

# **L'intégration de l' « autre » dans l'Espagne multiculturelle en émergence**

**Rafael Briones Gómez**  
**Université de Grenade (Espagne)**

**Congrès AIEMPR**  
**Juillet 2009**  
**St-Maurice - Lausanne**

## **Introduction :**

« Ils viennent pour manger et courent le risque d'être mangés ». Je fais référence aux « autres », particulièrement aux immigrés qui ont fait leur apparition dans la réalité espagnole au cours de ces vingt dernières années, à la recherche d'une vie meilleure, après une odyssée dramatique et risquée ; dans certains cas, leur corps a été avalé ou détruit par les eaux de la mer alors qu'ils essayaient de rejoindre la « terre promise » ; et, dans d'autres cas plus favorables, ils courent un autre risque après s'être installés dans ce pays de bien-être : celui d'être phagocytés dans leur identité culturelle, dans un processus d'assimilation culturelle qui peut leur faire perdre leurs référents identitaires, comme le sel qui se dissout dans l'eau.

Ces vingt dernières années, ces vagues migratoires ont transformé le panorama social et culturel espagnol, en brisant le modèle antérieur de cohésion et de cohabitation sociales ; on est devant le défi d'inventer un nouveau mode de coexistence et de gestion de la différence. Leur avenir et notre avenir identitaires cherchent leur chemin. Tout dépend de comment sera gérée la rencontre des différences des minorités avec la culture hégémonique, dans le respect du droit des individus à maintenir leurs référents symboliques et leurs traditions d'identité groupale dans une démocratie de citoyenneté libre.

L'imaginaire cannibale et les ambivalences que nous analysons dans cette ouvrage, en nous concentrant surtout sur le symbolisme du manger dans les relations interpersonnelles et dans la fiction de la littérature, du théâtre et du cinéma, sont également clairs et opérationnels dans les scénarios socio-anthropologiques, structurés en trames de relations groupales et de référents symboliques. Les contextes de mondialisation, dans lesquels la rencontre des cultures et des religions plurielles et coexistantes sur un même territoire se fait de plus en plus intense, visible et stable, posent la question du modèle de la relation à l' « autre », compris comme un individu dont l'altérité dérive de l'appartenance à un collectif qui partage des références culturelles (Todorov, 2003) : intégration ou rejet ? séparation ou assimilation ?, accueil ou répulsion ?, autre alternative ? Au fond de ces questions vibrent les vieux problèmes théorico-pratiques de la conception, de la gestion et de la conciliation de l'un et du multiple, de l'universel et du particulier, du mondial et du local.

L'Anthropologie Sociale et Culturelle, depuis ses débuts à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, s'est développée comme une discipline de l'expérience, de la connaissance et du rapport avec les « autres », en constatant et en mettant en cause, dans leur tâche d'accompagnement des colonisateurs en tant qu'experts en cultures, les problèmes de la relation entre la culture occidentale, hégémonique et détentrice du pouvoir, et les nombreuses et différentes cultures subalternes des peuples dominés. Au départ, sa position épistémologique indiscutable, en raison de son enracinement dans les philosophes sociaux des Lumières, était l'ethnocentrisme occidental et son évolutionnisme conséquent, qui les poussait à considérer la différence culturelle de ces « autres » comme une infériorité dans le processus d'évolution de la culture de l'humanité.

Ce modèle théorique de compréhension du problème de l'« autre » implique une manière de traiter les « autres » et une pratique coloniale cohérentes avec ces principes. La colonisation décimononique, de caractère humaniste, ainsi que la conquête de l'Amérique, qui a été imprégnée d'évangélisation religieuse, ont majoritairement suivi un modèle qui prétendait remplacer les « autres » cultures par la culture occidentale, en rendant aux « primitifs », « sauvages » et « barbares » le grand service de se « civiliser » (Todorov, 2008). Dans leur projet politique, ce remplacement avait pour préambule la destruction des cultures arriérées (déculturation, ethnocide) :

*« L'éthique de l'humanisme est la spiritualité de l'ethnocide... Dans la perspective de ses agents, l'ethnocide ne s'envisage pas comme une entreprise destructrice ; il est, au contraire, une tâche nécessaire qu'exige l'humanisme inscrit dans la culture occidentale » (Clastres, 1987 : 58).*

Ce projet civilisateur implique, en outre, une nouvelle enculturation dans la culture des civilisés. Il était mené à terme dans tous les systèmes et éléments qui composent une culture vivante et se concentrait particulièrement sur la langue et la religion puisqu'ils sont les systèmes les plus vertébrateurs des ensembles culturels. (Harris, 1985).

Le panorama géostratégique de la diversité culturelle a changé au cours du 20<sup>ème</sup> siècle. Les cultures ont cessé d'être encapsulées dans des territoires déterminés, définis par des frontières géographiques. L'Atlas ethnologique universel, la HRAF<sup>1</sup>, un projet de F. Boas, qui a envoyé dans divers pays des anthropologues pour réaliser un travail de terrain de rassemblement de données culturelles et effectuer des ethnographies des cultures des peuples de la Terre, a beaucoup changé. A l'heure actuelle, pour rencontrer des cultures différentes, il ne faut plus se rendre dans d'autres pays d'Afrique, d'Amérique du Sud ou d'Orient. Les « autres » sont parmi nous les occidentaux, se croisent dans nos rues et voyagent à nos côtés dans les autobus et métros de nos villes. Les frontières

culturelles existent toujours mais elles se sont « liquéfiées » (Bartra, 2007). Que se passe-t-il et que peut-il se passer dans les relations interculturelles en raison de ce libre passage des frontières ethniques, de la coexistence de cultures déterritorialisées et déracinées qui caractérise tant de nos scènes locales régies par la mondialisation ? (Barth, 1969 ; Bauman, 2002)<sup>ii</sup>.

Je pense que l'analyse du cas espagnol pourrait contribuer à éclaircir d'une manière critique cette problématique de la transformation qu'ont vécu les sociétés contemporaines postmodernes en raison du phénomène des migrations et de la mondialisation et, également, proposer des voies et des stratégies qui pourraient mener à une meilleure cohésion et cohabitation des citoyens dans une différence culturelle et religieuse. C'est ce que je pense faire. Je le ferai sur la base de données empiriques fournies par deux recherches de terrain que j'ai menées : la première sur le « Pluralisme religieux dans des contextes d'immigration en Andalousie » (2003-2006)<sup>iii</sup> et la seconde sur les « Minorités religieuses », la première est déjà terminée et la deuxième, dont je suis le coordinateur pour la région de la Communauté autonome andalouse et qui est en phase de publication, a été réalisée récemment dans toutes les Communautés autonomes de l'Etat espagnol<sup>iv</sup>.

