

LA INTERVENCIÓ PEDAGÒGICA SOBRE EL MEDI
PER AL TRACTAMENT DEL RACISME I L'HETEROFÒBIA

ENRIC PRATS GIL

*La intervenció pedagògica sobre el medi
per al tractament del racisme i l'heterofòbia*

ENRIC PRATS GIL

Tesi per optar al títol de doctor en Pedagogia

DIRECTOR: DR. MIQUEL MARTÍNEZ MARTÍN

Departament de Teoria i Història de l'Educació

Universitat de Barcelona

Sumari

Introducció	9
Secció 1. Heterofòbia i tensions ideològiques	19
1.1. Les expressions de l'heterofòbia en el món actual	25
1.2. Orígens moderns del discurs heteròfob	35
1.3. Desigualtat i diferència en l'heterofòbia	40
1.4. Societats diferencialistes i societats universalistes	46
1.5. Tensions entre mundialismes i localismes	51
1.5.1. L'individu i el grup	53
1.5.2. L'individu i el món	57
1.5.3. L'individu i la història	62
1.6. Els resultats de la tensió	65
Secció 2. Processos de mundialització	71
2.1. Comunicació entre cosmopolites	76
2.1.1. Jerarquia i filtres de la comunicació	79
2.1.2. Heterofòbia comunicativa	82
2.2. La internacionalització com a garantia de pau i seguretat	86
2.3. Negocis mundials	91
2.4. Mobilitats i migracions	96
2.4.1. Concepte de reversibilitat	98
2.4.2. Repartiment de l'espai	105
2.5. Heterofòbia i mundialització	110

Secció 3. Imatges culturals i posicions culturalistes	115
3.1. Formes del culturalisme	122
3.1.1. Civilitzacions irreductibles i conflictives	126
3.1.2. Nacionalismes i etnicismes	139
3.1.3. Llengua, espai públic i segregació social	151
3.1.4. El populisme com a fórmula particularista	155
3.2. Límits i paradoxes del culturalisme	162
3.2.1. Cultura i expiació: el límit de la identitat	165
3.2.2. Cultura i frontera: el límit de la traductibilitat	168
3.2.3. El multiculturalisme: la paradoxa cultural	176
Secció 4. Heterofòbia, democràcia i identitat	181
4.1. Democràcia i pluralitat en un context multicultural	184
4.1.1. Rerafons antropològic de la modernitat	186
4.1.2. Valors i dinàmiques socials en la societat moderna	193
4.1.3. Multiculturalisme i democràcia	201
4.2. Organització de la pluralitat	208
4.2.1. Felicitat individual i justícia social	210
4.2.2. Estat social i de dret	216
4.2.3. Majories i minories: política i cultura	222
4.2.4. Models de convivència en democràcia	230
4.3. Bases per a una identitat democràtica	234
4.3.1. Diagnòstics sobre la identitat moderna	235
4.3.2. La transgressió de la identitat.	249
1. Transgressió diacrítica	254
2. Transgressió diacrònica	257
3. Transgressió referencial	260

Secció 5. Un marc de reflexió pedagògica	263
5.1. Una pràctica social reflexiva: l'educació	266
5.1.1. Condicions per a una teoria de l'educació	266
5.1.2. L'educació entre l'esfera privada i l'esfera pública	272
5.1.3. L'educació de la moralitat en un context plural	283
5.2. Política cultural, política social i política educativa	289
5.2.1. El vector cultural i la política educativa	290
5.2.2. El vector social en política educativa	303
5.2.3. Política educativa i tractament de la pluralitat	315
Secció 6. La transgressió del racisme: una proposta crítica sobre el medi	327
6.1. Principis reguladors	331
6.2. Matrius de valors	337
6.3. Dimensions morals	344
6.3.1. Voluntat moral	345
6.3.2. Raonament moral	351
6.3.3. Sensibilitat moral	357
6.4. Continguts educatius	369
6.4.1. Capacitat d'autoconeixement	371
6.4.2. Relació amb l'entorn	372
6.4.3. Capacitats d'intervenció en el context	374
6.4.4. Consciència i autoconsciència	375
6.5. Escenaris d'intervenció pedagògica	376
6.5.1. Els mitjans de comunicació (i la seva funció) social	378
6.5.2. Responsabilitat de la classe política i funcional	380
6.5.3. Emergència de nous espais: les organitzacions cíviques	383
6.5.4. Revisió de vells espais: les confessions religioses	387
6.5.5. La família postmoderna	389
6.5.6. El professionalisme dels educadors	392

Conclusions	397
A. Diagnòstic i valoració	399
B. Perfil d'una intervenció pedagògica	403
C. Criteris d'actuació pedagògica	405
1. En relació amb els mitjans de comunicació	405
2. En relació amb la classe política i funcional	407
3. En relació amb les organitzacions cíviques	409
4. En relació amb les confessions religioses	411
5. En relació amb la família	412
6. En relació amb els professionals de l'educació	414
Bibliografia general	419

El motor principal que guia qualsevol activitat artística és la satisfacció o la insatisfacció emocional amb la realitat que es contempla: la creativitat necessita un estímul positiu o negatiu per generar obres d'art en pintura, literatura, escultura, etc. Tanmateix, l'activitat intel·lectual sorgeix de la constatació racional d'una realitat normalment insatisfactòria amb els desitjos i anhels personals; la ment es pregunta les raons per les quals determinats actes se'ns presenten d'aquella manera i no com ens agradaria que es presentessin. L'activitat intel·lectual, insisteixo, es posa en marxa per reacció o, en el millor dels casos, de manera preactiva, però sempre anticipant-se a repercussions negatives que intuïm que ens pot oferir la realitat actual.

La constatació d'un fracàs és el motiu que ha activat aquest treball. El fracàs té un diagnòstic precís: la societat democràtica i pluralista està mancada de mecanismes eficaços per superar el rebuig i, més en concret, la discriminació per raons d'origen geogràfic o d'adscripció etnocultural de les persones. El racisme i la xenofòbia són manifestacions extremes d'aquesta discriminació que la societat es mostra incapaç d'eliminar. Els instruments de socialització i d'educació segueixen línies divergents: els primers semblen promoure conductes i actituds com les descrites; en canvi, l'educació, almenys l'escolar, sembla promoure el contrari en un món que suposadament algun dia ha d'arribar a canviar. En aquest terreny, la distància entre acte i potència és força gran.

Una tesi doctoral significa la culminació d'un treball de recerca. Una tesi doctoral, per aquesta mateixa raó, és com la punta d'un iceberg que té una base que no es veu a primera vista; una base que ha estat alimentada per un conjunt important de persones que, des de posicions i àmbits d'estudi diversos, han fet créixer una petita idea inicial: proposar mecanismes pedagògics que la societat democràtica i pluralista ha de posar a l'abast de tots els ciutadans per superar i transgredir l'heterofòbia.

En el context social, econòmic i polític espanyol de 1995, amb un govern socialdemòcrata acorralat per una dreta afamada de poder, les preocupacions institucionals sobre el racisme se centraven en la immigració com a font de conflicte i de problemes; s'ignoraven els efectes d'una incipient xarxa de xarxes, les activitats financeres ocupaven l'espai planetari i es menyspreaven les aspiracions nacionalistes. A principis del 2000, ha canviat el color del govern espanyol però la situació continua igual: la immigració i els estrangers són encara les raons explicatives de l'heterofòbia; s'ignoren els efectes ideològics del pensament únic i les repercussions socioculturals

d'Internet; s'accepta el capitalisme com a sistema de sistemes i les opcions particularistes segueixen reivindicant quotes d'autopoder. A tot això, el discurs pedagògic segueix sense donar una explicació de l'heterofòbia.

En aquell context, Miquel Martínez va acollir amb bona disposició la direcció d'un treball que pretenia moltes coses: en primer lloc, repassar la literatura especialitzada sobre el tema (objectiu molt pretensions, atesa la monumental allau de bibliografia que ha generat aquesta qüestió en els darrers cinc anys); en segon lloc, construir un marc teòric de reflexió prou potent per abordar el tema (objectiu molt agosarat, per la necessitat de tocar distints àmbits d'estudi: sociologia, antropologia, filosofia política, etc.); en tercer lloc, proposar una actuació pedagògica alternativa i crítica al discurs actual (objectiu molt arriscat, sobretot des del punt de vista ideològic). El seu guiatge va ser fonamental per centrar el treball ja que la meua tendència, durant molt de temps, va ser voler abastar més del que podia, mirant d'ampliar els referents bibliogràfics i els camps d'estudi, per exemple, o acotant idees massa difuses. Em va permetre, a més, poder connectar amb professorat especialitzat en àrees diverses. Adela Cortina ha estat un referent fonamental en el decurs filosòfic d'aquesta tesi; Jesús Contreras i Dolores Juliano, des de l'antropologia, em van ensenyar la necessitat d'adoptar un punt de vista crític quan ens aproximem a l'estudi dels humans en el seu hàbitat; Nicolás Lorite em va orientar en el terreny dels mitjans de comunicació i em va facilitar bibliografia de primera línia; Francesc Carbonell i José Antonio Jordán van ser referents de primer ordre per conèixer més a fons la multiculturalitat a l'educació, com també Sílvia Carrasco que, sobretot, em va fer veure la necessitat de proposar actuacions contextualitzades però amb un aparat teòric potent; Ramon Flecha em va fer veure clar que Habermas tenia un potencial pedagògic que jo desconeixia i em va «obligar» a mostrar amb sinceritat el meu compromís ideològic.

La concreció pedagògica de moltes idees les he reprès, potser sense que en tingui consciència, de M. Rosa Buxarrais que, d'altra banda, m'ha animat constantment a tancar aquest treball, com també ho ha fet Montserrat Payà; Amèlia Tey també m'ha mostrat, des de la seva col·laboració d'alta volada, com s'han de concretar en pràctiques concretes les teories pedagògiques.

Des d'una altra òptica, Marc Lepretre m'ha mostrat els camins més lúcids en l'anàlisi del particularisme, sobretot en els nacionalismes, juntament amb Jordi Bañeres,

la potència intel·lectual dels quals considero poc aprofitada; a més, en els habituals moments d'incertesa o «d'aturada biològica» que té qualsevol tesi doctoral, les idees d'aquests amics han servit per desembussar conceptes o idees que no trobaven una concreció clara i precisa. També com a amic, però des d'una consideració professional del més alt nivell, Francesc Ferran ha estat el millor *espàrring* per posar a prova moltes de les aventurades opinions que aquí es mostren.

Les línies d'agraïments sempre són injustes per incompletes: la memòria no recupera la nòmina sencera de les persones que hi han aportat alguna cosa. He intentat recosir i relligar les idees i els arguments mostrats per les persones esmentades, però qui m'ha hagut de relligar a mi han estat el Marcel (acabat d'arribar, però que ja reconeix les discriminacions per raons alimentàries), el Pol (que ha hagut de suportar els efectes de cavil·lacions i meditacions sovint delirants) i l'Eugènia (que m'havia de corregir el text i m'ha corregit el context). Gràcies.

Barcelona, 6 de gener del 2000

Introducció

Les opinions i les idees són construccions socials que es produeixen en la confluència dels nusos que conformen les xarxes de relacions en què ens movem. Així, la interacció amb altres es produeix a distintes escales espacials i temporals: en la variable espacial, la coincidència geogràfica produeix sentiments de pertinença nacional al voltant d'un territori que etiquetem com a «nostre», mentre que en la variable temporal, l'adscripció etnocultural recull les variabilitats històriques acumulades pel grup que reconeixem com a «nosaltres». L'acceptació d'un «nosaltres» i del que és «nostre» implica el reconeixement simultani d'uns «altres» i de les seves possessions. Apareix el multiculturalisme com la manifestació d'una variabilitat possible en unes mateixes coordenades espacials i temporals.

Però, així i tot, la constatació és que ni la nació ni l'ètnia, com tampoc la cultura, expliquen separadament el comportament i la conducta de l'individu en societat. Les adscripcions espacials i temporals, però sobretot les segones, són arbitrarietats que les comunitats humanes s'autoassignen per assegurar-se la definició dels límits externs i consolidar els nexes interns, autoreforçats amb la intenció d'uniformitzar les formes de pensament del grup. Aquestes formes divergents de pensar poden desembocar, en situacions extremes, en conductes divergents i antagòniques que, en societats obertes, acaben en conflictes. Però el problema no és l'existència en si del conflicte, sinó la incapacitat de gestionar-lo i administrar-lo adequadament. Per això, en un entorn de relacions socials obertes, els fenòmens associats amb la xenofòbia, el racisme, l'antisemitisme i, en general, la intransigència i la intolerància esdevenen paradoxals i, a més, tenen un lloc destacat: fets relacionats amb la discriminació i el rebuig racista ocupen pàgines i titulars en els mitjans de comunicació.

Les societats actuals són l'escenari de tensions que tenen l'origen en profunds canvis en les relacions de poder i en les relacions econòmiques promogudes per processos accelerats de globalització, i també en les relacions personals que afecten les concepcions culturals i les formes de pensar. En el nucli d'aquestes tensions, l'heterofòbia es manifesta com una mena de resistència al canvi: el racista se sent més segur en posicions tancades i rígides, impermeables al canvi i a les transformacions, i és capaç d'adoptar les pràctiques i les formes més presentables en cada moment històric sense alterar substancialment el fons del discurs de rebuig. En aquest sentit, la discriminació racista, de la mateixa manera que les discriminacions de gènere i les de

classe, és present en les esferes econòmica, cultural i política de la societat. En altres paraules, podem suposar que la mundialització de l'economia, l'estandardització cultural i la implantació generalitzada de la democràcia liberal, que han fomentat, respectivament, un augment del desclassament social, una radicalització dels sentiments identitaris i una emergència dels totalitarismes ideològics, són arguments necessaris per explicar els fenòmens associats amb el racisme. L'heterofòbia assumeix, en resum, la condició de pràctica social de rebuig a l'alteritat com a resultat de la tensió entre universalisme i diferencialisme, entre les posicions holistes i les culturalistes.

Sembla, doncs, que la modernitat ha incrementat la definició en els límits entre el terreny públic i el privat. Així, l'aparició moderna del domini públic ha permès la presència simultània d'una diversitat de dominis privats. Aquesta seria, si més no, la base moral i social de la democràcia. Amb tot, hi ha un concepte clau que arrossega una rèmora de models socials anteriors: una certa idea d'identitat. En la societat moderna, la identitat només pot ser el resultat de les eleccions que realitza cada individu, unes eleccions que tenen les seves limitacions o les seves condicions en la diferència d'origen, en la tradició i en el context. Quan donem per suposada les eleccions individuals, o en altres paraules, quan atribuïm que determinades persones «han hagut» de fer, per raons d'origen, de tradició o de context, unes i no unes altres eleccions, actuem amb mentalitat premoderna, amb atribucionismes tancats. L'increment de relacions a escala mundial ha trencat la necessitat d'assumir adscripcions heterònomes i ha rellançat l'interès per consolidar identitats autònomes. Estem en condicions d'afirmar que la superació del racisme i l'heterofòbia està directament relacionada amb una determinada concepció de la identitat, aquella que vincula excessivament l'individu amb uns paràmetres preestablerts. La transgressió de la identitat només pot ser el resultat de transgredir la diferenciació, la tradició i la contextualització.

Sota aquesta perspectiva integradora de la dialèctica social, es pot detectar que les intervencions pedagògiques per combatre el racisme i la xenofòbia han estat dissenyades amb paràmetres incomplets perquè no han tingut en compte, entre altres coses, el model de convivència existent. El desenvolupament de l'autonomia, l'adquisició de codis de relació i el coneixement del món són finalitats educatives irrenunciables, però s'han mostrat clarament insuficients per combatre el racisme quan s'han cenyit a l'àmbit escolar. L'actuació pedagògica ha de transcendir l'individu i ha

d'intervenir en el medi. Això vol dir elaborar esquemes d'intervenció dirigits als grups familiars, als mitjans de comunicació i als estaments polítics, entre altres agents mediàtics, en qualitat d'estaments educatius que generen pràctiques discursives directament relacionades amb els processos de conformació de la identitat personal, paral·lels o simultanis als que ja genera l'escola i l'aparell tècnic i administratiu que l'envolta, com a agent més especialitzat i professionalitzat.

En aquest context s'ha de situar l'elaboració d'un model d'intervenció pedagògica per al tractament de la xenofòbia i el racisme sobre contextos educatius formals, no formals i informals. Aquest model es fonamentarà en la tesi que la intervenció pedagògica no s'exhaureix en l'individu i que cal estendre-la al medi. És a dir, basada en un paradigma ecològic, la intervenció pedagògica se situarà en tres eixos: la persona, el medi, i les relacions dialògiques persona-medi.

La història de la pedagogia mostra la generació constant de discursos i pràctiques educatives per respondre a la diversitat. Aquest podria ser un primer context epistemològic per situar el present treball. Però seria del tot insuficient si acceptéssim que la pedagogia ha de donar respostes reactives a les contingències del medi i fóssim incapaços de crear un discurs proactiu per encarar i preveure els canvis amb una dimensió prospectiva. Per exemple, la pedagogia no ha d'esperar transformacions socials i polítiques per proclamar uns principis inqüestionables, com l'autonomia de l'individu, la importància del grup i del context i la interacció de l'individu amb aquest grup i amb aquest context. Segurament, el fet de prioritzar només algun dels elements esmentats (l'individu, el grup, o les relacions entre ells), oblidant o negant els altres, determina models pedagògics distints. La progressiva implantació de la democràcia liberal, del model econòmic basat en l'intercanvi i la lliure circulació de béns, i de pràctiques socials més diversificades, han acabat de decantar la balança a favor de propostes pedagògiques que siguin capaces d'integrar tots tres elements.

El tractament pedagògic de la diversitat ha adoptat històricament dues posicions certament antagòniques: la necessitat de separar i classificar els educands segons uns trets diferencials grupals; la necessitat d'anul·lar les diferències i uniformitzar posicions. Aquí resseguirem la tesi que la política educativa és la síntesi de dues dinàmiques: una de superficial, que adopta la forma de política cultural, i una de profunda, que recorre la política social i reproduïx el joc de majories i minories present en la societat. La

finalitat serà combatre el discurs heteròfob, basat en la por a l'altre, precisament a través d'una transgressió de la idea de l'altre; és a dir, incidirem de manera directa en la línia de flotació del rebuig racista, i no exactament anul·lant o negant la idea de raça (qüestió controvertida entre els taxonomistes de la biologia però també de la cultura), sinó invertint els termes de l'equació i discutint les pretensions de prioritzar l'individu o el grup: hi ha races perquè hi ha racistes, com hi ha cultures perquè hi ha culturalistes, i nacions perquè hi ha nacionalistes.

Per aconseguir-ho em proposo analitzar l'heterofòbia i les seves conseqüències des d'òptiques i disciplines diverses. En aquest sentit, serà necessari assumir un referent epistemològic que assigna un relativisme crític a les produccions dels grups humans: les atribucions racistes, si bé són un producte perfectament identificable per necessitats científiques i formen part d'un discurs dominant, tenen una rèplica emocional en conductes espontànies allunyades de qualsevol racionalitat lògica, i passen a constituir el rerafons antropològic o, en termes mediàtics, passen a conformar l'opinió pública o el sentir popular. La construcció i la deconstrucció del coneixement es produeix per la interacció entre discursos potents, des del punt de vista formal, amb discursos espontanis, generant un producte sòlid i permanent en forma d'estereotips, prejudicis, etc.

Així mateix, des del terreny antropològic, caldrà estudiar les maneres de concebre la condició humana, en el sentit que pot oferir l'antropologia, com a disciplina volgudament orientada a determinar els referents que comparteixen els humans en una mateixa comunitat, encaixats en la paraula cultura. El debat ètic, o de les formes sociomorals adequades en cada moment, aporta arguments sobre les repercussions de l'heterofòbia en el grau d'adequació de les normes «correctes» de conducta en relació a la pluralitat i a la diversitat, com a pas previ a la reflexió en el terreny de la filosofia política, que permetrà esbrinar l'abast del debat entre el liberalisme i el comunitarisme.

El racisme repercuteix directament en l'àmbit econòmic, sobre el grau de benestar i de creació i repartiment de la riquesa, i en el polític o d'organització sociopolítica, relacionat amb les relacions de poder i amb l'accés a determinades quotes en el repartiment d'aquest poder. Només en aquest sentit es poden entendre les paraules de Karadzic, quan es refereix als processos de neteja ètnica sobre els musulmans de

Bòsnia com un desplaçament etnocultural que efectivament els allunya de les oportunitats econòmiques i polítiques.

En resum, convé investigar en aquelles disciplines, tant de la sociologia, com la psicologia, la lingüística, la història i la comunicologia, centrades en l'estudi dels mecanismes actuals i anteriors de caràcter transcultural que faciliten les relacions entre grups i en els referents culturals que les obstaculitzen, ja que el coneixement d'aquests mecanismes permet generar un tractament pedagògic més ajustat.

Precisament, en el terreny pròpiament pedagògic, el marc de reflexió el proporciona una teoria de l'educació entesa com l'intent de construir discursos i pràctiques pedagògiques preocupades per integrar les posicions i les perspectives científiques esmentades. Aquest plantejament entronca amb una preocupació sistèmica, que observa el procés educatiu com el conjunt d'accions intencionals i planificades integrades en un sistema, i amb una preocupació cibernètica, que observa la persona com a subjecte intel·ligent que interactua i creix en aquesta interacció. Assumiré el principi de seguir una línia crítica amb la realitat que apunti a un horitzó desitjable, ja que entenc que la pedagogia ha de ser un intent d'avançar en el coneixement dels mecanismes de producció i reproducció educativa que permetin reduir la distància entre la realitat i la virtualitat; en altres paraules, la pedagogia només pot ser utòpica i, com sàviament indica Bárcena, la seva essència «rau precisament en la possibilitat de garantir un futur» (1997, p.17).

ESTRUCTURA DE LA TESI

Des d'un punt de vista formal, divideixo el treball en sis seccions, el relat de les quals segueix l'ordre que exposaré a continuació, de més lluny a més a prop en relació amb l'àmbit pedagògic, i es tanca amb unes conclusions, que sintetitzen i recullen el pòsit de les seccions anteriors.

La secció primera proposa un diagnòstic sociològic i antropològic de les manifestacions i les formes de l'heterofòbia en el context sociohistòric actual. La psicologia i la psiquiatria han estat capaces de catalogar un bon nombre de fòbies, moltes de les quals tenen una relació clara i directa amb objectes o situacions concretes, però també n'hi ha força inconcretes o sense fonament. L'heterofòbia, com a por

genèrica a l'altre, sintetitza la xenofòbia (dirigida a tot el que ve de fora, de l'estranger), l'al·lodoxafòbia (relacionada amb les opinions dels altres), la peniafòbia o aporofòbia (la por a la pobresa i per extensió als desposseïts), però també la soteriofòbia (la por a dependre dels altres), la sociofòbia (la por al «poble») o la tropofòbia (la por als canvis). Per tant, lluny d'aproximacions psicològiques, em limitaré a anàlisis i valoracions conceptuals i ideològiques per esbrinar l'abast real del rebuig i la discriminació a l'altre, en genèric i com absolut. Una de les línies insistents en aquesta primera secció és que el discurs i les pràctiques racistes són el resultat d'una mala administració en les tensions generades per les tendències mundialistes i les tendències localistes. El debat no resolt (i per alguns passat de moda) entre liberals i comunitaristes serveix per il·lustrar aquesta afirmació i allunyar la temptació de limitar el racisme a un paradigma darwinià on els conflictes derivats de les relacions racials serien un moment superat de la història: no hi ha un nou racisme, sinó una manera alternativa d'enfocar i desemascarar el seu discurs.

