

*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

El principi que regula les relacions entre estats prové, precisament, d'un intens control sobre els escenaris esmentats per evitar l'aparició de brots discriminatoris com els que hem descrit. La internacionalització de les relacions estatals, en forma d'organitzacions genèriques, com l'Onu, o de més específiques, com ara la Unesco, la Unicef, i també l'Otan, l'Ueo i l'Osce, de caràcter militar o gairebé, tenen una intencionalitat clarament dirigida a garantir i assegurar el desenvolupament, l'estabilitat entre els estats i la mútua cooperació. Al voltant d'aquests tres mots, desenvolupament, confiança i cooperació, gira tot el discurs de pau i seguretat que generen les organitzacions supraestatals, uns mots que paradoxalment es repeteixen tant en textos de reflexió pedagògica com d'estratègia militar.

Les dues grans guerres clàssiques del segle XX, més la Guerra Freda com autèntica experimentació del que pot ser una guerra virtual, han servit, si més no, per demostrar que, tot i els intents de fomentar el diàleg per resoldre els conflictes, hi ha un conjunt de factors d'ordre econòmic que eliminen els bons propòsits dialogants. El Consell de Seguretat de l'Onu, que neix amb la voluntat de controlar els perdedors de la Segona Guerra Mundial, anul·la, a la pràctica, la possibilitat d'establir ponts de diàleg entre les parts antagonistes de la guerra; a la postguerra freda, aquest òrgan ha optat per un model de relacions que es basa en la imposició d'unes decisions que sovint s'escapen de la capacitat de comprensió de la majoria dels humans.

La positivació d'aquest discurs ha quedat recollida en el dret internacional, «fill natural de la guerra», segons Pradelle (1998, p.11), que des del segle XVII ha servit, si més no, per regular les relacions entre estats. En canvi, des de la guerra del Golf de 1991, últim episodi en què l'argumentació jurídica ha justificat les intervencions militars en «legítima defensa» per la invasió de Kuwait, les operacions bèl·liques «internacionals» –més exactament, occidentals i en particular nord-americanes– en el conflicte amb Iraq demostren que el manteniment de la pau i la seguretat ja no es basa en principis jurídics, sinó en interessos estrictament particulars, em temo que excessivament comercials, per controlar el mercat. La no intervenció en altres focus de conflicte que són contraris al dret internacional així ho sembla demostrar: genocidis a Guatemala, Bòsnia, Txetxènia i Ruanda; violació de drets humans a Indonèsia i a Xina; guerra fratricida a Algèria; incompliment de les resolucions «vinculants» del Consell de Seguretat a Palestina i al Sahra Occidental, etc. En fi, com escriu Soros, «interferir en

els afers interns d'altres països està farcit de dificultats, però no interferir-hi pot ser més perillós» (1997, p.16).

La internacionalització de les relacions no ha fet desaparèixer el protagonisme dels estats membres a les organitzacions supraestats, sinó tot el contrari. Sovint, la tendència observada ha estat reforçar la singularitat de cada estat per mitjà d'una defensa tancada dels «interessos nacionals», enfrontats a interessos d'altres estats o a interessos més generals. El fet, per exemple, que el repartiment dels càrrecs per als departaments i seccions tècniques de les organitzacions supraestats es faci segons unes quotes de representació estatal i no per la capacitat tècnica dels aspirants, és símptoma de la poca vocació universalista d'aquestes institucions. És clar que els estats nacionals perden poder de decisió en el sector econòmic, i encara en perdran més com ho demostra el projecte d'Acord Multilateral sobre Inversions, que bloquejaria la capacitat jurídica en matèria econòmica dels estats adherits i traslladaria a l'arbitratge internacional la solució dels conflictes entre estats i inversors, sempre a instàncies dels inversors que vegin amenaçats els seus interessos, però mai per iniciativa d'un estat contra un inversor, ja que aquest últim, segons recull el projecte d'acord, no té cap mena d'obligacions, *ergo* de responsabilitats que hagi de justificar (vegeu capítol 2.3).

En un esquema de societats modernes, l'existència dels organismes supraestats s'explica massa sovint per la mútua desconfiança i la incertesa de les relacions entre els estats, posseïdors de l'arsenal armamentístic i fins no fa gaire d'una bona part de les polítiques econòmiques. Al meu entendre, les organitzacions supraestats han reproduït els defectes dels estats moderns en el sentit que perpetuen les situacions de desigualtat i estableixen classificacions i jerarquies d'estats més o menys «desenvolupats» amb una aparent intenció estadística, alhora que demostren una absoluta ineficàcia per resoldre situacions realment cruels de pobresa i de precarietat econòmica. En aquest context, Swaminathan, biòleg genetista que els anys seixanta va revolucionar les tècniques agrícoles a l'Índia i va aconseguir eradicar-ne la fam, declara que «el Tercer Món no pateix fam, sinó pobresa, que no és el mateix, i no exigeix les mateixes solucions» (Sorman, 1989, p.223). No hi nega, evidentment, l'ajut assistencial en casos de guerra o de desastres naturals per pal·liar-ne els efectes; hi va més enllà i demana un replantejament de les relacions Nord-Sud, o en termes més clars, entre rics i pobres, a partir d'una aplicació universal de la propietat privada, segons ell, com a única garantia

per combatre la pobresa, tot aparquant les polítiques de caritat que perpetuen la desigualtat i no generen una economia productiva, sinó una economia passiva, de subvencions. Com veurem en el capítol següent, la mundialització encarna l'axioma de riquesa globalitzada i pobresa localitzada.

Les dificultats pràctiques de situar el diàleg com a valor instrumental de les relacions entre poders antagònics condueix a un reduccionisme analític perillós, com el que explica Huntington, amb el seu concepte de xoc de civilitzacions. El reduccionisme perillós prové, com demostraré en la secció següent, d'una interpretació excessivament culturalista dels sistemes d'agrupaments humans (vegeu especialment el capítol 3.2). Les categories emprades per Huntington pateixen un defecte operatiu i són inservibles quan analitzem microsituacions, com ara els conflictes socials.

Precisament, a escala local, les fonts del conflicte en una situació transitòria, com l'actual, provenen, al meu parer, de la desconfiança i la incertesa dels ciutadans en entitats no participatives i sovint poc representatives, i del sentiment de desprotecció plenament justificat davant dels poders no polítics, sobretot dels mitjans de comunicació i dels poders financers, fora de l'abast del control democràtic. Per Racionero, la cultura del consum, que augmenta les necessitats inútils, és l'antítesi de la pau i la llibertat perquè «cada augment en les necessitats tendeix a augmentar la dependència de la persona envers forces externes, sobre les que no té control, amb la qual cosa augmenta la por existencial [...] que és la causa última de les agressions i de la guerra» (1983, p.27).

La pau i la seguretat fan referència al component polític de les relacions internacionals i és en aquesta dimensió que cal considerar-les, no en el vector de la conflictivitat bèl·lica, tot i que la guerra, segons Cortina, hagi permès que els contrincants assoleixin la pau «en veure en els seus rivals allò que a ells mateixos els falta» (Cortina, 1990, p.42) i els porti a un tercer que els superi, «conservant-los» tots dos. Sense aquesta referència a la tercera via i a la necessitat de mantenir la pau i la seguretat no s'explicaria l'existència dels negocis mundials.

Convé que recordem que la mundialització s'ha basat en el principi de subsidiarietat, que en el terreny polític ha originat una localització específica de la gestió. El ciutadà ara està condemnat a admetre que hi ha decisions de gestió de la globalitat en mans d'entitats mundials i decisions de gestió de la quotidianitat reservades

als poders locals, municipals o autonòmics. I també està condemnat a admetre les dificultats provocades pels conflictes de competències que genera la diversificació de poders.

2.3. NEGOCIS MUNDIALS

Una anàlisi ortodoxa de les relacions mundials ens hauria obligat a centrar-nos directament en els factors econòmics que condicionen la pau i la seguretat, i per tant les condicions reals que faciliten o dificulten les comunicacions, a escala global i a escala local. Amb tot, m'ha semblat més adequat argumentar que la mundialització de l'economia capitalista està directament relacionada per dos requisits: unes bones comunicacions i una situació internacional segura i estable. Si la societat agrícola o preindustrial tenia una dependència gairebé exclusiva de la terra i la industrial depenia de la fàbrica, la societat informacional i de serveis mostra una dependència de la cibernètica, cosa que incrementa el grau d'inseguretat i d'incertesa dels ciutadans, ja que produeix fenòmens que s'escapen del seu control.

El capitalisme actual es basa en la força de dos sistemes: el de producció i el de consum. L'evolució tecnològica ha revolucionat el de producció; el transport de mercaderies, béns i equipaments ja no és concebut com un element infraestructural de l'empresa capitalista; ara com ara, les telefàbriques o fàbriques a distància o amb les àrees de producció repartides en diverses parts del món, segons les càrregues socials i fiscals que han de suportar, signifiquen un model clarament postindustrial que es basa en productes semiacabats i en el traspàs d'informació en temps real com a garanties de qualitat. Tanmateix, l'evolució tecnològica esdevé inoperant en un mercat de consum insegur i que mostri tendència a la inestabilitat. També els mercats financers, autèntics exemples del capitalisme tardà, siguin o no especulatiu, reclamen zones segures i de tranquil·litat per mantenir el volum inversor. La crisi asiàtica de finals dels noranta, segons els analistes, respon més a uns dèficits polítics i, per tant, d'estabilitat social difícilment predictibles, que a mecanismes interns del sistema financer, teòricament més fàcils de predir amb els índexs macroeconòmics i microeconòmics. Els negocis mundials —o el món dels negocis— queden repercutits per la interconnectivitat dels esdeveniments polítics, socials i també naturals, com ara la caiguda electoral d'un partit

governant, la malaltia greu d'un líder polític, la convocatòria d'una vaga general i, fins i tot, per un cataclisme natural.

D'altra banda, les bases ideològiques del model econòmic capitalista, que provenen de l'utilitarisme i el pragmatisme, necessiten trobar unes bases polítiques que garanteixin el manteniment de la seguretat i la desregulació, que es concreta en l'eliminació dels monopolis i la no intervenció dels estats –siguin representats per governs electes o dictatorials– en afers econòmics. Segons Musso, «la desregulació consagra la "sortida" del marc nacional públic, en benefici d'un ordre supranacional on predomina el mercantilisme» (1998, p.28-29), beneït amb el recent projecte d'Acord Multilateral d'Inversions (Ami) promogut per l'Organització de Cooperació i Desenvolupament Econòmic (Ocde), que reuneix els 29 estats més rics del món. L'Ami persegueix la liberalització total de la inversió per evitar els problemes «interns» que poden plantejar les restrictives normes estatals. Per això, recolza en quatre principis o, segons Albala (1998, p.3), quatre «forrellats»: *i*) té rang internacional, superior a les lleis nacionals; *ii*) submissió dels estats a un arbitratge internacional en cas de litigi; *iii*) no admet que els estats facin excepcions amb alguns sectors o empreses públiques, després de la firma del tractat –en canvi, s'hi exceptuen els temes militars i de seguretat; *iv*) la liberalització és irreversible, ja que la signatura de l'acord ha de contenir una relació de les normes estatals contràries a la llibertat total, amb la intenció que siguin «reduïdes i eliminades».

Seguint la filosofia de l'Ami, el capitalisme financer té el seu hàbitat perfecte en la mundialització: l'encotillament jurídic dels estats deixa pas a una normativa de rang superior, de compliment obligat pels estats signataris, segons la qual no hi pot haver cap impediment per a la mobilitat dels capitals. Aquest acord és un pas més en l'estratègia ultraliberal d'assolir el mercat únic de caire capitalista, fonamentat en la lliure competència, és a dir, en el conflicte, ja que, segons Vidal-Beneyto, «fer de la competència el vector essencial de la creació de riquesa és instal·lar l'antagonisme en el cor mateix de la vida econòmica» (Vidal-Beneyto, 1997). En aquest context, la internacionalització del crim organitzat seria, segons Ziegler, la màxima essència del capitalisme: «Més exactament, el crim organitzat és la fase paroxística del desenvolupament del mode de producció i de la ideologia capitalista» (Perrault, 1998,

p.31), ja que no reconeix les regulacions, estatals i supraestatals, i es mou a escala mundial amb criteris de rendibilitat.

En el discurs socialdemòcrata, l'esquema que oposa països desenvolupats amb no desenvolupats en l'anàlisi de les relacions econòmiques mundials es completa amb el concepte de centralitat i perifèria, segons el grau de proximitat als poders de decisió, que es correspon bàsicament amb l'eix Nord-Sud però amb un matis interessant: la necessitat de regionalitzar les relacions i els intercanvis. En aquest sentit, Touraine escrivia el 1995 que la idea de mundialització «ja no s'imposa amb tanta evidència com fa cinc anys» (1995a, p.11), sinó que la tendència general és «la regionalització del planeta», l'agrupament entre estats pròxims des del punt de vista geoestratègic, que farien front a la tripolarització de l'economia mundial: Japó, amb una influència sobre els mercats asiàtics; Estats Units, amb interessos directes a Canadà, Mèxic, els països centreamericans i alguns del continent sud, i Europa, amb projeccions als països de l'est, la conca mediterrània i el Mercosur, amb Argentina, Brasil i Xile com a capdavanters. El continent africà quedaria ben al marge, com també Rússia i els països asiàtics fora de l'àrea del Japó, la Xina sobretot, l'Índia, la majoria dels països àrabs i les repúbliques de l'Àsia central, abans a l'òrbita soviètica. Per Touraine, la tripolarització és una alternativa viable a la mundialització perquè pot activar les economies productives locals i la modernització econòmica de zones poc desenvolupades.

Precisament, des d'un punt de vista estratègic, Caputo va més enllà i afirma, amb referència al con sud d'Amèrica, que «tot esperant que arribem a la regulació mundial, hem d'augmentar la massa crítica de política regional» (1997), la qual cosa es tradueix en un increment de la cooperació comercial entre estats perifèrics, que repercutirà directament en la cooperació econòmica i la cooperació política. L'exemple més proper a la nostra realitat és la constitució de la moneda única per a la majoria dels països membres de la Unió Europea. En aquest sentit, la gosadia de l'euro és esdevenir la primera moneda que no és propietat exclusiva d'un estat nacional per competir directament amb el dòlar. Per això, contrari a l'obsessiva tendència apuntada pels promotors de l'Ami, Touraine formula la seva hipòtesi en el sentit que la mundialització ja no és un procés volgut pels poders econòmics, els quals s'han inclinat pels «intercanvis entre tres conjunts continentals, que constitueixen, cada cop més, no només sistemes econòmics integrats, sinó també tipus de societat i règims polítics diferents»

(1995, p.12). Per defensar que la polarització també es produeix en l'àmbit cultural només cal un petit pas.

Convé observar que la mundialització econòmica no és un patrimoni exclusiu de les grans organitzacions transnacionals. Les empreses locals petites i mitjanes protagonitzen també una penetració comercial important sota el paraigües de les grans. El funcionament és ben senzill. La intervenció en mercats estrangers es canalitza de tres maneres: per l'exportació, per la cessió de drets a tercers o per inversió en un país estranger. L'exportació i la cessió de drets d'exploració a tercers es basen en unes bones relacions comercials i polítiques i modifica lleument el panorama econòmic i també ideològic de la comunitat emissora i de la receptora. En canvi, la inversió en un país estranger significa un canvi qualitatiu en les relacions econòmiques, polítiques i ideològiques de les dues comunitats. L'exportació i la cessió de drets són canals que poden fer servir les petites i les mitjanes empreses, mentre que la inversió és una parcel·la reservada, en principi, a les empreses grans; però només en principi. Quan una gran empresa decideix invertir en un país estranger pot adoptar dues posicions: aportar-hi capital en una societat ja existent o crear-hi una empresa filial. La creació d'empreses noves en un país estranger implica una estratègia de penetració que comença per trobar els proveïdors de recursos humans i materials al país en qüestió o en països veïns que garanteixin la qualitat i la productivitat adequades; només quan hi manquen aquests recursos, l'empresa es planteja exportar-los del país d'origen. Amb això, la instal·lació d'una gran organització en un país estranger arrossega petites i mitjanes empreses que ja eren proveïdores de la gran al país d'origen i també arrossega entitats bancàries que donin cobertura financera a la implantació a l'estranger. S'explica d'aquesta manera que la mundialització no hagi quedat en mans de les grans multinacionals i hagi estat protagonitzada també per la resta d'empreses del teixit productiu. El mercat de qualsevol empresa és, actualment, el món, i les conseqüències en els esquemes relacionals són, ara com ara, desconegudes.

Amb aquesta argumentació es posen sobre la taula dos problemes importants, associats a la mundialització. El primer problema fa referència a la concentració de capital en els estats amb una fiscalitat favorable i uns costos socials baixos; aquest problema només és superable, des d'una perspectiva mundial, per mitjà d'una harmonització de les normatives respectives. El segon problema deriva del primer i fa

referència a la divisió internacional de la força laboral, amb menys capacitat de mobilitat que el capital, que incideix directament en la cohesió social perquè no garanteix el manteniment d'un règim de seguretat social que reequilibri els desajustos de l'estratificació, la qual cosa només és superable també amb l'harmonització de les polítiques socials i fiscals dels estats membres. Alguns, com Soros, de l'Open Society Institute i del Soros Fund Management, plantegen que, tant a escala mundial com a escala regional, la solució només és susceptible d'aparèixer en un context de la societat oberta plural (1997, p.16) que sigui capaç de combatre l'economia submergida i els minimalismes ètics que justifiquen l'evasió fiscal i la desatenció dels deures morals col·lectius, qüestions que els països pobres no estan en condicions econòmiques d'assumir.

La societat oberta s'ha de dotar dels mecanismes necessaris que assegurin la protecció dels drets humans, el medi ambient i la justícia social, àmbits propis dels estats nacionals que quedarien sense cobrir en una perspectiva mundial. La inevitable tendència econòmica a la mundialització no es pot posar d'esquenes a processos, també mundials, de democratització de les estructures de participació dels individus, incloses les que afecten les seves relacions econòmiques. També el mercat s'ha de saber dotar dels mecanismes morals i legals que assegurin un repartiment sostingut i equilibrat dels recursos que permetin contrariar l'axioma segons el qual la riquesa global necessita de la pobresa local: «Més enllà de l'utilitarisme de Stuart Mill, la honestedat dels comportaments és un supòsit teòric de la funcionalitat del mercat» (Velasco, 1998, p.13).

Les consideracions anteriors són especialment rellevants si tenim en compte que una de les conseqüències directes de la internacionalització dels mercats comercials i financers és, com hem vist, la desregulació dels mercats interiors i l'obertura als mercats mundials, la qual cosa facilita i fomenta la mobilitat geogràfica i funcional de persones, béns i serveis. Tot plegat anuncia un ordre mundial nou que obliga a replantejar-se la posició que ocupem i l'espai de poder ideològic, polític i econòmic que ens pertoca.

2.4. MOBILITATS I MIGRACIONS

La mundialització de les comunicacions, acompanyada de la internacionalització de la pau i la seguretat, i la transnacionalització del comerç i de les finances, desemboquen en un esquema de relacions substancialment diferents en comparació amb èpoques anteriors: «Anualment, un milió de persones emigren de manera definitiva i un altre milió busquen asil polític. Caldria afegir-hi 18 milions de refugiats, expulsats de la seva pàtria per catàstrofes naturals o trastorns polítics». Sense comptar els habitants de l'antiga Unió Soviètica i de Iugoslàvia, més de vuitanta milions de persones viuen fora del seu país d'origen, segons Stalker (1994, p.3). La mobilitat geogràfica de la població no és un fenomen nou, com molts autors insisteixen a demostrar (Todd, 1990, 1994; Enzensberger, 1992; Stalker, 1994; Domenach i Picouet, 1995), però els moviments migratoris actuals presenten algunes novetats que convé remarcar.

Abans, però, d'entrar a detectar els aspectes de les migracions que més ens interessin, voldria fer algunes consideracions prèvies. L'exploració de les migracions topa amb certes dificultats metodològiques, que es reflecteixen en dos àmbits: els esquemes conceptuals de què partim, i les unitats i els sistemes de mesura que fem. Com veurem, unes i altres condueixen a tipus d'estudis diferents segons la finalitat que persegueixen, i que no deixen d'amagar objectius ideològics clarament divergents.

Des del punt de vista dels protagonistes, podríem distingir migracions produïdes per voluntat pròpia i migracions forçades; migracions individuals i migracions col·lectives; migracions actives i migracions passives. Des del punt de vista de la durada del fet migratori, distingiríem les migracions definitives i les temporals; les reversibles i les irreversibles. Si tinguéssim en compte les raons que mouen les persones a migrar, podríem distingir migracions econòmiques, polítiques, ecològiques, etc. Finalment, i sense haver exhaurit totes les categories possibles, les migracions podrien catalogar-se segons la capacitat d'acollida als llocs d'arribada, que ens permetria obtenir migracions integrades, migracions assimilades i migracions segregades, si ens referíem a societats universalistes o societats diferencialistes (vegeu el capítol 1.4), amb llindars de tolerància diferents per als immigrants.

A més, convé no perdre de vista la raó per la qual s'estudia el fet migratori. Els estudis oficials produeixen treballs descriptius a partir de censos i registres de població; aquests instruments de recollida d'informació parteixen d'una classificació que ha de

permetre encasellar tots els individus registrats: país d'origen o nacionalitat, edat, sexe, nivell d'instrucció escolar, religió, etc. Fins i tot, alguns estats exigeixen una revisió mèdica per concedir el permís de residència o de treball, la qual cosa permet obtenir dades sobre l'estat de salut, els hàbits sanitaris, etc. La majoria parteixen de la confusió d'assimilar l'immigrant amb l'estranger, dues categories que indiquen significacions conceptuals molt diferents i gens assimilables. Algunes recerques oficials van més enllà dels treballs merament descriptius i arriben a processar aquestes dades per obtenir prospeccions; per exemple, a partir de la fecunditat probable de les dones «estrangeres» i de la dedicació laboral o domèstica, es poden inferir comportaments demogràfics i econòmics tot atribuint-los unes tendències possibles segons els comportaments grupals en altres situacions i en comunitats semblants (valors de creixement de la població, necessitat de buscar més fonts d'ingressos, etc.). En altres paraules, les variables personals dels immigrants permeten deduir tot un conjunt de comportaments demogràfics i econòmics a partir dels quals els funcionaris corresponents són capaços de predir «problemes», com ara dèficits d'habitatges, places escolars, necessitats sanitàries, etc., que poden derivar en «conflictes», per la qual cosa caldrà augmentar les dotacions policials, endurir els requeriments d'entrada d'immigrants, etc.

A més dels informes oficials, moltes institucions civils que es dediquen a tasques humanitàries i de defensa dels immigrants miren d'adoptar un punt de vista alternatiu al discurs oficial. El coneixement del fet migratori permet, per exemple, dissenyar campanyes de sensibilització dirigides a la població autòctona, confeccionar material didàctic per a les escoles, fomentar la participació dels immigrants en la vida social dels llocs de recepció, etc. En la majoria dels casos, els informes alternatius repeteixen els mateixos errors que els oficials: el seu caràcter descriptiu els condueix a absolutitzar els immigrants, tot reduint-los a portadors de trets culturals ancestrals i atribuint-los uns projectes de vida que responen a l'estereotip que se n'espera, normalment exòtic i allunyat del model imperant en la societat d'arribada. El discurs alternatiu massa sovint també relaciona immigració i racisme, immigració i delinqüència, immigració i diferència cultural, immigració i exotisme, etc. Fins i tot, algun material didàctic per ensenyar la llengua oficial del país d'acollida a «alumnes immigrants» repeteix els estereotips socials d'atribucions sexistes i culturalistes: la senyora –amb davantal– saluda el senyor que condueix el cotxe; la dona s'encarrega de fer el dinar o de banyar

els fills, mentre l'home renta els plats; els homes són paletes, cambrers, venedors, pescadors i pagesos, mentre que les dones «només» poden ser treballadores domèstiques; els metges i les infermeres són blancs i els pacients, negres o mulats (Castillo et al., 1996, p.125 i ss.). Aquest reduccionisme maniqueu pot esdevenir un perillós argument que es gira contra el moviment antiracista, com ha manifestat Taguieff: «Els racistes absolutitzen les identitats de grup, els antiracistes actuen mimèticament per contra-absolutitzacions» (1995, p.217).

2.4.1. Concepte de reversibilitat

Uns i altres, els estudis oficials i els alternatius, fan servir categories d'anàlisi semblants, que com hem vist es concreten en sistemes de mesura orientats a finalitats divergents. En aquest sentit, m'interessa remarcar que els indicadors quantitius, obtinguts de manera directa –amb els instruments esmentats– o de manera indirecta – amb les inferències que es vulguin–, són superats pels indicadors que informen de la qualitat del fenomen migratori. Així, Domenach i Picouet afirmen que una de les novetats dels moviments de població actuals s'explica amb el concepte de reversibilitat.

Els estudis «clàssics» de la migració han partit de la hipòtesi del diferencial econòmic com a factor explicatiu dels moviments; segons això, la recerca d'una millora econòmica empeny a buscar una feina digna allà on es trobi. Per Domenach i Picouet, aquesta hipòtesi ha deixat pas a noves teories que expliquen els fets migratoris com a resultants d'un procés multifactorial, en què el component humà n'és el principal, en una interrelació d'elements ideològics, polítics i també econòmics. En aquesta hipòtesi, el concepte de reversibilitat explicaria precisament el caràcter no només econòmic de les migracions, tot introduint un component «societal» a partir de la idea de residència-base com a punt a partir del qual gira l'existència humana.

La ubicació de les persones, en termes de poblament, es localitza en un habitatge –en el sentit més abstracte del terme, que indicaria possessió o pertinença (*havere*)– que es concreta en una residència; la modernitat ha universalitzat el que Domenach i Picouet anomenen la «bipolarització residencial» (1995, p.35), per oposició a la residència monolocalitzada: «segons les pràctiques familiars i professionals, aquests espais residencials bipolars coneixen una densitat de residència molt variable» (1995, p.35),

entenent per densitat de residència el nombre de punts de residència habitats per un individu durant un temps determinat. Aquesta variable permet distingir la mobilitat circular –diària, setmanal, mensual o periòdica–, la mobilitat temporal de més durada i la mobilitat definitiva –o canvi de residència–, independentment de la distància física entre les respectives residències. També permet replantejar-se el concepte de retorn, considerat tradicionalment com la darrera fase del procés migratori. En aquest moment intervé la idea de residència-base, entesa com el lloc d'on se sent la persona, en termes reals i virtuals, que li permet manifestar-se com a membre de la comunitat en què se situa aquella residència-base. Per a la majoria de persones, la residència d'origen serà sempre la mateixa, amb alguna variació de carrer o de barri; per a molts, la residència d'origen «no serà més que un element conjuntural de la seva història esmaltada de bases successives» (1995, p.37). En suma, la residència-base es defineix com el lloc sobre el qual existeix una probabilitat molt alta de retorn o de reversibilitat, al marge de la durada i de la distància del desplaçament, durant la vida d'un individu. Si la probabilitat de retorn es redueix i sembla irreversible, el desplaçament esdevé migració en sentit clàssic.

L'anàlisi de les migracions modernes no pot oblidar, des del meu punt de vista, el concepte d'irreversibilitat, o canvi definitiu de la residència-base. Domenach i Picouet detecten quatre tipus de fluxos irreversibles i tres de reversibles. Quant als fluxos irreversibles, n'hi ha de forçats, a causa de desgràcies naturals, guerres, etc.; provocats, com ara la colonització i els processos de desruralització; voluntaris, per elecció personal d'abandonar la residència d'origen, i itinerants, que serien l'expressió d'un nomadisme modern protagonitzat per segments professionals molt específics (executius d'empreses transnacionals, diplomàtics, esportistes d'elit, etc.). Pel que fa als fluxos reversibles, n'hi hauria de llarga durada, com els moviments de població sobretot per raons de recerca de treball; de reversibilitat renovada, com en el cas dels treballadors fronterers de temporada, i de reversibilitat esporàdica, de tipus conjuntural, com els moviments de població que acompanyen les grans obres d'infraestructura.

La definició és dinàmica perquè permet recatalogar la situació de la persona migrant segons la densitat de residències. Per exemple, els fluxos reversibles de llarga durada, tradicionalment predeterminats per la idea del retorn, esdevenen irreversibles segons les circumstàncies socials, polítiques, ideològiques i econòmiques que els

acompanyin, ja que les segones generacions normalment obliguen a sedentaritzar les mutacions iniciades per les primeres generacions, en principi de caràcter reversible, i a convertir-les en irreversibles. Crec que el concepte de residència-base i les possibilitats de reversibilitat o irreversibilitat dels moviments tenen un potencial explicatiu força interessant per a les finalitats que em proposo.

Per això, ara ens convé enfrontar el catàleg anterior amb una de les tipologies «clàssiques» dels moviments migratoris i observar-ne els graus d'operativitat de totes dues. Així, he pres en consideració un exhaustiu informe sobre les migracions internacionals editat per l'Oficina Internacional del Treball, segons el qual la motivació primera del migrant «és l'esperança de viure millor en un altre país» (Stalker, 1994, p.3). A escala planetària, l'informe distingeix cinc categories de migrants, dissenyades segons el grau de «legalitat» de la posició que ocupen en la societat d'arribada:

a) Els colons. Persones que es mouen d'un país a un altre i s'hi instal·len de manera definitiva. Els punts més atractius actualment són Estats Units, Canadà i Austràlia. Els colons acostumen a moure's en grups familiars. Corresponen a una part del model provocat dels fluxos irreversibles, de la tipologia de Domenach i Picouet. Els moviments de colonització estan avalats pels estats respectius, tant el d'origen com el d'arribada i responen a mutacions provocades per canvis profunds de les estructures socioeconòmiques, que generen espais «nous» que cal colonitzar. El cas més recent, i un dels més cruents, és l'expansió de l'estat d'Israel. Els colons renuncien a la residència-base d'origen i n'adopten una de nova.

b) Els treballadors amb contracte temporal. En principi, només arriben per un període determinat, estipulat en un contracte legal. Es tracta de treballadors poc qualificats o semiqualficats. El fenomen es concentra a l'Orient Mitjà (prop de sis milions), procedents d'altres països àrabs i d'Àsia, i també a Estats Units, procedents del Carib, i a Europa occidental, provinents de l'Europa oriental. La categoria inclou els temporers, concentrats principalment en els sectors de l'hostalera i l'agricultura. Aquest grup correspondria als fluxos de reversibilitat renovada i inclou moviments estacionals (treballadors de la recollida de productes agraris, monitors d'esquí de temporada, etc.). Aquests fluxos recolzen en xarxes de migrants força organitzades i provoquen una bipolarització de la residència-base.

c) Mà d'obra altament qualificada. Persones amb un nivell alt de formació que acostumen a treballar estacionàriament per a empreses multinacionals. L'informe hi inclou els universitaris i els estudiants. Es corresponen als fluxos irreversibles itinerants amb tendència a ubicar-se on les condicions del mercat (professional, d'habitatge, de serveis, etc.) siguin més rendibles econòmicament. Tot i que l'informe no els esmenta, al meu parer, els diplomàtics, els buròcrates d'organitzacions regionals o mundials (euroburòcrates, personal de Nacions Unides, etc.) i els esportistes d'elit pertanyen a aquesta categoria. Hi pot haver, segons les circumstàncies personals, una monolocalització de residència-base de referència a la qual s'aspira quan s'arriba a la jubilació o al final del període productiu.

d) Els immigrants en situació irregular. Persones en situació il·legal, sense permisos de treball i de residència. El fenomen es concentra a Estats Units i a Europa occidental, on es calcula que n'hi poden haver uns tres milions respectivament, i a l'interior d'Àfrica i d'Amèrica del Sud, on es compten per milions. La diferència amb el segon grup podria estar en el caràcter semi-irreversible de la mutació, tot i que tendirien a engruixir els fluxos d'irreversibilitat. Aquests grups no renuncien a la residència-base original però és habitual que lentament en perdin el contacte, per dificultats econòmiques o per necessitat psicosociològica, la qual cosa permet considerar que la permuten per la del lloc d'arribada si aconseguixen regularitzar la situació de residència i de feina. En qualsevol cas, a les societats d'arribada poden entrar a formar part del Quart Món si les condicions de retorn no els són favorables.

e) Els demandants d'asil i de refugi. Persones que escapen d'algun perill natural o de la persecució política. La majoria dels divuit milions de refugiats el 1993 es concentraven a Àfrica, a causa de les guerres i de la fam. Són fluxos d'irreversibilitat forçada, que només amb grans esforços recuperen la residència-base anterior a la mutació.