## **I. Les changements culturels et religieux dans la société espagnole actuelle :**

### **Multiculturalité endogène et exogène dans l'Espagne actuelle**

La société espagnole de ces vingt dernières années a connu des changements structurels qui ont d'importantes répercussions sur la gestion culturelle et religieuse dont le nouvel Etat démocratique est responsable. On est passé d'une société quasiment homogène et unicolore culturellement et religieusement à une société plurielle et multiculturelle. On peut le vérifier dans tous les secteurs qui composent le système socioculturel espagnol (modes de production, distribution et consommation, économie, technologie, démographie, rythmes de reproduction, modèles de famille et de couple, système politique, idéologies et, bien entendu, croyances et religions).

L'époque franquiste de quarante ans de dictature du national-catholicisme, qui prétendait embrayer sur le projet, lancé en 1492 par les Souverains catholiques Isabelle de Castille et Fernand d'Aragon, d'une unité sous la tutelle de l'absolutisme confessionnel, a été caractérisée par un projet culturel de construction d'une « Espagne unique », de laquelle on aurait supprimé tous les marqueurs d'identités différentes possibles : la religion, la langue, les traditions, les fêtes et les éléments symboliques de forte efficacité identitaire. C'est pour cette raison que l'on a fait de la « mosaïque de cultures » qui constituent les différentes régions espagnoles une unité forcée et fictive dans laquelle

la religion catholique et la langue castillane représentaient les éléments constructeurs et de contrôle de cette unité. Dans les années quarante, tous les premiers vendredi du mois, les enfants de mon village, Priego de Córdoba, assistaient à la messe, se confessaient et communiaient. Nous allions à la chapelle de Jésus le Nazaréen, emblème identitaire du peuple, depuis l'école, en formation presque militaire et nous entrions dans l'église en chantant cette chanson avec ferveur :

*« Si on te demande qui tu es, réponds à voix haute : je suis un fier fils de l'Eglise, je suis espagnol catholique »* (Briones, 1999).

Ce projet d'« unité » identitaire a englouti et fait disparaître violemment toutes les différences présentes et significatives de la « peau du taureau »<sup>v</sup> ; le castillan, le catholicisme, le respect des traditions basées sur un folklore emprunté à un andalousisme caricatural de gitane, taureau, castagnettes et danse, étaient l'image de marque et de présentation de l'Espagnol. On a fait tout ce qui était possible pour mettre un terme à la diversité culturelle des peuples d'Espagne, y compris la différence ethnique du peuple gitan qui, en plus de ne pas être reconnu, a été marginalisé et persécuté (Gamella, 1996).

Ce multiculturalisme endogène et territorial dans les nations d'Occident n'est pas un cas exclusif à l'Espagne ; il semble, de plus, renforcé et complexifié par une renaissance des anciennes cultures autochtones, locales, régionales ou nationales, cachées ou détruites pendant plus de deux siècles par un esprit rationaliste et centralisateur. On a également tenté d'appliquer l'homogénéisation culturelle imposée par l'Occident à toute l'humanité aux traditions particulières internes de l'Occident. Aujourd'hui, nous assistons à une résurgence ethnique et nationaliste, surtout dans les régions qui se sont moins facilement laissées assimiler. Les Bretons, les Corses, les Flamands, les Ecosais, les Bavarois et, bien entendu, les Basques, les Catalans ou les Galiciens n'ont pas du tout été assimilés. Néanmoins, la majorité de ces cultures ont définitivement disparu ; d'autres survivent difficilement. La récente disparition de l'Empire soviétique a multiplié le phénomène : les Lithuaniens ou Estoniens, les Slovaques, les Serbes ou Bosniaques, les Géorgiens, Ukrainiens et un long etc. de nouvelles identifications nationales ou culturelles essaient de reproduire la floraison du nationalisme de l'époque romantique du 19<sup>ème</sup> siècle.

Mais parlons un peu du multiculturalisme exogène, provoqué par l'installation de citoyens étrangers dans l'Espagne actuelle. En 1971, lorsque je me suis rendu à Paris pour la première fois pour poursuivre ma licence et mon doctorat, le choc avec la multiculturalité visible et normalisée de la société française a été une des expériences qui ont le plus marqué mes premières impressions. Je me souviens avec admiration du fait, nouveau pour moi, de me promener sur le Bvd. St.

Michel et de croiser des personnes de couleurs différentes, qui discutaient dans des langues différentes, et étaient vêtues d'habits variés et exotiques. Cet arc-en-ciel culturel me surprenait car je venais d'une Espagne caractérisée par un monochromatisme imposé. Presque quarante ans après, tout a changé. Nous pouvons actuellement observer cette même scène culturellement multicolore dans n'importe quel village ou ville d'Espagne. Nous n'allons pas nous égarer dans de multiples exemples car ils pourraient être nombreux. Je vais seulement apporter des données quantitatives et quelques références qualitatives en guise d'exemple.

En ce qui concerne l'Espagne, le mouvement migratoire de ces deux dernières décennies attire fortement l'attention. Le 20<sup>ème</sup> siècle, qui de son début jusqu'à la moitié des années 70 a été caractérisé par des émigrations successives d'espagnols vers l'Amérique et certains pays d'Europe, a connu une inversion de cette tendance au cours de ces dernières années. En 1990, la population étrangère en Espagne était d'environ un quart de million ; en 2005, elle s'élevait déjà à plus de 3 millions et demi. Le 1<sup>er</sup> janvier 2009, le pourcentage d'étrangers recensés en Espagne représentait 12% du total, près de 6 millions<sup>vi</sup>. Ces données sont suffisamment éloquents et confirment le fait que l'Espagne n'est plus un pays d'émigration mais bien d'immigration. Néanmoins, il convient de se souvenir de ces 2,7% d'espagnols (un peu plus d'un million) qui ont émigré et vivent encore à l'étranger.

Il y a des immigrés dans toutes les provinces espagnoles même si cela varie assez bien d'une province à l'autre : de 1,7% à 5% dans celles où il y en a le moins et de 10% à 8,5% dans celles où il y en a le plus. Dans certains endroits précis il peut y avoir 30% d'étrangers immigrés. Actuellement, la majorité des étrangers dans notre pays sont originaires, dans cet ordre, d'Europe (surtout du Royaume-Uni et d'Europe de l'Est), d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie.