La secció segona i la secció tercera formen un bloc compacte i aprofundeixen en l'estudi de les dues tendències esmentades: d'una banda, les tendències centrífugues, de caire mundialitzador, que es concreten en processos de monologització dels canals de comunicació, d'internacionalització de les condicions que garanteixen una certa pau i seguretat, i de reforçament dels negocis comercials, fomentadors dels intercanvis demogràfics i de les migracions; d'altra banda, les tendències centrípetes, de caire particularista, que es concreten en manifestacions culturalistes que reforcen la distància i els límits entre les comunitats humanes i, en definitiva, incrementen el diferencial identitari entre grups veïns. La immigració, com a fenomen generalitzat a escala mundial, ha encarnat i ha aconseguit crear uns protagonistes concrets com a víctimes dels drames derivats de la globalització econòmica. És cert que el fantasma de la immigració recorre els despatxos ministerials i els mitjans de comunicació, com també les dependències policiaques, les campanyes de les ONG i els centres educatius. Aquest fantasma, però, és una mica més que una il·lusió ja que afecta a persones amb somnis i projectes, que només la intransigència i la intolerància és capaç de trencar. Per això mateix m'interessa molt desencaixar el discurs antiracista de les limitacions en què ha caigut provocades per un excés de defensa dels plantejaments particularistes; em refereixo a les posicions culturalistes i nacionalistes, la majoria en una línia relativista,

que validen qualsevol forma de pensar i d'actuar com a correctes amb l'únic argument de l'exotisme. Una retòrica culturalista condueix molt ràpidament a plantejar les relacions mundials com una lluita entre concepcions antropològiques diferents, que adopten formes religioses, per exemple, i condueixen a conflictes crònics. El que es posa en joc és la dicotomia d'haver d'assumir un cànon particular o el rebuig a qualsevol intent d'agrupar per raons d'origen, llengua, cromatisme epidèrmic, etc.

A la secció quarta entro en l'estudi de la conjugació de la llibertat i la igualtat, fonaments de la democràcia, amb la pluralitat de formes de vida que han generat les tendències apuntades en les dues seccions anteriors. Aquesta secció quarta significa el nucli de la noció socioantropològica que es defensa en aquest treball i, per tant, de la noció pedagògica de què partiré. Al final de la secció quarta, argumentaré que la hipòtesi transgressora significa forçar la simple evolució o el canvi que presenten els sistemes socials i entenc que la identitat democràtica i no racista ha de basar-se en la transgressió de tres dimensions, que anomeno diacrítica, diacrònica i referencial, superadores respectivament del diferencialisme, del tradicionalisme i del contextualisme, que informen alhora de la posició de l'individu en relació amb els altres, amb els iguals que l'han precedit (amb la història) i amb els seus iguals contemporanis.

Abans de precisar el model pedagògic que es derivaria d'una identitat transgressora com la que he proposat, la secció cinquena s'atura a oferir el marc de reflexió apropiat per enquadrar aquest model pedagògic. En poques paraules resseguiré dues idees: la de l'educació com a optimització personal i la de l'educació com a fenomen social i, per tant, com a pràctica social reflexiva i sistemàtica. La hipòtesi que defensaré és que els models educatius centrats en la multiculturalitat o la interculturalitat com a objectius pedagògics són incapaces d'explicar la complexitat dels fenòmens que s'intercalen en els processos formatius. Això m'obligarà a repassar distintes tipologies classificadores dels models educatius que ubiquen la variable cultural en el nucli del debat, i després hauré d'analitzar el vector social inherent a la política educativa. La conclusió és la necessitat d'abordar l'estudi del multiculturalisme en termes de pluralitat política i, per tant, d'oferir un marc de referència que integri les variables culturals, socials i morals presents en el sistema educatiu. Al final de la secció cinquena, per tant, presentaré una proposta d'organització dels corrents educatius, que per simplicitat metodològica agruparé en quatre línies o tendències: integrista, liberal,

comunitarista i crítica. Apostaré per aquesta última com a referent per encabir un model pedagògic que superi l'heterofòbia i el racisme amb una intenció transgressora com la que he explicat en la secció quarta.

Finalment, la secció sisena ofereix amb detall la proposta de superació pedagògica del racisme i l'heterofòbia a través de l'educació moral. Presentaré cinc ingredients d'aquesta proposta: principis pedagògics, esferes de construcció de la identitat no heteròfoba, dimensions morals amb potència transgressora, continguts precisos de la proposta en termes de coneixements i capacitats, i escenaris necessaris que han d'intervenir en un model pedagògic que vulgui transgredir la situació present.

Convé realitzar uns aclariments finals per facilitar l'accés a les claus interpretatives d'aquest treball. Reconec que l'ús d'algunes paraules pot no correspondre amb el significat corrent que han adquirit amb el temps, un significat de construcció social que els usuaris de la llengua han generat. És molt fàcil i molt habitual que les trampes del llenguatge ens agafin i que fem servir unes paraules amb un significat que donem per conegut quan en realitat l'interlocutor interpreta una cosa absolutament diferent i sovint divergent. Els textos no interactius, com aquest, pateixen aquest dèficit; la conversa permet en canvi corregir i aclarir sobre la marxa les afirmacions que els interlocutors es van llençant. En aquest treball, em temo que això passarà sovint i quan me n'adoni intentaré resoldre-ho. Demano disculpes si es poden interpretar malament algunes afirmacions per un ús «desviat» dels mots. Precisament amb el compromís d'assumir personalment les afirmacions, utilitzo el tractament en primera persona sense pretensions de cap mena, sinó simplement de subjectivar i particularitzar aquí i ara les reflexions abocades. Així mateix, la connectivitat es garanteix per mitjà de cites a autors i autores que han expressat amb precisió i exactitud les idees que ens bullen al cap. Per facilitar la tasca lectora, totes les citacions bibliogràfiques han estat traduïdes al català, amb la referència directa del primer cognom de la persona citada, l'any de publicació original i la pàgina de l'edició consultada, la referència completa de la qual serà fàcil trobar en la bibliografia final. M'ha semblat que aquest procediment, «neteja» el text, resulta més pràctic per als lectors inquirers i estalvia notes a peu de pàgina.

Secció 1.
Heterofòbia i
tensions ideològiques

Al voltant del racisme o la xenofòbia, es percep una certa sensació de «cansament» motivada, segurament, pel convenciment profund que el tema es complica com més se'n parla. El rebuig i la segregació, diem, tindrien fàcil solució en un context social d'igualtat que eliminés les discriminacions, que superés el diferencial econòmic entre els països desenvolupats i els menys desenvolupats; un món més just, més equilibrat econòmicament i socialment, amb igualtat de drets per a tothom, seria l'única solució al racisme. Tot plegat és equivalent a dir que no hi ha solució. El cansament i el *dejà vu* baixen les defenses, que es reactiven quan hi ha un conflicte convivencial; però llavors ja és massa tard perquè el racista ens ha guanyat la partida, pensem; el racista ha estat capaç de convertir un problema d'habitatge, de contrast cultural, d'escolarització, de tràfic d'immigrants, d'expulsió dels indocumentats, en un problema social que afecta la convivència entre les persones.

El racisme, la xenofòbia i l'heterofòbia, com a mots aglutinadors, són viscuts amb una gran intensitat perquè precisament arriben a la part més sensible de la persona. Per alguns, el segle que tanquem és el de la megamort, de l'exaltació de l'aniquilació, de la mort en sèrie. L'heterofòbia sorgeix, llavors, com l'argument explicatiu de tots aquests esdeveniments, la causa decisiva a partir de la qual s'hagin construït pavellons d'eliminació real i virtual de l'Altre, del diferent. Alguns arriben a defensar que la base racistoïde és present en tota ideologia i que surt a la llum en èpoques de crisi. Més que un argument sembla una exculpació del racista.

L'heterofòbia pot contenir una bona dosi d'odi, un odi que es nodreix del desclassament o la descol·locació social protagonitzada pels actors de la modernitat (classe obrera, menestrals, petits comerciants): no saber trobar el seu lloc en la nova situació econòmica i social genera reaccions negatives, que l'immigrant experimenta en la seva pell quan és acusat d'usurpador de la feina, de la posició social i fins i tot de transgressor de les manifestacions culturals.

El cert és que les reaccions discriminatòries són abundants: contra el veí de l'escala, amb l'equip de futbol contrari, contra el poble de l'altra banda del riu i, fins i tot, contra els mateixos skins i racistes. Si el rebuig és present en situacions quotidianes, no és estrany que es manifesti quan entren en contacte interessos econòmics divergents, concepcions ideològiques oposades i formes de viure diferents. Amb tot, hem de rebutjar la idea que el racisme és latent en tots nosaltres i que apareix en moments de

tensió social, de repartiment entre pobres ignorants d'uns béns cada cop més escassos: ni els nazis eren ignorants, ni els esclavistes americans eren dèbils econòmicament.

Voldria demostrar que l'heterofòbia és el resultat d'una altra tensió, la que enfronta polivalència i especialització, universalisme i diferencialisme, mundialisme despersonalitzador i localisme reaccionari. Hauré d'explicar que l'heterofòbia no és incompatible amb la cohabitació en un context democràtic i que, segons opinions de biòlegs, l'ésser humà tendeix «per instint» a delimitar, a marcar el seu territori i a desconfiar de l'estrany, del que no és com ell. Però aquestes preteses tendències naturals no han d'encotillar la reflexió sobre el tema sinó generar un discurs no heteròfob que serveixi de substrat a les actuacions pedagògiques en contextos formals i informals.

Després de mostrar algunes manifestacions heteròfobes que dia a dia recullen els mitjans de comunicació i d'analitzar un conjunt de reflexions sociològiques i antropològiques sobre el tema, estaré en condicions d'analitzar els trets més destacats de tendències mundialistes i de tendències localistes, la tensió entre les quals, al meu parer, conforma el rerafons del discurs heteròfob.

Abans d'entrar en matèria, però, convé fer algunes precisions terminològiques i semàntiques. Durant aquest treball utilitzaré molts cops com a sinònims racisme, xenofòbia i heterofòbia perquè responen a una mateixa lògica amb destinataris diferents: la raça, l'estranger, l'altre en general. M'agrada heterofòbia perquè expressa un significat més ampli, més totalitzador del fenomen de por a l'altre, que es materialitza en tota una colla de mots hipònims. Sota esquemes heteròfobs es manifesten, d'una manera o d'una altra, el sexisme, el relativisme, el xovinisme, el nacionalisme, l'etnocentrisme, el sectarisme, el classisme, l'individualisme asocial i, fins i tot, tots els moviments «anti», començant per l'antisemitisme i acabant per l'antiracisme, amb tots els matisos que calgui emprar. Ara no m'interessa exposar les relacions entre aquests fenòmens, sinó apuntar la possibilitat que tots ells inclouen dosis de por a l'alteritat, a l'existència d'un no-jo que pugui «alterar» la meua existència. En resum, normalment, faré servir el mot heterofòbia per referir-me a situacions derivades de manifestacions que expressen algunes de les actituds següents:

α) La tendència a tenir por de l'altre, en el sentit que l'altre s'oposa a mi i m'altera (em gira) els meus esquemes; en principi, no hauria d'incloure-hi la por al desconegut, però en algun cas això serà possible; de fet, la por al desconegut no generaria

heterofòbia, sinó més aviat incertesa davant d'allò inesperable. Esperar el pitjor tampoc no gosaria qualificar-ho com a detonant de l'heterofòbia, tot i que el pesimisme i el rebuig preactiu (abans del contacte) a l'altre poden derivar en actituds heteròfobes. En un sentit positiu, la por a l'altre activa la integritat del discurs propi, m'obliga a buscar connexions amb el discurs de l'altre, que em permetran dialogar-hi o rebutjar el contacte, un cop hagi superat la fase d'incertesa.

b) La inclinació a rebutjar tot el que provingui de fora, dels límits que jo m'he marcat enllà. La delimitació, entesa en un sentit defensiu, genera en l'altre un sentiment agressiu perquè alhora sent atacada la seva integritat. Marcar fronteres, aixecar murs, serien expressions de separacions físiques que connoten separacions virtuals o imaginàries. Amb tot, segons com s'expressi, podem donar a entendre aproximació, voler marcar distàncies per evitar el conflicte i permetre una coexistència pacífica.

c) L'evitació del contacte amb els semblants, l'autoodi, podria amagar dosis d'autofòbia, creades segurament per una heterofòbia latent; em sembla massa complicat entrar en aquest terreny perquè crec que deriva fàcilment a situacions patològiques pròpies del camp de la salut mental. Tanmateix, no és gens agosarat afirmar que els esquemes psíquics que sostenen l'autofòbia i l'heterofòbia són els mateixos i, per tant, hi ha un rebuig net en totes dues d'acceptar l'evidència i la realitat: la diversitat i la unitat.

d) La tendència a rebutjar el que s'allunya de la norma compartida socialment, a l'excèntric com a allò que marxa del centre, pot considerar-se una derivació de l'heterofòbia expressada en el primer punt; la persona que mostra un temor a l'excentricitat, en definitiva, manifesta una inseguretats dels propis plantejaments quan creu que les actituds de l'altre poden alterar-li les conviccions. En aquest punt, cal considerar heteròfobes les actituds de rebuig a persones amb actituds socials i conductes sexuals discrepants amb la norma imposada, considerades perilloses per la resta.

e) L'esquema de rebuig heteròfob inclou les actituds contra persones que pateixen alguna malaltia que intencionadament s'ha vinculat a alguns dels altres grups. En concret, els malalts de sida han perdut desprésiti –no diré que han guanyat prestígi– quan algun personatge famós n'ha quedat afectat. L'heteròfob estableix una relació directa entre conducta excèntrica i portador de malalties, que en el cas de la sida molts integristes heteròfobs vaticinen des de l'inici dels temps amb la metàfora de Sodoma i Gomorra. La concreció física i material en una malaltia, que en la sida ha estat

malauradament mortal, l'heteròfob l'estén a malalties mentals, que no tenen conseqüències letals però sí d'aniquilació virtual de l'altre. Podem esmentar la funció dels manicomis o els centres de reclusió per als dissidents de l'ortodòxia soviètica, per exemple, per recordar la por dels mentalment normals a quedar afectats per les excentricitats dels bojos o dels desviats i la necessitat de crear espais controlats per tancar-hi diferents i malalts.

f) L'heterofòbia es dirigeix a tot aquell que pot ser sospitós d'alterar la meua seguretat, sobretot els indigents, com a persones que no tenen els béns mínims per a la subsistència. Encarnen un rol, d'altra banda, perfectament aprofitat en alguns casos per obtenir un guany econòmic, ja que el rol ataca directament el sentiment de llàstima i massa sovint afecta el sentiment de seguretat, quan el peticionari apel·la a la seva condició marginal desesperada que pot desembocar en un acte violent contra la societat.

g) El rebuig a comunicar-se amb els altres desemboca en actituds mixofòbiques, de no barrejar-s'hi, que tenen un origen combinat de caràcter biològic i culturalista. No és una forma diferent del discurs heteròfob però sí que té unes especificitats ocultes que el fan més difícil de desemmascarar que alguns dels altres. La mixofòbia, que tindria el punt culminant en l'endogàmia, té un curiós punt de contacte amb les teories evolucionistes de l'espècie, segons les quals només sobreviuen els organismes polivalents i poc especialitzats. La mixofòbia, entesa com una garantia per mantenir la puresa sigui genètica o sigui cultural, condueix paradoxalment a l'aniquilació del grup. La mixofília, en canvi, també és atacada per molts antiracistes heteròfobs perquè a la llarga provoca la desaparició de la diferència, a causa d'allò que podríem anomenar «efecte Babel» (San Román, 1996, p.201). En aquest punt, voldria remarcar la coincidència d'arguments entre algunes posicions racistes i antiracistes, l'estudi de la qual reprendrem en punts posteriors (vegeu capítol 1.2.).

M'inclino, per tant, a fer servir la paraula heterofòbia, no amb la intenció de substituir les més habituals, com ara racisme i xenofòbia, classisme, masclisme, feminisme, xovinisme i nacionalisme; ho faig amb la intenció de simplificar el llenguatge i reunir en un mot, segons Memmi, el conjunt de «constel·lacions fòbiques i agressives, dirigides contra els altres, que pretenen legitimar-se per arguments diversos, psicològics, culturals, socials o metafísics, en què el racisme, en sentit biològic, seria

una variant [...]. Heterofòbia permetria englobar totes les varietats de rebuig agressives» (Taguieff, 1995, p.634, nota 91).

La complexitat del fenomen racista obliga a adoptar una perspectiva no només multidisciplinària sinó també una aproximació des d'entitats conceptuals adjacents. Convé elaborar un discurs distint de l'opinió popular sobre el racisme. Per Taguieff, el pensament popular del racisme confon actituds, ideologies i pràctiques discriminatòries «tot relacionant-les amb passions baixes o negatives (odi, menyspreu, por, enveja, etc.), constitueix un *obstacle* [cursiva a l'original] en l'anàlisi científica dels modes de raciació. Cal trencar amb les confusions consoladores.» (1995, p.38). Seguint aquest criteri, un estudi complet sobre el racisme i la xenofòbia, com també reclama San Román, hauria de tenir en compte els tres eixos següents:

a) Els prejudicis, les opinions i les actituds racistes i de rebuig a l'altre, com a manifestacions de la pràctica quotidiana i fet quantificable en enquestes sociològiques.

b) Les conductes i les pràctiques associades al racisme i la xenofòbia, com ara la segregació, la discriminació i la violència, observables en àmbits com la política educativa, la política d'habitatge, el codi de la nacionalitat i les lleis d'estrangeria, etc.

c) L'estudi del cos ideològic i doctrinari de l'heterofòbia, com a discurs amb una unitat pròpia, pròxima a una ideologia en el sentit clàssic, instrumentalitzada pels partits polítics.

M'interessa, però, centrar-me en el tercer eix perquè em sembla fonamental per entendre la hipòtesi segons la qual l'heterofòbia emergeix amb la tensió entre dues dinàmiques ideològiques divergents que es troben en el rerafons de les línies de pensament actual. Taguieff escriu que «l'observació crítica més immediata que reclama la lluita antiracista es dirigeix al seu discurs, que manifesta una certa confusió intel·lectual.» (1995, p.9). Aquesta secció, per tant, tindrà la finalitat de mostrar les lògiques internes del discurs heteròfob.

1.1. LES EXPRESSIONS DE L'HETEROFÒBIA EN EL MÓN ACTUAL

L'heterofòbia, avui, com ens vénen indicant força autors des de perspectives diverses (Flecha, 1990; Stavenhagen, 1991; Taguieff, 1995; San Román, 1994),

desemboca en actituds de rebuig als grups més directament colpits pels efectes de la modernitat i, sobretot, del capitalisme tardà. L'heterofòbia, expressada des de sempre per un rebuig amb base fenotípica, de caràcter racial, deixa pas a una discriminació segons el context adscriptiu de l'individu, una adscripció que acostumem a catalogar de cultural. Les expressions canvien, però el fons és el mateix.

L'heterofòbia, expressada en el racisme i el rebuig als estrangers, és una preocupació de les autoritats governatives europees, si tenim en compte el nombre d'actuacions engegades aquesta dècada per combatre-ho. També és motiu d'estudi de força investigacions acadèmiques, com ho demostra la gran quantitat de material bibliogràfic publicat els darrers deu anys. Però, a més, també es reflecteix en les enquestes d'opinió que difonen els mitjans de comunicació i en l'inquietant nombre d'actes racistes que recullen també aquests mitjans. No sabria dir quin és el primer element de la cadena, però hi ha connexió directa entre opinions i conductes (de particulars, de líders polítics i mediàtics, i de l'estat): les opinions i conductes particulars responen, sovint, a un discurs institucionalitzat i recollit pels líders d'opinió, elegits i mediàtics, el qual es concreta en unes actuacions determinades en política educativa, informativa, d'habitatge, sanitària, etc.

En el conjunt d'aquests tres àmbits (el polític, l'acadèmic i el popular), hi ha una percepció de l'heterofòbia vinculada sobretot a actes violents, de segregació i de discriminació dirigits a grups específics o persones que responen a uns paràmetres molt determinats. El catàleg de manifestacions i conductes racistes se centra, per tant, en fer de l'odi a alguns col·lectius (d'estrangers, de minories ètniques, etc.) el nucli central del discurs heteròfob, que es completa amb la persecució dels consumidors (però no dels traficants) de drogues, antiavortistes, homosexuals, indigents, grups marginals i, segons la versió, a comunistes, anarquistes, etc. Les agressions físiques a persones que encaixen en algunes de les etiquetes anteriors són habituals en el racisme vehiculat pels grups d'extrema dreta i grups violents emmascarats sota una estètica skin, que han trobat en els espectacles esportius, i concretament futbolístics, una bona caixa de ressonància.

Efectivament, les pràctiques racistes i xenòfobes acostumen a ser relacionades, en clau política, amb l'extrema dreta. No sense raó, l'informe Ford (Europa, 1991) començava la seva declaració amb una increpació directa: els grups d'extrema dreta «són la traducció política, la conseqüència i en part també la causa real de l'increment

del racisme a Europa» (1991, p.31). Segons l'informe, hi ha evidències que demostren la unitat entre el racisme, l'antisemitisme i el populisme. El més interessant i inquietant de l'informe és la convicció latent segons la qual els governs europeus consideren inevitable el racisme ja que té un aspecte positiu: serveix d'aglutinador d'insatisfaccions i frustracions provocades per la marginació social, l'autoexclusió, l'atur, la desestructuració familiar, etc.; la por a la inseguretat, en definitiva, que defensa Martuccelli (vegeu 1.2).

En aquest context, el racisme fa les funcions de vàlvula de seguretat per deixar anar les pressions que podrien manifestar-se per altres canals més arriscats des del punt de vista de la seguretat col·lectiva. Els grups d'extrema dreta no han deixat passar l'ocasió i han sabut vehicular un discurs polític que ha arribat amb força a alguns sectors de votants. Segurament, el fenomen lepenista a França és el més emblemàtic gràcies al fort ressò que ha assolit. El Front Nacional, la força política promoguda per Le Pen, ha capitalitzat els vots de desencís i desorientació perduts, a més, per l'abandonament i el desarmament ideològic dels altres partits (ampliaré aquesta idea a la secció 4).