La classificació de l'Oficina Internacional del Treball no inclou els individus que migren definitivament per raons personals, sense una aparent necessitat de millora econòmica, que Domenach i Picouet anomenen d'irreversibilitat voluntària, com tampoc no té en compte els de reversibilitat esporàdica, protagonitzada pels treballadors de grans obres estructurals. Amb tot, cap de les classificacions anteriors no tenen en compte altres grups de migrants que són característics de la modernitat, com ara els

rendistes, els cooperants i els turistes, els quals personifiquen tres arquetipus diversos d'intencionalitats migrants sense un rerafons econòmic i amb importants conseqüències ideològiques i polítiques sobretot als llocs d'arribada.

Els rendistes, persones que viuen de les seves rendes i no depenen d'un treball productiu per subsistir, responen a un moviment de bipolarització residencial, amb estatges estacionals a llocs diversos segons el clima que acompanyi; en algun cas, com els jubilats alemanys a Mallorca, amb un nivell econòmic mitjà-alt, esdevenen grups autosuficients, amb botigues i serveis «importats» d'Alemanya. La consolidació de grups monolítics, des del punt de vista de l'origen lingüístic, genera reaccions ambivalents a la població d'acollida: acceptació de les conseqüències econòmiques –s'hi creen expectatives d'enriquiment personal per aprofitar el potencial econòmic que aporten els rendistes i vendre terres i cases a preus desorbitats–, i rebuig de les conseqüències ideològiques i polítiques –aparició d'actituds xenòfobes, discriminació en les esferes de participació política a escala local, etc. El nombre de migracions protagonitzades per rendistes no és quantitativament nombrós, però genera un focus d'atenció especial que caldria explorar amb més profunditat quan els moviments esdevenen grupals, sobretot si tenim en compte que «surten» de països rics i «entren» en països menys rics.

Els cooperants, treballadors d'institucions religioses o laiques del Primer Món que desenvolupen actuacions de desenvolupament i cooperació a països del Tercer Món, són migrants amb residència-base al país d'origen i residència-base al país d'arribada, susceptibles de modificar-la per una altra destinació cooperant. La classificació de Domenach i Picouet no els esmenta però em sembla que es poden assimilar als fluxos de reversibilitat esporàdica, tot i que puguin esdevenir d'irreversibilitat voluntària o itinerant, segons el grau de compromís amb la tasca desenvolupada. La perspectiva filantròpica d'aquesta categoria i el seu caràcter individual redueixen les possibilitats de reaccions negatives als punts d'acollida; amb tot, no resulta estrany que siguin usats com a instruments d'intercanvi en casos de conflicte armat. Els esmento a títol informatiu per no oblidar-nos que les migracions no sempre tenen una motivació personal de caire econòmic, i per anotar que el negoci de la solidaritat mou unes quantitats gens menyspreables: 50.000 milions de dòlars, el 1998.

El turisme, pel seu volum quantitatiu i qualitatiu mereix un comentari més extens. Habitualment té la consideració de nova colonització, de tipus ideològic, que passeja pel món exhibint el seu model de vida i increpant els altres perquè l'adoptin. Convé distingir, d'entrada, el turista del viatger; la diferència principal és que el viatger adopta una perspectiva d'aprenent que li permet conèixer els altres a partir dels referents concrets dels altres, mentre que el turista només vol garantir la validesa del model de vida propi per confirmar l'existència dels altres i la diferència que mostren els altres. El turista monolocalitza la residència-base i rebutja la possibilitat d'establir residències paral·leles, i fins i tot de substituir-les. El viatger no nega la possibilitat de trobar una altra residència-base que satisfaci les seves inquietuds, fins al punt que esdevingui irreversible per raons voluntàries.

L'expansió del turisme respon a una dinàmica consumista de la societat de l'oci. La identificació excessiva entre ocupació del temps i activitat posa en marxa, sobretot en les capes assalariades, la necessitat de dedicar el temps lliure a activitats consumistes no productives. El turista accepta el joc i hi entra perquè no té més remei: el temps de vacances és limitat i cal aprofitar-lo. Al país de sortida, tots els mecanismes de l'economia productiva es posen al seu servei: agències de viatges i transportistes; concessionaris d'automòbils; llibres i guies culturals; fabricants de maletes, de roba; material de fotografia i vídeo, etc. Les conseqüències econòmiques del turisme als llocs de partida són importants i generen una dinàmica industrial positiva, com també són importants als llocs d'arribada i potser més profundes perquè en terciaritzen l'estructura econòmica: les societats d'economia rural fan un salt qualitatiu a l'economia postindustrial. Els llocs de destinació turística es «modernitzen» i en aquest aspecte, segons Rozenberg, no es diferencia gaire «d'altres tipus de modernització observats al medi rural si no és per un creixement desproporcionat del sector de serveis» (1990, p.150). La indústria al voltant del turisme funciona amb els paràmetres del consum: serveis estacionals, renovació constant, recerca de fórmules atractives, etc. Els punts de reclam turístic competeixen entre ells per oferir els millors serveis al millor preu. Es produeix un procés de diferenciació promogut per l'etnificació del turisme, amb la creació de parcs temàtics de caràcter ètnic, a l'estil de parcs zoològics de la diversitat humana posats al servei de l'oci i la distracció. Els mitjans de comunicació estimulen aquest procés per mitjà de la publicitat i l'emissió de documentals sobre llocs exòtics

«encara existents»; els més elitistes busquen espais verges i separats dels canals habituals del turisme massiu. Fins i tot els espais urbans, cada cop més atractius per al turisme de masses, modifiquen la seva estructura econòmica i tendeixen a terciaritzar-se encara més, amb la proliferació d'hotels, restaurants i serveis, i sobretot amb l'especialització de destinacions, amb museus monogràfics, rutes artístiques originals i diferents, etc.

En les societats d'economia rural, hi ha una correspondència directa entre turisme i desruralització, com expressa Rozenberg en el seu estudi de la transformació produïda a l'illa d'Eivissa en els darrers trenta anys. L'agricultura perd atractiu per a les generacions joves, que s'inclinen per ocupar llocs de treball al sector de serveis. Hi ha una confrontació amb un model capitalista que altera substancialment l'estructura econòmica anterior i sobretot l'estructura ideològica. Escriu Rozenberg que quan «la supervivència depenia de la terra, la família era la unitat de producció i de consum» (1990, p.150); n'era el centre de l'activitat econòmica. La terciarització desplaça aquest centre i genera una dependència gairebé monodirigida al turisme. La mateixa situació es produeix a Andorra durant els darrers trenta anys. Si els primers turistes arriben a Eivissa pel seu atractiu exòtic, fomentat pel moviment hippy i bohemi dels anys seixanta, el diferencial econòmic atrau els primers turistes de massa a Andorra, i en modifica l'estructura econòmica anterior: «La utilització dels trànsits com a tècniques comercials i l'aparició del fenomen turístic, íntimament lligat a la millora de les comunicacions, han incidit en la transformació del medi rural» (Lluelles, 1995, p.11). Les dificultats econòmiques són dues: dependència exclusiva del turisme i dependència també exclusiva dels proveïdors estrangers, en el cas d'Andorra, i peninsulars, en el cas d'Eivissa, a causa de la seva migrada estructura agrícola i la inexistència de base industrial. Les semblances entre totes dues situacions se centren en dos aspectes: el desplaçament de l'economia a sectors terciaris i, l'aspecte que m'interessa destacar, la ruptura ideològica en la població autòctona. Andorra ha esdevingut un espai de centralitat i un pol d'atracció migratòria que ha alterat substancialment la base ideològica de la població autòctona; per Comas i Pujadas, aquest procés ha estat acompanyat de tres ruptures: la generacional, l'ecològica i la demogràfica (Comas; Pujadas, 1997, p.139). Al meu parer, en el fons no hauria estat possible alterar l'estructura econòmica sense una predisposició, conscient o inconscient, a assumir el cost d'una autèntica ruptura de

valors (Prats, 1998), de la qual el sistema educatiu seria el reflex principal, i sobretot a acceptar la incorporació de grans masses migratòries que han obligat a plantejar-se la qüestió del repartiment del territori i la reetnificació de comunitats. El més destacat del turisme, en definitiva, és que representa una forma de relacions ètniques (Wood, 1998) que obliga a la comunitat visitada a extreure les seves diferències per augmentar el valor comercial afegit, la qual cosa, des del punt de vista ideològic, en algun cas ha permès recuperar o reetnificar costums ancestrals que havien desaparegut.

En fi, l'estudi de l'emigració seguint els paràmetres de l'informe de l'Oficina Internacional del Treball fa referència a motivacions econòmiques provocades per un diferencial entre el país d'origen i el d'arribada, i assumeix que el fet migratori no és un fenomen exclusiu de la modernitat ja que també s'ha produït en altres moments històrics. En canvi, segons el que acabem de veure, podem concloure que la immigració moderna presenta trets peculiars i porta associades unes perspectives mundials d'evolució ideològica, política i econòmica que han de modificar substancialment el punt d'observació per analitzar les conseqüències d'aquest fenomen. El concepte de reversibilitat permet esbrinar l'abast i la intensitat d'aquestes conseqüències, i condueix a una reorganització de l'espai.

2.4.2. Repartiment de l'espai

Tant la migració irreversible com els moviments de població reversibles assumeixen els riscos que significa l'abandonament, provisional en el segon cas, de la residència-base, sobretot quan no tenen garantit un repartiment equilibrat en el lloc d'arribada. Els moviments migratoris obliguen a acceptar un principi de repartiment de l'espai físic, entès en sentit ampli: «Els moviments migratoris a gran escala sempre desemboquen en lluites de repartiment» (Enzensberger, 1992, p.19). El repartiment de l'espai reproduceix els conflictes que es concreten en el repartiment de l'espai virtual, de l'espai pròpiament real i de l'espai comercial.

El repartiment de l'espai virtual o mental deriva cap a aspectes ideològics que comentaré breument. «Ningú no emigra sense el reclam d'alguna promesa», afirma Enzensberger (1992, p.25), ja que la decisió de migrar es produeix després de la valoració «objectiva» dels avantatges i dels inconvenients d'abandonar el lloc d'origen i

d'adoptar una altra residència. La persona que es planteja la decisió d'emigrar posa en un plat de la balança una situació coneguda i real, i en l'altre, una situació desconeguda i virtual. La separació física de la residència-base es produeix com a fruit d'una elecció entre moltes, com recorda Douglass amb l'estudi de l'emigració rural. Segons ell, cal considerar «l'emigrant com a arquitecte del seu propi destí» (1970, p.22), que pren les seves decisions sense pensar *a priori* si l'emigració «pot suposar o no separació en un sentit absolut» i irreversible (1970, p.25), o si planeja tornar i, per tant, decideix mantenir la residència-base del lloc d'origen. A més, segons Domenach i Picouet, la migració comença molt abans que el desplaçament físic, comença «amb la presa de consciència d'un espai eixamplat» (1995, p.125), quan els protagonistes realitzen els primers càlculs, mediatitzats per la publicitat en un sentit genèric, com irònicament escriu Enzensberger, la qual «determina en bona part l'horitzó d'esperances associades amb la immigració» (1992, p.25).

Les preparacions de la migració afecten la persona que migra i també les persones del seu voltant, tant de la comunitat d'arribada com de la comunitat d'origen, i fa referència a la valoració dels avantatges i dels inconvenients que comporten tal decisió. Una enquesta mensual del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) recollia la percepció de viure a l'estranger; el febrer de 1998, l'enquesta preguntava sobre els problemes que plantejava viure en un país estranger. Les respostes van ser les següents: la primera dificultat era la llengua (42,3%) i la segona, deixar els amics o la família (42,1%); després, els costums (9,1%) i altres (1,0%); el 2,7% declaraven que no tindrien cap problema. L'enquesta preguntava abans el grau de coneixement de llengües estrangeres, la qual cosa podria condicionar la resposta tan elevada a favor de la llengua (CIS, 1998). Pot sobtar que les enquestes no recullin les dificultats logístiques que significa l'emigració, com ara trobar un habitatge digne, una escola per educar els fills, serveis de salut adequats, etc. En canvi, les respostes es decanten a qüestions estrictament comunicatives i relacionals, que podríem encabir en l'esfera ideològica.

Al meu parer, llevat dels casos clars dels colons i dels refugiats per catàstrofes naturals, la resta dels migrants viuen a cavall de dues o més residències-bases, amb la qual cosa la dependència ideològica amb les comunitats corresponents és molt feble. Els testimonis d'emigrants que no es consideren membres de la comunitat d'arribada però tampoc de la comunitat d'origen, justifiquen aquest argument. Evidentment, la lluita per

l'espai virtual es relaciona amb una dinàmica de canvi promoguda pel desig de millorar, en què els altres, siguin sedentaris o nòmades, també lluiten per veure reconegut el seu propi espai virtual. L'eixamplament d'horitzons que porta associada l'emigració ho és «virtualment» per als migrants, protagonistes actius, i no és viscut com a tal eixamplament per als autòctons, protagonistes inicialment passius o receptors. El repartiment de l'espai virtual és un conflicte que es desenvolupa en el terreny ideològic, sobretot a través dels mitjans de comunicació però també de l'escola com a espai privilegiat de socialització i, al meu entendre, a la família quan hi conviuen dues o més generacions que lluiten per conservar o per modificar l'estatus intern.

El resultat del repartiment de l'espai virtual es concreta en una lluita per l'espai polític, o l'espai pròpiament real. Té conseqüències mediambientals, com recorden Domenach i Picouet (1995, p.118 i ss.), que transformen l'espai urbà i l'espai natural, per les polítiques d'habitatge o de conversió d'espais de conreu en zones urbanes deficientes, sense equipaments ni serveis bàsics. De fet, la majoria de migracions representen una lluita entre autòctons i immigrants per ocupar l'espai més precari. El procés d'urbanització que experimenten algunes megaciutats del planeta no es desenvolupa a un ritme equilibrat que permeti reajustar les mancances infraestructurals que presenten; així, els creixements més espectaculars es produeixen precisament a ciutats de països pobres i la previsió és que seguiran una progressió geomètrica: el 2015, de les deu ciutats més grans del món, només Tòquio pertany al Primer Món; la segona, Bombai, acollirà més de 12 milions de persones els pròxims quinze anys (gairebé a un ritme de milió anual), i doblarà la xifra de 1995; però el més destacat és que cap d'elles, llevat de Tòquio, apareix actualment a la llista de les deu ciutats més poblades (Cavestany, 1995, p.25).

El repartiment de l'espai polític planteja sobretot la lluita latent de l'ocupació del poder. Per als autòctons, el manteniment de l'ordre es veu alterat per les incursions migratòries, que modifiquen l'estatus polític, i reclama solucions jurídiques i policiaques per restablir la pau i la seguretat: regularització dels sense papers, expulsió dels il·legals, «impermeabilització» de fronteres, etc. En l'àmbit jurídic, el dret a emigrar, recollit a la Declaració universal dels drets humans, afecta el país emissor i no té una correspondència, amb unes garanties equivalents, al país d'acollida: no hi ha un dret a

«immigrar». Amb tot, Enzensberger recorda que fins a mitjan segle XX Anglaterra encara mantenia la prohibició que emigrés la mà d'obra qualificada.

Stalker (1994, p.154) afirma que en èpoques anteriors la immigració no ha tingut regulacions estrictes en els països de recepció. La primera normativa sobre el control d'immigrants apareix a Anglaterra, el 1793, però Stalker recorda que no es van aplicar les restriccions que s'hi preveïen. A partir de 1860, data que Stalker estableix com a inici de l'estat-nació en la forma actual, es produeixen quatre fases en la reglamentació jurídica de la immigració:

a) Fins al 1914, hi ha onades migratòries massives que no tenen gairebé cap mena de restricció. A Estats Units, la primera llei d'immigració va ser votada el 1875 per evitar l'entrada de prostitutes i perseguits de la justícia –més tard hi afegirien els «bojos», els «dèbils d'esperit» i aquells que no es podien ocupar d'ells mateixos (Stalker, 1994, p.153).

b) Entre 1914 i 1945, durant la primera guerra, molts estats van establir controls estrictes de la immigració, que es mantindrien per la recessió econòmica dels vint i dels trenta.

c) Entre 1945 i 1974, els països industrialitzats reclamaven força mà d'obra i l'aplicació de la normativa sobre control migratori es va relaxar.

d) Des de 1974, la recessió econòmica va augmentar la pressió sobre l'ocupació i va generar un enduriment de les normatives d'acollida, amb restriccions al reagrupament familiar, l'establiment de períodes màxims, la desvirtuació del dret d'asil, etc. Pel que fa a Europa, la novetat dels moviments migratoris, sobretot a partir de l'últim quart del segle XX, és que deixa de ser terra d'emigrants per convertir-se en terra d'immigrants i això inverteix tendències anteriors.

Actualment, segons la tipologia de Stalker (1994, p.76), podem distingir les situacions jurídiques següents: ciutadania, adquirida per naturalització que li dona els mateixos drets polítics i econòmics que qualsevol autòcton; residència permanent, que dona algunes prerrogatives polítiques –com ara la participació a les eleccions locals– després d'una permanència sostinguda i llarga al país d'arribada; immigrants temporals, amb un permís de residència i de treball provisionals, que cal renovar, els quals tenen un accés limitat a alguns serveis públics; immigrants irregulars, en situació precària, que tenen moltes dificultats per accedir a les prestacions mínimes de subsistència social. La

classificació recull una escala progressiva, en què tots els immigrants volen accedir a l'esglaó superior per assolir finalment la categoria de ciutadà, categoria zelosament protegida pels autòctons en la majoria dels estats nacionals occidentals.

Des del meu punt de vista, el repartiment de l'espai polític i l'accés a una situació jurídica estable acompanyen la lluita pel repartiment de l'espai comercial, amb totes les derivacions econòmiques que això comporta. Els mercats comercials nacionals han quedat petits per a l'economia mundial, com hem vist en capítols anteriors. Els moviments de capital no es limiten a l'espai de l'estat nació i superen intensament les restriccions dels mercats interiors. La dinàmica capitalista neoliberal provoca un increment del diferencial entre els més rics i els més pobres, de manera que, insisteixo, la riquesa global exigeix una pobresa local. A escala planetària, segons el Banc Mundial, els països pobres només tenen una oportunitat de progressar si inverteixen en educació i infraestructures, i sobretot si incrementen les seves relacions comercials (*El País*, 1995); és a dir, si augmenten la seva dependència dels països rics, ja que només aquests tenen el potencial suficient per comprar.

A escala infraestatal, la societat capitalista actual assumeix, des del meu punt de vista, la hipòtesi de l'existència inevitable del que Martuccelli (1997) anomena quatre segments laborals, que va més enllà de la simple teoria de la dualització:

a) Els «competitius»; representen el 20-25% de la població ocupada i és el sector econòmic que produeix riquesa; està format per tècnics qualificats, experts, investigadors, especialistes, etc.

b) Els «protegits»; tenen la feina assegurada de manera pràcticament vitalícia i formen part de l'estructura organitzativa de l'estat o d'empreses paraestatal: funcionaris, mestres, personal de la sanitat pública, etc.

c) Els «precaris»; entren i surten del mercat laboral; alimenten les llistes d'atur i estan sotmesos als moviments conjunturals de l'economia; hi ha una forta competència per al repartiment de l'espai econòmic.

d) Els «exclosos»; han perdut el tren i no el poden recuperar; només circumstancialment accedirien a l'estrat superior, però corren el risc de suspendre a la mínima relliscada; en aquest sector intervé un mecanisme psicològic d'autoexculpació que pot conduir a l'autodestrucció física (alcoholisme, drogoaddicció, suïcidi). Hi ha lluita per la supervivència.

El primer segment no genera necessàriament actituds de rebuig a la immigració; fins i tot, és normal trobar-hi individus immigrants, que no són considerats com a membres d'un grup sinó com a experts en la matèria. El segon segment observa la immigració com allò que convé estudiar i conèixer; l'immigrant esdevé un tema de conversa o un problema professional. Per al tercer segment, en canvi, la immigració és un competidor fort perquè l'immigrant trenca els mecanismes de regulació de la contractació laboral (abaratiment de la mà d'obra, reducció o desaparició de costos socials per als empresaris, etc.) i del repartiment del territori. El quart segment també mostra uns indicadors de xenofòbia força elevats perquè el mecanisme de defensa els va insistint repetidament que l'immigrant és el culpable de l'exclusió; és el més vulnerable a ser arrossegat per un discurs heteròfob.

Des del punt de vista de les manifestacions heteròfobes, per tant, voldria concloure que el grau de correspondència amb les migracions depèn dels criteris de repartiment del territori, en els àmbits ideològic, polític i econòmic, la qual cosa es tradueix en la combinació de tres factors: la reversibilitat del fenomen migratori, la situació jurídica dels migrants en relació amb la dels autòctons i la segmentació social que ocupin uns i altres. Acceptar una correspondència directa entre migracions i racisme seria reduir excessivament l'anàlisi de tots dos fenòmens.

2.5. HETEROFÒBIA I MUNDIALITZACIÓ

Amb la metàfora d'una barca a punt de naufragar plena fins al capdamunt, que simbolitzaria una Europa on no s'hi pot deixar entrar ningú més, es desperta la por i el rebuig a l'altre. Tot i que en termes quantitius l'afirmació no se sosté i cau pel seu propi pes, es contradiu amb una por contrària, la que va associada a la caiguda de la natalitat i per tant a la pèrdua d'efectius dels grups autòctons; Enzensberger se sorprèn de la capacitat mobilitzadora d'aquesta heterofòbia: «la sola idea que en un mateix territori hi pugui haver simultàniament massa població i massa poca, és causa de veritable pànic. A aquesta tribulació malaltissa em permeto batejar-la amb el nom de *bulímia demogràfica*» (en cursiva a l'original; 1992, p.34). La bulímia demogràfica d'Enzensberger es compensaria, al meu entendre, amb la sensació d'anèmia culturalista que caracteritzaria els mundialismes. La totalitat d'estats nacionals han entrat, per

voluntat pròpia o no, en l'aspiradora mundialitzant de l'economia capitalista. Això significa acceptar una alteració del mapa demogràfic, ja que el sistema té unes normes clares: mercat obert i lliure competència.

Les prospeccions apunten en el sentit que els moviments migratoris no s'aturaran sinó que tendiran a augmentar, bàsicament per dues raons, pel desequilibri demogràfic i per les desigualtats econòmiques entre els països receptors i els països emissors de migracions, entre països rics i països pobres. Ara ignorem si l'augment serà només quantitatiu o també incrementarà la varietat de possibilitats qualitatives pel que fa a la combinatòria de residències-base, concepte que hem analitzat en apartats anteriors. Amb tot, sembla que la immigració, en el futur, és un fet inevitable. En una economia mundialitzada, els moviments migratoris en són la característica més destacada. La recerca d'una millora econòmica, com és el cas de les majories de migracions al món, o de la supervivència física, com és el cas dels refugiats polítics, són motius suficients per pensar que la immigració irreversible és inevitable. En els països occidentals, a més, la immigració no és només inevitable sinó necessària: seria catastròfic, des del punt de vista econòmic, que es perdessin els milions d'hores de treball que ocupen les persones immigrades. De fet, tant pel descens de les taxes de natalitat, que caldria qualificar d'alarmants en algunes parts d'Europa, com per la tipologia de llocs de treball ocupats pels immigrants (de l'escala laboral, els més baixos, que pocs autòctons voldrien), el fenomen de la immigració esdevé difícil de substituir sense posar en perill l'estat del benestar. Aquest és un argument que reforça les tesis dels neoliberals racistes, els quals abonen el desballestament de les prestacions públiques i la repatriació dels immigrants per compensar-ho.

En el pol contrari, hi ha una oposició a la immigració que, segons Enzensberger, reprèn els temes de l'anticolonialisme i repeteix els eslògans de les campanyes que van facilitar les lluites contra les potències colonials: «Algèria per als algerians! Cuba per als cubans! El Tibet per als tibetans! Àfrica per als africans!» (1992, p.71). Aquests discursos desemboquen en una reivindicació honesta per eradicar la immigració amb uns arguments de certa contundència: eliminem les causes que provoquen les emigracions, promoguem projectes de desenvolupament econòmic als països productors de migrants, facilitem el retorn subvencionat de les forces productives del Tercer Món que han emigrat al Primer Món, i haurem eliminat «també» les conseqüències nefastes

que acompanyen el fet migratori, això és, la marginació, la discriminació, el racisme i la xenofòbia. Tot i les dificultats econòmiques que haurien de superar els països desenvolupats per fer front a aquests plantejaments; tot i la definició d'un model de creixement global sostingut que no fes perillar més l'equilibri mediambiental; tot i la voluntat política de tirar endavant un discurs universalitzador i global, no aconseguiríem eradicar l'heterofòbia ja que, com veurem en la secció tercera, es fomenta també per mitjà de les concepcions culturalistes i grupals de les relacions humanes, les quals configuren un esquema identitari que desresponsabilitza l'individu en favor de la comunitat.

El repartiment de les quotes d'espai en les esferes ideològica, política i econòmica facilita les dinàmiques d'acceptació-rebuig, centre-perifèria i inclusió-exclusió inherents a les mobilitats funcionals i geogràfiques de l'època moderna. Explorar la immigració a partir de les categories basades en el concepte de residència-base i de reversibilitat permet esbrinar les situacions més favorables que poden desencadenar actituds i comportaments xenòfobs i, per tant, preveure'n la instrumentalització per part d'alguns líders o grups polítics. Segons això, els fluxos irreversibles serien els més exposats al risc de manifestacions racistes i xenòfobes, mentre que els migrants de fluxos reversibles podrien cohabitar, tot i la segregació, amb els autòctons sota la tutela de la tolerància. Per exemple, la diferència entre els treballadors temporals, com a flux reversible, i la immigració irreversible amb residència-base al país d'arribada, és que el primer no genera una heterofòbia activa, ja que hi ha una expectativa de retorn i, per tant, l'autòcton pensa a «recuperar» l'espai perdut. Només quan la reversibilitat no es produeix, el desencís promou el rebuig i l'heterofòbia activa. És la mateixa diferència que hi ha amb el turisme, perquè el turista, tot i que també obliga a un replantejament de l'espai virtual i real, és la font principal i gairebé única d'ingressos econòmics, mentre que l'immigrant és un competidor per trobar feina, habitatge, prestacions socials, etc.

Voldria insistir que la hipòtesi no és que els moviments migratoris generin heterofòbia sinó que el fenomen de les migracions afavoreix, allà on s'agreuja el conflicte pel repartiment de l'espai, la consolidació de posicions de replegament culturalista. La tensió entre mundialisme i culturalisme es fa evident quan apareixen

esquemes de rebuig, de segregació i, fins i tot, de tolerància, entesa com un mecanisme d'autocontrol per evitar precisament situacions negatives.

En aquest punt intervé el concepte de llindar de tolerància que significaria l'acceptació tàcita d'un cert grau de resistència de quotes determinades d'immigrants a partir del qual la situació esdevindria perillosa. Aquesta observació em permet avançar que convé rebre amb cautela les polítiques sectorials dirigides als immigrants, tractats com a col·lectius abstractes o despersonalitzats. És a dir, pot ser contraproductiu qualsevol política de quotes que, en nom de la integració de les minories, creï limitacions als autòctons més desprotegits o a segments d'immigrants no previstos en el catàleg oficial per accedir a places escolars, habitatges públics o oposicions a l'administració, en nom de l'origen geogràfic, el sexe o altres criteris. Són oportunes i convenients quan es tracta de resoldre algun error històric de discriminació, però sempre amb una perspectiva temporal, provisional i amb data de caducitat. Si aquestes quotes esdevenen estructurals i adopten el caràcter de requisit, a la llarga acaben produint els efectes contraris als desitjats.

M'interessa destacar precisament que tendim a essencialitzar la migració, a destacar-ne les conseqüències més patètiques, i a aplicar la mateixa dinàmica de guetització que apliquem a les capes més baixes de l'escala socioeconòmica. Una de les coses que ja no ens hauria de sorprendre és la diversitat interna que presenten els col·lectius d'immigrants. És una diversitat que es manifesta en molts aspectes: llengua, religió, hàbits de menjar, nivell d'instrucció educativa, ambicions personals, aficions, preferències per un equip de futbol, gustos musicals, etc. A l'hora d'explorar les conseqüències de les migracions, convé rebutjar l'estereotip de la igualtat generalitzada, com també els estereotips o les etiquetes culturalistes.

La gregarització de la migració incita a estudiar-ne el fenomen en termes de comportament de masses, i assignar a tots els grups unes característiques que es repeteixen pel sol fet d'abandonar l'espai conegut i decidir-se a explorar-ne de nous. A aquest procés ajuden, com hem vist, els reduccionismes de la publicitat i dels mitjans de comunicació, que emfatitzen els mundialismes i els estereotips culturalistes. Per exemple, Lorite (1996) insisteix en la tesi que les notícies en què apareixen immigrants tenen una posició a la ràdio o a la premsa escrita entre notícies negatives (assassinats, tràfic de drogues, etc.). El fet delictiu es «potencia quan s'assigna als seus executors la

condició de subjectes sistemàticament organitzats per aconseguir els seus objectius» (1996, p.47). Hi ha un excés de coincidència de mots com «immigrant», «estranger», «minoria ètnica», i d'altres de semblants, amb mots com «il·legal», «xarxa», «organització delictiva», etc. Quan els mitjans de comunicació presenten els immigrants com a grup, com a col·lectius amb trets comuns i irreductibles, reforcen l'impacte en la ment dels espectadors autòctons. També es simptomàtica la correspondència directa de les notícies de la secció internacional amb alguns fets concrets: per exemple, d'Estats Units i d'Europa occidental, hi ha notícies sobretot de política interior, d'avenços científics, d'afers personals dels dirigents polítics o d'estrelles de l'espectacle, de manifestacions artístiques, etc.; en canvi, d'Amèrica Llatina, Àfrica i Àsia, les notícies acostumen a ser de desgràcies naturals, guerres, conflictes «interètnics», religiosos, etc.

