

Quarta part: PERSONATGES

CAPÍTOL 7: RACISME

La relació entre el culturalisme, tal i com l'he definit en la introducció, i el racisme no és nova. No és pas només ara que parlem de racisme cultural¹ que aquestes dues ideologies han començat a relacionar-se. Des del seu primer moment el racisme es basa en la suposició de la inferioritat CULTURAL de determinades races. El racisme lligà sempre cultura i raça. El culturalisme, en antropologia, intentà deslligar aquesta relació –aquest fou el gran objectiu de Franz Boas– però no qüestionà, almenys inicialment, la possibilitat de la superioritat d'unes cultures sobre unes altres, perquè això anava lligat a la ideologia del progrés, de la qual eren fills il·lustres. Com es pot veure, el culturalisme podia desprendre's de la noció de raça sense problemes, però en canvi el racisme no podia desprendre's de la noció de cultura, de què depenia per a mostrar la suposada superioritat de determinades races, les quals eren millors culturalment, més civilitzades, més refinades, tenien millors tècniques. De fet la majoria d'arguments parlen d'una millor psicologia, és a dir d'una més gran intel·ligència per part dels individus de les races superiors. Gobineau, en el seu famós assaig sobre la superioritat de les races afirma que l'individu més ruc d'una raça superior sempre serà més intel·ligent que l'individu més llest de la raça inferior. Òbviament, és a través dels productes culturals que aquests individus mostren la superioritat de la seva raça.

Una relació massa íntima per negligir-la. Seria, doncs, d'allò més simplista afirmar que els nous racismes culturals no tenen res a veure amb el racisme racial. Hi tenen molt a veure, perquè van viure plegats molt de temps, i perquè el model de

¹ També s'ha anomenat aquesta mena de racisme: racisme de la diferència, diferencialisme o integrisme de la diferència (Pierre André Taguieff); nou racisme (Michel Vieworka, Martin Barker, John Rex, Etienne Balibar); fonamentalisme cultural (Verena Stolcke); racisme cultural, racisme ètnic o racisme d'identitat (Manuel Delgado). Com sempre, els diferents noms responen a les diferents definicions que en fan els autors, quins aspectes posen en relleu i a quines causes l'atribueixen. Tot i això hi ha molts aspectes coincidents que ens permeten d'afirmar que intenten descriure el mateix fenomen. En el fons es tractaria —i en això tothom hi està d'acord— d'una forma de xenofòbia, estretament vinculada al nacionalisme promogut pels estats moderns.

la discriminació, del prejudici i de l'estereotip és compartit. El van inventar junts, tot i que no siguin exactament el mateix fenomen, com afirma Verena Stolcke:

El fonamentalisme cultural és, per tant, una ideologia d'exclusió col·lectiva basada en la idea de l'"altre" com a estranger, estrany al cos polític. En el seu nucli, la presumpció que els drets socials i polítics, és a dir, la igualtat política formal, pressuposen una identitat cultural i que, per tant, aquesta igualtat cultural és el requisit essencial per a accedir als drets de ciutadania. (Stolcke, 1994, p. 248)

Tot i no ser exactament el mateix fenomen, crec que podem continuar anomenant-lo racisme per dues raons: la primera, perquè és un discurs que fonamenta encara la discriminació en la biologia humana, però ara no pas com a font de diferència sinó com a font d'igualtat: tots els humans comparteixen la capacitat de desenvolupar cultures, és "natural" viure en cultures i sobretot, és "natural" pensar que la pròpia cultura és la millor. La discriminació es basa en el supòsit que l'etnocentrisme és natural, lògic, universal, imprescindible, ineludible. La segona no és ben bé una raó, sinó una estratègia política. Ara que el racisme està oficialment –llegeixi's científicament– desacreditat no ens faríem cap favor canviant el nom del nostre enemic i convertint-lo en alguna altra cosa que cal tornar a desacreditar. Però això no implica que no puguem suposar que és un fenomen diferent al racisme tradicional, tal i com afirma Verena Stolcke (1994, p. 242), i que no calgui desenvolupar arguments específics per a contrarestar-lo.

Una d'aquestes diferències arrenca de l'ús que es fa, i que sorprèn encara a molts, d'arguments tradicionals de l'esquerra per tal d'afirmar el racisme cultural. Com mostren Müller i Tuckfeld (1994), en aquest racisme, s'hi troben elements de discursos *feministes* (l'opressió de la dona en altres cultures, sobretot la musulmana), *sindicalistes* (la baixada de sous, l'empitjorament de les condicions de treball, l'increment de l'atur) o *ecologistes* (la protecció de la diversitat cultural, així com la de la biodiversitat en regions subdesenvolupades que no han de desenvolupar-se per no trencar l'equilibri ecològic). Fins i tot la protecció de la democràcia, com a producte cultural occidental i que cal preservar costi el que costi de la contaminació d'altres cultures que podrien no ser democràtiques o que tenen un funcionament autoritari típic. Crec que aquests usos no són tan sorprenents si

tenim en compte que l'esquerra ha estat tradicionalment *universalista*, proposa un sol model de societat perfecta igual per a tot el món –sia socialista, comunista o anarquista– i també *culturalista* –el social i el cultural són fenòmens diferents i per tant cal respectar les diferències culturals com a garantia d'un món just–.

Sigui com sigui, val la pena de dedicar un capítol al tema del racisme (clàssic) per tal de revisar-lo i veure si ens serveix o no per a entendre el “nou” racisme. Crec que en molts aspectes el “nou” racisme cultural no es pot entendre sense tenir en compte l'anterior racisme racial. Algunes afirmacions que no són tan òbvies mirant només el racisme cultural (per exemple que algú afirmi que hi ha cultures millors, èticament o tecnològicament més avançades, sembla una obvietat que sorprèn poca gent) probablement es poden posar millor de manifest a la llum del racisme racial. Començaré per la relació entre racisme i psicologia, una relació que ens pot ajudar a entendre més endavant la relació entre racisme i modernitat, que serà objecte d'anàlisi en aquest capítol. Establir la relació entre racisme i modernitat és també establir les bases per a entendre la relació entre culturalisme i modernitat que veurem en el proper capítol.

Inevitabilitat del racisme en la majoria de corrents psicològics i psicosocials

La psicologia no ha sorgit ni s'ha mantingut fora del seu context històric i social². També ha begut de la fantasia política totalitària. La major part de la seva història a través de la fantasia de l'individu normal. Una societat perfecta havia de ser una societat on tots els individus fossin normals. La psicologia només es pensà per a la societat occidental, els objectius de normalitat per als individus ho foren per als individus masculins, blancs i protestants en principi, els altres haurien d'adaptar-se al model o bé serien definits com a més o menys anormals en funció de les diferències que mostressin amb el patró de comparació.

Per aquesta raó quan la psicologia s'interessa pel prejudici després de la segona guerra mundial ho fa també des d'aquests valors, és a dir, des del ferm convenciment que calia estudiar aquesta anormalitat en els valors democràtics que representava el prejudici. Aquesta fou la base del famós estudi sobre la personalitat autoritària d'Adorno i el seu equip, però també fou la causa que durant un temps quedés amagada la crua realitat: que el prejudici no era pas tan anormal ni característic d'individus amb tipus de personalitat extrems. Els estudis que posteriorment es dugueren a terme a partir de postulats cognitivistes, més que no pas des de teories de la personalitat d'inspiració psicoanalítica, mostraren precisament que el prejudici no era qüestió de personalitat sinó conseqüència de la difusió d'estereotips respecte a grups de població determinats.

Amb tot, aquests estudis no foren pas la primera incursió de la psicologia en el terreny del prejudici. La relació és molt més antiga, de fet aquests estudis, que d'alguna manera entengueren que el prejudici era un problema que s'havia de resoldre, foren excepcionals. En general, la història de la psicologia mostra que els estudis que s'han fet han anat majoritàriament dirigits a legitimar i justificar, i fins i tot a crear, el prejudici (Howitt i Owusu-Bempah, 1994). Això ha estat tan així i la relació de la psicologia amb el prejudici racial ha estat tan estreta que molts estudis realitzats amb tota la bona intenció del món, i alguns sense tan bones intencions, han acabat d'una manera o d'una altra afirmant la inevitabilitat d'aquest prejudici. Per tal de legitimar-lo, es podia recórrer als models animals, com feren la sociobiologia i el conductisme; o bé als processos universals de relació entre instints i pressió social psicoanalítica; també als processos cognitius adreçats tots cap a la consecució de la racionalitat científica en l'individu normal; o fins i tot crear-lo a través de l'estudi de les diferències de personalitat, d'intel·ligència o de motivació entre races o grups socials diversos.

² Aquesta és la premissa que Graham Richards (1997) pren com a punt de partida per al seu llibre sobre la història de la relació entre la "raça", el racisme i la psicologia, la principal hipòtesi del qual és que la psicologia fou necessàriament racista al principi perquè ho era la comunitat cultural de la qual formaven part els psicòlegs.

La psicologia que frisava per gaudir de respectabilitat científica no podia quedar al marge dels corrents evolucionistes. La psicologia de la primera del segle XX aplicà la teoria de l'evolució al desenvolupament mental dels individus, es buscaren les línies genealògiques de les persones per tal de descobrir les causes hereditàries de la intel·ligència, entesa com la millor adaptació al medi. Aquest procés, promogut per gent com Sir Francis Galton, havia de portar lògicament a l'establiment de línies genètiques nacionals. Al cap i a la fi, la idea de comunitat nacional romàntica es basava en un origen comú, en una història compartida entre iguals. D'aquí a l'emergència d'una psicologia racial només hi havia un pas. Com a mínim fins als anys 30, moment en què entraren amb força els conductistes, partidaris radicals de la determinació ambiental, i els antropòlegs boasians, que separaren la cultura de la raça, la psicologia fou el camp per excel·lència de la determinació pels instints i les herències genètiques³. Una psicologia capaç de passar tests d'intel·ligència als immigrants que arribaven als Estats Units a principis de segle i de publicar conclusions com que el 83 per cent dels jueus, el 80 per cent dels hongaresos, el 79 per cent dels italians i el 87 per cent dels russos eren retardats mentals (citat a Collier *et al.*, 1991).

En aquest context, la psicologia social de McDougall, basada en els instints, no podia sinó reforçar aquestes tendències. I de fet ho feu explícitament com mostren les relacions entre McDougall i el moviment eugenèsic americà. Però el concepte d'instint caigué en desgràcia, paradoxalment i probable, per la incapacitat de tenir en compte la diversitat humana. L'instint no pot ser sinó universal i per tant entra en franca contradicció amb una psicologia que esperava dels seus conceptes l'explicació de les diferències humanes i, si fos possible, una jerarquia d'aquestes diferències que legitimés la superioritat blanca occidental. Per això (i contra Collier *et al.*, 1991) la caiguda del concepte d'instint no suposà una caiguda del

³ Malgrat el triomf que els punts de vista evolucionistes "psico-socials" assoliren sobretot als Estats Units i malgrat el fet que a Europa no gaudiren de tanta popularitat (Collier *et al.*, 1991) no es pot oblidar que la història de la psicologia és una història bàsicament americana.

determinisme biològic en psicologia ans només un parèntesi en el seu desplaçament cap a la genètica com mostra la popularitat, entre la població general i entre els psicòlegs, que van tenir, i continuen tenint, l'etologia i la sociobiologia.

Tot i que aquestes dues disciplines “només” legitimen el prejudici de forma indirecta, això, tanmateix, no les fa pas anecdòtiques. L'agressivitat, la defensa del territori, el manteniment de la jerarquia... són temes recurrents en etologia i en sociobiologia, fins a un punt, que aquestes teories justifiquen el prejudici a través de la legitimació de la discriminació mateixa. En afirmar l'animalitat intrínseca de la persona, les conductes resultants del prejudici no poden ser sinó una conseqüència lògica del patrimoni genètic humà. Com explica Colette Guillaumin, l'etologia i la sociobiologia creen un concepte d'animalitat genèric que legitima la comparació dels humans amb qualsevol espècie. D'aquesta manera es multipliquen a l'infinit els recursos de què disposen els etòlegs per veure, literalment *veure*, en els animals l'explicació de la conducta humana. Cada espècie animal es converteix en l'exemple d'*algun* element de la socialitat humana. Els simis serveixen exemplarment per a mostrar el caràcter natural de tenir cura dels infants i de les conductes d'alimentació humanes; els estornells exemplifiquen el manteniment de la integritat del territori en front dels intrusos; els llops, l'agressivitat i la lluita per l'honor; l'aviram, la jerarquia; els cucs de la farina, la reproducció i els perills de la superpoblació... (Guillaumin, 1992, p. 165). La garantia de l'animalitat humana que ofereixen, garanteix de passada que sigui plausible la consideració de races –i per què no, d'espècies, almenys metafòricament– en el seu clos.

L'etologia no ha estat l'única a considerar l'animalitat humana com a font de legitimació de determinades pràctiques discriminatòries, també ho feren el conductisme i la psicoanàlisi. Com sabem, el conductisme és el principal impulsor de la psicologia comparada. La psicologia animal és, de fet, gairebé l'únic àmbit en el qual s'especialitzà el conductisme. Malgrat que la visió conductista no estableix cap solució de continuïtat entre animals i humans, no trobem en el conductisme una explicitació de nocions com les de raça o de determinació genètica, el seu ambientalisme a ultrança no ho permet. Però no per això podem afirmar que no és racista. El seu ambientalisme és físicista i biologicista, vinculat a la física, car

estableix un model mecànic de relació estímulo-resposta, i a la biologia a través del darwinisme:

La selecció natural sota forma d'acció selectiva de les contingències de reforç intervé en l'escala de la cultura, de les cultures, de la mateixa manera que amb les espècies. L'aparició de nous costums es compara amb mutacions genètiques l'origen de les quals és "accidental". Segons Skinner, els hàbits culturals poden, igual que els trets que caracteritzen les diferents espècies, estar més o menys adaptats. D'aquí sorgeix la idea que de la mateixa manera que poden existir subespècies o races dominants (com l'home), pugui aparèixer una cultura dominant. (Néve, 1977, p. 223).

És racista, a més, en dos aspectes: primerament, *per omissió*, com dirien Howitt i Owusu-Bempah (1994), és a dir, per no articular des de la psicologia el racisme com a problema i per tant deixar l'*statu quo* racista sense qüestionar, i per proclamar l'universalisme dels processos estudiats i, en conseqüència, per no retre compte de les diferències humanes, que equival a afirmar la universalitat de la manera d'entendre el món, la vida i les persones segons l'"american way of life". I segonament, per elaborar un model totalitari de societat, l'explicitació del qual es troba a la novel·la "Walden II" de B.F. Skinner. El problema no era només el fet que el control de la conducta en la seva comunitat "imaginària"⁴ fos la màxima preocupació del seu autor, sinó que oferí un model de comprensió de la persona a-històric i a-relacional, en el qual les relacions de poder (i les relacions basades en la raça ho són especialment) eren inexistents i no s'havien de tenir en compte a l'hora de dissenyar el sistema educatiu o el sistema psiquiàtric. Com sempre, i per variar, la psicologia més científica de totes les psicologies que es fan i es desfan, legitimava l'ordre social establert. És curiós com, tot i partir de fonaments oposats i suposadament enfrontats, el debat entre Lorenz i Skinner no reproduí el debat herència-ambient tal i com havia tingut lloc entre racistes i culturalistes, sinó que

⁴ Les cometes hi són perquè no va ser tan imaginari com sembla. Després de la publicació del llibre es van formar desenes de comunitats als Estats Units que intentaren seguir fil per randa la recepta científica de la felicitat que l'autor proclamà.

deixà implícits uns pressupòsits comuns totalitaris⁵. Elisabeth Lage, psicociòloga francesa, ho explica molt bé en el següent fragment, que serveix de conclusió al seu capítol sobre Lorenz, i de retruc, al de Patricia Néve sobre Skinner, que acabo de citar i que l'antecedeix, en un llibret poc conegut sobre discurs biològic i ordre social (Achard *et al.*, 1977)

Malgrat tot, el significat dels treballs de B.F. Skinner i de K. Lorenz supera àmpliament la simple querella entre escoles. Creiem que hem insistit prou sobre el fet que els seus objectius concorden: resoldre els perills que amenacen el món occidental, reforçar-ne el sistema, assegurar-ne l'hegemonia. Tots dos, en nom de la ciència i en tant que experts, pretenen fer-ho. A l'interior del sistema occidental, Skinner i Lorenz s'alineen en el mateix bàndol: aquell que defensa el poder, que defensa la jerarquia, l'ordre, la propietat privada i l'exèrcit. Quina importància té de prendre-ho pel costat dels instints o pel del condicionament? (Lage, 1977, p. 250).

De totes maneres, la supervivència de l'instint no es produí en psicologia només a través de l'afirmació del poder del patrimoni genètic, també la psicoanàlisi hi féu, almenys inicialment, un gran paper. Els instints o pulsions d'amor o de vida i de mort, en els quals Freud creia fermament, obriren el camí a d'altres variants de l'innatisme en psicologia, essent les més importants les teories sobre la inevitabilitat de l'agressió i la impossibilitat de regular-la sinó és a través d'alguna catarsi o divertiment. Encara que les teories antropològiques i psicosocials de Freud quasi no tingueren cap influència en la psicologia social i trobaren el seu públic entre els antropòlegs culturals, foren les seves nocions sobre agressió les que influïren sobre el desenvolupament d'hipòtesis diverses, com la de la frustració-agressió (en el camp dels neoconductistes) o bé la de la personalitat autoritària (reconduïdes a través del filtre marxista de l'escola de Frankfurt).

⁵ Els analistes del discurs coneixen prou bé la força de les pressuposicions, el terreny on té lloc la batalla, però que ningú no pren en consideració a causa de l'excessiva preocupació per la posició dels combatents i al final és el que acaba determinant el resultat de la contesta.

Per exemple, en els estudis sobre la personalitat autoritària d'Adorno i el seu equip, se suposà que l'autoritarisme sorgia d'un desplaçament, cap a grups d'estatus inferior, de l'hostilitat que sentien envers les figures d'autoritat de la seva infantesa (sobretot la representada pel pare). Com tothom sap, la hipòtesi de la frustració-agressió també es basa en la idea del desplaçament. Val la pena de fer remarcar en tots dos casos el fet que no descarten la importància del medi social, però el releguen al paper d'explicar únicament per què alguns grups⁶ són l'objecte d'aquest desplaçament però no pas el prejudici o l'agressió en ells mateixos. Els grups més dèbils, els que ja han estat desposseïts de tot rastre de poder, són òbviament la víctima propiciatòria de tals desplaçaments. Però la noció de desplaçament implica que, d'una manera o d'altra, l'agressió o l'autoritarisme són inevitables sota determinades circumstàncies. Fins i tot en el cas de la personalitat autoritària hi ha una tendència a reificar-la en subestimar el paper de les relacions de poder i dels discursos del present i subordinar-la a una tendència inevitable ancorada en unes relacions passades. Tot i així, no es pot menysprear el paper que la hipòtesi de la personalitat autoritària atorga a la societat ni oblidar que els seus autors estaven estretament vinculats a l'escola de Frankfurt. En els estudis sobre personalitat autoritària la pregunta no era directament sociològica sinó clarament psicosocial: intentava esbrinar de quina manera s'ancoraven les relacions socials de poder, l'opressió i la discriminació en determinats individus. En canvi, les crítiques que se li van fer durant els anys cinquanta i que foren sobretot metodològiques anaven encaminades a substituir el punt de vista psicosocial i sociològic dels seus autors per un punt de vista ja totalment psicologista, la culminació del qual arribà amb les crítiques i estudis d'Eisenck i de Rokeach, postulant que tot era qüestió d'estils de pensament, de mentalitats obertes o tancades i predicant que l'autoritarisme i el prejudici es podien trobar igual a dreta i esquerra

⁶ Un estudi de Pettigrew fet durant els anys cinquanta, en el qual compara diferents societats racistes, mostra la importància del context específic per a escollir l'objecte de la discriminació (citat per Michael Billig en el seu capítol del manual de Moscovici (Billig, 1984).

de l'espectre polític⁷, la qual cosa anul·lava definitivament tota possibilitat de fer una anàlisi social del tema.

La crítica més dura que se li pot fer avui en dia, a part de la crítica evident a la noció de personalitat, cal adreçar-la sobretot al fet d'haver-se centrat en un tipus de personalitat extrem, que va deixar de banda el racisme normal, obert i estructural de la societat del seu moment. En una societat declaradament i legalment racista, és absurd pensar que el racisme és qüestió d'extremistes, de gent amb una educació especial o bé amb frustracions diverses; al contrari, el racisme és la normalitat – com és encara avui la norma, a despit dels esforços d'educadors i de la resta de persones *conscients*. El principal error de l'estudi és haver deixat pensar que el racisme és qüestió d'extremismes ja que va fer creure que això implicava una minoria de gent (el procés de selecció dels entrevistats no és aliè a aquest resultat, ja que es basava en triar la gent amb puntuacions màximes en les escales utilitzades), quan, en realitat, era la majoria la qui estava posicionada en l'extrem.

No és casualitat que la majoria dels estudis hagin estat fets sobre prejudicis i no pas sobre discriminació. D'aquesta manera, la psicologia social estudià preferentment el subjecte de la discriminació i no pas el seu objecte. Com sempre, la víctima restà fora de l'interès de la psicologia, més aviat preocupada per resoldre el problema que suposava el fet de formar part dels bons, dels millors, dels moralment superiors, dels que havien guanyat la guerra al feixisme i amb tot mantenir actituds prejudicadores i racistes. Resoldre aquesta contradicció va ser més important que no pas preocupar-se per les condicions de vida dels discriminats⁸ (Minton, 1986 i Smith, 1978, citats a Collier *et al.*, 1991, p. 367). El pas següent en psicologia va ser reafirmar encara més la inevitabilitat del racisme vinculant-lo a l'ús d'estereotips.

⁷ Les referències d'aquests estudis es poden trobar a Richards (1997) i a Howitt i Owusu-Bempah, (1994).

⁸ Per això la qüestió es planteja com si fos un problema de relacions de raça, per exemple, un clàssic de la psicologia social de les relacions de raça és Bloom, 1974.

L'estereotip és l'exemple preferit de la psicologia per tal de mostrar la irracionalitat del comportament de les persones (i de passada afirmar lògicament la racionalitat d'una disciplina capaç de fer aquests descobriments). L'estereotip és un concepte antic en psicologia social. El seu ús comença als anys trenta, i no crec que sigui casualitat que sorgeixi durant la fase d'expansió de l'escola de la psicologia de la Gestalt. Al cap i a la fi, l'estereotip és un procés paradigmàtic per a qualsevol gestaltista, car comporta confondre una part amb el tot. Una part que adquireix les característiques del tot de què forma part, fins quan aquestes característiques —per més que això ja no sigui ben bé gestàtic— són flagrantment inventades.