Cette situation a transformé le paysage culturel espagnol. En guise d'exemple, à Roquetas de Mar (Almería), 30% de la population est étrangère et originaire d'une centaine de nations ou ethnies différentes. Les communautés autonomes de Catalogne, d'Andalousie et de Madrid sont celles qui recensent le nombre le plus élevé d'immigrés. La densité de variété culturelle de Barcelone ou de Madrid est également évidente ; surtout dans les quartiers centraux et anciens de la ville, désertés par les autochtones, qui se sont installés dans de nouveaux quartiers résidentiels ou dans des maisons ou chalets de la périphérie, sont devenus des quartiers de bureaux et d'immigrés, qui se sont relogés dans ces habitations abandonnées très détériorées dont le loyer est, par conséquent, bon marché. Les places publiques de ces quartiers, surtout le week-end, en sont l'illustration la plus éloquente. Cependant, il ne faut pas se rendre dans les grandes villes pour observer ce pluralisme culturel présent parmi nous. En moindre

mesure, tout village, même rural, présente cette mosaïque de couleurs de peau, de vêtements, de magasins d'alimentation et de produits ethniques, de langues et d'endroits qui rappellent les cultures majoritaires de pays exotiques. La multiculturalité est également très visible dans les cours des écoles primaires et secondaires où, dans la plus grande naturalité et normalité, cohabitent des filles portant le foulard et des vêtements à la mode, des visages aux traits et couleurs variés, des mots, des chansons et des jeux différents, qui nous transportent vers de multiples régions de la planète Terre. Une simple promenade dans le centre d'une capitale de province nous apporterait la preuve de ce nouveau paysage multiculturel de la société espagnole : des commerces de nourriture et compléments d'origines ethnico-nationales différentes, des hommes et des femmes âgés en chaise roulante accompagnés par des garde-malades latino-américaines, des magasins et des supermarchés dirigés par des Chinois, des marchands ambulants d'Afrique noire subsaharienne, des groupes de musique et des vendeurs de produits artisanaux ethniques, des restaurants et fast-foods de pays arabes, etc.

### **Les transformations dans le « domaine religieux » : aconfessionnalité de l'Etat, multireligiosités et sécularisation-décatholicisation**

En ce qui concerne le « champ religieux » (Bourdieu, 1971), la transformation la plus importante a été que le catholicisme dominant de ces cinq derniers siècles, depuis 1492, renforcé pendant la période de dictature franquiste par le « national catholicisme », ait perdu son monopole du religieux et du pouvoir politique et social dérivé de sa situation de religion d'Etat. Nous passons à une autre situation, qui évolue lentement, dans laquelle l'Eglise catholique n'est plus ni la religion officielle de l'Etat ni la seule reconnue, même si c'est à elle qu'adhère une grande majorité de la société globale ; une série de confessions et de groupes religieux sont de plus en plus visibles et diversifient, dans la légalité en vigueur, le paysage social et culturel. On estime qu'en 2009, 5% de la population espagnole professe une religion différente de la religion catholique<sup>vii</sup>.

Deux facteurs ont engendré ces changements : le premier est la nouvelle constitution démocratique de 1978 qui, dans son article 16, garantit la liberté idéologique et religieuse, en précisant dans le paragraphe 3 qu'

*« aucune confession n'aura le caractère de religion d'Etat. Les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront de ce fait des relations de coopération avec l'Église Catholique et les autres confessions. »*

L'Etat se définit comme a-confessionnel même si son statut n'est pas clairement laïc, puisqu'on ne reconnaît pas seulement le caractère social du fait religieux pluriel mais aussi l'engagement des pouvoirs publics à entretenir des *relations de coopération* avec les confessions, en mentionnant de façon particulière et explicite l'Eglise catholique. En 1980, pour élargir la constitution, on a promulgué la Loi organique de Liberté religieuse qui concrétisait ces relations ; la législature actuelle élabore une révision de cette loi dans le but d'atteindre une plus grande laïcité qui garantisse la séparation de l'Etat des églises et corrige les injustices comparatives que l'on observe dans la manière de privilégier l'Église catholique ; le projet de loi est prêt à être débattu au parlement mais il y a de fortes pressions contre son approbation.

D'autre part, à partir de la moitié des années quatre-vingts, la diversité religieuse commence à devenir visible, renforcée en grande partie par l'impact de l'importante immigration en croissance en provenance de l'Afrique du Maghreb et de l'Afrique noire, d'Europe de l'Est et de différents pays d'Amérique latine. Les deux grandes confessions religieuses qui s'implantent et se consolident sont l'Islam et les confessions protestantes-évangéliques surtout pentecôtistes, toutes deux caractérisées par une grande variété d'orientations.

Cette « résurgence » religieuse plurielle, qui correspondrait au phénomène appelé par certains sociologues de la religion « désécularisation » (Berger, 1999), ou « revanche de Dieu » (Kepel, 1991), est simultanée à un phénomène inverse, celui de la « sécularisation » de la société espagnole, que nous pourrions dénommer déchristianisation pour être plus exact, qui avait déjà été observé dans les pays plus développés de l'Occident européen depuis les années cinquante, et que nous sommes en train de vivre avec un peu de retard dans l'Espagne catholique. Toutes les enquêtes confirment ce phénomène de « décatholisation ». Il est vrai que ce changement ne s'est pas produit de façon brusque mais s'est développé progressivement. On a l'habitude de dire que l'Espagne, à partir de 1978 (année de l'approbation de la Constitution démocratique) est restée catholique même si son ordre constitutionnel n'était pas confessionnel. Quoi qu'il en soit, le catholicisme perd du terrain, surtout au niveau de la pratique religieuse institutionnelle et parmi les jeunes<sup>viii</sup>. Certaines données statistiques récentes peuvent servir de référent.

