

ELS MORISCOS AL BAIX VINALOPÓ: UNA PROPOSTA DIDÀCTICA DES DE LA INTERCULTURALITAT

Joaquim SERRANO I JAÉN
IES Sixto Marco (Elx)

1. INTRODUCCIÓ

Un dissabte de maig, passejant pels camins envoltats d'horts de palmes que limiten el nucli urbà de la ciutat d'Elx, escoltava un fragment de la conversa que mantenien uns visitants castellans de mitjana edat i d'aspecte adinerat quan es creuaven al meu camí. «*De dónde salen tantas palmeras?*», es preguntava un d'ells. «*De la moreria que vino del norte de África*», li contestà l'altre.

La frase, incisiva, ràpida, feta en qualitat de resposta segura, em cridà l'atenció. Resumia, com a mínim, els prejudicis arrelats que es mantenen en l'imaginari d'una gran part dels europeus hispans posats a jutjar qualsevol realitat originària de més enllà de l'Estret de Gibraltar. En concret, de les cultures musulmanes al Magrib i, per extensió, de tota la civilització islàmica i possiblement del món àrab en general.

El to despectiu i distant –que amagava subtilment la idea d'invasió, i l'exotisme representat a la palmera, com quelcom incorporat a una realitat prèvia i diferent, premusulmana, denotava una *normalitat* assumida davant d'una alteració posterior. Alteració duta per l'acció d'un invasor o “moro”. També hi destacava un fort regust de *territorialitat* exloent. En aquesta frase es manifestaven els sediments educatius de dos cicles històrics i culturals d'una forta càrrega ideològica, dipositats al subconscient dels espanyols, enutjosament repetit a les escoles des de fa moltes generacions; i ara, també, pels mitjans de comunicació: la islamització i la cristianització de la Península. Fets que implicaven una



invasió i reconquesta, —els termes tradicionals que transmetrien una ideologia d'enfrontament i domini— tot separant processos històrics que lligarien provisionalment Àfrica i Europa, *mora* aquella; cristiana, aquesta.

La resposta al·ludida, doncs, com una mena de *metallenguatge* expressava patentment algunes de les actituds bàsiques amb les quals iniciem el segle els ciutadans i ciutadanes d'una de les democràcies més recents de l'Europa occidental. Actituds que condicionaran durant un període llarg, les percepcions i conseqüents relacions dels *europèus cristians* amb els immigrants magribins —marroquins, argelins, tunisians o saharians...— o de qualsevol altra part de l'Islam europeu com l'antiga Iugoslàvia.

No és casualitat que siga l'Islam una de les identitats més nombroses dels nous immigrants que, especialment des de els anys noranta venen a les nostres ciutats. Tan sols cal donar una volta pels nostres carrers per a observar una heterogeneïtat cultural que abans no existia. La història i la geografia ho faciliten... però no expliquen del tot el fenomen.

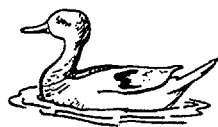
Els moviments migratoris actuals sols s'entenen dins un context de *globalització* econòmica envoltant, que, teòricament, no coneix divisions polítiques ni limitacions culturals, encara que en la pràctica tota mena d'obstacles —institucionals, polítics, però sobretot culturals— ho impedeixen. Cal, no obstant, deixar clar que les migracions han ajudat a configurar la major part dels països, de les nacions europees, sense les quals difícilment entendríem hui, com a mínim, la població i el poblament, tal com ho mostrem als mapes escolars. Sense el trasbals permanent que suposen les migracions no és possible entendre ni el País Valencià actual, ni Catalunya, ni Castella, ni qualsevol de les Comunitats actuals de l'Estat espanyol, per posar tan sols exemples pròxims. Una història del continent, a la llum dels fluxos migratoris multiseculars, ajudaria a relativitzar certes visions estàtiques que contradiuen el gresol de cultures, la barreja de pobles existent en això que hui dia còmodament anomenem Europa.

Aquest article, en fi, recabant un esforç en el lector planteja com a fil argumental la necessitat de fer explícites en classe les interrelacions entre la història que ensenyem i la problemàtica de les societats actuals, puix tota història es fa des de les preguntes que ens formula el present; i la necessitat de situar tota història dels moriscos dins les particulars relacions que tant en el passat com en l'actualitat Europa ha tingut amb les cultures islàmiques.

2. ELS IMMIGRANTS ACTUALS I ELS MORISCOS AJUDEN A PLANTEJAR TEMES DE CONVIVÈNCIA

Quina relació hi ha entre els magribins actuals i els moriscos del segle XVI i XVII? Els magribins actuals reivindiquen la seua identitat a Europa. Fixem-nos que el terme, el qualificatiu d'*immigrant*, no és un

signe d'identitat; més aviat, és un terme descriptiu, que denota un desplaçament de fora a dins. Per això l'esmentada reivindicació (*qui som?, d'on venim...?*), és consubstancial, tard o d'hora, a l'/la immigrant. En el cas dels *moriscos*, el terme sembla ser —si ho mirem amb perspectiva— un còmode lloc historiogràfic fet servir des de fora, des de les societats cristianes històriques, per situar les minories musulmanes en relació a les cristianes al mateix territori on aquelles havien viscut. Aquesta difícil assimilació es vessà al llenguatge, a la terminologia, que anà concentrant petjades d'un passat fossilitzat que esdevingué perjudici, trastocant la capacitat de descripció i anàlisi que hui dia exigim al llenguatge per fer front a la descripció de problemes. Tal és així, que la identitat dels immigrants magribins i la dels moriscos es donen la mà, puix reivindiquen la pertanyença a un Islam —ahir conquerit, hui frontera del Tercer Món—, que s'obvia fàcilment des d'aquesta part de la riba. Ambdós Islams, el que hui duen els immigrants magribins i el que ahir s'emportaren els moriscos, ocultaven aspectes que són obviats pels europeus hui i pels cristians abans.



Si el fenomen migratori actual no pot presentar-se tan sols com si fos una variable econòmica d'un capitalisme de vocació mundial, l'entesa del problema morisc al País Valencià —i en concret al Baix Vinalopó— no pot fer-se tan sols des d'un angle políticoreligiós: és a dir, des dels cercles dels poders. Els vessants legals i humans de la immigració, els problemes de convivència que comporta, la revisió de les pràctiques habituals d'exclusió que implica, i els nous reptes envers la identitat, el multiculturalisme i la igualtat d'oportunitats, que hi són també fonamentals per a un plantejament coherent de la qüestió. De la mateixa manera, per al tema morisc són tan importants les raons polítiques i religioses que expliquen l'expulsió des de l'angle de l'estat i de l'església, com la perspectiva que dona la reconstrucció de les xarxes de relacions de la vida quotidiana i especialment les impulsades pel treball, els intercanvis i els negocis. És a dir, les condicions econòmiques que lligaven cristians i musulmans en la convivència diària. Esbrinar aquests vessants de relacions i contactes interpersonals permet de copsar molt millor el comportament, les intencions, els mòbils de les jerarquies polítiques envers els musulmans valencians de la baixa edat mitjana i dels segles XVI i XVII, així com les relacions socials que a hores d'ara provoca l'arribada dels immigrants. Al capdavant, qui són els *uns* i qui són els *altres*.

D'altra banda, si les immigracions actuals cerquen la supervivència i millora humana de les persones implicades, l'emigració forçada dels musulmans valencians cap al Magrib el 1609 suposà la desaparició de les condicions i possibilitats socioeconòmiques que els nuaven als llocs d'origen; i la recerca d'una terra nova i desconeguda on —amb tota mena de perills i dificultats—, haurien de començar de bell nou.



3. CULTURA I TEMPS HISTÒRIC, DOS CONCEPTES EN REVISIÓ

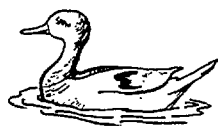
Tant en la consideració dels immigrants actuals com en la dels moriscos del segle XVI, la *convivència entre éssers humans de cultures diferents* ocupa un lloc central, siga quina siga la forma que adopte aquesta.

Ambdues qüestions, també, estan més interconnectades del que sembla. De primer, la qüestió morisca està encara surant dins el magma dels prejudicis envers la civilització musulmana als quals fèiem referència al començament d'aquestes ratlles. Com diverses publicacions recents mostren àmpliament i la pròpia experiència educativa confirma, tots nosaltres hem estat instruïts en currículums de forta càrrega etnocèntrica, que mai han abordat la diversitat cultural. L'Islam i el món àrab en general s'hi contemplen, més bé, sota l'angle de les celebracions festives i folklòriques, amb un fort component d'exotisme; i quasi sempre recreat —amb més o menys consciència— des de les condicions de la superioritat cultural.

No hem parat del tot esment en el fet que les noves condicions humanes del segle que comença, amb tota mena de signes ben visibles, ens obliga a redefinir termes, conceptes. Un d'ells és aquest mateix de *cultura*, per exemple. Un terme impregnat de poder i d'història que cal explicar en cada moment, si l'usem de forma analítica. Com procedir, doncs, als nostres centres educatius perquè l'ensenyament de la nostra història esdevinga quelcom més que un pur exercici d'arqueologia, de recordatori d'un passat llunyà amb el qual no es veu clarament la relació amb els problemes del present? Com plantejar hui a classe el *temps històric* de manera que la problemàtica de convivència i relació humana duta per la immigració en general i magribí en particular ens pugui ajudar a entendre una problemàtica històrica com la dels moriscos del segle XVI i XVII, i a l'inrevés?

La consciència de la rapidesa dels canvis socials, dona la falsa percepció d'estar immergit en un present permanent. On situar, doncs, les arrels d'aquest? On, en fi, situar la *Història*? La tradicional i un tant artificiosa separació entre els nostres moments i els temps històrics, que tant ha dificultat la interacció temporal humana, i, consegüentment, la comprensió de la utilització de la història als centre educatius, està sent substituïda per noves maneres d'entendre el maneigament de la temporalitat i de l'ús social que en fem. Encara que han passat molts anys, ara estem, possiblement, en millors condicions per valorar l'afirmació que el conegut historiador britànic E.H. Carr en féu l'any 1961: «el passat ens resulta intel·ligible a la llum del present», deia, i «sols podem comprendre plenament el present a la llum del passat».

Cultura i temps històric, doncs, amb totes les expressions que se'n deriven, ens poden facilitar la comprensió i aplicació educativa d'un tema com el que ara ens ocupa, aparentment distant en la geografia i en



el temps. Un tema que tradicionalment s'ha situat bé en una mena de *prehistòria* per damunt de la qual situem les nostres identitats actuals: les arrels musulmanes de la nostra valencianitat, espanyolitat o europeïtat; o bé en el punt d'eixida de les diverses etapes de *decadència* de camí a la contemporaneïtat. A la llum dels nostres *presents*, hem de fer noves *lectures* – amb les conseqüències educatives que allò implica – de la musulmaneïtat valenciana o, si volem, dels últims protagonistes en plena modernitat del País, els nou convertits, o *moriscos*, del Regne.