La psicologia del prejudici posterior a l'estudi d'Adorno és un intent sistemàtic d'allunyar-la el màxim possible de qualsevol temptació sociologista. En realitat, passa a ser una psicologia de l'estereotip com mostra el llibre de Gordon Allport de 1954 "*The nature of prejudice*"⁹. L'objectiu, gens dissimulat, és mostrar la normalitat i la naturalitat del prejudici¹⁰. Per exemple, en el capítol 2, que es titula "La normalitat del prejudici", es postula que la categorització és la base del prejudici i que, per tant, estereotip i prejudici no són sinó dues cares del mateix fenomen. Però el pitjor és que s'afirma la impossibilitat que això pugui ser d'una altra manera. És a dir, que el prejudici és inevitable perquè parteix de la categorització, que és un procés imprescindible per a la vida mateixa (si un vol viure una vida ordenada, és clar):

La ment humana ha de pensar amb l'ajuda de categories (el terme és equivalent aquí a *generalitzacions*). Una vegada formades, les categories constitueixen la base del prejudici normal. No hi ha manera d'evitar aquest procés. La possibilitat de viure d'una manera més o menys ordenada depèn d'ell. (Allport, 1954, p. 35, el subratllat és meu)

⁹ I com mostra el fet que aquest és concretament el llibre que se citarà més com a punt de partida dels estudis "seriosos" sobre el prejudici, i no pas el d'Adorno, que passà a la història de la psicologia social com una primera temptativa, valuosa però "equivocada".

¹⁰ El títol mateix del llibre fa un joc de paraules terrible i que es presta voluntàriament a una doble lectura.

La idea que la categorització és el mediador cognitiu del prejudici ve d'aleshores i és una creença absolutament estesa entre la majoria de psicòlegs. Henri Tajfel aprofundí en aquesta línia quan en realitzar els seus experiments del grup mínim descrigué l'espontaneïtat amb què els seus subjectes discriminaven els grups als quals no pertanyien, per poc significatius que fossin. Al mateix temps la mera presència d'una etiqueta feia més semblants entre ells tots els objectes que queien dins la categoria i més diferents els que pertanyien a categories diferents. El problema és que el fet que aquestes etiquetes podien no ser especialment significatives *naturalitzà* la categorització i la separà del món social on vivia i es desenvolupava amb normalitat fins aleshores. Els estudis de Tajfel representen una gran contribució a la difusió de la idea que el prejudici és natural i inevitable. Una idea a la qual no dubtaren a apuntar-se quantitats ingents de psicòlegs socials encantats amb la idea de poder treballar per fi amb un fenomen universal. El treball dels psicòlegs socials que seguiren la doctrina de Tajfel, dins el que s'ha anomenat teoria de la identitat social, no han fet res més que confirmar l'universalisme subjacent de tota la teoria en proclamar la necessitat bàsica d'aconseguir una identitat social positiva com a motivació central per a procedir a la discriminació de qualsevol persona o grup definit com a "l'altre".

Aquesta incapacitat de la psicologia de pensar un món sense prejudicis es deu al fet que la psicologia està ancorada en la modernitat, és a dir, en el mateix sistema d'idees i formes de vida que el racisme. La psicologia social no s'ha caracteritzat precisament per tenir en compte la història de les societats racistes, ni tan sols les característiques socials d'aquestes, en tractar el racisme. Més aviat ha preferit pensar que el racisme no era sinó una altra forma del prejudici universal que caracteritza els humans. El prejudici, un dels principals fenòmens psicosocials, havia de caure, d'alguna manera, dins el terreny de la psicologia; no n'hi havia prou amb la història, la sociologia o l'antropologia mateixa per a explicar un fenomen tan recurrent i tan difícil de modificar. Potser el que va desorientar els psicòlegs socials després de la Segona Guerra Mundial fou la qualitat afectiva del prejudici. El desplegament emocional, d'odi visceral, que presenta feia difícil d'admetre'l com un producte cultural o històric, o social. Entre gent tan racionalista com els universitaris de la postguerra, era impossible pensar que la racionalitat tingués alguna cosa a veure-hi, o

bé preferiren no fer-ho per no deprimir-se encara més. Si no és així, es fa difícil d'explicar com algú de la qualitat i subtileza filosòfiques de Theodor W. Adorno acabés treballant en els estils de personalitat i postulés la personalitat autoritària com a l'espai de la societat en el qual tenia lloc el prejudici racial. L'únic lloc d'on podia provenir una emoció tan execrable havia de ser la part més profunda, menys racional, de l'individu. Una personalitat que en teoria es desenvoluparia en algunes societats de manera més àmplia que en d'altres en funció sobretot —i seguint el rastre de la psicoanàlisi— del tipus de relacions que mantenen pares i fills.

Aquesta base ideològica, la psicologia social l'ha arrossegada fins fa ben poc. Els estudis sobre categorització social no pogueren trencar amb aquesta noció del prejudici ancorat en el més profund de l'individu, i tot i que l'allunyaren del món de l'afectivitat, el convertiren en un procés cognitiu universal i naturalitzaren el procés de la categorització. Però el més sorprenent és que a l'hora de cercar-li una explicació hagueren de retornar al món de l'afectivitat. Si el fenomen de la categorització tenia lloc, devia ser gràcies a alguna necessitat humana bàsica, com ara la de preservar una identitat individual positiva, la qual es podia aconseguir pertanyent a un grup que fos prou valorat. Això explicaria per què en els experiments del grup mínim les persones realitzen accions adreçades a augmentar la diferència amb altres grups tot privilegiant el propi.

Tots aquests estudis, tanmateix, pateixen greus defectes d'imaginació sociològica que contribueixen a considerar el racisme com un fenomen humà inevitable, per més que no hagi de ser forçosament així. D'antuvi, perquè no hi ha estudis que mostrin que la categorització de grups humans sigui un fenomen universal¹¹, i encara menys que mostrin que aquesta categorització comporti automàticament una discriminació envers altres grups. En canvi, és molt fàcil d'imaginar, com he comentat en el capítol anterior, que aquesta mena de pensaments

¹¹ Entre d'altres raons perquè no es poden fer estudis per demostrar la universalitat de res. Per poder demostrar-ho caldria trobar mostres de subjectes representatives de totes les comunitats humanes passades, presents i futures!

que dissecionen la realitat tenen una relació ben establerta amb la difusió històrica del pensament científic com a forma de pensament definitiva per a la humanitat. D'altra banda, és sorprenent el que revelen les interpretacions d'aquests estudis: la facilitat amb què pensem que quan un fenomen té alguna cosa a veure amb l'afectivitat això el fa universal automàticament. El món dels afectes, igual que el món dels sentits, i el món de les cognicions, es troba tan sotmès als processos socials com qualsevol altre. No és independent dels discursos que es tenen sobre ell ni de les relacions socials en què s'emmarca o habita. La necessitat d'adquirir una identitat social positiva és tan transcendent en el marc del capitalisme occidental com probablement intranscendent en altres llocs del món.

No és fàcil, doncs, d'escapar a la temptació de cloure aquest punt amb una pregunta reflexiva: per quina raó s'insisteix tant a moure's en el marc de teories que assegurin la inevitabilitat del prejudici, especialment del prejudici racial? Sembla com si la psicologia s'hagués imposat a si mateixa la missió històrica de mantenir la dignitat de l'occident racista garantint-li que, per més barbaritats que cometi, sempre li trobarà una justificació universal basada en les característiques naturals de l'ésser humà.

Racisme i modernitat

Però si la categorització no és tan natural, els psicòlegs socials ens hem de girar cap a la història i la societat. És la nostra obligació.

He de confessar que no sé del cert si el prejudici és natural o no. No tinc cap prova ni en un sentit ni en l'altre, però tampoc crec que ningú les pugui obtenir. No crec que pensar-ho ajudi en res a comprendre'l, ja que tota activitat humana té sempre lloc en un moment històric específic. El que em preocupa és la insistència a afirmar que és inevitable i la tasca de justificació que això produeix. No hi ha gairebé cap llibre de psicologia sobre el racisme que no en busqui antecedents en l'època mesopotàmica, pel cap baix, ni que no tinguin exemples d'altres "cultures" que demostrin la seva universalitat. No pas del racisme, evidentment, perquè, comptat i debatut, i no hi podia pas haver racisme abans que hi haguessin races, però sí del

prejudici, de la discriminació de l'altre, de la xenofòbia, etc. Potser sí que tenen raó, o potser no, ja que es tracta de fenòmens diferents. No només és dubtosa l'afirmació que la xenofòbia dels grecs de la Grècia clàssica tingui alguna cosa a veure amb l'actual, malgrat l'etimologia grega d'aquesta denominació, però fins i tot en el cas, més que dubtós, que es tractés del mateix procés psicològic subjacent, com podríem comparar-ne els efectes en sistemes socials i tecnològics tan diferents? Seria absurd pretendre de trobar una connexió directa entre la relació que s'establia entre un esclau bàrbar capturat en alguna incursió militar i els seus amos grecs i la que s'estableix entre un immigrant nord-africà que acaba de creuar l'estret de Gibraltar en una pastera i els agricultors d'El Ejido.

El racisme és un producte modern, però no només per l'existència de la noció de raça, sinó que el prejudici que comporta també és modern, sorgeix i s'expressa en la modernitat; els estereotips són moderns, els efectes són moderns. Per què anar més enllà? La història ens ha de servir per a entendre com sorgeix en un moment donat una forma determinada de prejudici, en quins processos històrics es troba inserit, quines imatges i passions arrossega de temps històrics anteriors. En definitiva, d'on li ve la inspiració. Però en cap circumstància no l'hem d'emprar per a justificar-ne la inevitabilitat, perquè no és inevitable. Un exemple d'aquesta mena de treball és el de Michel Foucault (1976b). En el curs que va donar aquell any al Col·legi de França, Foucault sostingué que el lligam entre els dos tipus de poders que havia descrit a "*Surveiller et punir*" (1975) i la "*Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*" (1976a) passa pel racisme.

Quan a mitjan segle XIX el poder es fa càrrec de la vida, la biologia esdevé estatal. Ja feia uns quants anys que la raça existia, però no havia trobat el seu lloc en les institucions modernes. Més aviat tenia una altra utilitat: la de repensar la història des d'un altre paràmetre que no fos la visió romana i medieval de la història com a història de sobirans, de reis i de papes. Segons Foucault a partir de meitat del segle XVII, la guerra es nacionalitzà, esdevingué una guerra de races. Apareixen aleshores els pobles en el discurs històric. Per primera vegada els turcs ja no són només infidels sinó també turcs, i emergeixen els orígens ja no encarnats en amos, reis i senyors, sinó en forma de pobles, de races: els celtes, els francs, els gals... Roma

perd la batalla dels emperadors, però guanya el record del poble romà. Fins que aparegué el biopoder, el poder preocupat per la gestió de la vida.

En resum si el vell poder de la sobirania consistia en fer morir o deixar viure, el nou dret serà el de fer viure o deixar morir. (Foucault, 1976b, p. 249)

A diferència de l'anatomo-política dels segles XVII i XVIII, centrada en la disciplina del cos aïllat, la bio-política dels segles XIX i XX es preocupa per les masses. La gestió del cos esdevé la gestió de l'espècie. I apareix la noció de "població". La industrialització del capitalisme naixent tenia com a principal problema la incorporació de persones a la fàbrica, quan aquestes, de fet, ni ho volien ni els interessava. La disciplina del cos s'aconseguí a través de la fàbrica mateixa, però també a través de l'exèrcit i de la conscripció obligatòria, a través de les escoles, els reformatoris, els orfenats, les presons i els manicomis (Foucault, 1975, Gaudemar, 1981, Bauman, 2000). Quan es va atènyer aquest objectiu i la gent ja no pogué pensar-se a si mateixa sinó a través del treball –de totes maneres cal assenyalar que no tenia cap altra manera de sobreviure, ja que s'havia destruït tota possibilitat de supervivència alternativa– aleshores el problema començà a canviar. Ara era sobretot el cost econòmic de les malalties, no només pel cost de les cures, que també cal tenir en compte, sinó sobretot per la davallada que provocaven en la productivitat.

És l'emergència d'aquest bio-poder preocupat per la gestió de la vida, però encara mancat dels elements disciplinaris, allò que permet l'entrada del racisme en els mecanismes institucionals de l'estat. En primer lloc, perquè la raça és un concepte biològic i és això el que el nou poder gestiona: la biologia. La raça permet introduir una classificació en la vida i en conseqüència atorgar diferents funcions a poblacions considerades diferents, però sobretot legitima el dret a matar que encara conserva l'estat. L'antic dret del sobirà, de matar a discreció com a ostentació del seu poder, es pot exercir en la modernitat gràcies al racisme. En el moment que l'estat mata –o deixa morir: per exemple facilitant treballs en condicions deplorables als qui són classificats com a membres d'una altra raça o bé com a membres defectuosos de la pròpia– troba la legitimació que li garanteix la neteja ètnica: gràcies a la raça, la recerca de la puresa biològica troba el seu mecanisme de justificació. La

guerra, quan esdevé necessària per a la supervivència de l'estat com a institució, adquireix de passada la virtut de purificar la raça superior, permetent, per exemple, que els membres de la pròpia raça morin, perquè si moren, és que eren elements dèbils.

El racisme assegura aleshores la funció de la mort en l'economia del biopoder, amb el principi que la mort de l'altre equival a l'enfortiment biològic d'un mateix com a membre d'una raça o d'una població. (Foucault, 1976b, p.267)

L'existència de races facilita la gestió quan cal depurar la societat, treure'n elements sobrants o no productius, i de retop facilita que sigui la mateixa societat la que desitgi activament la neteja, i fins i tot la practiqui. Les races diferents i els "degenerats" de la raça oficial esdevenen caps de turc per als diferents problemes que l'estat no pot, no sap o no vol resoldre, quan se suposa que s'ha de fer càrrec de TOT. En aquest sentit tampoc no es pot descartar l'efecte de la voluntat d'homogeneïtat de la població de l'estat modern. La modernitat no és només una forma diferent de gestionar la població, si és res, és sobretot un projecte. Un projecte fonamentat damunt d'una gran quantitat de discursos que proposen models definitius, tot i que enfrontats en molts aspectes, per a la humanitat. Per més que aquest enfrontament s'esdevingui en àrees clau, com les idees de justícia i d'igualtat, de relació entre economia i societat,... aquests discursos tenen molt en comú. I potser la característica més rellevant que comparteixen és la de ser sistemes totalitzants. Són discursos que proclamen models únics de gestió, d'organització i de pensament per a tota la humanitat i això els fa estranyament semblants als processos psicològics que, segons que diuen, s'esdevenen en el prejudici. És aquesta "estranya" coherència entre model social i manera de pensar, la que permet afirmar que el prejudici actual ha de ser analitzat com un producte exclusivament modern, puix que suposa una forma de pensament que coincideix plenament amb els projectes de futur decimonònics.

El racisme sorgeix en la modernitat al mateix temps que dos conceptes que poden semblar contraris a ell, fins i tot activament oposats a ell: el progrés i la utopia. La força que tingueren les utopies des de la fi del segle XVII fins a mitjan segle XX no l'havien tingut en cap altre moment de la història. El naixement de la noció de

progrés durant la Il·lustració permet de pensar per primera vegada en la possibilitat de controlar el futur. El futur ja no és en mans de Déu ni en mans dels capricis de la natura, sinó que, el futur, el fan les persones, i els avenços tecnològics permeten de dissenyar-lo a prova de sobresalts. No més epidèmies, no més inundacions, no més sequeres, no més misèria, no més actes immorals, no més diferències... Això deien les utopies. En el futur tothom seria igual. L'altre, el diferent, el qui no comparteix el projecte perquè no vol o perquè no pot –perquè és malvat o simplement més primitiu– és una molèstia per a la consecució del gran projecte. Cap ni una de les grans utopies pensà mai en la possibilitat d'articular les diferències humanes en el seu projecte. Al contrari, la utopia és un projecte ideat per a ser coherent; no tolera gaire la complexitat. La utopia planteja una sola organització per a tothom, i és en aquest sentit – espero que únicament en aquest sentit– que feixisme, comunisme, anarquisme i liberalisme s'han assemblet.

Aquesta relació amb la utopia i la promesa del progrés és el que fa pensar a Michel Foucault, juntament amb d'altres decepcions típiques en els militants marxistes dels anys cinquanta i seixanta, que el racisme també es troba en l'estat socialista. De fet l'estat socialista es troba encara més lligat al bio-poder que l'estat capitalista. D'ell s'espera que garanteixi més que ningú la qualitat de vida (per dir-ho en termes actuals) dels seus ciutadans. I aquí la noció de biologia permet altra vegada d'enfrontar-se a la recerca de la puresa de "l'home (sic) nou". El socialisme d'estat tolera encara menys els malalts mentals, els criminals o els adversaris polítics¹². Tots ells representen d'alguna manera els defectes *biològics* de la nova raça humana. I és important aquí de fer remarcar la referència a la biologia, ja que és ella i només ella, qui sosté l'entramat conceptual racial que legitima l'extermini.

¹² Amb tot, Foucault es mostra bastant condescendent amb l'estat socialista en afirmar que mentre el socialisme es va preocupar només de la transformació de les relacions de producció no va haver de menester el racisme i que no fou fins que hagué de desplegar la guerra contra l'enemic capitalista que necessità el racisme com a legitimació de la necessitat de matar l'altre (Foucault, 1976b, p. 272).

El poder disciplinari i la biopolítica de les poblacions ja no es troben ara en el món de la segregació per raons de raça sinó de cultura. La cultura es troba en els elements disciplinaris com ara la llei d'estrangeria i les pràctiques de submissió als quals se sotmet els estrangers pobres en forma de cues interminables per a realitzar gestions incomprensibles en mig del mal humor funcional i en els atacs xenòfobs que de tant en tant els recorden que estan en perill. També es troba en els elements de la biopolítica, com ara la importació de població fèrtil per tal de mantenir l'estat de "benestar" i la recerca de població "semblant", per exemple, llatinoamericans i europeus de l'est-. Tot això mostra com la cultura s'ha convertit en un veritable substitut de la raça.

L'explicació psicosocial del racisme ha de tenir, doncs, en compte la història passada, amb una certa limitació temporal per no caure en la temptació de la legitimació, però també el futur. El prejudici racial no és aliè a la constitució de les utopies de la modernitat. Tot i que ara aquestes utopies estiguin quasi extingides, o tan transformades que són irrecognoscibles, els projectes de vida i de societat de les persones han de ser presos en consideració en tota anàlisi. Sobretot quan aquests projectes són totalitaris, es basen en una fantasia de la igualtat absoluta i mantenen ideals de puresa social i política.

Les races existeixen

Ara bé; si tenim en compte la història, el problema de la raça és semblant al de la cultura en el sentit que existeix i no existeix. El que no pot fer la psicologia social és fer com si la significació exacta que adquireix el concepte en un moment donat fos independent dels processos que posa en marxa. La raça és un concepte que apareix en català, segons Joan Coromines, durant el segle XV. En llatí la paraula ("*ratio*") ja tenia el significat d'espècie o de modalitat. Inicialment sembla que tant en català com en la resta de llengües romàniques significà llinatge, i que per tant tenia un sentit positiu. Tot i així, Coromines especula amb la possibilitat que el terme vagi adquirir un sentit negatiu en llengua castellana a partir de l'associació amb l'antiga paraula *raça* que significava "culpa" o "defecte", això darrer en el cas dels teixits. Sigui com sigui, i tot i que aquesta història sembla estranya (pel que diuen no

és l'única història "estranya" que es pot trobar en els diccionaris de Joan Coromines), la qüestió és que, tot i ser inicialment un cultisme poc utilitzat, el seu ús es generalitza a finals del segle XVI, quan la política de la puresa de sang i, doncs, la preocupació per l'honorabilitat dels llinatges, es troba en el seu ple. De totes maneres a la resta d'Europa sembla que el terme no assoleix una certa popularitat fins al segle XVIII quan les classificacions científiques de plantes i animals obliguen a situar entre aquestes una mena d'animals molt semblant als humans i que habitaven la resta de continents que no eren Europa... És important de posar en relleu que el naixement del significat modern de raça es troba indissolublement lligat a les noves modalitats de producció de coneixement de la modernitat, perquè com explica Conze (1984), el concepte gairebé no apareix en els dos segles anteriors de "descobriments" i literatura de viatges. Com es pot observar, doncs, no és un terme que tingui res a veure amb el contacte amb civilitzacions estranyes, gent diferent ni res que s'assembli a una suposada necessitat de descriure una diversitat amb existència objectiva. Després, ja quan l'esperit il·lustrat sosté la unitat del gènere humà, la classificació es fa jeràrquica i comença a incloure elements espirituals o culturals (Conze, 1984), que d'aquesta manera restaren lligats a la biologia per la resta de modernitat que quedava. Per això alguns teòrics defensen que, de fet, raça i etnicitat no s'haurien de separar en l'anàlisi ja que continuen estretament lligats en les expressions racistes contemporànies (John Rex, citat a Stolcke, 1992).

No obstant això, com explica Colette Guillaumin, aquest lligam no era inherent a la classificació, sobretot preocupada, almenys inicialment, per qüestions molt formals. Esdevé determinista, és a dir, que la classificació marca de forma irreparable tots els membres de la categoria, quan es fa necessari legitimar l'esclavatge, un esclavatge que ja no s'aplicava als europeus pobres, necessaris per a la indústria. Per més que l'esclavatge ja existís de feia temps, i que els esclaus eren indistintament blancs o negres, no és fins que s'esclavitzen només negres que la raça es converteix en la causa de l'esclavatge per sobre de qualsevol altra consideració. Els esclaus mereixen ser esclavitzats per la seva condició natural (Guillaumin, 1992). Una manera de justificar-ho en un món il·lustrat i revolucionari, en el qual ja no hi havia cap més raó acceptable.

Però no només les races existeixen per als il·lustrats i progressistes del segle XIX, sinó que la progressia del segle XX també hi creu , fins i tot sota bandera anti-racista, com veurem a continuació.

Quan el 1950 la UNESCO reuní un grup de científics de diferents disciplines perquè fessin una declaració sobre la qüestió racial, només aconseguí muntar una gran polèmica perquè, pel que sembla, la presència majoritària de sociòlegs “rebaixà” el nivell científic de la declaració i la radicalitzà¹³. Sigui com sigui, vist des d’ara, el problema de la declaració és més un excés de prudència en les seves afirmacions que no pas de radicalitat: en tots els aspectes avaluats (cultura, història, societat, intel·ligència i temperament) l’única cosa que s’afirma és que no hi ha proves de la seva relació amb la raça, ni tan sols en qüestiona el concepte. Les tres afirmacions “radicals” que fa, són: la primera, que ni la personalitat ni el caràcter tenen res a veure amb la raça; la segona, que existeix un instint de cooperació més important que el d’agressió o d’egocentrisme –això darrer demostrat per la creixent complexitat i integració de les organitzacions humanes al llarg dels segles, és a dir pel “progrés”–; i la tercera, que la raça és una classificació de trets físics i fisiològics, en cap cas mentals ni afectius, i per tant un fet purament biològic, en resum que:

Tot individu normal és capaç de participar en la vida en comú, de comprendre la naturalesa dels deures recíprocs i de respectar les obligacions i compromisos mutus. Les diferències biològiques que existeixen entre els membres de diferents grups ètnics no afecten de cap manera l’organització política o social, la vida moral o les relacions socials. Declaració de 1950 de la UNESCO sobre la qüestió racial. (UNESCO, 1960)

Malgrat tot, aquesta declaració de 1950, redactada per biòlegs, sociòlegs, psicòlegs i antropòlegs, rep fortes crítiques i la UNESCO sol·licita una nova

¹³ Tot i que en tinc la llista, no conec la majoria dels redactors, però val la pena notar que entre ells hi ha Claude Lévi-Strauss. Ashley Montagu, un antropòleg autor d’un llibre clàssic “El mite de la raça” els coordinava, la qual cosa revela la intenció de la declaració. Entre els qui revisaren el text, hi he trobat almenys dos psicòlegs socials, Hadley Cantril i Otto Klineberg.

declaració, més “científica”, a un grup format exclusivament per antropòlegs i genetistes –la Declaració de 1951–, en la qual aquests afirmen l’existència (sic) de tres grans races (per bé que no expliciten quines). Les tres races són, òbviament: blancs, grocs i negres, anomenades eufemísticament caucasoides, mongoloides i negroides, en altres espais, per a dissimular el fet arbitrari que és el color allò que determina realment la classificació). L’únic aspecte antiracista de la declaració és que recorda que de moment no hi ha proves de la correlació entre cultura i raça, ni entre psicologia i raça. Però, tot i així, és una declaració molt tramposa ja que en afirmar que no hi ha proves també afirma que se’n podrien trobar! Altra vegada es mostra com en reivindicar el caràcter científic l’única cosa que es fa es confirmar les creences dominants. En cap moment no es plantegen que potser és el mateix acte de classificar que és una creença absurda¹⁴. A més desapareixen de la declaració l’aspecte instintiu de la cooperació, els aspectes relatius al “mite de la raça” (allò que avui en dia s’anomena raça social) i l’afirmació, anteriorment sense matisos, que la personalitat i la raça no estan relacionades passa també a formar part del gruix de les qüestions sobre les quals, de moment..., no hi ha proves.