Pendant les années de la dictature (1939-1975), 98% des Espagnols se déclaraient catholiques. Actuellement, seulement 80% se confessent catholiques mais avec ces nuances : seulement 42% croient fermement en Dieu, 50% vont rarement au temple, excepté pour des mariages ou des funérailles, et seulement 19,5% vont à la messe le dimanche. Au début des années soixante, l'Espagne comptait 8.397 séminaristes alors qu'ils ne sont aujourd'hui que 1736 et que l'âge moyen des

membres du clergé est de soixante ans. En ce qui concerne les normes morales, il y a une fracture évidente entre le précepte catholique et une société plurielle et réfractaire aux interdictions, particulièrement celles liées au sexe et à la planification familiale. Des millions d'Espagnols qui se considèrent catholiques divorcent, avortent, ont recours à la reproduction assistée, utilisent le préservatif, ne vont pas à la messe ou n'accordent aucune confiance à l'institution de l'Église ou à ses hiérarques. Ce sont les jeunes de 15 à 25 ans qui accusent le plus cet éloignement : 49% se disent maintenant catholiques, contre 77% en 1994, selon le sondage *Jeunes Espagnols 2005*, de la Fondation Santa María. Seulement 10% d'entre eux vont à la messe. (Fondation Santa María, 2006).

Il conviendrait de nuancer ces données de détachement et de perte de terrain des croyances et pratiques relatives au Catholicisme officiel avec un maintien, voire une augmentation, des croyances et de certaines pratiques du Catholicisme populaire, tant chez les adultes que chez les jeunes. Je ne vais pas me lancer dans l'analyse de cette apparente contradiction ou dissonance. Je fais concrètement référence à la célébration de moments de changement d'état au cours de la vie (naître, grandir, se marier et mourir) selon les rites catholiques, et le maintien des fêtes et rituels religieux populaires patronaux et autres, l'appartenance et la participation active à des confréries et processions de la Semaine Sainte, la visite des Sanctuaires mariaux et autres, avec leurs processions respectives, les grandes concentrations médiatiques, la dévotion et visite à promesses aux Christs, Vierges et Saint(e)s ayant la réputation d'opérer des « miracles » pour la résolution de problèmes de santé, de paix sociale et autres types de problèmes.

## **II. La gestion de cette nouvelle réalité multiculturelle et multireligieuse : modèles théoriques sous-jacents à la relation aux « autres »**

Dans nos sociétés actuelles, en raison de la multiplication des espaces de multiculturalité externe et interne, il s'est produit un changement qualitatif qui est l'apparition de la société multiculturelle. Quelles seraient les règles de coexistence et de cohésion de ce type de sociétés dans lesquelles les minorités culturelles se diversifient, grandissent et deviennent liquides alors que la majorité s'évapore ? Quelles seraient les dynamiques possibles de cette situation dans laquelle nous tendons tous à être des exogroupes pour les autres, avec les crises d'identité conséquentes et, par contraste, l'exacerbation du facteur culturel et ethnique ? Comment peut-on concevoir et vivre la relation à l'autre ?

Le gouvernement démocratique de l'État espagnol et les différentes églises font face à une série de difficultés dans l'exercice et la gestion de cette nouvelle réalité. Les objectifs théoriques du besoin

d'intégration-cohésion et du dialogue interculturel et interreligieux sont clairs mais, dans la pratique, ils n'arrivent pas à s'implanter et ils se bloquent. Les difficultés résultent probablement des différents modèles sous-jacents de relation avec les « autres » dont on n'est pas conscient ; ces modèles sont à l'œuvre, d'une part, dans la culture et la religion hégémoniques et les nouveaux groupes culturels et religieux minoritaires implantés et visibilisés récemment en Espagne et, d'autre part, ils se vivent aussi dans les relations tissées entre ces groupes pluriels.

D'où vient donc cette impossibilité d'atteindre une véritable cohésion et cohabitation créatives dans la diversité culturelle et religieuse ? Le problème est probablement que des mots tels qu' « intégration », « tolérance », « respect », « dialogue » peuvent avoir des sens ambigus et présenter des dangers de mise en pratique. Tout dépendra, donc, des modèles sous-jacents de considération et de relation avec les « autres »<sup>ix</sup>. C'est ce que je me propose de faire pendant le temps de conférence qu'il me reste. Analyser ces pratiques à l'aide des modèles théoriques que je vais proposer serait une application au domaine social des dynamiques inclusives-exclusives que nous abordons dans ce congrès. Je pense que cela permettra également d'identifier des règles d'action culturelle, si nous aidons à mieux présenter le problème. Car, dans tous les domaines de la planète, le nouveau défi actuel est la bonne résolution d'une réalité que l'on nous impose à l'ère de la mondialisation : la « multiculturalité » et la « multireligiosité », dont les problématiques résultent davantage de l'image que nous nous faisons de cette réalité, du regard que nous lui portons, que de la réalité en elle-même.

### **1.L'intégration comme assimilation destructive : les sociétés monoculturelles d'hégémonie d'une culture ou d'aspiration ethnocentrique d'hégémonie.**

L'assimilation est un processus de changement socioculturel d'un groupe ethnique minoritaire qui, face à une société et à une culture dominante finit par s'intégrer à cette culture hégémonique au point de cesser d'exister en tant que culture visible, séparée et différente de la majorité. Une comparaison très éloquent est celle du grain de sel qui se dissout dans l'eau. Il existe des formes diverses, certaines plus explicites, d'autres plus larvées et cachées, d'assimilation des minorités par la culture de la majorité. L'assimilation culturelle peut être forcée. Lors de la conquête de l'Amérique, on a prétendu assimiler les Indiens à la culture des conquistadors à l'aide d'une violence culturelle justifiée et bénie par la religion. Le résultat en a été la destruction d'une grande partie de certaines cultures indigènes. Il s'agissait également du projet civilisateur de l'Occident depuis les Lumières ; bien qu'actuellement elle ne soit ni justifiable ni viable à l'échelon mondial ou micro territorial, elle est toutefois encore le

modèle à l'œuvre de façon cachée dans beaucoup de situations. Il est vrai que, dans l'histoire de la colonisation, certains pays ont été plus assimilateurs que d'autres. Nous pensons que la colonisation espagnole et portugaise de l'Amérique du Sud et centrale a été moins assimilatrice que celle des pays d'Amérique du Nord, où la culture anglo-saxonne a « avalé » et n'a laissé aucune trace des cultures indigènes, contrairement à la colonisation du Sud, où l'on peut encore aujourd'hui observer des métissages dans de nombreux domaines culturels.

Dans ce modèle, on part d'une relation asymétrique de pouvoir entre les groupes ; la relation avec les autres serait de type « manger-détruire » pour la culture hégémonique et « se laisser » phagocyter pour les minorités. Car, au fond, on croit que l'« autre » (qui y consent parfois) n'a pas la dignité, ni la valeur ou la perfection de la culture hégémonique, qui se présente comme modèle et ligne d'arrivée. Face à ce manque d'auto estime, il n'y a d'autre solution que de se résigner à être complice de sa propre disparition.