Sí. Ara que comencem a plantejar-nos, com a reptes socials i horitzons professionals als centres educatius, qüestions tan complexes com la diversitat, la identitat, la construcció de la ciutadania i, conseqüentment, la interculturalitat i l'escola inclusiva, la revisió dels conceptes sota els quals s'ha contemplat i ensenyat temàtiques històriques com la dels musulmans/moriscos valencians, requereixen una cura especial per la potencialitat formativa que contenen. Són noves llums que el present projecta envers algunes ombres del *passat*.

4. LA HISTÒRIA ENSENYADA DELS MUSULMANS, UNA LLARGA CADENA DE PREJUDICIS

Seria interessant, a l'hora de comentar la història ensenyada dels musulmans, el fet de partir de la pròpia experiència educativa. Encara es recorda hui dia, per exemple, les *narracions* de Vargas Machuca, o la de Don Pelayo, llegides als col·legis d'Elx als anys seixanta.

Si aquestes primeres *experiències* escolars, les contrastem amb els currículums actuals, i concretament el recent decret de reforma de les humanitats, observarem que, tot i haver diferències evidents en la presentació de determinades qüestions, hi ha un fons ideològic comú que roman com un Guadiana amb esporàdiques eixides a la llum: les visions etnocèntriques a l'hora d'entendre i explicar els processos històrics hispanoeuropeus. Visions, que eren anteriors a la Dictadura, es desenvoluparen amb aquesta, i continuen en plena democràcia condicionant la nostra visió *occidental* de la història humana. Hauríem, doncs, de partir dels tòpics, dels prejudicis o, dit en termes didàctics, dels *preconceptes* o idees prèvies sedimentades temps i temps en l'imaginari de la nostra societat, actuant permanentment sobre les realitats passades i presents.

Una de les tendències, quasi permanents de la historiografia *cristiana*, ha estat de dotar d'un tret cultural essencialista les minories islàmiques, concretament els mudèjars i moriscos. Tret cultural parcialment compartit amb els turcs, magribins, àrabs...i totes les ètnies i cultures que foren, si més no, englobades per la civilització musulmana. Aquesta visió recreà un Orient diferenciat de l'Occident, on les cultures s'observen com a



universos tancats disposats sempre a complir els destins que els són propis. Que darrere d'això s'amaga, com ha posat de relleu Gema Martín,¹ una herència de malentesos històrics, fruit d'una relació percebuda com a enfrontament, és evident per poc que coneguem el tema o estiguem atents a la informació que ens hi arriba d'aquests països.

Una vegada l'*orientalitat* de signe islàmic està identificada i reconeguda, tan sols ha calgut anar emplenant-la d'adjectius—fanatisme, despotisme, irracionalisme...—per a esdevenir el que hui dia és: un clíxe identitari que funciona de manera autònoma espacialment i intergeneracional.

Aquesta *orientalitat*, però, no és sinó l'altra cara de la moneda de l'*occidentalitat*, com a mirall construït per l'Europa per tal d'entendre's i assimilar la pròpia història. Els cristians dels segles posteriors a les conquestes, heretaren i aplicaren les actituds i les institucions de dominació primigènies, mantenint-se vives en els últims segles medievals, en la modernitat i en els segles contemporanis, que tornaren a redefinir l'*orientalitat* en una nova etapa de submissió colonial.²

La dominació occidental comportà també que els musulmans de les àrees espanyoles a l'edat mitjana i la modernitat aprengueren a reconèixer-se com a minoria, i, si no a assimilar-se, sí a integrar-se a partir dels criteris fets servir per les administracions cristianes per tal de defugir l'expulsió o l'exili.

Curiosament, després de quatre-cents anys, els immigrants—magribins o no—vinguts en aquests anys al País Valencià, són obligats, d'acord amb les circumstàncies, a reconèixer-se també com a minoria, i a integrar-se en una societat amb possibilitats diferents de les dels països d'origen. Expulsió i deportació, aquella; immigració, aquesta; uns i altres fluxos de població sobre uns mateixos territoris i amb un Islam captiu que—lleis d'estrangeria a banda—és encara sotmés a patrons perceptius de certa superioritat, quan no de domini i exclusió.

Altrament, és significatiu que, malgrat el reconeixement internacional del dret individual a la identitat cultural, i la consciència estesa de la necessitat de lluitar contra la xenofòbia, les representacions socials envers l'Islam s'interposen una i altra vegada a les declaracions oficials i a l'aplicació efectiva dels principis de no discriminació replegats en nombrosos documents d'organismes internacionals.

Altrament, fou a la dècada dels noranta, per exemple, quan les coses sembla que començaren a canviar a nivell institucional. És al novembre de 1992 quan es formalitzaren les relacions de cooperació entre l'Estat espanyol i la comunitat islàmica; acord que s'amplià al gener de 1996 als programes de religió musulmana en l'ensenyament públic no universitari.

¹ Gema MARTÍN MUÑOZ, "Lo real y lo irreal en la representación occidental del mundo musulmán", *Revista de Occidente*, 224 (2000), 106-122, esp. 106

² Per al tema, és imprescindible l'assaig clàssic d'Edward SAID, *Orientalisme. Identitat, negació i violència*, Eumo, Vic, 1991.

Paral·lelament, Espanya entrava dins un projecte promogut per l'Institut d'Investigació de Ciències Islàmiques de Colònia envers l'estudi de la imatge de l'Islam als llibres de textos escolars als països europeus. Al novembre de 1993, un grup de professors procedents de les diverses Comunitats Autònomes sota la direcció de l'Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat de Barcelona —el País Valencià no hi estava representat— assumia el projecte, que es publicaria al setembre de 1997.

Els objectius n'eren clars, puix partien de l'evidència al·ludida: la imatge negativa, falsa o distorsionada de l'Islam als materials escolars a l'ús en les escoles, col·legis i instituts arreu de l'Estat.

Els autors de l'estudi concloïen que el 95% dels continguts responien en diversos graus als esmentats clixés d'eurocentrisme, omissions i aspectes xenòfobs, entre d'altres consideracions. Tot allò conformaria un *currículum amagat* ben travat i sòlidament assimilat. A conclusions semblants havien arribat un grup d'arabistes que, per les mateixes dates, es proposaren un objectiu convergent: mostrar a la societat els condicionants ideològics des dels quals es bastien les percepcions que, sobre la civilització musulmana i el món àrab en general, mostraven les últimes generacions de ciutadans i ciutadanes de l'àmbit estatal espanyol. Les autores deixaven patent les mancances i malentesos que contenien els textos utilitzats als diversos nivells de l'educació preuniversitària fins la data de 1993.³

5. EL MAGRIB A EUROPA I ESPANYA: UNA RELACIÓ INDEFUGIBLE

Aquests estudis posaven de relleu, al capdavant, les implicacions socioculturals d'un fet que, ara per ara, a començaments del segle XXI, esdevenia un problema. I la urgència de plantejar-lo i de començar a resoldre'l des de l'educació. Es tractava de manifestar i desactivar uns estereotips culturals, en una primera passa, per, en una segona, donar a conèixer, d'una volta per totes, una civilització més que veïna, amb una llarga frontera compartida, per sobre dels 1000 milions d'habitants (més de 60 al Magrib), una història comuna i unes relacions en permanent dinàmica expansiva.

Cal tenir ben present que, ja en 1991, la població musulmana a la Unió Europea girava al voltant de 10 milions de persones. A l'estat espanyol, el mateix any, els treballadors estrangers d'origen africà eren els qui havien experimentat el major increment en termes relatius des del 1989, del 15% al 30%; i especialment els marroquins, amb el 24% del total d'efectius, que eren quasi la totalitat dels treballadors africans a l'any esmentat.⁴ En 1997, els ciutadans marroquins ja suposaven el 18'2% del total d'immigrants, a diferència de la dècada dels vuitanta amb un 3'3%, la qual cosa suposava un augment de quasi 15 punts.⁵



³ El primer estudi és el de Josep Ma. NAVARRO, (ed.), *El Islam en las aulas*, Icaria, Barcelona, 1997. El llibre exposa els resultats d'una anàlisi feta sobre més de 400 llibres escolars de diferents matèries, editats entre 1976 i 1993 i per-tanyents a 36 editorials. El segon, de G. MARTÍN MUÑOZ; VALLE SIMÓN, B.; GÓMEZ PLAZA, M^a A., *El Islam y el Mundo Árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, (1996). Analitza més de 400 llibres editats entre 1976-1993.

⁴ Miquel JUÁREZ, (dir.), *Informe Sociológico sobre la situación social en España*, Madrid, Fundació Foessa, Madrid, 1994, 219.

⁵ Rafael NINYOLES, (ed.), *La sociedad valenciana: estructura social i institucional*, Bromera, Alzira, 2000, 41-42.



A més, a la penúltima regularització extraordinària prevista per l'anterior Llei d'Estrangeria, iniciada al març de 2000 – l'actual està en procés d'aplicació –, el Marroc ocupava el primer lloc, 25'5%, dels cinc primers països que sol·licitaren la regularització; seguit pels ciutadans procedents d'Equador, 16'5%.⁶ És clar que no són tots els immigrants, ni tots els magribins.

I al País Valencià? Cal distingir entre el concepte de *resident estranger* i el d'*immigrant*. El primer és relativament fàcil d'establir, el segon no. L'any 1991 ocupava el tercer lloc en localització d'estrangers residents, amb el 13'2%; tan sols depassat per Madrid, 22'5%, i Catalunya, 16'9%.⁷ Dades més recents confirmaven l'assentament d'aquesta situació. No obstant això, el 1998, els estrangers residents més nombrosos, per sota dels ciutadans provinents de la Unió Europea, de natura molt distinta, eren els algerians i els marroquins, amb més de nou mil efectius.⁸ Respecte dels immigrants, dades del mateix any mostraven una escassa població: un total de deu mil set-cents persones, de les quals el 61% provenia de la Unió Europea, el 16% d'Amèrica i el 22% d'Àfrica; però només el 65% dels immigrants africans eren d'origen marroquí.⁹ Dades que són més indicatives del que amagaven que del que donaven a conèixer. I amagaven l'acumulació de contingents d'immigrants *il·legals* majoritàriament magribins i equatorians: és a dir, un mapa parcial i deformat d'una realitat social colpidora que sembla manifestar-se de sobte, ultrapassant les possibilitats de control estatal, estadísticament expressades.