Segons l'Eurobaròmetre, la institució que pren el pols de l'opinió dels europeus (no sabem, però, si europeus de passaport d'algun Estat comunitari o europeus comptant tots els residents, inclosos els immigrants no comunitaris legals i il·legals), els francesos s'autoproclamen els més racistes d'Europa (Oppenheimer, 1997). En concret, el 75% es declaren racistes en algun grau, mentre que la mitjana europea és del 66%. L'extrema dreta de Le Pen defensa el seu rebuig als immigrants per raons econòmiques i culturals i, paradoxalment, no accepta que se'l qualifiqui de racista ni d'antisemita per aquestes raons. De fet, molts dels seus votants manifesten reiteradament el rebuig al racisme però segueixen votant el Front Nacional perquè és l'únic que fa alguna cosa contra la «invasió estrangera que provoca la pèrdua d'identitat nacional» francesa (Campana i Eleb, 1998, p.18-19). Per tant, tot i la institucionalització política del racisme a França, les dades no mostren uns índexs tan elevats com els d'altres països perquè la correlació entre racisme i extrema dreta que fan els dirigents no és compartida plenament pels seus votants, i no és que no la comparteixin, sinó que no la comparteixen plenament. Tornarem sobre la funció de l'extrema dreta i del lepenisme en concret quan analitzarem els límits de la democràcia i les relacions amb la identitat (vegeu 4.2).

A més de França, altres països de la Unió Europea, com Bèlgica, Dinamarca i Àustria, se situen a la banda alta de l'Eurobaròmetre esmentat i s'autodeclaren força o molt racistes (55%, 43% i 42%, respectivament). Tot i les cauteles necessàries davant de les enquestes que universalitzen l'opinió d'una mostra i l'atribueixen a tot un país, no deixen de ser indicatives d'un estat general d'opinió.

El sentiment de racisme que puguin manifestar en una enquesta els habitants d'una comunitat específica caldrà emmarcar-la en la dinàmica social general d'aquella comunitat. En el cas de Bèlgica, la situació de l'extrema dreta ens dona pistes de les opinions heteròfobes: el *Vlaams Blok* té una implantació important a la zona de Flandes i declara que el poble flamenc forma part de la família germànica, per això reclama l'annexió als Països Baixos; en canvi, la part francòfona presenta un panorama dividit de l'extrema dreta i no té una representació electoral significativa. Sembla haver-hi, d'una banda, un lligam molt directe de l'expressió heteròfoba amb la frontera lingüística, que fa que els immigrants procedents del nord d'Àfrica i segurament competents en llengua francesa tinguin menys dificultats de relació social a la zona francòfona i per això estiguin més «acceptats» que a la zona flamenca; d'altra banda, i vinculat a això, el tancat particularisme concretat en l'adscripció pangermànica que defensa el *Vlaams Blok* serviria d'element extremador d'un sentiment de por i rebuig a l'altre, en aquest cas un particularisme de caire nacionalista.

Alemanya encaixa de ple, segons les enquestes d'opinió, en els valors mitjans europeus. Però, igual que en el cas de Bèlgica, no és legítim universalitzar l'opinió si tenim en compte factors locals. Després del procés de reunificació, el 1992, els actes vandàlics de caire racista i xenòfob es van multiplicar: el 1990 la policia havia comptabilitzat 270 accions violentes; el 1992, la xifra era de 2.268, de les quals dues tercers parts aproximadament s'havien produït a l'antiga zona est (Wieviorka, 1994, p.161-162). Amb una herència nazi poc gratificant per a l'imaginari col·lectiu dels alemanys, l'autopercepció racista ha estat un mecanisme de control i d'autocensura que, segurament, s'ha vist alterat per la reunificació. Les onades racistes a l'antiga Alemanya Oriental respondrien, segons Wieviorka, no només a una desestructuració econòmica, que rebotaria directament en els immigrants com a culpables de la situació, sinó sobretot a una dislocació nacional, en el sentit que el sistema de relacions socials anteriors hauria quedat exhaurit per la nova dinàmica socioeconòmica (Wieviorka, 1994, p.186). Els

alemanys de l'antiga part oriental mostrarien uns valors més alts de racisme i xenofòbia per demostrar un sentiment nacional alemany més elevat, guanyar posicions en el mercat laboral i no ser considerats alemanys de segona (els immigrants comunitaris, per tant, ocuparien la tercera posició, i els no comunitaris, la quarta). Tot i el factor econòmic, latent en el conflicte heteròfob, en el cas alemany s'observa el fort paper de l'identitarisme i la tensió que genera el procés d'uropeïtzació, un símptoma més dels processos d'internacionalització que estudiarem en la secció segona.

A l'altra banda de l'enquesta, les quotes més baixes de racisme es donen a Luxemburg (amb un 30% de població estrangera), Portugal (amb una gran part de la població emigrada a altres països de la Unió) i Espanya (país que en els darrers trenta anys ha deixat de ser emissor de migració per esdevenir-ne un incipient receptor). Pel que fa a Portugal i Espanya, no hi ha hagut una instrumentalització política de la immigració tot i les altes taxes d'atur, sobretot al segon. L'extrema dreta no té representació parlamentària ni municipal i els grups que protagonitzen accions violentes s'identifiquen més amb bandes criminals que amb grups organitzats políticament. Es dona la circumstància que en aquests països ibèrics, sobretot a Espanya, l'herència deixada per una dictadura militar ha servit d'antídot, si més no momentàniament, per a l'expressió política de l'extrema dreta, massa identificada amb la simbologia i l'ideari autoritaris d'èpoques passades. Això no obstant, l'Eurobaròmetre detecta que prop d'un terç de la població espanyola manifesta que les quotes d'immigració comencen a ser elevades i, si augmenten, poden desembocar en conflictes.

Del grup de països situats en els valors mitjans comentaré breument la situació del Regne Unit i d'Itàlia. Des de la crisi petrolera dels setanta, el Regne Unit ha viscut un període llarg de desestructuració econòmica, amb el tancament de fàbriques i el desballestament de sectors productius sencers (metal·lúrgia, mineria, etc.), en un intent d'adaptar-se als nous esquemes industrials del capitalisme actual. Aquest procés ha generat un alt cost en desigualtats socials acomboiat per governs conservadors durs, primer amb Thatcher i després amb Major. Wieviorka escriu que, en el cas britànic, el desenvolupament econòmic ha estat cada cop menys un factor d'unificació identitària i «apareixia més aviat com a font de trencament i d'esgotament» en el terreny social (Wieviorka, 1994, p.98 i ss.). Segons ell, l'exclusió social ha estat generada per una forta diferenciació cultural, de caire racial, de les poblacions immigrades. Aquesta

diferenciació té la seva arrel en l'etnicització procedent del colonialisme i en el marcat classisme dels medis intel·lectuals britànics tradicionals. En el cas britànic conflueixen dues tendències heteròfobes que estudiarem en capítols posteriors: d'una banda, la dinàmica superioritat-inferioritat; d'altra banda, la dinàmica exclusió-inclusió. Per Wieviorka, es manifesta una culturalització de les relacions socials, la qual cosa incita a entendre les desigualtats econòmiques en termes de diferències culturals.

En el cas d'Itàlia, en canvi, observem una altra tendència, no gaire allunyada del model britànic, però amb matisos que cal remarcar. D'entrada, Wieviorka fixa l'atenció en l'especial funció que hi duen a terme els mitjans de comunicació, en substitució d'un estat desestructurat i en crisi permanent, i per sobre d'una societat civil massa afectada pel tribalisme tradicional. Segons ell, el fenomen racista ha estat «espectacularitzat» pels mitjans perquè es treballa amb la hipòtesi d'un imaginari racista present a Europa que altera les identitats nacionals. Itàlia s'emmiralla a Alemanya i França, en aquest i en molts aspectes. La presència dels mitjans de comunicació han abonat, per exemple, les proclames segregacionistes de la Lliga Nord, d'Umberto Bossi, que han tingut més un caràcter de concurs televisiu que de reivindicació política. És interessant el cas italià per la transformació institucional que està experimentant en la dècada dels noranta i el canvi de referents identitaris que això genera en el terreny de les agrupacions polítiques (vegeu 3.1).

La situació a Estats Units és prou coneguda pel que fa a les polítiques de *melting pot* i de discriminació positiva que s'hi han dut a terme des de la dècada dels seixanta, a partir del moviment pels drets civils, encapçalat per Luther King, i també del de les feministes, els d'alliberament gai, etc. La consistència de la lluita antiracista als Estats Units respon, des del meu punt de vista, al fet que encara a la dècada dels cinquanta molts estats conservaven legislacions discriminatòries, en especial contra els negres, cosa que facilitava una acció clara i definida contra un objectiu precís: l'abolició de la normativa. En canvi, superat el primer pas, l'objectiu perdía la seva nitidesa i es dirigia al món més difús de les actituds i dels valors.

Amb tot, als Estats Units s'ha produït un fenomen que no per antic deixa de ser inquietant: la dimensió religiosa a l'heterofòbia. La lluita més activa contra la discriminació racial ha estat encapçalada pels moviments negres però sobretot ha estat tenyida d'una afirmació religiosa, que en les versions més radicals defensen la

supremacia de la negritud per sobre de la resta (vegeu 1.2) com a reacció als WASP majoritaris (*white anglo-saxon protestants*); és el cas de Malcolm X i de Louis Farrakhan, fundador i actual líder, respectivament, del moviment La Nació de l'Islam. Al meu parer, l'adscripció religiosa de la majoria de líders negres respon a una decisió estratègica per consolidar un discurs diferencialista més sòlid que el de l'argumentació racial, que s'ha demostrat feble fins i tot pels racistes més violents. Segons Luther King, si li respon sense violència, un racista violent acaba reconeixent la monstruositat del seu tramutament argumentatiu. És a dir, la raciació com a tesi diferencialista tendeix a defallir davant d'arguments de pes, que en la majoria de situacions heteròfobes, respon a fenòmens desigualitaris causats per raons econòmiques i d'accés al poder.

El repàs a la presència de l'heterofòbia en el món actual, en les versions racista i xenòfoba no es pot limitar a un estudi dels grups més o menys minoritaris discriminats als estats-nació actuals. Hi ha fenòmens heteròfobs que superen les barreres estatals i abasten zones geogràfiques importants. Em refereixo a la situació de la població gitana que, des d'una definició bàsicament fenotípica i de codificació dels costums, defensa una posició diferencial en la societat. La persecució contra els gitanos és antiga i coneguda i s'ha fet amb arguments de tota mena, des dels més biològics als més culturalistes, utilitzant els atributs fenotípics com a motius de la segregació i, en el cas del nazisme, de l'aniquilació física. La discriminació contra els gitanos s'ha produït en tres dimensions: la territorial, la social i la ideològica.

La primera dimensió està relacionada amb el règim de subsistència econòmica: els gitanos mai no han reclamat cap territori com a propi; en aquest sentit, és famosa la roda de carro del logotip d'algunes organitzacions, tot i que s'observa una tendència a la sedentarització de comunitats gitanes, que pot generar i genera, de fet, conflictes que afecten la dimensió següent.

La segona dimensió fa referència al règim de convivència en una mateixa societat: segurament, la inclinació a no reclamar la propietat sobre la terra s'ha interpretat en clau jurídica, amb l'afirmació que «ells tenen unes altres regles». D'aquí a no considerar-los habitants d'un mateix sostre, ni veïns en el millor dels casos, només hi ha un pas. D'altra banda, no deixa de ser alarmant que encara ara l'atribut gitano aparegui habitualment als titulars de premsa i de telenotícies encapçalant notícies tràgiques, relacionades amb la criminalitat, i uns dies després també tràgiques, però

relacionades ara amb manifestacions de reacció heteròfoba en protesta pels actes criminals protagonitzats per gitanos (curiosament, no es produeixen manifestacions de gitanos en contra de robatoris perpetrats per no gitanos).

Això condueix a la tercera dimensió, que recull i integra les anteriors, referida al component identitari. La conformació d'una identitat diferencialista, en el cas de la població gitana, s'ha vist molt afavorida pel discurs heteròfob que rebutja la barreja i la mixtura amb els diferents i on l'endogàmia apareix com un mecanisme de seguretat dels ingredients que identifiquen el grup (vegeu secció tercera). Arribats aquí, la conflictivitat amb el gitano ja no és deguda a les seves peculiaritats físiques, ni a les seves normes socials distintes a les no gitanes; el problema és que són diferents i irreductibles: no s'integren perquè ni volen ni poden.

Sovint, la situació discriminatòria soferta pels gitanos és comparada amb la dels jueus, atesa la perspectiva transversal de tots dos fenòmens. Actualment, després de l'holocaust i un cop el sionisme ha assolit la fita política de constituir un estat jueu a Palestina, la situació ha experimentat un canvi important. L'antisemitisme, però, no ha desaparegut de les actituds i opinions del discurs heteròfob i es manté de manera subtil —«usurer, persona que no mira sinó el seu guany», segons recull el diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans, de 1995—, o d'una manera directa: «Els jueus han avançat; els negres han retrocedit. Nosaltres [els negres] ens hem fet famosos; ells s'han fet rics. Nosaltres morim per les drogues; ell envien els seus fills a la universitat», exclama Louis Farrakhan (1995, p.5), el líder negre nord-americà.

No es pot negar que en les dues últimes dècades han proliferat les actuacions governamentals i dels supragovernos (Consell d'Europa, Unesco, etc.) orientades, exactament, a superar els prejudicis racials i heteròfobs, alguns dels quals hem repassat en les línies anteriors. Cal acceptar que les polítiques de *melting pot* nord-americanes i les campanyes de combat contra el racisme i la xenofòbia, juntament amb tímides modificacions dels codis penals per penalitzar els actes racistes, han tingut algun efecte en la consciència col·lectiva.

Tanmateix, crec que no s'han d'aplaudir totes les iniciatives que tendeixen a eliminar l'heterofòbia. Algunes, com analitzarem tot seguit, responen a un intent de satisfer una inquietud social, promoguda honestament per grups que defensen els drets de les persones discriminades però amb molt poca profunditat pedagògica i moltes dosis

d'incongruència ja que no s'ha entrat mai en el tema de la desigualtat, del diferencial econòmic, de les dificultats bàsiques per viure, etc. Amb poca profunditat pedagògica, perquè, com assenyala Martuccelli, la lluita contra el prejudici xenòfob no és el «problema fonamental»; el més important és «aconseguir les condicions socials, l'accés al mercat de treball i igualtats jurídiques que possibilitin que més enllà del prejudici la comunicació social continuï realitzant-se» (1996, p.7).

Les campanyes dirigides a superar el prejudici amaguen la ineficaç tasca de lluita per la igualtat. L'opció possibilista, ara com ara, és defensar les reformes a escala local i global que permetin cobrir les necessitats bàsiques i, en un context democràtic, treballar per consolidar un model de relacions socials basat en el diàleg i la participació. El discurs heteròfob subjacent a les conductes racistes i xenòfobes es manifesta juntament amb altres discursos excloents de caràcter defensiu: classista, lingüístic, territorialista, religiós, etc. Això significa que, des de la perspectiva de les actituds i els valors, hem d'entendre el discurs heteròfob com un conjunt que es materialitza en uns destinataris diferents segons cada context.

En aquesta línia, és interessant conèixer el grau d'institucionalització política que és capaç d'adoptar un discurs de rebuig. Per exemple, en relació amb el racisme, Wieviorka (1991, p.101 i ss.) n'ha sistematitzat quatre plans o escenaris.

a) Infracisme. En aquesta escena, el racisme no està articulad. Es produeix una difusió de prejudicis i d'opinions heteròfobes a partir de fenòmens aïllats. La violència està molt localitzada i és esporàdica, sovint sense una víctima precisa que els diaris inclouen en la crònica negra. Existeix una segregació social incipient.

b) Racisme fragmentat. Aquest racisme és quantificable en termes de sondeig d'opinió, com hem observat amb l'Eurobaròmetre. Segons això, sectors de la població mostren preocupació davant d'alguns fets puntuals. El rumor dispara el prejudici i aquest augmenta l'opinió contrària. Apareixen grups polítics amb una certa influència de pensament sobre l'opinió pública. Els brots violents són reiteratius i tenen unes víctimes molt precises i catalogades. Comencen a crear-se espais concrets de segregació i de discriminació: habitatge, relacions laborals, etc. La premsa inclou les notícies sobre el racisme en els espais destinats a la informació social.

c) Racisme polític. En aquesta escena, el racisme mobilitza amplis sectors socials sota un dogma o una doctrina elaborada i basada en arguments ètnics, culturals i,

sobretot, econòmics. El racisme és instrumentalitzat per una o més forces polítiques «legals» que reclamen la instauració de mesures concretes contra els grups racialitzats. La violència adquireix unes dimensions considerables, que es veuen afavorides per un clima o un context favorable, i comencen a aparèixer a les pàgines d'informació política de la premsa.

d) Racisme total. És el racisme sota la cobertura de l'estat, el qual crea i aplica polítiques sectorials de discriminació o d'exclusió. El racisme adquireix una justificació ideològica, a partir de la qual tot queda subordinat: l'economia, la ciència, etc. Es produeixen situacions de conflicte armat amb pobles veïns o de genocidi interior amb grups concrets.

Crec que l'esquema de Wieviorka té una utilitat interessant per analitzar el fenomen en qualsevol comunitat actual perquè respon a una dimensió universalitzable del desenvolupament moral, que analitzaré en la secció cinquena. Hi observem, per exemple, que en els plans infraracista i fragmentat, el racisme no troba una resposta o una institucionalització política; no deixa de ser un fenomen atribuïble a reaccions radicals, fàcilment controlables pel poder polític i sobretot assimilables per la comunitat.

El salt qualitatiu es produeix a partir del moment que el racisme adopta la forma política i la total, que indica la legitimació última del discurs racista, la seva validació amb efectes gairebé irreparables. Si bé en els dos primers escenaris es pot separar el pensament de l'acte, en els dos segons aquesta separació és pràcticament impossible; la consciència i l'acció són una mateixa cosa i les conseqüències són francament incalculables; amb aquesta fusió s'arriba a un punt de no retorn, a un punt en què, per exemple, en nom de la ciència abans es realitzaven els actes d'eliminació i en nom de la nació, en algunes experiències recents, es duen a terme accions de neteja o de purificació ètnica. En resum, el pas del prejudici heteròfob a l'aniquilació física, de l'infraracisme al racisme total i a les cambres de gas, és un salt de grans dimensions; quan l'heterofòbia es limita a les opinions o actituds parcials o fragmentades no hi ha perill; en el moment que apareixen expressions populistes encarnades en grups o personalitats polítiques, el racisme aprofita el germen creat amb les expressions

fragmentades i esdevé la ideologia que legitima qualsevol decisió política que, en nom de l'heterofòbia, amaga plantejaments totalitaris i antidemocràtics.

1.2. ORÍGENS MODERNS DEL DISCURS HETERÒFOB

Si no desitgem caure en les trampes de l'etnocentrisme i de l'absolutisme culturalista, semblaria agosarat creure que les opinions i pràctiques heteròfobes són una exclusiva, o un invent, dels europeus, tot i que alguns autors els atribueixen una bona dosi de responsabilitat històrica. Stanvenhagen (1991) ho recull per mitjà de dues de les raons de l'aparició del racisme modern, totes dues genuïnament europees: la creació dels estats-nació i l'expansió colonial.

Segons aquesta línia de pensament, la implantació dels estats-nació exigia la necessitat d'organitzar els antics feus medievals amb criteris d'uniformitat, si més no per oposar-se amb eficàcia a altres estats-nació, també en conformació. Els processos d'unificació política exigien una homogeneïtzació en aspectes tangibles i concrets, com ara la llengua i el dret, que servien de marcs de referència obligats per a tots els flamants ciutadans nacionals, que substituïen els anteriors súbdits, i sobretot per facilitar les relacions econòmiques internes. A falta d'altres referents objectivables, els estats moderns necessitaven reforçar la identitat nacional amb marcadors exteriors capaços de mobilitzar la ciutadania, encara necessària com a carn de combat en cas de conflicte amb altres estats. Banderes, himnes i escuts, que mai no han deixat de tenir un valor simbòlic aglutinador, servien també d'elements diferencialistes que desembocaven en dinàmiques d'inferiorització i menyspreu envers els altres nacionals, una herència que tan hàbilment han sabut recollir els clubs esportius. No es pot perdre de vista que, en les relacions entre grups pròxims, la configuració d'unitats polítiques abstractes han tingut sempre una base rivalista més que no pas de veïnatge. Per tant, internament, amb l'estat-nació es consolida un discurs diferencialista de caràcter heteròfob amb una delimitació clara de fronteres simbòliques i virtuals.

Simultàniament a la formació dels estats-nació, Europa consolida la seva posició colonial i posa les bases per expandir l'incipient model capitalista basat en l'explotació de la mà d'obra, la qual cosa reforça alhora les afirmacions nacionals que serviran de suport a la rivalitat econòmica dels estats europeus, unes rivalitats que molt sovint

desembocaran en conflictes armats. Per alguns autors, la colonització necessitava una legitimació de l'explotació dels «altres», una legitimació ideològica de l'esclavisme i de l'opressió política dels pobles allunyats. L'heterofòbia de caràcter racista legitima una dinàmica d'inferiorització amb finalitats econòmiques, en una combinació d'imperialisme i culturalització, sigui aquesta última religiosa o laica.

Assumir, des de posicions antiracistes i antiètnocèntriques, que només els europeus han estat capaços de generar i exportar un discurs racista és tant com pretendre una «superioritat intel·lectual» per als europeus, cosa que no deixa de ser un contrasentit. L'heterofòbia no és una exclusiva del model capitalista occidental ni un tret definitori dels europeus, com demostra San Román (1996, p.210 i ss.) quan analitza el sistema polític de la Grècia clàssica, dels israelites bíblics, dels azande del Zaire, el conflicte entre hutus i tutsis a Ruanda, els gitanos a Europa i els barakunin al Japó. San Román accepta que, tot i que abans i en altres llocs del planeta s'havien produït manifestacions heteròfobes que impedeixen afirmar que el racisme és d'origen europeu i un tret genuïnament europeu, és cert que Occident ha aconseguit esdevenir «l'exponent més alt del racisme universal» (1996, p.83), no menys que el de qualsevol imperi conegut, i amb una dosi extrema de racionalització de l'aniquilació de l'altre, com ens recorda l'experiència nazi.

Amb els matisos que calgui, però, voldria remarcar ara que tant l'una com l'altra, la línia nacional com la colonial, van trobar un bon suport ideològic en el desenvolupament de les teories biològiques, sense les quals no hauria estat possible desplegar cap mena d'expansionisme imperial culturalista. La biològització del racisme no és nova però amb el pensament occidental assoleix un bany de racionalisme, si més no allunyat d'explicacions transcendents o divines. Argullol, per descriure la «política de trinxeres», diu que «Occident torna a témer, amb particular aprensió, el setge dels "bàrbars", reproduint ancestrals pors que es remunten als antics grecs, que oposaven el seu "cosmos" al "caos" exterior» (1992, p.56), un caos que provindria precisament del caràcter bàrbar dels altres. L'oposició entre civilització i barbàrie tindria un rerefons evolucionista que justificaria les intervencions culturalitzadores per tal d'augmentar el nivell de vida dels pobles inferiors.