En resum, el tractament mediàtic d'assumptes relacionats amb els «estrangers» determinen la percepció de l'espectador i fomenten l'absolutització del fenomen, la qual cosa pot induir-nos a considerar que totes les migracions humanes són iguals i que sempre s'han realitzat amb la mateixa intensitat i la mateixa tensió. Els actuals moviments migratoris són una de les conseqüències de la mundialització de l'economia, és cert, però també de la internacionalització de les comunicacions i dels mecanismes polítics internacionalitzats, aspectes nous que convé tenir presents en l'anàlisi de les migracions modernes.

En paraules de Todd, «la immigració fa esclatar el mite d'una convergència cultural que derivaria naturalment del procés tecnològic» (1994, p.383). No és estrany plantejar-se les relacions entre mundialització de les relacions humanes, en els àmbits ideològic, polític i econòmic, i heterofòbia, promoguda per la mobilitat funcional i geogràfica que hem explorat en l'apartat anterior. Els conflictes derivats del repartiment de l'espai desemboquen en actituds i comportaments heteròfobs que es concreten en un tractament de minorització i d'inferiorització de les capes actives que protagonitzen l'emigració i que, sovint, són les menys afavorides econòmicament. Potser no hi caldria insistir, però convé remarcar que l'heterofòbia, en un context de mundialització, s'explica per una dinàmica de replegament a posicions localistes, que estudiarem en la secció tercera.

Secció 3.
Imatges culturals i
posicions culturalistes

En totes les societats industrials, la cultura administra les dosis necessàries de seguretat i confiança; exerceix les funcions que havia assumit la religió en èpoques en què les relacions humanes estaven definides en termes teològals, amb una autoritat divina que exigia una fe absoluta en un dogma i en un ritual.

La cultura és tot allò que cada grup humà fa seu. La declaració de Mèxic de la Unesco, de 1982, conferia a la cultura un concepte ampli però centrat en la construcció social, és a dir, al conjunt de trets distintius «espirituals i materials» creats per cada grup o comunitat d'individus. Escriu Brecht, a *La compra del llautó*: «Cada vegada que m'allunyo d'aquesta illa, tinc por que el vaixell pugui naufragar a causa d'una tempesta. Però allò que veritablement em fa por no és el mar, sinó aquells que poden pescar-me, si es donava aquest cas». Les construccions «espirituals i materials» esdevenen punts de referència que –com el vaixell de la cita– donen seguretat i confiança, sobretot en moments de crisi, per tal com els humans estan sobrats d'explicacions sobre la natura i mancats d'explicacions sobre la no-natura, o sobre allò que ells mateixos van construir. La construcció cultural genera més espais d'incertesa. Al meu parer, l'heterofòbia, en qualsevol de les seves formes, reproduïx exactament la posició brechtiana de no saber què ens trobarem quan naufragui el vaixell de la nostra cultura: tenir més por als «altres», a aquells que ens pescaran i també a les seves produccions, que no pas a la mar, a la natura. Breument, el perill no provindrà de les forces telúriques i físiques; el perill el portem dins, en les actuacions humanes que (re)produïm per mitjà d'institucions pròpies, com ara, l'escola i la família, i que manifestem en posicions que adjectivaré de culturalistes. Així, per posició culturalista entendre l'apel·lació en nom de la cultura, amb una gran dosi d'abstracció, a instàncies gairebé ultramundanes que es necessita concretar en imatges suggeridores i atractives, de la mateixa manera que la religió necessitava materialitzar-se en símbols i codis per tal que els fidels en seguissin els postulats. El culturalisme és una aposta per instrumentalitzar políticament la cultura.

Des del meu punt de vista, els imaginaris culturals donen cohesió interna al grup i creen espais de neutralitat en les relacions amb grups que es reclamen d'altres imaginaris. Tant des d'una posició essencialista de la cultura, que absolutitza el valor dels referents propis i neutralitza la persona, com des d'una posició instrumental, que utilitza la cultura com a mitjà de comunicació amb altres grups culturals, els imaginaris

tenen una importància cabdal en la conformació de la identitat, els quals poden reforçar o anul·lar els efectes de l'heterofòbia.

Per la seva banda, els culturalismes funcionen normalment a la defensiva, en un sentit de seguretat i de marca de la frontera que no volen traspasar. No vull descartar una certa agressivitat en algunes formes culturalistes; de fet, la majoria de reclamacions nacionals basades en elements diferencials han utilitzat la violència per assegurar les seves posicions. Però, a diferència de les fórmules holistes, en forma de nazisme unificador i purificador, d'americanisme redemptor o de qualsevol de les religions amb pretensions universalitzadores, la majoria de propostes culturalistes no tenen una ambició d'unicitat i admeten la possibilitat d'existència d'altres formes culturals diverses. De fet, són fidels a la declaració de la Unesco, de 1982, que la cultura és el conjunt de valors i artefactes construïts per cada grup humà que faciliten la unitat interna i la identificació externa.

En aquesta secció em vull aturar, per tant, a estudiar les relacions entre el que anomeno imaginariis culturals i les posicions culturalistes, com a instruments d'interpretació utilitzats pel pensament localista, tant relativista com particularista, però també pels universalismes etnocèntrics. Crec que, com a complement a la secció segona, sobre l'estudi dels processos de mundialització, els culturalismes en general s'han dotat d'unes eines explicatives de la relació entre grups que troben el límit quan converteixen la diferència en categoria fronterera i expiatòria dels comportaments humans.

Les posicions culturalistes desenvolupen prehipòtesis imaginàries, alhora diferencialistes i desigualitàries, que segons Juliano (1993, p.151 i ss.) es fonamenten en un seguit de supòsits erronis:

1. El primer error és pensar que la cultura té uns continguts estables que es manifesten en codis de valors i en conductes; segons això, l'estabilitat dels continguts culturals es manifesta de manera continuada i immutable en el temps, i són diferents d'una cultura a una altra.
2. El segon error és que tots els membres del grup comparteixin els mateixos continguts culturals, sense «esquerdes ni qüestionaments».
3. Un tercer error és defensar que la transmissió dels continguts culturals es produeix principalment a la família i oblidar la funció dels altres agents socialitzadors,

emissors o gestors de valors, com l'escola, les confessions religioses, les associacions cíviques, etc.

4. Un darrer error prové de l'afirmació que les cultures són «tots coherents i interrelacionats», en què qualsevol modificació produeix «desintegració i anomia», és a dir, relaxament moral, confusió i desorientació. Moltes doctrines aposten que, davant de la inseguretats que comporta la modernitat, convé adoptar referents nets i precisos: una civilització, com a model de la vida bona; una classe social, com a model de la vida còmoda, etc.

Les posicions culturalistes produeixen la sensació que la cultura pròpia i la cultura dels altres és estàtica, acrítica, heretada i única. Per oposició, no s'admet que les pràctiques i les conductes socials es regeixin per codis dinàmics i oberts; crítics i susceptibles de reformes; integradors de propostes no heretades i procedents «de fora», i diversificadors i negociables. En definitiva, convindrem que les posicions culturalistes són, per definició, tancades i comunicatives. Un dels fonaments del culturalisme és la concepció monològica de cultura, en què monològic significa entendre la cultura com un tot homogeni i immutable, fet i tancat, que nega la capacitat de diàleg i comunicació.

Abans d'entrar en el tema, però, convé recordar que les hipòtesis més treballades en sociologia apunten a una consideració reactiva del culturalisme. Segons això, les posicions culturalistes serien les conseqüències dels processos absolutistes de mundialització i generarien dinàmiques centrípetes o de replegament intern, estructuralment oposades a les tendències unicistes o totalitzants provocades pels processos de mundialització de les comunicacions, de la política i de l'economia (vegeu 1.5 i 2.5). Alhora, algunes teories defensarien el contrari, i afirmarien que la mundialització apareix com a reacció diacrònica a les restriccions dels localismes (vegeu 2.3).

Aquesta polèmica no m'interessa especialment i no hi entraré de manera directa, però vull retenir dues idees que em semblen fonamentals per alimentar la meua argumentació sobre la tensió entre mundialismes i culturalismes com a generadora de l'heterofòbia. En primer lloc, introdueixo l'oposició frontal entre relativisme i fonamentalisme, entès aquest com l'intent d'adoptar un únic cànon referencial de la norma moral i de la conducta, un cànon de veritat absoluta, mentre que el relativisme negaria frontalment la possibilitat de cap cànon. El culturalisme que rebutja

l'absolutisme s'associarà ràpidament al particularisme però s'allunyarà de posicions individualistes asocials que puguin amagar actituds amorals o d'indiferència col·lectiva. Convé indicar també la semblança conceptual entre culturalisme i gregarisme, en el sentit de reforçament de la cohesió grupal com a garantia i resistència davant dels embats absolutistes; el gregarisme, des del meu punt de vista, desenvoluparà reaccions de defensa acrítica i de tancament oposades a la màquina centrifugadora dels mundialistes. En segon lloc, la posició culturalista dependrà de la potència explicativa de les relacions interclassistes en una mateixa comunitat social, sigui quina sigui la idea de classe de què partim i la teoria de lluita de classes que estiguem disposats a defensar. La base desigualitària se sosté en qualsevol culturalisme i fomentarà el sentiment de superioritat de la manera de viure i de les conviccions pròpies davant de les dels altres grups socials. El primer culturalisme ens acostarà a posicions diferencialistes vinculades als conflictes socials horitzontals, que potencien els processos d'estigmatització segregacionista. El segon culturalisme ens posarà en el terreny del diferencialisme vertical, que afavoreix les propostes de jerarquitització social.

L'heterofòbia creix amb el discurs diferencialista perquè aquest reforça la convicció que hi ha alternatives profundament «diferents» i profundament irreconciliables d'organitzar-se la vida, i l'heterofòbia augmenta en proporcions geomètriques amb el discurs desigualitari perquè, a més de considerar que hi ha formes radicalment i profundament diferents de viure, les altres formes són pitjors que la pròpia (o millors, segons si la tendència heteròfoba s'inclina a l'autoodi). Per autoafirmar-se, totes dues línies discursives de l'heterofòbia necessiten reconèixer la categoria de l'estranger, de la mateixa manera, simultània i complementària, que hi insisteix l'heterofília, ja que l'estranger remarca l'exotisme; l'estranger «encarna la possibilitat, oferta per la seva presència, d'estendre llaços socials», dirà Lévi-Strauss (1983, p.114). Sovint, el discurs antiracista es fonamenta en un paternalisme de font exòtica que busca en l'estranger allò que el propi grup social nega. Hi pot haver connexió entre heterofília i autoodi, però no n'estaria del tot segur. En tot cas, el reconeixement de l'estranger, en sentit positiu o heterofilic i en sentit negatiu o heterofòbic, reforça les idees de separació i de distància, més que les d'acostament i proximitat, que encarnaria el concepte de veí.

La cultura, en definitiva, implica sensació de frontera. La modernitat, per mitjà del model postindustrial, ha volgut eliminar les fronteres físiques per al trànsit

comercial però ha insistit en les fronteres imaginàries: civilització, ètnia, nació, poble. Unes fronteres que tenen cognoms, diferència i desigualtat, i que ens ha d'interessar estudiar-les per conèixer-ne les conseqüències. Aquest esquema respon a una visió estàtica i essencialista de la cultura que recolza, segons Juliano, en supòsits erronis que formen part de la tradició occidental i poden trobar-se «tant en defensors com en detractors de les minories ètniques» (Juliano, 1993, p.151).

En resum, aquest tercera secció ha de servir per definir els aspectes que, al meu entendre, expliquen les posicions culturalistes que, posades en tensió amb els posicionaments mundialistes, són factors d'activació de reaccions heteròfobes. En el primer capítol miraré d'estudiar els casos de posicions culturalistes que defensen fórmules radicalment distintes de plantejar-se la vida bona en base a imaginaris culturals més o menys tangibles. En primer lloc, la idea de civilització com a imaginari cultural a gran escala a la qual tots els humans queden adscrits per la seva sola condició d'animal social i com a concepte superador de les idees de nació i ètnia, enteses com a generadores de culturalismes a escala: el nacionalisme i l'etnicitat. Després, caldrà que em centri precisament en l'anàlisi dels exemples culturalistes a escala local, o si més no a una escala més assequible que la de civilització, i en les explicacions nacionalistes i etnicistes de la diferència i la particularitat; en aquest sentit, convindrà fer un breu parèntesi i recordar el paper de la llengua com a element activador de la diferència, alhora que element de comunicació i per tant de cohesió. L'estudi dels casos de diferencialisme quotidià es tancarà amb una revisió del fenomen del populisme, com a forma de potenciar l'exclusió en nom del poble, més enllà de les referències a la tradició i a la nació. Al meu parer, aquestes descripcions permetran acostar-nos al punt final d'aquesta tercera secció, que assajarà una aproximació als límits de la cultura, com a frontera i com a expiació, i que ens ajudarà a abordar amb una certa seguretat el concepte relliscós de multiculturalisme i les seves relacions amb l'heterofòbia.

Precisament en aquest sentit, crec que la dificultat d'articular un discurs pedagògic superador de l'heterofòbia prové de les imbricacions i superposicions conceptuals i terminològiques, i sobretot de la confusió teòrica i dels equívocs que s'amaguen en les defenses d'alguns multiculturalismes, ben intencionats però sovint imprudents. Al meu entendre, els discursos culturalistes, que només associem als diferencialismes nacionals o ètnics, vehiculen actituds heteròfobes que es poden

manifestar, per exemple, en multitud de marques lingüístiques (acudits, refranys, etc.), de rebuig generacional (contra els vells, i contra els joves), de discriminació sexual (d'humiliació de la dona, però també d'exaltacions ginocèntriques i androfòbiques), etc. La idea central d'aquesta secció és que els mecanismes que generen el discurs heteròfob es concreten en posicions culturalistes –que es basen en determinades imatges de la cultura– que tenen una finalitat cognitiva de màxima puresa i simplicitat en la definició; els perills provenen, al meu entendre, de l'extralimitació i de l'excessiu pes que pot arribar a ocupar l'imaginari cultural en el desenvolupament de les activitats humanes. Segurament, la consolidació del model democràtic de relacions humanes ha posat sobre la taula vells problemes que alguns mecanismes socials havien sabut absorbir i/o camuflar convenientment, com ara els gestionats per la religió, la consciència de classe, etc.

3.1. FORMES DEL CULTURALISME

Escriu Walzer (1993) que, en tot el món actual, la desaparició dels totalitarismes està generant una reafirmació de la «identitat local i particular, ètnica, religiosa i nacional. Les tribus han tornat a sorgir i el drama del seu retorn és més gran on la seva repressió ha estat més severa» (1993, p.15). Per Barber (1995), el món és escenari d'un procés de «retribilització» que, arribat el cas que cada ètnia assolís l'estatus de nació, el fòrum de les Nacions Unides fàcilment arribaria al miler, moltes més que les dues-centes nacions inscrites actualment. Barber recorda que «el fet (estupefaent) és que menys del 10% dels estats actuals són realment homogenis, i que l'ètnia majoritària solament representa més de tres quartes parts de la població a la meitat dels estats». I afegeix: «El multiculturalisme és la regla, l'homogeneïtat l'excepció» (Barber, 1995, p.133).

Amb tot, els diferencialismes nacionalistes no gaudeixen de bona premsa. La megalomania particularista de pensar que no hi ha res més gran que la pròpia cultura és posada en qüestió precisament per altres megalòmans d'aires universalitzadors i redemptors, dedicats a salvar els humans dels errors ancestrals dels localismes. Amb l'anàlisi de Huntington observarem la tendència uniformista i homogeneïtzadora de les civilitzacions, com a forces centrípetes que aglutinen grups i individus i es tanquen en si

mateixes com un tot integrat i diferenciat dels altres, tot segregant-se d'altres col·lectius de les mateixes característiques. La solidesa del model de les civilitzacions, com a referents últims de la persona, es desfarà si baixem un nivell i mirem les «interioritats» de les civilitzacions: efectivament, la diversitat serà contundent.

Els components esmentats per Walzer, relatius a la configuració ètnica, l'adscripció religiosa i la delimitació d'un territori, juntament amb la presència d'un codi lingüístic articulat, actuen d'indicadors potencials per a reclamacions diferencials a l'interior i al marge de les civilitzacions. En un terreny no tan vast com el que ocupen les civilitzacions de Huntington, el conflicte horitzontal, de lluita pel territori, es formalitza en la nació i es vehicula en una ideologia, el nacionalisme, expressada com un nou intent d'objectivació d'agrupacions humanes basades en algun diferencialisme que reforci la solidaritat i la cohesió interna i marqui els límits de separació externa. Com veurem, l'ètnia, la nació i el poble són solucions més o menys afortunades que la modernitat ha desenvolupat per trobar un substitut referencial a la caiguda de la família o del clan, entitats premodernes, com a grups de referència (vegeu capítol 4.1). La categoria de nacional s'assigna sovint de manera indiscriminada; com diu Gellner, «tenir una nacionalitat no és un atribut inherent a l'ésser humà, però avui en dia ha arribat a semblar-ho» (1983, p.19). Precisament la dimensió volitiva serà fonamental per entendre el nacionalisme com a projecte polític que aglutina sentiments d'arrel ètnica.

Malgrat tot, els equívocs que provoquen els termes adoptats obliga a orientar l'estudi cap a les formes de defensa d'aquests conceptes. Nacionalisme i etnicisme, com veurem, sovint esdevenen mots intercanviables que fan referència a sistemes conceptuals permeables entre ells. Populisme, en canvi, remet a consideracions d'ordre social que la postmodernitat ha posat sobre la taula, juntament amb altres diferencialismes, com el generacional i el sexual, els quals poden esdevenir fonts de conflictes intrasocietaris.

La societat industrial ha estat escenari de les tensions produïdes per dues línies de reclamacions genuïnament modernes: la vindicació de la llibertat i la de la igualtat. El liberalisme i el marxisme, com a ideologies que han transportat aquestes vindicacions al terreny estrictament polític en base a interessos de classe més o menys camuflats amb interessos territorials, no han sabut preveure l'emergència de sentiments no estrictament relacionats amb la classe social ni amb l'arrelament nacional. Un cop aconseguida una

certa quota de llibertat individual, en un context democràtic que assegura i garanteix el manteniment i el respecte a la integritat, a l'expressió i al lliure pensament individuals, l'assoliment d'igualtat queda encara pendent en l'inventari de la modernitat. Gellner (1979) explica que l'igualitarisme té unes arrels «socials» de tipus històric que convé desvincular de les inclinacions psicològiques de les persones envers la igualtat o la desigualtat. L'explicació sociohistòrica, com la que proposa Gellner, se centra en la mobilitat com a factor desencadenant, entre molts altres, de la tendència social cap a l'igualitarisme que, juntament amb la idea d'innovació i el canvi permanents, caracteritza la societat moderna. Una de les conseqüències de la mobilitat i del canvi és, precisament, la translocalització i la debilitat del territori com a factor diferencialista, superat per altres formes diferencialistes i potser desigualitàries més sòlides i alhora més fluctuants. Em refereixo a l'emergència de sentiments identitaris relacionats amb el gènere i amb el grup d'edat.

En la lluita per la reclamació igualitarista, els moviments d'alliberament sexual, des del feminisme al moviment homosexual, ocupen un paper destacat en les darreres dècades. La posició d'aquests moviments és que l'androcentrisme significa la cultura dominant a la qual convé oposar altres paradigmes culturals; Sau (1981), per exemple, argumenta la necessitat de construir un discurs ginocèntric superador de les injustícies i de les quatre formes històriques d'explotació associades amb el patriarcat: l'esclavisme, el feudalisme, el capitalisme i el socialisme. La versió forta del feminisme es decanta, com veiem, per transformar la identitat de gènere en un nou imaginari cultural que ha de permetre un canvi estructural a la societat. Segons això, la comunitat es divideix en tants gèneres com condicions sexuals assumeixin els individus, amb la qual cosa cada condició sexual esdevé, per atribució culturalista, un referent identitari de primer ordre que genera l'aparició d'un mercat propi que pugui satisfer les necessitats específiques del gènere, que el mercat majoritari, androcèntric, era incapaç de resoldre. Amb tot, algunes posicions del moviment feminista han abandonat la versió dura, ginocèntrica i sovint androfòbica, i s'ha desplaçat cap a versions omnicomprensives i universalitzadores. Així, Moghadam (1994) afirma que la situació social de la dona s'ha vist afectada de manera considerable per «la urbanització, la industrialització i la proletarització, com també pel desenvolupament del sistema educatiu, les reformes jurídiques i els moviments de la dona» (1994, p.133), la qual cosa significa que el centre

d'interès de la reflexió feminista comença a superar el diferencialisme sexista. En poques paraules, el particularisme ginofilic deixa pas a posicions més properes a plantejaments complementaristes i convivencials que no opositius i excloents que en algun cas han originat versions desigualitàries.

Pel que fa al diferencialisme generacional, amb l'aparició d'etiquetes com tercera edat, segona joventut i altres, s'ha comès un greuge comparatiu d'arrel desigualitària que situa en pols oposats situacions que en realitat es complementen: la vellesa no és superior o inferior a la joventut o a l'adultesa, i a l'inrevés, simplement la completa. De fet, les primeres aproximacions de caràcter diferencial ja provenen de conviccions estàtiques que neguen el desenvolupament i l'evolució; així, resulta força còmode assignar atribucions de subcultura a totes les manifestacions sorgides i dirigides a gent jove, però encara és massa aviat per adjectivar de subculturals les activitats realitzades per i per a gent gran. El mateix concepte de maduresa, que serviria per marcar la frontera entre el jove i l'adult, o el concepte de senectud, per diferenciar l'adult del vell, impliquen concepcions estàtiques allunyades de qualsevol pretensió evolutiva; és a dir, així com resulta impracticable negar l'evidència del creixement, hi ha un mecanisme involucionista força operatiu segons el qual ningú no vol pertànyer a l'estadi superior, però tothom vol pertànyer a estadis anteriors. En termes de diferencialisme, això genera divisions socials per tal com joves, adults i ancians es consideren irreductiblement «diferents» amb objectius vivencials oposats que deriven a consideracions de caràcter desigualitari.

En definitiva, aquest capítol exposarà quatre exemples de posicions culturalistes basades en imaginaris culturals relativament sòlids que gaudeixen d'una forta capacitat mobilitzadora, com és la civilització, la nació i l'ètnia, la llengua i el poble. Opino que el pensament diferencialista arriba a la màxima abstracció amb el populisme, un discurs que pot posar en perill autèntic els fonaments de la democràcia per tal com nega el diàleg i la dissensió tot portant a l'extrem la defensa del poble, la comunitat política desvestida de referents nacionals, ètnics i lingüístics.

3.1.1. Civilitzacions irreductibles i conflictives

Els grups humans han tendit sempre a considerar eternes i universals les condicions sota les quals organitzen les seves formes de vida, vehiculen les seves inquietuds i expressen la manera com entenen la felicitat i la vida bona; unes condicions que només quan són posades en comparació amb d'altres alimenten sentiments diferenciadors. Les civilitzacions signifiquen el grau més alt d'expressió d'aquests diferencialismes.

El concepte de civilització remet directament a la idea de superació d'un estat anterior, salvatge o precivilitzat. La superació es fa en termes d'avenç intel·lectual, moral, social, econòmic, etc., i sempre d'una manera homogènia i compacte. La civilització es defineix, per tant, com a progrés que tots els grups humans han de buscar. Relacionem ràpidament la civilització amb les relacions mundials a gran escala, en l'àmbit geogràfic, en el sentit que formen agrupacions de comunitats més petites etiquetades amb epígrafs diversos: estats, països, nacions, etc. Al meu parer, el concepte de civilització serveix per vestir un macroculturalisme en relació amb el qual situem les comunitats inferiors. No em vull oblidar de la dimensió diacrònica del concepte, però la finalitat d'aquest treball obliga a centrar-me en les comunitats actuals (vegeu 1.4., on he fet un repàs de les societats històriques, seguint l'esquema de Todd, que algú podria assimilar amb civilitzacions passades).

Un dels textos que més polèmica ha suscitat, amb el seu concepte i la seva visió de les relacions entre civilitzacions, és un de Huntington, especialista en temes de seguretat i relacions internacionals i consultor de governs nord-americans de signe divers. Dueñas (1997) ha recollit el text original de Huntington (1993), uns textos posteriors del mateix autor (Huntington, 1995) i una munió de documents crítics, la majoria divergents amb les hipòtesis de Huntington, que detallaré més endavant. En la introducció del llibre, Dueñas prepara perfectament el lector i l'avisava de la influència d'aquest autor en la societat nord-americana com també de molts altres autors adscrits a la munió de laboratoris d'idees apareguts els darrers anys sota el mecenatge de fundacions privades multimilionàries, la majoria de caire conservador defensores del model neoliberal.

Huntington (1993) explica la situació mundial en les pròximes dècades a partir del concepte de civilització. La civilització és, a parer seu, el referent últim de l'individu

i el punt de coincidència més alt en les comparacions entre pobles: «és el nivell més ampli d'identificació amb el qual s'identifica profundament» (1993, p.59). La persona es defineix en nivells els quals s'expressen en graus diversos d'intensitat: «La cultura d'un poble del sud d'Itàlia pot ser diferent de la d'un poble del nord d'Itàlia, però ambdós comparteixen una cultura italiana comuna que els distingeix dels pobles alemanys. Les comunitats europees, al seu torn, comparteixen trets culturals que les distingeixen de les comunitats àrabs o xineses. Tanmateix, els àrabs, els xinesos i els occidentals *no formen part d'una entitat cultural més àmplia* [la cursiva és meua]» (1993, p.59). Per completar la seva definició, Huntington exposa el mapa de les civilitzacions producte de l'aplicació de la seva definició: l'occidental, la confuciana, la japonesa, la islàmica, la hindú, l'eslavo-ortodoxa, la llatinoamericana i l'africana, sobre la qual no n'està segur, de la seva entitat com a civilització.

La necessitat d'aquesta definició i de la subsegüent catalogació és, en paraules de Huntington, trobar una explicació als conflictes del futur immediat, uns conflictes que es caracteritzaran per la disjunció de caire culturalista entre les civilitzacions. Les causes d'aquesta disjunció són les següents:

a) Les civilitzacions tenen diferències fonamentals entre elles; les tradicions respectives, en forma de llengua, cultura i sobretot la religió, conformen visions del món radicalment oposades que afecten conceptes essencials de la vida en comunitat: llibertat, autoritat, igualtat i jerarquia. Tot i que la diferència no provoca conflicte i violència, sí que ha generat «els conflictes més llargs i més violents».

b) Les civilitzacions han incrementat molt les seves relacions mútues, la qual cosa fa créixer la consciència de civilització i les diferències entre elles i, per tant, reforça també els elements de cohesió interna de cada civilització.

c) La modernització econòmica allunya «la gent d'antigues identitats locals», debilita l'estat-nació com a font d'identitat, i provoca un buit identitari, que és cobert per la religió. La religió desemboca fàcilment en el fonamentalisme, que no és exclusiu de cap grup humà però sí una constant que es repeteix en totes les civilitzacions.

d) Occident és el mirall de les altres civilitzacions, bé per sentir-s'hi reconeguts, bé per rebutjar-ho. Huntington analitza aquesta dualitat funcional de la civilització occidental i diu que s'ha produït una inversió en els sentiments d'adscripció: abans eren les capes elitistes de les societats no occidentals les que volien acostar les seves nacions

al model de vida occidental i les capes inferiors es mostraven contràries i impregnades de la «cultura indígena»; ara es produeix una desoccidentalització i indigenització de les elits, mentre que els hàbits i els costums occidentals tenen més seguidors populars.

e) Les diferències entre civilitzacions són menys mutables i, per tant, menys difícils de pactar que les diferències ideològiques o econòmiques. Un ric pot esdevenir pobre i un comunista pot esdevenir «demòcrata» [sic], però un rus mai no podrà ser estonià. És més, «encara més que la etnicitat, la religió discrimina les persones de manera precisa i exclouent».

f) Augmenta la importància dels blocs econòmics regionals i, sobretot, augmenten els intercanvis econòmics intraregionals. Per Huntington, aquests intercanvis només són factibles quan es produeixen en el marc d'una civilització comuna; així mateix, faciliten que augmenti la consciència de civilització. La Unió Europea es fonamenta «en la cultura europea i en la cristiandat occidental; el Tractat de Lliure Comerç Nord-americà depèn de la convergència, actualment en marxa, de les cultures mexicana, canadenca i nord-americana» (1993, p.62). Hi ha situacions, tanmateix, de difícil interpretació amb aquest esquema, reconeix Huntington, com ara la del Japó, que és «una societat i una civilització única en si mateixa» (1993, p.63). Però això no exclou que la cultura comuna faciliti l'expansió econòmica en els àmbits regionals: Xina i Hong Kong, amb Taiwan i Singapur; Iran, Pakistan i Turquia amb altres estats musulmans no àrabs; el països d'Amèrica Central, etc.

En definitiva, les diferències culturals i religioses són la font del conflicte ja que generen concepcions divergents en qüestions centrals de l'existència humana, com ara els drets humans, l'acceptació de la immigració, la conservació del medi ambient, etc. Aquests conflictes es produiran en les línies de fractura existents entre civilitzacions, unes línies que, un cop desaparegudes les antigues línies de separació ideològica entre capitalisme i socialisme, manifestaran clarament les disputes religioses entre cristians occidentals i ortodoxos; entre aquests i els musulmans; entre musulmans i animistes subsaharians; entre musulmans i hindús; entre aquests i els confucians, etc. «El Teló de Vellut de la cultura ha substituït el Teló d'Acer de la ideologia com a línia divisòria més important d'Europa. Els fets de Iugoslàvia demostren que no és només una línia diferenciadora; també és, de vegades, una línia de conflicte sagnant» (Huntington, 1993, p.66).

Occident ha de fer front a aquesta situació des d'una situació de privilegi, tot acceptant la posició indiscutible que ocupa en el centre del món. La idea d'universalisme, nascuda en la civilització occidental, s'oposa directament al particularisme de les societats asiàtiques. Segons Triandis, citat per Huntington (1993, p.76), els valors més importants per a Occident no ho són per a «la resta del món». La reacció es produeix en l'àmbit de les idees al voltant de la democratització i dels drets humans occidentals. Aquestes reaccions es poden donar a tres nivells:

i) l'aïllament o la incomunicació en relació amb Occident, com ara en el cas de Corea del Nord;

ii) l'adopció plena dels valors occidentals, amb totes les conseqüències d'aculturació que això comporta;

iii) la modernització sense occidentalització, amb el desenvolupament econòmic i militar intraregional que havíem vist anteriorment.