A la comarca del Baix Vinalopó, les realitats que apunten les estadístiques donen a entendre una situació semblant. Dels més de seixanta-un mil habitants immigrants que replegaven els padrons d'habitants fa una generació, 1970 –tan sols Elx concentrava cinquanta-cinc mil–, el 3% procedia de l'estranger. I d'aquests, el 55% provenia dels països magribins.¹⁰ Per a l'any 1998 les dades *mostraven* una població immigrant estrangera sensiblement inferior, de tan sols 411 persones.¹¹ A les vistes clares contradictòria amb la realitat. Per ço, la situació actualment és prou confusa, encara que subjecta a *regularització*. Del *creixement zero* als últims dos anys, s'ha passat a un creixement ràpid que està en vies de coneixement estadístic, però que, segons han divulgat recentment els mitjans de comunicació, pot arribar en efectius als dels anys cinquanta i seixanta.¹²

6. L'AMENÇA DE LA XENOFÒBIA

Els sondejos fets sobre les actituds cap a la immigració o sobre el racisme i la xenofòbia mostren dades que són lluny de la *modernitat* amb què s'ha volgut revestir la imatge oficial del país des del cim de l'any 92 ençà. Les enquestes fetes a l'opinió pública espanyola en les dècades dels anys noranta, inviten a parlar de la «vigència tenaç del passat

⁶ Ob. cit., 46.

⁷ Informe Sociològic..., 218.

⁸ GENERALITAT VALENCIANA, *Anuari Estadístic de la Comunitat Valenciana*, València, 2000, 71.

⁹ *Anuari Estadístic...*, 71.

¹⁰ VICENTE GOZÁLVEZ PÉREZ, *La ciudad de Elche*, Universitat de València, València, 1976, 238-244.

¹¹ GENERALITAT VALENCIANA, *Anuari Estadístic Municipal i Comarcal. Comunitat Valenciana*, 1998/1999, València, 2000, 122-123.

¹² Diari Informació, 20 de maig de 2001, 12.

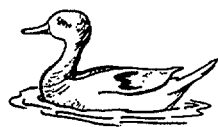
al subconscient col·lectiu hispà, les profundes arrels d'odis i antipaties», en comentari de Juan Goytisolo, a una de les enquestes. No podem estar-nos de relacionar aquestes actituds amb la ignorància que respecte de l'Islam i els països àrabs, com hem vist, mostraven els materials educatius esmentats.

Les enquestes del Centre d'Investigacions Sociològiques, que analitzen les actituds dels espanyols cap als immigrants, destaquen els grups dels *àrabs i musulmans* com al de pitjor valoració social relativa, a diferència dels habitants de la Unió Europea i dels hispanoamericans.

Al País Valencià, fins fa pocs anys, per exemple, entre els magribins eren els algerians el grup més pressionat per les detencions policials. Es tractava, senzillament, de *moros*, segons denuncià l'organització SOS Racisme. Fins l'any 1997, almenys, l'administració no reconeixia la situació que es viu a Algèria i ni tan sols admetia a tràmit les peticions d'asil polític.¹³ Conseqüentment, l'Estat espanyol, amb una trajectòria de creixement econòmic relativament ràpida i amb una presència menor d'immigrants –entre l'1 i 2%–, no ha restat a la saga en fets xenòfobs, quan unes determinades condicions s'hi han donat. Els fets de l'Ejido al febrer de 2000, són, al mateix temps, símptoma i advertència de les dificultats que ens esperen a tots per assumir els canvis al·ludits; a més d'expressar vivament les valoracions negatives, estereotips i llacunes sota les quals es presenta l'Islam a amples sectors de la societat espanyola.

Sembla que la llarga i arrelada islamització medieval, les minories inassimilades als segles moderns i el permanent contacte posterior amb els països magribins han fet del món islàmic respecte del cristià en la versió hispànica, una realitat incòmoda, de continguts ignorats, poc valorada, per tant, i subjecta a tota mena de deformacions. Si a més, s'hi presenta sota l'etiqueta de *Tercer Món*, el producte està preparat per a un ràpid consum a les taules de més enllà de l'Estret. Fa la impressió que, de moment, les nostres administracions semblen més preocupades per considerar els immigrants en general i particularment els magribins, més com a una incòmoda variable econòmica amb la qual no se sap molt bé què fer, que com a realitat humana amb la consideració de dignitat que allò comporta. L'exclusió i la marginació, un dels seus corol·laris, es presenten bé com a un fet que ningú no voldria, bé com a quelcom con-natural a la realitat pròpia. La qual cosa no exclou, per la mateixa raó, una planificació necessària.

No és estrany que les desqualificacions prèvies i les reaccions defensives estiguen per damunt els estímuls necessaris per buscar el coneixement de les cultures d'origen, de les anàlisis ponderades del fenomen migratori i de l'esforç general per a una entesa objectiva. És a dir, situar la qüestió al seu context. I és que la immigració és un fenomen humà, recurrent, que ens afecta a tots. Tan sols cal repassar la història del



¹³ No tan sols això. Cal ressaltar que el Partit Popular i Unió Valenciana s'oposaren a una iniciativa d'Esquerra Unida a les Corts en la qual proposaven donar validesa acadèmica als estudis dels fills dels emigrants. La justificació fou no fer del País Valencià un reclam per a la instal·lació de més magribins, *El Periódico*, (desembre 1997), 3.



segle XX al Baix Vinalopó —una peculiar frontera europea i mediterrània a l'edat mitjana i als segles moderns— per comprovar-ho. Allò evitaria que el menyspreament, quan no la xenofòbia, arriben a ser moneda corrent.

L'experiència i els models de solució proposats per altres països, més acostumats a conviure amb poblacions immigrants, com França, Alemanya o Holanda, poden servir d'exemple. La superació dels prejudicis que les relacions entre ambdues civilitzacions —imbricades i interinfluïdes permanentment— havien anat acumulant, esdevé als diversos països europeus amb presència de minories musulmanes, un punt de partida necessari a la nova Europa plural que es vol construir. En cadascun d'ells els correctius i contrapesos socials han començat a actuar segons els diversos graus d'assumpció de la ciutadania, com a subjecte de drets i responsabilitats, d'assentament de la democràcia pluralista i dels diversos estatus de relacions amb els immigrants —com les lleis d'estrangeria— que poden filtrar els prejudicis sedimentats per una llarga tradició d'animadversió, sinó d'indiferència. Les multitudinàries manifestacions dels últims anys a França i Alemanya són indicadors positius d'un canvi de tendència en actituds socials que ens fa ser optimistes. Els anys noranta han estat definitius per a prendre'n consciència i iniciar solucions.

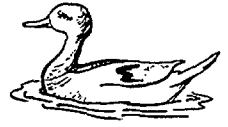
Les dificultats per a plantejar uns mínims basaments de convivència, es veuen obstaculitzats per aquest *racisme de la diferència*¹⁴ aplicat al nascut fora del país, i especialment al magribí; sense que hi haja cap raó decisiva que sustente aquesta actitud, en comparació a la mantinguda cap a d'altres col·lectius d'immigrants.¹⁵ El fet curiós és que, preguntada directament, la gent no se sent xenòfoba com a actitud general davant els altres. A diferència del que diuen els fets que mostren els mitjans de comunicació respecte de realitats vives.

Amb aquests resultats, no és estrany que els escassos estudis fets i publicats sobre idees prèvies envers l'Islam a l'alumnat d'Ensenyament Mitjà (actual Educació Secundària) a la dècada dels noranta, donen resultats coherents tant amb les conclusions a les quals arribaren els dos estudis esmentats de materials didàctics, així com amb els estereotips, prejudicis i representacions socials que mostren les enquestes d'actituds al·ludides. La confusió en els termes (àrab, musulmà, moro...); els aspectes més anecdòtics de la religió i formes de vida (prohibició de menjar carn de porc, forma de resar...); l'assimilació entre aspectes físics i trets culturals..., aquests codificats per imatges de fort regust romàntic; el paper subordinat de la dona, amb el correlat de compassió, tristor, timidesa i vergonya corresponent; la identificació exclusiva entre desert i Islam; la relació entre emigració/immigració, pobresa i endarreriment cultural..., en són alguns. En fi, les conclusions de les autores de l'estudi¹⁶ són clares: *la heterogeneïtat, diversitat i contrastos en el món islàmic— amb geografies, històries, cultures i situacions socioeconòmiques*

¹⁴ Segons A. Izquierdo, citat per I. SERRA YOLDI (2000), "La immigració estrangera en el mediterrani: balanç i actituds", *La societat valenciana...ob. cit.*, 35-63, esp. 58.

¹⁵ Com ho mostren les dades recollides per l'informe CIRES (Centre d'investigacions sobre la realitat espanyola) dels anys 1993, 1994 i 1996; vegeu I. SERRA, *ob. cit.*, 59.

¹⁶ Magda ANDREU; Margarita GARCIA; Maria MASIP; Pepa ROMERO; Mercè ROSSELL, "Les proves d'idees prèvies sobre l'Islam", en *La seqüenciació a l'Àrea de Ciències Socials*, Institut de Ciències de l'Educació, Universitat Autònoma de Barcelona, 1994, 137-145.



diferents, encara que amb lligams comuns lingüístics i religiosos—, *els és pràcticament aliena*. A partir del reconeixement d'aquest tipus d'idees prèvies es podria començar un aprenentatge significatiu i constructiu sobre el món islàmic. Treballs recents abunden en les maneres de procedir, en les estratègies, en una paraula, del professorat davant d'aquestes opinions que no són sinó un reflex de la consciència social sobre el tema en qüestió.¹⁷

No sols al camp de l'educació formal hi ha moviments que s'esforcen i lluiten per donar visions més matisades, contrastades i obertes sobre les realitats islàmiques en general i particularment magribines. Cal fer esment, a tall d'exemple, d'una iniciativa ciutadana tan interessant com el programa desenvolupat per la Federació Local d'Associacions de Veïns d'Elx per tal de conèixer la situació real en què viuen i treballen els immigrants residents a la ciutat. A data de 27 de juny de 2001, hi havia censats prop de sis mil immigrants dels quals una quarta part eren magribins.¹⁸

7. LA MULTICULTURALITAT COM A UN FET DEL QUAL PARTIR A L'EUROPA DEL SEGLE XXI

Dins de l'educació, la LOGSE és presenta com un interessant mitjà de possibilitats entrelaçades que permetria assolir els objectius educatius desitjables per tal de corregir les esmentades visions reduccionistes i etnocèntriques als futurs ciutadans dins les noves realitats socioculturals que configuren l'època històrica en què estem entrant.