Il existe une forme larvée d'assimilation culturelle qui bénéficie d'une grande acceptation dans la modernité occidentale et qui trouve son référent empirique par antonomase au modèle français d'intégration républicaine. C'est l'exemple qui essaie de suivre le gouvernement espagnol, avec certaines réserves et nuances, puisque ce modèle est précisément remis en question en France en raison de ses effets assimilateurs et conflictuels. Dans ce modèle, le point de départ de l'« intégration » est l'individu citoyen, à qui la démocratie donne une série de droits et de devoirs qui régissent la cohabitation ; tous sont égaux devant la loi qui est égale pour tous. Le problème est que certains citoyens appartenant à la culture hégémoniques sont « plus égaux que d'autres ». On prétend atteindre une conscience nationale, renforcée par une langue commune et par un système éducatif unificateur. Les différences des individus, qui résultent de leur adscription à des groupes d'un caractère culturel différent (linguistique, national, religieux, ethnique, etc.) sont reconnues et tolérées non pas dans le domaine public mais dans le privé. Le concept de privacité peut devenir destructeur de ces identités collectives qui se construisent sur ces facteurs culturels. Il s'agit en réalité d'un concept équivoque. La privacité peut se comprendre dans une opposition à ce qui est publico-étatique et ce concept me semble pertinent. Cependant, dans ce modèle, la privacité est habituellement interprétée comme invisibilité et cela signifierait une non-existence sociale. Pour la cohésion sociale, les références culturelles des individus n'auraient aucune importance. On considère que l'intégration en tant que citoyen et l'intégration en tant que membre d'un collectif social sont opposées et incompatibles.

Dans son dernier livre intitulé « La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations », T. Todorov consacre un des chapitres centraux à traiter, nuancer et faire la critique de la complexité du thème des « identités collectives », du concept de culture et des fonctions des références culturelles dans la construction des identités des individus dans les sociétés multiculturelles actuelles :

*“les cultures existent mais elles ne sont ni immuables ni imperméables les unes aux autres. Il faut passer outre l’opposition stérile entre deux conceptions: d’un côté, celle de l’individu désincarné et abstrait, existant hors culture; de l’autre, celle de l’individu enfermé à vie dans sa communauté culturelle d’origine...vouloir enfermer l’individu dans son groupe d’origine est illégitime, car cela revient à nier cette caractéristique précieuse de l’espèce humaine, la possibilité de s’arracher au donné pour lui préférer ce qu’on a soi-même choisi” (Todorov, 2008:98-99).*

La société espagnole actuelle est le résultat d’une monoculturalité de plusieurs siècles et, face à l’inévitable fait de la multiculturalité qu’on lui impose, l’Etat a opté pour ce modèle de cohabitation qui investit sa force dans les droits et devoirs des citoyens, en y apportant une correction qui montre clairement que l’appartenance nationale, linguistique, ethnique et religieuse doit être reconnue et tolérée dans sa visibilité publique, bien qu’elle ne soit ni une compétence, ni une mission de l’Etat mais une libre initiative des individus qui se réunissent par le biais de leurs références culturelles. Selon nous, le sujet semble bien posé parce qu’il reprend les droits individuels et collectifs mais le problème réside dans le fait que ces principes politiques ne se réalisent pas dans la pratique. Et le modèle de l’assimilation destructive opère toujours subrepticement. Il y a toujours une inégalité des chances pour que les groupes culturels minoritaires existent et se rendent visibles, tout comme ceux de la culture et de la religion hégémoniques. En termes de manifestations publiques religieuses (processions, défilés et autres fêtes), on accorde des autorisations à l’Église catholique sans aucun type de réserve ou de soupçon, ce qui n’est pas le cas pour d’autres types de groupes religieux qui souhaitent en organiser, surtout s’il s’agit d’activités de groupes musulmans, qui doivent surmonter de nombreux obstacles administratifs et de soupçons policiers de terrorisme ou troubles de l’ordre public. Il en va de même pour la cession d’espaces publics pour l’établissement de lieux de culte ou d’activités. L’accès des dirigeants religieux à des hôpitaux, à l’armée et aux prisons reflète une inégalité entre l’église catholique et les autres minorités religieuses. Cela se produit également dans le domaine de l’enseignement de la religion dans les écoles ou dans la réglementation de l’éthique sociale (mariage d’homosexuels, euthanasie, avortement, recherche sur la reproduction humaine, etc.). L’Église prétend être la seule détentrice de la vérité et du bon comportement. Au fond, la société majoritaire « supporte » la

différence mais n'est disposée ni culturellement ni religieusement à renoncer de façon ethnocentrique ou religiocentrique (Diez de Velasco, 2006 :14) à être l'unique étalon de ce qui est vrai et bon.

Ce modèle est fragile et il provoque fréquemment des discriminations et confrontations interethniques. On peut y observer un rejet mutuel ou un double racisme entre les groupes en question. Il s'agit d'une dynamique de non reconnaissance de la différence qui se résout dans une relation destructive ou subordinatrice de l'autre, en tant que membre d'un groupe culturel différent et opposé, pour résoudre le problème du questionnement que l'autre génère continuellement. Les racines du conflit peuvent être politiques, religieuses, économiques, linguistiques, raciales ou culturelles. Un fait concret peut agir comme déclencheur du conflit latent toujours présent. Très souvent, les causes des conflits sont des expériences d'inégalité ou d'injustice dans la distribution des ressources, la concurrence économique et/ou politique ou la réaction aux préjugés, la discrimination et les expressions d'une identité dévalorisée ou menacée. L'intensité du conflit est proportionnelle au nombre et au degré de contrastes, particulièrement dans des situations de concurrence pour des ressources et le pouvoir. La bonne gestion de cette pluralité croissante implique de ne pas assimiler les autres à la culture majoritaire mais de respecter les minorités et de les intégrer dans un cadre de lois et de valeurs civiques communes à tous (Todorov, 2008 :288).

