

ROQUE, Maria-Àngels. 1996. « Les cultures, éléments vitaux des civilisations », in ROQUE, Maria-Àngels (éd) *Les cultures du Maghreb*. Paris, L'Harmattan, 1996.

ROQUE, Maria-Àngels (éd). 1997. *Identidades y conflicto de valores* (Les identités et le conflit de valeurs). Diversidad y mutación social en el Mediterráneo (Diversité et mutation sociale en Méditerranée). Barcelone, Icaria.

ROQUE, Maria-Àngels ROQUE, Maria-Àngels (dir). *L'espace méditerranéen latin*. La Tour d'aigües, Éditions de l'Aube, 2000.

ROQUE, Maria-Àngels, *Anthropologie du quotidien en Méditerranée*, Edisud, Paris 2005

RUIZ DOMENEC, José-Enrique. *La apertura al otro y la historia mediterránea en Quaderns de la Mediterrània*, num. 4, Barcelona 2004

SAID, Edward W. 1991. *Orientalisme. Identitat, negació i violència* (Orientalisme. Identité, négation et violence). Vic, Eumo.

STOETZEL, Jean. 1983. *Les valeurs du temps présent. Une enquête européenne*. Paris, PUF.

TANGEOUI, Saïd. 1993. *Les entrepreneurs marocains. Pouvoirs, société, modernité*. Paris, Karthala.

ZGHAL, Abdelkader. "Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del Islam con los valores de la sociedad civil" (Critique de l'hypothèse de l'incompatibilité de l'Islam avec les valeurs de la société civile), dans *Quaderns de la Mediterrània/Cuadernos del Mediterráneo*, nº 2 - 3. Barcelone, 2001.