Entre els objectius generals de l'Educació Secundària, en efecte, figuren la valoració de la pluralitat social i cultural, el rebuig de les discriminacions de raça, origen, sexe; però també els drets i llibertats humanes com a assoliments irrenunciables. És clar que aquests principis són d'aplicació tan sols als homes i dones que l'estat considera *nacionals*. Tant la LOGSE com la Constitució recullen principis, defineixen objectius i estableixen procediments normatius als considerats ciutadans/ciutadanes espanyols de ple dret. Per això la importància que té el debat social envers qualsevol de les diverses possibilitats legals que les institucions de l'estat tenen d'eixamplar les limitades xarxes de ciutadania. Al cas que ens ocupa, les lleis d'estrangeria amb els procediments d'elaboració (en consideracions, ritmes, terminis) o l'aplicació efectiva dels convenis internacionals, a més del propi Dret Comunitari, permeten d'ampliar els horitzons estatals cap a la ciutadania perquè és un nucli fonamental vinculant, des del qual es poden establir les consideracions de respecte cultural adient. La complexitat de situacions i la varietat, n'és amplíssima. I sens dubte les estratègies educatives per a actuar, també. I en cadascuna les resolucions convivencials, diríem, depenen de les diverses voluntats i possibilitats d'implicació dels individus, grups, associacions, institucions, etc.

¹⁷ Vegeu especialment Anna Ma. Ros; José A. ANTON; Joan LACOMBA; Gema MARTÍN, *El Mundo Árabe y el Mediterráneo. Orientación teórica y praxis didáctica*, Nau Llibres, València, 1998, esp. 46-49.

¹⁸ Dades provinents de la Regidoria de Benestar Social de l'Ajuntament d'Elx; vegeu també, el diari *Información*, 20 de maig de 2001, 12.



D'altra banda, un dels debats més controvertits però més fructífers dels últims anys és el relatiu als diversos models de societats que estan conformant-se com a conseqüència dels processos globalitzadors als quals està sotmés el nostre món. I a dins, segons apuntarem en la introducció, els moviments migratoris són un dels vectors més importants d'aquestes noves formes de reorganització i configuració.

Pel lloc on estem, Europa, aquests moviments de centenars i milers de persones, estan ajudant a redefinir el continent. Una Europa que, de ser un conjunt de nacions-estats geloses de la sobirania individual i de la prosperitat econòmica, esdevindrà prompte un nou espai jurídic, cívic i polític de sobiranies compartides, malgrat les reticències permanents dels membres que la integren. Aquest fet té moltes implicacions amb el nostre tema.

La immigració, com afirma X. Besalú,¹⁹ és una ocasió històrica que ens ofereix la possibilitat de plantejar-nos obertament la qüestió de la representativitat cultural dels currículums educatius. El que vol dir que hauriem de començar a revisar els criteris sota els quals estan elaborats els continguts bàsics dels nostres programes per tal de donar-los una orientació nova, en la línia de la diversitat present en les nostres societats. I reconèixer així les singularitats dels individus, el seu dret a la diferència cultural, social o de gènere, per exemple. Com el mateix Besalú afirma, la cultura escolar dista molt de ser un resum representatiu de la cultura de la societat de què sorgeix i a la qual pretén servir. Amb dues conseqüències: la falta de representació genera desigualtat i, quelcom evident, incapacita els alumnes per a entendre el món en què viuen. A més a més, aquesta mancança fa que se'n vaja en orris el principi bàsic de la igualtat d'oportunitats. Podríem, però, preguntar-nos què és *la diversitat* i, més encara, si es pot treballar a l'aula.

Es pot, realment, assumir la complexa diversitat creixent de la societat, on al reconeixement de les singularitats individuals amb les necessitats concretes, s'afegeix el de les identitats culturals? Hui, que el món sencer sembla poder començar a estar representat en qualsevol lloc, sentim de manera urgent la necessitat de construir un nou concepte de coexistència, que destaque el *nosaltres* comú a les diferències espacials i temporals dels éssers humans precisament per la infinita diversitat de situacions en què aquells poden desenvolupar-se, expressar-se i creuar-se. Necessitem en l'educació una nova conceptualització que doné compte, primerament, de les noves realitats, i en segon lloc, d'aconseguir unes maneres distintes de procedir sobre l'aprenentatge. Possiblement els al·ludits termes de *multiculturalitat* i *interculturalitat* ens ajuden a cercar criteris amb els quals plantejar de manera adient les qüestions exposades. Procedirem a la clarificació per fer després les corresponents aplicacions educatives.

Per començar diríem que la *multiculturalitat*, com a fet constatable en la realitat, es tractaria de la convivència en un mateix espai social de

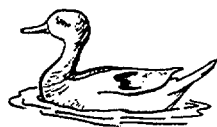
¹⁹ Miquel Àngel ESSOMBA, (coord.), "El currículum". Dins *Construir la escuela intercultural*, Graó, Barcelona, 1999, 91-104, esp. 92.

persones identificades amb cultures diferents; entenent per cultura el conjunt de maneres d'obrar, pensar o sentir específiques d'un grup humà.²⁰ Les coses, però, són més complicades quan ens fiquem dins la realitat social.

També hauríem de dir que el terme multiculturalisme ha entrat al nostre país envoltat de polèmica i com a tal apareix als mitjans de comunicació. És veritat que no sempre es parla del mateix i que, com últimament ha posat de relleu Javier de Lucas, una qüestió és l'especulació sobre l'essència, i una altra el conjunt de procediments normatius per a gestionar les realitats multiculturals.²¹ És evident que, segons diu un capdavanter del tema, Charles Taylor, la particularitat cultural és central en la comprensió de com una comunitat decideix organitzar la seua vida política.²² De la qual cosa es pot derivar una postura *assimilacionista*, si hi ha un predomini o imposició de la cultura pròpia sobre les altres, eliminant-ne així la diferència; *multiculturalista*, en el cas que es consideren prioritaris els drets de la col·lectivitat diferenciada per sobre dels drets generals; i l'*interculturalista*, que planteja la necessitat d'assolir uns principis de convivència mutus en una comunitat humana que prèviament n'ha reconegut la diversitat.²³

El model multicultural es basaria, doncs, en una sèrie de principis, com la prioritat al·ludida al grup de pertinença, per damunt la identitat individual, la localització espacial de les diferències amb la expressió pública, traduïdes en barris ètnics, diguem-ne; altrament, una jurisdicció específica de les minories.²⁴ Les crítiques actuals a aquest corrent, expressió elaborada d'una trajectòria històrica i social difícilment transportable, però rica en experiències de relacions humanes interculturals, vénen des de diversos camps, subratllant-ne les aportacions fonamentals a unes societats de canvis ràpids, com són les actuals. Un dels punts centrals del tema és el reconeixement de la diversitat interna de les societats, de la composició plural de la constitució pròpia. Un fet que pogué compensar les tendències homogeneïtzadores de les societats liberals desenvolupades, on les minories tendien a restar eclipsades en la cultura uniformitzadora de la majoria dominant, recolzada en els aparells de l'estat. Amb paraules de l'al·ludit J. de Lucas, la crítica multicultural de la societat planteja «els problemes d'accés i participació política, econòmica i cultural dels diferents grups socials i en particular d'aquells que no aconsegueixen igual integració en la distribució del poder i de la riquesa a causa de la diferència cultural, real o pressumpta».²⁵

Com combinar en una mateixa societat el dret a la identitat cultural amb els drets universals? De fet, les últimes etapes en la història de les democràcies occidentals, es poden resumir en la lluita permanent per dirimir les tensions derivades de l'assumpció política entre el reconeixement de les identitats singulars –d'individu i de grup– i la



²⁰ Des d'una perspectiva sociològica; segons E. LAMO DE ESPINOSA, (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Ed., Madrid, 1995, 15, 18.

²¹ J. DE LUCAS, "Multiculturalismo: política, no metafísica", diari *El País*, 18 de juny de 2001, 14.

²² Entrevista amb Maria ELOSEGUI ITXASO, "Asimilacionismo, multiculturalismo, interculturalismo", *Claves de la razón práctica*, 74 (1997), 24-32.

²³ Maria ELOSEGUI ITXASO, *ob. cit.*, 24.

²⁴ M. ABDALLAH-PRETCEILLE, *La educación intercultural*, Idea Books, Barcelona, 2001, 22-23.

²⁵ J. DE LUCAS, *art. cit.*



noció contemporània de drets universals. És aquest un dels punts claus de la qüestió, la combinació entre drets individuals i col·lectius, o, dit d'altra manera, el respecte a les singularitats dins un marc general de ciutadania democràtica que contemple les cartes de declaracions de drets humans.

Perquè, al cap i a la fi, la *multiculturalitat* en si mateixa no és sinó la constatació d'un fet social comú en la història de la humanitat. I no es tracta tant de crear societats multiculturals o multiètniques, en quant que col·lectius formats per una juxtaposició de petites o grans entitats que reproduïen les cultures d'origen, com—sobre la base del reconeixement de les identitats individuals protegides pels drets universals al·ludits—, facilitar la integració en la ciutadania a través de marcs jurídics que la possibiliten; i on la diversitat implique la convivència en pluralitat i la recerca de valors compartits. Es pot, en conseqüència, procedir sobre les diferències al mateix temps que n'assegure la cohesió social? La qüestió toca aspectes fonamentals en la tradició de la filosofia política europea contemporània, com la constitució de la pròpia societat política, l'estat de dret i la mateixa noció de democràcia. Sembla que l'Europa actual ha apostat per la *ciutadania democràtica*,²⁶ com a fórmula per a la construcció d'una pluralitat que eviti al mateix temps la jerarquització, la multiplicació d'illots de diferències i l'atonía de les societats per excés de relativisme,²⁷ quelcom que connecta amb les experiències de la pròpia història europea. Les diferents concepcions nacionals i els interessos immediats dels estats, la falta de planificació a partir de la coherència amb els principis promulgats en les diferents constitucions, però, filtren permanentment aquesta meta que sembla un objectiu a aconseguir en el segle que comença a caminar.

8. LA INTERCULTURALITAT, A L'HORIZÓ EDUCATIU DEL NOU SEGLE

Tot i això, la pregunta fonamental està encara per contestar. Com educar per a una societat que es reconeix com a multicultural sense perdre de vista la ciutadania democràtica? L'*interculturalisme*, l'educació intercultural millor, ens pot apropar a la resposta. A la constatació creixent de la multiculturalitat, correspon una pràctica educativa que fa relativament poc s'ha formulat pedagògicament en termes d'interculturalitat. És veritat que la diversitat sempre ha existit, i que l'escola hi ha tingut respostes diferents, segons la concepció que n'ha fet l'estat. Això sí, establint les jerarquies socioculturals del moment, que han d'assimilar els escolars. Després de quasi vint-i-cinc anys de la promulgació de la Constitució de 1978, encara hem superat malament la forta inèrcia de la *diversitat* franquista, centrípeta i verticalitzant. L'escola com a institució, el mestre com a docent en la pràctica diària i l'alumne com a objectiu final de la tasca discent s'adaptaven a aquesta *diversitat*

²⁶ Com a introducció al concepte de ciutadania, cal citar la clàssica definició de T.H. Marshall, «la ciutadania és aquell estatus que es concedeix als membres de ple dret d'una comunitat. Els beneficiaris són iguals quant als drets i a les obligacions que implica»; citat per M. PÉREZ LEDESMA, (ed.), *Ciudadanía y democracia*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 2000, 9.