Com es pot veure el racisme és un fenomen més complex del que sembla. No té res a veure amb la irracionalitat ni amb la ignorància, com molts pretenen, sinó tot el contrari. És un discurs racional i educat. Un discurs que forma part del que avui és considerat el sentit comú i comparteix a parts iguals dosis de prejudici etnocèntric, xenofòbia, culturalisme i ciència de les races, i té múltiples connexions amb conceptes de la psicologia, entre ells i potser el més important, el de normalitat. El racisme es compon, doncs, d’una sèrie d’arguments que l’institueixen en les interaccions socials que conformen la nostra vida quotidiana. La complexitat de l’assumpte es manifesta quan veiem que fins i tot alguns d’aquests arguments

¹⁴ La relació entre ciència i societat és palesa altra vegada. Els científics implicats en els debats són producte d’una societat capitalista que fonamenta el sistema econòmic en l’existència de desigualtats. El paper que aconsegueix la classificació en aquest assumpte és diàfan. Legitima les desigualtats afirmant les diferències, o tal com hem vist, afirmant que no hi ha proves que confirmen que aquestes diferències no existeixen. Una manera de trencar el dret a la presumpció d’innocència: són els classificats que han de demostrar que són innocents, no pas que els classificadors hagin de mostrar la seva culpabilitat.

provenen de l'antiracisme. L'antiracisme cau en el parany del racisme quan utilitza conceptes com el de raça, el de mestissatge i quan intenta aplicar un discurs humanista al tema de les diferències humanes¹⁵.

Sí, sí que hi han races físiques diferents. Sí, o sigui, hi han quatre races, una que és la raça caucàsica, la raça ameríndia... no sé però hi han quatre races... (Entrevista I, estudiant d'Història, p. 4).

Quan l'antiracista mogut pels seus ideals humanistes o progressistes vol contraargumentar el racisme acaba, la majoria de les vegades, utilitzant el mateix llenguatge que els qui estaven interessats a crear una classificació diferencial de les poblacions que legitimés les desigualtats existents i establís en la realitat categories que mantinguessin l'ordre social establert. Sempre és possible d'intentar resistir la pressió d'un entrevistador malintencionat, però no sense ambigüitats ni tallant de soca-rel amb el llenguatge de la raça:

ENTREVISTADOR- ...PERQUÈ... TU CREUS QUE HI HAN RACES DIFERENTS? QUE SOM RACES DIFERENTS?

Entrevistat- **No... de moment jo crec que blanc, negre o sufi som la mateixa raça...** diferències,... és obvi que n'hi han a nivell físic, però vull dir...

ENTREVISTADOR- PERÒ AQUESTES DIFERÈNCIES FÍSiques, VOL DIR CARACTERÍSTIQUES DIFERENTS A NIVELL DE COMPORTAMENT, A NIVELL... PSICOLÒGIC...?

Entrevistat- Home, igual són diferents, o són més aptes, però jo crec que és per trets físics, tu trobes gent amb títol universitari **de totes les races**, si en trobes més de blancs, és perquè hi han més universitats al nostre món que al seu, no? Però tothom és capaç de respondre intel·lectualment... tampoc som animals, els animals estan en estat natural, però som persones i ens diferenciem per la capacitat de raonar, i si un... vull dir... trobes diferències de coeficient intel·lectual **dintre la mateixa raça, i tampoc es pot parlar de diferències entre races.** (Entrevista G, estudiant de Biologia, p. 4)

¹⁵ Complementaré aquest punt amb fragments d'entrevistes fetes a membres del grup de Sos-Racisme de la UAB l'any 1993. Aquestes entrevistes, les vam realitzar Mamen Cagigós i jo mateix durant el transcurs d'una recerca (Feliu i Cagigós, 1993). L'ús de la negreta senyala els passatges més significatius, però no respon a cap èmfasi dels entrevistats.

La trampa ha consistit a acceptar entrar en el joc del llenguatge dels racistes i acceptar que el debat consistia a argumentar en contra del racisme, és a dir, en contra de la discriminació dels “diferents”, i no pas en contra del sentit comú, o de les “percepcions immediates dels sentits”, que són les diferències en si. La trampa és acceptar que discriminar i classificar són dues accions diferents, quan de fet la consulta de qualsevol diccionari permet veure que és el mateix. La trampa és pensar que una acció i una percepció són coses diferents quan una consulta a qualsevol psicòleg social permet entendre que les percepcions són accions.

A tota, a diferents societats, hi ha diferents maneres de viure, hi ha diferents àmbits en els quals s’ha desenvolupat ehh... no sé, per això hi ha diferents races, però jo no veig... **o sigui una cosa és... diferenciar les races**, no?, és a dir... bueno, o valorar-les no? Entrar en criteris de valoració, no? Aquesta és millor, aquesta és pitjor. **I una altra cosa és que n’hi han diferents**, per què? Perquè han vingut en... bueno **s’han desenvolupat en àmbits diferents, climàtics i el que sigui**, però si després degut a... a l’evolució econòmica, social i històrica de l’home, pues hi ha hagut moviments d’aquestes races (...) (Entrevista B, estudiant de Sociologia, p. 3)

perquè també s’amoldin, no? a nosaltres i nosaltres a ells. Però no tant, o sigui les.... **les diferències religioses i culturals mai les podrem.... no es poden ni capgirar ni unificar, és impossible**, i jo crec que el que s’ha de fer és com els... això que he dit abans, dels disminuïts, si s’han de... o sigui si pels disminuïts físics s’han de crear compensacions...no és que els immigrants siguin disminuïts físics, però són diferents culturalment i això no ens ho nega ningú, i jo sóc diferent a ells si me’n vaig al seu país. Però el problema és aquest que ells vénen aquí i no nosaltres anem allà, i això és un problema de sistema i no de... de perquè ells vénen aquí. (Entrevista B, estudiant de Sociologia, p. 9)

ENTREVISTADOR- CLAR, ÉS QUE AL DIR MULTIRACIAL, M’HAVIA SONAT QUE PODÍEM PARLAR DE RACES DIFERENTS...

e- Sí, sí que tens raó, però... si partim d'aquesta base i no tenim por del mestissatge, doncs anem-hi perquè a la llarga suposo que és el que es fa i s'ha fet, perquè ara mateix, nosaltres ja som mestissos perquè som àrabs i som jueus i som també de la banda europea, vull dir que si ara hi ha una nova barreja racial, doncs serà una nova, m'entens? (Entrevista F, estudiant d'Història, p.6)

Un altre discurs bàsicament racista en el qual han acceptat les regles del joc els antiracistes és el del mestissatge. Mestís havia estat sempre una paraula negativa, alguna cosa així com la mostra de la degeneració de la raça pura. Intentar convertir el mestissatge en una gran cosa tal i com fan els antiracistes és un absurd. En fer això l'única cosa que aconsegueixen és acceptar plenament la idea que existeixen races pures i per tant legitimen els qui pensen que val la pena defensar-les, convertint un debat fonamental en un "simple" bescanvi d'opinions "igualmente vàlides" sobre la bondat o no d'una determinada realitat. Fins a l'absurd de convertir els racistes en els defensors de la pluralitat de l'experiència humana i els antiracistes en els advocats de la uniformitat, i de l'existència d'una humanitat en què, gràcies als efectes del mestissatge¹⁶, no es pugui saber de quina raça és cada un dels seus membres.

...bueno, la solució poder seria l'existència d'una societat mundial mestissa, no? Que és lo que es diu bastant, bueno, ara mateix s'està començant a parlar bastant, no? Del tema aquest del mestissatge com a solució als problemes, no? Que sí que pot estar molt bé. I poder és una solució... (Entrevista A, estudiant de Geografia, p. 4)

¹⁶ Una il·lusió vana, perquè res no impedeix ningú de classificar els mestissos en funció dels percentatges de "sang" de les diferents races que componen el seu arbre genealògic. Mentre existeixi el substrat "raça", sigui pura o impura, els seus efectes estaran a la disposició de qualsevol que els vulgui utilitzar.

...Però bueno, i lo altre que potser vegi amb més simpatia, o sigui una acció més directa i tal, doncs si veus realment el problema, l'únic que aquesta tampoc és la situació, potser és la situació del moment que la gent que està aquí ja no pot fer una altra cosa i no els pots dir que se'n vagin, sí, l'únic que pots fer potser sigui ajudar-los amb lo que puguis, però clar la solució tampoc penso que sigui que vinguin tots cap aquí i que aquí els ajudem molt perquè, jo què sé, hi ha gent que té els mateixos problemes i és del mateix color i fa moltíssim que viu aquí i m'agradaria dir que, bueno, no és qüestió, i...(Entrevista H, estudiant de Geografia, p.12)

Finalment els antiracistes tenen tendència a caure en perillosos debats sobre la “humanitat” de determinades persones. No és difícil sentir frases que cantin les virtuts d’algú per les seves característiques tan humanes o el critiquin per la poca humanitat que mostra.

... Quan vam anar a Saragossa per una trobada de Sos racisme, vam conèixer dos nois, un era marroquí i l'altre era... sí d'Algeria, mh... és que no ho sé, de Tunis... no m'enrecordo, però eren dos nois... vam estar a casa seva el Lucas, el Ton, la Maria, la Regina i jo, als cinc ens van ficar a casa seva com si ens coneguessin de tota la vida i és que va ser molt fort, no?, molt amables, veus que **realment fins i tot poden ser més humans** que gent d'aquí, no? aquest sentit de l'hospitalitat aquí no hi és. A veure tu, arriben cinc persones que no coneixes de res i no les fiques a casa teva, i l'endemà ens preparaven l'esmorzar i tot, no sé, gent molt maca. Potser per aquesta cultura mateixa seva, no? que per ells l'hospitalitat és molt important i per a nosaltres no, o sigui **fins a quin punt hi han cultures que són més humanes que d'altres, però aquí també el que s'ha perdut molt vivint a les ciutats és el contacte amb la gent, no?** si ja et mires malament el teu vell, doncs millor et mires malament també un que ve de fora, i això passa molt sovint. (Entrevista D, estudiant de Filologia Catalana, p.10. Els noms propis han estat substituïts per mantenir l'anonimat de l'entrevistat)

És curiós de notar com això connecta, una mica tard, però, amb els vells discursos sobre la possibilitat que els membres d'altres races fossin també humans. L'antiracista acostuma a ser poc crític amb la seva tradició humanista occidental que ha dotat de l'adjectiu “humà” qualsevol comportament o valor que és considerat bo en el seu context particular. El que és bo a Occident, ha de ser, pel que sembla, bo per a tothom, i el que és dolent, és dolent per a tothom. Jesús Ibáñez afirmava que l'humanisme ha substituït la persona per una abstracció ideològica, jo diria més aviat que per una concreció ideològica: la del judeo-cristianisme occidental interpretat des

de l'òptica del capitalisme modern. Ens trobem davant d'un procés anàleg al de la lluita pels drets humans, que s'apropia del terme general humà per a defensar només alguns valors, que així esdevenen humans, valors que pertanyen únicament a una tradició determinada de pensament ètic. La universalització de certs valors esdevé sospitosa quan es fa en nom d'un absolut (com és la humanitat). Permet afirmar que alguns comportaments, pensaments,... són més humans que d'altres, és a dir que n'hi ha de superiors i d'inferiors, tenint en compte que l'evolució de les espècies sempre es representa gràficament de forma que en l'extrem positiu, a dalt o a la dreta, hi trobem un home (mai una dona, per cert). Les espècies no humanes són inferiors i la humana la superior. Si alguns són humans i d'altres no, com hem de qualificar els qui no s'ajusten a la definició d'humanitat ? D'inhumans? De no-humans? La dialèctica que el fet de debatre la humanitat d'algú instaura significa posar damunt la taula el dret a l'existència d'aquesta persona. Afirmar que algú té dret a viure pel fet de ser d'una "raça" determinada, suposa legitimar un debat sobre el dret a la vida de certes persones, perquè el problema rau en el fet que sigui possible plantejar la qüestió.

I des del moment que estan aquí se'ls ha de tractar igual que qualsevol altre, perquè són iguals, **són persones i tenen dret a viure ...** (Entrevista J, p.3)

L'antiracisme ha de vigilar estretament en quina mena de debats es fica, de la mateixa manera que ha d'estar alerta a la instrumentalització que pot fer-ne l'estat modern capaç de realitzar campanyes massives per a promoure la convivència, la tolerància i contra la discriminació i simultàniament promulgar lleis d'estrangeria. Una contradicció que perpetua el racisme, fins i tot a través de les declaracions dels seus detractors.

Sí, i a més la majoria són molt bona gent, el problema és aquest, no? que te'ls mir... (Entrevista D, estudiant de Filologia Catalana, p.1)

La dificultat de plantejar que les races no existeixen, quan és obvi que existeixen, si més no socialment parlant, ha fet decantar alguns autors a introduir la noció de raça social (en Harris, 1999), però el remei pot ser pitjor que la malaltia. És massa ingenu a hores d'ara pensar que allò que un hom fa en cercles acadèmics, fins i tot si sembla tan poc atractiu com inventar un nou concepte, no té cap conseqüència

sobre la vida quotidiana. Els discursos sempre han circulat molt més ràpid que no pensen alguns antropòlegs, i no és gens desenraonat de pensar que la noció de raça social serà utilitzada l'any que ve pel líder de torn de la dreta. De fet, la noció és absolutament innecessària, i contraproduent, perquè sembla indicar que hi ha una raça "biològica" que no és social, que existeix independentment de les classificacions que estableix la gent en les seves interaccions quotidianes i que correspon a la que descriuen els científics. No cal adjectivar la raça. És obvi que és un concepte social i que aquest és el terreny on existeix, el territori des del qual produeix els efectes que produeix, la zona de tir des d'on mata les seves víctimes.

CAPÍTOL 8: CULTURALISME

Com afirma Pierre André Taguieff, el nou prejudici resulta d'un desplaçament de la raça a la cultura, però és només un desplaçament d'un prejudici preexistent? Verena Stolcke afirma que aquest nou racisme, que ella anomena fonamentalisme cultural, és força diferent. Mentre el primer racisme postulava una diferència racial natural inherent als humans i una jerarquia entre les races, el segon racisme proclama la igualtat de tots els éssers humans com a posseïdors de cultures igualment respectables, però amb una tendència natural a l'etnocentrisme, a considerar millor la pròpia cultura, i a la xenofòbia, a considerar naturalment conflictiva la relació entre cultures diferents.

A mi em sembla que seria més adequat parlar de *culturalisme*, ja que comparteix sufix amb el racisme i així el lliga a l'element que ara actua de marca diferenciadora. Em sembla que no és del tot adequat deslligar el nou racisme de l'antic ja que tenen massa elements en comú, sobretot en la forma i els efectes quotidians de la discriminació (vegeu Navas, 1997), els quals estan relacionats amb la naturalització del procés discriminador en tots dos casos. En un món on la possibilitat de sobreviure està lligada forçosament al desplaçament migratori, la diferència, que podia semblar clara inicialment, entre genocidi i expulsió es dilueix enormement. No permetre l'estada de persones directament amenaçades de mort —per manca d'alternatives viables de sosteniment— en països que són els principals responsables d'aquesta manca d'alternatives és exactament el mateix que un genocidi. I encara més si es fa servir una categoria com la de cultura per a justificar-ne la prohibició de l'estada.

A més, la idea de "culturalisme" remet a un sistema simbòlic de comprensió de la realitat. M'explico: el racisme no és només un prejudici, és sobretot un sistema, una organització ideològica del món que el veu dividit en races i que assigna un valor a aquestes races, la qual cosa li ofereix la possibilitat de legitimar relacions de poder asimètriques entre la gent que és assignada a una raça o a una altra. El culturalisme

fa exactament el mateix, però fonamentant-ho en la cultura. El problema és que ara sembla una visió tan “natural”, tan “adequada”, tan “veritable” del món que no sembla que pugui ser així i fa que, de fet, les veus crítiques que s’aixequen vagin dirigides, com passava amb l’antiracisme, a criticar la valoració però no la classificació en si. Però el culturalisme s’ha convertit en la fantasia totalitària de les darreries del segle XX. El segle dels totalitarismes no podia acabar de cap altra manera. Esperonada per la globalització, com veurem en el proper capítol, la cultura s’ha convertit en l’espai de projecció de les nostres fantasies comunitaristes. A falta d’un projecte millor, el culturalisme ofereix una suposada resistència al globalisme. Suposada, perquè de la mateixa manera que la democràcia del lliure mercat i el comunisme de la dictadura del proletariat no eren altra cosa que dos capitalismes enfrontats que deixaren el terreny adobat per al triomf del capitalisme mundialitzat, el culturalisme i el globalisme s’enfronten en un terreny que comparteixen. Els dos projectes es necessiten mútuament per a rebaixar les tensions que provoca la nova situació de lliure moviment de capital i prohibició absoluta de moviment de persones. Els discursos no s’oposen sinó que es barregen en una disbauxa d’intertextualitat que confon tothom. Optar per sostenir, defensar i ampliar un dels dos discursos en contra de l’altre és també optar per l’altre per més que sembli estrany.

La cultura en el món contemporani.

Els socioantropòlegs han mostrat que, en contra del que sovint es dóna per indiscutible, no és que un grup humà es diferenciï dels altres perquè posseeix uns trets culturals particulars, sinó que singularitza determinats trets culturals perquè ha optat prèviament per diferenciar-se. (Delgado, 1998, p. 194).

És clar que caldria matisar aquest comentari, ja que hi ha molts grups la voluntat diferenciadora dels quals no ha estat pas pròpia sinó que han estat diferenciats a la força per algun altre grup. Més d’un es deu haver sorprès en descobrir que tenia una cultura! Sigui com sigui, el comentari mostra la força de la cultura en el nostre món, és a dir, la presència del que anomeno culturalisme.

Per a d'altres, la cultura no ha estat una sorpresa sinó una presa de "consciència" gradual, un concepte que a mesura que s'ha anat utilitzant ha semblat que es podia aplicar cada vegada a més espais de la realitat, fins que gairebé tota la realitat humana ha passat a formar part d'una cultura o altra, de tal manera que ara les cultures són fins i tot objectes de consum, una cosa que pot ser apropiada per a un consumidor qualificat i degustada en mil i un viatges, o bé que pot ser un entreteniment televisiu. Quina sobretaula més deliciosa la que permet apreciar la varietat humana mentre veiem aborígens australians menjar formigues, mexicans llepant-se els dits amb un plat de saltamartins o coreans cruspint-se un gos.... Internet ha esdevingut un espai on les cultures es donen a conèixer, ofereixen els seus atractius a turistes i compradors d'artesanía potencials, venen discs de música ètnica i hi ha grups de notícies dedicats a quasi totes les cultures del món¹.

La cultura és, doncs, una part bàsica de l'imaginari social contemporani. Tant si es veu com un sistema de classificació d'humans, és a dir, com un sistema de pensament que agrupa les persones i n'estimula la percepció conjunta amb la consegüent creació de diferències, com si es veu com un sistema de classificació que agrupa una sèrie de conceptes, per exemple, els valors, les normes, els costums, els gestos, etc. i n'estimula la interdependència i la interrelació a través d'un mínim comú múltiple que seria la cultura. Però sigui com sigui, i independentment de quina de les quatre mil definicions que té adoptem, la cultura forma part de la nostra realitat, i no pas únicament de la nostra percepció de la realitat, sinó de la nostra realitat més pura i dura. I la prova d'això és la dificultat que comporta imaginar la no-cultura, és a dir, la inexistència de cultures diferents.

¹ Fa pocs anys encara, algú va proposar un grup de discussió sobre "cultura xarnega", malauradament el "lobby" catalanista se li va tirar al damunt i la proposta democràticament no va prosperar. I dic malauradament perquè hagués estat interessant d'assistir al naixement d'una nova cultura, cosa que no es veu cada dia.

Al llarg de la tesi ja he anat comentant alguns dels efectes de la classificació de persones en cultures. Un dels efectes més clars és el foment de la incomprensió cultural. Un nou concepte que neix com a conseqüència de remarcar les diferències. Això pot dur a situacions absurdes, en les quals és més fàcil de detectar els efectes polítics d'aquesta mena d'"incomprensions". Un exemple d'això és el fet que aquest any 2000 Euskal Telebista comprà els drets de la sèrie de Televisió de Catalunya "Plats bruts", però no pas per passar-la doblada al castellà o al basc (demanar que passés subtitulada ja seria massa), sinó per tornar-la a filmar! Això en el país del doblatge és realment estrany. La raó que esgrimí la productora basca és que així podrien adaptar-la al context espanyol (sembla que la pretensió era passar-la també a d'altres cadenes de televisió de l'estat espanyol). Ens volen fer creure que l'humor català necessita adaptar-se a l'humor espanyol, que per cert deu ser semblant al basc, i que els personatges catalans haurien de semblar més espanyols (si afirmo que detecto fins i tot una raó racista en tot això, potser em diran que exagero, però no crec anar gaire desencaminat). Per tant, si ni l'humor, ni les situacions, ni els personatges catalans serveixen és que la raó de la diferència cultural és bàsica en aquesta decisió d'una productora basca. Deixeu-me fer ciència ficció i advocar pel realisme per uns moments: imaginem que darrera d'aquesta mena de decisions hi ha estudis de mercat i d'audiència seriosos i que els productors tenen tota la raó del món si el que volen és aconseguir la mateixa audiència que el programa va assolir a Catalunya. Si imaginem això hem de pensar que les diferències culturals existeixen realment (encara que siguin una construcció social). Però el més interessant és el fet que aquesta diferenciació cultural és construïda i reificada en certs contextos, però no en d'altres.

La diferència es construeix quan hi ha un context conflictiu, la qual cosa manifesta que l'intent de diferenciació activa no només és patrimoni de la minoria "cultural" catalana (si agafem l'estat espanyol com a context, és clar). En segon lloc és important de veure que la cultura és també una excusa per a legitimar una tasca de supressió de la minoria. Si en lloc de doblar, es torna a filmar, s'aconsegueix l'efecte d'invisibilitzar els catalans. Aquest efecte és ja habitual en les televisions

espanyoles, en les quals no és possible detectar l'origen no-castellà de molts programes. En general, els programes se situen en un espai-temps virtual, de plató de televisió, fora de la geografia mundana. D'aquesta manera, se situen les produccions en un món espanyol que no existeix sinó a través de la televisió. S'amaguen els accents dels presentadors i actors catalans, és a dir, no es contracten persones que no són capaces d'amagar-lo i fins fa poc, a més era habitual traduir-ne el nom. Però no cal anar tan lluny: l'element diferenciat i diferenciador també desitja posseir la mateixa qualitat d'homogeneïtat cultural que la legítimi. Els mitjans de comunicació públics catalans també participen d'aquest procediment. S'accepta acríticament la idea que s'ha d'utilitzar un llenguatge estàndard, com en els "països moderns". A la Televisió de Catalunya la noció de llengua estàndard s'estén abusivament fins i tot als accents dels presentadors, de manera que es fa quasi impossible de trobar presentadors que utilitzin amb normalitat algunes de les variants lingüístiques del català. Trobar-hi un vocabulari que s'allunyi del català de la classe mitjana barcelonina resulta ja impossible.