## **2. L'intégration par la reconnaissance de l' « autre » : les sociétés multiculturelles**

Ce modèle accepte une société culturellement pluraliste comme un fait point de départ et comme un objectif à atteindre. Cependant, la manière de conjuguer et d'envisager la gestion de la diversité sera différente. Les faits nous révèlent qu'il existe aujourd'hui deux modèles différents de concevoir et de gérer la cohabitation et le lien social dans une diversité de cultures qui coexistent dans les sociétés mondialisées actuelles :

- Le « **multiculturalisme** » : modèle également connu sous le nom de « communitariste », il conçoit la société comme une juxtaposition des particularismes culturels, qui se vivent en vase clos, dans le respect de l'autre mais sans entrer en relation dynamique et engagée avec eux. Ce modèle a pour résultat des mosaïques lorsqu'il ne s'agit pas de ghettos culturels. On vit séparés par des circonscriptions ethniques dans des quartiers aux frontières bien définies et que l'on n'a pas l'habitude de dépasser en raison des dangers que cela peut impliquer. « Ensemble mais pas mélangés », a-t-on l'habitude de dire pour indiquer la méconnaissance de l'autre et le manque d'interaction. C'est l'absence de relation, peut-être par « peur d'être détruit » et

« dévoré ». Dans sa version maximaliste, celle du « multiculturalisme » non descriptif mais prescriptif, commun aux Etats-Unis d'Amérique, on considère les identités collectives comme facteur principal d'identification des individus et, par conséquent, celui qu'il faut prendre en considération de préférence pour gérer l'intégration sociale (Taylor, 1994). On pratique la séparation des communautés culturelles et, parallèlement, le contrôle et la soumission de l'individu aux traditions du groupe (Todorov, 2008:108). Nous pouvons actuellement en trouver des exemples en Espagne lorsque nous entendons dire : « je suis gitan, ou Sénégalais, ou témoin de Jehova, ou musulman, ou Maroquin, ou Bolivien, ou Chinois et je préfère me réunir et vivre avec les miens, en sachant que c'est cette appartenance qui va guider les grandes orientations de mon comportement ». De fait, la multiculturalité comprise dans ce sens provoque, en Espagne, l'apparition de quartiers dans lesquels on observe ces ghettos ethniques et des dynamiques d'interaction et de sociabilité de la société globale également orientée par ce modèle qui conduit à s'enfermer dans différents secteurs desquels on ne sort que pour ce qui est péremptoire et obligatoire (le travail, les centres d'approvisionnement, la santé, l'école et les administrations publiques indispensables)<sup>x</sup>.

Cette acception du « multiculturalisme » est assez paradoxale car elle conduit l'individu à être « monoculturel », avec une façon implicite d'envisager la culture et l'appartenance religieuse très ethnocentrique et religiocentrique. Amartya Sen a raison lorsqu'elle se réfère à ce modèle en parlant d'un « *monoculturalisme pluriel* » qui recommande une endogamie culturelle et interdit la relation engagée avec l'autre en raison du risque que cela implique. (Sen, 2007:214).

- L' « **interculturalité** » : le temps du métissage

Todorov nous dit strictement à ce sujet :

*« La séparation et l'enfermement sur elles-mêmes des cultures ou des communautés est plus proche du pôle de la barbarie alors que leur reconnaissance mutuelle est un pas vers la civilisation »*  
(Todorov, 2008:289)

Le modèle de l' « interculturalité » prétend mettre en oeuvre des stratégies et des dispositifs visant à ne pas isoler mais à réunir les individus différents. La société, dans sa conception, n'est pas un ensemble de compartiments étanches et isolés mais une réalité humaine diverse, avec des frontières culturelles ouvertes et qui invitent à rendre visite et à rencontrer les « autres ». La relation entre des individus appartenant à des groupes qui partagent des éléments

culturels se tente et se provoque dans un climat de dialogue intéressé par la connaissance mutuelle basée sur le respect et l'estime mais également sur le questionnement mutuel. Il s'agit d'un dialogue ouvert au changement mutuel, résultat de la relation, qui mènera au « métissage ». Pour appliquer la métaphore récurrente à ce sujet, il s'agit d'une manière adéquate de « manger » l'autre, de se « nourrir de lui », sans l'annuler mais en lui « rendant » sa propre identité, après ce processus de rencontre, bien que nous en soyons probablement transformés et enrichis par une assimilation mutuelle qui ne mène pas à la dissolution de l'autre.

Il faut reconnaître que nous attendons l'avènement de ce modèle mais il devrait être l'utopie qui guidera le dialogue des cultures et la gestion dans un horizon de métissage. Son application est difficile en raison des pratiques d'intolérance, de monoculturalité et d'ethnocentrisme dominantes pendant des siècles. Les émotions et les pratiques sociales changent plus lentement que les idées. C'est pour cette raison que je pense qu'un premier changement urgent est de prendre conscience de ces modèles dont nous parlons et de voir clairement le modèle théorique qu'il faudrait adopter, en profitant des expériences des pays dans lesquels ils ont été en vigueur, certains d'entre eux, comme la France, revisitent leurs pratiques de multiculturalité et de traitement public du fait religieux pluriel.

La pratique que nous avons observée dans l'Espagne actuelle, dans les politiques publiques et les institutions religieuses, se limite fréquemment à marginaliser lorsqu'elle n'exclut pas les minorités au nom de la culture ou de la religion hégémonique ; cela mènerait à une assimilation et à une disparition des traditions culturelles différentes minoritaires qui, au contraire, pourraient enrichir la société espagnole d'un « humanisme ethnologique ». L'autre voie empruntée pour gérer la multiculturalité et la multireligiosité est positive par rapport à la précédente ; on tente de surmonter l'ethnocentrisme et on reconnaît et promeut le droit des individus à se réunir avec ceux qui leur ressemblent et qui pensent et agissent comme eux ; cependant, aucun individu ne peut pleinement s'intégrer s'il se limite à s'isoler dans son propre groupe ; sans une intégration basée sur le pacte social et développée dans l'ensemble social, l'individu est condamné à se sentir étouffé dans son groupe, probablement plongé dans des sentiments de peur ou de ressentiment envers les « autres » inconnus et déconnectés de son expérience de sociabilité quotidienne ; et ces sentiments sont le meilleur bouillon de culture d'une violence sociale que l'Etat doit éviter.

C'est pour cela que nous pensons que cette gestion de la diversité culturelle et religieuse est un des sujets indispensables et urgents qu'un Etat démocratique et laïc doit considérer. Dans la réalité espagnole, même si l'on n'utilise pas les mêmes solutions et que l'on ne sait que faire de l'immigration et de la diversité religieuse, le

gouvernement socialiste a commencé à prendre conscience de l'urgence d'analyser et de trouver un nouveau modèle d'intégration et de cohésion qui tienne compte de la réalité multiculturelle et du facteur religieux comme des faits sociaux qui peuvent être source de conflit si on ne les canalise pas correctement, mais il faut également tirer profit de leurs virtualités pour un projet de cohésion et de paix sociales basé sur le métissage<sup>xi</sup>.