Entès com el pes de l'herència genètica en la transmissió socialitzadora i educativa, el biològisme queda recollit en una cita de Cervantes referida als gitanos, els

quals només «van néixer per ser lladres: neixen de pares lladres, es crien amb lladres, estudien per a lladres» i acabaran sent lladres (San Román, p.198). El fill del gandul és natural que sigui gandul, si no hi ha una intervenció decidida que ho impedeixi. La racionalització del pensament occidental permet donar una explicació biològica de la diversitat en termes de races, la qual exerciria una influència determinant per confirmar les suposicions existents en el pensament popular. Això significa que, a partir dels principis de classificació de les espècies en grups internament homogenis, cal establir una jerarquia per esbrinar quin és l'exemple a imitar o a evitar. És a dir, el discurs heteròfob recull dels postulats biologistes dues idees clau: l'agrupació per atributs amb una ordenació d'aquestes agrupacions segons un criteri, i la presència d'individus «genèticament» purs que responguin a aquests atributs.

Les variacions en la base de legitimació del racisme s'han de buscar, per San Román, «en els criteris d'autoritat de cada moment històric i de cada situació concreta de cadascun d'aquells moments» (1996, p.232). En el cas que ens ocupa, en l'etapa de racionalització-justificació del racisme, els criteris emprats feien referència a aspectes eugenèsics per esbrinar els factors que determinaven la puresa de la raça i evitar-ne contaminacions desviacionistes provocades per contactes nocius. Per tant, calia establir, des de la biologia positivista, un corpus genètic que reflectís la situació d'inferioritat d'uns grups en relació amb uns altres. Gobineau, a mitjan segle XIX, sistematitza el discurs desigualitari i escriu el primer capítol de la superioritat ària, que continuaria Chamberlain a finals del mateix segle. Hi ha un interès científic per recollir dades que confirmin les hipòtesis desigualitàries: «mesuraven cranis, establien índexs cefàlics, angles i diàmetres», explica Temprano (1990, p.40). La qüestió central, òbviament, no era la classificació hereditària en si, sinó el determinisme que defensava. És important remarcar, en aquest punt, que el racisme esdevé ideologia a partir del moment que Occident el presenta, a partir del segle XIX, com un argument de la «biologització del pensament social, que absolutitza la diferència convertint-la en un tret natural», segons Wieviorka (1991, p.84). Contra això, que anul·laria qualsevol possibilitat d'anàlisi rigorosa, proposa que cal descartar el concepte de raça, en el seu sentit biològic, i entrar a l'estudi del fenomen racista. El perill de continuar en aquella línia, la de la «biologització de la diferència», consistiria a acceptar que les relacions entre comunitats es troben mediatitzades per les configuracions racials o fenotípiques.

Conceptualment, l'estructuralisme, a partir de la Segona Guerra Mundial, significa un canvi radical en la posició dels antropòlegs. «L'objecte té una estructura profunda, permanent, que s'oposa a qualsevol aparença superficial i canviant», ens recorda Gerbod (1977, p.202), la qual cosa significa que no hi ha societats evolucionades i societats primitives sinó esquemes estructurals asincrònics que per comprendre s'han de situar en el seu context. Això va servir, entre altres coses, per justificar l'injustificable i per accelerar el canvi d'argumentari racista. Abans de l'holocaust, el pensament acadèmic ja havia començat a rebutjar l'argumentació genetista i biologista del racisme; l'antropologia cultural d'autors americans emetia, segons San Román, les primeres lliçons sobre el paper de la cultura en la conformació de la personalitat, una estratègia que volia facilitar que «el racisme esdevingués menys presentable en públic» (1996, p.42). Seria un pas important per preparar la teoria del boc expiatori, en concret del poble jueu, que com a compensació veuria assolides les seves aspiracions de constituir un estat a Palestina. La part injustificable és tota la desvirtuació del règim hitlerià, que abans que racista era totalitari i antidemocràtic, i no al revés. L'holocaust certifica la mort del racisme biologista perquè deixen d'haver-hi grups víctimes d'aquesta fòbia (sobre l'expiació com a mètode diferenciador, vegeu capítol 3.2.1).

Defensar la possibilitat de les races pures exigia la presència d'individus prototípics, també en estat pur, a l'interior de cada raça. En el moment que el biologisme com a teoria explicativa de l'heterofòbia perd terreny, gràcies al desprestigi desplegat per la Unesco, comencen a consolidar-se les explicacions culturalistes. Amb tot, no és gens estrany que, amb una tradició acadèmica marcada per l'evolucionisme darwinianà, apareguin explicacions de l'heterofòbia a partir d'estudis etològics centrats només en els costums relacionats amb el codi genètic.

Així, les teories biologistes, algunes força vigents encara en l'imaginari col·lectiu i en algunes posicions científistes, han derivat cap a posicions culturals marcadament fonamentalistes. Segons aquestes teories, la responsabilitat de l'aparició de conductes racistes i d'actituds heteròfobes en general no és atribuïble al caràcter filogenètic d'unes races determinades; la responsabilitat és cultural i més específicament de l'educació. Des d'una posició biologista, Eibl-Eibesfeldt escriu que «la xenofòbia de l'adult [cursiva a l'original] és una característica antropològica de l'ésser humà, filogenèticament

fonamentada. [...] L'odi als estranys és més aviat, entre altres coses, el resultat d'una educació que construeix imatges hostils. [...] L'odi a l'estranger s'alimenta de moltes arrels. El temor a l'estrany en canvi és un mecanisme de delimitació» (1994, p.105-106). Postula, en canvi, que no cal tenir experiències amb estranys, ni positives ni negatives, per desenvolupar actituds heteròfobes: «Fins i tot els nens es comporten així [de manera xenòfoba] als estranys que mai els han fet res, i això en totes les cultures examinades, basant-se evidentment en una programació filogenètica» (Eibl-Eibesfeldt, 1994, p.102). La culturalització del discurs heteròfob, en mans d'un biòlegista, permet fer una defensa de la diversitat dels països europeus. En concret, Eibl-Eibesfeldt afirma la unitat lingüística i cultural interna dels actuals estats nacionals d'Europa, tot i que són «heterogenis des del punt de vista biològic i antropològic. En tot cas, es tracta essencialment de mescles de poblacions d'origen europeu, i en la majoria de casos predomina en els estats nacionals una d'elles. Per això cada nació d'Europa té el seu propi caràcter i contribueix amb ell a la varietat» (1994, p.100).

Crec que és interessant retenir la distinció entre temor i odi: mentre que el primer correspon a una tendència a marcar límits que podria tenir un fonament genètic, el segon és un fenomen amb causes diverses però de caràcter marcadament cultural. El temor a l'estrany entronca amb un sentiment de seguretat i de conservació del grup que es veu incrementada quan l'altre protagonitza una «invasió» del nostre territori. Amb tot, sembla que Eibl-Eibesfeldt recupera la tradició racionista de classificar els individus segons els atributs; en aquest cas, però, desplaça el punt d'atenció perquè ja no són trets cosubstancials a la persona sinó trets conjunturals, com la delimitació territorial, tot i el seu registre genètic. Amb tota la raó, San Román (1996, p.164) troba a faltar irònicament l'existència de marcadors físics i objectivables en l'actual fonamentalisme cultural o heterofòbia culturalista, perquè, si més no, servirien per desemmascarar-lo, com en el seu moment van servir amb el discurs bioracista. Tota heterofòbia és iconòlatra que en el cas de la xenofòbia nacionalista assoleix una dimensió pedagògica molt intensa.

1.3. DESIGUALTAT I DIFERÈNCIA EN L'HETEROFÒBIA

L'heterofòbia que hem analitzat, tant la d'arrel biològica com la culturalista, centrava el seu discurs en una dinàmica de superioritat-inferioritat dels grups racialitzats. Aquesta dinàmica, en una societat que es pretén igualitària, resulta difícil de mantenir fins i tot pels plantejaments més radicals de l'extrema dreta. Per exemple, el Front Nacional de França ha començat a guanyar vots quan ha dirigit el seu discurs cap a una altra dinàmica, la de l'exclusió-inclusió, que té un caràcter més societatari i nacionalista, i apel·la a les necessitats bàsiques de treball, habitatge i educació; amb l'argument que cal expulsar els immigrants del territori francès, perquè són irreductiblement diferents i treuen llocs de feina, el votant lepenista i exvotant socialista o comunista no admet l'atribut de racista però admet còmodament la defensa de l'exclusió per motius de supervivència «nacional». Ho analitzarem tot seguit.

Actualment, el discurs heteròfob defensa el diferencial ètnic o cultural i es concreta en un etnocentrisme homogeneïtzador i en un relativisme segregador. Flecha escriu que les dues línies, l'etnocentrisme i el relativisme, «a tots dos costats de la societat dual reforcen l'exclusió cultural i social» (1994, p.40) ja que coincideixen a rebutjar l'objectiu d'igualtat. Però el discurs heteròfob recupera, de les seves arrels biològiques, el concepte de tret peculiar i distintiu, que s'ha materialitzat en la idea de la diferència.

En el mateix sentit, Wieviorka afirma que el racisme es mou sota dues lògiques: la lògica diferencialista i la lògica desigualitària. En la primera, el racisme es basa en el fet diferencial i en la defensa de la comunitat i de la homogeneïtat o uniformitat cultural o social; la lògica diferencialista reflecteix el conflicte entre grups considerats precisament com a grups després d'un procés de diferenciació (sobre aquest punt, vegeu el capítol 3.2). La situació canvia quan al sentiment de diferència s'afegeix el de desigualtat, fonamentat en «comparacions de força» (Lévi-Strauss, 1983, p.114). La lògica desigualitària reflecteix el conflicte entre grups socialment jerarquizats; s'alimenta de l'estratificació social i de la divisió del treball. La lògica diferencialista condueix a pràctiques desigualitàries, i a l'inrevés; una s'alimenta de l'altra.

En els plans de racisme fragmentat de l'esquema de Wieviorka que hem descrit en un capítol anterior, les dues lògiques també es troben fragmentades i separades; en canvi, en el pla de racisme polític, s'arriba a una interdependència de les dues lògiques i,

fins i tot, a la seva fusió, semblant a la fusió o confusió entre pensament i acció. El discurs racista combinaria, segons aquesta hipòtesi, l'eix horitzontal de diferenciació amb l'eix vertical de la desigualació. En altres paraules, la unitat del racisme arriba a fondre el conflicte cultural amb el conflicte social, i d'aquí prové, segurament, la complexitat del fenomen. Convé completar la distinció de Wieviorka, del diferencialisme i el desigualitarisme, amb les categories opositives de Taguieff (1995, p.44 i ss.), centrades en la perspectiva universalitzadora o comunitarista, cosa que li permet estudiar les connexions dels racismes amb els antiracismes.

En primer lloc, Taguieff distingeix un racisme universalista i un racisme comunitarista. El racisme universalista condueix a l'assimilació o a la uniformització segons un patró superior, sigui racista o culturalista. El racisme comunitarista parteix de la diferenciació i proclama la separació, l'expulsió i fins i tot l'eliminació dels grups diferents. Si seguïem les lògiques de Wieviorka, per Taguieff, el racisme universalista seria desigualitari, mentre que el racisme comunitarista seria diferencialista. Observem-ho amb una mica de detall i comparem-ho amb els antiracismes concomitants.

El racisme universalista es basa en la identitat i en el supòsit de la desigualtat. Aquest racisme assumeix que existeix una escala universal de valors en la qual tots els grups humans ocupen una posició determinada. Es basa en una concepció evolucionista del progrés, segons la qual hi ha races o cultures avançades i races o cultures en procés de desenvolupament. La versió forta afirma que alguns grups, gràcies al seu «estoc hereditari», han d'encapçalar el progrés de la humanitat. Una altra versió defensa la missió civilitzadora d'un grup sobre un altre, però la versió radical pot proclamar la desaparició de determinades races o cultures perquè signifiquen un obstacle en l'ideal d'universalització. Segons Taguieff, el racisme universalista «és compatible amb una gran diversitat de filosofies pràctiques, morals i polítiques» (1995, p.44), la qual cosa fa difícil que se'l pugui reconèixer i que puguem esporgar els referents racistes d'aquestes filosofies.

En contra d'aquest racisme, l'antiracisme universalista es basa en la igualtat de tots els grups humans, els quals són perfectament aptes per participar en el progrés gràcies a l'educació, «racionalitzant representacions i costums, destruint els "prejudicis", arrencant els pobles dels seus particularismes culturals suposadament "arcaïcs" o "bàrbars"» (Taguieff, 1995, p.48). Consideren que les identitats culturals són obstacles

que cal eliminar i, en la versió radical, s'ha d'apostar per un model d'assimilació total, d'una fusió total dels grups humans per mitjà del mestissatge. L'antiracisme universalista s'orienta cap a un ideal d'unitat, ben al contrari que el racisme comunitarista.

Per la seva banda, el racisme comunitarista parteix de la base que hi ha diferències naturals entre els grups humans, les quals s'han de conservar i remarcar. El diferencialisme d'aquesta heterofòbia proclama l'essencialisme de la diferència entre els individus i els assigna a grups humans que presenten uns trets comuns i únics. L'individu és portador etern d'aquestes característiques col·lectives permanents i repetibles en tots els individus del grup. Les conductes i les actituds; l'esquema de valors i els hàbits alimentaris i de vestir; tot allò que identifica l'individu remet al grup i el grup explica les diferències amb altres grups. D'entrada, aquest racisme rebutja el contacte entre els grups humans i encara més el mestissatge, que és denunciat com el principal factor de la decadència dels pobles. «La fusió progressiva de poblacions, fins ara separades per la distància geogràfica així com per barreres lingüístiques i culturals, marcaria la fi d'un món que fou el dels homes durant centenes de mil·lennis, quan vivien en petits grups permanentment separats i evolucionaven cada un de manera diferent, tant en el pla biològic com en el cultural» (Lévi-Strauss, 1983, p.140). El creixement quantitatiu i qualitatiu de les relacions entre grups humans diferents, accelerat en els darrers dos segles per les tendències mundialitzants, gràcies a la industrialització i els mitjans de comunicació, provoca un punt d'inflexió en el procés històric i la desaparició pràctica de les barreres de separació.

L'aspecte més destacat i conegut dels racisme i de l'antiracisme comunitaristes és que cada grup representa un capital incomparable i irrepetible en el conjunt de la humanitat. Cal preservar les identitats culturals i les diferències col·lectives i evitar les barreges per mantenir la puresa del grup. Segons Taguieff, el diferencialisme interpreta el mestissatge sobre tres «registres distints» (1995, p.59): com a indiferenciació o supressió de qualsevol identitat de grup; com a procés productor d'impuresa; com a mecanisme d'inferiorització i d'afebliment de la qualitat humana. De fet, el mestissatge ha estat utilitzat com un factor explicatiu de la degradació de la civilització. Els eugenetistes també afirmen que tots som mestissos; precisament deploren això, el grau d'empobriment a què ha arribat l'espècie humana, com si hagués un punt predestinat al

qual cal arribar, de la mateixa manera que hi devia haver un punt de partida en el qual totes les races estaven separades i vivien plàcidament.

En la tònica del racisme diferencialista, periòdicament, afirma Lévi-Strauss, «cada cultura s'afirma com l'única veritable i digna de ser viscuda; ignora les altres; les nega fins i tot com a cultures» (1983, p.114). La unitat deriva en el rebuig de l'altre perquè no aporta res al desenvolupament de la societat: no hi cal buscar cap cosa, llevat de béns materials (aliments per menjar, dones per procrear, terreny per conrear), els quals només es guanyen amb guerres. No hi ha intenció d'eliminar la cultura de l'altre, simplement l'objectiu és apropiar-se dels seus béns. Quan els grups només es consideren simplement diferents, hi pot haver un joc d'indiferències i d'ambigüitats. En aquest punt, el racisme comunitarista i l'antiracisme comunitarista tenen un punt de contacte, ja que l'antiracisme comunitarista també defensa el manteniment de les diferències i de la identitat col·lectives. De fet, s'oposa a l'altre antiracisme, l'universalista, perquè rebutja la idea d'una uniformització cultural de tots els grups humans i reclama la tolerància envers els grups diferents com a principi de convivència. En una posició radical, l'antiracisme diferencialista pot acabar reclamant la separació física, en un pla d'igualtat, com a garantia per mantenir grups diferenciats. És la tesi de l'hiperrelativisme cultural que acostuma a desembocar en una crítica negativa de l'imperialisme occidental.

Les dues versions diferencialistes o comunitaristes, des de posicions racistes i antiracistes, poden coincidir en la defensa que, per tal de consolidar les diferències, els grups culturals han de viure aïllats d'altres grups culturals «diferents». La generació de pautes relatives al vestuari, a la gastronomia, als rituals sexuals, a les relacions de parentiu; en definitiva, la conformació dels valors que configuren l'esquema d'actuació cultural es veu afavorida i potenciada quan l'intercanvi i el contacte amb altres grups culturals és nul o es redueix a l'imprescindible per a la supervivència física. La separació geogràfica entre els grups és necessària per a la supervivència com a grups «diferents»: «la tolerància recíproca requereix dues condicions que les societats contemporànies estan més lluny que mai de complir; d'una banda, una igualtat relativa; d'altra banda, una distància física suficient» (Lévi-Strauss, 1983, p.137). En aquest punt, Lévi-Strauss s'acosta a les tesis de contigüitat, vàlides si els grups poden mantenir les seves relacions de veïnatge dins d'uns paràmetres pacífics quan no existeixin privilegis per cap d'ells.

Hi ha una relació directa, com ens fa veure Taguieff, entre diferencialisme i comunitarisme, en el sentit que la defensa de la comunitat centra el discurs i desemboca en propostes d'homogeneïtat cultural i, pràcticament, en una naturalització biològica de la diferència. El racisme diferencialista ha seguit un procés que ha culturalitzat les diferències a partir dels trets biològics. Per Lévi-Strauss, «l'intent de remetre les diferències racials als orígens ens priva, de fet, de saber-ne res, i llavors es quan es discuteix, en efecte, la diversitat de les cultures en lloc de la diversitat de races» (1983, p.108). La diferenciació, en termes de rraciació, no pot ser una altra cosa que un producte de la cultura, com a forma simbòlica expressada pels humans en la seva persecució de la integritat i de l'essència humana. Amb la vessant diferencialista, l'heterofòbia apunta a la incommensurabilitat dels grups i de les comunitats i, en definitiva, a la segregació necessària per poder mantenir la diferència i no desvirtuar-la. Lévi-Strauss afirma que «per molt que sigui necessari preguntar-se si la cultura és o no funció de la raça, descobrim que la raça és una de les funcions de la cultura» (1983, p.126).

Amb tot, segons Taguieff (1995, p.10), Lévi-Strauss provoca un trencament amb l'antiracisme diferencialista, que assimila etnocentrisme i racisme. En Lévi-Strauss, el racisme és un acte hostil que respon a una doctrina precisa; les cultures no són desiguals sinó diferents i no hi ha cap criteri per establir una jerarquia de grups culturals, per la qual cosa no és possible jutjar cap cultura perquè sempre partim d'uns referents culturals propis, argument que prové d'un profund relativisme. Segons Taguieff, la posició levistraussiana és que «cada cultura té la seva escala de preferències o d'afinitats, que implica una escala d'antipaties, maliances o repugnàncies» (Taguieff, 1995, p.12). Lévi-Strauss observa una incongruència profunda entre la reivindicació de la pròpia identitat i el respecte a les diferències del altres. «No es pot, alhora, fondre's en el gaudiment de l'altre, identificar-se amb ell i mantenir-se diferent. Plenament assolida, la comunicació integral amb l'altre condemna en un termini més o menys breu l'originalitat de la seva creació i de la meva» (Lévi-Strauss, 1983, p.141).

En paraules de Stolcke, que no accepta la confusió de racisme i culturalisme, el concepte de fonamentalisme cultural en Taguieff, i de racisme diferencialista en Wieviorka, «legítima l'exclusió dels estrangers» ja que s'assumeix que «les diferències culturals són per "naturalesa" hostils i mútuament destructives perquè l'etnocentrisme és

cosubstancial a la naturalesa humana» (1994, p.242). Precisament, la noció de racisme, en Lévi-Strauss, se centra en el grau d'hostilitat de les conductes provocades pel diferencial cultural. Ara bé, els límits entre etnocentrisme i racisme es produeixen en el que anomena «hostilitat activa», que seria el fenomen segons el qual un grup cultural es manifesta amb violència contra un altre grup cultural amb la intenció de sotmetre'l o d'eliminar-lo. Aquí es produeix el trencament amb l'antiracisme diferencialista, ja que Lévi-Strauss distingeix entre etnocentrisme, practicat des de sempre per tots els grups culturals del planeta, i racisme, amb el qual uns grups oprimeixen i arriben a exterminar altres grups. El primer seria legítim i el segon no.

Taguieff, però, no accepta reduir el racisme a l'acte d'hostilitat manifesta ja que l'acte violent se sustenta en un sistema de valors dominant, que viu amagat per les polítiques de prohibició del racisme, i que a causa d'això es pot manifestar en reformulacions desconegudes; és a dir, no es pot defensar que l'hostilitat manifesta sigui l'única marca del racisme. A més, serveix per autoritzar les posicions dels votants lepenistes que ja hem descrit, que mai no acceptarien ser qualificats de racistes perquè no hi ha hostilitat manifesta. Acceptar la primera tesi de Lévi-Strauss significa desqualificar els dos primers plans de Wieviorka, l'infracisme i el racisme fragmentat, que són la base dels plans posteriors.

Però, a més, per Lévi-Strauss el racisme representa una «doctrina precisa» segons la qual el patrimoni genètic determina les aptituds intel·lectuals i les actituds morals; un patrimoni genètic comú a tots els membres d'una mateixa comunitat humana, les quals poden ser jerarquitzades per la qualitat de llur patrimoni i que provoca que els grups superiors de la jerarquia subordinin els altres. Taguieff també se separa de Lévi-Strauss en aquest aspecte perquè no accepta reduir el racisme a una ideologia i perquè Lévi-Strauss no té en compte que és un fenomen «també psicològic i sociopolític» i que es manifesta en unes determinades pràctiques; confon racisme amb racialització, que no és més que el residu arcaic dels prejudicis de raça de tradició aristocràtica, segons va descriure Hannah Arendt, i de les teories dels naturalistes del vuit-cents, segons hem vist en el capítol anterior.