El paper de la televisió en la creació de diferències culturals i fins i tot de noves cultures nacionals és bàsic. Per exemple, en la producció de Telecinco emesa el 2000, "Gran Hermano" les constants expressions dels participants respecte a "España": "Toda España nos está mirando", "Gracias España", "Viva España", "España os queremos"... la llancen de ple al món de l'existència i de la realitat, amb gran sorpresa d'aquells tertulians de la COPE que pensaven que el "contubernio rojo-judeo-masónico" havia triomfat i que España ja no existia fora dels seus cors. No seria un mal exercici comparar la idea d'Espanya que existeix darrera les expressions dels "hermanos" televisius amb les dels seus cosins radiofònics. Però amb tota probabilitat aquests darrers no se sentirien satisfets de veure que el país i la cultura de la qual parlen no és res més que una audiència televisiva, marcada per unes fronteres estatals, evidentment, però audiència al cap i a la fi, i per tant sotmesa a les vel·leïtats del zàpping i la constant expansió de la cobertura de les ones electromagnètiques.

De totes maneres, televisivament o no, i de diverses maneres més o menys consistents, el fet diferencial cultural es construeix diàriament. La diferència castellano-catalana canvia segons la situació, l'argument, l'interlocutor o el debat; no és una diferència estable, homogènia ni constant quant al seu contingut ni fins i tot quant als seus límits. Però sí que la idea de la diferència en ella mateixa presenta una certa constància deguda, almenys en el darrer segle, a la idea de cultura.

La cultura és un argument d'autoritat (de funcionament similar a l'argument de la desqualificació ad hominem). Serveix per a autoritzar unes determinades relacions causals i desautoritzar-ne unes altres, i per tant per a permetre l'existència d'uniques determinades realitats però no unes altres. Alguns fenòmens es deuen a la cultura, però d'altres no. L'avantatge del concepte és que tot pot ser d'origen cultural, des d'un artefacte per a seure fins al sistema econòmic globalitzat en què ens trobem la majoria. L'amplitud d'aplicacions possibles –potencialment la totalitat de la realitat humana– fa que a la pràctica es pugui triar, segons l'argument i segons el moment, quina cosa és deguda a la cultura i quina cosa no, qui pertany a una cultura i qui no, quines cultures existeixen i quines no. D'aquesta manera el concepte de cultura fa visible un cert tipus de diversitat (la que és pertinent acord a la modernitat i al capitalisme) i invisible un altre tipus de diversitat (molt més complexa, múltiple, canviant, nòmada...).

Tanmateix, no deixa de ser sorprenent que aquesta homogeneïtat en l'efecte segregador que provoca sigui originada per la seva condició heterogènia. La manera en què canvia el concepte de cultura, segons el moment, segons l'argument, segons el lloc, el fa especialment adequat per a sobreviure en qualsevol conversa, sigui el que sigui allò de què es parli. La cultura pot ser entesa simultàniament o consecutivament com a una limitació, un marc, unes ulleres, una possibilitat, un terreny de joc, un conjunt de normes, un objecte, una frontera o un delimitador, una resistència, una caixa forta per als valors... Però, com he dit abans en el capítol 2, el problema és la impossibilitat de no veure allò per què existeix una paraula o un concepte, és a dir, l'obligatorietat que instaura la noció de cultura, quan és utilitzada, de veure el món

dividit i la humanitat segregada. I és que el problema no és ben bé la comparació de trets, de valors, o d'idees i creences sinó l'agrupació del conjunt d'aquests trets sota d'una sola categoria, sota un paraigües que no deixa veure la complexitat del qui s'hi aixopluga i que provoca l'efecte que tots els humans són la mateixa persona sota paraigües semblants. La idea de cultura distribueix els humans de forma homogènia i heterogènia simultàniament. Instaure la comunió humana universal, una idea interessant, si no fos que la sustenta en l'obligatorietat de la diferència també universal.

D'altra banda, la noció de cultura atorga aquest aire racional que caracteritza les persones que surten als estudis psicosocials. Si la cultura és una construcció mental (segons les versions culturalistes), això vol dir que atorga la racionalitat a priori a la persona i, cosa més important, adquireix la propietat de conferir racionalitat a tota persona que es refugii sota la seva àmplia faldilla. Pel fet de tenir cultura, tot ésser humà és racional *a priori*. A més, la racionalitat –deixant de banda la seva condició de categoria de la filosofia, i de creença popular occidental– pateix un terrible *horror vacui*. No suporta la manca d'explicació, que no hi hagi una causa darrere la conducta social de les persones. La racionalitat necessita quelcom que la distingeixi, que la faci un pensament superior, una distinció que separi l'home de l'animal, l'intel·lectual de l'analfabet, el civilitzat del salvatge, l'home de la dona, el progrés de la regressió, la història de la prehistòria, i, és clar, els espanyols dels catalans. Cap sistema racional podria resistir la necessitat d'oferir alguna explicació a tan grans evidències dels sentits. La cultura és aquesta distinció i, en conseqüència, arrossega tots els efectes d'aquestes dualitats etnocèntriques, racistes i masclistes. Tot i que el gir lingüístic s'allunya d'alguns dualismes epistemològics, per exemple els que separen descripció d'explicació o bé objectivitat de subjectivitat², encara arrossega la necessitat del sentit (encarnada en l'èmfasi en el significat) i, per tant, tot

² Vegeu Rorty, 1990, com a mostra del trencament de la distinció de valor entre llenguatge ordinari i llenguatge formal.

i que era perfectament prescindible, la cultura sembla que continua essent necessària. Són les ulleres a través de les quals la conducta adquireix significat, unes ulleres que comporten una distinció, el pas suficient i necessari, com va demostrar Tajfel, per a provocar discriminació en la nostra... cultura. Tot i que entendre la diferència no comporta forçosament classificar-la, ja que comprendre no és necessàriament categoritzar, també hi ha la comprensió de l'altre que no és científica sinó literària, sobretot la que ofereix una certa comprensió empàtica, afectiva, provocada per la idea de la humanitat compartida i que es posa en el paper (en la situació) de l'altre per a valorar-ne el comportament.

L'amor a la diversitat: visca la tolerància.

La política de la cultura genera efectes políticament contradictoris, talment que la seva bandera pot ser agafada tant pels qui lluiten per la defensa i salvaguarda de les minories com pels qui projecten polítiques d'homogeneïtzació dels territoris que consideren seus i, doncs, d'opressió de les minories, etnocidi o fins i tot genocidi. A més la cultura no serà l'única cosa que reivindicuin ambdues faccions sinó també les bondats de la diversitat i la necessitat de la tolerància com a valors universals³. El moviment d'allò que és políticament correcte és un dels que predica la consciència metacultural: adonar-se de l'existència de l'altre, entendre'l i tolerar-lo. Parlen de la cultura com si fos neutra, no pas una qüestió de valors, sinó una meravella biològica, una sorprenent, admirable i valorada qualitat de l'espècie humana. Però, i si l'altre es posa de cop i volta a salivar pensant en els bistecs que sortirien del teu estimat gos? Aleshores, ni parlar-ne.

Si hi ha alguna cosa al món que demana tolerància és precisament escoltar algú parlar de tolerància. La tolerància s'ha convertit en el nou Valor ètic en el món

³ En canvi la reivindicació del valor de la democràcia formal per a prendre decisions sempre acaba dependent, lògicament, del pes demogràfic estimat de cada posició en un territori compartit, i no pas de criteris ètics i morals.

"desenvolupat". La solució màgica als problemes polítics de gran part del món han de venir de l'increment de la tolerància, el respecte, la comprensió, etc. Els defensors de la causa de la tolerància la plantegen com la manera amb què Occident ha de redimir els seus pecats de genocidi i l'escampall de totalitarisme que ha deixat pels llocs on ha passat. En aquest respecte, l'objectiu de totes les campanyes institucionals fetes per promoure la convivència és fer arrelar un esperit de tolerància. Els moviments polítics d'esquerres, antiracistes, d'alliberament homosexual, de defensa dels drets humans, tenen com a primers punts programàtics promoure la tolerància i aquesta gaudeix d'un estrany consens. Una vegada passada l'onada racial, la majoria declaren específicament que, entre d'altres toleràncies, la que ells busquen és la tolerància envers les altres cultures. Això està estès de tal manera que al darrere d'un bitllet d'avió expedit per la USIT (organització que expedeix també el carnet d'estudiant internacional), després dels típics avisos sobre documentació a portar, l'hora d'arribada a l'aeroport, les normes de cancel·lació o de confirmació i les de tenir cura que ningú no furgui les teves maletes ni t'ajudi a fer-la, apareix el següent avís: "*When travelling, please respect local traditions and cultures in countries you are visiting*".

L'avís que hi ha en el bitllet d'avió, bitllet que, naturalment, utilitzaran en un 90% els estudiants procedents de països amb tradicions ben poc respectuoses, és sorprenent. Ve, a dir: per si vostè no ho sabia, el món és format per una gran varietat de cultures i aquestes mereixen protecció, sobretot les que estan en vies d'extinció. I encara diu més: vostè com a membre d'una cultura dominant no s'ha de preocupar si comet alguna barbaritat perquè la gent dels llocs que visiti no té prou poder per a fer-li res⁴. És un avís paternalista, però no ho és per als estudiants, sinó per a la gent

⁴ Per això la pel·lícula "Midnight Express" –de 1978, dirigida per Alan Parker i amb guió d'Oliver Stone– va causar tanta commoció- De cop, els "innocents" turistes occidentals es trobaren enfrontats a una situació imprevista: que l'altre podia exercir un cert grau d'autoritat. El mite del caníbal respon també a aquesta por que l'altre pugui tenir algun dret a casa seva.

dels països visitats, als quals no es reconeix la possibilitat de defensar-se o fer-se entendre mínimament per l'estudiant occidental. El respecte es demana com un favor, necessita d'un si-us-plau. El redactat és sorprenentment diferent del de l'avís sobre la possibilitat que algú et posi drogues a les maletes, en aquest altre avís no hi ha si-us-plaus que valguin, si t'inxampen seràs culpable, culpable i condemnat. La protecció cultural és un discurs que no està pas desproveït de raó —encara que no hi hagi res darrere de l'expressió "les cultures"—, si pot servir perquè la gent tingui més eines per a defensar els estils de vida propis; però la reacció que s'amaga darrere de conceptes com aquest ha de ser feta palesa. Mai no s'havia estat en disposició de promoure a tan gran escala una visió reduccionista i simplista d'aquest tipus: les cultures existeixen i viuen en determinats territoris de la terra, cosa que ha estat sempre així, i hem de vetllar perquè es mantingui sempre així, perquè ja n'hi ha prou, de desordre. Cal fer avinent que el discurs de la incompatibilitat cultural, que insinua que les cultures alienes poden no respectar-te, sorgeix com a discurs en el moment en què no es vol fer cap esforç econòmic per a mantenir en condicions de vida dignes els pocs milions d'immigrants que viuen en els països rics. Un discurs que no existia quan eren els països rics els qui se'n feien quan anaven a d'altres països a buscar matèries primeres i mà d'obra barata.

Però tornem a la tolerància, un dels conceptes que se suposa ha de servir per a lluitar contra aquests discursos d'incompatibilitat. Poca gent ha remarcat que aquest és un concepte radicalment asimètric. El vel es destapa una mica si el dividim en les seves parts activa i passiva: el subjecte tolerant i l'objecte tolerat. Encara que, efectivament, aquests papers siguin fàcilment intercanviables, aquesta és la realitat que generen en un moment concret. El subjecte, ésser actiu per definició, amb la visió aèria de què gaudeix per la seva qualitat d'observador, rep els estímuls informatius que l'altre li envia o que l'altre genera en el seu pas pel món. Aleshores decideix si li agraden o no, si li convenen, si no el molesten molt i quina ha de ser la seva propera acció: eliminar o perdonar. Ser dolent o ser tolerant. La decisió és el punt sobre el qual volen influir a dretciuent les campanyes per la tolerància, però són elles mateixes les que permeten, amb les seves subjectivitats implícites, que s'arribi al

punt de la decisió. Mentrestant, l'objecte tolerat haurà de fer els seus millors esforços per passar desapercebut, molestar poc i intentar de promoure també la tolerància cap a ell. Quin remei! En la propera interacció segurament mirarà de ser ell el subjecte tolerant. La posició de poder en què la tolerància posa el subjecte tolerant és enorme. Fins fa poc el perdó era únicament i exclusiva una atribució divina, ara sembla que tots els individus⁵ tinguin el dret de tolerar.

El discurs que atribueix el racisme a la ignorància és una de les ramificacions del discurs de la tolerància. Potser és per això que la tolerància és un concepte que ha tingut molt d'èxit a les escoles, si el racisme és qüestió d'ignorància la solució és l'educació, però no una educació qualsevol sinó una educació en i per la tolerància.

Racisme, culturalisme i educació

Permeteu-me encara una reflexió que podria tenir un títol més llarg i tot. Una cosa així: *racisme, culturalisme i educació, o el mite de la ignorància*. La por a l'altre, al desconegut, és un motor “instintiu” postulat com a típic per a explicar la xenofòbia. Òbviament és qüestionable que sigui així (precisament la manca de por a allò desconegut, quan convé també és per a l'espècie humana el motor “instintiu” de la ciència i el progrés⁶). Però una cosa és jugar per un moment a trobar comprensible aquest argument, per la lògica de supervivència que implica, i l'altra pretendre que aquesta por ‘universal-biològica’ de l'altre té res a veure amb la

⁵ Individu com la construcció peculiar de la persona, habitualment masculina, en la modernitat, no pas com a sinònim de persona.

⁶ Com expliquen Collier, Minton i Reynolds (1996), l'ús de la noció d'instint de principis del segle XX ja era motiu d'hilaritat, i per a exemplificar-ho citen l'instint de redimir cristians, l'instint de momificar cadàvers i l'instint de conversar amb el dependent mentre el company roba els plàtans. Instints que es podien trobar en la vasta literatura de què gaudien. Ara bé, a la vista de les contradiccions en què cauen també les determinacions biològiques avui en dia, si no fossin de conseqüències tan greus, també ens hi faríem un panxó de riure.

xenofòbia moderna. La por de l'altre en la modernitat no és la por d'un altre que és desconegut sinó, al contrari, sembla més aviat que és la por de l'altre conegut, d'un altre que ja ha estat categoritzat socialment, classificat científicament i difós a través dels mass media, la literatura i les guies de viatges, els documentals i les exposicions, i fins i tot per Internet. Per això és també un fenomen molt més intolerable moralment, perquè és una por voluntària, per oposició a una suposada por primitiva i irracional aparentment acceptable moralment. L'efecte que produeix atribuir la causa de la xenofòbia a una por primitiva és el de legitimar-la moralment i ètica. Però el racisme és una opció del sistema i de les persones que el formen, de la nostra societat moderna, i és com a tal opció que ha de ser combatut i no pas com una por irracional que es guareix a base d'il·lustració. NO són pas la ignorància i l'educació les que s'enfronten en aquest debat sinó dues ideologies i, per tant, dues educacions, dues formes diferents d'entendre la vida i la societat, dues utopies diferents. Per totes aquestes raons és inacceptable, per ridícul i ingenu, considerar que l'educació, el coneixement i el contacte poden 'guarir' el racisme⁷ quan justament en són la causa. I si reconeixem que no és pas qualsevol educació la que val, aleshores també hem de reconèixer, sobretot amb vista als nostres infants, que el racisme no és qüestió d'ignorància⁸.

Posar l'accent en l'educació evita que es plantegi la necessitat de realitzar canvis profunds en el sistema, vist que és un problema d'irracionalitat, ignorància i desconeixement dels individus. Aquesta postura és altament legitimadora. En primer lloc es justifica a posteriori la política d'intentar extirpar el racisme només amb

⁷ Es pot consultar Eberhardt i Fiske (1998) per a copsar la magnitud del problema.

⁸ El llibre de Tahar Ben Jelloun, "*El racisme explicat a la meua filla*" és un exemple d'un llibre que no és ingenu sobre la qüestió del racisme però en què l'autor no pot evitar de recordar cada vegada que pot, que la lluita contra el racisme comença amb l'educació. Però és a l'inrevés: la darrera prioritat, si n'ha de tenir cap, ha de ser l'educació. Primer cal extreure'l de la societat. En la mateixa col·lecció n'hi ha un que es titula "*La culture expliquée a ma fille*" (Clément, 2000), no és casualitat, la cultura també és un problema.

campanyes d'imatge, a través dels mitjans de formació de masses, i en segon lloc impossibilita pensar en altres tipus d'accions que no vagin dirigides a "mentalitzar" les persones. En tercer lloc, confirma la sana tendència de la modernitat capitalista a atribuir tots els problemes socials als individus. Això té conseqüències cíniques: que és l'Estat el qui fa, o subvenciona, les campanyes antiracistes, cosa que li permet d'adquirir una imatge de bona voluntat i racionalitat en oposició a la suposada irracionalitat del racisme. D'aquesta manera també es gestiona una imatge segons la qual l'Estat no té res a veure amb el racisme, una campanya serveix per a marcar distàncies: l'Estat no maltracta dones, no beu alcohol, no té accidents de trànsit i no és racista. Fins i tot pot arribar a encarregar a les seves institucions educatives la solució del problema. És sorprenent de veure com, en totes les entrevistes a membres de Sos-Racisme que he citat en el capítol anterior, s'esmenta en algun moment el rol bàsic del factor econòmic en la gènesi del racisme, i no obstant això en totes s'espera que la solució vingui de l'educació. Suposo que és només un altre reflex de la impotència que han sentit els últims anys els moviments socials davant l'avenç del "pensament únic", però és un reflex que, com tot, té també els seus efectes perversos. I en aquest cas la perversitat consisteix a reduir el problema del racisme a la consciència moral de l'individu.

Defensar l'existència, unicitat, originalitat, diferència i essència de cada cultura només pot comportar beneficis immediats per a una minoria si aquesta és capaç de realitzar algunes demostracions de poder. Però a la llarga els efectes de la "tolerància" s'imposen, la diferència es reifica, es formen guettos residencials i es dificulta el canvi social, en el sentit que es mantenen idèntics els paràmetres que havien definit la relació com una relació de poder en la qual l'existència de dues o més comunitats era incompatible. És obvi que necessitem crear alguns camins per a pensar la diferència que no passin per la noció de tolerància. El debat al voltant de la

multiculturalitat i la interculturalitat mostra les dificultats que tenen aquesta mena de projectes plens de bones intencions⁹.

El multiculturalisme

Ja que sembla que en aquesta tesi hi ha una certa obsessió pels “ismes”, no em sé estar de comentar que en la qüestió de la multiculturalitat o del multiculturalisme passa el mateix. Hi ha qui ha volgut traduir la paraula anglòfona “multiculturalism” per multiculturalitat. És curiós l’efecte que provoca aquest fet, ja que es produeix una reificació que en l’original no hi és forçosament. En anglès “multiculturalism” tant es pot referir a una situació de multiculturalitat, o sigui, una situació en què conviuen diferents cultures, com a una ideologia, el multiculturalisme, projecte polític que reivindica la diferència¹⁰.

Tanmateix, l’ús general que rep aquesta paraula en la literatura acadèmica fa referència a la segona accepció. El multiculturalisme és un projecte específic que neix com a proposta per a resoldre el problema de gestió de la diferència que pateix la modernitat. Com a projecte el seu eix d’acció principal és la política de la identitat (“Identity politics”), és a dir, les reivindicacions de grups que demanen el reconeixement públic de les seves peculiaritats i de la seva identitat i una legislació conseqüent amb aquest fet en tots els àmbits. Un projecte que reivindica la

⁹ Un exemple d’aquestes dificultats l’explica en Jordi Pascual (1998) en la seva tesi doctoral sobre el discurs intercultural a l’escola catalana. El més rellevant és la demostració que fa que el discurs intercultural, a Catalunya, neix associat al discurs de la compensació educativa i per tant a la normalització de les poblacions amb risc de marginació.

¹⁰ El multiculturalisme en aquest darrer sentit es troba molt ben representat a McLaren (1997) i a Duster, (1995). Però la lectura ideal per la multitud d’aportacions que presenten són els dos volums de Modood i Werbner (1997a, 1997b).

possibilitat per a les minories de poder viure integralment la seva diferència i de no ser excloses per aquest fet de la vida pública i de l'exercici de la ciutadania¹¹.

Més enllà de la lluita tradicional en contra de les discriminacions per raó de raça, ètnia o gènere, el multiculturalisme reclama que les minories passin a formar part visible de la ciutadania, i això implica tornar a escriure la història i reformar la memòria col·lectiva¹². El moviment negre dels Estats Units és el punt d'arrencada d'aquest moviment que entronca en un moment determinat amb els moviments hispans i els dels nadius americans, i en un segon moment amb els moviments d'alliberament sexual feminista i gai-lèsbic (Semprini, 1997). Per aquesta raó, els teòrics liberals de la multiculturalitat, per exemple, Will Kymlicka (1995, 1999) i Baubök (1999), en aquest cas, s'han vist obligats a distingir pel cap baix dues modalitats de la multiculturalitat, la que fa referència a les cultures com a minories nacionals (és a dir, territorials) i la que parla de les cultures com a propietats de grups ètnics o socials. Tot i que aquests darrers grups haurien de ser entesos més aviat com a moviments socials, com proposa Andrea Semprini, cal no oblidar que parlen en nom de col·lectius que, pel fet de compartir una experiència comuna, habitualment de discriminació, desitgen que sigui reconegut el seu dret a la diferència cultural. Res de millor, és clar, que agafar-se a la cultura com a l'element més legitimador que han pogut trobar.

Terence Turner (1993) fa una lectura positiva del multiculturalisme com a moviment social. En un article en què adverteix els antropòlegs que no haurien de quedar al marge d'aquest moviment si no volen que la noció de cultura que els

¹¹ Charles Taylor no ha estat el primer a parlar-ne, però sí que el seu escrit titulat "la política del reconeixement" (a Taylor, 1992) s'ha convertit en un veritable manifest del multiculturalisme. En tots els debats posteriors a la seva publicació s'ha citat, sense excepcions.

¹² Vegeu Vazquez, 1997, per a algunes idees de la relació entre memòria i política.

multiculturalistes utilitzen passi a ser la més fàcil, la que proclama un espai cultural separat i autònom de l'espai social, històric, polític i econòmic¹³. Per Turner, si l'antropologia vol ser útil als multiculturalistes, ha de desfer-se del model “*enciclopèdic*” de la cultura –“un conglomerat abstracte de trets evolutius, cognitius, físics i socials”(p.427)– per tal d'evitar que caiguin en la temptació essencialista de la cultura com a fi en ella mateixa. En aquest respecte, proposa una noció de cultura orientada, a la pràctica, a la transformació col·lectiva, a l’*“empowerment”* que possibiliti que la noció de cultura sigui un mitjà per a aconseguir l'objectiu de la “lluita històrica per una formació de grups i identitats més lliure i més flexible, basada en valors, orientacions, activitats i posicions políticoeconòmiques compartits conscientment”(p. 428).