²⁷ Amb paraules de M. ABDALLAH, *ob. cit.*, 32.

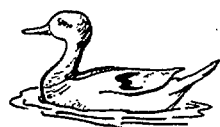
imposada a través de programes i consignes uniformitzadors que transmetien la ideologia del règim. Bé/mal, superior/inferior, ells/nosaltres, simplificaven la ja de per si retallada pluralitat d'una societat trencada per la guerra i les diferents etapes de la postguerra, malgrat els intents d'adaptació que suposà l'apertura pedagògica de la Llei d'Educació de 1970.

Els nous valors de reconeixement plural de què era portadora la democràcia han estat formalment arreplegats per l'esmentada LOGSE,²⁸ per a una aplicació educativa efectiva. L'escola i els centres educatius en general poden esdevenir —malgrat les dificultats d'implantació— espais de reconeixement de la pluralitat, siga en una dimensió multicultural (des d'un punt de vista lingüístic, ideològic, religiós...) o de qualsevol altra diversitat (gènere, capacitats, edats...) que els projectes educatius consideren establir-hi com a objectius de tractament docent.

Què és, doncs, la interculturalitat? Podríem dir que és el conjunt d'actituds i procediments que faciliten la convivència en la diversitat, des de la ciutadania, en una societat considerada. Aquest fet implica reconèixer i valorar les herències rebudes per part de l'educador i els educands perquè les conserven i milloren, acte que sintetitza l'essència de l'educació.²⁹ La primera qüestió és formar-se en el reconeixement de la diversitat per a transmetre-la com a fet educatiu. L'educació pot fer veure la realitat com a uniforme o com a plural, des de la qual ressaltar la negativitat de la diferència o l'enriquiment de les singularitats, respectivament. Per ço, algunes de les recerques envers l'educació intercultural destaquen la necessitat de procedir primerament en els alumnes sobre la *diversitat física del propi entorn*: diferències psicosomàtiques que ajuden a enriquir el vocabulari descriptiu envers l'observació de les persones i dels espais humans quotidians per a arribar a la consideració implícita de la homogeneïtat humana.³⁰

Sobre aquestes primeres consideracions es pot establir tota una didàctica que, a través de cercles de complexitat variable, mostre les diferents cultures des de la singularitat de les persones, no des de les categories preestablides d'adscripció sociocultural. Els alumnes, ens recorda M. Abdallah,³¹ es defineixen en primer lloc com a individualitats, no com a una regularitat estadística circumscrita a una etiqueta cultural. És el contrari de l'exemple que introduïa aquest article. L'expressió *moro*, suposa subordinar la individualitat a una categoria prèvia, sobre la qual convergeix el fum dels prejudicis del moment que inevitablement llasten la relació primerenca amb aquella. Qualificar una persona immigrant provinent del Magrib de tal, sense més, suposa adoptar un punt de vista previ, de signe culturalista per damunt el criteri *intercultural*.

Som atrapats, per tant, pel llenguatge? Aquest pot reafirmar prejudicis o ser alliberador..., segons el que hi fem. La descripció i caracterització



²⁸ LOGSE, BOE., 4-10-1990, vegeu, per exemple, els articles 1, 2, 21 i el títol V (arts. 63 a 67).

²⁹ Segons expressió de Fabricio Caivano, és als nous, diu, als que hem de mostrar el món perquè el conserven i canvien, puix —citant a Hannah Arendt— l'essència de l'educació rau en la natalitat «en el fet que al món hagen nascut éssers humans»; «La educación en la encrucijada», diari *El País*, 3 de juny de 1998, 13.

³⁰ Vegeu, per exemple, la unitat didàctica de J. CANALS; M. CIRACH; E.. FERNÁNDEZ; F. LL. VARGAS, *Espais, cultures i migracions en el món d'avui*, Teide, Barcelona, 1995, 11-28; o bé els materials d'educació intercultural, *Vivamos la diversidad*, dins Seminario de Educación para la Paz de la Asociación Pro Derechos Humanos, Los Libros de la Catarata, col. Edupaz, Madrid, 31-40; i el recent, Xavier LLUCH, *PLURAL, Educación intercultural* 12/16 ESO, Tàndem, València, 2000, 8-44.

³¹ *Ob. cit.*, 52-53.



que fa el pare P. Aznar Cardona dels moriscos el 1612 per justificar-ne l'expulsió dictada pel rei, és absolutament contrària de la que proposaria un enfocament intercultural.³² Tant aquest escrit com d'altres de la mateixa època s'esforcen a ressaltar no la diversitat o singularitat, sinó la *diferència*, així, la universalitat esdevé *generalitat*.

Encara que el concepte d'individu com a subjecte de drets universals, tal com s'ha anat erigint al pensament europeu des de la Il·lustració als nostres dies, no existia al segle XVII, una mena d'orientació *interculturalista* espontània, —amb la minoria dissident com a subjecte i sense cap voluntat per esbrinar-ne les interrelacions derivades—, ja hi havia estat plantejada. Com veurem a l'apartat següent, les relacions més ajustadament *interculturals*, però, es donaven més bé a nivells quotidians, on el tracte directe entre minories derivava en un reconeixement interpersonal entre moriscos i cristians per afers pràctics que contradeïen les normatives oficials, com és evident al Baix Vinalopó. Quan la barreja entre cultures es fa, per exemple, des d'una escala familiar, les relacions interpersonals poden actuar amb més facilitat per damunt les identitats culturals, que, així, cobren una dimensió distinta en fer saltar, de vegades, els tòpics acumulats pels prejudicis, accentuats pel desconeixement i la distància. També és veritat que pot ocórrer el contrari, consolidar-los.

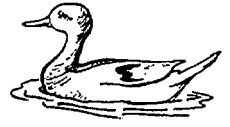
Recentment, la redacció de diverses històries familiars per part d'alumnes d'educació secundària, dins l'àrea de geografia i història en un institut d'Elx, mostrava exemples patents d'aquest interculturalisme espontani construït a través de xarxes familiars des d'una aparentment complexa multiculturalitat. És el cas, per exemple, d'una alumna de 4t, la família de la qual, italogermànica emigrada a l'Argentina i en l'actualitat resident a Elx, mostrava en un perspicaç comentari les diferències entre les diverses branques familiars, en actituds, comportaments i costums.³³

Quan no es treballa per aconseguir aquest reconeixement, els símbols culturals, com la llengua, o la indumentària, per exemple, s'impregnen d'una sobredimensió que pot encapsular l'emergència del subjecte. I més si tenim present que en la pràctica, aquells es perceben com a part de la pròpia identitat, des de la consideració de la qual caldria començar el treball intercultural.

És evident, per tant, la importància creixent que té la reconstrucció del llenguatge per a farcir-lo dels nous significats que es vagen descobrint en la pràctica de l'anàlisi, des del nou marc conceptual que la interculturalitat pot anar proporcionant. Anàlisi històrica o d'interrelació en un context multicultural, siga per a interrogar-nos per la convivència entre musulmans i cristians al País Valencià històric o per les possibilitats actuals d'integració dels immigrants magribins a les escoles, col·legis i instituts.

³² Vegeu el seu text a M. GARCIA ARENAL, *Los Moriscos*, Editora Nacional, Madrid, 1975, 230-235.

³³ «(...) Els costums de les dues cultures -deia-, són distintes; no obstant això, els meus pares han barrejat tradicions sense cap problema. La meua mare, en quant a estudis, féu un curs d'ajudant arquitectònic; el meu pare, simplement, féu l'escola de la seua època; tot i això, els considere molt cultes (...). La utilització matisada, adaptada, del terme "tradició"; el concepte de cultura associat al desenvolupament de capacitats per fer front a circumstàncies de tota mena, usat per caracteritzar l'actitud de persones pròximes, denoten una *descodificació* de paraules que habitualment conserven una forta càrrega ideològica, fetes servir amb freqüència per posar etiquetes culturals que poden inhibir el reconeixement de la relació entre subjectes. Aquesta activitat tenia un objectiu procedimental, el coneixement i maneigament de *fonts orals*; i actitudinal, plantejar a joves que acabaven l'educació secundària el *subjecte* de la història.



No és estrany que una considerable part dels treballs envers temes multiculturals o interculturals, des d'una perspectiva educativa, o bé de l'Islam i el món àrab des d'un plantejament didàctic, insistesquen sobre la construcció comuna –del professorat i de l'alumnat– del vocabulari: *ètnia, etnicitat, etnocentrisme, cultura, diversitat cultural, assimilació, integració, ciutadania compartida, identitat sociocultural, currículum intercultural...*, o bé, per a l'estudi que proposem dels moriscos, el terme de *musulmà*, o el d'*àrab, islam, islamisme, mahometà, mossàrab, mudèjar, morisc...* La terminologia, recorda M. Abdallah al lúcid llibre sobre educació intercultural,³⁴ no és més que la traducció semàntica d'apostes socials i polítiques reals o simbòliques. La terminologia representa l'ús social que es fa de les definicions i categoritzacions. En la terminologia, diríem, es dipositen els prejudicis i, per tant, hi hauríem d'incidir per detectar-los i desactivar-los en el moment que considerem oportú al nostre pla de treball: prèviament a la tasca d'aula per part del professorat i posteriorment, a l'aula. La recerca i pràctica didàctica d'orientació intercultural ha d'incidir sobre les representacions socials que entrebanquen els objectius que ens hàgem proposat. És més, no és possible una educació intercultural sense l'anàlisi dels prejudicis que molt possiblement impregnen una considerable part dels nostres programes. I més si tractem temes tan *sensibles* com l'Islam històric o actual..., fins a conformar un autèntic *currículum amagat*.³⁵

Cal fer un treball previ de selecció i anàlisi de documentació de tota mena, procedint a la comparació, creuament i triangulació per tal de des- centrar i objectivar els propis marcs de referències. Aquest distanciament permetria d'avaluar les nostres desviacions etnocèntriques a les quals al·ludíem en la introducció; i evitar tant la parcialitat subjectiva en l'enfocament de les cultures, com la recepció acrítica de totes elles. Com afirma X. Besalú, l'educació, més que estimular el relativisme cultural, haurà de fer-nos prendre consciència de la relativitat de totes les cultures.³⁶

Com podríem caracteritzar, doncs, l'educació intercultural? No és suficient situar-la dins del reconeixement de la consciència de la diversitat humana, partint de l'entorn pròxim, o de procedir-hi a través de la reconstrucció del llenguatge, prèvia anàlisi dels prejudicis amb els quals representem habitualment els problemes i des dels quals intentem educar. La caracterització ve donada pels *objectius* que es proposa aquesta línia o orientació educativa. No és una pràctica docent més; o una estratègia al costat de tantes altres, per assolir objectius de coneixement específics. Sembla que, de moment, no és una ciència instituïda, acadèmicament organitzada, encara que beu de diverses disciplines amb estatuts acadèmics consolidats. No obstant això, hi ha un parell d'aspectes que podríem destacar: la situació dins una dinàmica d'interrelació i la *capacitat* de transversalitat.