1.4. SOCIETATS DIFERENCIALISTES I SOCIETATS UNIVERSALISTES

Arribats en aquest punt, convé introduir un nou punt de vista sobre la influència dels conceptes d'igualtat i diferència en la conformació històrica i col·lectiva de l'heterofòbia. Sobre els fonaments del racisme universalista i el racisme comunitarista, i en la línia de trobar els punts de tensió que, al meu parer, consoliden el discurs heteròfob, trobo pertinent fer un repàs a moments històrics precisos que, segons Todd (1994), són testimonis de la presència de societats universalistes i de societats diferencialistes. Segons ell, a partir de referències ideològiques o religioses, han existit societats o grups humans que han emfatitzat l'equivalència i no la igualtat dels humans per damunt de les seves diferències.

L'extensió de la ciutadania romana a tots els habitants de l'Imperi, el primer cas estudiat per Todd, potenciaria els efectes pràctics de l'ideal universalista del cristianisme, que admet la possibilitat que qualsevol persona pugui esdevenir cristiana, se'n pugui convertir. En un segon exemple, Todd estudia l'universalisme dels exploradors ibèrics que van dur el cristianisme als indígenes d'Amèrica; per ell, l'aculturació experimentada pels pobles del Nou Món explicaria la potència universalista del missatge, tot i la violència emprada pels conqueridors; el model colonial iniciat pels navegants espanyols i portuguesos defineix un universalisme ibèric basat en la unitat de mercat, que passa per la unitat de llengua i de religió. La Revolució francesa és un tercer exemple d'universalisme que proclama la llibertat humana com a condició bàsica, un ideal absolut que s'ha d'estendre a tota la humanitat; seguint Todd, aquest ideal absolut de la humanitat es representa de manera explícita per mitjà d'una declaració de principis i proclama que «lliure i igual, el ciutadà francès és el prototipus d'una espècie cridada a cobrir el planeta» (1994, p.15). Un quart exemple de societat universalista és la concepció comunista de la persona, que elimina les limitacions de l'origen, i persegueix la internacionalització de la classe proletària. Per Todd, el comunisme no aportarà res de nou a l'universalisme romà, cristià i il·lustrat francès, però és innegable que al concepte d'igualtat jurídica romana i d'igualtat de pensament hi afegeix l'eliminació de la subordinació econòmica d'unes persones sobre les altres. Sortint d'Europa, Todd es fixa en dos focus més d'universalisme: Xina i l'islam. La revolució de 1911 va multiplicar els efectes d'una tradició que ha combinat el confucianisme, el taoisme i el budisme per implantar, a cop de fusell, un sistema

uniforme i pràctic de valors culturals en una quarta part de la població mundial. L'islam, igual que el cristianisme, parteix d'una concepció universalista i la possibilitat de conversió de tot humà, sense distinció del color de la pell. Per Tókarev (1990), l'islam i el cristianisme constitueixen amb el budisme les tres úniques religions amb vocació universalista perquè proposen una relació entre les persones al marge dels referents o llaços ètnics, lingüístics o polítics: «Es van formar associacions de correligionaris amb independència del lloc de naixement i la llengua, així com del país de residència i nacionalitat» (1990, p.323).

Una característica comuna de les societats universalistes és que no són exclusives de cap moment històric ni de cap zona geogràfica. Amb tot, em sembla que la formulació de Todd cau en una zona de confusió i barreja universalisme, d'una banda, amb imperialisme econòmic i assimilacionisme ideològic, de l'altra. En tots els casos exposats, la proclamació dels ideals respectius ha anat acompanyada d'intervencions militars que han pretès substituir les cultures o els grups humans anteriors. Les posicions universalistes de Todd s'acosten perillosament a exemples de racisme universalista i, segons com, exterminador.

Però això mateix succeeix amb el particularisme, que Todd defineix com la reivindicació, per part d'alguns grups humans, «d'una essència única, inimitable, i manifesta la seva hostilitat a les idees mateixes d'equivalència dels homes i de fusió dels pobles» (1994, p.17). Davant dels pobles amb vocació universalista, Todd exposa vuit exemples de societats diferencialistes.

La civilització grega, al contrari que la romana, defensava les diferències entre els pobles o les ciutats que en formaven part; a més, internament, els atenesos només admetien la ciutadania per dret de sang, un dels pilars del diferencialisme oposat al dret de terra, argument dels universalistes. Per Todd, Atenes, malgrat el seu creixement cultural i militar, «s'accontenta de ser una ciutat-estat més que un imperi universal. La Grècia clàssica és força lluny de la noció d'home universal i cada una de les seves ciutats afirma la seva diferència» (1994, p.18). La fragmentació de l'Imperi Romano-Germànic és un altre exponent del diferencialisme; els grups germànics defensaven la seva identitat diferencial i sustentaven un imperi que no tenia cap intenció de germanitzar els territoris no germànics; d'altra banda, la condició germànica no es podia assolir per cap altra via que la de la sang, mecanisme en vigor encara en l'Alemanya

actual. El cas alemany s'ha manifestat cruament en dos moments estel·lars: en el segle XVI, durant la reforma protestant de Luter; en la primera meitat del segle XX, amb el nacionalsocialisme, que transcendeix la germanitat amb la reivindicació de la superioritat ària. La concepció genealògica japonesa és, per a Todd, un exemple de particularisme inspirat en un model polític específic. Abonada per la insularitat, la família imperial japonesa encarna la puresa ètnica arrelada a una tradició inspirada en el sintoisme, religió nacional, que és «un reflex d'un règim gentilici-tribal de tipus patriarcal [...] que venerava els esperits custodis de la família [...] i prescrivia obediència cega a l'emperador», segons escriu Tókarev (1990, p.163,168). L'exemple japonès resulta extrem pel que fa a l'exclusivització per raons ètniques; a més, la insularitat geogràfica és possible que hagi afavorit al llarg de la història l'homogeneïtzació racial, la qual cosa n'haurà reforçat el diferencialisme, basat en la kokutai, o essència nacional japonesa. Dels diferencialismes «perifèrics a la història de la humanitat», en paraules de Todd (1994, p.20), en destaca l'exemple basc, com a exponent de les afirmacions diferencialistes per oposició a nuclis centrals més poderosos, en aquest cas «l'universalisme castellà»; aquests diferencialismes, dels quals no ens ofereix més casos, es basarien en indicis subjectius, sense referents clars; en concret, Todd es demana sobre quins criteris objectius recolza la identitat basca, una comunitat en què només el 15% dels seus habitants coneixen la llengua pròpia, recorda Todd.

Els diferencialismes grec, alemany, japonès, i en certa mesura el basc, van acompanyats d'una concepció desigualitària; segons Todd, aquests grups proclamen, de manera implícita o explícita (el cas d'Alemanya entre 1933 i 1945 seria l'extremació del model) la superioritat d'un grup humà sobre els altres. Cal observar i remarcar que aquests diferencialismes no neguen les diferències entre els pobles sinó que les emfatitzen, la qual cosa els acosta al racisme diferencialista estudiat anteriorment.

Simultàniament als diferencialismes desigualitaris, hi ha pobles diferencialistes que alhora defensen la igualtat de tots els grups i, el que és més important, el dret de tots els pobles a l'existència. La línia anglosaxona, contrària a la barreja ètnica, no estigmatitza els altres grups humans, segons Todd, però tampoc no en vol saber res; en aquest sentit, la seva aportació més destacada seria l'individualisme tolerant, fonament del liberalisme com a doctrina econòmica i ideologia política. El model anglès no reclama que el món giri al seu voltant, com seria el cas de l'alemany i el japonès.

Un exemple clarament oposat a l'universalisme és l'organització hinduista de les castes, que assigna als homes i les dones una categoria determinada segons el naixement; unes categories que tenen repercussió directa en el repartiment dels oficis, transmesos per via familiar. Tot i que la desigualtat és evident entre les castes, el sistema indi en globalitat no ha reclamat mai de manera explícita una supremacia sobre altres sistemes d'organització humana. En altres paraules, defensa la desigualtat interna i la igualtat amb sistemes externs. Encara que, seguint Ajami, Todd oblida el caràcter laic de la societat hindú (Dueñas, 1997, p.87), el sistema de castes significa una polarització oposada a un altre model de diferencialisme, precisament el del nord de l'Índia, els dels sikhs, que expressen el rebuig del sistema de castes i la independència com a nació. La doctrina sikh pretenia ser una superació de la dispersió religiosa existent a l'Índia i una síntesi de l'hinduisme i l'islam. A la pràctica, la lluita contra els musulmans, primer, i els anglesos, més tard, va provocar un aïllament dels seus partidaris, que van adoptar un sistema d'organització militar (Tókarev, 1990, p.192).

El judaisme és el darrer exemple de diferencialisme presentat per Todd; un particularisme polaritzat que reclama la seva diferència, determinada per la tradició i perpetuada a través de la família. «No obstant, abans de l'elecció d'Israel, el mite de la gènesi és particularment clar en la seva definició de la unitat del gènere humà» (Todd, 1994, p.23). No deixa de ser curiós que el judaisme, de base diferencialista però no excloent, hagi estat l'embrió de dues concepcions amb vocació universalista, el cristianisme i l'islam.

La lògica diferencialista no és exclusiva de cap grup ni de cap cultura. Els exemples exposats remarquen la particularitat i no admeten la possible conversió de qualsevol mortal a la condició expressada per la tradició, transmesa secularment per la sang i concretada en la família. «La idea de diferència humana pot servir per identificar i separar els grups ètnics segons l'aparença física, segons la llengua, segons la religió, o segons qualsevol altre criteri de definició», afirma Todd (1994, p.21). En aquest context, les diferències detectables i codificables en uns marcadors tenen la funció de classificar els humans i encasellar-los a efectes de la divisió social del treball (explotadors i explotats, segons la tradició marxista), però també resulta útil per a la delimitació geogràfica (centrals i perifèrics), i fins i tot en les demarcacions ideològiques (integrats i apocalíptics, segons les explicacions més postmodernes). En

una societat industrialitzada, aquest plantejament origina actituds com ara que sembli natural que alguns grups ètnics ocupin els llocs més baixos de l'escala professional, a l'estil de les castes hinduïstes.

La separació exposada per Todd, entre societats universalistes i diferencialistes, presenta buits considerables. Per exemple, el budisme, primera religió universal, anterior al cristianisme i a l'islam, és un oblit en el sector universalista, ja que també admet la conversió sense distinció d'origen i defensa la unitat essencial de l'espècie humana. En el costat diferencialista, caldria considerar la civilització egípcia, atès el seu enorme desenvolupament científic i tecnològic, i les comunitats gitanes. Egipte va ser un exponent de la divisió social amb un rerafons religiós politeístic, que seria el fonament del sincretisme, base del pensament hel·lènic i romà, diferencialista i universalista, respectivament, segons la divisió de Todd. La comunitat gitana, en canvi, encaixa en el grup diferencialista, per l'èmfasi en la diferència, però també en l'universalisme, pel seu grau d'adaptabilitat a situacions contextuais diverses i per la defensa de la igualtat de tots els grups humans.

Malgrat aquests buits, i segurament molts d'altres, em sembla interessant la proposta de Todd perquè recolza en una hipòtesi antropològica que parteix de la conformació de la identitat, i dels conceptes de llibertat i igualtat, a través dels grups familiars (ampliaré aquesta explicació a 4.1.1). El punt central, al meu parer, és que la identitat es conforma en l'oposició entre les tendències centrífugues, que descansarien en els processos de mundialització i d'internacionalització, i les tendències centrípetes, assentades en una tradició contextualitzadora de caràcter diferencial. L'heterofòbia, com a element identitari format a redós d'aquesta tensió, s'alimentaria de les unes i de les altres i es manifestaria, en més o menys grau segons la tendència majoritària en cada moment. Per exemple, el moviment lepenista sorgeix com a reacció política a la conformació d'una identitat europeïtzant, d'una banda, i a la internacionalització de les relacions de treball i del capital, de les quals la immigració és un element més. També el nazisme tenia un ideal universal: la conversió de l'espècie als ideals nacionalsocialistes, però amb un matís, el de la predeterminació racial, que l'acostaria als racismes particularistes. En aquest exemple, i en del Front Nacional, el racisme adopta la unitat que proclama Wieviorka i esdevé racisme total, que fon universalisme i diferencialisme.

1.5. TENSIONS ENTRE MUNDIALISMES I LOCALISMES

L'oposició entre individu i comunitat ha estat alimentada, al meu parer, per plantejaments heteròfobs, de caire universalista i diferencialista, com hem vist en els capítols anteriors, que han desembocat en la negació de l'altre o bé en el seu arraconament real o virtual. Em vull aturar a analitzar, precisament, els postulats més recents sobre universalisme i diferencialisme per establir les bases teòriques que recuperaré més endavant en l'estudi de les formes d'organitzar la pluralitat i en la proposta pedagògica de transgredir les relacions humanes en base a una revisió de la noció d'identitat (que ampliaré a la secció quarta).

En el diàleg entre universalisme i diferencialisme es fan servir també altres epítets, com ara internacionalisme, mundialització, liberalisme, individualisme i també republicanisme, d'una banda; particularisme, relativisme, comunitarisme, nacionalisme, patriotisme, localisme, d'una altra. A la pràctica, el debat travessa la dicotomia dreta-esquerra i afecta la totalitat de les opinions polítiques, per la qual cosa es fa difícil esbrinar les raons ideològiques profundes de totes dues posicions.

Abans de començar, però, convé advertir que el debat entre universalisme i comunitarisme remet no estrictament a raons d'ordre econòmic i polític sinó a l'evolució dels conceptes relacionats amb l'espai i el temps. Giddens (1994), per exemple, recorda que les conseqüències de la universalització provoca que les accions quotidianes d'unes persones estan interconnectades amb accions de persones situades a l'altra banda del planeta. Aquestes accions estan fortament influenciades, cada dia més, per hàbits culturals de persones situades a les antípodes, de manera que, començant per alguns costums de vestuari o alimentari i acabant per vocacions religioses o principis filosòfics, és més fàcil trobar punts de contacte amb persones ubicades a cinc mil quilòmetres de distància que amb el veí de l'escala. Fins i tot, l'actitud personal amb un aspecte tan quotidià com la destinació de les deixalles domèstiques té una repercussió directa sobre persones del voltant i sobre l'ecosistema: l'efecte «papallona». La transformació dels grans sistemes universals incideixen i tenen una materialització en contextos locals. Aquest fenomen, segons Giddens, ha provocat una reactivació dels nacionalismes i un èmfasi en les identitats locals, que poden desembocar en una oposició directa al procés d'universalització.

En segon terme, Giddens planteja que l'expansió de la modernitat ha obert les portes a una revisió de la tradició, no pel que fa al seu contingut sinó quant al lloc que ha d'ocupar, com a categoria, en la societat actual. La reconstrucció de la tradició ha conduït a l'aparició del fonamentalisme, que segons Giddens representa «la tradició defensada de manera tradicional» (1994, p.15). La societat post-tradicional es caracteritza per una revisió, en base a preguntes i debats, dels rols i funcions que ocupen tots els estaments de la societat. La definició dels límits, en una societat oberta, és susceptible d'un debat permanent. Abans, en la societat tancada, la tradició es defensava i s'argumentava per ella mateixa; el creient no discutia la tradició. La societat actual, funcionalista i universalitzadora, no admet la presència d'elements indiscutibles. Fins i tot la ciència, que segons Giddens havia entrat en una dinàmica de tradicionalització quan s'autoassignava una autoritat inqüestionable, és motiu de discussió i de revisió permanents. El fonamentalisme no té cabuda en una societat oberta perquè rebutja el diàleg. La dificultat no rau en la tradició en si, sinó en la manca de predisposició a la revisió i a l'actualització. L'essència de la tradició és la no justificació i això topa frontalment amb el principi de diàleg. El fonamentalisme es refereix a principis religiosos i també a altres camps de la vida social, com ara la família i el sexe, susceptibles d'un cert grau d'incertesa. En suma, el problema no es troba tant en combinar modernitat i tradició com en evitar el fonamentalisme, que comporta una dosi perillosa de violència perquè nega la discussió pública, i fomentar el diàleg.

En tercer lloc, l'augment generalitzat i universal del coneixement ha comportat un increment del grau d'implicació de les persones en els afers col·lectius. Aquesta implicació provoca que els descobriments o avenços científics tinguin una repercussió directa en la vida quotidiana i una reinterpretació per part de les persones no enteses. Les conseqüències directes d'aquest fenomen repercuteixen directament en la democratització de la societat en totes les seves facetes, des de l'economia a la política. L'augment de la «capacitat social de reflexió», com l'anomena Giddens (1994, p.16), ha incrementat les exigències de reconstrucció política i l'eliminació de la corrupció, i també el desencís amb els mecanismes polítics tradicionals. Aquestes tres idees seran motiu d'una anàlisi més detallada en seccions posteriors, però m'interessa ara situar aquests referents per comprendre amb més profunditat els tres arguments que separen universalismes i comunitarismes.

Així, en el nucli del debat s'acostuma a situar la llibertat de la persona i la justificació dels drets col·lectius. Al llarg d'aquest treball, consideraré que la llibertat individual es veu fortament determinada i limitada per tres factors: els lligams de l'individu amb els altres que conformen el seu context immediat i amb els qui té un contacte més o menys habitual; els lligams amb el món, el contacte amb el qual normalment és mediàtic i no es produeix de manera directa; els lligams amb el passat, vehiculat en una tradició. Els factors esmentats representen tres esferes de configuració de la identitat de l'individu, afirmació fàcilment subscripta per universalistes i comunitaristes: família i comunitat; espècie i univers; grup i tradició. Vull insistir que el debat no és identificable amb la polèmica dreta-esquerra; és relativament fàcil trobar posicions universalistes a una banda i a l'altra de l'espectre polític, com també comunitaristes en partits d'esquerra i de dreta. Com a conseqüència d'una tendència reduccionista, però, el debat s'ha traduït a oposar liberalisme, com a garantia de l'universalisme, i particularismes locals, com a defensors únics del comunitarisme. No és exactament així, com ho demostren les tesis de Habermas centrades en un universalisme no liberal que defensa el dret de l'individu a formar comunitats (1995, 1997a), o les tesis de Kymlicka (1995), que busca la manera de combinar el liberalisme amb els drets de les minories en un context de multiculturalitat. D'altra banda, no entraré a recordar el significat diferent que adopta el liberalisme segons situacions i contextos diversos (Bañeres, 1998), i em limitaré a aplicar-lo en el sentit més genèric concretat per Rawls (Mulhall, 1992, p.19).

1.5.1. L'individu i el grup

La tesi general del comunitarisme és que l'individu es conforma a partir de les distintes esferes relacionals presents en el context. Els comunitaristes «s'ocupen de la vinculació dels individus amb els subgrups nacionals», segons Kymlicka (1995, p.131), uns subgrups que tenen elaborat un discurs molt determinat sobre els valors o les condicions d'una vida moralment i materialment bona. L'oposició universalista s'ha reduït al liberalisme modern, sobretot des que ha aparegut, en el terreny acadèmic però també en l'imaginari popular, la tendència al pensament únic. Per als comunitaristes, la teoria universalista del liberalisme modern defensa un model d'individu que es defineix

al marge dels seus valors i creences, creant una mena d'individu asocial, o en paraules de Sandel, un concepte de «jo prèviament individualitzat» (Mulhall, 1992).

El fonament de l'individu asocial prové del liberalisme ortodox segons el qual l'individu és anterior a la comunitat. Segons Mulhall (1992, p.36), aquesta idea va ser reforçada per Rawls, en la seva teoria política de la justícia, quan plantejava que totes les persones, en un sistema capaç d'administrar els recursos amb criteris d'equitat, han de tenir el mateix dret al règim més ampli de les mateixes llibertats bàsiques, independentment dels valors que encarni i representi cada persona. Les concepcions íntimes de la persona, com ara les seves creences religioses, inclinacions polítiques o gustos estètics, han de quedar al marge de qualsevol decisió que l'afecti en les relacions amb els altres. La societat es crea a partir no de les opinions dels individus sinó de les necessitats materials, que poden ser còmodament satisfetes per l'intercanvi i la cooperació. En un sentit estrictament polític, allò realment important no és el sentit o el contingut de l'elecció sinó l'elecció en si, la pròpia capacitat d'elegir. El liberal es preocupa menys per la bondat que per la justícia de l'elecció. I aquest principi, segons els liberals, ha de ser universal.

Precisament, l'elecció no es realitza en el buit, diran els comunitaristes; si l'individu pot elegir és perquè la societat li ofereix una diversitat d'opcions. La capacitat d'elecció es pot garantir quan les diferències entre les opcions són discernibles i quan la societat ha facilitat a l'individu les oportunes eines de codificació i d'adaptació. I sembla clar que aquesta capacitat de discriminació és un contingut del procés de socialització, és a dir, de reconeixement de les pautes culturals que conformen el comportament en el si de la comunitat. L'autoconcepte es veu afectat irrenunciament, quan no determinat de ple, pel tipus de societat on viu la persona, afirmen els comunitaristes. En altres paraules, les eleccions estan plenament condicionades pel context, el qual crea «vincles constitutius» que formaran part substancial de la persona.

En canvi, per als liberals, la societat és un contracte entre individus i, com a contracte, no pot ser entès com un concepte substantiu de l'individu, sinó com un element transaccional de les relacions socials. El contracte social és l'instrument que permet regular el joc de solidaritats entre els individus, solidaritats que, des de Durkheim, podem distingir en dues categories: la mecànica i l'orgànica. La solidaritat mecànica es dona en les societats en què els individus tenen uns rols assignats; en canvi,

en una societat regulada per la solidaritat orgànica, cada individu s'ha de guanyar la seva posició social. La distinció és fonamental per entendre les mecàniques subjacents i sobretot per entendre la funció del contracte social. La solidaritat mecànica correspon a models socials anteriors a la industrialització, que va introduir un esquema nou en la divisió social del treball. Sota la solidaritat mecànica, la funció de la tradició era fonamental, perquè justificava la posició de cada individu. La solidaritat orgànica, en canvi, havia de venir acompanyada necessàriament pel concepte de pacte o contracte social, que els liberals consideren fonamental per entendre el caràcter instrumental de la societat.

Precisament aquest caràcter merament instrumental de la societat exaspera els partidaris del comunitarisme perquè descuida els vincles profunds que les persones estableixen per sobre dels interessos utilitaristes, com ara els d'amistat, els de creences religioses, etc. ¿Quines eleccions podem fer abans de la pubertat? En el període crucial del creixement aprenem la llengua, els codis de competència cultural i el contingut de la tradició en forma de creences i valors. No hi ha possibilitat de triar la família, ni la ciutat, ni el país; ni tan sols ens és factible de triar les amistats. ¿Com podem dir que en els primers anys vivim en societat només per respondre a un contracte que ens interessa des del punt de vista material?