La situació, en definitiva, col·loca Occident contra la resta del món, de manera que cal preveure que en el futur no hi haurà una civilització universal sinó diferents civilitzacions, «cada una de les quals haurà d'aprendre a conviure amb les altres» (Huntington, 1993, p.84). El món occidental ha de saber preveure les conseqüències de la situació descrita, en base a la qual Huntington llença un conjunt de mesures a curt i a llarg termini: les primeres, en la línia de reforçar la unitat interna de la civilització occidental, incorporar altres països actualment en l'òrbita d'altres civilitzacions (Japó, Rússia, Amèrica Llatina, etc.), controlar l'expansió militar dels «estats confucians i islàmics», i mirar d'explotar les diferències i els conflictes entre aquests estats; les segones, a llarg termini, es concentren en la capacitat d'Occident per comprendre i assimilar els conceptes religiosos i filosòfics d'altres civilitzacions, en la línia de buscar els punts comuns de contacte.

En un text posterior, Huntington (1995) insisteix en la idea que la lluita de classes ha estat superada i que els conflictes vindran motivats per les diferències culturals entre pobles de civilitzacions diferents. Emfatitza que els països amb afinitats culturals cooperen econòmicament i políticament i creen organitzacions amb les quals obtenen millors resultats, uns resultats que encara són millors que els de les organitzacions multinacionals que pretenen transcendir cultures. Hi introdueix la idea que aquestes organitzacions supraestats, anomenades civilitzacions o no, estan

encapçalades o liderades per un «estat nucli» i formades per altres estats membres, de manera semblant a la idea de superpotència i països satèl·lits de la Guerra Freda. No cal dir que els estats nucli esdevenen el punt de referència i la «font d'ordre» de cada civilització; l'estat nucli fa el paper dels ancians a les famílies tradicionals, als quals els més joves demanen consell i n'esperen la benedicció dels actes. Per Huntington, el perill per a la pau i l'ordre mundials és que les civilitzacions no tinguin un estat nucli. En la civilització occidental, el paper se l'atribueix Estats Units, amb la cooperació de França, Alemanya i el Regne Unit; en la civilització ortodoxa, Rússia; a la confuciana, Xina; a la hindú, Índia. En canvi, les civilitzacions islàmica i africana no tenen un estat que faci de líder respectiu i, segons Huntington, això és la font que genera la manca d'ordre que impedeix posar el punt final als continus conflictes que s'hi donen.

D'altra banda, una idea que recupera en aquest text és el paper de la religió en el nou ordre mundial. En concret, sobre la situació de les relacions entre Occident i l'islam, Huntington arriba a afirmar, després de reconèixer explícitament que els musulmans han estat més sovint víctimes que botxins, que «hi ha alguna cosa en l'Islam que també contribueix a aquesta pauta de violència» (1995, p.149). En previsió d'atacs sobre un excés d'antiislamisme en les seves paraules, Huntington emfatitza que la revifada religiosa (que ell dóna per feta i coneguda) s'ha produït perquè hi ha hagut una pèrdua de referents identitaris per culpa de la modernització i del creixement econòmic, que en el cas de l'islam s'ha aguditzat ja que una de les seves característiques essencials és la no distinció, i per tant la fusió entre política i religió.

Segons Dueñas, Huntington insisteix posteriorment en la teoria del conflicte entre civilitzacions per diferències culturals, recupera la importància de l'estat nucli i del seu lideratge en el si de cada civilització, i sobretot recomana a Occident, principalment a Estats Units com a estat nucli de la seva civilització, que assumeixi la responsabilitat de defensar i renovar tot allò que la civilització occidental ha aportat a la cultura universal: «el llegat clàssic, el cristianisme occidental, els idiomes europeus, la separació dels poders temporal i espiritual, l'estat de dret, el pluralisme social, els organismes representatius i l'individualisme» (Dueñas, 1997, p.45).

M'interessa retenir dos conceptes de les posicions de Huntington: el concepte diferencialista i excloent de civilització, i el model de relacions entre les civilitzacions, nuclearitzades per un estat líder, que sembla preparar-nos per a una situació

preconflictiva. Abans, però, convé remarcar amb contundència que les hipòtesis de Huntington parteixen d'una subtilitat estratègica i perversa; tenen l'agudesia metodològica de simplificar l'anàlisi de fenòmens multifactorials a una sola variable (la dependència econòmica, la dependència política, la dependència religiosa, segons convingui) i anul·len qualsevol possibilitat de travar un discurs alternatiu sense caure també en el mateix reduccionisme. És indubtable que la reducció analítica és força atractiva i interessant perquè és més còmoda, però per això mateix l'intent de crear una argumentació sòlidament construïda amb una reflexió multidimensional és fàcilment criticable, des del reduccionisme, per pesada i poc àgil. Per Cortina (1997), el seu atractiu també és degut a l'aparent originalitat de centrar el debat intel·lectual en algun aspecte nou, tan necessitats com estan, acadèmics i polemistes, de recórrer a idees fresques per recuperar vells arguments, treure'ls la pols i presentar-los com a nous.

Però més enllà de l'anècdota, és ben cert que la hipòtesi de Huntington aconsegueix introduir-se profundament en la percepció dels seus interlocutors crítics, impregnats de posicions culturalistes, més inclinats a trobar separacions i fronteres entre els humans; amb tot, hi ha el perill que el debat es pugui acabar enquistant al voltant d'un concepte tancat o estàtic de la identitat, com el que Huntington assumeix quan defensa que la civilització occidental prové d'una tradició que ha evolucionat, mentre que les altres set civilitzacions s'expliquen per una tradició estàtica que les ha fet d'aquesta manera, que les tanca i les submergeix en la seva cosmovisió, reforça els trets diferencials amb les altres civilitzacions i atia el conflicte. Però anirem per parts.

En primer lloc, Fontana (1997) recorda que el concepte de civilització és «difícil de manejar i equívoc», en la mateixa línia que Ajami, segons el qual les «civilitzacions sempre m'han semblat criatures confuses» (1993, p.86), i encara més si el fonament que les identifica, segons Huntington, és la cultura: «la fe i la família, la sang i les creences» (Huntington, 1993b, p.132), mots que caldria consignar amb exactitud la categoria a què remetien. El terme té referents semàntics distints en cada llengua però sembla clar que el seu origen, segons Fontana, entronca amb l'interès dels il·lustrats per superar el salvatgisme. Aquesta confiança en el progrés, com a garantia d'eliminar la barbàrie, determinaria la necessitat de marcar distàncies amb els grups humans exclosos de l'evolució econòmica, social i, sobretot, intel·lectual. D'altra banda, l'extensió del mot cultura aplicat, en primer terme, a qualsevol agrupació humana que manifestés de

manera externa uns trets comuns i aplicat després a tot grup humà, obligaria a buscar una paraula designés els macroagrupaments humans que no són explicats només en termes de dependència cultural. La civilització, com a producte d'una retorsió del mot, esdevindria el mot substituït del de cultura, no eliminaria pas les seves imprecisions sinó que les augmentaria, i no modificaria l'essència de les posicions segregacionistes o discriminatòries perquè només canviaria de lloc el punt d'origen del prejudici.

La vaguetat i l'ambigüitat del concepte de civilització ha provocat molts intents d'objectivació, de manera semblant com s'ha intentat amb el de cultura. Així, la religió, la llengua, la història, els símbols i molts altres elements genuïns, serien mots aglutinadors al voltant dels quals s'explicarien algunes agrupacions humanes, les més àmplies possibles. Més endavant veurem les dificultats modernes per trobar un substituït identitari a la família o el clan com a grup referencial –amb solucions més o menys insatisfactòries a partir de sistemes conceptuals com ara ètnia, nació, poble, etc.–, uns termes que voldran superar el localisme i facilitar l'intercanvi i les relacions, però que alhora voldran marcar les diferències per assegurar el repartiment de l'espai i dels recursos econòmics.

Aquest sentiment segregacionista, per tant, acostuma a desembocar en la recerca d'uns referents comuns però alhora diferenciadors amb els estrangers. Pel que fa a Huntington, els trets diferencials de les civilitzacions venen explicats per dos criteris: la geografia i la religió.

L'agrupació geogràfica podria ser irrellevant però em sembla important perquè l'hauréem de recuperar quan parlem del nacionalisme. De fet, no és discutible que, al llarg de la història, les agrupacions humanes s'han fet per proximitat geogràfica, com també que les relacions, amistoses o conflictives, han estat entre agrupacions o col·lectius pròxims i pràcticament veïns. Aquesta idea, però, comença a ser discutible perquè, sobretot a les darreres dècades, els intercanvis econòmics i el desenvolupament i l'extensió de les tecnologies de la comunicació han provocat una transformació radical dels conceptes de temps i d'espai i que les relacions entre persones no es realitzen necessàriament només amb els veïns geogràfics. La idea de mobilitat ha experimentat un canvi important en el segle XX (vegeu 2.4) i ha generat casos de deslocalització massa relacionats a vegades amb un procés salvatge de mundialització. Podríem acceptar que aquest argument té una carrega ideològica neutra i que Huntington es

limita a mirar el mapa del món i a tirar macrofronteres naturals limitades pels continents; si no fos així costaria d'entendre per què hi posa una civilització llatinoamericana i una possible d'africana.

Però amb tot, al meu parer, l'argument geogràfic prové de la concepció estàtica de les civilitzacions, com una mena de teoria de plaques tectòniques, la solidesa de les quals només es posa de manifest quan contacten entre elles, amb la particularitat que la geografia física només permet el contacte quan hi ha punts de relació física, quan es toquen, i impedeix la relació entre els no veïns. En canvi, gràcies a la tossuderia de la realitat, hem d'admetre que la relació entre els grups humans, sota els grups etiquetats de civilitzacions, nacions o cultures, no se circumscriu al contacte entre veïns. És a dir, el criteri geogràfic recull la convicció premoderna de repartiment del territori però resulta, si més no, poc operatiu per classificar grups humans.

La proximitat virtual ha suplantat la proximitat real (vegeu la secció segona), facilitada per l'explosió dels mitjans de comunicació, entre persones i no entre grups, entre els quals Internet ha vingut a ocupar un lloc destacat. El xoc entre civilitzacions queda esmorteït per l'impacte de les xarxes de comunicació individu-individu, de manera que als partidaris dels essencialismes i dels fonamentalismes els costa més de fer veure que l'«altre» és com és perquè s'ubica en un altre espai geogràfic. Els internautes constaten que hi ha molts punts de contacte i sobretot de semblances amb persones de l'altra punta del planeta, que el criteri geogràfic ens obligaria a situar en civilitzacions diferents. L'argument, tot i semblar neutre, té un pes ideològic que arrela en la idea que el lloc de procedència determina i explica la diversitat de solucions adoptades pels grups humans per resoldre els seus conflictes, convicció que desemboca en el «com a casa no hi ha res», o que el que viu dos carrers més enllà és diferent perquè només viu dos carrers més enllà. Més endavant recuperarem la idea geogràfica i del territori quan em refereixi al concepte de *natio* o de pàtria, en qualitat de context adscriptiu, no voluntari, al qual no es pot renunciar, per raons diacròniques evidents —no podem canviar el passat—, però que no ha d'entendre's com a determinant de les conductes individuals. És un argument seriós per al discurs heteròfob diferencialista.

Quant a la religió, en canvi, l'argument d'entrada no sembla tan gratuït, però no podem deixar passar l'ocasió d'observar-hi una forta càrrega ideològica. Segons Huntington, el fenomen més important esdevingut després de la Guerra Freda és el

ressorgiment islàmic, «que va començar ara fa pocs anys» (1995, p.147), i que seria el responsable de les males relacions entre la civilització islàmica i les altres civilitzacions. És oportú insistir en el confusionisme ben orquestrat amb què els mitjans de comunicació d'Occident mostren la situació en els països àrabs (observeu la teoria de Chomsky sobre els filtres en aquests mitjans, recollida a la secció 2.1.1). Bouagache i Bouakour (1998), des d'una posició de denúncia dels fets d'Algèria, expliquen que la repressió política arran del cop d'estat de 1992 va dificultar, com en tota dictadura, l'organització de la societat civil, que va quedar reclosa a les mesquites, transformades en espais per a la propaganda política. L'integrisme, islàmic en aquest cas, s'autoproclamava com la veritable i gairebé única via opositora al règim. «La missió moralitzadora de la vida política» (Bouagache; Bouakour, 1998, p.7) quedava en mans dels radicals islamistes, que el govern presentava a l'opinió pública internacional com els responsables de la situació bèl·lica. Evidentment, el més capacit per combatre'ls només podia ser l'exèrcit i, tot rebutjant les ingerències exteriors considerades com a intromissions en «afers interns» (vegeu 2.2), el govern aprofitava la situació per eliminar dos enemics: portes enfora, erigir-se davant d'Occident com a bandera contra l'islam, alimentant de passada el discurs antiislamista en els països occidentals i fent-hi créixer l'arabofòbia; portes endins, desmantellar l'oposició democràtica, tot augmentant l'espiral de violència i conculcant els drets humans, amb l'única pretensió de conservar el poder polític.

Amb un reduccionisme tan radical, Huntington oblida que en els espais geogràfics «ocupats» per les civilitzacions que descriu és força probable que hi resideixin persones amb adscripcions religioses diverses, fins i tot organitzades en grups opositors als règims respectius. Així, al territori adjudicat a l'islam conviuen, amb els musulmans, partidaris d'altres cultes; però a més, sunnites, xiïtes i jarixites, tot i tenir una mateixa procedència islàmica, han derivat en posicions divergents: «Els pobles de l'Islam són d'una gran diversitat. [...] S'aprecien diferències notables, ètniques i culturals, entre societats islamitzades que han acabat per constituir un mateix poble», recorda Balta (1993, p.74). Així mateix, les societats agrupades en la civilització occidental, que seguint Huntington tindria el cristianisme com a religió aglutinant, acullen persones de cultes diversos, fins al punt que seria discutible que el cristianisme

servís d'idea concentradora i punt de referència per a la totalitat dels occidentals, fins i tot abans de les onades immigratòries dels darrers tres decennis.

En contra del que defensa Huntington, em sembla que la religió sí que és transportable: no puc canviar els contextos adscriptius, les arrels familiars, la meua procedència geogràfica, però en canvi sí que puc canviar de religió; això només pot indicar necessàriament que l'adscripció religiosa, en qualitat de voluntària, respon a un esquema que conté elements fàcilment extrapolables a contextos socials diferents. En altres paraules, la religió és un criteri poc operatiu per compactar, a un nivell macrogrup, persones no veïnes; sí que pot funcionar, en canvi, com a referent immediat que permet cohesionar persones que comparteixen una mateixa realitat quotidiana. Precisament això posaria en dubte la funció central de la religió en la configuració de la civilització, que com a tal civilització ha d'estar caracteritzada per un conjunt de factors estables i no susceptibles a les variabilitats individuals i ha de transcendir dispersions provocades per disputes locals. Estaríem d'acord que actualment fóra més fàcil que, si es donés el cas, els nord-irlandesos catòlics convisquessin de manera més pacífica amb immigrants musulmans que amb els veïns anglicans.

En resum, tot i la insistència que la cultura determina les adscripcions voluntàries o obligatòries dels individus, els trets diferencials utilitzats per Huntington per classificar les seves civilitzacions es redueixen a l'origen geogràfic i a la religió. Convé que recordem la potència codificativa de la diferència quan respon a un imaginari cultural, que és reforçada per estereotips o estigmatitzacions històriques. Dels dos indicadors emprats per Huntington, el primer acostuma a definir-se materialment en diferències visibles i apreciables, de tipus fenotípic –gèniques i físiques, principalment–, mentre que el segon remet a aspectes més interns de la identitat, com és el terreny de les creences, de la fe i de les conviccions.

Amb això crec que arribem al nucli de la intenció gens amagada de l'anàlisi de Huntington: l'existència de condicions reals que generen o poden generar conflictes provocats per les divisions entre els grups humans. Com hem vist, aquest objectiu necessita una classificació que li sigui còmoda i operativa, una classificació que seria ben aplaudida per una bona part dels relativistes culturals. Els arguments usats en la definició de civilització, per exemple, pequen dels mateixos errors que la divisió del món segons el potencial econòmic dels estats (primer món, segon món, tercer món), que

ell s'apressa a considerar superada, o la també superada divisió en dos blocs ideològics. Segueix, per tant, excessivament la hipòtesi de la divisió i de la separació de nacions, estats o civilitzacions, sigui per raons geogràfiques, econòmiques, de control polític, de control ideològic o de control religiós. De les reaccions a Huntington, unes aprofundeixen en el diferencial ideologicopolític entre els grups humans i unes altres apel·len a les desigualtats econòmiques.

En el primer grup, Kirpatrick (1993) qüestiona l'aplicació que el mateix Huntington fa del concepte de civilització. D'entrada, dubta que la civilització llatinoamericana sigui gaire diferent de l'occidental, de la mateixa manera que l'eslavo-ortodoxa, en concret pel que fa a la base comuna teològica de l'església ortodoxa i a l'arrel il·lustrada del leninisme. Sobretot, Kirpatrick discuteix que les diferències culturals entre civilitzacions expliquin els conflictes, ja que els més violents del segle XX s'han produït a l'interior de les civilitzacions de Huntington: entre fonamentalistes i constitucionalistes, entre totalitaristes i demòcrates; és a dir, entre visions ideològiques que responen a identitats polítiques divergents.

En el segon grup, també Binyan (1993) defensa de manera contundent que les diferències culturals de les civilitzacions no són font de conflictes. Segons ell, la inestabilitat prové dels problemes econòmics i polítics —d'ordre personal i de posició a la zona, segurament— entre els estats nacionals. Per argumentar-ho, Binyan explica que els conflictes bèl·lics després de la Guerra Freda, com també els fenòmens generats per les onades de migrants de països pobres a països rics o els moviments de gent d'àrees rurals a àrees urbanes, no semblen conseqüència de les diferències culturals sinó de l'extensió mundial del capitalisme industrial. Només una visió culturalista de les relacions humanes associa massa ràpidament els conflictes esmentats amb dificultats de comunicació procedents de diferències considerades ancestrals. Binyan recorda, per exemple, que la societat xinesa, durant el període d'expansió del capitalisme, «ha intentat empeltar la civilització occidental a la civilització tradicional», i li resulta curiós que Huntington defensi el ressorgiment del confucianisme «just quan el deteriorament espiritual i la degradació moral estan erosionant els fonaments culturals de la Xina», provocats per cinc dècades de govern comunista, i que es pot comprovar «clarament en la creixent ànsia de poder, de diners i de plaers materials de molts xinesos» (Binyan, 1993, p.109 i 110).

Curiosament, Mahbubani (1993, p.98) expressa la por a una retirada nord-americana, pitjor encara que la seva presència, per la falta de lideratge a zones com ara l'Orient mitjà o el sud-est asiàtic. L'aportació de Mahbubani és força interessant: si les civilitzacions descrites per Huntington porten molts segles d'existència, la pregunta és per què ara signifiquen una amenaça per a l'estabilitat i la pau, i sobretot per a la preeminència del model occidental. Segons això, caldria buscar la resposta en els mals estructurals d'Occident i, afegeixo, en els mals que els valors occidentals han propiciat en les creences i institucions de les altres suposades civilitzacions: «Els valors occidentals no formen un teixit sense costures. Alguns són positius. Alguns són negatius» (Mahbubani, 1993, p.100).

La posició maximalista de Huntington permet deixar-se caure cap a la proclamació de la necessitat de protegir la civilització occidental en front de les altres civilitzacions. Per a Bartley (1993), l'hegemonia de la civilització occidental s'explica en termes del poder de prosperitat econòmica que desprèn, sovint de manera agressiva, com ens mostra Binyan amb l'exemple xinès. La situació econòmica d'un Estat no es pot deslligar, a parer de Bartley, del grau de democratització existent (vegeu la secció quarta) i sembla clar que «si les democràcies no es barallen entre elles, el fet que s'estenguin no tan sols omple els nostres ideals sinó que també promou els nostres interessos per la seguretat» (Bartley, 1993, p.105) o, en altres paraules, convé garantir el model democràtic per mantenir els mercats oberts, perquè només una societat lliure és una receptora eficaç dels productes occidentals, més concretament nord-americans (com hem comprovat en la secció anterior, especialment a 2.3).

Per Huntington el conflicte entre civilitzacions és inevitable mentre les diferències culturals de les «altres» civilitzacions, les que no són occidentals, s'utilitzin com a barreres que impedeixin la implantació dels drets humans, veritable eina d'universalitat que hauran d'acabar abraçant les altres civilitzacions. Huntington, de fet, és un relativista convençut i defensa la riquesa de la diversitat; és més, en cap moment no afirma que la humanitat hagi de caminar cap a un ideal comú i universal i crec que amb la reivindicació d'un concepte irreductible de la diferència obstaculitza una possible generalització dels drets humans als estats que encara els conculquen (sobre els drets humans i la democràcia, insistiré en la secció quarta).

En resum, Huntington mediatitza les relacions entre individus a través de la civilització, explicada en termes religiosos o geogràfics, la qual adquireix una funció d'intermediari que canalitza les interaccions individuals. En tant que constructe aglutinador, la civilització ha de ser immutable i gairebé immanent, sense una possible transcendència. La negació de qualsevol possibilitat d'evolució amaga una concepció estàtica de la civilització i, per tant, de la identitat última amb què s'identifica la persona.

Precisament amb aquest component estàtic de la civilització, Huntington tanca la porta al diàleg quan afirma que no hi ha una entitat més àmplia i nega explícitament la possibilitat que hi hagi punts de contacte entre les civilitzacions. De fet, la negació de l'existència de punts de contacte no s'ha de restringir a les seves civilitzacions i es podria ampliar a qualsevol grup humà que es vulgui diferenciar dels altres grups humans. És el que Salima Ghezali, des d'Algèria, denuncia com «l'alçament dels escuts dels partidaris del xoc de civilitzacions» (1997, p.3).

Des d'una posició relativista, es podria acceptar perfectament l'argument i afirmar, tot seguint l'exemple de Huntington, que un poble del sud d'Itàlia no té res a veure, culturalment, amb un poble del nord d'Itàlia, sobretot en la concepció de la relació amb les institucions de l'estat, que al sud és clarament mediatitzada pels clans familiars, amb derivacions criminals o no, la qual cosa conformaria una mentalitat, segons la posició relativista, que no té res a veure amb els del nord, més disciplinats amb la legalitat i l'autoritat, segons els diferencialistes.

Sembla que no hi pugui haver consciència de la pròpia realitat si no és per oposició a una de diferent. El tret propi es fa diferent quan es posa en contacte amb un altre que no el posseeix. Amb aquesta base, la classificació de Huntington és plenament correcta i satisfà les expectatives de molts culturalismes. Les classificacions, ara en termes de civilitzacions, agrupen els humans per algun tret diferencial i el multiculturalisme diferencialista es veu inclinat, en principi, a donar suport a aquestes hipòtesis perquè garanteixen el manteniment de la diferència. Segurament no es mostrarà gens favorable a admetre les conseqüències fatals de l'anàlisi de Huntington, que al meu entendre són absolutament lògiques i conseqüents amb el plantejament adoptat. Obsessionat i entossudit amb la diferència, la conclusió no pot ser més rodona: si les diferències són essencials i fonamentals, el diàleg és impossible i el conflicte és

indefugible. En definitiva, el que posa de manifest la posició de Huntington és un intent de superació de la nació i de l'ètnia com a referents mobilitzadors i identificadors de la persona, que necessàriament han de concretar-se en un abandonament de les posicions nacionalistes i etnicistes, com analitzaré en l'apartat següent.

3.1.2. Nacionalismes i etnicismes

En un recorregut per les formes concretes de posicions culturalistes, sembla obligat aturar-se en les formulacions articulades al voltant de la nació i de l'ètnia. La raó d'estudiar els dos conceptes de manera simultània prové, com veurem, de la permeabilitat dels termes i dels conceptes afins. Així, observarem que tots dos s'organitzen al voltant de la procedència com a variable explicativa però que el primer, el nacionalisme, adopta la lluita política (en el sentit global del terme) per resoldre les seves aspiracions, mentre que l'etnicitat és el punt d'unió de la dimensió biològica i la costumista. Insisteixo que m'interessa discórrer paral·lelament sobre aquests termes perquè el punt que farà saltar l'espurna de l'heterofòbia provindrà del terreny polític i ideològic, aportat pel nacionalisme, sobre la base diferencialista que proporciona l'etnicitat.

En concret, el nacionalisme és la ideologia que prioritza el lloc geogràfic, en sentit general, com a determinant de les relacions de l'individu amb els altres. Els arguments del nacionalisme són senzills i de comprensió fàcil: el lloc de naixement o el lloc d'adopció per als immigrants, en les versions nacionalistes més incloents i assimiladores, determina una concepció de la realitat diferent de les concepcions de la realitat de les persones nascudes en altres indrets; el territori és el lloc on s'han produït un conjunt de fenòmens històrics diferents dels fenòmens històrics d'altres llocs; la llengua és el vehicle amb el qual les generacions s'expliquen els fenòmens històrics i transmeten una cosmovisió diferent a la que transmet la llengua d'altres grups humans; la comunitat d'individus nascuts en un territori clarament delimitat codifica un sistema de relacions necessari per a la convivència pacífica i reforçador de la cohesió interna i de la diferenciació externa; els costums, el folklore, les manifestacions populars, juntament amb banderes, himnes i estendards esdevenen senyals externs d'identificació, diferents als senyals d'altres comunitats. El territori explica i absolutitza el referent

nacionalista, ja que l'habilitat del nacionalisme és, segons Nogué, «redefinir l'espai, polititzant-lo i tractant-lo com a un territori històric i distintiu. La noció de "territori nacional" és a la base de tot nacionalisme» (Nogué, 1991, p.45).

El nacionalisme classifica les persones en termes de pertinença a un territori, més que no pas segons la classe o l'estatus social; el supòsit és que les persones que comparteixen el mateix territori han de tenir alguna cosa en comú, només per la proximitat en l'espai: el límit provoca la diferència o, si ho preferiu, la diferència suscita el límit. També segons Nogué, la cartografia és un instrument estratègic de transmissió de missatges polítics i ideològics (toponímia, símbols, projecció, color, textura i tipografia), que esdevé poderós en mans del nacionalisme, ja que el mapa «compleix tres funcions bàsiques: resol el problema dels límits del territori nacional, ajuda a percebre i, per tant, a visualitzar la globalitat del territori i, en tercer lloc, assoleix un valor emblemàtic» (Nogué, 1991, p.75). El nacionalista insistirà en l'ensenyament de la geografia i en la difusió de la identitat nacional que genera l'estudi i el cultiu del paisatge i la mitologia que l'acompanya: muntanyes sagrades, arbres sagrats (com ara els bruguerars a Dinamarca), etc. El territori esdevé un «altar nacional», un lloc de culte i de reclamació de sobirania nacionalista.

Per al nacionalisme, la comunitat sobirana és la nació i, en algun cas, la nació serà el referent d'identitat més ampli i més satisfactori a què pugui aspirar mai l'individu. Amb tot, malgrat l'aparença, la nació no és un terme assequible, sinó que quan n'aprofundim l'estudi se'ns presenta relliscós i difícil d'acotar. Wieviorka afirma que és una tasca poc profitosa mirar de buscar una definició de nació perquè sempre és pensada a partir de la consciència dels que se'n reclamen membres. Des d'aquesta perspectiva, la definició de nació s'ajusta a les necessitats conjunturals de la comunitat concernida i no a paràmetres objectivables i universalment aplicables a qualsevol comunitat humana que es reclami nacional. Wieviorka ens vol fer veure que convé abandonar una línia de reflexió del referent objectivable, com pretenia Huntington, i no estudiar la nació en si, i que és preferible estudiar les manifestacions específiques dels moviments que es reclamen nacionalistes, en tant que forma d'acció en nom d'una nació, perquè avui és més urgent «comprendre el nacionalisme que no dir el que és, o no és, una nació» (Wieviorka, 1993, p.29). La idea de nació, en resum, refereix a un constructe més o menys operatiu, segons els autors i la instrumentalització política que se'n faci.

El concepte d'ètnia, en canvi, té unes arrels més definides, tot i biològiques, com recorden Douglass i Lyman (1976); segons ells, la idea es fonamenta en «l'especialització i les particularitats biològiques com a punt de partida de llaços de pertinença en els que l'individu situa el sentiment més primari de la seva identitat ètnica» (Douglass i Lyman, 1976, p.58), la qual cosa mostra una gran coincidència conceptual amb el de raça, tal com hem pogut observar (vegeu 1.2). El pas ideològic de la racialització a l'etnicitat està provocat per la culturalització de les relacions grupals, que fa entrar en crisi el concepte de raça. Així, l'etnicitat, i l'etnicisme com a defensa de l'etnicitat, permetrà designar grups de població pel seu color o el seu origen sense fer servir la raça com a mot definitori, mal considerat pel llenguatge políticament correcte. La identitat ètnica seria, a parer dels diferencialismes culturals, el resultat de combinar l'aleatorietat de l'origen biològic (el component racial) amb la contextualitat de la tradició (l'aculturació). Segons això, qualsevol identitat humana és ètnica, per naturalesa i per cultura, i nega la possibilitat de la identitat humana no ètnica, és a dir descontextualitzada i destradicionalitzada, com haurem d'analitzar més endavant (vegeu capítol 4.3).

No obstant això, no hem pogut definir encara què s'amaga darrera del mot ètnia. I és que la tasca, com anunciava Wieviorka tot referint-se a la nació, també és fàcil que s'acabi escapant per qualsevol escletxa, ja que com a adjectiu ha assolit una presència destacada en la societat de consum i n'ha provocat una absoluta deslegitimació: música ètnica, roba ètnica, mites ètnics, fins i tot mobles ètnics..., que vénen a representar produccions de minories ètniques. En el context de l'esquema desenvolupista, la noció d'ètnia remet a grups en procés d'acostament al model occidental, a grups premoderns que mostren unes diferències profundes amb la societat majoritària, que pressuposem homogènia i alliberada d'un passat «ètnic». La immigració i el turisme han destacat encara més l'exotisme d'aquests diferencials ètnics (vegeu 2.4.1) i han provocat una cesura en el discurs universalista de caire uniformitzador. Per Wieviorka, en una societat moderna, l'etnicitat inferioritza l'altre, ja que l'ètnic «només hi té un accés limitat, només hi té lloc dominat i menyspreat, alhora que serà radicalment diferent, culturalment inassimilat i inassimilable, i biològicament distint» (Wieviorka, 1993, p.103).