És clar que Turner és, o era el 1993, bastant més optimista que jo, malgrat reconèixer els riscos de la proposta (multi)culturalista actual, una proposta que:

Corre el perill d'essencialitzar la idea de cultura com a propietat dels grups ètnics o les races; corre el risc de reificar les cultures com a entitats separades en subratllar les seves fronteres i les seves diferències; corre el risc de subratllar l'homogeneïtat interna de les cultures, en termes que legitimin potencialment les demandes de conformitat repressives per part de la comunitat; i, en tractar les cultures com a marcadors de la identitat grupal, tendeix a fetitxitzar-les de tal manera que les allunya de la possibilitat de ser analitzades críticament¹⁴. (Turner, 1993, p. 412).

¹³ No sembla estrany a això el fet que, tal com explica l'autor, els multiculturalistes de l'acadèmia siguin sobretot membres dels departaments de Literatura, i de “Cultural Studies” de les universitats anglosaxones i no pas antropòlegs.

¹⁴ Acabo aquí la cita, però en realitat la darrera frase té en l'original un afegitó exquisit, i acaba així: “les allunya de la possibilitat de ser analitzades críticament –i per tant, de l'antropologia.” Una deliciosa generalització de l'antropologia com a ciència crítica que no es correspon al cent per cent amb la realitat de la seva història, però que fa justícia a l'apassionament dels seus millors membres.

Tot i que observo els mateixos perills que Turner en la proposta multi(culturalista), no puc estar d'acord amb la solució que ell proposa. Si en el seu cas passa per modificar la comprensió de la noció de cultura, en el meu passa per esborrar-la. Car l'origen dels riscos i perills que Turner menciona no es troba en la definició específica que rebí aquesta noció, sinó en la idea mateixa de l'existència d'una dimensió cultural.

Els defensors del multiculturalisme creuen que en la societat existeix una sèrie de grups, adscrits a una cultura determinada –tant els “altres” com “ells mateixos”– que pot ser descrita objectivament; gràcies a aquesta adscripció se'ls pot garantir una sèrie de drets que constitueixen un reconeixement de la seva particularitat:

El que realment s'ha de fer és oferir una descripció sociològica precisa de la situació real dels immigrants i dels grups que formen juntament amb els seus descendents, així com de la manera amb què ells mateixos es descriuen i són descrits pels altres. (Rex,1995, p. 204. El subratllat és meu).

Com afirma Charles Taylor al llarg de la seva obra¹⁵, el reconeixement és una necessitat de l'individu, i aquesta no pot ser satisfeta sense que hi hagi també un reconeixement de les estructures col·lectives, simbòliques o materials, en les quals aquest individu s'insereix. Des de la psicologia social això és perfectament comprensible i des del catalanisme militant és fins i tot indubtable. Però no estic segur que el reconeixement hagi de passar necessàriament per la reificació de certes característiques d'una comunitat en un moment donat. L'essencialisme implícit en aquesta mena de teoritzacions potser no es veu a primera vista, però és diàfan en el moment en què algú intenta portar a la pràctica les polítiques multiculturals i es veu en l'obligació de trobar els representants “purs” de la comunitat. Comença aleshores un autèntic procés de construcció de la comunitat, de selecció dels seus

¹⁵ Sobretot Taylor, 1992, però aquest escrit no és sinó una més de les implicacions de la seva vasta obra filosòfica sobre el “self”.

trets específics, de demanda institucional dels aspectes que la comunitat “desitja” veure reconeguts, una negociació d’aquells elements que formen part de la cultura en procés de reconeixement i d’aquells que no. El multiculturalisme defineix a priori la cultura com el marc en el qual habiten les persones i en conseqüència les constreny a reclamar una diferència cultural ja que aquest és l’únic marc que s’ofereix a les comunitats per tal de ser reconegudes com a subjectes legítims. Però potser seria més interessant de buscar un marc en el qual això no fos necessari. Per què no buscar una manera en què es puguin plantejar conflictes sense la necessitat de crear categories tancades? La principal trampa del multiculturalisme és que és un marc de comprensió fabricat a la mida del liberalisme. És el liberalisme, com a ideologia que transforma les relacions entre persones i grups en relacions jurídiques, el que necessita crear subjectes de dret estables. Si es tracta de persones, l’individu modern compleix perfectament aquesta funció d’estabilització; però si són col·lectius, aleshores és la cultura la que s’ha de col·locar en primer pla. La cultura és l’element que garanteix l’estabilitat de la comunitat i, consegüentment, el manteniment dels drets i les responsabilitats jurídiques d’aquesta. Però no podem oblidar que aquest és un problema creat a causa de l’existència d’un marc estatal modern en el qual el liberalisme s’ha convertit en la ideologia reguladora de les relacions entre l’estat i les persones.

Sobre la manera amb què s’ha plantejat la gestió de la multiculturalitat, Andrea Semprini (1997) constata que és possible de trobar quatre models de gestió. El primer, el model polític liberal clàssic. Un model que distingeix esfera pública i privada radicalment, que admet que cadascú faci el que vulgui a casa seva (mentre sigui legal, i aquest matís no és pas anecdòtic) però que l’espai públic ha de ser comú i regulat. El ciutadà pot fer el que vulgui mentre compleixi les normes de l’espai públic, mentre segueixi els seus deures i exerceixi els seus drets. És clar que aquest model no pot satisfer les demandes de cap comunitat que pretengui el reconeixement d’un espai, cultural i social, per a ella. Aquesta no és sinó la versió liberal del model conservador assimilacionista més dur.

El segon és el model liberal multicultural *à la* Will Kymlicka: un model que té un gran èxit entre els sectors catalanistes, perquè distingeix entre grups culturals territorials o pre-estatals, per als quals reivindica la màxima autonomia possible; i grups ètnics o socials dispersos en el territori de l'Estat. A més, manté la desitjada oposició públic-privat, essencial a la idea moderna d'Estat, bo i situant el grup o comunitat com a mitjancer entre aquest i l'individu. En realitat, l'espai públic no és un espai de trobada d'individus sinó de grups que es doten d'un espai comú. Crec reconèixer en aquest model l'interculturalisme que proposa Hubert Hannoun (1987), concepte que ha triomfat en l'àmbit de l'educació quan ha calgut defensar un model d'escola única en front d'un alumnat plural. Segons aquest autor, l'interculturalisme reconeix la pluralitat de les cultures i el dret d'aquestes a un reconeixement efectiu, però nega la possibilitat que aquestes siguin enteses de forma aïllada. Proposa que les cultures particulars han de relacionar-se les unes amb les altres, com a pas previ per a la consecució d'un projecte de civilització implícitament universal¹⁶.

El tercer model de gestió de la multiculturalitat és el model multicultural "maximalista", segons Semprini, o "multiculturalista" a seques, segons Hannoun. Aquest model recalca la impossibilitat de la convivència multicultural i reclama la separació i l'autonomia política per a tots els grups. Cal tenir en compte que això implica també que cada grup ha de ser homogeni culturalment en el seu interior. Aquesta és la mena de propostes multiculturals que agrada a l'extrema dreta, però això no ens hauria de fer pensar que les anteriors propostes, ni la següent, siguin alienes a les proclames xenòfobes. La veritat és que totes entren en la lògica del discurs culturalista.

¹⁶ La idea de Hannoun és que les cultures són adaptacions ambientals i que per tant a mesura que convergeix l'"ambient" humà també han de convergir les cultures. Així, doncs, algunes adaptacions són millors que d'altres i cada cultura ha d'aportar allò que té de més bo. Però per a fer-ho necessita prèviament ser reconeguda.

Finalment, el quart model, el manlleua Semprini de les propostes de David Goldberg (Goldberg, 1994, citat a Semprini, 1997, p. 87). Es tracta del que anomenen “Corporate multiculturalism”, és a dir el multiculturalisme de les corporacions empresarials. Aquest model nega, per superació, l’Estat/nació moderns, i construeix els grups culturals com a àmbits de consum específics. És el model de les multinacionals en la globalització. La diferència no solament ven, sinó que ven molt bé. “Una estratègia de gestió de les diferències que desplaça la resolució dels conflictes i les desigualtats a l’univers del simbòlic i de la representació” (Semprini, 1987, p. 89). No cal ni dir que el reconeixement de qui constitueix un grup i qui no, i qui té la possibilitat de constituir-ne és unilateral, prové de l’economia occidental i s’estableix en funció de la capacitat de consum del grup. El grup proposa i “Bill Gates” disposa. Slavoj Žižek (1997) defineix aquesta situació com una “autocolonització”: idealment, el capitalisme en un principi es quedava dins dels límits de l’Estat-nació i el comerç internacional no era més que intercanvi entre estats-nació. En un segon moment, aquests estats-nació establiren relacions de colonització. L’un, el colonitzador, explotava l’altre, el colonitzat. Finalment, però, és a dir, ara, ja només hi ha colònies, els països colonitzadors són també ara colònies de les grans empreses transnacionals (p.171). Per això, com diu Žižek, el multiculturalisme és la forma ideal de la ideologia del capitalisme global. De la mateixa manera que el colonialisme tradicional ha evolucionat cap a l’“autocolonització”, així també l’imperialisme cultural europeu ha evolucionat cap al multiculturalisme. El multiculturalisme és una forma de racisme que “respecta” l’Altre, que el tracta amb distància, la distància del qui se sap en possessió del punt de vista privilegiat. És el respecte del qui reafirma la pròpia superioritat (p.172).

És en el marc d’aquest multiculturalisme de consum que Charles Taylor (1992) relaciona la política del reconeixement amb les polítiques de la identitat, és a dir la relació entre l’individualisme i el multiculturalisme. Aquest pas se situa en les transicions de la modernitat a la postmodernitat, del monoculturalisme al multiculturalisme, del ciutadà a l’individu. Aquest darrer busca el benestar, el creixement personal, i la tranquil·litat en la seva vida interior, però és clar que no pot

aconseguir-ho si forma part d'un grup no-reconegut, marginat o menyspreat –òbviamment perquè era mentida la promesa moderna dels ciutadans iguals per damunt de qualsevol diferència de sexe, raça, cultura o religió–. Per tant, i aquesta és la interpretació que Taylor ofereix: la reivindicació de la diferència que fa el multiculturalisme és un producte de la construcció de l'individu consumidor. Es tracta d'un desplaçament que l'economia fa del terreny de la cosa política, que és ocupat per la cosa cultural. De passada, intencionadament o no, les traves al mercat que la cosa política creava desapareixen i a més es generen nous mercats i nous productes de consum. Ocupa l'espai cultural creant i recreant les diferències i fent-les aptes per al consum, i el defineix a la seva manera, tot dissimulant el seu origen econòmic i traslladant-lo al terreny cultural, de manera que qualsevol conflicte que sorgeixi no serà mai un conflicte socioeconòmic o polític sinó cultural. Un conflicte que es pot dirimir en l'espai de la semioesfera, en la guerra pels significats i pel control de les representacions (Semprini, 1997).

Tot això em fa pensar que la relació inicial entre antropologia cultural i psicoanàlisi que establí el culturalisme (el corrent de l'antropologia que he presentat en el capítol 4) no era anecdòtica. La relació hi era perquè precisament la noció de cultura requereix paral·lelament una noció igual de forta que sigui la d'individu. La història de l'individualisme no pot ser aliena al naixement de les cultures. Ambdues idees es necessiten mútuament per a evitar les contradiccions (existencials, lògiques i històriques, gosaria dir) de l'existència de l'una sense l'altra. Però el més important és el paper que juguen totes dues en la negació de la relació entre aquestes i el social (economia, història, política). Si l'una es recolza en l'altra, individu i cultura tenen el poder d'esborrar el social de l'imaginari contemporani.

Construccionisme i cultura.

Acabaré aquest capítol de reflexions sobre el culturalisme explorant la relació que ha mantingut amb el marc teòric d'aquesta tesi. Pel construccionisme tota realitat és una construcció social, llevat de la cultura. La raó és molt senzilla: la

diferència cultural és l'argument per excel·lència dels arguments construccionistes. És el fonament, el lloc des del qual es parla. Si hi ha res que el construccionisme essencialitza, això és la cultura. El relativisme cultural que professa li proporciona els arguments més sòlids de què gaudeix i, en conseqüència, la legitimitat científica que la comunitat a la qual va destinada la proposta construccionista necessita.

En general, els construccionistes comparteixen la visió “mental” de la cultura que professava l'antropologia simbòlica. L'èmfasi en el llenguatge del construccionisme encaixa molt bé amb la visió Geertziana de la cultura com un món de significats compartits. Per exemple, Pep Garcia-Borés en una comunicació al VI Congrés de Psicologia Social que tingué lloc l'any 2000 a Oviedo en què intentava conjugar psicologia cultural i construccionisme per mostrar el que tenen en comú, defineix la cultura com el món de les representacions sobre la realitat en un determinat context social i moment històric. Una mostra més que no és el mateix parlar de “cultural” que de “social”, tot i que a vegades costi de destriar-los. També, per exemple, Henri Tajfel, en la seva famosa crítica als experiments en el buit social, en criticar les teories de la frustració–agressió, atorga un paper a la cosa social que qualsevol culturalista acceptaria per a la cultura:

Sabem prou que això no pot ser fet sense tenir en compte la realitat social que dóna significat i defineix “endogrup” i “exogrup”, a què és i què no és “agressió”, a la imatge predominant d'home (sic) que determina el l'àmbit d'aplicació dels actes el significat dels quals pot ser descrit com a “infligir danys a un altre organisme”. (Tajfel, 1972, p. 73).

Òbviament no ha estat l'únic de considerar que el social és el que atorga significat i ofereix definicions a les persones, les quals després poden ser interpretades pels psicòlegs socials. Gran part del treball posterior en el marc del construccionisme social també ho admetria. Però si algun estudiant de llicenciatura aixeca la mà timidament i em pregunta si no és això el que fa la cultura, doncs, francament, no sabria què dir-li. Però tot i així no li podria reconèixer que ‘social’ i ‘cultural’ siguin el mateix. La raó és ben senzilla, els dos conceptes tenen històries diferents i provoquen efectes diferents. Per mi és clar que no hi ha cap esfera del

cultural separada del social, ni tan sols que en sigui un element que es pugui delimitar o especificar. Ni tampoc crec que el món de les representacions sigui una part aïllable dins de les relacions socials. Però quan Kroeber parlà de la cultura com a allò que és “superorgànic”, la postulà també com allò que és “supersocial”, ni tan sols com un “parasocial”, i és aquesta l’herència culturalista.

En aquest començament de segle, cultura i globalització ballen juntes, en un ball que manté dreta la divisió del món en cultures, com si en la postmodernitat haguéssim volgut reparar l’ofensa d’un món que no es va deixar aprehendre per la modernitat i els seus atles de colors i convertir, al capdavant, en real una diferència que no havia interessat mai tant com ara. Paradoxalment, sembla que serà la postmodernitat la que acomplirà el somni modern de la classificació de persones sota un únic eix totalitzador. La cultura garanteix finalment un món “endregat”, en què els projectes de vida de cadascú estiguin clarament delimitats a priori, no fos cas que l’individualisme es cregués les seves promeses i es convertís en una esfera realment autònoma, com la que reivindicà Stirner durant el segle XIX (Stirner, 1884). La postmodernitat ha vist el triomf del culturalisme; però el construccionisme, producte i alhora part de les causes de la postmodernitat, no pot ser-ne còmplice, per més que sovint encara hi caigui. Fixem-nos en la confusió que amara el següent paràgraf entre allò que és “social” i allò que és “cultural”:

Si volem copsar el sentit del que passa en qualsevol conversa, hem de tenir una certa idea del que les persones intenten aconseguir. Això inclou no només els resultats en concret que esperen que s’aconsegueixin mitjançant la interacció concreta, sinó també la manera en què interpreten l’activitat en què prenen part i com creuen que haurien de portar-se a terme aquestes activitats. Una font important de referència per al significat de tota activitat social és la cultura, i la cultura proporciona també pautes sobre com comportar-se adequadament en contextos determinats. (Edwards i Mercer, 1987, p.47).

Què fa és molt clar; però com ho fa i per què s’atribueix a una determinada esfera i per què estan separats, això ja no és tan clar. La divisió és tan poc evident que només que tinguem un mínim sentit del que és el social, el cultural queda

immediatament reduït a la funció categoritzadora. Únicament garanteix la classificació, crea un nosaltres i diversos altres, res més, i això no hauria de ser mai suficient per a atorgar-li el paper central que encara juga. Però no només pateix aquest problema un insigne representant de l'escola de Loughborough¹⁷ sinó que sobretot el pateixen algunes de les veus fundadores del construccionisme com Sampson i Gergen. Sampson, per exemple, utilitza l'argument de les diferències culturals en la seva crítica de la identitat centrada (Sampson, 1985).

El punt de vista dominant en la cultura Occidental manté que... (Sampson, 1985, p. 1204).

Malgrat que totes les cultures estan preocupades per qüestions relacionades amb l'ordre i la coherència, una característica aparentment peculiar de la nostra cosmovisió és la insistència amb què l'individu és el principal artífex d'aquesta realització. (Sampson, 1985, p. 1205).

Kenneth Gergen utilitza reiteradament construcció cultural i construcció social com a sinònims. Per exemple en un article en el qual explica les diferents concepcions sobre el desenvolupament que es troben en diverses cultures (*"The cultural construction of the developing child"*, Kenneth Gergen *et al.*, 1990). Tot i que la base teòrica de l'article és el construccionisme social, com es pot veure en la cita següent, la cultura no és una construcció més sinó la base *essencial* damunt la qual tenen lloc els processos de construcció social: *"Aquestes categories i la seva aplicació provenen de la negociació social dins la cultura"*, o bé, més endavant, quan es pregunta *"Si els límits a la concepció de l'infant són principalment socials en el seu origen, aleshores en quin sentit la ciència pot transcendir la cultura?"*. (Gergen, *et al.* 1990, p. 110). Sis anys més tard, l'ús segueix sent el mateix:

¹⁷ En descàrrec seu cal dir que aquest és un exemple injust, m'ha costat trobar-lo, i a més és vell. La psicologia discursiva i la gent que es dedica a l'anàlisi conversacional no està preocupada en absolut per la cultura. La raó és ben senzilla per a ells/es les normes no preexisteixen a les accions, no són la causa de la conducta i per tant no es poden trobar "escrites" a priori en un lloc anomenat cultura, situat en algun racó remot del cervell humà. Les normes es construeixen en el moment en què l'acció és descrita pels participants, són artefactes retòrics que poden ser utilitzats de mil i una maneres (Edwards, 1995, 1996), i per

A poc a poc es va reconeixent que els processos psicològics estan arrelats en activitats pràctiques variables històricament i mediades culturalment. (...). L'èmfasi en la cultura subratlla el paper constitutiu del context social en la comprensió. (Gergen, *et al.* 1996, p. 503).

Finalment, el 1999, en un article en què planteja les reconegudes ambigüitats de la Psicologia Cultural que ja he comentat més amunt, Gergen els ofereix el construccionisme com a solució. Tanmateix, la sorpresa és majúscula quan veiem que el construccionisme social s'ha convertit en construccionisme cultural: *Toward a Cultural Constructionist Psychology*, (Gergen i Gergen, 1997)¹⁸. A més, aquests autors no són excepcions. En general els construccionistes utilitzen exemples de diferències culturals quan els cal reforçar el propi argument, sense mostrar-se excessivament preocupats pels efectes perversos d'aquesta mena d'exemplificacions.

El construccionisme accepta la versió culturalista de la cultura vista com un *conjunt de significats compartits*, però aquest ens porta a considerar les cultures com a centres de consens comunicatiu, i perdem el sentit del dissens, la discòrdia i les lluites de poder que regeixen també la imposició de significats i la seva distribució¹⁹. A nosaltres, habitants de les societats modernes, se'ns fa molt estrany pensar per un moment que algú pugui pensar-nos monolíticament, que algú pugui pretendre que els occidentals som tots iguals, que tots bevem Coca-cola en lloc d'aigua, i que tots som racistes. De seguida argumentem que no s'han de confondre els nivells, que no tothom és igual, que com a tot arreu hi ha gent bona i gent dolenta,

tant no poden delimitar una cultura, o almenys no poden fer-ho de manera diferent a un idioma, com comentaré més endavant.

¹⁸ Potser el més sorprenent és el poc cas que es fa a si mateix quan reconeix explícitament, però de forma marginal en l'article, que el concepte de cultura és qüestionat (p. 4), i que a més no es pot separar de processos socials com el poder institucional, la història, l'economia, la tecnologia, la política, els mitjans de comunicació... (p. 7).

¹⁹ La noció de distribució de significats es troba desenvolupada a Hannerz, 1992.

o més sofisticadament, que les accions depenen dels elements de la situació i que per tant són molt variables. De fet ens espanta molt que no ens puguin pensar complexos. Però simplificar (quin gran invent els estereotips!), és un procés que se'ns dóna molt bé, sobretot si parlem de l'Altre (sigui l'altre: l'altre gènere, una minoria demogràfica o una tribu llunyana, com ara els japonesos). Quan parlem de cultures sistemàticament simplifiquem i simplificar és abans que res un procés polític, una manera d'enfrontar-nos a l'enemic sense haver de reconèixer-li les subtilitats i matisos que el farien similar a nosaltres i per tant més difícil de matar, sovint metafòricament, però no sempre.

Segons això hi ha d'haver alguns significats que no siguin compartits per la majoria, i si això ha de ser vàlid per a mi ho hauria de ser per a tots els habitants de la terra. Si reconeixem això, ja no podem pensar en la cultura com el determinant global de la nostra vida. Els significats compartits amb algunes persones *només* són alguns, els altres ho són amb d'altres persones. En voler caracteritzar una cultura potser seria més adequat d'intentar buscar quins significats són compartits i quins no, quants de cada i per quins processos uns es comparteixen i els altres no. Això és el que s'entén per imposició i distribució de significats, és a dir, que el sentit de les coses no es dóna en processos ideals de comunicació, igualitaris, sinó tot el contrari: en relacions de poder. Com podem haver imaginat que un procés tan important –el procés per excel·lència: la definició de la realitat– pugui quedar al marge de les lluites de poder? No és estrany que les grans multinacionals vulguin tenir el control dels mitjans de comunicació de masses, ni tampoc que hi hagi només tres o quatre grans agències de notícies per les quals circulin el noranta per cent de les informacions.

Però, té sentit continuar mantenint que hi ha en la realitat alguna cosa semblant a la nostra imatge de cultura? No acabem al final dient que alguns significats compartits formen part de la cultura que es vol descriure i d'altres no? El procés habitual no sembla que sigui buscar significats compartits i “descobrir” o “delimitar” una cultura a partir del que es troba, procés inductiu, sinó que aquest és

deductiu, primer es “decobreix” la cultura i després es busca quins són els significats compartits. Ara bé; tenint en compte que compartir significats és un procés essencialment divers, heterogeni i variable, que amb prou feines es pot situar en un espai i en un temps concret, i que està relacionat sobretot amb micro-situacions comunicatives, com una conversa o una mirada, aleshores només queda l’opció de descartar com a impureses o significats il·legítims tots aquells que no hagin format part de la primera delimitació de la cultura, de l’a priori categorial.