³⁴ M. ABDALLAH, *ob. Cit.*, 27.

³⁵ Sobre el tema dels pre- conceptes, hi ha molts treballs en revistes i actes de congressos. Vegeu el recent d'Adolf CASTELLVÍ, "Programa educativo de detección de prejuicios y estereotipos para primaria y ESO", en *Construir la escuela intercultural*, *ob. cit.*, 105-109. Per als prejudicis sobre l'Islam, vegeu les obres citades a les notes 1, 3, 16 i 17.

³⁶ X. BESALÚ, "L'abast de la qüestió intercultural", *Escola Catalana*, 373 (Octubre 2000), 12-16.



Interrelació vol dir que la interculturalitat implica una anàlisi de les *relacions internes* que s'estableixen en entrar en contacte diversos grups culturals, prèvia constatació de la diversitat cultural que es dona en tota comunitat humana; anàlisi de relacions socioculturals, doncs, però des d'un context de representació de les mateixes. No tant des de la consideració positivista, sinó des de les interaccions que se'n deriven. En conseqüència, és una perspectiva d'anàlisi que facilita l'observació i tractament de la complexitat pròpies de tota societat, independentment que aquesta tinga o no grups amb característiques ètniques.³⁷ Conseqüentment, l'educació intercultural planteja les possibilitats de convivència en la diversitat d'una comunitat des de la participació en uns valors, uns drets i una ètica comuns, la qual cosa permet una legislació respectuosa amb tots els membres, amb totes les identitats culturals d'origen i, per tant, el desenvolupament de la ciutadania global; un concepte en ple debat, que està esdevenint central en les ciències socials. No tan sols això, aquest concepte, fàcilment identificat amb l'esmentat de ciutadania democràtica, té com a nucli bàsic els drets de l'home, fonament de la filosofia educativa del Consell d'Europa.³⁸ I sembla que, mentre no isca una alternativa ètica capaç d'establir marcs de relació que combinen el respecte a les dues dimensions al·ludides, *identitat* i *convivència*, aquesta filosofia esdevindrà un dels eixos inspiradors de l'educació intercultural al segle XXI.

Un segon punt característic de l'educació intercultural és la *transversalitat*. Vol dir que els objectius de l'educació intercultural o de la perspectiva intercultural, com es dedueix fàcilment, poden traspasar qualsevol àrea de coneixement fins a enganxar tots els projectes educatius d'un centre determinat, i posar-los en relació amb la realitat social que l'envolta. Aconseguir capacitat per a *arrelar-se* en la pròpia comunitat cultural sense deixar de conèixer-ne altres; el *sentit crític* cap a les cultures; l'habilitat per a *resoldre conflictes* entre grups i conviure entre d'altres culturalment distints; el desenvolupament d'actituds interpersonals positives, com ara el respecte, l'*empatia*; la capacitat per a l'*anàlisi dels estereotips*, el distanciament o l'*objectivitat* en relació a la pròpia cultura; la *sensibilitat* cap a la falta d'igualtat d'oportunitats acadèmiques...³⁹ haurien de plantejar-se des de diverses àrees en conjunt; difícilment s'assoliran aquests objectius des d'una sola àrea. La transversalitat de l'educació intercultural interpel·laria les programacions tradicionals d'àrea en estimular reflexions envers les matrius ideològiques i conceptuals de les quals aquelles deriven, i en establir connexions amb les realitats socioculturals de les quals vénen i en les quals viuen els nostres alumnes.

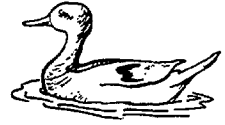
Altament, com a element nou de reflexió que és, la perspectiva intercultural concerneix a tots els centres educatius, perquè tots els

³⁷ Vegeu M. ABDALLAH, *ob. cit.*, passim, i esp. 33-38; Xavier LLUCH, "Valores democráticos en un mundo multicultural", en José Manuel BARRIO, (coord.), *Discriminaciones sociales y étnicas en un mundo intercultural y complejo*, Nau Llibres, València, 1997, 33-48.

³⁸ Vegeu Jordi BORJA; Geneviève DOURTHE; Valérie PEUGEOT, , *La ciudadanía europea*, Península, Barcelona, 2001.

³⁹ Vegeu José Antonio JORDÁN, *Propuestas de Educación Intercultural*, Ed. CEAC, Barcelona, 1996, 28-35; X. BESALÚ, *ob. cit.*, 101-104.

alumnes viuen en societats culturalment heterogènies, que demanen respostes educatives als processos de canvi als quals estan sotmeses.⁴⁰ Aquest tret de *transversalitat* que té l'educació intercultural permetria convergir des de les diverses àrees en el reforçament dels objectius bàsics,⁴¹ comprendre les realitats des de diverses òptiques socials i culturals, ajudar els/les alumnes a entendre el món des de diverses lectures culturals i reflexionar envers la seua pròpia cultura i la dels altres. La qüestió morisca hi incideix plenament.



9. LA HISTÒRIA ENSENYADA DELS MORISCOS REQUEREIX BASTIR-LA SOBRE NOUS CRITERIS

Quines possibilitats d'aprofitament educatiu té l'estudi dels moriscos? Em sembla que la perspectiva intercultural és una interessant manera de plantejar-lo. Podríem fer, per començar, una autoavaluació. Què entenem nosaltres per *morisc*? Quines coses en sabem? On i com situar-les? Una de les primeres observacions que hauríem de fer és adonar-nos que el tema apareix ja com a *format*, *construït* en la societat. Per la qual cosa hauríem de conèixer, potser, el/els significats del terme, l'evolució semàntica per detectar punts de vista aliens amb els nous criteris amb què volem procedir en l'educació. La sola evocació del terme dóna a entendre un fum de qüestions que hi exclou qualsevol problematització per a nosaltres. Què hi amaga, doncs?

Cal distingir, de bell antuvi, entre el concepte historiogràfic de morisc i la construcció de la pròpia identitat morisca. La construcció del concepte historiogràfic de morisc començà a elaborar-se immediatament després de l'expulsió de 1609; i ha continuat fins a temps recents. No hi falten estudis que s'endinsen en aquesta complexa evolució.⁴² Però potser a hores d'ara calga tornar a revisar-lo. Freqüentment, el tema morisc s'ha enfocat des del punt de vista d'un problema *nacional*, interrogat respecte de les causes de la deportació i les conseqüències per a la societat que els estranyà, però no tant sobre la seua *identitat*, com a comunitats humanes que eren, pertanyents a un Islam d'arrel andalusí en un context sociopolític de domini cristià. I si es parla d'aquesta identitat, és per a adscriure-la ràpidament a un Islam vençut que restà com a fet residual – l'estatut mudèjar – fins a la seua inserció dins d'una de les grans problemàtiques estructurals de les quals eixí el País Valencià modern, la Germania. Els musulmans mudèjars isqueren *cristianitzats* d'aquella convulsió del cinc-cents a través dels batejos forçats que els agermanats els imposaren, validats per l'església: és el naixement d'una nova categorització cristiana, la *morisca*. Però també el començament d'un trencaclosques que fins a hui ha estat sotmés a debat.

Els moriscos, per tant, eren percebuts com un problema per a les societats cristianes que els *minoritzaven*, amb els efectes que hi tenia

⁴⁰ X. BESALÚ, *ob. cit.*, 101-104; per a l'organització curricular de l'educació intercultural vegeu J. A. JORDÁN, *ob. cit.*, 37-84.

⁴¹ Vegeu X. BESALÚ, *ob. cit.*, 100.

⁴² Per exemple, R. GARCÍA CÀRCEL, "La historiografía sobre los moriscos españoles: aproximación a un estado de la cuestión", *Estudios*, 6 (1977), 71-99; M. A. BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historia de un grupo marginado*, Cátedra, Madrid, 1983; Ma. Luisa CANDAU CHACON, *Los moriscos en el espejo del tiempo*, Universidad de Huelva, 1997.



d'incomoditat i frustració des que Europa s'obstinà a impermeabilitzar-ne les fronteres després de les guerres de religió, al segle XVI. El punt de vista habitual en l'enfocament, per tant, és el *cristià*, amb el component polític i *nacional* que el terme adquiriria fins a temps recents. No obstant això, tot un altre corrent historiogràfic s'afanyà a presentar el *temps dels moros* com un període amb valors propis, per traduir i entendre en llurs termes una cultura que irremeiablement formava part d'un passat prou soterrat. És el cas del reformisme il·lustrat de la segona meitat del segle XVIII, pas previ a la idealització que el romanticisme féu dels àrabs i l'orient, on Al-Andalus tenia un lloc privilegiat.⁴³ Aquest corrent d'origen il·lustrat, romàntic i lliurepensador de l'arabisme espanyol, paral·lel o polèmic respecte de la historiografia tradicional, pogué esdevenir referència dels corrents actuals, que han fet esforços per superar aquella visió parcial i reduccionista.

Al món i l'Europa actual, el tema de les minories històriques o minories presents comença a plantejar-se de manera distinta fa només uns anys. Col·lectius socials que abans tan sols formaven part de les històries marginals, adquireixen nou protagonisme en situar-se en les línies de força amb les quals es vol dissenyar el futur d'Europa. La nova ciutadania multicultural que s'obri pas, obliga a encetar una nova manera d'entendre la història d'Europa i llurs relacions amb la resta del món; i especialment amb aquelles societats amb les quals per història, cultura i proximitat ha tingut un contacte específic, com la islàmica. Per tant, una nova orientació pedagògica que prime la consecució d'aquella filosofia. Des d'aquest punt de vista, els *altres*, els musulmans al nostre cas, ja no poden deixar de formar part del *nosaltres*.