En definitiva, com més aprofundim en l'anàlisi del concepte i del seu ús, tant des del punt de vista vulgar com científic, més aviat arribarem a la conclusió de la seva poca operativitat semàntica. Hobsbawn afirma que la dificultat de definicions objectives sobre nació i nacionalisme prové del caràcter eminentment polític dels termes i, després de repassar-ne les més destacades, treu una conclusió tautològica, segons la qual la nació és «qualsevol conjunt de persones prou nombrós els membres del qual consideren que pertanyen a una "nació"» (Hobsbawn, 1990, p.17); sempre *a posteriori*, la consciència de formar part d'un grup «nacional» defineix i explica l'existència de la nació. En altres paraules, només el nacionalista està capacitat per donar explicació de la nació. A més, Hobsbawn planteja que nació i nacionalisme «ja no són termes apropiats per descriure, i encara menys per analitzar, les entitats polítiques que s'anomenen com a tals, i ni tan sols els sentiments que en altres temps s'hi descrivien» (1990, p.196). El pragmatisme de Wieviorka ens autoritza a abandonar l'anàlisi del referent i a entrar en l'estudi de les accions i manifestacions realitzades en nom d'aquest referent.

El nacionalisme va més enllà que l'etnicisme exactament en el terreny polític: mentre que la imatge cultural premoderna de l'ètnia, com a comunitat no organitzada ni estructurada políticament, però sí des del punt de vista social, no permet concebre-hi la presència d'un «projecte polític» estrictament ètnic, l'imaginari del nacionalisme es basa precisament en la necessitat de l'existència d'un grup social que s'autoproclami capdavanter del moviment de recuperació, d'alliberament o de defensa nacional, segons cada context històric, concretat en un projecte nacional, sobre una base ètnica o no. Gellner defensa la necessitat de concebre el nacionalisme com la doctrina de legitimitat política que estableix que «els límits ètnics no s'han de contraposar als límits polítics», en el sentit que la classe governant no pot ser diferent, des del punt de vista ètnic, que els governats.

Continuant en el terreny polític, la coexistència en una mateixa comunitat social de grups anomenats o autoconsiderats «minories ètniques» i grups anomenats o autoconsiderats «majoritaris» desembocarà en dinàmiques d'inferiorització, pròpies de conflictes socials, que acostumen a ser presentats com a conflictes interètnics o interculturals. Tanmateix, el referent comú de nacionalisme i etnicitat no deixa de ser la nació, en termes genèrics, i només en casos puntuals de comunitats amb un passat

nòmada recent, com els gitanos, els tuaregs i fins i tot els jueus, el nacionalisme i l'etnicisme podran ser mots intercanviables i conceptes amb molta permeabilitat mútua.

L'acostament més gran entre alguns nacionalismes i alguns etnicismes es produeix en la temptació d'assolir, per mitjà de l'absolutització d'una nació o una ètnia considerades superiors, la categoria de civilització única i irrepetible, en el mateix sentit que apuntava Huntington (vegeu capítol 3.2.1). Així, el nacionalisme racista dels nazis alemanys dels anys trenta és netament ètnic ja que absolutitza el caràcter biològic amb exclusió de les comunitats no àries i aspira a la categoria de civilització superior.

Aquesta possibilitat apunta a l'ambivalència del nacionalisme i a la confusió que genera un ús abusiu i irreflexiu per part del reduccionisme habitual de la majoria de discursos polítics i dels mitjans de comunicació. Per resoldre-ho, la literatura especialitzada, que en els darrers trenta anys ha viscut un creixement espectacular, segons Hobsbawm (1990, p.11), aporta moltes solucions conceptuals.

Per exemple, Smith (1994) distingeix un nacionalisme civil i un nacionalisme ètnic. El nacionalisme civil fonamenta el seu discurs en la comunitat d'individus aplegats en un mateix territori que comparteixen «drets i deures legals i polítics» inherents a la condició de ciutadans «nacionals». Fora dels límits de la condició de nacional queden els estrangers, als quals el nacionalisme civil els reconeix la condició de ciutadans al lloc de residència corresponent. El concepte de nacionalisme civil ressalta la comunitat de lleis com a reguladora de les relacions entre els individus i com a garantia de la condició nacional, l'origen del qual entronca amb el republicanisme sorgit de la revolució francesa. De fet, la tradició jurídica francesa en el tractament dels immigrants s'ha traduït en el dret de sòl (*ius solis*) com a referent objectiu per obtenir la nacionalitat. Aquest nacionalisme necessita la cobertura i la seguretat que aporta la figura de l'estat republicà, superador de l'estat aristocràtic, nuclearitzat al voltant de la nació, que rebutja l'existència d'entitats intermediàries entre la nació i l'individu. La nació, en resum, és una comunitat d'individus que necessita instruments de cohesió interna i de diferenciació externa, com ara l'ensenyament públic, la religió civil, la llengua, el control aranzelari, també l'exèrcit i, més modernament, les seleccions esportives nacionals, etc. La positivació civil de les formes històriques dels nacionalismes s'exemplifica amb els models francès i alemany. En el model francès, la nació és un plebiscit de cada dia; el model alemany, en canvi, remarca la unitat històrica

i cultural de la nació i la pertinença orgànica al mateix poble. En paraules de Wieviorka, es tracta de la dicotomia ciutadania versus comunitat, que hem analitzat en un altre capítol (vegeu capítol 1.5).

El nacionalisme ètnic, en canvi, es proposa crear nacions «a partir d'ètnies preexistents» (Smith, 1994, p.10); admet que només a partir de l'articulació de les aspiracions grupals es pot arribar a un consens acceptable que permeti crear una entitat sòlida i coherent, sempre sota la cobertura de l'estat. Hroch (1994) defensa que els projectes nacionalistes apareguts a Europa entre 1815 i 1918 contenen una base ètnica, procedents de la desaparició dels tres estats multiètnics de l'est europeu; segons ell, «els inicis de la identitat nacional han de ser buscats ja a l'edat mitjana» (Hroch, 1994, p.48).

Wieviorka (1993) proposa una altra distinció, que se centra en les manifestacions del nacionalisme, i distingeix un nacionalisme polític d'un nacionalisme cultural. El primer pretén una assimilació amb l'estat-nació, al qual està adscrit per conjuntura històrica, i en proclama la segregació i la creació d'un nou estat-nació; el segon refusa l'estat en tant que enemic de la nació i s'acomoda en una lògica de diàspora o bé d'autonomia política d'un estat existent. En aquesta perspectiva hi ha una posició que integra el nacionalisme polític i el cultural però distingeix un nacionalisme tancat i un nacionalisme obert; el primer, basat en la por; el segon, «generós i confiant en la nació», segons Wieviorka (1993, p.31). De fet, la distinció recorda el nacionalisme civil i el nacionalisme ètnic, proposada per Smith, però amb el matís important de la presència de l'estat, com a referent conceptual a partir del qual gira el projecte nacionalista. Així, per Gellner, el nacionalisme emergeix sempre en «situacions en què l'existència d'un estat es dona ja per suposada» (1983, p.17), afirmació que reforça la tesi que la diferència entre nacionalisme i etnicitat prové de l'aspiració política del primer i del reduccionisme culturalista, amb pinzellades genuïnament biologistes i racistes, del segon. Hobsbawn diu que la importància de l'estat modern és indiscutible, en la conformació del sentiment nacional, fins al punt que «tots els moviments que busquen l'autonomia territorial tendeixen a pensar que creen "nacions" fins i tot quan salta a la vista que no és així; i tots els moviments que defensen interessos regionals, locals o fins i tot sectorials contra el poder central i la burocràcia de l'estat es posaran, si els és possible, el vestit nacional, preferiblement en els seus estils ètnico-lingüístics» (1990, p.182). La qüestió central aquí és discernir en quin moment i per quines raons un

moviment social es posa el «vestit» nacional i, sobretot, quines característiques distingeixen un moviment nacional d'un moviment no-nacional. Sobre la segona qüestió, miraré d'explorar-ne algunes explicacions més endavant (vegeu capítol 3.1.4); quant a la formació del moviment nacional, analitzaré tot seguit les evolucions paral·leles que han experimentat, en els darrers dos segles, els moviments socials i els moviments nacionals.

Una aportació contundent que ens ajudarà a entendre la relació del nacionalisme amb la modernitat i amb l'aparició dels estats creats a redós de la revolució industrial i burgesa de final del XVIII, es troba en la hipòtesi històrica de Hroch (1985), que explica el despertar nacional com un procés paral·lel a la modernitat i a l'evolució del capitalisme. En un estudi comparatiu de la creació dels estats-nació europeus, Hroch estableix tres fases, segons el nivell d'intensitat de «l'activitat nacional» (1985, p.22 i ss.). En una fase A, s'observa un interès merament acadèmic, erudit, que queda reflectit en una literatura popular nacional, una música nacional, etc.; en la fase B, la més important per Hroch, es produeix la creació d'un grup capdavanter que tradueix el discurs acadèmic en discurs polític; en la fase C, el fenomen obté el suport de les masses, o almenys d'una «part de les masses que els nacionalistes sempre afirmen que representen», en paraules de Hobsbawn (1990, p.20). Hroch estudia la correspondència entre la periodització de l'activitat nacional a Europa i el desenvolupament del capitalisme, que ell redueix a dos estadis, tot deixant de banda el model postcapitalista, de caire financer, aparegut a partir de la primera guerra mundial: el primer període comença amb la lluita contra l'absolutisme, protagonitzada per la revolució burgesa i l'ascens del capitalisme; el segon correspon al període posterior a la implantació del capitalisme, que coincideix amb l'aparició del moviment obrer. El resultat del creuament de les dues perioditzacions, la de l'afirmació nacional i la del capitalisme, genera els quatre prototipus de moviments nacionals següents:

1. El «tipus integrat» de desenvolupament es caracteritza per la seqüència següent: despertar erudit i instrumentalització política de l'afirmació nacional; revolució burgesa i revolució industrial (una abans de l'altra, sense que l'ordre sigui aquí important); seguiment massiu de l'afirmació nacional; compleció de la formació de la nació moderna en forma d'estat, i finalment organització del moviment obrer. Aquesta seqüència és interessant perquè il·lustra la conjugació del moviment nacional i de la

revolució burgesa contra l'absolutisme i el feudalisme; nacionalisme i revolució burgesa «no són antagonistes, sinó mútuament complementaris» (Hroch, 1985, p.27). Un tret destacat és que l'encavalcament dels dos processos facilita la concreció del «programa nacional» durant el procés d'industrialització, que serveix de garantia, segons Hroch, per tal que el programa reuneixi les exigències democràtiques establertes per la revolució burgesa. Al meu parer, és destacable el retard amb què es produeix l'aparició del moviment obrer, després del moment de formació de la nació, la qual cosa podria explicar l'adscripció nacionalista de sectors obrers, que consideren la nacionalitat com un atribut inherent a la persona.

2. El «tipus tardà» produeix la seqüència d'esdeveniments següent: despertar erudit i instrumentalització política de l'afirmació nacional; revolució burgesa; revolució industrial; organització del moviment obrer; seguiment massiu de l'afirmació nacional (pot anar paral·lel a l'aparició del moviment obrer), i formació de l'estat. Convé observar-hi el retard amb què es produeix el seguiment massiu de l'afirmació nacional, la qual cosa s'explicaria pel reforçament de posicions de la burgesia abans de l'aparició del moviment obrer, amb la conseqüència indirecta que el moviment nacionalista quedaria inicialment monopolitzat per una classe econòmica dominant. L'aparició anticipada del moviment obrer i la consegüent lluita de classes genera una certa desvinculació envers el sentiment d'afirmació nacional, considerat un fenomen burgès i antirevolucionari. Per Hroch, «l'agitació patriòtica estaria íntimament implicada en la cristal·lització de les contradiccions de classe de la societat capitalista» (1985, p.28).

3. El «tipus insurreccional» presenta una seqüència com la següent: despertar erudit i instrumentalització política de l'afirmació nacional amb un seguiment massiu immediat; revolució burgesa; revolució industrial o formació de l'estat-nació (en ordre indistint), i organització del moviment obrer. El model anticipa la formació del sentiment nacional abans de la revolució burgesa, és a dir, sota les condicions econòmiques i polítiques de la societat feudal. La incipient revolució burgesa s'assentará sobre unes condicions socials premodernes que determinarien un model de projecte nacional de caràcter aristocràtic, no classista —la lluita de classes no ha fet aparició en aquest escenari—, sense dimensió igualitarista ni liberal. Com que en aquest prototipus la consciència nacional ja estaria formada, no és descartable que la revolució burgesa i

industrial monopolitzés el sentiment nacional per aprofundir les desigualtats, sobretot amb un moviment obrer encara per crear.

4. El «tipus desintegrat» mostra una seqüència incompleta, en què no apareixen algunes fases d'afirmació nacional; seria la següent: revolució burgesa i revolució industrial; reclamació erudita d'una consciència nacional i transició a la instrumentalització per part d'algun sector polític; aparició del moviment obrer. Hi falta, com veiem, el seguiment massiu del sentiment nacional i, a més, l'estatalització de la nació, com en el cas flamenc, segons Hroch. La desintegració que mostra Hroch serà deguda, molt probablement, a la poca viabilitat econòmica i social de les propostes polítiques dels partidaris de la segmentació nacional; a més, és també probable que la formació de la nació es produeixi per solapament amb una altra de preexistent, o que per raons bèl·liques el projecte nacional hagi quedat aparcat perpètuament.

Les condicions econòmiques i polítiques semblen determinants per als projectes nacionalistes, si resseguim la proposta de Hroch. Els prototipus que anticipen la revolució burgesa i industrial abans dels primers indicis d'afirmació nacional, donaran pas a projectes desigualitaris que s'agreujaran amb l'aparició del moviment obrer. Hi encaixen bé els models històrics d'unificació produïts a Alemanya i a Itàlia durant el segle XIX, els projectes nacionals dels quals són posteriors a les respectives transformacions sociopolítiques i econòmiques. Actualment, els grups ètnics sense representació estatal responen al prototipus desintegrat, amb una consciència nacional encapçalada per un grup dominant, sobretot en l'àmbit acadèmic i econòmic, però sense una materialització institucional; en el mateix grup caldria incloure les antigues repúbliques soviètiques ara independitzades. Una situació prototípica especial està protagonitzada pels projectes nacionals desenvolupats a l'interior d'estats moderns (els moviments catalans i bascos, per exemple), amb més o menys definició política (com els bretons, els alsacians, etc.), que han assolit cotes d'autonomia institucional que els permet exercir parcel·les d'autogovern, la qual cosa els acostaria a les situacions de desenvolupament tardà, del tipus 2, de Hroch. Amb aquest esquema d'anàlisi podem veure que els projectes del nacionalisme tenen un desenvolupament paral·lel al de la implantació del model capitalista.

Wieviorka (1993) sosté que la relació del nacionalisme amb la modernitat es bipolaritza, en sentit negatiu o en sentit positiu. A partir de final del XIX, els projectes

nacionals dirigits per grups socials que se senten amenaçats pel procés d'industrialització i d'urbanització de les ciutats i que reben amb por l'expansió del moviment obrer i dels plantejaments socialitzants, fan un gir polític cap a posicions que reclamen la integritat ètnica o lingüística de la nació, sovint en termes racistes i xenòfobs. Aquesta defensa de les arrels, amb nostàlgia i romanticisme, que renega inicialment del capitalisme i rebutja l'estranger, és una incipient mostra d'un nacionalisme diferencialista i desigualitari, oposat a la modernitat i al nacionalisme integrador. La tesi abona els plantejaments de Todd (1990), segons el qual el nacionalisme és el recurs que li queda a la burgesia per contrarestar l'expansió de la classe obrera i del socialisme, com ha demostrat Hroch amb els seus prototipus tardà i insurreccional. La relació negativa amb la modernitat insisteix en la importància i la continuïtat del nacionalisme més fosc, hostile a la modernització econòmica i política, que troba en la conjuntura actual de crisi econòmica, d'alteració demogràfica i de conflictivitat cultural, uns bons nodrients per alimentar les posicions contràries a la convivència plural.

El recorregut discursiu de pol positiu argumenta, en canvi, que la unificació en un projecte nacional, de caire pedagògic, sobretot, que afecta amplis espais territorials és requisit necessari per a l'extensió del nou sistema econòmic; la posada en marxa de sistemes nacionals d'educació i l'aspiració d'assolir una cultura homogènia que no sigui obstaculitzada per les cultures locals són els fonaments a partir dels quals el nacionalisme entronca positivament amb la modernitat. Aquesta relació és positiva i explica els nacionalismes estatalistes del segle XIX; ens recorda, a més, que la modernitat va néixer amb el nacionalisme, el qual aportava el component simbòlic i cultural als projectes polítics i econòmics de la modernització econòmica. En aquesta posició cohabituen dues perspectives: la primera considera que «l'associació nacionalisme i modernitat respon a un principi indiscutible, fins i tot si la seva aplicació es considera delicada tenint en compte els processos actuals de desestructuració social i de crisi econòmica» (Wieviorka, 1993, p.24); la segona subratlla l'esgotament actual d'aquesta fórmula provocat per la mundialització de l'economia i la impossibilitat material de limitar les decisions econòmiques a l'àmbit de l'estat-nació o de la societat nacional (vegeu 2.3).

A partir d'aquí s'articulen dos punts de vista. El primer considera que el nacionalisme forma part del passat i que l'esdevenidor no es pot dibuixar amb discursos nacionalistes. Aquesta posició és defensada per Hobsbawn, segons el qual el futur «serà en gran part supranacional i infranacional, però fins i tot la infranacionalitat, es vesteixi o no de mininacionalisme, reflectirà el declivi de l'antic estat-nació com a entitat capaç de funcionar» (Hobsbawn, 1990, p.196). Per Wieviorka, el fracàs del nacionalisme àrab n'és una mostra i les proclames de Sadam Hussein no són més que «una regressió, un sobresalt del panarabisme moribund» (1993, p.26). El segon punt de vista rebutja una dissolució de les nacions i del nacionalisme i «s'interroga sobre la possibilitat d'un *aggiornamento* [revisió] que permeti reconciliar nacions i modernització tot tenint en compte la internacionalització de l'economia i de la cultura» (1993, p.26). L'economista nord-americà Robert Reich propugna, segons Wieviorka, un consens entre dirigents, inversors i sindicats per tal de relacionar el «benestar individual, la prosperitat de la nació i l'èxit de les grans firmes nacionals» i aconseguir un nacionalisme econòmic positiu, «de suma zero, en què nosaltres hi guanyem i en què els altres hi guanyin» (Wieviorka, 1993, p.26); una dissertació que se situa en la mateixa línia quan afirmaré que cal dissenyar un model de convivència social que sigui capaç de combinar l'economia sostenible, el projecte d'identificació col·lectiva i la democràcia participativa (vegeu secció quarta).

En certa mesura, les distincions anteriors són el fruit d'una tipologia, ja clàssica en l'estudi del nacionalisme, que afirma l'existència d'un nacionalisme essencialista o primordialista, i un nacionalisme modern o instrumentalista. El principi de bipolaritat del nacionalisme no és més que una descripció de l'espai teòric en què es pot situar qualsevol experiència històrica del nacionalisme. Per Wieviorka, però, convé evitar quatre errors.

El primer error consisteix a confondre les categories analítiques amb les observacions de la realitat. La pràctica demostra que els nacionalismes es forneixen a partir dels dos pols analitzats: el suport o el rebuig a la modernitat i el diferencialisme excloent. El nacionalisme àrab de Nasser, fortament impregnat inicialment de referents marxista-leninistes, va copiar projectes occidentals abans de desfer-se i deixar pas a un nacionalisme diferencialista en què s'afirma la identitat dominada per un islamisme integrista.

El segon error és adoptar una perspectiva evolucionista o historicista. El nacionalisme ha conegut fases en què, globalment, hi ha dominat l'una o l'altra dimensió. Actualment, per Wieviorka, el nacionalisme mostra la cara més fosca i cal acceptar la hipòtesi que, en el futur, encari el camí de l'universalisme, de la mateixa manera que «cal reconèixer la tendència actual, per tot el món, a reforçar-se en el seu diferencialisme» (1993, p.38).

Un tercer error consisteix a defensar un lligam directe i constant entre la consciència dels nacionalistes i la de la població. En la fase de formació o de decadència, el nacionalisme es concentra en unes classes dirigents, polítiques o intel·lectuals, que reclamen la representació de la població, a la qual encarnen i cal despertar. En els casos més extrems, es materialitza en pràctiques terroristes contra l'estat colonitzador o imperialista. Tanmateix, hi pot haver un lligam ben sòlid entre dirigents i població, observable en consultes electorals o en l'alta participació i adscripció a moviments o fenòmens socials i culturals, manifestacions esportives incloses.

El quart error és confondre els moviments nacionalistes amb altres moviments de caràcter social o cultural. El cas més emblemàtic de fusió va ser aconseguida pel nazisme, amb la incorporació de reivindicacions obreres. Sovint, el nacionalisme s'articula amb forces socials, com és el cas de Solidaritat a Polònia a principi dels vuitanta o Eta a principi dels setanta del segle XX, quan van saber aglutinar lluites d'alliberament nacional amb resistències socials i polítiques, contra el règim soviètic i contra el franquisme, respectivament. El moviment palestí encapçalat per Arafat ha hagut de trobar el punt ideal d'articulació entre religió i nacionalisme sense voler arribar a fusionar els dos conceptes. El judaisme, per la seva banda, ha derivat cap a posicions extremament nacionalistes, excloents i ortodoxes.

A Europa, els moviments nacionalistes contemporanis pretenen abastar tot l'espectre polític de la nació. Per això, Wieviorka afirma que aquests moviments es nodreixen de dos processos: d'una banda, de la crisi econòmica i l'atur, amb els fenòmens d'exclusió que els caracteritzen; de l'altra, de fonts culturals i ètniques al voltant d'un conjunt de sentiments unificadors de la comunitat social. És a dir, el discurs nacionalista contemporani adopta les mateixes lògiques que l'heterofòbia, la desigualtaria i la diferencialista, ja que defensa el diferencial ètnic o cultural i es

concreta en un etnocentrisme homogeneïtzador i en un relativisme segregador que permeti obtenir una renda suficient per reclamar l'assoliment d'un estatus propi, sigui en un estat confederal o autonomista, sigui amb la creació d'un estat-nació nou (vegeu 1.3). La societat preindustrial és addicta a la divisió horitzontal, mentre que la societat industrial reforça les divisions entre estats, explica Gellner. Segons ell, «la societat moderna no és mòbil perquè és igualitària; és igualitària perquè és mòbil» (Gellner, 1979, p.104; 1983, p.41), reflexions que provenen d'una bifurcació històrica dels conceptes d'igualtat i llibertat (Taylor, 1992), com veurem en una altra secció (vegeu 4.3).

3.1.3. Llengua, espai públic i segregació social

La formació dels estats nacionals moderns ha significat la institucionalització de l'espai públic, en el sentit que li dona Habermas, segons el qual l'estat, com a poder públic, deu «aquest atribut a la tasca que assumeix: preocupar-se de l'interès general, públic, de tots els ciutadans» (1962, p.14), tot i que allò «públic» també remet a la idea de publicitat, de fer públic allò privat. M'interessa remarcar que la consolidació de l'Estat modern, sobretot en base a la conformació d'un espai públic, necessita la incidència de dos processos paral·lels relacionats amb la llengua: l'estandardització d'un codi lingüístic i la normalització del codi estàndard.

Per estandardització lingüística entenc el procés mitjançant el qual els idiolectes particulars (siguin llengües minoritàries o formes locals d'una llengua majoritària) de comunitats polítiques subestats són subsumits en una variant que els sintetitza, principalment en els aspectes sintàctics i sobretot lèxico-semàntics; l'estandardització es concreta en mecanismes de codificació i de normativització que només una institució amb autoritat pot dur a terme, sigui una autoritat explícita o donada, en forma d'acadèmia de la llengua, sigui una autoritat implícita o assumida, encarnada en professors universitaris, mitjans de comunicació amb prestigi, etc. L'estandardització promou un cert menyspreu de les formes que no han assolit la consideració d'estàndard, fins al punt que sovint els parlants tendeixen a abandonar els localismes perquè connoten provincianisme i poca convicció moderna, i fomenten una incipient desigualtat social en l'ús de la llengua, o d'algunes formes de la llengua.

La normalització lingüística és un procés immediatament posterior a l'anterior i significa l'extensió de la llengua estàndard a totes les esferes de relació social. En el marc de la normalització lingüística, és determinant l'existència d'òrgans creats especialment per aquesta tasca, amb dependència administrativa dels poders polítics o adscrits a entitats cíviqües, que desenvolupen activitats que convé qualificar de planificació lingüística, és a dir, d'actes voluntaris i conscients per tal d'estendre el domini i l'ús de la llengua estandarditzada.

En aquest context, la creació d'un espai públic, comú per definició, exerceix un rol de cohesionador i potenciador dels processos d'estandardització i normalització lingüístiques, que esdevenen uns clars exponents del grau d'integritat d'una societat. La complexitat estructural que adquireix una llengua està directament relacionada amb el nombre d'espais públics en què és present la llengua i amb el grau d'interconnexió d'aquests espais públics. Així, la copresència d'espais diferenciats amb codis lingüístics diversos, tant de llengües pròpiament distintes, com de variants dialectals o argots d'una mateixa llengua, genera, a la llarga, disfuncions socials ja que un mateix codi no és present en tots els usos sociolingüístics. A més, quan aquests espais mantenen relacions dèbils, la sensació de prepotència d'una de les llengües o d'una de les variants pot sorgir, de manera espontània o induïda, per «marcar» l'adscripció i la pertinença del parlant a contextos diversos, allò que ha estat batejat amb el nom de poliglotisme.

Murgades assevera que la llengua que no pot exercir la «funció discriminatòria dins el procés laboral-productiu i de lluita pel poder, es troba indefectiblement condemnada a perdre també fins i tot la seva *primigènia* funció discriminatòria d'exponent indicatiu d'una identitat cultural i nacional» (1996, p.14; la cursiva és meua). Aquesta discriminació es produeix a dues bandes. En primer lloc, el domini col·lectiu d'una sola llengua «permet assegurar la imprescindible unitat interna de mercat» (1996, p.14) i, d'altra banda, permet «formular els objectius de les diferents classes o grups socials en pugna, i, doncs, en la mesura en què una d'aquestes classes o un d'aquests grups reïxin a controlar el màxim de ressorts comunicatius vinculats a través d'aquesta llengua, a imposar el seu interès com a prioritari a la resta de la societat.» (1996, p.14). La competència lingüística determina la posició social particular de l'individu. En aquest sentit, el domini d'una o més llengües, inclosa la llengua dominant, com també el nombre de dialectes socials, de registres lingüístics i argots, i la diversitat de mitjans o

canals de comunicació emprats, explicaria l'estatus socioeconòmic de cada membre de la societat. Recíprocament, l'autoconsciència de la competència lingüística reforça els llaços d'unió amb el grup o la comunitat i el sentiment de pertinença col·lectiva.

De fet, el parlant és força conscient de les dimensions socials de la llengua; així, per exemple, Bernstein (1974, p.31) planteja que l'escola reproduceix dos codis lingüístics, el restringit i l'elaborat, dependents o independents del context, respectivament. Amb el codi restringit, el parlant accedeix als coneixements particulars i locals, amb forta dependència del context; només el codi elaborat obre les portes a coneixements universals, d'abast més general. L'usuari competent en els dos codis té uns excel·lents instruments per accedir a un gran nombre de coneixements, locals i universals.

En altres paraules, l'espai públic de comunicació social es gesta gràcies a la presència d'un codi estandarditzat i normalitzat i, alhora, l'espai públic actua de fossilitzador del mateix codi, en el sentit que en reforça la funció comunicativa però sobretot la funció identitària per als parlants, que se senten membres d'una comunitat lingüística a mesura que augmenten la competència comunicativa en el codi comú. Quan el codi obté la categoria de llengua nacional, és a dir, quan un grup aconsegueix imposar un codi com a dominador de l'espai públic, provoca immediatament que altres codis adoptin la categoria de llengua local (o de codi restringit, en paraules de Bernstein), la qual cosa significa un primer pas cap a models de segregació sociolingüística.

Precisament, el nacionalisme o, més en concret, l'etnonacionalisme necessita construir el seu discurs al voltant d'una llengua que assumeix molt ràpidament la categoria de transportadora d'uns valors i d'una forma de veure el món. La comunitat nacional, o ètnica, adopta les formes i els rituals propis de la comunitat lingüística perquè, al meu parer, la falta de concreció objectiva de la nació o de l'ètnia té fàcil resolució en el terreny lingüístic. En altres paraules, és relativament mesurable el grau d'incidència i d'ús social d'una llengua i determinar-ne la salut segons les dades obtingudes; en canvi, la vitalitat o la malaltia d'una comunitat nacional o ètnica no sembla tan fàcil de diagnosticar.

Les discordances entre comunitat lingüística i comunitat ètnica són més destacables, per exemple, quan s'observen el nombre de comunitats lingüístiques

pluriètniques ubicades en espais geogràfics molt separats, com en el cas dels britànics i els nord-americans de parla anglesa, o el cas dels espanyols i dels sud-americans hispanoparlants; o bé compartint relacions de veïnatge, com els austríacs que es consideren ètnicament diferents dels alemanys tot i ser germanoparlants, i fins i tot compartint un mateix territori, com el cas de la situació dels Balcans, unificats lingüísticament durant el segle XIX, i autovidits en quatre grups ètnics amb colors religiosos (croats catòlics, bosnis i albanesos musulmans, serbis ortodoxos i montenegrins també ortodoxos). També hi ha discordances entre comunitat lingüística i comunitat ètnica en els casos de comunitats ètniques plurilingües (irlandesos, gal·lesos, bascos, catalans, etc.), per bé que habitualment la llengua considerada pròpia de la comunitat ètnica és la que es troba en desavantatge quantitatiu amb l'altra o les altres llengües presents i, per tant, no acostuma a haver-hi parlants monolingües de la llengua minoritzada. La discordança arriba a un punt extrem quan apareixen comunitats pluriètniques multilingües, amb mostres de separació física entre cadascuna, com el cas d'Andorra, que resulta paradigmàtic, amb una presència majoritària de comunitats de parlants espanyols, portuguesos i francesos que constitueixen grups socials separats de la comunitat de parlants catalans, els quals alhora se subdivideixen entre els ètnicament andorrans i els ètnicament catalans.

Per copsar la relació o la interdependència entre comunitat lingüística i comunitat ètnica o nacional, convé atendre un tercer factor, que Hroch ja ens posava de manifest en la seva teoria del desenvolupament del sentiment nacional, com és l'aparició de forces socials disposades a ocupar el poder públic que reconeixen la legitimitat d'altres forces i la necessitat d'organitzar la situació per mitjà d'un pacte o un acord global. Breton ho explica millor quan posa en relació la dinàmica de la comunitat lingüística i la dinàmica de la comunitat ètnica amb una altra dinàmica, la de la comunitat política, que ell anomena politogènesi (1996, p.55 i ss.). L'aparició de l'estat modern, com recordava més amunt, necessitava un element que servís internament de cohesionador i externament de segregador; la instauració d'un sistema nacional d'educació, d'un aparell burocràtic centralitzat i, més modernament, de mitjans públics de comunicació, només es poden vehicular en una sola llengua, la que defensi el grup social dominant (que pot coincidir o no amb una determinada comunitat ètnica). La importància de relacionar la glotogènesi i l'etnogènesi amb la politogènesi prové de

dotar caràcter polític a la lluita per l'espai públic, desetnificar-lo i deslingüitzar-lo, i centrar el debat en el terreny ideològic i de construcció de l'espai comú a través del referent sociopolític, i no ètnic o lingüístic. És a dir, el reconeixement de minories nacionals diferents a les majories presents en el context d'un estat-nació només té una resolució per la via política perquè és un fenomen que afecta a les relacions de poder en el conjunt de la comunitat i no a les relacions interculturals o interètniques.