Tot això, evidentment, depèn en un cert grau del sentit que atorguem al concepte de significat. Si en tenim una visió fonamentalista, aquesta ens duu a postular la incomunicabilitat dels diferents significats entre membres de diferents cultures per no poder trobar un llenguatge comú i a trobar ben natural la separació, els guettos i el tancament dels elements estranys. Però, fins i tot una noció més pragmàtica del significat, és a dir, més relativa a l’ús que es fa de les paraules, pot tenir efectes perversos *si se la fa responsable de la delimitació d’una cultura*, ja que aleshores l’estranger es transforma en aquell element que travessant la frontera amb costums de contraban corromp els nostres significats modificant les nostres pràctiques, i embossa els nostres canals de comunicació amb sentits intel·ligibles. Aleshores el contacte esdevé contaminació, i fins i tot per les doctrines progressistes que estan a favor del contacte cultural, allò que pel Nord és percebut com a enriquiment (com si els significats poguessin acumular-se igual que l’or) es transforma en empobriment del Sud (el genocidi cultural i la seva consegüent necessitat de “protecció” de les altres cultures) facilitant, de pas, la feina dels partidaris de mantenir cada u al “seu” territori.

Hi ha un fet, vinculat al construccionisme que ha contribuït a mantenir la idea d’una realitat social formada per conglomerats de persones fàcilment identificables anomenats cultures. Estem parlant del canvi que ha produït allò que s’anomena gir lingüístic en parts substancials de les ciències socials. Un canvi de conseqüències epistemològiques enormes, que ha dessubstancialitzat quasi tota la realitat social fent-la dependent del llenguatge. Lamentablement, hi ha una petita parcel·la de realitat que

quasi no ha sofert aquesta desreificació. Es tracta, òbviament, de la cultura, ja que aquesta ha estat considerada com el marc en el qual es produïa aquesta creació de realitat que generen els processos comunicatius. Malgrat que tant en antropologia com en psicologia, la cultura ha estat dinamitzada i flexibilitzada fins a un punt, que ja no és possible de pensar-la com un marc rígid on es duen a terme les pràctiques socials que vindrien directament determinades per ella, la seva existència en la "realitat exterior" no ha estat pràcticament denunciada. Sembla que després del gir lingüístic només han quedat dempeus dues realitats "exterior" (és a dir, existents per sobre de qualsevol possibilitat d'acció humana): el llenguatge i la cultura. El primer ha quedat hipostatitzat en el moviment ideacional de considerar-lo generador exclusiu de la realitat; la segona —com a conseqüència de l'arrelament wittgensteinià del llenguatge en les pràctiques—, ha estat qui li ha donat el marc on aquestes pràctiques es converteixen en llenguatge. Vista així la cosa, tenim les bases ja establertes per a provocar fàcilment una gran confusió: creure que compartir un llenguatge i un idioma no podien ser sinó la mateixa cosa.

La difusió de les idees del gir lingüístic ha contribuït a reforçar la idea, per altra banda més antiga que el propi gir lingüístic i respecte a la qual el gir lingüístic no en té cap responsabilitat, que, essent la cultura bàsicament llenguatge compartit, llenguatge i idioma eren la mateixa cosa i que les fronteres d'un idioma o llengua eren les fronteres d'una cultura. De fet, la confusió és molt fàcil, d'una banda perquè alguns nacionalismes, com els presents a l'Estat espanyol (català, basc, gallec i sobretot el nacionalisme espanyol), han identificat fortament idioma i cultura convertint-lo en un lligam gairebé indissoluble per mitjà d'un poderós discurs polític; i de l'altra perquè la literatura, aparentment un component bàsic de la cultura, ha preferit en general, tot i que amb algunes excepcions importants, dividir-se en funció de la llengua emprada per l'autor més que no pas en funció d'altres criteris, fins i tot geogràfics. Les tensions entre dialectes i llengües, els primers reclamant sovint la categoria de llengua i les segones intentant denegar-los-la, són un exemple de com llengua, nació i cultura han estat sovint construïts en una relació de dependència mútua. Com qualsevol altra categoria social, la vacuïtat essencial

d'aquests termes els ha portat a defensar-se mútuament i a recolzar-se els uns en els altres per tal de sostenir-se. Cada un d'ells ha pretès trobar en els altres la "substància" sòlida i real que li mancava per al seu propi reconeixement: llengua, cultura i nació entren fàcilment l'una en la definició de l'altra fins que el teixit sembla prou gruixut i aparenta solidesa.

Deixeu-me fer un parèntesi per tal de comentar una mica més la noció de llengua, ja que és poc habitual que algú la qüestioni. Les eines que el gir lingüístic ens ha ofert per a la deconstrucció no han estat gaire aplicades en aquest tema, probablement pensant que es tirarien pedres sobre la pròpia teulada. És curiós de veure la importància que té la llengua per als estats moderns a través de tots els esforços, seriosos i constants que realitzen per a mantenir-la. És clar que també és interessant, de cara a analitzar els límits de la intervenció estatal, veure com estan abocats a un relatiu fracàs. La decisió d'utilitzar una única llengua administrativa, de realitzar l'ensenyament a través d'una única llengua vehicular, d'incloure les assignatures de llengua i d'ortografia com a primordials en el currículum escolar, d'instaurar acadèmies de la llengua sancionades oficialment al més alt nivell, de considerar ridícul i motiu d'hilaritat l'expressió en termes qualificats de deficientes (a través d'acudits sobre gent amb accents particulars o bé amb "defectes" de pronúncia), la creació d'una ciència com la logopèdia per aprendre a pronunciar correctament, la definició d'estàndards lingüístics per als mitjans de comunicació (escrits i orals), són alguns exemples del que es pot arribar a fer per tal de disminuir al màxim la varietat en l'expressió de les societats humanes. El relatiu fracàs ve per la impossibilitat de controlar tot això efectivament, les resistències que provoca, la presència de llengües minoritàries o estrangeres més o menys valorades socialment, les dificultats en la consecució d'acords normatius i sobretot el sorgiment, constant i inexorable de noves maneres de parlar, d'expressar-se, de dialectes, idiolectes, tecnicismes i argots variats. El cas de l'estat francès, un dels casos d'etnocidi estatal més flagrants de la història, caracteritzat per la quasi completa aniquilació de les altres llengües del seu territori i on la pressió per l'ortografia (la garantia de la unitat lingüística) es porta al paroxisme mitjançant la convocatòria de concursos nacionals

televisats d'ortografia, és un cas on podem veure que, efectivament, hi ha límits a la intervenció, que la gent de les diferents províncies continuen parlant amb marcats accents, on encara hi ha algun moviment de resistència lingüístic, on els argots canvien amb una rapidesa sorprenent i on la gent aprèn anglès a l'escola per si de cas. Ara bé, tot i que no es pot disminuir la diferència fins a nivells d'homogeneïtat totals, déu n'hi do de fins on es pot arribar.

Pel que fa a les fronteres de la llengua, cas que ens interessa particularment pels efectes que té en la delimitació de la cultura, hi ha hagut entre els lingüistes un fort interès per l'estudi dels anomenats parlars de transició. Així s'acostuma a qualificar la llengua de la gent que viu en els territoris fronterers dels estats europeus. Els parlars de transició es localitzen al llarg de fronteres administratives de forma molt clara, tant de fronteres actuals com de fronteres antigues. L'explicació habitual es refereix al contacte que es produeix entre la gent a banda i banda de la frontera, que modifica la llengua dels habitants d'aquestes zones per la incorporació d'elements lèxics, gramaticals o pragmàtics de l'altra banda. Aquesta explicació és totalment asimètrica amb la que es dona per als parlants de les zones centrals, on els canvis sembla que es produeixen per evolució. Els pressupòsits d'aquesta explicació són múltiples: un, que el contacte entre llengües és un fenomen escàs que es dona en zones marginals o perifèriques; dos, que hi ha, doncs, un parlar més pur característic de les zones centrals; i tres, que els canvis produïts en una llengua per la presència de dialectes, idiolectes i argots varis són d'un tipus diferent (més legítim?) dels canvis produïts per contacte. El paral·lelisme d'aquests processos amb els teoritzats en el cas de la cultura són patents: la cultura també és percebuda com una regió del món social unificada pel contacte relativament escàs amb altres cultures. Primera fal·làcia, ja que el contacte és precisament la característica més necessària perquè hi hagi comunicació, creació de realitat i voluntat de diferenciació. En segon lloc, la cultura també és percebuda com a posseïdora d'un nucli central format per les tradicions, costums, rituals i conductes considerats més autèntics. Segona fal·làcia, perquè no hi ha res que per si mateix sigui més autèntic en l'àmbit social, almenys per a la mirada freda de l'analista. Finalment, pressuposar que un canvi produït per contacte és un

canvi de naturalesa diferent (sense entrar en judicis de valor) d'un canvi produït per evolució. Això és una fal·làcia perquè ni el contacte és patrimoni exclusiu de les fronteres (això equivaldria a conceptualitzar un centre cultural i lingüísticament homogeni) ni en les fronteres està prohibida l'evolució, sigui quina sigui. No sembla, doncs, desassenyat de pensar, com ja ha fet algú, que una llengua no és altra cosa que un dialecte amb exèrcit (entenent per exèrcit els múltiples i sofisticats elements de coerció estatal que van des de la policia a les acadèmies i l'ensenyament regulat).

Segons afirmava Carme Junyent, lingüista de la Universitat de Barcelona, en un simposi recent²⁰: es pot qüestionar l'existència mateixa de les llengües igual que es qüestiona la de la cultura. Això es veu en l'estudi de les fronteres. Són les fronteres polítiques les que contribueixen a crear les llengües i les fronteres lingüístiques són molt més inexistentes del que ens pensem. Si les polítiques lingüístiques permetessin a cadascú de parlar la seva llengua, independentment de l'estat al qual pertany el parlant, veuríem que les fronteres són, en realitat, espais d'intercanvi i que els altres estan molt més preparats del que habitualment creiem per a entendre la diversitat. Carme Junyent, afirmava que, com a lingüista, no pot creure en la noció, política, de llengua com una entitat discreta que la separa d'un altre grup.

Tornant al tema dels significats compartits, la falta palesa d'historicitat, de lluites de poder i de política que trobem en les versions essencialistes de la cultura no pateix cap qüestionament pel fet de considerar-la un món de significats compartits. Perquè no qüestiona l'existència d'uns individus que a través de la seva capacitat agent conformarien aquests significats. Fins i tot aquesta conceptualització “resol” el problema de l'exterioritat de la cultura, interioritzant-la en els intercanvis cognitius de les persones, i no deixa marge a la possibilitat de pensar una agència, un subjecte, col·lectius. Insisteixo: segons aquesta concepció la cultura és un llibre que cal

²⁰ Simposi “Diversitat cultural i construcció europea”, Barcelona, 14-16 de desembre de 2000.

interpretar perquè tenim una biblioteca on llegir: l'individu. Desempallegar-se de l'individu, com aspiren alguns pensadors postmoderns, no és possible sense treure's de sobre també la noció de cultura. I aquest és un punt al qual no hem arribat perquè el construccionisme ha apostat per la cultura per a "esborrar" l'individu, sense adonar-se que era la mateixa idea de cultura la que el comportava.

El construccionisme, la psicologia cultural i diverses sociologies crítiques més o menys relativistes (com la dels realistes crítics com Parker, seguidors de Giddens i la doble estructuració, hereus de la fenomenologia de Schutz,...)²¹, justifiquen el seus plantejaments teòrics a través de l'exemple "empíric", com ara el de l'existència de diferents cultures²². Així podem afirmar que els individus són una construcció cultural perquè en tal tribu de Madagascar no existeixen; que les emocions canvien de significat segons les cultures, perquè els Ifaluk no tenen la paraula emoció i el que descrivim com a emocions no hi té el mateix rang de variabilitat ni el mateix sentit; que les estructures de parentiu (i les prohibicions d'incest) varien culturalment gràcies al treball dels antropòlegs a través de les cultures; que els nens o l'amor romàntic no existien en la nostra cultura en un altre temps històric (i que per tant era una altra cultura); o que la noció de malaltia canvia a la Xina o al Japó. La cultura ha estat el gran parapet darrere del qual s'ha amagat una certa mandra a argumentar. Anar a buscar en d'altres cultures els exemples per a allò que volem demostrar és un exercici igual de fàcil, i certament igual de denigrant, que el que fan els etòlegs o els sociobiòlegs a l'hora de justificar el seu esperpèntic darwinisme social. No hi ha com escollir l'espècie animal "adequada" o observar curosament a qui no pot opinar per afirmar que l'agressió és innata, que l'altruisme s'explica genèticament o que la selecció natural marca l'evolució de les societats humanes. No sembla gaire diferent

²¹ Pel que fa a aquestes darreres, es pot consultar: Parker, 1992 i 1998, Giddens, 1987, Schutz, 1959 i Berger i Luckman, 1966.

²² Cal descartar d'aquesta crítica un dels hereus més importants del gir lingüístic: l'etnometodologia i l'anàlisi conversacional, ja que metodològicament no pressuposen en cap cas l'existència d'una categoria grupal anterior a les accions de les persones.

utilitzar les diferències culturals per a justificar-se. Penso que com a construccionistes la cultura ens fa un flac favor. No és en absolut necessària per a justificar-ne la base teòrica i si s'utilitza acaba atribuint altra vegada a un absolut exterior la determinació dels nostres actes. Hi ha exemples suficients en la vida quotidiana en què estem immersos per a justificar el construccionisme i més excentricitats si cal. La nostra existència com a individus és més aviat intermitent i depèn, per exemple, de si estem en un gran moment per a la lliure empresa o per a les eufòries nacionalistes. Les nostres emocions no existeixen de la mateixa manera segons amb qui o quan estiguem interactuant; no cal ni parlar de les estructures de parentiu en l'època de les residències d'avis o de l'incest en el gran moment que viuen els nens com a objectes de desig eròtics; l'amor romàntic té èpoques que va a mal borràs, però també de revifalla, moments esplèndids contemplant una posta de sol, i d'altres ben diferents al cap d'unes hores en una discoteca; i els sistemes de representació corporal (als quals es deu la malaltia) canvien segons si tenim un encostipat o la sida.

En nom de la cultura no es poden atacar conceptes desagradables com el gènere, la raça, la nació o l'individu. Per dues raons i per un problema pràctic. Primerament, perquè la cultura sembla que permet demostrar que certes nocions, certs aspectes de la realitat, no són naturals ja que varien en funció de la cultura. Però la crítica a la naturalització es debilita si es fa necessari el seu pas per un concepte que sigui natural, com ara les diferències culturals. La cultura és la naturalesa humana, diuen. Es fa difícil, doncs, d'entendre com aquesta al·lusió a les cultures pot desnaturalitzar res. Segonament, sembla que les cultures facin el paper de laboratoris naturals de l'espècie humana, on sota condicions controlades, s'experimenti per tal de descobrir fins on pot arribar l'home, què és capaç de crear, com pot arribar a pensar i a pensar-se. Així després, quina fal·làcia, només caldrà escollir quines han estat les conductes més "satisfactòries". Però, per a qui? El problema pràctic és també important, què se suposa que hem de fer amb aquestes diferències culturals? Sembla com si la cultura patís un procés similar al de la sexualitat descrit per Foucault: una vegada descoberta, descrita, analitzada minuciosament, criticada i deconstruïda,

l'efecte final és que n'hem acabat parlant més que abans i que per tant l'hem estat mantenint i que fins i tot l'hem ajudada a proliferar, a expandir-se insidiosament.

Cinquena part: FINAL OBERT

CAPÍTOL 9: GLOBALISME I CULTURALISME

Les coses no són iguals amb cultura que sense cultura. El món canvia d'aspecte quan hom no pensa en cultures, i això sol, sense assajar de valorar si la imatge millora o empitjora, ja és interessant, perquè mostra la força de la idea de cultura. Tanmateix, tot comptat i debatut potser sí que el món seria, segons el meu parer, una mica millor sense la *idea* de cultura, i en aquesta tesi he posat alguns exemples per a entendre per quina raó això seria així. En aquesta darrera part m'agradaria acabar d'argumentar les raons per les quals la psicologia social no necessita la cultura entre els seus instruments per a elaborar coneixement, o més ben dit, les raons per les quals no ha de fer servir la idea de cultura. Més que per una qüestió de necessitat és sobretot per raons ètiques, el que proposo és més un imperatiu axiològic que no pas epistemològic. De la mateixa manera que els bons, acadèmicament i èticament, biòlegs no parlen de races quan fan referència a l'espècie humana, els bons científics socials no haurien de parlar de cultures. Per tal d'exemplificar aquesta afirmació em centraré en dos temes clau de la recerca social contemporània: la globalització i la identitat. Dos temes triats per la importància bibliogràfica creixent que tenen i perquè en ambdós casos la cultura hi està implicada, en un cas en forma de cultura global i en l'altre en forma d'identitat cultural, però no de forma tan inextricable com per no poder-los pensar sense la cultura. A més, a ningú no li pot passar per alt que estan lligats. Per exemple, Manuel Castells dedica un volum sencer de la seva trilogia sobre *l'era de la informació* (Castells, 1996, 1997 i 1998) al poder de la identitat (Castells, 1997). Tres volums que duen per subtítol les paraules Economia, Societat i Cultura. Els tres pilars conceptuals sobre els quals reposa la ciència social del segle XX.

En aquest capítol analitzarem el projecte de la globalització imaginant simultàniament què passa quan utilitzem la noció de cultura per a pensar-lo i què passaria si no ho féssim. La meua hipòtesi és que els efectes que ha tingut la noció de cultura fins ara no faran sinó exacerbar-se en aquesta situació que sembla ser, o que diuen que és, nova. Els discursos sobre la globalització, la culminació d'un vell projecte de la modernitat capitalista, no tenen, en la cultura, cap enemic sinó tot el contrari, hi tenen un formidable aliat. La resistència local a la globalització

econòmica no servirà per a res si es continua plantejant com una resistència cultural, o bé com una resistència des de les “cultures” locals. En el següent capítol, semblantment, plantejaré si la noció d’identitat ha de continuar essent pensada com una noció “refugi” per a la cultura. La identitat, com a noció que totalitza l’individu, ha permès que l’individu modern visqués l’homogeneïtat sense problemes i que la cultura ocupés un lloc central entre les seves identitats; més ben dit: que la cultura fos un component fonamental d’una identitat pensada sovint com a única.

Només cal donar un cop d’ull a la bibliografia, cada dia més abundant, sobre globalització per adonar-se que la cultura no hi fa un paper secundari¹. Alguns títols dels més citats arreu són molt explícits. Per exemple un dels llibres més citats, considerat, pel que sembla, una de les bases del pensament sociològic actual sobre globalització ja fa referència al tema de la cultura global, es tracta de *Globalization: Social Theory and Global Culture* de Roland Robertson, publicat el 1992. Dos anys abans trobem *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, editat per Mike Featherstone (1990) i set anys després *Globalization and Culture* de John Tomlinson (1999). Mentrestant apareixia *Cultural Identity and Global Process* (Friedman, 1994). Un recull recent sobre les implicacions, significats i problemes de la cultura es titula *Culture and Global Change* (Skelton i Allen, 1999), Més a prop, la UOC acaba de treure un llibre que es titula *La diversitat cultural en un món global*, compilat per Carlos Frade, per a recordar-nos que el tema de la diversitat cultural és encara un tema obert, és a dir, un tema “important”.

El llibre de Tomlinson és una reivindicació de la idea de cultura com a eina conceptual per a pensar la globalització. L’autor considera que la cultura ha de fer un paper molt important en el pensament sobre la globalització en dos sentits: primer de tot, perquè la globalització és un element bàsic de la cultura moderna però també perquè és alhora un procés que inclou un important conjunt de pràctiques culturals

¹ La recerca bibliogràfica en què baso les referències que cito a continuació no ha estat ni molt menys sistemàtica, simplement menciono els que he anat trobant, però lluny de ser un inconvenient científic crec que això reforça el sentit de l’exemple.

(Tomlinson, 1999, p. 1). La idea central del llibre és que per molt importants que siguin les anàlisis polítiques i econòmiques sobre la globalització, aquesta no podrà ser entesa totalment fins que no s'utilitzi també el vocabulari conceptual de la cultura per a descriure-la. Quan parlen de cultura els sociòlegs es refereixen habitualment a la seva versió “mental” o de “construcció de significats”, això ensenya quin és el paper que els teòrics li atribueixen: la globalització és un procés cultural en el sentit que és una determinada construcció de significats que orienta la conducta de les persones, quan es diu que la cultura és causa d'alguna cosa, per exemple, la causa de la globalització, ho és en aquest sentit. La cultura es converteix, doncs, en l'origen de la globalització per damunt d'explicacions socials i històriques. Per damunt, no en el sentit que no les tingui en compte sinó en el sentit que accepta aquestes explicacions en el seu interior, a l'interior de la cultura, la qual es converteix així en la darrera circumferència concèntrica de les que determinen la conducta. No s'anul·la del tot el paper del social i de l'històric, però sí que els converteix en una caricatura del que són, en una mena d'eina al servei d'un destí cultural prefixat. La conseqüència més important es pot resumir en l'argument que es desprèn de tot això i que equivaldria a dir una cosa com: com tots podem veure la globalització és un producte occidental que posseeix totes les condicions per a ser considerat un producte cultural. Això en neutralitza el caràcter polític i la converteix en un problema de relacions interculturals, el xoc d'una cultura amb moltes d'altres, potser igualment respectables, però no tan llestes ni tan “desenvolupades”. Aquesta visió culturalista, àmpliament compartida, és la que indueix molta gent a pensar que la globalització no és sinó una nova versió de l'antic imperialisme i per tant comporta, lògicament però erròniament, que la cultura es converteixi en el baluard on s'organitza la resistència.

El globalisme com a projecte

Però per acabar d'entendre bé quina és la relació entre globalisme i culturalisme cal fer prèviament una descripció del projecte de globalització, veure en què consisteix aquest discurs sobre la globalització que podem anomenar globalisme.

Abans de tota altra cosa cal dir que forma part del discurs globalista la idea que la societat actual, i la del futur més immediat, pot ser descrita com una societat de la informació, o del coneixement, com prefereixen els qui creuen en el progrés i en la superioritat moral i espiritual d'Occident. (Jo prefereixo dir-ne informació per no dignificar-la més del compte). Això implica que la informació és una nova mercaderia i al mateix temps és també un nou mitjà de producció. És alhora la fàbrica i el producte. En aquesta situació, l'economia passa a dependre cada vegada més del sector terciari (els serveis) i cada vegada menys del secundari (la indústria), tal com en el seu moment va dependre cada vegada menys del sector primari (l'agricultura). Aquesta consideració demana probablement una anàlisi econòmica aprofundida, però ni aquest n'és l'espai pertinent ni jo en tinc la competència. El que m'interessa remarcar és la retòrica de progrés que hi ha darrera de tot això: les societats primitives es basen en el sector primari, com indica el seu nom, les societats modernes en el secundari i les postmodernes en el terciari. El nombre creix de primari (1) a terciari (3), es passa de l'agricultura als serveis, i s'arriba a l'estadi final, que és el coneixement, al cap i a la fi, el bé més preuat a què pot aspirar la humanitat des dels temps de la Il·lustració, i per tant el punt d'arribada final. Es veu ben bé com això traeix el discurs del globalisme i en desvela l'aspecte més totalitari. En aquest discurs, tota societat que no aspiri, i que no aconsegueixi de seguir exactament la mateixa "escala", està condemnada.