La resposta tangencial dels liberals és que som lliures perquè l'ús de la raó ens permet qüestionar les eleccions que fem al llarg de la vida. Fins i tot, abandonar la pròpia cultura per triar-ne una altra, en un territori que aplega minories culturals diferents, es pot considerar com un acte de llibertat. Només els fonamentalistes neguen la llibertat d'elecció no perquè sigui contrària als seus principis, siguin els que siguin, sinó perquè s'oposa al principi d'adscripció i, per tant, del diàleg, és a dir, a la possibilitat de debatre, de dissentir i, al final, de prendre una altra posició. «La característica decisiva de la vida humana és el seu caràcter fonamentalment dialògic» escriu Taylor (1992, p.52). L'ésser humà materialitza aquest caràcter a través del llenguatge, que aprèn de manera interactiva gràcies a una estructura dialògica de la ment humana. La concepció monològica, en canvi, proclama la importància de la gènesi i, per tant, del correlat històric en la conformació dels valors individuals. La identitat individual es conforma a través d'un diàleg obert, no per un guió preestablert socialment (ampliaré aquesta idea a la secció 4).

La càrrega de profunditat dels comunitaristes és que el liberalisme estableix una concepció, i només una, de com han de ser les relacions entre l'individu i la comunitat, i això deixa de banda altres possibilitats d'entendre aquesta relació, com ara la defensada pels comunitaristes. Segons Mulhall, Sandel escriu que «una concepció del jo prèviament individualitzat exclou tota concepció del bé que consideri o pressuposi vincles constitutius de la persona amb valors, projectes i comunitats; una societat formada per subjectes prèviament individualitzats en teoria no pot encabir a aquells les concepcions dels quals sobre el bé deriven de vincles constitutius i que es fonamenten, per tant, en un concepte de persona molt limitat» (Mulhall, 1992, p.89). Si la persona és lliure per triar les seves opcions de vida, i totes són moralment bones, és plenament legítima l'elecció de relacionar-se amb altres per crear esferes d'intercanvi. Aquest argument, segons els comunitaristes, demostra la incongruència de base dels plantejaments liberals.

El concepte de persona és el punt feble de la teoria liberal perquè, tot i la rectificació posterior de Rawls, segons Mulhall, en el sentit que la seva definició feia referència només a la dimensió política de la persona i no a una dimensió metafísica, no accepta que els vincles que la persona estableix amb la comunitat siguin «parts constitutives de la seva identitat» (Mulhall, 1992, p.261). Accepta, en canvi, que els vincles són massa forts per poder-los abandonar, i també que no es pot esperar que les persones els trenquin. Però, com observa Kymlicka (1995, p.126), a mesura que «les cultures es fan més liberals», en el sentit de més universals –atenció al detall–, és menys probable que els seus membres comparteixin una mateixa concepció de la vida i és més probable que la comparteixin amb persones d'altres cultures liberals. En altres paraules, l'universalisme provoca l'exageració de les diferències verticals subjacents, de manera que hi ha una relació més directa, per exemple, entre aficionats d'equips de futbol rivals, que entre aficionats al futbol i aficionats a la literatura dins d'una mateixa societat. No obstant això, l'observació de Kymlicka reforça la funció de les esferes de relació en la conformació de la personalitat: els aficionats al futbol conformen la seva conducta al voltant d'aquest esport, a partir del qual tindran més tema de conversa amb seguidors de l'equip contrari que no pas amb un aficionat a la literatura.

La rèplica dels comunitaristes és ben senzilla: d'una banda, sembla difícil imaginar una societat sense esferes diverses de relació entre els individus que en formen

part; d'altra banda, Bell escriu que les nacions s'han convertit en «entitats que imposen una legitimitat emocional profunda» (1993, p.75). En poques paraules, el comunitarista afirma que la llibertat de l'individu consisteix a triar a quina institució vol pertànyer o a manifestar la seva vinculació a una comunitat més àmplia, com ara la nació, amb la qual manté vinculacions afectives.

La identitat de l'individu és el resultat de les múltiples relacions amb les distintes esferes que l'envolten i de les adscripcions personals voluntàries que realitza al llarg de la vida en el si de la comunitat, una identitat que, quan es manifesta col·lectivament de manera diferenciada d'una majoria, liberals (Kymlicka, 1995) i comunitaristes (Taylor, 1992) han subratllat que cal reconèixer per evitar mals majors. En aquest sentit, Kymlicka s'aferra a una distinció dels estats que considera crucial: estats multinacionals i estats poliètnics. Els multinacionals són els estats creats a partir de (i a sobre de) minories nacionals, en societats paral·leles i segregades o en societats barrejades; els estats poliètnics, en canvi, són els que acullen diversitat de grups ètnics sobretot a causa de la immigració. En el primer cas, Kymlicka defensa que els drets col·lectius poden ser fàcilment reconeguts per l'estat en forma d'autogovern quan hi ha una delimitació geogràfica clara. A més, aquest reconeixement no comporta cap perill per a la identitat de la majoria ja que la segregació admet la diferència. En el segon cas, en canvi, Kymlicka només reconeix drets polítics individuals i drets culturals col·lectius, com el culte religiós; és a dir, els nega la representació política com a grup en les institucions de l'estat, però afirma que tenen dret a manifestar les seves creences i a mantenir les seves tradicions, perquè això augmenta les possibilitats d'integració en el conjunt de la societat (insistiré sobre aquesta idea al capítol 3.2).

Amb tot, no queda resolta la qüestió de la llibertat d'elecció per part dels individus enquadrats en alguna «comunitat subnacional», com tampoc si convé fomentar les tradicions i els costums d'aquests grups en un context universalista.

1.5.2. L'individu i el món

Existeix una relació estreta entre la implantació progressiva del model capitalista i del liberalisme com a referent ideològic; de la mateixa manera que hi ha una relació estreta entre el liberalisme i la culminació d'una llarga tradició procedent de les tres

religions monoteistes, que proclamen un concepte universal de persona. El pensament il·lustrat va desenvolupar també uns drets aplicables a la naturalesa humana, amb pretensions transculturals, basats en la llibertat i la igualtat per a tothom. Els liberals afirmen que el seu concepte d'individu és transcultural i, per tant, adaptable a qualsevol situació humana. Tothom s'apunta a l'universalisme per demostrar l'evolució del seu pensament.

La interpretació del món contemporani en clau liberal és que la humanitat està arribant a una saturació de referents particulars i reclama una explicació universal de les seves preocupacions. Els fenòmens relacionats amb l'heterofòbia, per exemple, s'explicarien com un tret gairebé cosubstancial de l'individu, reducte d'un tribalisme ancestral i eradicable si s'adopta una perspectiva universal, única capaç d'eliminar les fronteres entre els individus i les limitacions de tota mena. En un món-empresa de tots, no hi ha lloc per a la discriminació per raó de la procedència ètnica o racial, del sexe, o de qualsevol altra classificació. La integració (o la no discriminació) serà proporcional a l'aportació de cada individu a la riquesa col·lectiva, una riquesa en termes de producció econòmica, però també simbòlica, mesurada segons el grau d'adhesió a les institucions més representatives de la comunitat, siguin entitats financeres, esportives o de defensa de l'automobilista. Almenys en teoria.

El procés de mundialització de l'economia ha coincidit amb una activació de les identitats locals. Palidda (1993) escriu que, després de la Segona Guerra Mundial, Europa ha viscut un desenvolupament econòmic de tipus «fordista-taylorià» que s'ha vist acompanyat per una bipolaritat ideològica d'adhesió a una de les dues grans potències. Aquest model ha fomentat la classificació de les societats segons si es regien pels valors occidentals o bé pels valors dels països de l'Est; desenvolupades enfront de les menys desenvolupades, i fins i tot van proliferar epítets per referir-se a societats tradicionals, precapitalistes o premodernes. Això es va traduir en una concepció jerarquitzant dels pobles i de les cultures: tota comunitat aspira a la categoria de desenvolupada, en el terreny econòmic, social, polític i cultural, i a formar part del grup, per tant, de les que s'autoanomenen desenvolupades.

El model cultural d'adhesió ideològica a una de les dues superpotències ha hagut de ser revisat a causa d'un conjunt de factors que tenen més relació amb el control econòmic que no amb el control ideològic: l'augment dels moviments transnacionals de

capital en mans d'intermediaris privats que escapen del control jurídic i polític dels organismes polítics, tant estatals com dels organismes internacionals; l'augment, per tant, de mercats emergents en règims dictatorials o pseudodemocràtics, fora del control de les societats lliures, que no ha derivat en un desenvolupament econòmic local equilibrat i sostingut, i encara menys en una consciència nacional, sinó més aviat en un increment dels beneficis privats dels dictadors de torn; el desenvolupament d'un mercat de treball cada cop més segmentat a causa dels nous models de producció basats en la tecnologia moderna, que provoquen una nova divisió social del treball i un nou esquema de subordinació, amb l'aparició d'un nou subproletariat (o com diuen alguns, una neoesclavitud); la lluita pels recursos bàsics, en forma de lluita per la democràcia, com ara en la guerra del Golf retransmesa al telenotícies en *prime time*, etc.

Ja no hi ha necessitat d'adhesió a una de les dues superpotències, com tampoc ja no és qüestionable el model democràtic occidental, que ha servit de reclam a moltes de les reivindicacions nacionals que abans es trobaven sota l'òrbita soviètica. Palidda (1993) suggereix que la idea d'emancipació que ha conduït a la sobirania nacional a Lituània, Letònia, Croàcia i altres comunitats en nom de la democràcia, s'ha basat en l'esquema occidental de discriminació de classe en benefici d'un grup de privilegiats: «els conceptes de llibertat i de democràcia que s'han imposat provenen d'una barreja de valors particularistes que es basen en l'afirmació d'un nosaltres per exclusió i fins i tot pel servilisme de l'altre» (Palidda, 1993, p.40). Paradoxalment, l'endemà d'aconseguir la sobirania nacional, els nous estats de l'Est d'Europa van aparcar la seva identitat particular per demanar l'adhesió al mercat europeu i a les organitzacions militars occidentals. En canvi, les comunitats que es reclamen nacionals en els estats democràtics occidentals ho tenen més difícil per aconseguir la seva emancipació perquè no poden apel·lar ni a la necessitat de democratitzar les estructures de l'estat ni a la necessitat de revisar les bases econòmiques per accedir a un mercat competitiu, com és el cas de Catalunya o de la Llombardia.

Per a un liberal, el procés de democratització és incompatible amb el relativisme que, en la seva versió fonamentalista, s'aferra a la tradició per no perdre la posició privilegiada. Un cop desaparegut l'enemic de l'Est, la democràcia ha d'estar atenta a un enemic encara més perillós, perquè tot i que està clarament localitzat geogràficament, com passava amb el bloc soviètic, els tentacles d'aquest nou enemic poden arribar més

enllà. L'integrisme islàmic en la seva versió més violenta i els temes relacionats amb els països de la conca sud de la Mediterrània i del Pròxim Orient ocupen pàgines i titulars privilegiats en la premsa europea i nord-americana. La immigració, l'atur, la delinqüència, el tràfic de drogues i altres temes que alteren la tranquil·la consciència europea són ràpidament relacionats amb el sectarisme d'alguns intransigents, siguin musulmans, jueus o catòlics, prenent la part pel tot.

Existeix una preocupació constant, en les files liberals, per fer extensiu el seu esquema de relacions econòmiques, i també polítiques, a un major nombre de països que pugui evitar la multiplicació dels integrismes. Per Huntington (1993), la situació política actual es caracteritza per un «retorn a les rivalitats tradicionals entre els estats nacionals i la decadència de l'estat nacional a causa de les tensions entre el tribalisme i la mundialització». La situació de tensió és doble: d'una banda, entre estats; d'altra banda, a l'interior dels actuals estats. Sobre la tensió entre estats, Huntington apunta la hipòtesi que la raó cal buscar-la en el conflicte cultural, i concretament en allò que anomena civilització. La civilització és la categoria d'adscripció cultural més elevada, per damunt dels pobles, ètnies, nacionalitats i grups religiosos, a què pot aspirar un individu, defensa Huntington (faré una anàlisi més extensa dels seus postulats a la secció tercera).

Alguns autors socialdemòcrates s'han aplegat, per tant, a exposar els avantatges del model «democràtic occidental» davant del model «autoritari tercermundista». Maravall (1995) insisteix que en els règims dictatorials l'agudització econòmica produïda a partir de la crisi de 1982 va ser difícilment controlable; segons ell, precisament la dècada dels vuitanta va veure com un nombre important de règims autoritaris esdevenien democràtics: «Aproximadament la meitat dels governs eren democràcies, però només dues cinques parts dels països no desenvolupats ho eren: és a dir, les democràcies es concentraven en els països amb economies desenvolupades» (Maravall, 1995, p.39). El dubte entre els analistes és si el desenvolupament econòmic accelera el canvi democràtic o bé si el canvi democràtic produeix un desenvolupament econòmic; o en altres termes, si el particularisme frena el progrés, o bé el progrés accelera l'abandonament de les posicions particularistes. Maravall no ho acaba d'aclarir, però manifesta el que és la incongruència fonamental i coincident de l'universalisme i

del particularisme: cal modificar el context, segons una política determinada; segons el context, cal aplicar una política determinada.

Vista la incongruència, l'estratègia socialdemòcrata, implementada els darrers vint anys a França, Grècia, Portugal i Espanya, ha consistit a separar l'estat i el mercat; la societat i l'economia. Segons això, la política social s'ha basat en un principi comunitarista que remarcava objectius de solidaritat i de tolerància, mentre que, per una altra banda, la política econòmica s'ha basat en un liberalisme individual que assegurava l'economia de mercat i el lliure comerç. El resultat ha estat un augment de la consciència col·lectiva en aspectes aparentment tan lluny del terreny de les idees com el de la política fiscal: els impostos són un indicador de la solidaritat perquè permeten augmentar les inversions públiques en les zones menys desenvolupades, interessos electoralistes locals a banda; un criteri de solidaritat comunitarista des de posicions liberals, en definitiva.

En poques paraules, el liberalisme no té cap recança a introduir elements comunitaristes en el seu discurs economicista si això fa augmentar el nombre de seguidors. En una posició força consensuada, Kymlicka, liberal «comunitaritzat» com l'anomena Bell (1993, p.42), accepta que les pràctiques liberals tradicionals han d'incorporar-hi el valor de la comunitat. Concretament, defensa que el tipus de solidaritat necessari per construir l'estat del benestar «exigeix que els ciutadans tinguin un fort sentiment d'identitat comuna i de pertinença comuna, de manera que se sacrificaran els uns per als altres, i es dona per suposat que aquesta identitat comuna requereix (o si més no es veu facilitada per) una llengua i una història comunes» (Kymlicka, 1995, p.113).

El trànsit cap a un model flexible o mixt d'economia ha facilitat la revisió dels principis radicals del liberalisme i del comunitarisme. D'una banda, el comunitarisme ha reaccionat als intents uniformitzadors del model liberals proposant models polítics basats en el poder local; és molt curt el pas de l'universalisme a l'imperialisme, recorden els comunitaristes, i només es pot evitar si existeix un poder polític local que defensi els trets diferencials de les comunitats. La uniformització cultural, que ha acompanyat l'extensió de l'economia de mercat, ha desembocat en una reivindicació de la diferència i en la necessitat del seu reconeixement, que ha quedat recollit a la Declaració de drets humans. La diferència produeix guanys econòmics i permet ocupar posicions d'un poder

que altrament seria pràcticament inabastable. El localisme, en poques paraules, permet l'aparició de líders locals.

Precisament en aquesta línia d'atac, els liberals responen que el nacionalisme no és altra cosa que la uniformització de tots els membres d'una comunitat sota una única doctrina, al voltant de la identitat nacional, en detriment de les capacitats de l'individu reconegudes universalment. Quan ens relacionem amb un individu no per ell mateix sinó per la seva condició com a membre d'un grup, no el tractem com a individu diferent i singular sinó com a espècimen d'un grup diferent. Les relacions entre individus, que són el fonament de la vida social, no poden ser mediatitzades pels grups, proclamen els liberals.

Com a resposta al relativisme dels moviments comunitaristes i com a alternativa al liberalisme individualista, el final del segle XX ha viscut l'aparició d'un universalisme-comunitarista (o comunitarisme-universalista, com agradi més al lector) que pretén traspasar fronteres i ocupar l'hegemonia ideològica. El feminisme (segurament el més antic d'aquests moviments), el pacifisme, l'ecologisme, l'humanitarisme, el tercermundisme i l'antifonamentalisme, amb connexions religioses o laiques, provoquen una presa de posició constant per part dels partits i governants, els quals s'apressen a incorporar algunes dosis d'aquests moviments en els seus discursos. Semblaria que hi ha una «eclosió civil» davant de les estructures institucionals que, amb una implicació transversal, tindria un doble objectiu: superar el particularisme, tot eradicant actituds xenòfobes i racistes; lluitar contra l'individualisme, tot fomentant la solidaritat amb els desvalguts, els desfavorits i les capes inferiors de qualsevol classificació social. Aquest fenomen transversal voldria superar també la vella dicotomia dreta-esquerra i avançar en la «moralització» laica de la societat, una moralització que insistiria en la necessitat de l'organització col·lectiva per a l'assoliment dels seus objectius però que no resol la vinculació vertical de l'individu amb el seu passat.

1.5.3. L'individu i la història

La relació de l'individu amb el seu passat és el punt del debat en què pot resultar més difícil posar d'acord universalistes i comunitaristes. En primer lloc, cal evitar la confusió habitual entre tradició i tradicionalisme: la tradició és l'herència cultural que un

grup transmet al que el succeeix; el tradicionalisme, en la seva versió fonamentalista, és la lectura tradicional de la tradició, segons hem vist amb Giddens (1994, p.15). El tradicionalista no qüestiona la certesa del missatge acumulat per la història i el reproduïx a les noves generacions sense alteracions: la tradició no s'ha de justificar perquè conté una veritat indiscutible, que el «creient considera justa». Així com la tradició aplega tot el conjunt de creences, valors i productes humans acumulats pel grup, el fonamentalisme abasta també tots els aspectes de la vida, ideològics i materials: de la religió a l'estètica; de la gastronomia a la sexualitat.

Recordem que, per Giddens, els darrers dos segles han acollit un augment generalitzat de la capacitat de reflexió de les persones, sota els auspicis de l'extensió del coneixement. La informació, elaborada pels especialistes, arriba ara amb més rapidesa i amb més qualitat als profans, els quals han d'interpretar-la per adaptar-la a la seva vida diària. En aquest context, definit pel diàleg i l'intercanvi, la tradició esdevé un contingut discutible i qüestionable, susceptible de modificacions. El perill del fonamentalisme no rau en el seu missatge, sinó en els procediments que fa servir per defensar-lo.

Per al discurs liberal, la tradició és un concepte premodern que cal arraconar progressivament. La vida moderna obliga a un replantejament gairebé diari de les concepcions i de les creences individuals. L'adscripció a tal o tal idea sempre és revisable, si no atempta contra el fonament de la pròpia existència. Els lligams amb el passat només han de servir de punt de partida per a la construcció d'un discurs individual compromès amb un mateix.

Els comunitaristes fan de la tradició un punt de referència fonamental del seu discurs. Normalment, la tradició justifica el projecte de construcció o de reconstrucció d'una identitat maltractada o destruïda per la història. El comunitarista malda per recuperar una posició anterior que servia de plataforma per realitzar el seu projecte col·lectiu. En el cas del nacionalisme, té un paper fonamental el patriotisme, per al qual només cal reconèixer alguna cosa valuosa en la història perquè s'hi esdevingui una comunitat; un patriotisme que és condició imprescindible del comunitarisme de caire nacionalista.

En els sectors liberals, la renovació de la solidaritat en termes nacionals crea mal confiança perquè el nacionalisme més conservador s'ha aferrat a la nació com a receptacle de la saviesa acumulada pel grup; la tradició mai no és individual, sempre és

col·lectiva, diran els comunitaristes. La comunitat és inseparable de la tradició, que donaria explicació de la unitat social. Els liberals poden acceptar que calguin «uns valors compartits» per poder construir o treballar a favor d'una idea comuna (Kymlicka, 1995, p.255); fins i tot accepten que calgui alguna cosa més que uns valors compartits, i parlen d'una identitat compartida, basada en un orgull col·lectiu fornit pels fets històrics (amb els herois i els mites necessaris); però no acceptarien mai que s'impedís la capacitat dels individus per posar en qüestió aquesta història, per discutir-la i, si ho creu convenient, abandonar-la i triar-ne una altra. L'orgull nacional és fonamental per a la formació dels individus, diran els comunitaristes, que convertiran el sistema educatiu en l'instrument per transmetre la història de la comunitat; i juntament amb el sistema educatiu, la creació dels museus, la cartografia i tot el simbolisme de banderes, himnes i escuts, inclosa la música tradicional o popular, les llegendes i la literatura popular o tradicional, etc.

La conformació de la identitat es troba en contínua revisió, recorden els liberals; és un procés reflexiu en què els individus no poden conformar-se amb una identitat que ve donada per la tradició, de manera hereditària. Una de les característiques de la modernitat és aquesta revisió constant que tot individu ha de fer sobre la seva manera de ser, sobre les seves relacions amb els altres, sobre la seva posició en el món, sobre la seva ubicació amb el patrimoni simbòlic que representa la tradició, etc. El món actual és un món farcit de preguntes i de respostes constants que l'individu ha de resoldre dia rere dia. L'augment de la capacitat de reflexió col·lectiva incideix directament en el manteniment de la tradicionalització: la tradició ha de ser reinventada cada dia. La negació d'aquest principi porta directament al conflicte i a l'enfrontament ja que es posen en joc privilegis heretats, que els universalistes consideren una rèmora del passat.

El tradicionalista no ho és només en termes religiosos, sinó que acostuma a aplicar la seva actitud a temes com la família, la sexualitat, la procreació i, segurament, al concepte de nació, a la forma de govern, etc. És força difícil filtrar el discurs tradicionalista perquè impregna tots els àmbits de la vida quotidiana. Per això també el feminisme, com a corrent a favor de l'emancipació de la dona, ha trobat i troba encara grans resistències en sectors religiosos, perquè no està en joc una concepció de la persona, masculina o femenina: s'hi juga el privilegi de posició que atorga la tradició.

Els factors anteriors explicarien la dificultat de posar d'acord liberals i comunitaristes: els segons acusen els primers de desarrelats i de patir un acusat autoodi; els primers acusen els segons de retrògrads i de reaccionaris. L'arrogància etnocentrista impregna el discurs dels uns i dels altres i els impedeix de veure el que tenen de positiu els arguments del contrari. Segurament voler reinventar la tradició és una tasca estèril perquè ni dóna pistes sobre el futur ni permet recuperar el passat, com voldrien respectivament liberals i comunitaristes.

1.6. ELS RESULTATS DE LA TENSÍO

He començat per repassar els fets que comunament etiquetem de racistes i les actuacions polítiques que volen combatre'ls. Aquest repàs s'ha limitat a exposar la situació en alguns països, aquells que més han destacat en els mitjans de comunicació per fets vinculats al tema, i també perquè els governs respectius han promogut accions, amb més o menys èxit, que tendeixen a eliminar els anomenats «brotos» racistes. Després, amb la finalitat de mostrar algunes explicacions dels discursos heteròfobs, he exposat les hipòtesis històriques dels orígens del racisme modern com a hereu del biologisme diferenciador, i les hipòtesis més actuals, derivades d'anàlisis sociològiques centrades en el context europeu. Això m'ha permès centrar la línia argumentativa en els conceptes de diferència i desigualtat, sobretot les tesis de Taguieff, Wieviorka i Lévi-Strauss, la qual cosa ha desembocat en un dels debats que focalitzen els discursos polítics actuals: el de liberals contra comunitaristes.