Segurament, la reclamació de l'augment quantitatiu i qualitatiu dels espais d'ús social d'una llengua en fase d'extermini té una plena justificació quan es tracta de preservar identitats etnolingüístiques que se senten amenaçades; la presència d'aquesta llengua al sistema públic d'educació, en els mitjans públics de comunicació i, en general, en l'aparell de l'estat, pot garantir-ne la pervivència. Les dificultats per a la convivència pacífica comencen quan s'envaeix l'espai privat o quan alguns grups socials detecten que la llengua pot servir per augmentar quotes de poder polític, tot convertint una reclamació justa de caràcter identitari, individual o col·lectiva, en una ocupació il·legítima de l'espai públic amb arguments pseudonacionals o pseudoètnics.

3.1.4. El populisme com a fórmula particularista

L'argument ens porta a discernir les posicions culturalistes que amaguen algunes maneres de «fer política». El nacionalisme sublima la legitimitat territorial, històrica i lingüística de la nació com a reclamació diferencial en relació amb les altres nacions i com a crida interna de cohesió. El nacionalisme també expressa, quan li és possible, una legitimitat ètnica, també diferencialista i cohesionadora, basada en referents biològics i culturals. Però un altre nacionalisme apareix amb la descolonització, l'explosió demogràfica i l'extensió de la democràcia a tots els racons del món, amb un caràcter que haurem de qualificar de pseudonacional, o fonamentat en nacions falses, per bé que hagi afirmat que el referent nació és força difícil d'objectivar (vegeu 3.1.2). La pregunta la planteja Hobsbawn quan demana, per exemple, si el desig segregador d'Aruba, de voler separar-se de la resta de les Antilles holandeses, «la converteix en una nació» (1990, p.182). El mateix Hobsbawn aporta una explicació i afirma que «els moviments o partits compromesos amb un programa "nacionalista", sobretot separatista, és probable que siguin l'expressió d'interessos parcials o minoritaris, o que siguin políticament fluctuants

i inestables» (1990, p.179). L'exemple és perfectament extrapolable a altres situacions de qualsevol part del planeta.

La hipòtesi apunta a la utilització del potencial mobilitzador de l'ètnia i la nació per reclamar drets particulars associats a grups no ètnics o no nacionals «en essència». En unes altres paraules, quan es tracta d'aconseguir parcel·les de poder polític, social i econòmic, pot resultar més productiu adoptar una estratègia nacionalista que una estratègia de classe, ja que actualment és més presentable focalitzar el debat al voltant d'alguna diferència (lingüística, territorial, històrica i ètnico-racial) que reclamar drets en nom d'uns interessos merament orgànics o corporatius. Apunta, en definitiva, a la tensió entre centre i perifèria, desvinculada específicament de la tensió territorial, en què el centre esdevé el lloc on es produeixen les decisions econòmiques i financeres d'autèntica transcendència. Els grups dominants en un territori produeixen una retorsió significativa del concepte de nació i instrumentalitzen el nacionalisme i l'etnicitat amb finalitats estrictes de control polític. La necessitat de legitimar l'ocupació de determinades quotes de poder obliga, des de la perifèria, a presentar la tensió amb el centre com una lluita de reclamació col·lectiva, en nom del grup nacional o ètnic, la qual cosa el converteix en un discurs populista, de defensa del poble, sense necessitat de precisar gaire el concepte que s'amaga darrera d'aquest mot.

Balibar defensa que la mundialització de l'economia significa el veritable escenari de la lluita de classes, però que no existeix, almenys com a idea, «un *proletariat mundial*, encara menys que una burgesia mundial» (Balibar, 1988, p.275). La divisió social del treball a escala mundial es desenvolupa, segons el seu criteri, en una separació encara més radical que es produeix per mitjà «de les barreres geogràfiques, però també ètniques, generacionals, sexuals», la qual cosa només pot denotar que les proclames multiculturalistes i particularistes de tota mena suposen, al meu entendre, un intent de dissimular les tensions econòmiques que ara com ara s'articulen a tres esferes: en primer lloc, entre els mateixos grups dominants a escala mundial, per a la captació dels recursos i les fonts energètiques (llegiu-hi també mà d'obra barata al Tercer Món, paradisos fiscals, etc.) i l'ocupació del mercat (també, o sobretot, financer); en segon lloc, entre els dominants i els dominats a la doble escala mundial i local, per tal com els llaços de classe generen actituds de solidaritat que superen els llaços nacionals i provoquen la creació de germandats planetàries per a la

defensa d'interessos supranacionals de classe, com ara l'Acord Monetari Internacional (vegeu 2.3) o el club de Davos, d'una banda, i les organitzacions cíviques per al desenvolupament i la solidaritat amb el Tercer Món i el Quart Món, de l'altra; en tercer lloc, entre els grups dominats a escala local, una tensió que genera (i s'aprofita de) diferencialismes en el sentit que només la demarcació i la delimitació clara en funció d'alguna diferència pot legitimar les quotes de poder d'alguns grups en relació amb els iguals econòmicament, com veurem tot seguit en la política que promou el Front Nacional de França. Al meu parer, el primer i el segon escenaris reflecteixen models de tensions genuïnament desigualitàries o, si més no, basades en la desigualtat social i econòmica, que podem considerar com el resultat de l'expansió del capitalisme postindustrial. El tercer escenari, en canvi, en què els contrincants se situen en un pla d'aparent igualtat econòmica i social, només pot derivar cap a tensions diferencialistes, hàbilment instrumentalitzades en benefici de determinats grups de pressió que saben convertir en moviments populistes, en alguns casos amb argumentacions subtils d'arrel nacionalista, etnicista o lingüística, o en una combinació de totes. El primer escenari crea una heterofòbia de guant blanc que permet continuar els negocis tot i el rebuig, sovint explícit, envers els altres; el segon escenari amaga heterofòbies racials o ètniques però fa emergir heterofòbies de caire social (rebuig al marginat, a l'excèntric, a l'individualista, a favor de la noció de classe); el tercer escenari, com he anunciat, actua de porta d'entrada a un model d'heterofòbia genuïnament cultural ja que només la defensa d'algun diferencialisme permet garantir drets o oportunitats socials que els que no presenten la diferència no poden reclamar.

Insisteixo en la subtilitat de les argumentacions pseudonacionalistes i pseudoetnicistes, en el doble sentit d'agudes i tenuïtat, que acostumen a embolcallar discursos merament populistes i perversament fatalistes; a títol il·lustratiu, recordem l'argumentació de Huntington sobre les civilitzacions, el qual es basa en dues idees agudes intel·ligentment travades (hi ha diferències irreconciliables entre grups humans; les diferències generen conflicte) però tènues en la força moral de les posicions ideològiques que defensen. L'actualitat política mostra una bona quantitat de líders carismàtics que fan del populisme la seva estratègia més preuada.

Des del meu punt de vista, el populisme està determinat per les circumstàncies següents:

1. L'existència d'un líder carismàtic i indiscutible, reconegut com a tal, capaç de modificar l'escala de valors dels seus seguidors, que mostra la cara humana del poder i es relaciona directament amb els ciutadans. Gairebé mai, el líder no és susceptible de censures i encara menys d'una crítica global de la seva posició capdavantera. En el context mediàtic actual, el líder ha de mostrar unes grans habilitats comunicatives i una fotogènia singular. En una paraula, el líder ha de saber transmetre emocions i ha de saber connectar amb les emocions dels seus seguidors.

2. La mobilització de grans masses de ciutadans al voltant d'algun boc expiatori o d'una víctima que catalitza l'odi general: una potència estrangera, una multinacional extorquidora de les riqueses nacionals, els immigrants com a col·lectiu que es presenta falsament organitzat, etc. El líder populista s'aprofita del sentiment d'inseguretat i desconfiança en els partits clàssics, un sentiment que pot ser objectivable en enquestes sociològiques.

3. La vaporositat i la vacuïtat del discurs polític que, en nom del poble i d'un proclamat bé comú, es fonamenta en tres pilars: el pragmatisme, l'ambigüitat i el pensament únic.

a) El pragmatisme condueix a una política d'actuacions concretes, sovint sense coherència aparent, basades en la fugida endavant i en la necessitat de construir alguna cosa en base a un suposat projecte comú, normalment centrat en alguna reclamació local o regional.

b) L'ambigüitat es materialitza en una absoluta manca de referents teòrics i afavoreix la falta de compromís amb línies ideològiques determinades, la qual cosa li dóna una gran mobilitat en terrenys ideològicament relliscosos.

c) La insistència en la manca d'alternatives i en el fet que no hi ha més política que la pragmàtica, normalment de color neoliberal amb tons socialdemòcrates, és un símptoma de la proliferació del pensament únic.

La combinació dels tres pilars esmentats li permet, al populista, arribar a acceptar l'etiqueta de racista i xenòfob si això significa reconèixer-li la defensa del «seu» poble; com he descrit (vegeu 1.1), els votants del Front Nacional es declaren contraris al racisme però el voten perquè afirmen que és l'únic partit polític que fa *alguna cosa* contra la «invasió estrangera que provoca la pèrdua d'identitat nacional»

francesa (Campana i Eleb, 1998, p.18-19; la cursiva és meva), on la fórmula «*alguna cosa*» expressa el sentit pragmàtic.

L'estratègia política del populisme se centra en tres eixos: l'explotació sectària i diferencialista del comunitarisme, el reforçament del simbolisme associat al poder i l'extremisme en l'ús del llenguatge polític.

El populisme té la facultat d'infiltrar-se en les ideologies clàssiques, sobretot les d'origen més comunitarista o les que en tenen una certa inclinació. Wieviorka sosté que, en l'esquema econòmic premundialitzat, el nacionalisme utilitzava la nació amb una funció catalitzadora, al voltant de la qual plantejava «la integració política, econòmica i cultural de les societats» (1993, p.85). La polarització del nacionalisme que entroncava positivament amb la modernitat permetia relacionar-lo amb el progrés, el creixement i la modernització. Així mateix, com ens demostrava Hroch, la consolidació d'un estat-nació fort era la peça clau dels processos d'afirmació nacional, que eren acompanyats per revolucions socials, en primer lloc burgeses i després obreres. La desestructuració del model nacionalista comença amb la mundialització del capitalisme i l'obertura de mercats. I la desestructuració nacionalista porta aparellat un reforçament de les posicions contràries a la modernització, les quals troben en el populisme un bon conductor de les seves argumentacions. La proposta populista –sovint, nacional-populista, segons Wieviorka (1993)– es focalitza en la recomposició de l'ordre social, polític i cultural a partir d'un projecte en què el poble adopta el paper protagonista en dues dimensions, aparentment paradoxals: com a comunitat homogènia en la tradició i en la identitat, i com a motor d'un projecte comú que oblida el passat per catapultar-se cap al futur, que simbolitza el progrés econòmic.

L'exageració de la funció simbòlica del poder i del paper que hi ha d'exercir el «poble» és un altre eix del populisme, que es materialitza en l'argument sobre la distància que separa el poble del poder. En la versió nacionalista, el poder és en mans de grups estrangers i això explica, des d'aquest punt de vista, la deslocalització i la descomposició del model social i polític; en les versions radicalment populistes, fregant la demagògia irracional i certament antidemocràtica, el poder és en mans d'elits aburgesades i intel·lectualitzades que no «entenen» els problemes del poble. La primera versió semblaria més pròpia de situacions de descolonització que, combinada amb factors d'estratègia geopolítica, donarien pas a moviments d'alliberament nacional de les

metròpolis; amb tot, l'Europa actual observa l'aparició de moviments nacional-populistes que reclamen una posició de privilegi a partir de suposades diferències essencials, com reivindica la Lliga Nord a Itàlia. La segona versió es viu també amb molta intensitat a Europa i és protagonitzada per agrupacions polítiques que, a l'estil del Front Nacional a França, defensen el tancament de fronteres i proclamen la necessitat de recuperació del poder per part del «poble».

L'estratègia política del populisme es basa també en la polarització de l'arc parlamentari a partir d'una aferrissada defensa del poble, o millor, d'una determinada i peculiar concepció del poble, per mitjà d'un llenguatge directe i planer que exagera els límits de la convivència cívica i, com deia, de l'exercici parlamentari. Per exemple, el partit lepenista no té una altra elecció, segons Courtois i Jarreau (1997), que «pretendre encarnar tot sol una "alternativa" a "tots els altres", tot mirant de donar a les seves idees l'aire d'un cos de doctrina i d'un programa de govern», la qual cosa li dóna uns bons rèdits electorals.

La hipòtesi de Wieviorka és que el populisme, juntament amb el nacionalisme i l'etnicitat, posen a prova la democràcia precisament pel dubte constant i recurrent que plantegen. El populisme percep la dinàmica exclusió-inclusió en les societats occidentals d'una manera força particular, ja que «amalgama les pors i els ressentiments d'aquells que viuen processos de fracàs o d'exclusió social, o que en tenen l'obsessió» (1993, p.85), instrumentalitza els sentiments d'incapacitat creixent de l'estat per donar resposta a les demandes socials, i «la convicció, polaritzada sovint sobre la immigració, que la identitat tradicional, la nació, la ciutat, la regió, la religió estan amenaçats» (Wieviorka, 1993, p.87).

Al meu entendre, el populisme capta el fracàs personal i social, el sobredimensiona convenientment i l'aboca a l'arena política per capitalitzar el major nombre de vots possible, tot arriscant la convivència democràtica en nom de la sobirania del poble. En aquest sentit, com diu Bouagache, «la primera missió de l'estat és assegurar la protecció de les persones i dels béns. Quan s'omet aquest imperatiu, la potència pública es burla d'un dels atributs fonamentals i fundadors de l'estat: la sobirania» (1998, p.7). També Gellner proclama la necessitat de reclamar la sobirania però, irònicament, els senyals de sobirania de les societats actuals han arribat a un punt de devaluació força baix: «cap cultura està mancada del seu teatre nacional, del seu

museu nacional, de la seva universitat nacional, i aquests elements alhora no estan segurs fins que no existeix un ministeri independent de la cultura que els protegeixi»; aquests elements són els indicadors de sobirania del estats moderns que el populisme enalteix amb eficàcia. Potser l'exemple lepenista és el més expressiu del populisme actual, però estic convençut que un bon grapat de líders europeus acceptarien còmodament moltes de les insinuacions lepenianes, sobretot les que fan referència al tancament de fronteres, si això no els perjudicava electoralment.

El risc més alt per al sistema democràtic, si més no, en la versió materialitzada en alguns països occidentals, és l'alteració estructural que pot generar la defensa dels postulats populistes. El pragmatisme, l'ambigüitat i el pensament únic signifiquen, en el còctel populista, un canvi més profund que va més enllà de les simples modificacions organitzatives de la societat actual. No ens hem de fixar només en el fet que el populisme tracti de limitar l'entrada d'estrangers i de fomentar l'heterofòbia, i de reduir la cobertura de l'estat del benestar o de l'existència mateixa de l'estat. Això són només els símptomes superficials d'una proposta de canvi estructural. La negació simultània del debat, del compromís i de les alternatives ideològiques torpedeja el model democràtic justament a la línia de seguretat que l'estat-nació havia creat. La caiguda de les nacions, com a referents immediats, genera la necessitat de cercar-ne substituïts, ara l'ètnia, ara la llengua, ara la religió, que puguin satisfer les inquietuds identitàries i la seguretat cohesionadora que produïa la nació.

Més endavant podrem observar les relacions entre democràcia i heterofòbia (vegeu capítol 4.1), les quals ens permetran assentar les bases d'un model identitàri no heteròfob que haurà de transcendir conceptes molt arrelats en la identitat moderna, com la tradició, el context i la diferència. Precisament, al meu entendre, el populisme és el darrer invent del diferencialisme per crear fronteres i separacions desigualitàries entre persones i col·lectius. El populisme ha estat capaç tot sol, o sovint en companyia d'alguna de les formes del comunitarisme, de trastocar les bases de la democràcia i d'arribar a qüestionar-ne els límits. Des del meu punt de vista, allò que realment dinamita el populisme és el valor de la solidaritat i la possibilitat d'arribar a acords socials basats en diàlegs permanents; només en la defensa del pensament crític podrem transgredir l'encotillament del pensament únic.

3.2. LÍMITS I PARADOXES DEL CULTURALISME

Com recorda Gellner, «la cultura d'algú, l'idioma en què se li imparteix ensenyança i mitjançant el qual pot ser efectivament ocupat en una feina és el seu haver més preuat, la seva veritable cèdula d'accés a la plena ciutadania i a la dignitat humana, a la participació social» (Gellner, 1983b, p.27). La cultura, en una societat mundialitzada, significa un punt de referència vital en el qual la persona troba explicacions locals a inquietuds globals. En la societat premoderna, en canvi, la diversitat és el resultat de l'aïllament i el tancament absolutament necessaris per garantir el sistema agrari de producció econòmica; les diferències lingüístiques i culturals asseguren l'existència del grup i remarquen la singularitat de cada aportació. En la societat moderna, la nació cohesiona i marca els límits del mercat, guarnit amb elements ètnics, lingüístics o populistes; la nació moderna és el producte cultural que garanteix el sistema de producció capitalista. La societat postindustrial mundialitzada necessita un altre mecanisme regulador dels intercanvis econòmics i socials; la proposta de Huntington, centrada en les civilitzacions com a macronacions amb diferències irreductibles, perpetua les posicions culturalistes i les dimensiona a gran escala. Aquest és el recorregut que hem realitzat en el capítol anterior. Ara ens toca sistematitzar l'anàlisi de les posicions culturalistes i exposar les contradiccions del model polític que instrumentalitza l'imaginari cultural. Tot plegat, amb la intenció de facilitar un acostament a una reflexió sobre la reformulació del paper de la cultura i de l'individu en la societat postindustrial.

A partir del marxisme i l'estructuralisme, tota comunitat humana presenta una estructura profunda i una de superficial. La profunda és sòlida, estable i determina l'estructura superficial, la qual és dinàmica, fútil i adaptable a situacions conjunturals. L'estructura profunda de la comunitat afecta les relacions de producció, les relacions de poder i les relacions vitals dels seus membres; de fet, la sociologia parla de canvis socials quan es produeixen sobre l'estructura profunda de la comunitat, és a dir, sobre les relacions esmentades. Quant a l'estructura superficial, les comunitats humanes adopten aquelles solucions conjunturals que millor responen a les necessitats del moment; en rigor, convindria restringir el mot cultura a les produccions d'aquest nivell, i entendre-la com la fórmula organitzativa que adopta cada comunitat en un moment històric. La distinció és pertinent perquè en aquest treball estic movent-me sobre la idea que

l'heterofòbia no és un fenomen culturalista, o si més no, exclusivament culturalista. L'heterofòbia inclou dues dimensions que es complementen: la diferencialista i la desigualitària. La primera afecta les formes superficials de relació mentre que la segona afecta l'estructura profunda de la societat; la primera és d'ordre cultural, i la segona d'arrel social. Un exemple de la distinció entre estructura profunda i estructura superficial, i la plasmació en un ordre social i una concepció cultural ben determinades, el mostra la immigració: la possibilitat d'adaptar les concepcions culturals de la comunitat d'origen a l'ordenació social existent en la comunitat d'arribada explica la consistència d'aquesta i la variabilitat d'aquella.

La dimensió diferencialista ha estat prou explicada en aquesta secció i es defensa pràcticament sola; les posicions culturals diferencialistes donen explicació de diverses formes d'organitzar les comunitats humanes, en un context històric i espacial ben delimitats. De fet, el culturalisme sense el context esdevé pura anècdota, ja que obté la seva força ideològica amb la contextualització. Aquesta qüestió serà nuclear en el desenvolupament de la secció quarta. A més, simultàniament, el diferencialisme també es pot manifestar en el fonamentalisme cultural, o en la defensa extrema d'un cànon referencial únic, que adoptaria formes exclusivistes o absolutitzadores que perseguirien l'homogeneïtat o la uniformització en base a una cultura. Amb tot, crec que tant el relativisme com el fonamentalisme, com a principis generadors del diferencialisme, no tenen prou força per activar manifestacions i actituds heteròfobes. Al meu parer, tots dos funcionen com a catalitzadors d'un principi més profund, des del punt de vista estructural, que explica les relacions humanes en termes de desigualtat. Per tant, l'heterofòbia seria el producte de construir un principi de diferenciació, de caràcter relativista o fonamentalista, que s'expressaria per mitjà de les posicions culturalistes adoptades per cada comunitat (ètnia, nació, civilització, poble, etc.) sobre un principi de desigualtat, observable tant en les relacions de producció com en les relacions de poder i en les relacions experiencials entre les persones.

Al meu entendre, ens fixem massa en els aspectes més espectaculars i solemnes de cada comunitat, i descuidem els més monòtons i quotidians, aquells que conformen el dia a dia i que van creant un pòsit en l'estructura profunda de la comunitat. Em refereixo, efectivament, al conjunt de valors que una comunitat humana va consolidant i

va donant com a vàlid a llarg termini, a la dimensió moral de les seves actuacions, que serien els elements externs en què ens fixem.

En aquest punt crec oportú, per tant, enfilat més a fons en els límits de la cultura, com a estructura superficial de la comunitat. Entenc que la potència codificativa i normativa de la cultura, en el sentit apuntat anteriorment d'expressar superficialment les relacions profundes de la comunitat, és aprofitada al màxim pel culturalisme perquè converteix la diferència, com a codi i norma cultural, en el contrari de la preferència. Això permet observar-ne dos límits: d'una banda, la funció identificativa de la diferència és portada a l'extrem fins a transformar-la en una funció expiatòria de les actuacions individuals, i evidentment grupals; de l'altra, la funció cohesionadora de la diferència esdevé excloent i demarcativa en el sentit que deixa fora de la frontera els que no se senten ni identificats ni relacionats amb les manifestacions adoptades per les posicions culturalistes.

Això té unes conseqüències directes en les aplicacions pràctiques i ideològiques del culturalisme; entenc que els defensors del multiculturalisme tenen seriosos problemes per aturar les conseqüències de les dues branques oposades i antagòniques que generen les extralimitacions de l'ús de la cultura, tant la referida a l'expiació com a la demarcació. D'una banda, el relativisme cultural, amb la defensa del pluralisme cultural i la reivindicació de la diferència com a argument de la manca d'un únic cànon i de la intraductibilitat de les cultures, facilita l'aparició d'un racisme particularista que es basaria en l'essencialització de la identitat de grup: les manifestacions dels individus s'han d'entendre en relació amb les condicions culturals en què es produeixen, seria un dels seus arguments més potents. De l'altra, l'absolutisme cultural, defensor d'un cànon referencial per mesurar el grau de traductibilitat de les propostes culturals dels «altres», activa un racisme universalista que es fonamenta en la prioritització d'una identitat, la pròpia, per sobre de les altres (Taguieff, 1995, p.101), amb una base fortament desigualitària; paradoxalment, això desemboca en la negació del pluralisme cultural: les manifestacions dels uns són contràries als interessos culturals dels altres.

En realitat, com recorda Taguieff quan treballa el concepte de pertinença racial, la possessió compartida d'unes característiques biològiques no explica l'aparició de la comunitat i, encara menys, la pertinença al grup. El procés de subjectivització que l'individu ha de protagonitzar abans d'arribar a la consideració social està condicionat

plenament pel context, per la tradició i per les seves diferències personals. Però aquest procés s'aguditzava quan el «veïnatge local o una associació de gens de races diferents són relacionats amb una manera de fer comuna (política, normalment)» (Taguieff, 1995, p.362); és a dir, l'expiació i la demarcació cultural produeixen efectes contundents sobre les relacions de poder, de producció, i vitals entre les persones.

3.2.1. Cultura i expiació: el límit de la identitat

La perspectiva sistèmica ens permet estudiar les societats com a conjunts d'elements interrelacionats que persegueixen una finalitat concreta. Així, les comunitats socials es doten de mecanismes de regulació i de compensació dels desequilibris interns que permeten mantenir un grau òptim d'homeòstasi. En condicions normals, és a dir, en absència de conflictes latents i aparents, el sistema és capaç d'administrar adequadament les alteracions que s'hi poden produir. Piaget va aprofitar al màxim els conceptes d'assimilació i acomodació per explicar el desenvolupament motor i cognitiu de l'infant, tot entenent l'infant com un sistema obert. Seguint el paral·lelisme, caldria considerar obertes o flexibles aquelles societats disposades a adquirir una certa variabilitat, mentre que les societats tancades o rígides mostrarien més resistències a les modificacions, fins i tot superficials.

En el context del discurs sobre la funció identitària de la cultura, és pertinent recordar el grau de flexibilitat de les societats quan hi apareixen fenòmens associats a la discriminació racista o a l'heterofòbia en general. La incapacitat de les comunitats i dels individus per reinventar solucions als conflictes identitaris que presenta la societat postindustrial es posa de manifest amb la imatge del boc expiatori. La perturbació identitària que significa, per exemple, la crítica cultural a què obliga la pluralitat és viscuda amb inquietud pels sistemes col·lectius o individuals poc inclinats a la transformació, poc disposats a la revisió i al canvi. La pluralitat esdevé simplement diversitat quan entra en funcionament el mecanisme d'expiació, com a resultat del procés de diferenciació.

El cas del boc expiatori reflecteix l'ansietat i la tensió (multi)cultural de les societats actuals. En una de les seves funcions, la cultura suposa una assegurança per a l'individu perquè li administra adequadament els símbols i els signes d'identificació a

través dels mecanismes de diferenciació. Com veurem, portada a l'extrem, la diferenciació esdevé expiació, entenent per expiació l'acte segons el qual un col·lectiu afectat per alguna patologia de malestar centra les acusacions de l'origen del mal en un objecte, que serà sempre un grup homogeni o un conjunt més o menys heterogeni d'individus. De fet, són molts els focus de tensió i de malestar presents a les societats la justificació dels quals, sota una perspectiva honesta i justa, és difícil de trobar. La multifactorialitat dels fenòmens acostuma a ser una sortida senzilla que no tranquil·litza la consciència, però almenys la manté entretinguda.

Chevalier (1987) explica el funcionament del mecanisme del boc expiatori a partir d'un esquema semiòtic. Segons ell, per tal de recuperar l'homeòstasi, el sistema necessita donar explicació de les alteracions que generen inquietud i angoixa. Les pertorbacions són entitats abstractes que convé transformar en objectes identificables en forma de símbols o senyals per tal de combatre'n les repercussions involuntàries. Així funciona el boc expiatori, com un símbol o un senyal materialitzat al voltant d'algun element més o menys objectivable: el color de la pell seria el més habitual, però també convé incloure-hi els costums «exòtics», les conductes «estranyes» i «excèntriques», les manifestacions culturals dels «estrangers», etc.

En situacions de crisi, «l'estratègia del boc expiatori és alhora instrumental i expressiva, i pot passar successivament o simultàniament sobre l'un o l'altre d'aquests plans» (Chevalier, 1987, p.24). Això explica, per exemple, la dificultat de desemmascarar el discurs racista (vegeu 1.3.) perquè en una dimensió justifica la discriminació amb arguments instrumentals («no sóc racista, però els immigrants ens treuen llocs de feina») i en una altra dimensió els justifica amb arguments expressius («no es poden integrar mai perquè són diferents»). Existeixen algunes condicions que faciliten la constitució d'expiacions culturalistes.

En primer lloc, com s'ha comentat, hi ha d'haver una certa «materialització» visible de l'objecte motiu de l'expiació; la visibilitat es concreta en uns atributs que ja no són directament biològics –tot i que l'etnicisme no se n'escapa, de la biologització–, sinó que es concentren en atributs adquirits culturalment: trets psicològics, personalitat i, fins i tot, escales de valors radicalment diferents per raó del context i la tradició –arguments forts del nacionalisme. El senyal és modificable segons cada situació i moment històric:

els que avui són expiats, demà poden ser expiadors (el sionisme ens aportaria força exemples).

En segon lloc, el boc expiatori ha de ser susceptible de ser castigat, ha de ser vulnerable a les acusacions que se li imputen. En una societat jerarquitzada, el boc expiatori ocupa la banda exclosa de les relacions de poder, la banda oprimida de les relacions de producció i la banda marginal de les relacions experiencials o vitals.

En tercer lloc, Chevalier apunta la necessitat de la «credibilitat», en les acusacions expiatòries. Així, un «bon boc expiatori» és aquell a qui, tot i la inferiorització a què està sotmès, se li suposa un gran potencial «malèfic» ja que ha estat capaç de provocar un estat de crisi en la societat, però un poder certament irreal perquè podria escapar del seu rol expiatori.

En quart lloc, l'objecte d'expiació ha d'entrar en el joc, amb consentiment tàcit o no, amb expressions d'autoimmolació o automarginació –reflexos d'algun mecanisme d'autoodi– que generen un sentiment més profund encara de repressió i exclusió; seguint aquesta condició, podríem afirmar que sense autoconsentiment, l'expiació queda en mera marginació o segregació.

L'ingredient final, que facilita el pas del discurs a l'acció, és la generalització social de l'expiació, que es produeix gràcies als mecanismes de vehiculació del coneixement i de les relacions jeràrquiques de la societat. Així, el fet que l'autoritat fomenti, o comparteixi en certa mesura, les creences expiatòries produeix un efecte multiplicador en la seva difusió. Aquí convindria recordar les fases d'implantació del racisme apuntades per Wieviorka (1991, p.101), segons el qual el salt qualitatiu es produeix a partir 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 (vegeu 1.1).

Per a la conformació identitària, la cultura genera signes i símbols que l'individu, en un context d'autonomia moral, administra a la seva conveniència; fins i tot, la mateixa hipòtesi de l'autonomia moral és un principi actiu que l'individu adquireix en i a través de la cultura. Però l'autonomia moral no busca l'autoliquidació de la cultura, sinó la superació del culturalisme, de la dependència moral de l'individu en relació amb el grup. L'existència de creences expiatòries en una comunitat indica el grau d'heteronomia o de dependència moral dels seus membres. Per resoldre-ho, Chevalier, seguint Van

Ganeghem (1978), afirma que el col·lectiu s'ha de sotmetre a una catarsi que permeti expurgar els sentiments i les creences operades durant l'etapa d'expiació. La catarsi genera, sense remei, una certa pèrdua d'identitat per tal com el grup reconeix la culpabilitat i la necessària depuració de sentiments discriminatoris o de rebuig, que poden ser autènticament eliminats o derivats cap a altres formes de victimització i d'expiació. Atès que, des del punt de vista individual, el fenomen expiatori funciona com un mecanisme que desresponsabilitza i desindividualitza, haurem d'insistir que el boc expiatori significa un grau elevat de dependència moral en relació amb el grup, és a dir, amb la cultura.