També caldria aclarir una confusió. Sovint s'atribueix a les noves tecnologies de la informació i el coneixement (d'ara en endavant en diré les TIC per resumir) un paper causal en el procés de globalització. Aquesta idea no és tan estranya com això si tenim en compte que la consciència de la globalització es produeix gràcies a aquestes noves tecnologies i a algunes de més antigues com el telèfon, la ràdio i la televisió². Però la tecnologia és una conseqüència de la globalització i no pas una causa. Una cosa és dir que sense les TIC la globalització no seria possible, cosa que

² Reconec que la impremta també hauria d'entrar en aquesta llista, però queda fora de la modernitat, tot i que en el seu moment en fou un signe clar. Tanmateix els fotolits, els ciclostils i les fotocòpies sí que hi entren.

és certa, i l'altra pretendre que en són la causa. De fet el moviment de globalització comença abans que apareguin les noves TIC, i segons alguns autors abans fins i tot que apareguin les antigues, ja que la globalització —és per ells un procés inextricable de la modernitat (per exemple, Anthony Giddens, citat a Tomlinson, 1999 i Robertson, 1992). Un altre argument en contra de la causalitat de les TIC prové de la Sociologia del Coneixement Científic, la qual ens ha avesat a pensar en el fet que les tecnologies necessiten ser adaptades socialment per a gaudir de realitat. En general, les tecnologies no apareixen per casualitat ni es deu a l'atzar que el seu desenvolupament s'orienti en una direcció o en una altra. La recerca sempre és una recerca orientada. Per exemple, fa poc llegia no sé on que el telèfon mòbil es va inventar fa cosa de trenta anys però que els seus fabricants, inclosos els seus aliats sociòlegs o psicòlegs socials estudiosos del mercat, van considerar que ningú no els faria servir i que no tenien cap utilitat. No sé si l'anècdota és certa o no, però com a mínim és perfectament plausible. Com explica Manuel Castells, la nova economia no es basa només en la tecnologia, sinó en unes formes d'organització empresarial, laboral i legal, dins de les quals s'utilitza la tecnologia. Un altre argument, doncs, per a entendre la dependència de la tecnologia respecte dels processos socials en els quals s'insereix. Sense negar que algunes tecnologies poden comportar una sèrie de conseqüències imprevistes, que algú pot interpretar com a lògica autònoma, seria molt simplista pensar que aquestes tecnologies són capaces per elles mateixes de desencadenar un procés com el de la globalització.

L'assagista Viviane Forrester (2000) considera que cal lluitar contra la confusió entre globalització i ultraliberalisme, perquè indueix a confondre les meravelles de les noves tecnologies i la seva irreversibilitat amb el règim polític que les fa servir. L'argument no és molt bo, perquè la tecnologia no és una meravella ni és irreversible ni inevitable ni encara menys neutra, com sembla deduir-se del seu raonament. Però el seu argument és, en realitat, molt interessant ja que revela una estratègia política. Efectivament, associar tecnologia i globalització és associar la poderosa retòrica de l'avanç imparabile del progrés a aquesta darrera.

És clar, com comentava, que les tecnologies han tingut un paper en el desenvolupament de la consciència de la globalització i això, en construccionisme

social, vol dir també en la seva conversió en realitat. Quan aquesta esdevé “real” és més senzill de justificar determinades decisions polítiques que la promoguin encara més, i també es fa més fàcil de justificar decisions econòmiques empresarials, com la inversió en nous mitjans de transport, de comunicació o de consum, que la reforcen. És la interconnexió mundial a causa dels nous mitjans de transport i de comunicació, i dels nous productes de consum, idèntics arreu, allò que crea consciència de globalització (Tomlinson, 1999). Robertson (1992), un dels sociòlegs més citats en aquest assumpte, posa molt en relleu el tema de la consciència de la globalització (de manera complementària al tema de la interdependència). Considera que no és una característica secundària el que molts processos s'estiguin definint amb la globalització com a teló de fons, o contra ella. Per això té una perspectiva culturalista, o voluntarista com diu ell, en la qual l'agència humana, que s'expressa en la creació de significats, té un paper bàsic (contra els sociòlegs més deterministes, defensors del paper de l'estructura i de l'economia, entre els quals l'autor situa Immanuel Wallerstein). La cultura global consisteix, segons aquests autors, precisament en la consciència de la globalització, i per tant també en l'aparició de nous òrgans de govern mundial, que, per cert, ja existien abans que les tecnologies, de nous moviments socials mundials, i sobretot en forma de reaccions locals en contra de la globalització, les quals expressen certament consciència de globalització i, per tant, cultura global. Però cal anar molt alerta amb aquesta mena d'arguments, perquè per molta interconnexió que hi hagi, anomenar-la globalització és sempre qüestió d'interpretació. És situar la interconnexió en un discurs concret que té uns efectes polítics determinats. Per molta interconnexió que hi hagi, pretendre que això comporta l'aparició d'una mena de cultura global és molt arriscat. Com a mínim hi ha tantes dades “empíriques” que legitimen el discurs del globalisme com tantes altres que legitimarien un discurs de manteniment de les essències culturals tradicionals (Vegeu Smith, 1990). I res no impedeix que demà no sorgeixi un nou discurs que afirmi que la globalització no existeix, que la interconnexió no és una dada significativa sense l'anàlisi dels continguts d'aquesta interconnexió, o bé que la interdependència econòmica no és cap novetat en el panorama mundial ja que sempre ha estat així. De fet, l'actual interdependència econòmica és un fet provocat per una cadena de decisions polítiques i econòmiques que de la mateixa manera que s'han pres en un moment determinat es poden des-prendre en qualsevol altre

moment. És en aquest sentit que subscriu un model “voluntarista” o agent, de la globalització, com ara el de Tomlinson quan segueix Giddens (p.25), per bé que no se m’acudiria mai de pensar que els conceptes de l’anàlisi cultural tenen cap interès especial per a entendre aquest model. Fet i fet, la cultura no ha estat vista gaire sovint com una qüestió de voluntats alegrement coordinades, sinó més aviat com una sobredeterminació.

Els autors que acabo d’esmentar, i probablement altres, s’interessen per l’anàlisi cultural perquè els sembla que s’ha de poder parlar de l’àmbit de producció de sentits com d’un àmbit relativament autònom, per no veure’s forçats a pensar-lo sempre de forma instrumental (Tomlinson, 1999, p.19). Tot i que ja he dit que la noció de cultura no és necessària per a parlar de la generació de sentit, entre altres raons perquè no cal delimitar l’espai en què aquesta producció té lloc, efectivament un dels aspectes del procés de globalització actual més interessants d’analitzar és la modificació dels àmbits de producció de sentit justament per la seva relació amb el control social i el paper que hi juguen les noves tecnologies. Però també és molt interessant pensar per un instant en la diferència que suposa afirmar que tot això és un canvi social o bé afirmar que és un canvi cultural. La primera frase no delimita clarament a què fa referència, és a dir que caldria descriure el subjecte del canvi durant la interpretació dels fets i no pas considerar-lo existent a priori³. La segona té una connotació diferent: suposa que hi ha un col·lectiu que es pot descriure amb anterioritat al canvi, posseïdor d’alguna característica peculiar, que és el subjecte “real” del canvi.

Relacionat amb el tema de la consciència hi ha la por, i també de vegades el desig, de l’homogeneïtzació cultural mundial. El malson d’un món uniforme és una reacció normal d’aquells que pensaren que es podria construir un món més just, sempre que s’ajustés als designis de les seves raons polítiques o religioses. Ara que

³ Com fan els etnometodòlegs quan han de descriure qui és el subjecte competent en cada situació.

comunistes o anarquistes, però també catòlics o musulmans, tots promotors de projectes de “globalització”, han perdut aparentment la partida davant del model polític, social i econòmic que prové dels Estats Units d’Amèrica, sembla que esdevé palès que la diversitat cultural s’ha de salvaguardar: defensa de les essències sospitosa, que només reviu o sobreviu perquè el model triomfador no és el propi i que a més revela una gran desconfiança envers la població que ha de ser salvada dels “imperialistes”. Amb tot, encara que puc compartir alguna d’aquestes preocupacions, especialment perquè el model d’individu “gringo” tampoc no és el meu preferit, el que més em preocupa és que aquesta mena de reaccions provoquen efectes força més dolents que la teòrica homogeneïtzació. Provoquen el desplegament de l’essència cultural en totes les seves facetes i, en conseqüència, la multiplicació de tots els efectes que he anat comentant al llarg de la tesi.

Aquesta por de la uniformitat cultural sorgeix quan algú pensa que la diversitat cultural s’ha mantingut estable al llarg de la història i oblida que, en realitat, les diferències entre humans sempre han anat experimentant canvis, de tal manera que són difícilment demarcables, temporalment i espacialment. La globalització suposa la pèrdua de determinades diferències, però alhora també pot suposar l’organització de la diversitat al voltant d’uns altres eixos. El que seria realment interessant és que aquests eixos ja no servissin per a identificar determinats grups d’individus ni tan sols determinats individus. És a dir, que la diversitat deixi d’organitzar-se de forma totalitzant com alguns conceptes moderns com ara el sexe, la raça o la cultura han provocat.

En els autors que he utilitzat hi ha tres maneres de tractar el tema del fonamentalisme cultural en temps de globalisme. D’una banda, tenim aquells que neguen que l’homogeneïtzació mundial s’estigui produint, com és el cas de Smith, 1990. Segons aquest autor l’única cosa que de moment és identificable són moviments de convergència regionals o continentals (Europa vs Asia o Amèrica, per exemple) però de cap manera mundials. La raó que dóna és que no hi ha mites, tradicions o valors compartits històricament a nivell mundial. Però això és un argument molt realista: vol dir que les cultures són reals i s’ancoren en processos reals compartits. La desconfiança en la capacitat creadora de l’aparell simbòlic humà

és tan palesa com sorprenent, atès que la visió de cultura que presenta aquest autor és purament simbòlica. Tota tradició té un moment en què s'inventa. De l'altra banda, tenim els autors que interpreten que la reacció culturalista sorgeix de l'àmbit local contra els efectes de la globalització. Tenim, per exemple, Samir Amin (1997), que interpreta el refugi en l'etnicitat com una resposta política a la globalització. Per aquest autor, el refugi en l'etnicitat –però també en el fonamentalisme religiós o en el democràtic, entès aquest darrer com el mite de la defensa de la llibertat entre partits pràcticament iguals ideològicament, que no qüestionen l'estructura econòmica, la liberalització ni la privatització–, el refugi en l'etnicitat, diu, es produeix per la incapacitat de les classes dirigents locals de redistribuir el capital i de promoure el benestar de les seves poblacions, a causa de la pèrdua de poder econòmic provocada per la globalització. Davant d'aquesta situació, segons l'autor, aquestes classes dirigents es refugien en l'etnicitat per tal de legitimar el seu poder, però sense pararsment que rebutjar la globalització pot ser també fer el joc al capitalisme global, com comenta l'autor i com explicaré més endavant. Finalment, tenim els qui, com Robertson (1992), creuen que el fonamentalisme local és un fenomen global, que només pot ser interpretat des de la globalització mateixa, potser com a reacció, però sobretot com a producte, d'aquesta. Amb la intenció d'argumentar-ho, l'autor recicla el concepte de *glocalització*, tret de materials japonesos de marketing, per a indicar que la globalització és també un procés de localització. Allò local es constitueix en el contrast que ofereix el marc global, és part de la mateixa formació discursiva que el globalisme i a més representa nous mercats separats per al capitalisme global. La necessitat de la creació i del manteniment de la diferència, tant per al consum –nous mercats– com per a la producció –especialització cultural dels treballadors– és satisfeta amb la defensa aferrissada de les peculiaritats culturals. Com afirma Robertson, és un cert fonamentalisme local (amb alguns límits) allò que permet a la globalització de funcionar (1992, p. 180).

Malgrat les diferències de plantejament tenim tres models compatibles entre ells. Efectivament, la uniformització de la humanitat no és una cosa que passarà demà passat i, per consegüent, es pot creure perfectament que si només acaba de començar, hi ha encara prou temps perquè canviï de rumb i no es realitzi mai. D'altra banda, de la mateixa manera que l'àmbit local es pensa com a àmbit de

resistència també pot ser alhora un producte de la globalitat. Els camins del poder són inescrutables. Sigui com sigui l'èmfasi en el paper d'allò que és local és una característica bàsica del procés de globalització.

Passaré ràpidament per dos àmbits més de la globalització. L'un és el discurs sobre el lliure mercat i l'altre l'individu com a unitat indivisible de la pàtria mundial, tal com antany ho fou la família en relació a l'estat-nació. Efectivament (i em sembla que aquest és l'aspecte menys comentat en els textos sobre globalització), l'individu esdevé l'únic subjecte de dret a nivell mundial. A l'individu se li reconeixen tots els drets, com demostra la carta dels Drets Humans, un dels preceptes de la qual dicta que totes les persones són iguals, però només és una igualtat jurídica i política, en cap cas és una igualtat econòmica. Això mereix ser recalcat perquè l'individu és la unitat fonamental de la cultura, i per tant, en un món culturalista el suport a l'individu hauria de ser, almenys en un cert sentit, també el suport a la seva cultura⁴. D'altra banda, hom diu que el lliure mercat és l'única economia raonable i que no s'han de posar traves a la circulació de mercaderies i de capital. Alguns, com Bourdieu, consideren que això és un triomf de l'economia per damunt de la política, i que per a contrarestar-ho cal, de manera urgent, retornar a la política el poder perdut. Però com molt bé apunta Viviane Forrester (2000), la globalització no és el triomf de l'econòmic sobre el polític, sinó tot el contrari, ja que la globalització és en si mateixa un projecte polític, més concretament: ultraliberal, com comentaré a continuació.

La globalització és, sobretot, un PROJECTE més que no pas un procés. En aquest projecte es barregen les utopies del segle XIX amb les distopies del segle XX. L'humanisme cristià amb el liberalisme més amoral. La ciència ficció amb la biopolítica de poblacions. El progressisme del crit *un sol món, una sola raça!* amb el racisme del discurs: el món per als blancs, anglosaxons i protestants. El comunisme, que per a triomfar s'havia d'expandir per tots els pobles de la terra, amb

⁴ Malgrat tot podem trobar gran quantitat d'exemples en els quals el suport jurídic abstracte a l'individu ciutadà de l'estat ha servit per a denegar drets elementals a l'individu concret membre d'un poble minoritzat (si és europeu) o indígena (si no és europeu).

el capitalisme, que ha situat multinacionals a tots els pobles de la terra i que ha triomfat. La societat de l'oci amb la societat del consum. La reducció de la jornada laboral i l'allargament del temps de vida amb l'explotació dels treballadors sense jornada ni drets. Els viatges de turisme amb els viatges en pastera. L'atur i el treball precari per a molts amb el creixement econòmic i els beneficis desmesurats per a pocs. L'ecologisme, la protecció de la natura i els drets dels animals amb el conservadorisme social i l'extrema dreta. En definitiva, ens trobem davant d'un projecte intertextual, complex, que es pot interpretar alhora com a hereu o continuador de la modernitat i com a solució de continuïtat o trencament definitiu amb aquesta, és a dir, que tant es pot considerar modern, qualificant-lo de modernitat tardana o hipermodernitat, com postmodern.

És un projecte neoliberal que recupera la distopia moderna de la lliure circulació de capital, però que alhora conté el potencial emancipador d'anys d'utopies mundials, de gent que volia *salvar el món, lluitar per un món més just o bé eradicar el sofriment i la misèria del món*. Com a projecte és neoliberal i pretén recuperar la "utopia" inicial moderna del capitalisme sense traves. El predomini de la "raó" econòmica per damunt de la "raó" política. Un projecte sostingut actualment per tot l'espectre polític que va de l'esquerra a la dreta, i que només deixa fora els dos extrems, encara que per raons ben diferents, i no pas sense fissures ni contradiccions. Per exemple, dubto que els conservadors, partidaris de mantenir una certa quantitat de privilegis per a determinades persones, membres de les classes benestants, siguin gaire fanàtics de la pèrdua de poder de l'estat o de l'àmbit polític, un àmbit que han controlat en molts moments i que els garanteix continuar gaudint dels seus privilegis. Els liberals no són conservadors; si algú cau pel camí, no tenen pietat, els és igual si era de bona família o no, que cadascú s'espavili com pugui. Si mantenen una aliança és perquè en aquests moments, ara i aquí, coincideixen els interessos econòmics de la classe alta amb els de les multinacionals, la banca i els grups inversors. Sovint són, encara, les mateixes persones les que estan en aquests llocs. Són també gent de família "bona", els qui ocupen els àmbits de decisió i els qui recullen els beneficis de les polítiques liberals. Però és una aliança provisional, quan ja no ocupin majoritàriament aquests llocs, els conservadors sospiraran pel

retorn de l'estat fort, del *seu* estat fort, de l'estat que quasi van tenir, l'estat feixista, una temptació sempre present i que cal vigilar amb atenció.

Per altres raons hi ha qui considera, com passava amb l'homogeneïtat cultural, que la globalització encara no és tal, i que, per tant, només és un projecte perquè el procés de globalització no està acabat, i res no permet de preveure si s'acabarà o no. Alguns autors (per exemple Navarro citat a Frade, 2001a, o Anthony D. Smith que acabo de citar) consideren que de moment només és una regionalització econòmica al voltant de tres estats poderosos: Estats Units, Alemanya i el Japó. Però també Samir Amin (1997) defensa la regionalització⁵ com una manera de canviar la direcció negativa de la globalització, sempre que siguin regions autosuficients econòmicament, que actuïn com a veritables contrapoders.

El que és important en aquest debat de la globalització com a projecte o com a procés, és que permet de desenvolupar els arguments que ens serveixen per a oposar-nos a la idea que és un procés inevitable. Tot i que la globalització és un procés que, segons alguns autors, es pot situar ben bé als inicis de la industrialització moderna i fins i tot de la mateixa modernitat, no és fins fa poc que en sentim a parlar (Robertson, 1992, Tomlinson, 1999). Ens trobem davant d'una situació en què la novetat rau en la "presa de consciència" de la globalització, per la difusió de les noves tecnologies de comunicació, i també pel contingut mateix de les comunicacions: un discurs que no sembla pas espontani, puix que té com a finalitat la consecució del projecte capitalista modern. Un discurs que intenta convertir globalització i neoliberalisme en sinònims, un discurs que podem anomenar globalisme (Beck, 1997).

Per *globalisme* entenc la concepció segons la qual el mercat mundial desallotja o substitueix la pràctica política; és a dir, la ideologia del domini del mercat mundial o la ideologia del liberalisme. (Beck, 1997, p. 27)

⁵ Samir Amin parla de vuit regions: Europa, l'antiga Unió Soviètica, Amèrica Llatina, el món àrab, l'Àfrica subsahariana, l'Índia, la Xina i el sud-est asiàtic.

Malauradament, el convenciment que ens trobem davant d'un procés inevitable és perceptible en qualsevol autor, sia un acadèmic reconegut sia un comentarista casual, de diumenge, en un dinar de família. No cal ser cap idealista convençut, o potser només psicòleg social..., per a adonar-se que la creença en la inevitabilitat del procés contribuirà òbviamment a fer que això sigui efectivament així. Aquest convenciment no sorgeix perquè sí del discurs de la preeminència de l'àmbit econòmic per damunt del polític, sorgeix perquè l'economia, ara entesa com a subjecte, s'ha revestit durant aquest segle d'una aura de ciència aplicada, gairebé de tecnologia pura, que d'una banda l'ha situada com a àmbit privilegiat de coneixement, però que de l'altra, —cosa més important—, ha convertit l'economia, ara entesa com a objecte de coneixement, en una “realitat” perfectament delimitada, una realitat tan real com la naturalesa per als biòlegs, el cosmos per als físics, els individus per als psicòlegs o la cultura per als científics socials. Una realitat que seguiria el seu curs més o menys independentment dels economistes, els quals es convertirien en mers interpretadors d'aquesta. Però des del punt de vista de la psicologia social construccionista, no pot ser inevitable perquè no hi ha mai res de semblant a una “necessitat històrica”, a un procés teleològic que porti indefectiblement a un objectiu final, sinó que, a aquest objectiu, s'hi arriba per una sèrie de decisions polítiques que tenen autors concrets. De fet, la globalització es troba perfectament regulada, com afirma Frade (2001a): si la globalització *també* és un projecte polític, aleshores hauríem de ser capaços d'identificar de forma relativament fàcil, en primer lloc, les idees i els valors en què es basa aquest projecte (el neoliberalisme); en segon lloc, els objectius i les fites que vol assolir (la utopia del mercat mundial autoregulat); en tercer lloc, els seus agents o actors (els portadors d'aquests valors i d'aquests objectius: companyies multinacionals i organismes internacionals, OMC, FMI, BM, estats nacionals, elits accionistes, executives i polítiques); i, en quart lloc, els mitjans i els mecanismes que utilitzen per a portar-lo a terme (organismes internacionals altra vegada, tractats de lliure comerç, desmantellament de la legislació social).

El culturalisme com a còmplice

Però la relació entre cultura i globalitat va més enllà de la preocupació per l'homogeneïtzació cultural, o del debat sobre quines són les característiques, si és que existeixen, de la cultura global. El que cal explorar en aquest punt són les relacions entre el discurs del culturalisme i el discurs del globalisme. D'antuvi, cal reconèixer que el culturalisme té un potencial crític respecte al globalisme, igual que el tenia respecte al racisme, a les teories evolucionistes o bé envers el biologicisme, en els dos aspectes en què intervé la cultura. Tan la crítica de l'homogeneïtzació cultural que pot suposar la globalització, com la crítica de la globalització mateixa per ser un producte cultural d'una determinada societat –que és qui se'n beneficia primordialment– posen damunt la taula problemàtiques fonamentals que han de ser afrontades necessàriament. Però com explicaré a continuació, ni l'homogeneïtzació ni el seu origen occidental no seran afrontades mentre continuïn movent-se en el terreny de les essències culturals. Car, per començar, el culturalisme fa el joc a la globalització capitalista, col·labora en la legitimació d'alguns dels seus aspectes més bàsics, com ara la restricció de la lliure circulació de persones. El culturalisme col·labora discursivament amb les polítiques d'exclusió que són necessàries per a la globalització capitalista.

La prohibició d'immigrar és un fet important i no pas anecdòtic de la globalització. Cal recordar que en els processos de transformació de les economies europees cap al capitalisme industrial, que suposaren la destrucció de tot altre recurs de supervivència, l'emigració cap a Amèrica fou una vàlvula d'escapament bàsica. Ara els països en vies de desenvolupament (si és que realment hi estan) no poden comptar amb el mateix mecanisme (com comenta Samir Amin, 1997). Fa temps que és obvi que les polítiques del FMI i del BM mantenen aquests països en la pobresa, i a hores d'ara seria ingenu pensar que ha estat sense voler, o que realment creuen en el que prediquen. Diríeu, doncs, que s'està fent un gran esforç per tal de mantenir determinades zones del món en la pobresa més absoluta. Això té com a objectiu garantir: 1) bosses de mà d'obra de reserva barata; 2) estats incapaços de defensar els seus recursos naturals, és a dir, “venuts” a priori; 3) bosses d'endeutament –cal recordar que els préstecs són sempre font de riquesa per al prestador, i sinó només

cal mirar els beneficis astronòmics del bancs—; i 4) zones en guerra interessades a comprar armes, ja que el conflicte violent és més difícil, tot i que no impossible, a mesura que augmenta el benestar econòmic de la població.

Aquesta legitimació s'obté difonent el discurs de la puresa cultural que cal mantenir. Una puresa que naturalment només poden defensar els qui tenen el poder per a impedir als membres d'altres cultures de creuar les fronteres. L'immigrant és algú que “complica” el panorama simbòlic d'una societat, que altera les seves xarxes de significats, que desgavella la vida “estable” de la cultura receptora⁶.