Com podria deixar d'afectar aquesta nova perspectiva de la societat a l'estudi de les cultures, subcultures i minories que les distintes formes d'exclusió han anat bandejant, silenciament o ocultant de la història europea? L'estudi dels moriscos en particular i de les societats islàmiques i el món àrab en general, sembla iniciar una nova etapa que comença amb una revisió dels criteris sota els quals s'han contemplat fins ara. El País Valencià entraria de ple en aquesta revisió de la història o *prehistòria*, puix es configurarà sobre i amb unes estructures poblacionals i administratives islàmiques, el substrat de les quals no deixa mai d'aflorar, a poc que s'investigue. No cal oblidar, doncs, que històricament venim d'un país fet a base de *neteges ètniques*, no sempre reconegudes.

10. LA HISTÒRIA LOCAL ENS FACILITA LA RECERCA DE LA IDENTITAT MORISCA

Com es construeix la identitat morisca? Si l'evolució del concepte *cristià* i historiogràfic de *morisc* es pot seguir a través de nombrosos escrits que han plantejat directament el tema, la identitat morisca ens és difícil de

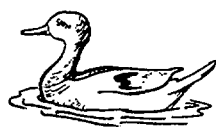
⁴³ Bernabé LÓPEZ GARCÍA, "Enigmas de Al-Ándalus: una polémica", *Revista de Occidente* 224 (2000), 31-50.

seguir donats els escassos testimonis que dels propis afectats ens han arribat. Els arxius dels països magribins serveixen testimonis inèdits i desconeguts que faciliten respostes a les preguntes que el tema suscita en aquesta part de la Mediterrània. Esforços de coordinació traduïts en fets no falten, però sembla que no en nombre suficient per a compensar molts anys de distanciament en els quals s'han nodrit prejudicis de tota mena. I els arxius dels antics ravalers o moreries, anteriors als batejos de 1526, o a l'expulsió, han desaparegut. Afortunadament, la documentació de l'etapa morisca al Baix Vinalopó és abundosa;⁴⁴ l'estudi permet – amb les precaucions que hem de tenir al moment d'utilitzar aquestes fonts – explorar per dins alguns aspectes de les comunitats que continuen bàsicament sent observades *des de fora*, i com a conjunt orgànic, tal com la documentació de caire administratiu i polític presenta, siga d'origen municipal, senyorial, virregnal, estatal, parroquial o diocesà.

Tot i ser comunitats islàmiques, hi havia diferències notables entre els habitants de l'antiga medina almohade d'Elx i Crevillent a la data de la conquesta, 1265, i els moriscos del raval de Sant Joan i els de Crevillent el 1609. És a dir que els musulmans conquerits del segle XIII, segregats i subordinats a la nova jerarquia de poders cristians, haurien de recrear permanentment la seua cultura i tradicions des d'una posició de resistència i defensa al llarg de períodes tan foscos com el segle XIV i XV, en què patiren un fort despoblament. Mentre, se succeïren diverses senyories amb pressions intermitents per a aconseguir exaccions de tota mena. No obstant això, l'estatut de mudèjar els donava una protecció col·lectiva dins la qual, les moreries pogueren mantenir les tradicions religioses, llengua, autoritats i patrimonis fins al període convuls de 1492-1526, en què amb l'al·ludida Germania i bateig (1521-1526) s'eliminà aquell estatut, i passaren formalment a integrar-se com a cristians.

Les comunitats musulmanes andalusines que encetaren aquesta incerta trajectòria de supervivència, sovint comprada amb els esforços econòmics de tots els membres, travessaren períodes de crisi prou desconeguts que fàcilment les podrien haver destruït. El que no vol dir que els musulmans batejats el 1526 siguen supervivents d'una època d'esplendor passada. Com s'apanyarien per a sortir-se'n sempre i arribar a aquest període? Quins trets caracteritzaven aquesta identitat, per la qual ens preguntem, en l'engedada ja com a moriscos fins a la definitiva deportació de 1609? És evident que la resposta a aquesta pregunta és bàsica per a descarregar, quasi diríem, buidar d'essencialisme i posar en moviment la imatge estàtica del terme, entenent-lo en la dinàmica històrica, capaç d'observar els moriscos com a subjectes que es feren a si mateixos.

El que sí sabem del cert és que els *nou convertits* –com diuen els documents–, musulmans moriscos de 1526-1609, sense institucions islàmiques supralocals de reconeixement, visqueren de la *subcultura*



⁴⁴ Bàsicament, a l'Arxiu Històric Municipal d'Elx; a l'Arxiu del Regne de València i a l'Arxiu Històric Nacional de Madrid; per al període mudèjar, a més, a l'Arxiu de la Corona d'Aragó de Barcelona.



marginada que permanentment recrearen. Els seus components provenien tant de l'islamisme andalusí de *resistència*, diríem, filtrat pel mudejarisme de concessió reial, com de la cultura islàmica que aconseguiren mantenir en situació de permanent clandestinitat, gelosament vigilada per la Inquisició; a més de la cultura cristiana predominant dins la qual vivien: des de la religiositat formal fins a la legislació foral i les ordenances del Consell i la senyoria. Tal és així que les tres generacions de musulmans moriscos que visqueren en aquest racó del migdia valencià travessaren fins a l'expulsió un període de notable prosperitat –com mostren les taxes demogràfiques i les activitats comercials, per exemple–, gaudint dels cercles d'expansió econòmica que el país en general i les terres de la senyoria d'Elx en particular experimentaren. Precisament, una de les característiques de les comunitats morisques del Baix Vinalopó fou la capacitat d'adaptació i aprofitament al medi en què vivien. Així, cultivaven escrupolosament les terres d'olivar, fabricaven oli en les seues almàsseres, elaboraven sabó amb els olis *grossos* –els que no servien per al consum directe–, i comercialitzaven ambdós productes amb la vila cristiana, per no parlar de la puixant artesanía. En vespres de l'expulsió les comunitats d'Elx i Crevillent comptaven amb fortunes més que notables.

A més, les societats morisques no sempre eren móns tancats i marginals. Estaven també les relacions amb altres comunitats com les dels cursos mitjà i alt del Vinalopó, o les de les hortes d'Oriola, i amb les cristianes de les rodalies..., ultrapassant habitualment les fronteres del regne.

Aquesta superació de l'autoconsum, diríem, dels estrets cercles de la supervivència per part dels moriscos de la comarca, pot fer-se extensiva a d'altres moriscos valencians assentats a les hortes del ducat de Gandia, per citar-ne un cas. No tots els moriscos eren pobres camperols de secà que vivien als llindars de la fam.

La documentació referida permet també d'observar altres plànols d'identitat o diversitat interna, com ara el gènere, els xiquets, els vells, i persones amb estatut d'especial privilegi moral, com ara el dels alfaquins: tolerats, si fa no fa, pel bisbe... Tot un món en ebullició que estem començant a conèixer, gens marginal, i amb nombroses relacions amb els il·licitans cristians. Multitud de documents registren els moviments dels llinatges més pròspers com els *Porruig, Satdini, Bensuar, Sarria, Albarrazi, Bauqueixa, Salema, Esmil, Zom, Addusalem, Luna*... La pluralitat de situacions, la diversitat de respostes i possibilitats d'adaptació per part d'aquests musulmans clandestins, defuig la reducció unívoca als clixés típics. Obcecadament i irreductiblement musulmans per a les autoritats cristianes i excessivament peninsulars –*tagarins*, se'ls anomenava, *els de la marca o la vora*, és a dir, la frontera oriental, Xarq Al-Àndalus, l'actual País Valencià– per a les societats islàmiques del Magrib, les prop de 30.000 famílies valencianes deportades el 1609 (tan

sols al Baix Vinalopó la xifra s'aproximava a les 1000 famílies i vora 70.000 per a tota la monarquia), difícilment s'integrarien en l'Orà algerià, on a l'octubre d'aquest any sembla perdre-se'n la petjada com a comunitat organitzada.



L'ús del terme morisc, doncs, sense una anàlisi prèvia del contingut, històricament concretat, o amb tan sols una definició de diccionari, simplifica excessivament el ventall de realitats que abastava i les possibilitats d'aplicació educativa.

Tant el coneixement, sempre relatiu, en l'evolució del concepte historiogràfic de morisc, com el de la pròpia identitat morisca, tenen evidents possibilitats per a una educació intercultural. *Permeten la descodificació dels estereotips exposats a la primera part de l'article, sobre els quals s'alcen les representacions socials envers qualsevol de les minories culturals, en el nostre cas, les islàmiques. Aquesta descategorització facilita l'assumpció de la relativitat de totes les cultures i l'emergència de les entitats socials com a subjectes, per damunt de les catalogacions fàcils a l'ús, amb etiquetes simples o excessivament superficials. Allò evita el victimisme fàcil en l'actitud cap a la minoria. A més, el coneixement de les singularitats internes facilita l'aplicació de procediments empàtics, tan importants en la formació d'actituds de respecte, flexibilitat i distanciament en relació als propis punts de vista, necessària per a actuar en societats multiculturals i establir basaments de convivència en perspectiva intercultural, des d'una diversitat no excloent.*

La reconstrucció de la identitat morisca (què són?, com arribaren a ser-hi?) a través de l'anàlisi del propi terme, troba en la història local una ajuda més que important. Primerament per *l'accessibilitat i varietat de les fonts*, que permeten una interrelació permanent de continguts, la comparació i el contrast i, per tant, la reconstrucció dels diversos plànols en què es poden desplegar les realitats socials des d'una òptica qualitativa (ideologies, relacions, comportaments, actituds...) i quantitativa (demografies, producció, intercanvis, comptabilitats...). Els procediments que es poden utilitzar a classe contrastant diversos tipus de fonts, per exemple, són enormement profitosos per a la formació de l'alumne en punts de vista crítics.⁴⁵ En segon lloc, la història local *possibilita l'anàlisi microhistòrica*:⁴⁶ és a dir, la reconstrucció de la xarxa de relacions a l'espai considerat, i definir les identitats i els processos socials significatius des del propi marc cultural. L'aproximació a l'entorn de vida on es desenvolupaven les activitats quotidianes dels moriscos —el marc sociopolític i cultural de la senyoria feudal d'Elx en l'indefugible entorn valencià—, permet d'apuntar cap a un objectiu d'especial rellevància intercultural: la localitat com a font més immediata de reconeixement, on s'eduquen i depuren les relacions intra i intercomunitàries de *diversitat*; i on s'educa i es viu la *ciutadania*.

⁴⁵ Vegeu Julio CERDÀ DÍAZ, "Los espacios de la memoria. Claves para aprender desde el archivo", en J. A. GÓMEZ HERNÁNDEZ, (coord), *Estrategias y modelos para usar la información*, Ed. KR, Múrcia, 2000, 131-168.