En definitiva, el manteniment o l'accés a quotes de poder en una societat jerarquitzada i tancada genera mecanismes, com el del boc expiatori, la funció dels quals consisteix a perpetuar el model polític existent. En aquest context, la presència de fortes dosis de culturalisme amb proliferació d'estereotips, prejudicis i víctimes susceptibles d'expiar és un camp abonat perquè s'escampin fenòmens associats al racisme, a la xenofòbia i a l'heterofòbia, en general, que existeixen en la base d'unes relacions polítiques, econòmiques i vitals estructuralment desiguals. Amb l'expiació, la cultura arriba a un dels seus límits; el fet de traspassar aquest límit, com recorda Wieviorka, anuncia l'entrada a fases de racisme total.

3.2.2. Cultura i frontera: el límit de la traductibilitat

Explica Barley, a propòsit de la seva experiència poc ortodoxa com a investigador de camp amb els dowayos de Camerun, la sensació inicial de frustració quan va constatar que «el pitjor era que els dowayos rarament semblaven *fer res*, tenir cap creença ni dur a terme cap activitat simbòlica; simplement existien» (1983, p.87). Des de Malinowski, l'antropologia ha dedicat grans esforços a una doble tasca: catalogar les diferències dels grups humans i, encara que sembli paradoxal, buscar-hi el rerafons comú, amb la sana prehipòtesi que hi ha un ideal universal fusionador de tots els humans que es manifesta a través dels trets particulars geogràficament i històricament localitzats. La frustració de Barley ens obliga, però, a ressaltar-ne sobretot dos elements que són a la gènesi del diferencialisme: la voluntat de trobar les diferències i la sorpresa de comprovar les semblances.

La diferència «serveix» per aprendre, per copsar els relleus de la realitat; sense comprovació de la diferència no hi pot haver (re)coneixement, identificació i, per tant, es fa difícil el procés de conformació de la identitat personal. Però sobretot la diferència serveix per separar, per remarcar la distància, en el sentit que garanteix l'ocupació d'un espai de seguretat. L'interès per la diferència sota les dues dimensions, com a font de coneixement i com a delimitadora d'un espai de seguretat, desemboca en el terreny de la traductibilitat de les cultures: necessitem «conèixer» per decidir si convé apropar-nos-hi o allunyar-nos-en.

Amb tot, la diferència sempre té una potencialitat comunicativa. La necessitat de traduir les conductes manifestades per un grup humà perquè siguin enteses per un altre grup es concreta en l'examen dels punts de coincidència i de divergència. La diferència esdevé un concepte operatiu de primer ordre perquè permet constatar bàsicament els punts de contacte, siguin coincidents o divergents, i determinar el grau d'acostament o d'allunyament amb les solucions creades pels altres grups en relació amb els patrons referencials propis. Els imaginaris culturals representen el codi de la comunicació per als defensors del diàleg intercultural, el símbol o signe del qual és el tret diferencial. D'això, els diplomàtics professionals n'han fet un art.

Tanmateix, abans d'entrar a considerar la diferència en qualitat de símbol de la comunicació, que «representa» unes determinades imatges culturals, he de fer observar una primera limitació de l'enfocament relativista. La funció de l'etnògraf es limita a recollir totes les dades possibles i interpretar aquelles que li són significatives, per coincidència o per divergència amb els patrons de referència esmentats; per tant, de manera inconscient o voluntària, rebutja o renuncia a interpretar aquelles manifestacions sobre les quals no té cap referent precís, cap imaginari cultural preestablert. Hi ha un munt d'informacions que no permeten traducció perquè senzillament els nostres referents no estan preparats o programats per rebre aquells trets diferencials ja que, en aquest cas, estem mancats d'imatges culturals o patrons explicatius de la diferència. Quan els imaginaris culturals, resultat de diferències inexplicables, esdevenen irresolubles, quan la comunicació amb l'altre és infructuosa, tendirem a essencialitzar la diferència i donar-li la categoria de font explicativa de la incomunicació. Apareix el culturalisme diferencialista.

Per exemple, Cruces (1994, p.38 i ss.) relata una curiosa anècdota de Laura Bohannon amb un treball de camp amb els tiv d'Àfrica occidental. En un auditori predisposat i amb ganes d'escoltar, l'antropòloga va explicar el *Hamlet* de Shakespeare, un matí de pluja a la tenda del cap del poblat. Segons Cruces, si Bohannon no hagués intentat «fer commensurable la diversitat de la cultura humana» l'afer no hauria tingut més importància, però va resultar que els tiv van intervenir activament, amb preguntes, observacions i, el més interessant, amb opinions divergents sobre la conducta d'alguns personatges de Shakespeare. La divergència dels tiv amb l'opinió occidental defensada per Bohannon provenia, entre altres coses, del fet que acceptaven amb tota normalitat el casament de la mare de Hamlet amb l'oncle. El comentari dels tiv recollit per Bohannon s'acosta a la sorpresa de Barley: «si coneguéssim una mica millor els europeus, trobaríem que en realitat són com nosaltres», deien els tiv (Cruces, 1994, p.40). Al meu entendre, el diferencialisme latent, o les ganes de trobar diferències, es manifesta quan l'antropòloga se sorprèn de la no-sorpresa dels tiv; simultàniament, aquests es declaren comunicativament aptes per conèixer els europeus, perquè «en realitat són com nosaltres», i aposten per una imatge cultural comuna en l'afer del casament entre parents.

En aquesta anècdota, però, encara pot resultar més interessant repassar el moment del relat en què a Hamlet se li apareix el fantasma del rei de Dinamarca, quan li anuncia que ha estat assassinat pel seu germà, actual marit de la mare de Hamlet. Per als tiv, l'aparició del rei només podia ser un presagi –un senyal en forma d'imatge enviada pels bruixots– o bé un zombi –un mort vivent, però tangible. No entenien el concepte de fantasma, o la possibilitat d'un ésser intangible que torna de les tenebres. La confusió que explica Bohannon que es va crear era gran perquè li impedia continuar el relat, fins que va intervenir l'ancià del grup amb un to incrèdul i cortès alhora, com el que passa per alt «les fantasies del joves, els ignorants i els supersticiosos: "Sens dubte, al teu país els morts també poden caminar sense ser zombis"» (Cruces, 1994, p.41). L'antropòloga prehipotitza amb la idea universal del fantasma, que els tiv haurien d'entendre perquè, en qualitat d'universal, formaria part de l'imaginari compartit de la humanitat. En canvi, no s'adona que no l'entenen perquè realitza traduccions infructuoses de referents inexistents per a ells.

El culturalisme és el principi que fa servir l'ancià en el moment que remarca la no-universalitat dels temes recollits al drama de Shakespeare i quan accepta que al país de l'antropòloga els morts puguin «caminar sense ser zombis»; accepta una explicació culturalista d'un fet intraduïble. És a dir, només la intervenció d'una posició culturalista, no compartida però acceptada, va fer possible la comunicació entre les dues parts. Arribats a aquell punt, però, el relat deixava de ser eurocèntric o occitocèntric, i esdevenia un nou relat, amb la incorporació dels elements aportats pels tiv; el relat esdevenia intercultural, per tal com les posicions culturalistes havien fet acte de presència.

L'anècdota posa sobre la taula la dificultat de la traductibilitat entre cultures que persegueixen les ciències socials. La necessitat de transformar els indicadors diferencials d'un grup perquè siguin entesos per un altre grup genera anàlisis contextualitzades, el sentit de les quals es refà i es redefineix des de dins dels grups estudiats. La generalització inherent al coneixement científic parteix de categoritzacions locals i es projecta sobre les categories dels altres grups, fins i tot quan no hi ha equivalències, ni properes ni remotes. Cruces insisteix que actualment ja no és tan fàcil, en comparació amb principi del segle XX, «invocar de manera simple separacions radicals» (1994, p.41) entre les religions i les supersticions primitives, ni sobretot avaluar com a comportaments intel·ligents només els dels grups cultes de les societats occidentals actuals. El relativisme cultural ha afavorit el fenomen de desracialitzar els estudis socials, on el concepte de raça pràcticament ha desaparegut del seu vocabulari, i també ha afavorit la desvirtuació d'altres categories d'anàlisi, a l'estil del que passa amb el concepte de fantasma en l'exemple dels tiv. En certa manera, el relativisme cultural d'alguns antropòlegs ha servit per combatre el racisme biològic, però ha servit també per crear el racisme culturalista (vegeu 1.3).

La diferència funciona a la manera de símbol d'un codi culturalista format a base d'imatges, més o menys estàtiques o immutables. Al meu entendre, la potència codificativa de la diferència permet construir un artefacte explicatiu de les relacions entre grups basades en els imaginaris culturals.

En termes comunicatius, l'explicació de la diferència es realitza per mitjà de la semblança, que en paraules de Castañares (1994, p.51) correspon a un procés de desxiframent de conjectures i suposicions sobre les manifestacions de l'altre, un procés

que Peirce anomena d'abducció, com a procés distint de la deducció i de la inducció (Eco, 1990). Podem conèixer allò desconegut només a través de (i gràcies a) allò que coneixem; realitzem una analogia «[tal cosa] és com si [fos tal altra]» per garantir que hem entès el significat d'aquella diferència. L'abducció no parteix de regles generals, a diferència del mètode deductiu, però tampoc no hi vol arribar, a diferència del mètode inductiu. En el mètode abductiu, les dades concretes, simbolitzades per exemple en conductes o manifestacions diferencials, esdevenen peces d'un trencaclosques que l'investigador ha d'organitzar per arribar a «alguna» interpretació, amb la convicció que aquella interpretació obtinguda no esdevindrà regla aplicable a qualssevol altres informacions o dades precises.

Però passem a la funció estrictament cognitiva de la diferència. Un cop hem decidit que la diferència és irreductible i, per tant, funciona perfectament com a delimitadora dels grups, ens toca assignar-li una funció determinada en el contacte intercultural. Per Eco (1990), la comunicació pot originar dues situacions, segons la consideració diàdica o triàdica dels elements implicats. En una relació diàdica, entre l'estímul A i la resposta B no hi ha mediació; hi ha una certesa absoluta entre l'estímul i la resposta: una «cega necessitat» que es produeixi B. En la relació triàdica, entre A i B hi ha un espai C de mediació, d'elecció, de no certesa de la resposta (Eco, 1990, p.318). La primera és pròpia de la majoria dels comportaments biològics, aplicable a l'estudi de les relacions intercel·lulars de baixa resolució; la segona és genuïnament humana, perquè hi intervé un espai creatiu que permet la interpretació, cosa que no succeeix amb la primera. Si assignem a la diferència una explicació pròpia d'un espai diàdic, haurem d'admetre la unicitat de significació però també l'absència d'interpretacions possibles; en canvi, la relació triàdica permetrà obtenir alternances interpretatives dels espais C. En aquest context intervindria el mètode abductiu, en un intent de buscar interpretacions plausibles sense esquemes referencials o normes tributàries de determinats imaginaris culturalistes.

És a dir, des del culturalisme, la funció cognitiva de la diferència funciona en els dos sentits: per corroborar prehipòtesis sobre el comportament humà i per generalitzar a tot un grup les conductes manifestades per uns individus –recordem el mecanisme d'expiació observat anteriorment (vegeu 3.2.1). En el primer cas, la prehipòtesi em dirà, per exemple, que si em trobo en un carrer fosc amb un home de pell fosca de certa

complexitat muscular pot ser convenient que agafi fort la cartera; si me la roba, s'haurà confirmat la hipòtesi. En el segon cas, del fet provat en què un home de pell fosca de certa complexitat muscular em roba la cartera en un carrer fosc infereixo que tots els homes de pell fosca de certa complexitat estan programats per robar-me la cartera quan em trobin en un carrer fosc. La segona corrobora la primera i s'alimenten mútuament. Poques vegades el contacte amb la diferència funciona per abducció. L'exemple del robatori és extrem, però il·lustra reaccions defensives alertades per una deducció-inducció que funciona sota l'esquema del prejudici.

Les conjectures de l'abducció també funcionen en base a prejudicis però, a diferència de la deducció i la inducció en què el prejudici actua de referent explicatiu, amb l'abducció només té una funció motriu. La conjectura recolza sempre en un prejudici que, ràpidament, ha d'abandonar per recomprovar el fet contrastant-lo amb altres prejudicis o teories, però sense la presència del prejudici inicial. Al meu entendre, el prejudici no és intrínsecament negatiu sempre que doni pas a la conjectura, de tipus especulatiu, és a dir, enfrontant-la amb altres models explicatius. No crec que puguem catalogar d'heteròfoba una reacció defensiva en certes situacions –seria estúpid defensar conductes filantròpiques en algunes circumstàncies–; tanmateix, entra en la categoria d'heterofòbia les opinions que absolutitzen en un col·lectiu els mals de la societat (robatoris, drogues, etc.) i, encara ho és més, la defensa de l'augment de presència policial a les zones amb forta implantació immigratòria. L'abducció mira d'evitar la tendència culturalista d'escanyar els fets per adaptar-los a la teoria i, en canvi, intenta escanyar la teoria per adaptar-la als fets. Si la diferència no s'ajusta a la posició culturalista que m'havia creat, la interpreto com a excepció a la norma, però això no provoca una mínima alteració de la teoria que sustenta la imatge.

En termes més concrets, acostats a la moral i a la vida política, enfoco la diferència com una solució que satisfà les necessitats del grup observat, però relativament insatisfactòria des de l'òptica de l'imaginari de l'observador en una posició massa culturalista. Així, podem mesurar-la segons el grau de satisfacció que genera en l'observador i obtenir una gradació, entre l'acceptació i l'eliminació, on la tolerància esdevé una categoria intermèdia, segons el tractament que rep la diferència en la posició culturalista de l'observador. No vull perdre de vista que ens movem sota esquemes de deducció-inducció, amb prehipòtesis que la majoria de vegades funcionen de manera

tancada i estàtica. Per tant, els mecanismes que activa el culturalisme en relació amb el tractament de la diferència queden resumits en les conductes següents:

1. L'acceptació es refereix al fet d'admetre la satisfacció de l'observador envers la solució aportada per la diferència. L'acceptació és una posició activa en el tractament de la diferència, ja que permet integrar les solucions que poden ser satisfactòries als problemes irresolts de la cultura pròpia. L'acceptació explica la possibilitat d'obertura i de flexibilitat per part del grup receptor, però no diu res de la situació del grup portador de la diferència.

2. A l'extrem oposat de l'acceptació, l'eliminació significa la insatisfacció radical amb la diferència, fins a postular-ne la desaparició real o imaginària, ja que es considera el resultat d'un dèficit superat pel grup receptor, o també com una distinció incompatible amb una societat democràtica igualitària. L'eliminació pot esdevenir sistemàtica si la posició culturalista adopta aires etnocèntrics o de religió civil, com el cas del republicanisme francès. En un context democràtic, per tant, l'eliminació condueix a la substitució de la diferència per algun tret assimilable que el grup detentor de la «diferència» considera poc rellevant o no substancial de la seva identitat. Per exemple, l'anècdota del xador a França es converteix en símbol de tancament només per als integristes de totes dues bandes, els islamistes i els republicanistes francesos; els poc inclinats a fonamentalismes no en faran una guerra i adoptaran la decisió d'abandonar pràctiques diferencialistes que alguns grups considerin que atempten la seva integritat. Evidentment, en un context no democràtic, l'eliminació de la diferència esdevé física, com explica la trajectòria de jueus, gitanos i els grups considerats perillosos per a la seguretat pública.

3. La tolerància marca els llindars a partir dels quals la diferència canvia d'estadi entre l'acceptació i l'eliminació. La tolerància no és una acceptació, en sentit actiu, que permet reconèixer i dialogar amb el diferent, sinó més aviat es tractaria d'una actitud defensiva, però no agressiva, que deixa actuar els altres i els reconeix el dret a mostrar les dissemblances. La tolerància és fruit del pluralisme liberal i, per tant, correspon a un enfocament determinat de les relacions socials; no elimina les desigualtats i discriminacions ja que tothom té dret a mostrar i mantenir les seves diferències i, en conclusió, a defensar un model de vida «erroni», segons els no diferents. En suma, el tolerant camina entre l'acceptació i l'eliminació de la diferència.

La potència codificativa de la diferència, des del punt de vista semàntic, es materialitza en una potència interpretativa de la «normalitat» de l'altre, segons el patró cultural que n'hem fet. La diferència, mesurada en termes d'acceptació o d'eliminació, determina els imaginaris culturals que tenim de l'altre, l'estigmatitza i el situa en la nostra normalitat: l'altre s'ha de comportar d'una manera determinada perquè la imatge cultural que en tinc així ho determina. La posició culturalista es projecta a escales diferents; com hem constatat (vegeu 3.1), el culturalisme es materialitza en la civilització, com a concreció més planetària i totalista, però també en la nació, l'ètnia i en els grups que caracteritzen la normalitat en una societat moderna, uns grups que són definits en termes de gustos estètics, esportius, aficions, etc.

Sembla clar que darrera les asseveracions anteriors hi ha un concepte de cultura com a frontera, com a criteri de demarcació i separació entre persones i grups que activa dinàmiques centrífugues. Concebre la cultura com una forma d'entendre la vida obliga a triar-ne una per oposició a –o en contra de– unes altres. Per alguns, la cultura com un ideal de vida bona desemboca, en el «millor» dels casos, a preferir «aquella cultura que estigui del costat de la fragilitat i no de la força, del dubte i no del dogma, del murmur i no del crit, de la carícia i no del cop de puny» (Antich, 1998, p.2). Ens posarem del costat dels uns i tindrem els altres al davant. Sembla inevitable, posats a triar, que sigui el model més «civilitzat». En aquest context, la cultura enfila la tasca de lluitar contra la barbàrie, contra la «incivilització».

En definitiva, el límit de la cultura se situa, pel que fa a la demarcació, en la posició d'activar esquemes de traducció de les manifestacions reconegudes com a incompreses. Sobre una dinàmica estructural d'inclusió-exclusió, el culturalisme aprofita el potencial demarcatiu de la diferència, l'extrapola i crea fronteres, físiques i virtuals, entre les persones i els grups. Tenim indicis per creure que en un context mundialitzat, en què les relacions humanes estan mediatitzades però són gairebé instantànies, el culturalisme ha de cedir terreny a posicions que s'allunyan simultàniament del relativisme i del fonamentalisme, de l'expiació i de la demarcació. Abans, però, haurem de superar les contradiccions que presenten els multiculturalismes.

3.2.3. El multiculturalisme: la paradoxa cultural

Kymlicka recorda que el comunitarisme s'ocupa «de la vinculació dels individus amb els subgrups nacionals», (1995, p.131), en què cada subgrup, comunitat o esfera de relació té un discurs molt determinat sobre els valors o les condicions del que ha de ser una vida moralment bona, sobre un model de felicitat. Així mateix, el liberalisme (vegeu 1.5.1) ens avisa que la conformació de la persona es basa precisament en la capacitat d'elecció del model de felicitat, en un marc de llibertat i igualtat en una societat democràtica, entre les distintes opcions presents. Comunitarisme i liberalisme apunten conjuntament a l'existència de pluralitat en el context social i, per tant, a la necessitat de l'individu per adoptar algun referent o alguns referents, que per als comunitaristes donarà sentit a la vida pròpia i per als liberals permetrà exercir la quota de llibertat, essència veritable de l'individu.

El multiculturalisme és la plasmació actual de la pluralitat, com defensen comunitaristes i liberals. En realitat, els primers poden defensar amb més comoditat postulats multiculturalistes que els segons; però també el multiculturalisme és propi d'una posició liberal, per tal com la seva raó de ser arrenca de la defensa de la diversitat d'opinions i de la tolerància. I dic actual perquè, com sarcàsticament dibuixa Carabaña, «s'ha posat en marxa un procés accelerat de conversions, replantejaments i reformulacions a la nova ortodòxia» (1993, p.68), una ortodòxia que obliga a adoptar un prisma culturalista, amb «una primacia del grup (o la cultura) sobre l'individu» (p.61), però en definitiva una nova ortodòxia que vindria a substituir ideologies caducades: «desenganyats de la classe obrera, els antics intel·lectuals crítics esperen tenir més èxit amb les minories» (p.61, nota 1).

Estic posant en qüestió la idea que la culturalitat, en totes les seves variants d'interculturalitat, multiculturalitat o transculturalitat, és un terreny acotat del comunitarisme. És cert que el comunitarisme adopta el culturalisme com a argument principal, a la manera com l'he treballat en aquesta secció, i que el pes de la diferència pot arribar a decantar el debat; amb tot, el liberalisme també recull el repte de la diferència a partir de la qual es construeix la democràcia en les societats postindustrials. Cortina recorda que, en una democràcia liberal, «una societat pluralista ha de saber articular mínims i màxims, més encara una societat el pluralisme de la qual consisteix en la convivència entre distintes cultures» (1997b, p.28), una societat en què els mínims

són aportats pel liberalisme polític, a partir de conceptes com el de justícia distributiva, i el màxims són competència del comunitarisme, amb els models corresponents de felicitat i vida bona. Sembla evident que tot plegat no té gaire sentit si som incapaços de pensar en els termes propis de la comunitat justa i democràtica, la qual ha de garantir els màxims que apunta Cortina.

En rigor, la configuració d'unitats polítiques abstractes, de mapes administratius amb delimitació de fronteres, han tingut sempre una base rivalista més que no pas de veïnatge, de bon veïnatge. Com he insistit en aquesta tercera secció, l'estat-nació significa el penúltim intent del diferencialisme polític per instrumentalitzar les imatges culturals i construir entitats homogènies que puguin competir amb altres realitats homogènies en el context internacional —és a dir, entre nacions. L'aparició de les posicions *multi* o *inter* culturalistes intranacionals, a l'interior de les comunitats nacionals, genera reaccions negatives perquè precisament situen el fonament de l'estat-nació en el punt crític: no es discuteix la pluralitat d'opinions i la llibertat d'expressar-les; es posen sobre la taula esquemes alternatius de creences que condueixen a models distints de felicitat. En una societat organitzada al voltant d'un màxim de vida bona, amb institucions específiques que hi treballin (família, escola, esglésies i associacions cíviques) i persones fidels que hi creguin, l'emergència de posicions culturalistes alternatives significa la inoculació d'ansietat, angoixa i crisi, que es simbolitza en el boc expiatori i en la delimitació. Aquest argument ens ha de permetre afirmar que, sota índexs semblants, l'impacte de la immigració ha de tenir més ressò en comunitats amb un estat fortament consolidat i una idea de nació profundament arrelada, com França i Alemanya, que en aquells on la solidesa de l'estat i el sentiment nacional no tenen un nivell equivalent, com Itàlia i Espanya.

Exactament en aquest context, la paradoxa del multiculturalisme es fa més evident ja que, en la majoria de les seves interpretacions, acaba funcionant com un bon conductor del racisme i de l'heterofòbia. El relativisme multicultural aplaudirà el blanc i el negre, el cristià i el musulmà, l'home i la dona; porta la diferència a l'extrem, perquè la diferència és l'essència de la persona: tots som iguals, tots som diferents. La paradoxa relativista, aplicada en polítiques insensates o amb una base teòrica deficitària, pot fomentar la divisió i l'adscripció no voluntària de les persones a grups, una dinàmica que només pot generar l'aparició de l'heterofòbia de caire racista. Quan defenso que el

multiculturalisme és un bon conductor del racisme no afirmo que en sigui la causa, sinó que una situació de multiplicació de culturalismes és un terreny abonat per a l'emergència de sentiments, conductes i actuacions de rebuig i de discriminació envers les imatges culturals dels altres.

El relativisme i l'absolutisme conceben el contacte entre cultures com una relació d'igual a igual i com una relació de superior a inferior, respectivament. En el primer dels casos, la relació igualitària entre cultures només serà possible, des d'una òptica relativista, quan existeix una clara separació entre els grups culturals, entesa aquesta separació com una descripció definida i precisa dels trets diferencials, i en un territori geogràfic segregat o en un context politicoinstitucional segmentat (com el cas del parlament libanès). En el segon cas, el més habitual d'altra banda, el diàleg entre cultures es realitza amb la prehipòtesi que la inferior assumeix el «risc» de perdre alguns del seus referents. De fet, en qualsevol situació de contacte, cada grup assumeix el risc d'incorporar elements nous al patrimoni cultural preexistent; així, amb el temps, el patrimoni cultural queda modificat, bé amb una ampliació de nous continguts que no existien en la cultura anterior, bé amb la substitució o el desplaçament d'elements propis. Vull remarcar que faig ús d'un concepte dur o tancat de patrimoni, en el sentit de cos de referència per als membres d'una cultura i sobretot per als seus veïns. Alguns ho consideren un enriquiment i altres no deixen de creure que en realitat és un empobriment de la cultura (i de la llengua pròpia). Segurament costa assumir la història i entendre que aquest fenomen ha estat i serà una constant de la humanitat, i encara costa més assumir que l'increment de la globalització i els intercanvis l'aguditzaran.

Al meu entendre, per lluitar contra l'absolutisme, el multiculturalisme relativista cau en una contradicció quan aposta per un diàleg entre les cultures des d'una posició de força; s'entén que només hi haurà diàleg entre els grups culturals en la mesura que tinguin clarament definits els referents respectius. En aquest context, «clarament definits» només pot significar una explicitació i delimitació fortes de les posicions pròpies. En un context democràtic, el multiculturalista només pot apostar decididament pel diàleg sinó vol caure en posicions fonamentalistes. Però precisament aquesta aposta doble per la identitat forta i pel diàleg suggereixen una paradoxa incipient ja que el relativisme ha d'adoptar un dels principis durs de l'absolutisme, el del cànon únic, i rebutjar l'altre, el de la intraductibilitat de les cultures.

El multiculturalisme relativista entén que l'immigrant percep el col·lectiu d'acollida com un tot estructurat i tancat que es basteix d'un cos homogeni de referents compartit per tothom. Davant d'aquest tot, l'immigrant representa, individualment o col·lectivament, també un altre tot homogeni i tancat. En democràcia, el relativisme multicultural s'ha presentat sovint com la capacitat d'interrelació i d'interadaptació dels grups humans. Els grups humans o les societats són multiculturals en la mesura que són capaços d'integrar, assimilar o *captar* individus, i els fragments de cultura que aquests aporten dels respectius grups humans o societats que representen. L'etnicitat i l'exotisme són arguments bàsics de la societat multicultural i, associats a aquests, el concepte de minoria ètnica o cultural oposada a la majoria, que mai no és considerada ètnica ni cultural. És a dir, la inevitable multiplicació dels contactes entre persones donaria origen a una nova capacitat més de comunicació (d'on sortirà el mot paral·lel: la interculturalitat), i per tant una capacitat que el sistema educatiu s'ha d'encarregar de desenvolupar.

També l'absolutisme defensaria posicions acostades a la interculturalitat, sobre tot quan es parla de barreja ètnica i de mixtura o mosaic cultural com a objectius de la societat democràtica liberal postindustrial. Si el paradigma és la societat intercultural, l'absolutisme acabarà defensant un interculturalisme caleidoscòpic de referència obligada; com indica Trías, un «zoològic salvatge» en un món de llibertat abstracta que «es materialitza en una veu que diu: "enriqueu-vos"; i ai d'aquell que no compleixi, com a deure imposat el que aquesta veu ordena i mana!» (1985, p.118). Un model absolut que obliga a enriquir-nos per esdevenir competents en el tractament intercultural només es pot fonamentar en l'adopció de posicions essencialistes en la defensa de la polietnicitat, de la multiculturalitat i de la plurinacionalitat.

Secció 4.
Heterofòbia,
democràcia i identitat

En aquest treball sostinc que l'heterofòbia és el resultat de la tensió entre forces absolutistes, tant les mundialitzants com les relativistes o localistes. En la secció primera he repassat les formes que adopta l'heterofòbia i he descrit les tensions ideològiques que genera la ubicació de l'individu actual en el grup, en l'espècie i en la tradició. Al meu entendre, els processos de mundialització, que en la secció segona hem pogut observar que es materialitzen en els mecanismes de comunicació, en els sistemes per assegurar la pau i la seguretat entre nacions, i en el desplegament dels negocis a escala planetària, generen una dinàmica nova en el concepte de mobilitat. He mantingut, en la secció segona, que quan les persones migrades renunciïn a l'expectativa del retorn i de la recuperació de la residència-base única és molt probable que apareguin manifestacions extremes de l'heterofòbia perquè obliga a un replantejament dels criteris amb què els actors socials es reparteixen i es posicionen sobre el territori, situacions que es concreten en dinàmiques diferencials i desigualitàries. Precisament, el repliegament cap a posicions diferencialistes, construïdes sobre una estructura profunda desigual, ha estat el motiu de la tercera secció. L'estudi de posicions que he anomenat culturalistes ha permès observar el comportament d'ideologies que, sobre la base legítima del grup, han portat a l'extrem els imaginaris culturals. He defensat que el multiculturalisme, com a articulació d'un discurs diferencialista, desemboca en posicions contradictòries en un context democràtic. En suma, la línia de treball sembla apuntar definitivament a abordar la qüestió central, com és l'interrogant que es planteja amb la combinació de dos conceptes aparentment oposats: heterofòbia i democràcia.

Si, com es podria deduir de les argumentacions anteriors, l'heterofòbia és un mecanisme de reacció grupal cosubstancial a la societat moderna, i la democràcia ha trobat en la modernitat l'escenari quasi perfecte per materialitzar velles utopies de llibertat i igualtat dels humans, ens trobem en la disjuntiva d'haver d'acceptar la coexistència de tots dos fenòmens. És a dir, entrem en el debat ideològic que intenta solucionar les complexes relacions entre cultura i política. Haurem d'insistir, per tant, en la necessitat de saber articular, en les esferes socials i especialment en la pedagògica, necessitats associades a l'àmbit públic i al privat, a màxims i mínims. Per Wieviorka, el problema no és ja tant el del pas o la mutació d'un tipus de societat a un altre, «com el d'una cohabitació necessària i alhora impossible de dues maneres de pensament: l'antic,

holista, encara significatiu, i el nou, individualista, que encara no ha triomfat plenament» (1991, p.81).