La intenció ha estat demostrar que l'heterofòbia, com a actitud i conducta, però sobretot com a ideologia, és el resultat d'una tensió entre dues tendències: les que defensen una identitat mundial en el sentit d'universal, i les que en proclamen una altra de local en el sentit de particular. A les primeres les anomeno mundialistes, perquè donen la mateixa solució a totes les situacions possibles, i a les segones, localistes, perquè expliquen la realitat des d'una posició cultural específica. Hi pot haver interferències conceptuals, ja que anomenar mundialistes a les primeres tendències i localistes a les segones respon a un afany de reduir les categories a un mínim comú. Segurament hauria estat més encertat anomenar-les totalistes i culturalistes, respectivament, perquè algú podria considerar que alguns localismes tenen aspiracions

mundialitzadores i que moltes visions mundialistes, encarcarades d'etnocentrisme, sobretot les d'arrel més neoliberal, pateixen una miopia localista. Tanmateix, també en aquests casos, les pretensions d'unes i altres no deixen de respondre, a la pràctica, a tendències mundialistes i localistes respectivament.

Així mateix, evito d'aplicar el mot globalisme a les primeres tendències perquè el reservo, com veurem en la secció segona, a una manera peculiar d'entendre el totalisme; una concepció que seria clarament oposada a la mundialització. Tampoc no seria convenient, des del meu punt de vista, aplicar-hi una terminologia com la de dinàmiques convergents i divergents, com a sinònims de mundialisme i de localisme, perquè no tinc clar que els termes reflecteixin exactament el sentit que els vull donar. Crec que hi ha tendències mundialistes egoistes i sense cap aspiració universal, i segurament hi ha localismes amb aspiracions a esdevenir models de convergència. Finalment, he mirat de no fer servir omnidireccionalitat i unidireccionalitat perquè, tot i que els localismes esdevenen majoritàriament unidireccionals en les seves proves i argumentacions, no tinc clar que els mundialismes sempre siguin omnidireccionals, sobretot els imperis colonials; de fet, quan les tendències omnidireccionals es redueixen a un plantejament mundialista, se'n deriva una intenció uniformitzadora.

Precisament a aquest punt volia arribar. Des del meu punt de vista, el mundialisme i el localisme tenen un punt de coincidència. Tot i les respectives finalitats, les dues línies tendeixen a la uniformitat: les primeres, com deia, pretenen donar la mateixa solució a totes les situacions locals i obtenir una uniformitat externa; les segones, pretenen reforçar les diferències amb els altres localismes per reforçar la uniformitat interna. Aquesta doble uniformització explica, al meu parer, l'emergència de sentiments i comportaments de rebuig a l'altre: tots iguals i tots diferents. Quan s'arriba a la certesa de la uniformitat, l'individu s'hi nega; la incertesa del futur plural i igualitari esdevé frustració quan es confirma la dificultat de l'objectiu: la frustració genera heterofòbia. Des del meu punt de vista, la xenofòbia és la certesa de la incertesa; és la constatació del fracàs personal, mundialista o localista amb pretensions uniformistes, que condueix a la inseguretat i la negació a assumir la responsabilitat personal en aquest fracàs vital. Martuccelli defensa, des d'una òptica sociològica, que la xenofòbia a Europa és el resultat de sis grans pors sense fonament: por a les onades massives; por a

les deslocalitzacions; por a perdre la feina; por a no ser escoltat; por a tanta diferència; por a la inseguretat (Martuccelli, 1997).

Podem afirmar que hi ha una relació directa de l'heterofòbia amb la pobresa econòmica i la pobresa intel·lectual, o en termes menys crus, la desigualtat socioeconòmica i la desigualtat sociocultural. La primera, no cal recordar-ho, és intrínseca al model capitalista; potser la segona també, però no necessàriament. L'estructuració econòmica basada en l'acumulació de capital provoca una jerarquització que ràpidament es trasllada al terreny social. Això és fàcil d'entendre a partir del marxisme, que va elaborar una teoria explicativa i transformadora del model capitalista. També són fàcils d'entendre les dificultats de transformació econòmica del model existent ja que els esdeveniments del segle XX ens han demostrat precisament que, no és que caminem cap a un model únic basat en el pensament únic, sinó que el poder econòmic no es deixa perdre privilegis.

De manera paral·lela, la desigualtat sociocultural, filla de l'anterior, significa la prioritització dels valors i de les conductes d'un grup –que sempre coincideix amb el grup econòmic dominant– per sobre dels altres. La desigualtat sociocultural es manifesta amb més cruesa quan s'hi barregen aspectes religiosos, lingüístics, etc. Vull remarcar que no em refereixo a diferència sociocultural sinó a desigualtat sociocultural, perquè el multiculturalisme es pot mostrar inicialment com a conjunt de diferències, però ràpidament, si troba els factors propicis, la diferència esdevé desigualtat.

¿Quins deuen ser aquests factors propicis? Alguns han aparegut en capítols anteriors. El primer i el més important és la jerarquització econòmica de la societat; l'existència de desigualtats econòmiques. El segon, la creença que les diferències són fonamentals; és a dir, essencials i cosubstancials a la persona: l'altre mai no podrà ser com jo, i jo mai no podré ser com l'altre, la qual cosa significa que les diferències són irreconciliables. El tercer factor és la manca de diàleg, provocada pel fonamentalisme, ja que el diàleg esdevé una pèrdua de temps i una cosa inútil; per exemple, costa molt posar d'acord els partidaris del xador a l'escola amb els defensors de l'escola laica, com s'ha demostrat de manera repetida a França, per la qual cosa la solució a favor dels uns no conforma els altres. No cal insistir, per tant, en la idea que el racisme i les fòbies a l'altre provenen d'una desigualtat, no d'una diferència, i que reben un bon impuls en les

desigualtats econòmiques procedents del model liberal, però que recolza en referents de caire culturalista.

En aquest context culturalista, convé afegir que l'heterofòbia és una reacció multifactorial, en paraules de San Román (1996), que esclata justament quan un col·lectiu, i només un col·lectiu, ha entrat en la fase d'estigmatització, com veurem en la secció tercera. La fase d'estigmatització és prèvia a la de discriminació i és, precisament, on cal centrar els esforços per evitar mals majors, perquè només cal recordar que després de la discriminació pot venir el rebuig, l'excomunicació i l'aniquilació, física o virtual. L'estigmatització és el pas perillós en què la persona perd la seva identitat individual i esdevé membre d'un col·lectiu.

En suma, en una lògica unitària del racisme, recuperant els arguments de Taguieff que he exposat en els capítols anteriors, la separació esdevé segregació perquè es fonen el corrent desigualitari i el diferencialista; en canvi, l'antiracisme universalista i l'antiracisme diferencialista o comunitarista tenen pocs punts de contacte. El racisme diferencialista emfatitza la diferència per sobre de la semblança; rebutja el concepte d'unitat biològica de l'espècie humana i el concepte d'unitat moral del gènere humà. En definitiva, el racisme diferencialista se situa en el pol oposat de l'ideal universal. Això no significa, però, que el rebuig de l'universal condueixi inevitablement al discurs heteròfob, sinó que l'èmfasi en la diferència com a cosubstancial de l'individu per sobre de la semblança pot desembocar amb facilitat en una lògica diferencialista del racisme quan va acompanyada d'un intent d'absolutitzar i essencialitzar la diferència en tant que símbol del col·lectiu. No és racisme la identificació de diferències entre els individus sinó l'explicació de la diferència en termes de categorització grupal.

Per resumir aquest capítol sobre les relacions entre l'heterofòbia i les tensions mundialistes i localistes, vull recollir les cinc hipòtesis de Taguieff (1995, p.20) que reproduïxo literalment:

«1. Hi ha d'altres formes de racisme ideològic que la forma biodesigual explícita: la forma cultural-diferencialista n'és la principal.

»2. Hi ha racisme en les actituds (prejudicis, estereotips, etc.), sense referència explícita a una ideologia definida, *a fortiori* a una doctrina precisa de les races. Però hi ha una impregnació racistoïde de les actituds i dels comportaments: el problema és analitzar els elements de pensament racista incorporats en els comportaments.

»3. El racisme no té cap necessitat de manifestar-se per la injúria, la persecució, la mort, etc. Pot, al contrari, manifestar-se per l'elogi de la diferència o de l'alteritat.

»4. El nus dur del racisme presenta dues cares: sobre el pla cognitiu, comporta el postulat que la diferència en l'origen és un fet insuperable; sobre el pla normatiu, erigeix la preservació de la diferència entre "grups humans" en imperatiu categòric.

»5. El racisme no apareix en estat ideològicament pur, sinó sempre integrat en una gran ideologia o una configuració ideològica, o encara en acoblament amb ella (nacionalisme, etnicisme, colonialisme, imperialisme, etc.).»

Sense caure en un reduccionisme pervers, crec que no podem perdre el temps revisant, dia sí i dia també, el concepte de racisme, comunitat, nació, nacionalisme, comunitat, individu, etc. La polèmica entre liberals i comunitaristes ens ha servit per comprovar la cinquena hipòtesi de Taguieff, quan fan referència als vincles constitutius de l'individu o a l'essència mateixa de l'individu. «Periòdicament cada cultura s'afirma com l'única i digna de ser viscuda; ignora les altres; les nega fins i tot com a cultures. [...] Mentre les cultures es consideren simplement diferents, poden ignorar-se voluntàriament o sentir-se interlocutors d'un diàleg desitjat. En un cas o en l'altre, a vegades s'amenacen i fins i tot s'ataquen, però sense posar veritablement en perill les seves respectives existències» (Lévi-Strauss, 1983). La necessitat d'articular un discurs que sàpiga conjugar els principis universalistes amb els interessos particularistes, o els interessos universalistes sobre principis particularistes, produeix afirmacions òbvies però contundents com la de Lévi-Strauss. La metàfora segons la qual les cultures són com els trens, que viuen feliçment quan circulen en paral·lel però perillen quan les vies tendeixen a creuar-se, és aplicable perfectament a les reivindicacions nacionals i a les proclames universalistes. No és compatible el nacionalisme amb una concepció mundialitzada de l'economia; i és incongruent ser liberal i defensar l'arrel nacional dels individus.

Secció 2.

Processos de mundialització

Tot sembla indicar que la humanitat camina cap a un nou ordre mundial. És una sensació compartida, si més no a Occident, sobretot a partir del final de la guerra freda, que culmina amb la caiguda del mur. No falten dades per confirmar aquesta tendència i, des de l'economia a la política, passant pels sistemes de comunicació i el món del pensament, la impressió és que ens acostem a un model inèdit de relacions en què només és vàlida una perspectiva totalista i unicista dels fenòmens humans. Fukuyama ja la va anticipar, justament amb la caiguda del mur, quan defensava que l'ordre de relacions del futur pròxim es basaria en un pensament únic. Aquesta és, com deia, una sensació compartida i corroborada per un gran nombre de fets i esdeveniments, fruit d'unes dinàmiques mundialitzadores que jo anomeno totalistes.

Per totalismes entenc les explicacions dels fenòmens polítics, econòmics i ideològics en termes absolutitzadors, que volen superar les restriccions del context. El concepte inclou d'altres més usuals, com mundialització i internacionalització, i connota maneres específiques d'entendre les relacions humanes. Dels totalismes excloc la globalització, com a tendència oposada, segons els principis de les ciències ecològiques, que entenen per globals aquelles actuacions orientades a una convivència sostenible, tant en termes de relació social amb la totalitat dels grups humans com en termes de relació natural amb el medi que heretaran les generacions futures. L'ús col·loquial del terme, però, no és el que acabo de descriure i es confon massa sovint amb el de mundialització.

La mundialització, segons el meu punt de vista, és un fenomen clarament totalista que en el terreny econòmic intenta coordinar accions entre estats i grups d'interès per ampliar la cobertura del mercat; inclou, en clau política, la internacionalització, que es tradueix en un regionalisme estratègic, com l'actual procés d'unitat europea i altres exemples d'organitzacions de cooperació entre estats. El cosmopolitisme pot caure del costat de la globalització, quan respon a una perspectiva universal, o de la mundialització, quan la persona redueix els referents d'anàlisi al *seu* món, víctima d'un etnocentrisme mal dissimulat.

Són definicions obertes a la interpretació i reconec que en algun cas adopto termes poc afortunats, però m'interessa remarcar la importància de centrar aquesta secció segona en les tendències que donen una resposta gairebé unidireccional a les relacions de l'individu amb els altres membres de la humanitat. Dante Caputo,

exministre d'afers exteriors d'Argentina, afirma que la mundialització «fa per tot, ho explica tot i tanmateix la tenim tan ficada endins que convé almenys per alguns instants esmicolar-la i analitzar-la breument» (1997, p.2). I, caldria afegir, ens ajuda a justificar les reaccions i ideologies heteròfobes.

En aquest sentit, la conceptualització que he explorat en la secció primera em permet afirmar que l'heterofòbia, en el marc de les tensions entre mundialismes i localismes, parteix de la constatació d'un fracàs: la impossibilitat de satisfer les expectatives personals o col·lectives centrades en els ordres ideològic, polític i econòmic. El sector de les comunicacions, el manteniment de la pau i la seguretat, i el lliure comerç serien, al meu entendre, tres processos mundialitzats que podríem vincular respectivament als ordres esmentats. Alguns testimonis ens en confirmen la importància.

Havia insinuat, en el debat entre liberals i comunitaristes, que des d'alguns sectors del liberalisme més universalista es considera que el món contemporani necessita una nova interpretació perquè els referents particulars estan a punt de saturar-se; opinen els liberals que aquesta saturació facilitarà la tendència a les explicacions totals i integrals dels fenòmens mundials, en el ben entès que quan diem explicacions ens referim a una solució: l'esquema liberal de relacions humanes aplicat als terrenys econòmic i polític.

La mundialització dels sistemes de comunicació tenen una influència determinant en la configuració dels altres dos processos que estudiaré, tant el relatiu a la pau i la seguretat com el comercial. Per aquesta raó començaré per descriure els fenòmens associats a l'increment de la comunicació monològica, capitalitzada pels mitjans de comunicació de masses, i al descens de la comunicació dialògica, pròpia dels intercanvis comunicatius personals. En el segon capítol m'interessaré per la mundialització dels fenòmens relacionats amb la pau i la seguretat; crec que l'evolució tècnica experimentada en els darrers cinquanta anys pels sistemes de comunicació ha forçat un increment quantitatiu dels intercanvis, el qual no ha anat acompanyat d'un increment qualitatiu que permeti mantenir uns criteris mínims de pau i seguretat mundials. Com veurem, un dels principis que regulen les relacions internacionals és el de l'estigmatització, que permet atribuir a alguns grups o països les responsabilitats d'alterar la pau i la seguretat. En aquest context de guerra controlada, els mitjans de

comunicació exerceixen un paper fonamental en la conformació d'un estat d'opinió favorable als interessos de les forces econòmiques que els sustenten.

La vinculació amb el terreny econòmic també és molt clara. Per exemple, la Unió Europea, tan poc inclinada a intervenir en el mercat, no ha dubtat ni un moment a posar en marxa actuacions encaminades a millorar els sistemes de comunicació europeus, per tal de no perdre oportunitats davant dels competidors més directes: Japó i Estats Units. Observem, si més no, les directrius que planteja l'informe Delors pel que fa a l'estratègia que ha de seguir la UE: en primer lloc, orientar la seva actuació en una perspectiva mundial, que vol dir facilitar l'obertura de nous mercats amb l'eliminació dels obstacles actuals en països tercers, com ara normes legals restrictives, dificultats d'accés físic o virtual, etc.; en segon lloc, conservar les especificitats europees, basades en el multilingüisme, la diversitat cultural, l'heterogeneïtat econòmica i la conservació del model social; en tercer lloc, dominar les tecnologies bàsiques i posseir una indústria eficaç i competitiva.

Com veurem en aquesta secció, els processos de mundialització han alterat la posició que ocupen les persones en el territori virtual o de les comunicacions, en el físic o de les relacions polítiques i de manteniment de la pau i la seguretat, i en el comercial o de les relacions econòmiques. Els canvis de posició es materialitzen en moviments migratoris, entesos també com a moviments virtuals o reals, que convé estudiar a partir de la idea de residència-base. Segons això, el manteniment o la renúncia que els migrants reals o virtuals fan de la residència d'origen o residència-base generarien, respectivament, la reversibilitat o la irreversibilitat de la migració. Miraré de mostrar que totes dues tendències, la reversible i la irreversible, afavoreixen la consolidació de l'heterofòbia però que una o l'altra generen actituds diferents: la reversibilitat de la migració afavoreix les actituds de tolerància i de segregació, a l'espera que es confirmi el retorn dels migrants; la irreversibilitat, en canvi, desencadenaria actituds discriminatòries i de rebuig i, fins i tot, conductes violentes. Quan fracassa l'expectativa del retorn i de la recuperació de la residència-base única és molt probable que apareguin manifestacions extremes de l'heterofòbia perquè fa que els actors socials es replantegin els criteris amb què es posicionen al territori. Com era d'esperar, aquesta anàlisi desmunta qualsevol pretensió universalista dipositada en la migració.

2.1. COMUNICACIÓ ENTRE COSMOPOLITES

En l'àmbit de les comunicacions, la mundialització no és un fenomen estrictament nou, si més no en el sentit que sempre hi ha hagut contacte entre persones procedents de parts molt allunyades del planeta. Però podem acceptar que l'època actual presenta algunes diferències destacades amb altres moments històrics. Algunes de les peculiaritats de la mundialització actual provenen de la velocitat de la comunicació i, per consegüent, de la interactivitat immediata que permet l'augment de la velocitat. Aquests fenòmens deuen molt als avenços tecnològics, d'una banda, i a l'increment de les inquietuds i les necessitats d'aprenentatge i coneixement per part de la gent, de l'altra. El paradigma social que es deriva d'aquesta perspectiva s'ha batejat amb el nom de societat de la informació. En aquest capítol miraré d'interpretar aquestes situacions i extreure'n els elements més rellevants per relacionar-les amb l'emergència d'actituds i comportaments heteròfobs.

En el terreny de les comunicacions, convé que distingim dos models segons la direccionalitat del missatge: les comunicacions dialògiques i les comunicacions monològiques. Les primeres sembla clar que impliquen un intercanvi comunicatiu, mentre que les segones no exigeixen, d'entrada, retroalimentació. Per tal d'acollir les dues categories i observar-ne els factors comuns, em limitaré a acceptar la definició clàssica i «simplista» de comunicació (Darrault, 1988, p.238), segons la qual la comunicació seria un acte en què un emissor codifica un missatge i l'emet per un canal i un context determinats a un receptor que té els mecanismes adequats de decodificació i interpretació. Aquesta definició inclouria la majoria de situacions comunicatives quotidianes catalogades de dialògiques i de monològiques i sobretot podria incloure dos factors que considero interessants per tal de comprendre la conformació d'actituds: la intencionalitat i la capacitat comunicatives.

La intencionalitat comunicativa fa referència a la voluntat d'expressar alguna cosa per aconseguir algun efecte en l'interlocutor; aquest factor condueix a estudiar la comunicació com a persuasió i, amb més o menys dificultat, com a manipulació; la manipulació seria una característica intrínseca a la comunicació. La intencionalitat es vehicula per mitjà del software. La capacitat comunicativa fa referència als requeriments tècnics que fan possible l'emissió, la transmissió i la recepció del missatge, sigui en situació monològica o dialògica; la capacitat està relacionada amb el hardware.

Per Racionero, convé «no confondre la tècnica amb la civilització: es poden fabricar cotxes i enviar coets a la Lluna i ser bàrbar, i sobre una agricultura neolítica pot aparèixer la civilitat grega del segle de Pericles» (1983, p.19). Els nazis també ens han demostrat la possibilitat d'aconseguir un grau extrem de perfecció tècnica per construir sistemes d'aniquilació sistemàtica de persones. En aquest sentit, és a dir, entesa en l'imaginari col·lectiu com la negació de la raó, la superació de la barbàrie significaria un control simultani sobre la intenció i la capacitat, justament per evitar la tecnocràcia, absolutitzadora de l'eficiència, la competitivitat i la qualitat, que segons Trias es converteix en «pauta de valoració» que domina tots els àmbits de la vida i genera la seva pròpia ètica: «el darwinisme a escala social, mundial; una moral fundada en la "lluita per la vida" en què només els més aptes, els més adaptats» assoliran l'èxit (Argullol i Trias, 1992, p.112). Observem-ho amb més detall.

La conversa, com a situació comunicativa dialògica per excel·lència, es regeix per uns mecanismes de negociació, el primer dels quals, com explica Tusón, és posar-se d'acord sobre el fet de parlar, el codi emprat i sobretot la finalitat mateixa, que pot no coincidir entre les dues parts però que convé afinar per aconseguir-la (1995, p.30 i ss.). Després, els interlocutors negocien constantment els termes per mantenir la conversa i, també, per posar-hi fi. Només quan tots els interlocutors dominen a la perfecció aquests mecanismes, la conversa assoleix la finalitat compartida. La conversa és el mitjà per aconseguir una relació fructífera per a les dues parts, una relació positiva i equilibrada d'intercanvi comercial, polític o ideològic, en què totes dues parts hi surten guanyant.

En els darrers temps, l'evolució tecnològica ha reduït la immediatesa de les comunicacions i també n'ha reduït els costos materials, la qual cosa ha facilitat encara més l'increment del nombre d'actes comunicatius, i les ganes d'aprendre de la gent i d'accedir a la informació, com recorda Giddens (1990). Per alguns autors, aquest procés es pot catalogar d'autèntica democratització del coneixement. Un reflex n'ha estat el creixement de les comunicacions monològiques o unidireccionals, representades en els mitjans de comunicació de masses. La tecnologia, per tant, ha millorat l'accés a aquests mitjans i n'ha reduït les despeses, i ha facilitat que es pugui transmetre un missatge a molta més gent.

Amb tot, la qüestió és que aquestes evolucions positives de caràcter quantitatiu, promogudes per la tecnificació, no han seguit una evolució semblant en el terreny

qualitatiu: la capacitat comunicativa no ha respectat el mateix ritme que la intenció comunicativa. En la conversa, si no hi ha un benefici compartit i alguna de les parts no queda convençuda que ha valgut la pena parlar-ne, la conversa esdevé, en la terminologia piagetiana, un intercanvi de dos egocèntrics o, en altres paraules, un monòleg en parella, o en grup, en què una de les parts, la que domina millor els mecanismes de persuasió i d'argumentació, ha sortit guanyant. L'interlocutor amb recursos tècnics més sofisticats és el més preparat per afrontar els reptes que generen les desigualtats de la societat darwiniana que recordava Trías.