⁴⁶ Vegeu C. BLASCO; J. FERNÁNDEZ; C. NAVARRO; J. SERRANO, *Documents per a la història d'Elx (de la islamització a les darreries de l'Antic Règim)*, Ajuntament d'Elx, Elx, 1999. En l'article introductori, on se cita bibliografia al respecte; i l'apartat, "Els grans trets de l'època moderna" on es publiquen documents inèdits sobre moriscos.



Tant les societats morisques del segle XVI i XVII, com les nostres, responien, o comencen a respondre a la multiculturalitat; però l'organització de la coexistència obeeix a patrons diferents en un i altre cas, com sabem. *L'estudi de les societats morisques des de la microhistòria*, no sols com a metodologia d'anàlisi històrica, sinó com a conjunt de procediments didàctics que plantegen les diversitats localitzades de tota comunitat humana, *facilita l'entesa de les nostres ciutats*, com a expressió concentrada de la pluralitat existent al món. I la consciència actual de la immediatesa omnipresent de la diversitat afavorida per les migracions, *ens permet observar* des d'una òptica enriquidora, intercultural al capdavant, *la forta matriu multicultural de les societats antigues*, com el País Valencià a l'època dels moriscos, on la història i els desplaçaments permanents de persones per raons econòmiques, polítiques o culturals, traspuaven permanentment pels febles fils de la burocràcia virregnal i pels forats de les xarxes de control ideològic de l'església. Tan sols cal fer una ullada als índex dels processos inquisitorials del tribunal de Múrcia, o als dels llibres dels escriptors reials que treballaven a la senyoria d'Elx, per exemple, per adonar-se de l'acusada diversitat cultural de les persones que vivien al migjorn valencià: un petit univers format per homes i dones de procedència, ètnies i cultures diferents, amb varietat de llengües, religions, indumentàries i maneres de fer les coses, entre les quals sobreixien especialment les minories musulmanes.

El coneixement de la diversitat interna i externa del món morisc, permet també *l'aproximació a l'entorn construït*, productor de sentit i component essencial de les ciutats; on la proximitat, el contacte i les interrelacions entre persones, grups i espais, amb els conflictes consegüents, genera reconeixement i facilita la creació de la memòria del lloc.⁴⁷ Aquest *entorn construït* és una font d'inspiració per a la creació d'actituds de convivència intercultural: és a dir, ajuda a pensar l'entorn social en una perspectiva intercultural.

Procediments senzills en l'aplicació a l'aula, com la transcripció, comparació i comentari de topònims rurals i urbans dels segles XVI i XVII, —molts d'origen morisc, mudèjar i andalusí— amb els actuals, sobre unes mateixes àrees rurals i urbanes de les ciutats d'Elx i Crevillent (noms de partides rurals, noms de carrers) o llistats complets d'antropònims moriscos i cristians, permeten l'assoliment d'objectius actitudinals. Constatar documentalment que el català, el castellà i l'àrab, per exemple, coexistien al segle XVI a les ciutats del Vinalopó —a les comarques de l'interior les dones morisques tan sols coneixien l'àrab, un dialecte de l'hispanoàrab degradat per falta de criteris normatius, escoles aràbigues i activitat literària— i que ara, si es fan les coses bé, tornen a fer-ho, pot sensibilitzar cap a les diversitats històriques i actuals, subratllant un dels trets més característics de les societats civils, la barreja

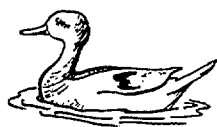
⁴⁷ Sobre l'*entorn construït* i la producció de sentit en relació amb els moviments urbans actuals, veg. les interessants deduccions de M. CASTELLS, "Paraisos comunales: identidad y sentido en la sociedad red", en *La Era de la Información, economía, sociedad, cultura*, v. I, Alianza Ed., Madrid, 1998, 27-90, esp. 83-88.

cultural en entorns concrets. El tema de la Vall del Vinalopó, com a *mar de llengües*, diríem, en quant que àrea geogràfica on s'assentaven el 1609 les més nombroses comunitats de valencians musulmans de l'antic regne, permet de planificar tota una estratègia educativa que faça saltar els tòpics i prejudicis, fruit del desconeixement i la distància, i posar els basaments educatius per solucionar els conflictes que una coexistència tan condicionada està presentant a hores d'ara.

Les noves perspectives que obren la consideració de les ciutats —on viurà la majoria de la població mundial al segle XXI—, com a llocs d'articulació d'allò local amb allò global, en quant que espais privilegiats per redefinir la convivència democràtica i la posada en pràctica de la ciutadania a través de xarxes de responsabilitat i actuació cívica, troba en l'orientació intercultural de l'estudi del passat històric noves claus d'observació i reflexió dels problemes del present, en què viu la comunitat educativa.⁴⁸

De la importància de la història local es dedueix l'estret contacte que hauria d'haver entre la *recerca històrica i la perspectiva intercultural* en educació. Si la separació entre el que s'investiga i el que s'ensenya sol ser relativament gran —i entre el que s'ensenya i s'aprén—, al cas de l'educació intercultural és encara més evident. L'educació intercultural ha de partir d'un coneixement raonable de la realitat social, de la problemàtica del present. No és possible presentar una història que no contemple la revisió dels criteris tradicionals sota els quals s'han enfocat habitualment les cultures islàmiques; una història acostumada a presentar els moriscos com a un grup fatalment destinat a ser expulsat del cos social hispànic, esqueixats tant de la seua cultura islàmica del cinc-cents, com de la del passat andalusí del qual descendien, unívocament marginats, tancats en si mateix, i tan sols actius en la història per reacció al protagonisme dels poders cristians. Les recerques locals —o localitzades, si volem— ens mostren realitats més complexes i matisades que contradiuen les imatges habituals que se n'han fet.

Com que tampoc és possible des d'una perspectiva intercultural presentar a les aules una història de l'Islam que ignore la problemàtica actual del Magrib i dels fluxos d'immigració cap a Europa. Com una història que ignore, a més a més, la greu crisi mediambiental, el subdesenvolupament, les noves identitats o la destrucció permanent de patrimoni a casa nostra. I tot això no per afany de *modernitat*, per agafar modes; sinó, com ja hem esmentat abans, perquè la història hauria de capacitar l'alumne per entendre críticament el món en el qual viu, i, per tant, facilitar la formació de les actituds abans exposades. El contrari ens allunyaria dels objectius que una educació pública en els nivells obligatoris voldria assolir, contradient, recordem, un dels principis bàsics de la LOGSE, la compensació de les desigualtats.



⁴⁸ Sobre el tema de les relacions entre allò local i allò global, les ciutats en la globalització, vegeu Jordi BORJA; Manuel CASTELLS, *Local y Global: la gestión de las ciudades en la era de la información*, Taurus, Madrid, 2001 (6^a ed.), esp. 111-138.



11. A TALL DE CONCLUSIÓ

A les seues memòries, el conegut crític literari Marcel Reich Rainicki relata que a l'octubre de 1958, en unes jornades d'escriptors, un jove Günter Grass li preguntà: «Però, vegem, què és vosté en realitat?, polonés, alemany o què?» La resposta fou ràpida: «sóc mig polonés i mig alemany, i un jueu complet», li contestà. Si, viatjant en el temps, preguntàrem al setembre de 1609 a una morisca d'Elx, Lleonor Ambaxira, per exemple, què és en realitat, és possible que ens contestara que meitat *valenciana*, meitat andalusina, però, una musulmana completa. Marcel Reich Rainicki sintetitzava en la seua resposta els trets identitaris d'una considerable part dels europeus del segle que ha acabat. Podia haver dit tan sols *polonés*, per vincular-se a la terra on va nàixer; *alemany*, per la cultura que el va formar; o *jueu*, per la tradició religiosa i cultural històrica de la qual descendia. Combinar les tres implicava no renunciar a cap, malgrat les tràgiques circumstàncies per les quals hagué de passar a causa d'una d'aquestes identitats.

Lleonor Ambaxira sintetitzaria alhora els trets identitaris d'una tercera part dels valencians de l'època. Andalusina per l'origen històric; valenciana per la terra i societat en la qual vivia; i musulmana per la religió i cultura a la qual pertanyia. Eren *altres* els moriscos?, no eren en la seua terra?, com arribaren a esdevenir estranys en la seua pròpia casa? Si repassem la història d'Europa, l'antiga i la contemporània, observarem en perspectiva que allò que habitualment se'ns ha mostrat com una característica interna de les diferents societats, la *homogeneïtat*, no és sinó una de tantes maneres d'organitzar-la i percebre-la; que les societats humanes estan plenes de diversitat, es vulga reconèixer o no, i que aquest reconeixement, necessita d'una educació intercultural que, des d'una filosofia política i una ètica, permeta la consideració de les singularitats de cada subjecte.

Cada vegada més, els *reconeixements* de la pluralitat de formes de sentir-se i veure's des d'un o diferents orígens, ideologies, llengües, religions, associacions..., subratllarien el protagonisme dels subjectes emergents que donen unicitat humana a la diversitat que el temps i l'espai despleguen. Una educació en la línia de la interculturalitat, d'una banda, tractaria de *cercar l'evolució d'aqueixa paradoxal situació en què es trobarien els moriscos*; per exemple reconstruint, si és possible, els escenaris i els actors del drama, fins aconseguir la màxima intel·ligibilitat; és a dir, conèixer els fets bàsics..., la qual cosa ens porta a fer una valoració crítica de *com els pensem i els hem pensat* per a revisar les concepcions que formen part del nostre imaginari col·lectiu. Aquesta revisió implicaria una certa *desprogramació*, per tal de tornar a plantejar, sobre fets rigorosament establerts, *què és el que realment va passar i per què*, i les

implicacions que tingué en la conformació de les percepcions socials posteriors al fet musulmà. Caldria recordar que el nostre poder sobre aquest territori deriva d'una època en que la pàtria era, sobretot, la religió; en nom de la qual es feren les aludides neteges ètniques. La seua falta de record i memòria fa que aquests greuges apareguen més *naturalitzats* que altres de més contemporanis.



L'educació intercultural, doncs, pot cercar en la història la memòria ampla que necessitem per a rebaixar les susceptibilitats que la convivència actual amb els magrabins presenta. Al capdavant, *establir els ponts pertinents de relació* entre la problemàtica que pot sorgir de la diversitat social i les situacions històriques que hi vulguem considerar. És a dir, s'esforça aquesta educació a observar els trets comuns que lliguen el conflicte de convivència entre musulmans i cristians al País Valencià del segle XVI i el dels europeus dels temps presents.

Una nova generació hauria d'educar-se amb noves visions, més ajustades a les realitats culturals que ens envolten, amb una valoració diferent de les societats històriques que formen part de les nostres arrels. D'aquesta manera, la història dels moriscos esdevindria part indefugible de la nostra consciència, de la nostra herència moral.