Aquest serà l'objectiu d'aquesta secció, que s'organitza en tres capítols. En el primer capítol es farà un repàs de les relacions entre democràcia i pluralitat i, en especial, a les vinculacions entre multiculturalisme i pluralitat; sostinc que les nocions de llibertat i igualtat configuren unes preideologies que expliquen les relacions de poder, de producció i experiencials associades a l'estructura profunda de la societat, i que el canvi s'ha de produir en aquestes relacions i no tant en les més superficials, associades a les manifestacions culturals. El segon capítol analitza formes de gestionar la pluralitat i, en concret, les solucions aportades per les opcions polítiques de dretes i esquerres a qüestions com ara els drets humans, la societat del benestar i el tractament de les minories; aquest capítol segon es tanca amb un quadre sinòptic sobre els models de convivència associats a les preideologies analitzades en el primer. Finalment, el tercer capítol entra de ple en una proposta que mira de superar les actituds, manifestacions i doctrines ideològiques associades amb el racisme, la xenofòbia i altres formes de discriminació; en concret, després d'analitzar les variables que configuren la identitat moderna, assajaré una proposta de transgressió del que considero que són les dimensions substantives de la identitat: diacrítica, relacionada amb la diferència; diacrònica, relacionada amb la tradició; referencial, relacionada amb el context. Entenc, a partir d'aquest tercer capítol, que la superació de l'heterofòbia serà possible quan la identitat sigui capaç de transgredir les relacions entre les persones fonamentades en el diferencialisme, en el tradicionalisme i en el contextualisme; per assolir-ho, proposaré adoptar una posició transgressora que no s'ha d'associar amb una infracció irracional de la llei, sinó amb una revisió crítica de la realitat que permeti anar més enllà.

4.1. DEMOCRÀCIA I PLURALITAT EN UN CONTEXT MULTICULTURAL

Aquest capítol té la voluntat d'entendre la contradicció que ha provocat la modernitat: al meu parer, la intenció de mantenir una concepció estàtica de la identitat i l'adopció de formes de vida dinàmiques i obertes clarament associades a la democràcia. Crec que convé aproximar-nos a l'estudi de la transició tardomoderna que estem vivint des de posicions que permetin trobar arguments per explicar la contradicció esmentada.

En aquest capítol, per tant, analitzaré la modernitat com a projecte d'universalització que arriba al límit amb l'homogeneïtzació, i que intenta superar la identitat premoderna diferencialista. De fet, moltes de les problemàtiques derivades de la ubicació de l'individu en el col·lectiu han estat considerades com a resultants d'una tensió entre tendències universalistes i particularistes que agiten la condició o la identitat humana (vegeu 1.5).

L'ascens dels fenòmens relacionats amb la xenofòbia i el racisme posen en qüestió l'essència mateixa de la democràcia. Durant la dècada dels vuitanta i dels noranta, l'augment considerable de reivindicacions nacionalistes, d'actituds populistes i de manifestacions ètniques, condueixen a un replantejament de la modernitat. Wieviorka planteja si tot plegat no apunta a un final de la història, situació que ell mateix s'apressa a negar amb l'argument que la democràcia encara ha d'arribar a una bona part dels països del món: «¿Fi de la modernitat, del projecte d'assegurar, en un mateix moviment, la modernització econòmica, el progrés polític i l'afirmació cultural d'una identitat nacional? Descomposició dels conjunts integrats que constitueixen els estats-nació, les societats nacionals? Potser. Però no necessàriament, o no només» (Wieviorka, 1993, p.11). En resum, una aposta decidida per un concepte de democràcia com a lloc de trobada i de diàleg ha de difuminar temptatives segregacionistes i de marginació.

En aquest capítol, per tant, observarem com es construeixen els conceptes de llibertat i igualtat –nuclears per a la convivència democràtica– a partir d'una base antropològica determinada. Les tesis de Todd seran força útils per explorar aquestes nocions i per observar les preideologies existents en el context europeu actual, unes preideologies que ens informaran de la base política, econòmica i ideològica intrínseca a l'estructura profunda de la societat. Aquesta exploració permetrà estudiar les relacions entre el multiculturalisme, com a doctrina que s'acull a una manera concreta d'entendre les relacions entre les persones, i la democràcia, com a espai públic per exercir la raó i trobar solucions compartides als problemes actuals. De fet, aquest capítol serveix per preparar conceptualment el segon, orientat a esbrinar els models de convivència que es deriven de les preideologies observades i de les solucions que aporten a les controvèrsies actuals.

4.1.1. Rerafons antropològic de la modernitat

Abans d'entrar a analitzar les condicions sobre les quals es mou la convivència en una societat democràtica que evoluciona cap a posicions tardomodernes, convé que assagi una aproximació que permeti identificar la base en què s'assenta l'individu per enfrontar-se amb l'entorn; una aproximació que permeti identificar el rerafons antropològic de la modernitat. Aquí, per rerafons antropològic entendré l'estructura profunda sobre la qual l'individu organitza la seva cosmovisió i la seva relació amb els altres; és a dir, les relacions de poder, les relacions de producció i les relacions vitals, que conformen per Castells l'entramat de les relacions socials.

El rerafons antropològic permetrà endevinar, per exemple, les raons per les quals els individus tendeixen a observar una actitud o vocació universalista o una de particularista. D'altra banda, des del punt de vista de l'estructura profunda, la base o rerafons antropològic no significa només un conjunt de normes etèries que una generació bandeja quan ja no li són útils o eficaces, sinó com alguna cosa més intensa que ha de donar explicació dels actes inconscients o irreflexius de la persona. Per assolir la categoria de base antropològica, aquesta conducta inconscient ha de ser verificable per mitjà d'algunes manifestacions que es repeteixen al llarg del temps i en el context immediat. Com veurem, els estudis de Todd (1990, 1994), sobre els models familiars d'Europa i del món occidental, ens poden ser de molta utilitat per trobar una explicació a l'universalisme i al diferencialisme, posicions ideològiques fonamentals per al meu argument sobre l'heterofòbia.

Todd parteix del principi que les nocions de llibertat i igualtat són construïdes en el si de la família i que, per tant, cada model familiar justificarà i determinarà la posició ideològica de l'individu en totes aquelles qüestions sobre les quals haurà d'aplicar aquestes nocions i, especialment pels que ens interessa, la seva posició en el reconeixement de l'altre, el tracte amb el culturalisme i les minories, i la concepció sobre la democràcia i la ciutadania.

A partir d'un estudi diacrònic, basat en documentació jurídica, notarial i etnogràfica, Todd investiga els models familiars presents en el context europeu a partir del segle XVI, i, en concret, les relacions entre pares i fills, i les relacions entre germans.

a) Les relacions filials informen sobre la noció de llibertat. Segons la interdependència de generacions que persisteixi quan els fills arriben a l'edat adulta, les

relacions entre pares i fills poden ser de caràcter liberal o de caràcter autoritari: la relació liberal promou l'emancipació de les generacions joves, mentre que la relació autoritària admet la coexistència de diferents generacions en un mateix nucli familiar. Les famílies amb relacions liberals seran anomenades nuclears amb referència al nucli pares-fills com a constituents de la unitat domèstica i per tal com es creen unitats familiars noves quan els fills s'independitzen.

b) Les relacions fraternals informen sobre la noció d'igualtat. Segons el model de repartiment de l'herència, les relacions entre germans poden ser de caràcter igualitari o desigualitari. En aquesta relació, Todd introdueix un matís, segons si la igualtat inclou germans i germanes, o bé si n'exclou les de sexe femení, però aquest aspecte és secundari per al conjunt de l'argumentació.

La combinació d'aquestes quatre variables origina uns prototipus purs d'esquemes familiars, que queden resumits en els models següents:

1. La família nuclear igualitària presenta unes relacions filials liberals i unes relacions fraternals igualitàries; és a dir, els fills emancipats organitzen unitats domèstiques independents de les paternes i existeix un repartiment rigorós dels béns paternes entre els fills, la qual cosa demostra fidelitat al principi d'igualtat.

2. La família nuclear absoluta representa el model de relacions filials liberals i relacions fraternals no igualitàries; és a dir, promou l'emancipació dels fills però un repartiment de l'herència no equitatiu entre els germans, per a la qual cosa es fa servir força el testament, que indicaria una «relativa indiferència al principi d'igualtat» (Todd, 1990, p.39)

3. La família comunitària és la que presenta unes relacions filials autoritàries i unes relacions fraternals igualitàries. Normalment, quan els fills es casen porten les esposes al domicili matriu on hi conviuen amb els altres subnuclis familiars creats pels germans, amb qui comparteixen els béns paternes. L'organització al voltant d'un ancià, d'un padrí o d'un patriarca demostra el respecte al principi d'autoritat; el fet de compartir els béns paternes és un indicatiu del principi d'igualtat.

4. La família matriu designa unes relacions filials autoritàries i unes relacions fraternals no igualitàries. El desenvolupament diacrònic d'aquest esquema acostuma a seguir una seqüència que garanteix la continuïtat de la nissaga familiar en un dels fills, normalment el mascle primogènit, que quan esdevé progenitor comparteix sostre amb

les generacions anteriors; els altres fills poden casar-se i constituir altres nuclis familiars fora de la casa matriu, romandre solters sota el mateix sostre familiar o dedicar-se al sacerdoci o a la milícia. Per mantenir la coexistència generacional, aquest model necessita modular un context de respecte a l'autoritat i un repartiment desigual; aquestes dues característiques expliquen que totes les generacions concernides han de compartir unes concepcions molt clares d'autoritat i de desigualtat.

Todd obté un mapa d'Europa amb quinze zones antropològiques, que no coincideixen plenament amb els setze estats actuals membres de la Unió Europea, a partir de les quals explica la història del continent des del segle XVI i els canvis ideològics, econòmics i polítics que s'hi han produït, ja que, segons ell, «els sistemes agraris, com els sistemes familiars, poden ser considerats estables a partir de l'any 1500» (Todd, 1990, p.95). En resum, la presència «teòrica» dels grups esmentats es concentra en els punts següents:

1. La família nuclear igualitària es reparteix entre la conca parisenca, el nord i el sud d'Itàlia, i el centre i el sud de la península Ibèrica.
2. La família nuclear absoluta es concentra bàsicament a Anglaterra.
3. La família comunitària està molt poc representada a l'Europa occidental i Todd només n'ha trobat indicis al centre d'Itàlia; de fet, però, l'esquema de família comunitària es pot aplicar a la majoria de grups nòmades, com els gitanos tradicionals.
4. La família matriu és present, d'una banda, a Alemanya i al nord d'Europa, i de l'altra, al sud de França i al nord d'Espanya.

Una constatació important que convé introduir, seguint la teoria de Todd, és que la conformació de les nocions de llibertat i igualtat en aquests darrers quatre segles ha anat paral·lela a la decadència de la religió, associada a l'aparició del protestantisme, i a l'emergència del concepte de ciutadania, idea genuïnament moderna. Segons Todd, hi ha tres factors que expliquen aquest procés: l'alfabetització, la industrialització i la planificació familiar. Seguiré un relat diacrònic i sincrònic alhora per il·lustrar la influència dels conceptes de llibertat i igualtat en els factors esmentats i la seva materialització en alguns escenaris europeus segons els models familiars imperants.

Abans, però, convé fer algunes precisions d'ordre conceptual. Todd sosté un principi de determinació, segons el qual el rerafons antropològic determina però no decideix la posició de l'individu i, encara menys, pot tenir la capacitat de produir canvis

o transformacions. Per tant, defensa que davant de determinats fenòmens, l'estructura familiar facilita o obstaculitza unes o altres posicions personals i, per tant, el desenvolupament o no dels processos coadjuvants. Per exemple, davant de la implantació de noves formes de vida o davant de l'aparició d'artefactes tecnològics que pretenen facilitar la vida domèstica, algunes famílies faran de motor o de fre del canvi, segons les nocions de llibertat i d'igualtat presents al substrat.

Són conegudes les tesis que defensen una correlació entre emergència del protestantisme i desenvolupament polític, econòmic i ideològic al voltant de les noves idees. En aquest sentit, és interessant recordar que Europa entra a l'era moderna, al segle XVI, amb una unitat de fe, ideològica i pragmàtica, al voltant del cristianisme; una unitat que el protestantisme, amb les propostes luteranes, trenca a partir de la defensa d'uns postulats, que ara diríem *democratitzadors*, de la consciència religiosa: accés de tothom als textos sagrats, traducció dels textos a la llengua vulgar, casament dels sacerdots, supressió d'ordres monàstiques i rebuig de la jerarquia eclesiàstica representada pel Papa. En el pla terrenal, per tant, la Reforma defensa la igualtat entre els humans, però en el terreny metafísic, Luter introdueix un element de desigualtat humana quan propugna una salvació desigual, una salvació que només està assegurada per a uns quants ja que Déu té el poder absolut i el privilegi exclusiu de condemnar o de salvar. Aquesta paradoxa, llibertat terrenal i desigualtat metafísica, impregna tot el discurs protestant i és la clau de volta del canvi ideològic que s'origina a Europa amb la modernitat.

Com he esmentat, l'èxit de la Reforma luterana s'associa al desenvolupament cultural, expressat en termes de persones alfabetitzades, i també a la distància amb Roma. Unes raons, però, que es manifesten insuficients per explicar la totalitat del fenomen, ja que hi ha regions destacades d'Europa, com el nord i el centre d'Itàlia i el nord de França, amb un desenvolupament cultural important, que estan situades, respectivament, prop i lluny del fòrum romà. Aquí intervé la tesi antropològica de Todd: mentre que l'estructura familiar «codifica» les relacions entre pares i fills i les relacions entre germans, l'estructura metafísica o ideològica explica les relacions de Déu amb els creients i les relacions entre els creients. Per tant, «els valors d'autoritat o de llibertat, d'igualtat o de desigualtat, poden lliscar del pla familiar al pla metafísic sense una gran dificultat conceptual. L'autoritarisme (o el liberalisme) del pare es converteix en el de

Déu; la desigualtat (o la igualtat) dels germans es converteix en la dels homes» (Todd, 1990, p.118).

Traduït al seu quadre de combinacions familiars, això significa que els postulats de la Reforma trobaran ressò en aquelles famílies amb relacions autoritàries i desiguals (el model de família matriu), mentre que la contrareforma es manté en zones de família nuclear igualitària. La connexió sembla clara: en els grups familiars dominats per relacions autoritàries entre pares i fills i relacions desiguals entre germans era fàcil que guanyés terreny una doctrina que postulava la idea d'un Déu absolut omnipotent i una desigualtat entre els humans davant de la salvació. La primera fase de desenvolupament del protestantisme es localitza a Alemanya, amb un component fort de família matriu completa o incompleta, i a Suïssa, i passa posteriorment a Suècia, Dinamarca (país que representa una excepció a la tesi), Finlàndia, Noruega, Països Baixos i topa amb la conca parisenc, amb família nuclear igualitària, però s'implanta inicialment en una zona important de la França meridional. Per Todd, no és casual que les guerres de camperols i els conflictes calvinistes del XVI tinguessin lloc en zones amb una presència simultània dels dos models familiars: Flandes i Occitània. La situació a Anglaterra, d'altra banda, exemplifica el principi de determinació, segons el qual els nous corrents s'enfronten al rerafons antropològic preexistent, el qual decidirà la conveniència o no del canvi; en el cas anglès, la presència de la família nuclear absoluta reforça la desigualtat que propugna la Reforma –ara, en versió anglicana– i debilita l'autoritat divina, poc apropiada al model liberal que defensa aquesta família.

Observarem que aquest plantejament és contrari a la tesi marxista segons la qual els enfrontaments sorgits a partir del segle XVI no són més que l'expressió d'una classe social en alça, la burgesia, que troba en el protestantisme el fonament ideològic del nou ordre econòmic. L'argument que les ciutats són les promotores d'aquest nou corrent de pensament s'invalida quan s'estudien els potents centres urbans favorables a la Contrareforma catòlica, com ara les italianes i les franceses; per Todd, les ciutats «expressen el temperament d'una regió, no les aspiracions d'una classe en especial» (1990, p.133) i les regions tenen format el seu ideari a partir d'una base antropològica, observable en les relacions intrafamiliars, una base que es construeix amb el pas de moltes generacions.

Todd reconeix que l'aparició del fenomen urbà ha trastocat força el panorama de les estructures profundes dels individus. En concret, els valors de llibertat i igualtat i els seus antònims també són presents a la vida urbana, però es fan més difícils d'identificar en estat pur. La ciutat presenta dues característiques que marquen la distància amb la vida rural: la dimensió espacial, per la duresa que significa habitar en un espai rígid no modificable; la dimensió econòmica, de dependència salarial, que fa emergir el concepte d'incertesa fabricada, en paraules de Giddens (1994, p.13; recuperaré aquest concepte més endavant; vegeu 4.3).

El principi protestant segons el qual tots els creients han de poder accedir de manera autònoma i independent als textos bíblics necessitava un suport educatiu per materialitzar-se. L'alfabetització augmenta de manera considerable al centre i al nord d'Europa, regions amb una gran implantació del model de família autoritària i no igualitària, que defensa una relació directa amb l'autoritat divina, sense intermediaris. En canvi, a Anglaterra, les xifres d'alfabetització no assoleixen els nivells de Suècia, per exemple, una comparació que ens introdueix en un tema central de la tesi de Todd.

La comparació de les societats sueca i anglesa, amb família matriu i família nuclear absoluta respectivament, permet detectar que «l'obsessió de la transmissió successòria converteix tot progrés en una adquisició definitiva» (Todd, 1990, p.147); és a dir, el guany, en aquest cas cultural, que significa l'adquisició del codi escrit a la societat sueca roman com a possessió col·lectiva, del grup familiar. Al contrari, aquest fenomen no gaudeix de la mateixa valoració en entorns familiars on el fet successori no està tan implantat. La família nuclear absoluta no té una història lineal ni contínua i s'hi poden produir fases de retrocés, tant en l'àmbit econòmic com en el cultural, perquè el fil històric es construeix en el dia a dia. En la família matriu, en canvi, l'herència té una funció crucial per mantenir la continuïtat de la nissaga i perpetuar el capital acumulat, sigui econòmic o cultural. De fet, sense esquemes matrius hauria estat difícil pensar en el progrés en termes d'acumulació de coneixement. Això acaba d'explicar que, tot i en contextos protestants que haurien de facilitar la implantació de l'alfabetització, el rerafons antropològic decideix a favor d'una determinada tendència.

En altres paraules, el model familiar basat en la relació autoritària té un potencial educatiu de caràcter reproductor a causa de la forta interacció que existeix entre pares i fills; en canvi, en la relació de filiació liberal, la influència educativa dels pares es

relaxa notablement o bé adquireix un caràcter no tan reproductor i més transformador, més alliberador i crític.

La importància de l'alfabetització, com a condició del procés de modernització de les societats europees, queda reforçada pel paper predominant que van adquirint les classes emergents, primer artesanals i després industrials, entre el XVI i el XVIII. El procés d'expansió econòmica i cultural a les regions centrals i nòrdiques és simultani al procés de ruralització i d'estancament cultural de les zones del centre d'Itàlia i del centre de França. El progrés industrial té un deute amb el progrés de la intel·ligència humana, el qual es veu afavorit quan les condicions econòmiques i culturals són assentades en un model familiar adequat.

«Les regions que combinen família nuclear igualitària i propietat camperola apareixen com a terrenys de resistència del catolicisme», segons Todd (1990, p.174), com ha succeït al nord d'Espanya. En els casos d'una forta industrialització, com ara al nord d'Itàlia, la resistència del catolicisme ha estat dèbil, la qual cosa explica que el procés d'industrialització, com el d'alfabetització, per ells mateixos no tenen prou força per alterar el sistema ideològic; però quan troben una base antropològica favorable, el procés es desencadena de manera molt ràpida. El procés tecnològic i científic promotor de la industrialització, fonamentat en una racionalitat pragmàtica, significa una exaltació de les possibilitats dels humans sobre la natura i, per tant, són viscudes com una increpació a l'autoritat divina, per tal com aquesta representa un fre a les aspiracions humanes. En els contextos familiars liberals, el no reconeixement de l'autoritat de Déu significa un primer pas de descristianització i un debilitament de la mateixa concepció religiosa; en canvi, la família matriu i la nuclear absoluta, com a nuclis de resistència a la desaparició de l'autoritat divina, signifiquen els escenaris on es mantindrà durant alguns segles una certa fidelitat a la pràctica religiosa.

Sembla correcte afirmar que el desplegament de la modernitat, i la història demogràfica d'Europa, es poden explicar per la combinació dels factors que acabo de comentar, l'alfabetització i la industrialització, que afecten el conjunt de l'estructura social i el sistema ideològic. La planificació familiar, concretada en el control de natalitat, seria el tercer factor que donaria explicació de la davallada de la religió. Segons Todd, el descens de la taxa de natalitat es produeix en regions evolucionades des del punt de vista cultural i industrial que tenen una presència destacada del model de

família liberal i igualitària, com ara a la conca parisenc a mitjan segle XIX. En canvi, les altres regions d'Europa que tenen unes condicions d'alfabetització i d'industrialització semblants o superiors que les de la conca parisenc mantenen les taxes de natalitat. Per Todd, és la combinació alfabetització-descristianització la que facilita la planificació familiar i el desenvolupament del control de naixements. L'alfabetització és una primera condició de la política del control de naixements, simultani a l'esfondrament de les creences religioses. Todd defensa que les condicions en què apareixen noves ideologies són les mateixes que permeten una difusió de la planificació familiar i de l'anticoncepció; «per això, transició demogràfica i transició ideològica coincideixen plenament en el temps i en l'espai» (1990, p.196). Així, doncs, el trànsit de la caiguda d'una ideologia a l'eclosió d'una altra és un procés lent que no es dona d'un dia per l'altre. Això no vol dir, però, que l'ésser humà es trobi, de manera sobtada i inesperada, desprotegit de tota ideologia, ja que el rerafons antropològic subministrat per la família administra seguretat i confiança davant dels canvis.

4.1.2. Valors i dinàmiques socials en la societat moderna

Arribats a aquest punt, convé recapitular sobre les nocions de llibertat i igualtat relacionades amb cada base antropològica i sobre les manifestacions que produeixen en epifenòmens culturalistes, com el racisme, que demostren l'existència d'una determinada concepció de democràcia i ciutadania, idees pròpies de l'estructura profunda de la societat. De fet, la decadència de la religió obliga el pensament modern a resituar els paràmetres en què l'individu pren posició en la vida. Segons Todd, «d'ara endavant, cada sistema ideològic pot ser descompost en tres forces» (1990, p.204); és a dir, cada fórmula ideològica o preideologia ha de donar una resposta coherent a tres dimensions: la nacional, la de classe i la divina.

Cada una d'aquestes dimensions explica una dinàmica social específica, en la qual l'individu posa en marxa uns valors determinats. M'interessa construir ara una taula de referència que mostri els valors associats amb cada una de les dimensions esmentades i amb cada un dels conceptes que conformen la base antropològica individual, és a dir, la llibertat i la igualtat, i els seus antònims, l'autoritat i la desigualtat. Es tracta d'obtenir una taula genèrica de valors. Vegem-ho de manera esquemàtica.

a) La dimensió nacional donaria explicació de la dinàmica política i de les relacions de poder. En la dinàmica política es poden produir les parelles de valors següents, associades a les nocions de llibertat i igualtat subjacents, respectivament: autodeterminació i submissió; participació i representació. L'autodeterminació mostra unes relacions de poder caracteritzades per l'autonomia i l'autogovern, al contrari que la submissió, pròpia de dinàmiques autoritàries. Per la seva banda, la participació és un valor associat amb la igualtat, mentre que la representació s'ha d'associar a la desigualtat.

b) La dimensió de classe donaria explicació de la dinàmica econòmica i de les relacions de producció. En aquesta dinàmica, es produeixen els valors següents, associats també a les nocions de llibertat i igualtat subjacents: coordinació i subordinació; cooperació i competició. Per coordinació entenc el valor associat a les relacions econòmiques que es mouen sota un principi de llibertat d'actuació, mentre que la subordinació econòmica és pròpia de relacions autoritàries característiques de situacions planificades, amb poca o gens llibertat de moviment. D'altra banda, la cooperació és un valor propi de la igualtat, mentre que la competició quedaria associada a la desigualtat.

c) La dimensió divina explicaria la dinàmica ideològica i de les relacions vitals o experiencials entre les persones. En aquesta dinàmica ressaltarem els valors següents: emancipació i domini; compromís i adhesió. La llibertat promou el valor de l'emancipació en les relacions experiencials i l'autoritat encasta els individus sota el domini d'algú. D'altra banda, la igualtat promou valors associats amb el compromís, mentre que la desigualtat reclama el valor de l'adhesió.

	llibertat	autoritat	igualtat	desigualtat
dinàmica política	autodeterminació	submissió	participació	representació
dinàmica econòmica	coordinació	subordinació	cooperació	competició
dinàmica ideològica	emancipació	domini	compromís	adhesió

Fig. 4.1. Taula de valors referits als conceptes de llibertat i igualtat, segons cada dinàmica

La finalitat de la taula és confeccionar la matriu de valors que defensa cada un dels models familiars estudiats per Todd, una eina que pot resultar imprescindible des del punt de vista pedagògic. Creuant els valors associats a cada dimensió amb els conceptes que promou cada model familiar, s'obtenen les matrius bàsiques següents.

Models familiars	Dinàmica política	Dinàmica econòmica	Dinàmica vital
1. Nuclear igualitària	autodeterminació participació	coordinació cooperació	emancipació compromís
2. Nuclear absoluta	autodeterminació representació	coordinació competició	emancipació adhesió
3. Comunitària	submissió participació	subordinació cooperació	domini compromís
4. Matriu	submissió representació	subordinació competició	domini adhesió

Fig. 4.2 Matrius bàsiques de valors que promou cada model familiar

La rellevància dels conceptes d'igualtat i llibertat en cada una de les ideologies o preideologies estudiades revela l'estructura profunda a partir de la qual cada grup familiar pren posició i dibuixa una matriu pròpia. Per tant, a partir de la taula anterior, obtenim el paisatge de les posicions ideològiques existents a Europa en els darrers quatre segles, unes posicions ideològiques que preparen el terreny als canvis que aportarà la tardomodernitat, com veurem més endavant (vegeu 4.3.1). La cohabitació de grups familiars diferents en un mateix territori (local, regional o d'abast europeu) explicaria el concepte de conflicte social, nacional o religiós, en clau de modernitat; per exemple, la diversitat amb què els europeus accepten el procés de convergència entronca amb el model explicatiu de Todd: les dificultats d'homogeneïtzació ideològica rau, segons ell, en la diversitat de bases antropològiques dels grups en contacte.

En les línies següents exposaré algunes observacions sobre les característiques dels grups ideològics resultants i de les conseqüències pràctiques d'algunes de les seves proposicions centrals.

1. La ideologia liberal i igualitària, que es produeix en regions de família nuclear igualitària, com a la conca parisenc, propugna una igualtat jurídica en un estat social de dret de caràcter laic. La llibertat i la igualtat impregnen totes les dimensions ideològiques. Així, en la dimensió de classe, aquest model defensarà unes relacions de producció cooperatives que promoguin una dinàmica econòmica solidària i equilibrada basada en la coordinació amb els altres per obtenir els millors resultats; en el terreny polític, els individus són iguals davant de les institucions de l'estat, les quals tindran l'obligació de donar igualtat d'oportunitats als seus membres, sobre una base d'autodeterminació i participació; en la dimensió metafísica s'amaga una mena de religió civil que observa l'estat com el suport necessari per a les relacions entre els individus; aquest model defensarà, per tant, un estat que promogui l'emancipació i alhora el compromís envers el contracte social. La Revolució francesa canvia l'autoritat del Déu catòlic per l'autoritat de l'estat. Per Todd, la base antropològica de la família liberal i igualitària explica l'aparent senzillesa amb què s'assumeix aquest canvi: «els homes, lliures davant dels seus pares, han de ser lliures davant de l'estat; els germans, iguals a la família, han de continuar sent-ho a la vida social» (Todd, 1990, p.209). La «metafísica revolucionària» manté els postulats de la metafísica catòlica aplicats al terreny social: segons Todd, «el nacionalisme revolucionari [francès] és indissociable d'una concepció liberal i igualitària que considera tots els homes, no només els francesos, lliures i iguals» (1990, p.221). Aquest esquema ideològic desemboca en un model naturalitzador en el tractament de les minories i en una concepció essencialista de la democràcia, que en la fórmula francesa presenta una contradicció profunda, al meu entendre, en la consideració nuclear del nacionalisme com a organitzador de la vida social. La contradicció prové del caràcter assimilatori que defensa, ja que la llibertat i la igualtat es produeixen exclusivament en l'escenari dibuixat per la fórmula republicana laica en llengua francesa, i produeix un desplaçament de la igualtat cap a l'igualitarisme uniformitzador. En canvi, aquest nacionalisme republicà és antiracista perquè s'alimenta de les nocions d'igualtat i llibertat aportades per la seva base antropològica familiar; és un nacionalisme assimilador, una mostra del qual és el tractament del col·lectiu jueu: se'ls neguen tots els drets com a grup però se'ls atorguen tots els drets com a individus.

2. La ideologia liberal i desigualitària, present en regions de família nuclear absoluta, com a la pràctica totalitat d'Anglaterra, bàsicament defensa una societat

estructurada al voltant de la llibertat. Segons Todd, l'absència del principi d'igualtat, que argumenta amb l'ús del testament i la discrecionalitat del progenitor en el repartiment de l'herència, no significa necessàriament la presència o la defensa social de la desigualtat; senzillament, no se'n fa un valor social, de la igualtat. La societat liberal i desigualitària porta directament a l'individualisme i, per tant, al cultiu de la tolerància com a instrument regulador de la vida social. Segons Todd, les institucions polítiques del liberalisme desigualitari, present a Anglaterra, però també als Països Baixos, Dinamarca i Noruega, es caracteritzen per una manca absoluta de lideratge, signe de doctrines ideològiques fortament estructurades defensores de l'autoritat. Precisament la indefinició de l'autoritat i l'aposta per l'individualisme serien arguments que explicarien no només la manca de lideratge sinó també el poc arrelament que hi troben les doctrines estructurades, com el nacionalisme, el socialisme i el catolicisme. En suma, la ideologia liberal i desigualitària fomenta una comunitat basada en l'individualisme econòmic, polític i metafísic que es concreta en una presència testimonial de l'estat; quant al culturalisme, la indiferència per la comunitat genera, al meu entendre, unes posicions disgregadores que, en paraules de Walzer (1994), activen dinàmiques centrífugues de caràcter individualista, per tal com es basen en valors associats a la competició.

3. La ideologia autoritària i igualitària, present en regions de família comunitària, com en la majoria del centre d'Itàlia, permet relacionar-la a plantejaments col·lectivitzants d'aire comunista. Aquest model defensa un estat fort que representa l'autoritat, sota el qual tots els membres són iguals en drets i oportunitats. De fet, els paral·lelismes amb els postulats comunistes són constants fins al punt que Todd obté una representació espacial de la família comunitària plenament coincident amb les zones on les forces comunistes van recollir més sufragis en les eleccions de la dècada de 1970, tant al centre d'Itàlia –a la regió de Bolonya, especialment– com al centre de Portugal –més en concret, a l'Alentejo, país on va néixer la revolució de 1974. El socialisme, com a ideologia fortament estructurada, es nodreix de l'autoritarisme i de l'igualitarisme; així mateix, el feixisme italià, d'indiscutible arrel autoritària, amb una exaltació del *duce*, del partit i de l'estat, abona un igualitarisme que rebutja, a la seva manera, una societat classista. De fet, històricament el feixisme fracassa quan abandona els postulats igualitaristes i s'arreglera amb el nazisme, clarament desigualitari, com veurem. Segons Todd, el conflicte entre comunistes i feixistes es produeix, no