Al meu parer, quan es perd de vista el referent bidireccional de la comunicació, hi ha un estancament de la intencionalitat del contingut informatiu: la tecnificació no genera una evolució cap a formes autènticament dialògiques; més aviat tot el contrari, reforça el sentit monològic de la comunicació perquè es fa evident la possibilitat de persuadir amb subtilitat. La sofisticació dels mecanismes tècnics han generat una monologització de la comunicació i una pèrdua significativa de la conversa dialògica com a mecanisme d'intercanvi. Des d'aquest punt de vista no resulta estrany, per tant, que els mitjans de comunicació de masses, de caràcter exclusivament monològic, a poc a poc substitueixin els sistemes de comunicació interpersonal, limitats a situacions dialògiques de curta incidència. Així, una de les conseqüències negatives és que l'esperada democratització del coneixement no s'ha produït.

En fi, la intencionalitat i la capacitació en els sistemes de comunicació han seguit un procés discontinu: la capacitat de persuasió ha provocat un interès per augmentar els requeriments de control tècnic de la situació comunicativa i s'ha traduït en un interès per conèixer millor la capacitat decodificativa i interpretativa del receptor, la qual cosa ha augmentat alhora la intenció persuasiva. Una bona mostra en són els llenguatges publicitari, electoral, i sobretot el de caràcter pedagògic: el primer ha adquirit una dimensió mundial i, com apunta Enzensberger, mentre que la publicitat en els països d'origen es tracta «com a simple sistema de signes sense cap referència real, en el Segon i en el Tercer Món adquireix caràcter de descripció fidedigna d'una possible forma de vida» (1992, p.25) i multiplica els efectes de l'atracció, sobretot les migracions no només geogràfiques sinó sobretot les virtuals o ideològiques; el llenguatge electoral fa servir la tecnologia per fer subtil el discurs i convertir-lo més ambigu encara; el

discurs pedagògic, en un context mediàtic, insisteix en la necessitat de discriminar i jerarquitzar la informació que arriba dels mitjans de comunicació.

La comunicació entre cosmopolites no és immediata i mostra els mateixos símptomes de jerarquització que presenta la societat darwiniana. Ens interessa observar, precisament, les característiques d'aquests símptomes i com se'n desprèn un discurs estigmatitzador, origen o reflex de l'heterofòbia, mantingut o alimentat des dels grans mitjans de comunicació de masses.

2.1.1. Jerarquia i filtres de la comunicació

Chomsky i Herman (1988, p.24 i ss.) alerten que la informació que arriba al gran públic als Estats Units ha passat prèviament per cinc «filtres»: el primer filtre està relacionat amb la magnitud, la propietat i l'orientació dels beneficis dels grups empresarials i dels accionistes que sostenen els mitjans de comunicació; el segon són els anunciants, que decideixen en quin programa inclouen la publicitat dels seus productes; el tercer està relacionat amb els agents subministradors de notícies als mitjans de comunicació; el quart se centra en les contramesures i les coercions del poder econòmic sobre els mitjans, concretades en les actuacions de fundacions especialitzades a denunciar les «desviacions» del discurs oficial que emeten els mitjans, i el cinquè filtre és l'anticomunisme com a religió nacional i mecanisme de control per part dels grups més conservadors, tot i que des de la caiguda del mur el filtre anticomunista comparteix posició amb l'antiislamisme com a principals enemics dels nord-americans.

Per Chomsky i Herman, la informació està jerarquitzada en estrats segons el grau d'acostament al discurs oficial que genera el govern i les empreses que se situen en l'òrbita del neoliberalisme més conservador. Les notícies que provenen de l'estrat superior superen perfectament els filtres anteriors i són difoses sense cap més problema; les emissores de televisió i els grans diaris les emeten sense necessitat de confirmar-les o comprovar-les. En canvi, els missatges que provenen de la dissidència, dels grups radicals, dels comunicativament dèbils o de grups desorganitzats tenen un cost afegit perquè són notícies que els mitjans de l'estrat superior han de compulsar i verificar en cada un dels filtres, la qual cosa en dificulta la difusió al gran públic. No hi hauria, en principi, una intencionalitat ideològica però sí un filtre de caire econòmic.

L'estratificació dels mitjans genera una concentració de la comunicació. En l'anàlisi de la generació i la direccionalitat de les notícies que arriben al públic dels Estats Units, Chomsky i Herman recorden que un grup de deu a vint-i-quatre grans organitzacions de la comunicació ocupaven l'estatus superior de l'estratificació als anys vuitanta, i controlaven més de la meitat de diaris, emissores, editorials i productores cinematogràfiques. Aquest estrat superior, juntament amb el govern, determinen l'ordre del dia dels noticiaris dels estrats inferiors dels mitjans de comunicació i, per tant, d'allò que arriba a tots els públics. Amb els ajustaments que calgui, la conclusió es pot exportar fàcilment a Europa.

Quant al paper dels anunciants, com a programadors dels gustos i de les tendències televisives, no cal recordar la relació existent a totes les cadenes públiques i privades entre índex d'audiència, publicitat i manteniment o desaparició dels espais a la graella de programació. A més, la majoria d'anunciants no volen barrejar els seus productes amb alguns programes, normalment aquells que puguin tenir una orientació política determinada, i en canvi no mostren els mateixos escrúpols amb els programes que contenen una forta càrrega de violència física o psíquica. Així mateix, rarament els anunciants inclouen publicitat en programes oposats als seus interessos, com els documentals de denúncia per la contaminació ecològica que ocasionen algunes emissions industrials, les relacions comercials de venda d'armament amb règims dictatorials del Tercer Món, o els programes que puguin tenir una amagada intenció de promocionar algun candidat polític radical. Chomsky i Herman estan convençuts que les empreses, en general, «no volen patrocinar estudis profunds de temes delicats i controvertits, sinó que prefereixen programes sobre les antiguitats gregues, de ballet, nostàlgics i temes d'història nacional i cultural» (1988, p.49). L'aparició de la telebrossa, amb proliferació de *reality-shows* que essencialitzen la morbositat, respondria a una estratègia de no perdre anunciants i mostrar-se neutrals ideològicament, ja que presenten els fets «tal qual» sense tendències polítiques definides. Evidentment, els programes que puguin fomentar una mínima consciència crítica són aparcats per raons de falta d'espai a la graella televisiva o per falta d'audiència.

No és menys interessant el cinquè filtre de Chomsky i Herman, que fa una clara referència al component ideològic del missatge transmès. El filtre segons el qual tota inclinació comunista és ràpidament eliminada també és aplicable al discurs

antiislàmic i antiàrab. De fet, aquest filtre respon a un sentiment de rebuig i de por a tot allò que prové de fora, hàbilment utilitzat pels estaments superiors dels mitjans de comunicació dels Estats Units. A Europa, la situació no és gaire diferent, tot i que els consignataris del rebuig puguin ser altres grups, dipositaris de l'estigmatització.

Segons Chomsky i Herman, el procés de filtració de les notícies es produeix «de manera tan natural que la gent que treballa en aquests mitjans, i que sovint actuen amb absoluta integritat i bona voluntat, és capaç d'autoconvèncer-se que elegeixen i interpreten les notícies d'una manera "objectiva" i sobre la base de nous valors professionals» (1988, p.23). L'objectivitat informativa és impossible perquè la notícia sempre és una reconstrucció mental d'un fet; una reconstrucció on intervenen els filtres esmentats i persones concretes. Al meu parer, el fet s'agreuja quan hi ha un diferencial ideològic entre les conviccions del reporter, primera persona que entra en contacte amb la notícia, i les paraules emprades en el titular del diari o en la capçalera del telenotícies, que responen a uns criteris professionals destil·lats pels mecanismes de producció interna, els quals acaben en el cap de tancament o en l'editor del telenotícies, respectivament. Aquests criteris fan referència, a part dels filtres esmentats per Chomsky i Herman, a l'estalvi de temps i d'espai que exigeixen els mitjans de comunicació; és a dir, la velocitat de treball i l'economia de paraules afavoreixen l'aparició dels estereotips, com a resultat d'una reducció màxima de les paraules, que s'alimenten de l'estigmatització i de la imputació sistemàtica a les persones de pretesos atributs col·lectius i compartits amb la comunitat.

Així, per exemple, en el tractament informatiu de la immigració, el principi informatiu de contextualitzar la notícia al màxim deriva massa sovint en l'aportació innecessària de dades que en despersionitzen els protagonistes, ja que les seves accions són presentades com el resultat de la «cultura» que els sosté. Així, en la línia de Lorite (1996), quan afirma que els mitjans de comunicació ressalten els aspectes folklòrics i policíacs, podem concloure que hi ha dos tractaments mediàtics de la immigració excessivament polaritzats: d'una banda, se'n destaquen les notícies negatives relacionades amb qüestions burocràtiques i legals, amb incursions a la crònica de successos i policíaca, i amb qüestions conflictives associades a la cultura a què «pertanyen»; d'una altra, se n'amaguen o se n'obliden les notícies positives i s'insisteix gairebé en exclusiva en els elements folklòrics diferencials associats també a la cultura

o a l'origen ètnic. L'estigmatització facilita que les accions de persones esdevinguin accions de minories (ètniques, culturals, etc.) i, per tant, consolida els processos de diferenciació i de desigualtat. Concebre les persones com a representants d'entitats abstractes genera molt sovint aquests perills, situats en el pol oposat de la universalització, excessivament considerada, al meu entendre, en un sentit monològic. Alimenta, per tant, un discurs heteròfob que victimitza grups i persones segons l'adscripció o no al règim oficial, amb una perspectiva netament maniquea, que rebutja graus i punts intermedis: proamericanisme o antiamericanisme que, des del discurs oficial, significa proliberalisme o antiliberalisme, protocapitalista o anticapitalista, etc. En dues paraules, la monologització fomenta i afavoreix l'heterofòbia.

L'argument dels filtres sosté una posició crítica sobre la democratització del coneixement, relativament aplicable, amb tots els matisos que calgui, als països occidentals, si més no els europeus. En aquest sentit es pronuncia Sartori (1997), quan defensa que el cas d'Estats Units és parcialment extrapolable al d'Europa, sobretot si comparem el dèbil paper que els partits polítics han tingut en la vida política nord-americana i la forta influència que encara tenen a Europa. El panorama, però, es pot invertir, com ell mateix alerta, ja que la televisió ha obligat a canviar l'estratègia política també a Europa, com ho demostra el fenomen Berlusconi, que «ha guanyat una quarta part dels vots italians sense cap partit organitzat a l'esquena (però amb les espatlles ben cobertes pel seu propi imperi televisiu)» (1997, p.110). La televisió «personalitza les eleccions» i acosta el candidat a l'elector, en un sentit monològic, sense camí de retorn, amb la qual cosa l'evolució tecnològica aplicada al terreny polític i ideològic no s'ha traduït en un increment de la comunicació dialògica, sinó en un descens alarmant i en un aïllament real, que no virtual.

2.1.2. Heterofòbia comunicativa

Convé que acceptem que sense diàleg intersubjectiu no hi ha possibilitat d'universalització en cap dels sentits que se li vulgui donar. Així, no podem perdre de vista els mecanismes de mediació que, per alguns autors, intervenen en qualsevol procés comunicatiu i que poden desvirtuar-ne la intencionalitat. Per exemple, alguns estudis sobre l'impacte dels costums en la penetració comercial d'una empresa estrangera

emfatitzen que l'acceptació d'un producte nou està mediatitzada per pautes grupals interioritzades, que sovint signifiquen un fre i un rebuig si no guarden les formes degudes, com afirmen Hall i Whyte: «Les pautes comunicacionals d'una societat determinada formen part de la totalitat de les seves pautes culturals i només es poden comprendre en aquests context» (1966, p.271). El relativisme cultural, que converteix les relacions entre persones en relacions grupals, converteix qualsevol anècdota individual en categoria col·lectiva.

El diàleg es vehicula en un codi que ha de ser plenament compartit pels interlocutors a fi d'optimitzar-ne el contacte. La llengua significa l'abstracció màxima del codi. Actualment només dos codis han assolit la categoria de mundials: l'icònic i l'anglès. El primer respon a un intent de superar les barreres idiomàtiques amb la representació simbòlica de referents coneguts. Així, han esdevingut universals, per acords internacionals o acceptació tàcita, les icones habituals dels aeroports, centres de convencions, informació turística, les indicacions de sortida d'incendis, els senyals de trànsit, etc. El llenguatge icònic assoleix el rang de categoria universal gràcies a la seva simplicitat gràfica i sobretot a la propietat unívoca, segons la qual cada icona té correspondència amb un únic significat i en permet una interpretació sense ambigüitats. La mateixa intencionalitat comunicativa tenen els logotips que representen productes comercials i empreses, els quals cal considerar com una representació del llenguatge mundial de les icones amb una finalitat identificativa; en aquest context sorgeixen les marques registrades i els drets exclusius de reproducció gràfica, que preserven la imatge de l'empresa o del producte en qüestió.

Pel que fa a l'anglès, convé ressaltar que respon a l'esquema clàssic de llengua franca, o de predomini d'una llengua per sobre de les altres, que simbolitza el poder d'un imperi econòmic o polític. La llengua que s'adopta com a base dels intercanvis ha de reunir uns requisits, en què la interpretabilitat i comprensibilitat, estructural i semàntica, n'han de ser peces clau. Una de les conseqüències de la mundialització de les comunicacions per mitjà d'una llengua franca és la pidginització i la criollització. Alguns autors consideren que aquests processos no són el resultat d'una barreja indiscriminada sinó de combinacions acurades pròpies del contacte de llengües. Lyovin defensa que el pidgin és el resultat de superposar el lèxic d'una llengua a l'estructura sintàctica d'una altra (1997, p.401); la criollització es produeix quan les generacions

posteriors de parlants del pidgin n'han sistematitzat l'aprenentatge a través de l'escola o, hi podríem afegir, quan se n'ha institucionalitzat la forma gràcies als mitjans de comunicació, per mitjà de telesèries, espots i també presentadors famosos. La configuració d'aquestes simbiosis es produeix, segons Lyovin, per alguna de les causes següents: negocis, turisme, guerres i migracions de treballadors (1997, p.403). Podem afirmar que les llengües que coneixem són pidgins o criolles de llengües desaparegudes i que, en un futur pròxim, serem testimonis d'un nou tipus de pidgins, com els que resulten de superposar una estructura comunicativa, basada en gestos, cadència, ritme i to de veu adquirits per mimetisme del grup cultural immediat, a una estructura gramatical, amb unes regles de relació sintàctica determinades, universalitzades en una llengua tan estesa com l'anglès. Així, per exemple, ja han aparegut artificis lingüístics que faciliten la comunicació telemàtica, amb l'ús de símbols per expressar sentiments i estats d'ànim, i que mantenen una estructura sintàctica determinada.

Per contra, també es produeixen reaccions defensives a banda i banda de l'espectre sociolingüístic: tant els partidaris d'una suposada puresa lingüística –i de la puresa cultural, potser–, que reivindicarien actuacions en defensa de les llengües locals en forma de planificació lingüística, com els defensors de la mixtura de les llengües –i per tant, de les cultures, diuen–, que apostarien fàcilment per llengües híbrides i «neutrals» com l'esperanto, rebutgen amb contundència la possibilitat que fenòmens com la pidginització o la criollització desemboquin en la creació d'una nova llengua de dimensió «anglofílica». Per contrarestar l'omnipresència de l'anglès, les «altres» llengües han reaccionat amb polítiques reguladores de quotes en els mitjans de comunicació, sobretot en la televisió i el cinema, cosa que ha fet augmentar la intensitat de les relacions monològiques multilingües, afavorides pels avenços tecnològics via satèl·lit i cable: emissions en dual, subtitulació multilingüe, etc.

Amb tot, crec que estem en condicions de defensar que en els darrers anys s'ha produït un fenomen que ha pogut facilitar una inflexió en la davallada de les relacions dialògiques. Amb el correu electrònic i, en certa mesura, amb Internet s'ha trencat almenys l'aïllament virtual. Cebrián diu que Internet facilita la comunicació perquè hi ha hagut una «desjerarquització de valors i criteris» (1998, p.32) per la manca d'una autoritat aparent a la xarxa. Això facilitaria, segons ell, l'accés a una democràcia participativa, que es concretarà aviat en la convocatòria de consultes polítiques via

telemàtica. Haurem de confiar que l'augment de xarxes de relació per a la comunicació interpersonal fomentarà una perspectiva dialògica de les relacions socials, que alhora haurà de permetre l'adopció d'una orientació cosmopolita en una democràcia participativa. Només amb aquesta orientació i el convenciment que la comunicació dialògica la duen a terme persones amb vocació cosmopolita es podran superar les inquietuds heteròfobes.

En fi, la internacionalització de les comunicacions admet la hipòtesi de dibuixar quatre tendències, segons la direccionalitat de la comunicació i la concentració dels mitjans; les dues monològiques presenten un esquema d'emissor-actiu i de receptor-passiu, mentre que les dues de dialògiques parteixen d'un model genuïnament actiu dels dos interlocutors:

a) Una de les tendències monològiques es basaria en la concentració de la informació i fomentaria el dirigisme mediàtic. La competència del mercat i les lleis anticoncentració dels mitjans dificulten el desenvolupament d'aquesta tendència, més pròpia d'un estat dictatorial mediàtic.

b) La segona tendència monològica prové de la dispersió dels mitjans emissors; és fruit de la nacionalització o de la regionalització de les comunicacions; al meu parer, reafirma un esquema diferencialista perquè absolutitza els referents grupals, cosa que dificulta la comunicació interpersonal dialògica; aquest esquema pot esdevenir antidemocràtic perquè beneficia la part que domina millor els mecanismes de comunicació, tant els tècnics com els de persuasió.

c) La tendència dialògica basada en la concentració de la informació es podria concretar, en el terreny polític, en una democràcia representativa, on el ciutadà pren posició per mitjà d'uns delegats situats jeràrquicament en l'escala de poder; podria ser el model desvirtuat que proclama Cebrián però amb un accent molt individualista, elitista i, per tant, desigualitari.

d) L'altra tendència dialògica es basa en la dispersió dels emissors o, més ben dit, en la utopia que tots els interlocutors esdevenen emissors i receptors. Internet podria ser l'encarnació d'aquesta utopia perquè incidiria en la democratització de les relacions interpersonalmentals, en el sentit que les situaria en un pla d'igualtat i les faria realment interactives.

La monologització de la comunicació condueix massa ràpidament a esquemes heteròfobs, però la comunicació dialògica excessivament concentrada tampoc afavoreix l'emergència d'actituds cosmopolites. Em sembla que necessitem definir millor el cosmopolitisme en l'era de la cibernètica ja que forma part del component ideològic de la identitat, la qual es conforma al meu entendre sota un esquema monològic i dialògic alhora. Lluny d'anul·lar la possibilitat d'establir un espai virtual de comunicació, les perspectives apunten a un increment de la comunicació real; crec que la pedagogia no pot deixar passar l'ocasió per dissenyar un discurs que sàpiga respondre amb cautela i seguretat les formes comunicacionals que adopta l'heterofòbia.

2.2. LA INTERNACIONALITZACIÓ COM A GARANTIA DE PAU I SEGURETAT

El final de la Guerra Freda acaba amb la polarització de la vida política a escala mundial. Abans hi havia la sensació que les relacions entre els estats pivotaven sempre segons l'adscripció a un dels dos pols, el nord-americà i el soviètic, com a únics capaços de beneir les actuacions locals. Tant els conflictes intraestats com els interestats necessitaven la conformitat de les superpotències: processos democràtics com el de Xile, però també els d'Espanya, Portugal o Grècia; conflictes locals, com els de Palestina amb Israel, els d'Amèrica Central, etc. Però la caiguda del mur va significar un canvi del punt de referència, les conseqüències del qual van escapar de les previsions més agosarades.

Com afirma Castells, «l'ambigüitat de normes susceptibles d'interpretació ofereixen menys seguretat» (1998, p.15) i aplicat a les relacions entre entitats particulars com els estats, que exigeixen normes clares i concretes, desemboca en conflictes. A tenor de les dificultats que genera la compilació d'un dret internacional d'aplicació universal, la superació del conflicte exigeix un treball intensiu en dos fronts: la cooperació sobre una base dialògica i el creixement equilibrat. Al meu entendre, l'estatalització de les relacions mundials no afavoreix cap d'aquestes condicions. En aquest capítol voldré mostrar que les relacions supraestats es basen en la mútua desconfiança entre els estats i això repercuteix de manera directa en l'imaginari col·lectiu. Al meu entendre, no es pot construir un discurs positiu si no s'elimina la inseguretat, subjacent a les relacions entre els estats i promotora d'estigmatitzacions.

La inseguretat està directament relacionada amb la distància entre administració i administrat, però sovint la distància també és símptoma de neutralitat i esdevé àrbitre dels conflictes locals. Així, a propòsit de la guerra civil que a la dècada dels noranta esta vivint Algèria, el secretari internacional del Front de Forces Socialistes d'Algèria denunciava que les matances dutes a terme superen el marc de les simples violacions locals dels drets humans: «Es tracta, sens dubte, de crims contra la humanitat i, en qualitat d'això, impliquen la humanitat sencera i excedeixen per tant el marc estrictament nacional» (Bouagache, 1998, p.7). El crít en defensa dels drets humans, es tradueix, amb tota la raó, en una interpel·lació a les forces internacionals per tal de dimensionar el conflicte a escala planetària i implicar-hi la humanitat sencera.

La dimensió mundialista és un exemple clar de transgressió del fet estatal, el qual és entès com una limitació i un obstacle per resoldre els conflictes «interns». La no intromissió en els afers interns és el recurs que els violadors dels drets fonamentals fan servir per evitar la crítica i la intervenció directa dels organismes internacionals. El tractament mundial dels conflictes bèl·lics ha generat una reacció defensiva que en alguns estats es pot traduir directament en un replegament cap a posicions més reaccionàries. Es pot afirmar, des de posicions fatalistes, que ja hem entrat en la tercera guerra mundial, no en el sentit clàssic sinó en el sentit virtual que imposa la societat cibernètica.

Ara com ara, però, segons Oliveres a partir d'un treball de Piris, la inseguretat i l'alteració de la pau al món s'expliquen per tres raons: les «percepcions psicològiques» que activen l'agressivitat humana, generada per estereotips educatius, pels mitjans de comunicació de masses, i per la «mitificació de la guerra»; les «raons tradicionals», basades en conflictes històrics no resolts, i les «raons modernes», relacionades «amb les mancances democràtiques, amb l'empobriment, i amb el deteriorament mediambiental» (Oliveres, 1997, p.236). Seguint també Oliveres, aquestes raons es concreten en conflictes que l'Stockholm International Research Institute (Sipri) sintetitza en dos escenaris: el «territorial», o la lluita entre estats, que també inclou les reivindicacions independentistes a l'interior d'un estat, i el «governamental», o la lluita pel poder polític en un estat. Els focus d'aquests conflictes tenen una arrel de tipus discriminatori, sigui per motius econòmics, polítics o culturals, que varien segons les raons i els escenaris.