Il n'est donc pas question que les groupes humains coexistent les uns à côté des autres dans le respect et la tolérance ; il faut faire un pas de plus, entrer dans une relation engagée, en acceptant l'aventure du changement mutuel. La communication interculturelle serait l'unique issue non destructive à cette coexistence de groupes culturels différents. Dans ce modèle, on considère la diversité culturelle comme quelque chose de bon et de souhaitable. Par conséquent, il respecte et promeut les différences. Il ne vise pas le melting pot (creuset dans lequel se perdent les traits particuliers). Pour ce modèle, la culture est une réalité qui n'est ni essentialiste ni statique mais dynamique car elle brise les frontières de la stabilité qu'elle établit. Briser ces frontières, les transgresser, c'est redéfinir la culture. C'est dans cette tension dialectique de stabilité et de changement inhérent à la culture que se trouvent les difficultés de la dynamique multiculturelle. D'où la résistance initiale de presque toutes les cultures au métissage, en général, et particulièrement à certains métissages, à certaines innovations. Toute culture, majoritaire ou minoritaire, adopte une attitude implicite spontanée d'ethnocentrisme et de néophobie pour éviter leur contamination et leur dissolution éventuelle toujours possibles. Toutefois, le croisement des cultures suscitent de la créativité en rendant possible ce qui était auparavant impensable. L'histoire de l'Humanité confirme cette affirmation.

Par conséquent, la clé de la dynamique culturelle serait la communication entre les cultures, soumise aux mêmes exigences que tout dialogue ou communication créative résultant d'une rencontre des différences acceptées et admises et dans une attitude d'ouverture au changement. C'est donc à travers la communication que s'amincit cette cuirasse et s'effectuent les transferts de caractéristiques et de pratiques, la fertilisation croisée, l'acculturation. Pour que ce dialogue soit possible, il faut d'abord renoncer à l'« ethnocentrisme » et au « religiocentrisme », qui veulent tout penser et gérer à partir de sa vision culturelle ou religieuse ; ensuite, l'adoption d'un relativisme culturel sain qui sache que notre accès à la réalité est toujours partiel, construit et changeant et, par conséquent, susceptible d'être corrigé ou complété par d'autres visions. Sans cette double perspective de départ, le dialogue culturel est impossible et stérile. Le relativisme n'implique pas de renoncer à des vérités absolues mais d'être convaincu que c'est grâce à l'ensemble des façons d'exister des humains des différentes cultures que l'on peut atteindre cet objectif d'absolu. Le résultat en est

le métissage, un enrichissement mutuel qui crée une troisième réalité, nouvelle et meilleure. Ce travail a toujours été initialement réalisé par des marginaux, des étrangers, des voyageurs, gens proche des séparations, des frontières et qui les passent de façon répétée, raison pour laquelle ils s'en détachent et se trouvent dans l'obligation de les franchir. De ce fait, la « crise » à l'origine de la multiculturalité peut devenir une opportunité d'évolution et de perfectionnement de l'humanité.

Pour conclure, le métissage pourrait devenir un paradigme et un prototype de l'avenir de l'humanité : le renouvellement basé sur l'acceptation dynamique des différences, car la relation entre les humains se compose d'asymétries et de différences. Différences d'âge entre les parents qui engendrent et les enfants qui sont engendrés. Différences de sexe corporel qu'utilise l'humanité pour s'appeler homme et femme. Différences d'origines ethniques, qui se réfèrent à l'espace et à la culture et particularisent les individus selon le lieu d'origine sur la planète Terre. Jusqu'à ce jour, ces différences se sont transformées en inégalités et c'est ce qui a permis de légitimer des modèles de société dans lesquelles cet ordre inégal était légitimé par la tradition, la religion et même la science. La variété ethnique, richesse de l'humanité, est transformée en inégalité, ce qui impose la domination justifiée des uns sur les autres. Les liens sociaux tissés de cette manière seront toujours discriminatoires. C'est précisément la rupture démocratique, au cœur de ce que vivent et désirent nos sociétés, qui peut mener à envisager la diversité humaine d'une autre manière. Et il ne s'agira pas d'un melting pot universel dans lequel toutes les couleurs se mélangent pour donner un ton indifférencié. Il faudrait trouver d'autres images, celle de l'arc-en-ciel ou de la marmite dans laquelle on prépare lentement un bon pot-au-feu. Cela suggère le mélange, l'échange progressif des saveurs, la chaleur nécessaire à la préparation... et aussi le temps nécessaire.

*« Quoi qu'il en soit, il s'agit de tourner le regard vers l'avenir et non pas vers un passé mythique de traditions immuables ou de pureté illusoire qui sont le danger de tous les nationalismes exclusifs ou de tous les intégrismes. Il faut se concentrer sur les possibilités des rencontres humaines et des métissages inévitables. Nous ne nous trouvons pas face à la fin de l'histoire. Au contraire, nous sommes face à son renouvellement permanent, face au jeu indéfini de la nouveauté qui se recrée continuellement. C'est quelque chose d'imprévisible, comme le flux continu des humains qui se mélangent et engendrent d'autres humains en faisant émerger sur le sol de la planète Terre une grande variété de sociétés et de cultures. C'est aujourd'hui « le temps du métissage » (Audinet, 1999:153).*

Pour conclure, je citerai T. Todorov qui disait qu'il s'agit d'

« essayer de vivre dans ce monde pluriel dans lequel l'affirmation de soi ne passerait pas par la destruction ou la soumission de l'autre »  
(Todorov, 2008:289)

## **BIBLIOGRAPHIE**

AUDINET, J. (1999): *Le temps du métissage*, Ed. De l'atelier/Ed. Ouvrières, Paris.

BARTH, F. (Ed.) (1969) : *Ethnic Groups and Boundaries*, George Allen&Unwin, Londres.

BARTRA, R. (2008) : *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, Katz CCCB, Madrid.

BAUMAN, Z. (2002) : *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

BERGER, P.L. (1999) : *The desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center-William B.Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Washington, D.C.-Michigan.

BOURDIEU, P. (1971) : « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, vol. XII (2), p.295-334.

BRIONES GÓMEZ, R. (1999) : *Prieguenses y Nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*, Ministerio de Cultura-Ayuntamiento de Priego de Córdoba, Madrid.

CLASTRES, P. (1987) : « Etnocidio », en *Investigaciones en Antropología Política*, Gedisa, Mexique, p. 55-64.

DIEZ DE VELASCO, F. (2006) : *Breve historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid.

FUNDACIÓN SANTA MARÍA, (2006): *Jóvenes españoles 2005*, Ed.SM, Madrid

GEOFFROY, M.- VAILLANCOURT, J.G.-GARDAZ, M. (2007) : *La mondialisation du phénomène religieux*, Mediaspaul, Montréal.

GAMELLA, J. F. (1996) : *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales, Séville.

HARRIS, M. (1985) : *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid.

HUNTINGTON, S.P. (1997) : *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelone.

KEPEL, G. (1991): *La revancha de Dios : cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya , Madrid

LAMINE, A.S. (2004) : *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, PUF, Paris.

LAMO DE ESPINOSA, T. (COORD.) (1995) : *Culturas, Estados, ciudadanos : una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid.

SEN, A. (2007) : *Identité et Violence*, Odile Jacob, Paris.

TAYLOR, CH. (1994) : *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, Paris.

TODOROV, T. (2003): *La conquista de América. El problema del otro*. Bs.As.: Siglo XXI Ediciones, Argentina. (1982) :*La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris.

TODOROV, T. (2008): *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Lafont, Paris.

WEBER, M. (1971): *Économie et Société*, Plon, Paris.

---

<sup>i</sup> La H.R.A.F. (Human Relations Area Files, ou Archives d'Aires culturelles) es la plus ancienne et la plus grande base de données culturelles ; elle est, sans doute, un des outils indispensables au travail anthropologique de comparaison des cultures. Il s'agit d'une organisation internationale très prestigieuse du domaine de l'Anthropologie culturelle. Sa mission est de faciliter les études comparatives des comportements humains, sociaux et culturels. Elle a été fondée en 1949 à l'Université de Yale à l'initiative de Murdoc. Elle édite deux grandes encyclopédies (Cultures du Monde et Archéologie) et une autre série de ressources dans une grande base de données pour l'enseignement et la recherche <http://www.yale.edu/hraf> .

<sup>ii</sup> Zygmunt Bauman est le sociologue polonais qui a comparé la solide modernité traditionnelle, où les hommes s'accrochent à leurs racines, à la modernité liquide, une époque fluide et mobile dans laquelle prédominent le déracinement et la déterritorialisation. Son livre de référence est *Modernité liquide*.

<sup>iii</sup> Il s'agit d'une R&D financée par le Ministère des Sciences et Technologies. R&D. Référence : BS = 2003 - 04907 / CPSO.

<sup>iv</sup> Cette recherche est promue par la Fondation *Pluralismo y Convivencia*, qui dépend du Ministère de la Justice (Direction générale des Relations avec les Confessions), créée par un accord du Conseil des Ministres du 15 décembre 2004. Son titre est « Recensement et analyse de la présence et des activités de groupes religieux non-catholiques dans la

---

Communauté autonome andalouse ». Au cours des prochains mois, le rapport sera publié chez Icaria (Barcelone).

<sup>v</sup> Comparaison utilisée depuis Estrabón pour faire référence à la carte de la Péninsule ibérique en raison de leur similitude.

<sup>vi</sup> Journal « Público », jeudi 4 juin 2009, p.29

<sup>vii</sup> Journal « Público », jeudi 4 juin 2009, p.3

<sup>viii</sup> La Conférence épiscopale espagnole reconnaît et analyse les changements de valeurs dans la société espagnole et les raisons qui ont éloigné de nombreux fidèles de la foi et de l'obéissance. C'est ce dont témoignent certaines données des dernières études du CIS, organe officiel d'études sociologiques de l'Etat et de la Fondation Santa María, une prestigieuse institution de l'Eglise catholique (cf. *El País*, 15 mai 2006).

<sup>ix</sup> Prenons le concept de modèle au sens méthodologique diffusé par M. Weber des « idéal-types », qui sont des constructions théoriques élaborées à partir de la réalité mais qui ne sont pas des descriptions réelles de la réalité étudiée (dans ce sens, leurs caractéristiques formelles ne coïncident pas exactement avec elle) ; ils servent d'éclairages projetés sur le sujet étudié qui permettent d'en « comprendre » profondément la nature et les fonctions sociales ; « il s'agit de construire scientifiquement le modèle *pur* (idéal-type) d'un phénomène qui se manifeste à une certaine fréquence » (Weber, 1971 :8).

<sup>x</sup> Même dans ces secteurs qui obligeraient l'individu à sortir de son groupe, nous avons détecté une tendance à fournir ces services au sein du groupe ; par exemple, dans le monde du travail, les témoins de Jehova ou d'autres groupes ethniques cherchent à travailler avec les leurs ; par conséquent, le groupe devient source de solidarité pour les temps de crise ; il y a également des commerces dont les clients sont des membres du groupe car ils peuvent y trouver des provisions propres à leur culture (alimentation, vêtements et autres services).

<sup>xi</sup> En 2004, le gouvernement socialiste a créé la Fondation *Pluralismo y Convivencia*, qui dépend du Ministère de la Justice, Direction générale des Relations avec les Confessions. Son premier objectif est l'attention à la diversité religieuse et à la diversité culturelle qu'elle implique. On essaye de développer la Loi sur la Liberté religieuse de 1980, développée par l'art. 16.3 de la Constitution de 1978 auquel nous avons déjà fait référence.

## **Abstract**

Ces vingt dernières années, ces vagues migratoires ont transformé le panorama socio-culturel espagnol, en brisant le modèle antérieur de cohésion et de cohabitation sociales; la société est multiculturelle et multireligieuse ; on est devant le défi d'inventer un nouveau mode de coexistence et de gestion de la différence culturelle et religieuse. Leur avenir et notre avenir identitaires cherchent leur chemin. Tout dépendra du modèle employé pour gérer la rencontre des différences des minorités avec la culture hégémonique, dans le respect du droit des individus à maintenir leurs référents symboliques et leurs traditions d'identité groupale dans une démocratie de citoyenneté libre. L'article fait l'ethnographie de des changements et propose des modèles de gestión de la différence.

## **Mots clés**

Différence, culture, religión, multiculturalisme, métissage culturel, Espagne, modèles d'intégration, cohésion sociale