El culturalisme ancora la gent a un territori i disposa d'un instrument eficaç per a fer-ho: l'estat-nació. La relació entre cultura i nacionalisme passa sempre pel territori⁷. Per això no causen estranyesa les proclames de la ultradreta europea de mantenir cada cultura en el "seu" *territori o nació*. Tots tenim al cap la manera de veure el món que ens ofereix la cartografia. Una mena de puzzle complicat amb peces de formes i colors diversos. Cada peça pot ser un país, una nació, una llengua, una cultura... dependent de qui faci el mapa i amb quina intenció. Però el mapa sembla que ha de representar una realitat determinada. L'efecte que té això és que després no podem entendre el món de cap altra manera que format per unes regions que s'autocontenen i s'autoexpliquen, format per uns territoris als quals la gent pertany (tal com s'entén pertànyer en el sentit de possessió i de propietat). No entenem, doncs, les migracions i ens costa entendre els conflictes si no van ràpidament seguits d'una nova definició de fronteres que retorni al món la seva estructura de "sempre" i torni a pintar sobre la seva superfície unes ratlles que ens

⁶ Zygmunt Bauman, seguint a Ryszard Kapuscinski (Bauman, 1998, p. 98), comenta també un altre aspecte d'aquesta prohibició de la circulació de treballadors en direcció a Occident. La legitimació que obté de la criminalització de la pobresa. Aquesta s'obté de l'equiparació mediàtica de pobresa amb gana, guerres, assassinats i epidèmies. Qui pot defensar la immigració de gent d'aquesta mena?

⁷ La preocupació per la relació entre les construccions de *lloc*, *raça* i *nació* és bàsica per als geògrafs construccionistes, el llibre editat per Jackson i Penrose, 1993, n'és una mostra, així com el de Soja (1989).

permetin parlar del país Tal, la nació Tal o l'Estat Tal. Les migracions i els canvis esdevenen la raresa en lloc de la norma, l'excepció i no la regla. Però, en quin moment de la història no hi ha hagut moviments migratoris? El fet que un grup de gent es quedi aïllat en un territori sense contacte amb altres grups humans és un fenomen rar. Com pot ser, doncs, que aquesta sigui la nostra manera prioritària de veure el món? Qualsevol antropòleg reconeix que almenys tota cultura és pluricultural en els seus orígens. Però cal anar més enllà, també ho és en el seu manteniment. El trànsit de persones és una constant de la història i no em refereixo a la presència de nòmades, perquè, de fet quan es parla d'ells se'ls presenta com una gent peculiar que aniria de cultura en cultura com una abella de flor en flor. Un element estrany que provoca problemes per on passa i que simbolitzen la garantia que allò més "normal" no és tragar la pròpia cultura com un cargol la closca, sinó que la cultura d'un es troba arrelada en el tros de terra on viu, de tal manera que, per exemple, una de les grans preocupacions en l'estudi dels gitanos ha estat saber d'on vénen, quin és el seu origen, quan això és precisament el menys important per a entendre'ls. Però els nòmades, siguin lladres o comerciants, acròbates o yuppies, són només una part de la gent que es mou pel món, hi ha també els desplaçaments massius d'exèrcits, l'establiment de colònies, el desplaçament de refugiats, la instal·lació d'empreses, l'estudi de llengües estrangeres, la recerca de millors condicions de vida, la fugida de contextos opressors, les relacions amoroses, l'odi a la família, les missions cristianes, les invasions i, sovint, més sovint del que ens pensem la convivència de gent molt estranya en llocs peculiars com Sarajevo o el barri Gòtic de Barcelona.

Viure en un territori i posseir una cultura és un fenomen més difícil del que sembla i per això acabar amb el seu caràcter atzarós ha estat una de les principals obsessions dels Estats moderns. Si, com molts reconeixen, la nació és posterior a

l'Estat i depèn d'ell⁸, què no pot haver passat amb la cultura quan aquesta acaba essent la justificació i legitimació final del nacionalisme⁹? No és que totes les cultures hagin de tenir un Estat-nació que les creï/justifiqui, sinó que la visió del món que ens el presenta com un conglomerat de cultures diferents és una visió derivada de la recent història europea. És a partir de la configuració dels estats moderns europeus que es fa extensiva aquesta idea d'organització a la resta del món, sempre mantenint criteris d'immobilitat, estancament, aïllament i coherència; i si no es pot aconseguir un interlocutor estatal vàlid, se'n farà servir la mateixa imatge però anomenant-la ètnies, tribus o "altres cultures".

Com comenta Immanuel Wallerstein (1990) també es valora la diferència i la separació de les cultures per a poder assignar diferents tasques a cada grup. Com en l'apartheid sud-africà. Si l'immigrant aconsegueix traspasar la frontera, aleshores trobarà de seguida una casella que li serà assignada: la seva especialització i la seva cultura, de la qual no es podrà moure si no vol córrer el risc de ser víctima d'algun acte racista "incontrolat"¹⁰. A la vista d'aquest panorama, no és prudent que les minories "culturals" esgrimeixin la defensa de la cultura local enfront de la globalització, sempre hi haurà "cultures" més poderoses que esgrimiran la defensa de la seva cultura en contra d'ells, com fan els francesos i els espanyols quan argumenten que prou problemes tenen amb el domini de l'anglès per a poder permetre's "dissidències internes".

⁸ Aquí no puc fer sinó recomanar el treball pioner de Benedict Anderson, publicat el 1983 i reeditat, revisat i augmentat, el 1991, sobre les comunitats imaginàries, jo diria que és el treball més citat sobre nacionalisme dels últims vint anys. Vegeu també Pérez-Agote, 1994.

⁹ Vegeu Foster, 1991, per a una excel·lent presentació crítica de la relació entre nació, nacionalisme i cultura. Una altra versió crítica, però des de l'anarquisme dels anys trenta, és la de Rocker, 1936.

¹⁰ Sobre la utilitat del racisme, es pot llegir Bastenier, 1993. Sobre el "nivell" de racisme de la societat espanyola, hi ha les dades del CIS, publicades per Barbadillo, (1997). Sobre els racismes quotidians, tenim Chebel, 1998. Sobre els discursos racistes als mitjans de comunicació, tenim Van Dijk (1987) i sobre els discursos racistes quotidians, que inclouen el tema de la cultura, tenim el magnífic treball de Wetherell i Potter, 1992.

L'èmfasi local per lluitar contra la uniformitat no és, doncs, una estratègia intel·ligent per enfrontar-se al globalisme. Tot i que el discurs de l'etnicitat pot ser comprès com una resposta política lògica a la globalització econòmica (Amin, 1997), és important de veure que al mateix temps li fa el joc. Tenint en compte que comparat amb la quantitat de grups que hi ha al món que poden aspirar a un reconeixement ètnic, els estats contemporanis són molt menys nombrosos, es dedueix que la major part dels estats són fragmentables territorialment. Bauman (1998) desenvolupa un argument molt suggeridor al respecte, per a ell ningú no hauria de pensar que l'increment de demandes de reconeixement nacional va en detriment del procés de globalització¹¹. Al contrari, el globalisme necessita estats petits, cada vegada més dèbils que siguin incapaços de mostrar una oposició seriosa a la lliure circulació del capital. Alhora, no és possible de concloure que la solució de les pressions globalitzadores desreguladores passi pel manteniment de la forma actual de l'estat modern¹²; en tot cas hi ha d'haver instàncies de control de la circulació del capital.

A més, cal considerar l'encavalcament entre cultura i exclusió, quan es teoritza la multiculturalitat de la qual s'acusa a la immigració, i entre d'altres coses es reifiquen les diferències com a culturals. Aleshores obrim un camp de possibilitats a la desigualtat en l'accés als recursos que la globalització proporciona. Els exclosos de la globalització no són només els països de l'anomenat Tercer Món, són també els grups socials dels països anomenats desenvolupats que no poden beneficiar-se'n. Segons Bauman (1998), els efectes de la globalització són radicalment diferents per als diferents grups socials. Entre d'altres coses, fa que es criminalitzi la

¹¹ Aquest és un argument que desenvolupen sovint les institucions polítiques i comunicatives de l'estat espanyol per tal de ridiculitzar les pretensions nacionalistes perifèriques.

¹² Hi ha moltes raons per no admetre que l'estat espanyol sigui necessari, però tampoc un estat català. En tot cas, escrivint en català i en una ciutat amb una forta tradició de pensament anarquista, és perfectament possible, tot i que cal força imaginació, optar per la dissolució de l'estat espanyol sense per això pensar que calgui un estat català. La resistència a la globalització capitalista ha de pensar en formes d'organització i resistència supraestats més que no un retorn al model estatal de la modernitat.

pobresa. Els consumidors fallits són els que mereixen la presó, o, el que pot ser una altra presó, el confinament en la diferència cultural. Amb l'agreujant que són responsables de la seva situació perquè vivim en una societat individualista —cal no oblidar-ho—, en la qual l'individu és responsable dels seus actes. Paral·lelament, els inversors no són responsables del que els passi als seus treballadors o a les localitats on s'estableixen perquè no són els individus els qui decideixen sinó “la lògica del mercat”.

Per altra banda no hauríem d'oblidar que el discurs culturalista és profundament modern. Si la globalització és també moderna (com defensa Giddens, per exemple, a més dels autors que ja he citat en aquest capítol) i el culturalisme també, podem sospitar perfectament que tenen aspectes en comú. En concret, se me n'acuden tres: d'una banda, l'escàndol que significa l'equivalència entre modernització i occidentalització, que acaba suposant que la cultura occidental és la cultura universal, atès que tot el món ha d'aspirar a la modernitat (Wallerstein, 1990, p. 45); de l'altra, la paradoxa del fonamentalisme cultural, religiós, ètnic o nacional, que es pretén anti-globalitzador i busca les arrels i la legitimació en la pre-modernitat utilitzant el llenguatge modern de la identitat i de la tradició per a constituir-se. Finalment, el discurs culturalista contribueix al manteniment i la difusió de l'individualisme, que tant necessari li és al globalisme, en oferir la cultura com una propietat dels individus. La visió interpretativo-mental de la cultura és individualista i també ho és la categorització social que autoritza i la legitimació que garanteix als individus oferint-los un lligam amb una comunitat determinada per a resoldre suposades necessitats identitàries bàsiques. Així la diferència cultural en el món global acaba essent una característica de l'individu, no pas de la col·lectivitat. La diferència cultural, en un món globalitzat, ens fa sentir més individus que mai. Pot semblar paradoxal. Com pot reforçar les diferències individuals un concepte destinat a diluir-les? Tot és qüestió de context. Si em relaciono amb persones de tot el món, si viatjo a pàgines d'Internet de tot el món, el que em fa un individu particular en aquest context és la meva cultura, ser català, espanyol, llatí o europeu (segons, un cop més, el context i la interacció). La cultura salva la meva individualitat i em fa un ésser

peculiar. Sigui el que sigui el context, en tot moment tinc una identitat cultural que em permet diferenciar-me del meu interlocutor i presumir d'originalitat individual¹³.

¹³ Tot i que no tracta directament la construcció de la identitat cultural davant la pantalla, Turkle (1995) ens dóna algunes pistes sobre com això és possible.

CAPÍTOL 10: IDENTITAT I CULTURA

La identitat és un espai en el qual la cultura ha trobat “refugi”. La identitat cultural, tan esgrimida en multitud d’arguments polítics i acadèmics¹, s’ha arribat fins i tot a contraposar a la identitat social, com un fenomen diferent d’aquesta (Aguirre i Morales, 1999). La identitat és una noció que pot totalitzar l’individu, explicar-lo en la seva totalitat, i com a tal és un concepte poderós per a la psicologia, com testimonia la innombrable bibliografia que ha produït. Ha permès d’explicar algunes de les incoherències que produïen en psicologia les teories de la personalitat, obligades per una visió unitària de l’individu a pensar com a problemàtica la pluralitat de situacions en què la persona no es mostrava idèntica a si mateixa. La cultura oferí un espai per a entendre, en aquesta situació, les diferències intergrupals en qüestions de personalitat i el llibre *The cultural background of personality*, de l’antropòleg Ralph Linton (1947), es convertí en lectura obligada per a qualsevol estudiós de la personalitat, i de retruc, més tard, de la identitat. Potser m’equivoco, però em temo que l’única cosa que compartiren els psicòlegs de la personalitat amb els teòrics crítics, postmoderns o postestructuralistes, de la identitat fou precisament Ralph Linton; no en tots els aspectes, és clar, ni fent-ne la mateixa lectura, segur, però sí compartint d’una manera o d’una altra la idea que la cultura és un factor determinant en la constitució de l’individu. La cultura va passar de ser un component de la personalitat, un factor més, a ser el component fonamental de la identitat, el punt *des del qual* aquesta es construeix. És, doncs, lògic de pensar que la identitat no serà el mateix amb cultura o sense cultura entre el nostre bagatge conceptual.

Durant molts anys, la cultura ha servit per a parlar del que és específicament humà. La cultura ens ha fet humans respecte als animals, ens ha salvat de la biologia. Però l’experiència històrica ha fet veure que aquesta situació no ha estat tan positiva

¹ Per a comentaris sobre els seus usos es pot consultar Hall (1994), o bé el recull de Hall i du Gay (1996).

com podia semblar, ja que la cultura també ha representat la possibilitat de pensar un determinisme semblant al biològic: el determinisme cultural. No obstant això, em sembla que l'objectiu de parlar del fet humà com a àmbit específicament diferenciat del fet biològic continua essent vàlid, i més en temps de falsos compromisos i d'eclecticisme com els d'ara. Més ben dit: continua essent necessari, ja que el perill del feixisme biologicista no s'ha allunyat ans s'ha acostat encara més. Els estudis sobre el genoma humà, que han mostrat clarament que la biologia poca cosa té a dir sobre les diferències humanes, no són rebuts pel públic d'aquesta manera. Sembla ser que la genòmica ha confirmat a moltes persones exactament el contrari: que estem molt i molt determinats i que si bé encara no sabem com ni quan ni de quina manera, ja hi arribarem. És, doncs, imprescindible que la psicologia social, acompanyada de les altres ciències socials, continui treballant en una línia que desterrí del seu camí, i per sempre si pot ser, qualsevol determinisme biològic. Però no ho hauria de fer caient en un altre determinisme, sia cultural, social o ambiental.

Com que els conceptes d'individu i cultura no són necessaris per a descriure, o fins i tot explicar, els afers humans, penso de moment en dues possibles vies per a assolir l'objectiu d'acabar de desterrar ambdós conceptes de les ciències socials i, per efecte d'*enlightenment* –si Déu, o la cultura, volen– de la resta de l'imaginari social. El primer camí és l'especialització de la psicologia social en l'estudi de les mutacions, canvis i variants del *si mateix*². Una mena d'estudi dels subjectes en mutació permanent i capacitat agent que ens deixa com a record la postmodernitat, i que ens ha de permetre d'insistir de nou en la impossibilitat radical de reificar cap característica humana. El segon és el de recuperar l'èmfasi de la psicologia social en la situació, massa sovint abandonat o edulcorat. Un concepte de situació més ampli potser que el de la psicologia social interaccionista tradicional, que inclogui el discurs i l'afectivitat com a àmbits privilegiats de definició de la situació i, consegüentment, com a espai també per a la definició del *si mateix*. El *si mateix* i la

² “Self” en anglès.

situació són els temes que haurien de centrar l'atenció de la psicologia del segle XXI i no pas les diferències culturals ni la biologia, extrems d'un debat que ha impregnat tota la psicologia del segle XX i que ja és hora d'abandonar clarament.

La identitat i el si mateix

Com tot en aquesta vida, la identitat és també un territori reificable, i en molts casos ja ho està. Els nous territoris han provocat un gran aldarull en el tema de la identitat. Ara es veu clar que cal estudiar quines identitats genera la interacció amb una pantalla d'ordinador, assistir a una videoconferència o parlar a través d'un videòfon, mirar la CNN a través de satèl·lit, parlar amb gent que està a l'altra punta del món, fer servir el correu electrònic o coses més habituals, com ara comprar en supermercats que tenen els mateixos productes a tot el món o viatjar en avió una vegada la setmana. Se sobreentén que un canvi en *l'espai* on algú es mou i es relaciona ha de produir forçosament un canvi en la identitat, fent així avinent que territori i identitat estan fortament lligats en l'imaginari psico-social. L'efecte de conjunt és una reificació de l'espai (i de la cultura que en correspondència li és associada) i de la identitat. Es pressuposa que existeix un fenomen subjacent que ha de canviar, és a dir, se sobreentén que existeix una identitat, que és dinàmica, canviant, múltiple, variada... –procés que també es pot identificar en les conceptualitzacions menys rígides de la cultura, com les que sostenen alguns psicòlegs culturals– però el que no es qüestiona és que hi hagi sempre identitat. I si la identitat fos també un fenomen espuri? És una idea que apareix tan sols en algunes situacions, converses o pensaments, però no hi ha cap raó perquè sempre hi sigui present. Molt probablement això està relacionat amb una incapacitat política i acadèmica de voler reconèixer la mort de l'individu. La identitat sembla ser l'últim reducte on podem protegir la petita possibilitat d'agència personal que ens queda: és la taula de salvació de la psicologia. Però una psicologia social basada en l'individu és una psicologia social alienada, estranya a si mateixa. És una psicologia incapaç d'entendre el que és social, i que acaba havent de recórrer a la noció d'identitat com a punt d'inserció de l'individual en el social i viceversa. D'aquesta manera, nosaltres, besnéts del capitalisme i ja definitivament incapaçs d'entendre les

relacions sense pensar en els individus, podem fer abstracció del social a través de la identitat. Així, fem la reducció següent: el social és el que fan els individus quan pensen en ells mateixos i afirmen i senten allò que són. El social no ha de ser reduït a la identitat, sinó que, si s'ha de descobrir en l'individu, ho ha de ser en el si mateix, en el seu *self*, seguint la proposta de George Herbert Mead.

Però si volem salvar una certa noció d'individu, objectiu al qual m'apunto, més valdria fer-ho reconeixent la seva particularitat històrica i la seva contingència amb determinats discursos polítics, en lloc de seguir postulant processos, com la identitat (cultural o social) que sembla que tothom ha de tenir des de sempre i per sempre més. La persona no és altra cosa que l'espai de les seves relacions, és a dir, un invent recent configurat per determinades pràctiques i discursos, formada per multitud de posicions, de rols, de personatges. Per tot això, la identitat no hi pot ser sempre, de la mateixa manera que l'individu autònom sorgeix en moments discursius concrets i únicament com a part d'un discurs polític més ampli. La identitat és un argument més. Sia de grup sia individual, la identitat emergeix en moments determinats com a fenomen secundari de les relacions socials. Pot sorgir en el moment d'haver de reconèixer els Altres, en el moment de generar-los per acabar-los matant o bé en el moment d'explicar un lligam teòric que no s'acaba de trobar còmode amb la cognició entre individu i societat o bé també pot sorgir com a part d'una institució, etc. La identitat és un joc de llenguatge i també un estat afectiu. Però això no l'ha de fer més natural ni més omnipresent o inevitable, ja que les emocions també són convencions, també són llenguatge, també existeixen en moments i en espais, en definitiva en situacions, concretes (Gil, 1999). Sigui com sigui, en aquest punt intentaré de fer un breu esbós sobre el que ha estat fins ara la identitat i el que en podem esperar amb cultura o sense.

La identitat moderna

Començaré per unes quantes obvietats, perquè tot sovint passen desapercebudes. Allò que té identitat és allò que és idèntic a si mateix, és per tant allò

que es pot identificar fàcilment. Si alguna cosa té identitat, és perquè hom la pot reconèixer al llarg del temps i a través de les situacions. La identitat és la fixació de l'objecte, però no ancorant-lo en el context, sinó ancorant-lo en si mateix. Un procés que només es pot dur a terme a través del llenguatge, que requereix un vocabulari de la identitat: un llistat de paraules que són vistes com a descripcions de coses i no pas com a negociacions i intercanvis de significats canviants. La identitat és un requisit per a l'individu, que s'ha de mantenir idèntic a si mateix al llarg del temps. En la modernitat l'individu ha de mostrar-se idèntic a si mateix davant dels altres. L'alteració d'altres formes tradicionals d'identificació, la separació radical de l'individu del context en què la persona neix, la negació de la validesa per ella mateixa de les formes pre-modernes o tradicionals de l'estatus, produeix la necessitat de la identitat. L'únic espai legítim que té la persona per tal d'identificar-se i ser identificat en la modernitat és la identitat. D'aquesta manera, com explica Giddens (1991), la identitat del jo és un projecte reflexiu. L'individu viu una exigència permanent d'identificació individual, tant per part de les institucions polítiques i econòmiques –l'Estat, l'empresa, el comerç...– com per part de les institucions socials més properes – l'escola, la família, els amics...–, que ha de resoldre a través de la narració de la seva vida. Una narració que s'estén tant endarrera com endavant³, que descriu amb el màxim de coherència possible el passat per legitimar la situació present i que es projecta en el futur per justificar les accions presents. Una narració que sempre ha de garantir, per damunt de tot, l'existència de l'individu a través de la postulació de la seva unitat, autenticitat, autonomia i capacitat agent: en definitiva, el projecte d'individu modern.

La identitat és un projecte per a l'individu modern, que veu el món canviant com una amenaça i que actua damunt d'aquest món amb la intenció de reduir-lo a la

³ Gergen (1994) parla de narracions d'estabilitat i de narracions progressives. Són les narracions en les qual l'individu afirma la seva constància i consistència, i també la seva capacitat de millora en relació a un passat i a un futur, en les que era ell mateix i continuarà essent ell mateix.

immobilitat més absoluta. L'individu modern fotografia el món per fixar-ne la imatge, entendre'l en la quietud i la tranquil·litat que ofereix el fet de saber que durant un breu espai de temps restarà aturat. Aquesta és la condició que li permetrà de canviar el món a la seva manera. La immobilització serveix al projecte del control de la vida social; i la identitat és l'estat ideal al qual s'ha d'arribar. L'individu modern sospira per un món immòbil, acabat, somnia amb la realització del projecte; l'individu modern creu en la utopia, en la fi de la història. La identitat no és més que un pas en la realització d'aquesta utopia, un projecte més que contribuirà a fer que el món es vagi calmant, desaccelerant, i que finalment acabi essent, igual que en el cas de les persones, idèntic a si mateix, és a dir, previsible, controlable, estable i feliç. El projecte de la identitat moderna pretén fer de cada individu un món tancat en si mateix, coherent i immòbil. La millor manera de fer això passa, és clar, pel control i la predicció de la conducta individual. La psicologia, d'una banda, i l'antropologia i la psicologia social de l'altra, ofereixen alguns dels mecanismes per reeixir-hi.

La psicologia, perquè ofereix els mecanismes pels quals l'individu es pot reconèixer a si mateix. Ofereix la introspecció que ha de fer que cadascú arribi a conèixer el seu "veritable jo" per acabar amb el patiment de la inconsistència quotidiana. Ofereix les hormones i els neurotransmissors necessaris per a entendre quines són les condicions que el cos posa a l'individu. Ofereix l'aprenentatge com a via d'adaptació del jo a l'entorn i a les seves possibilitats biològiques. Ofereix la personalitat com a camí per a desenvolupar la coherència i la unitat personals. Ofereix la consciència com l'espai de reflexió en què la identitat esdevé projecte. Ofereix la narració com a instrument per a ensenyar les fases per què passa el projecte, els seus triomfs i les seves decepcions.

L'antropologia, perquè ofereix la cultura com a determinació –control, predicció– dels qui ens són estranys i com a garantia de la uniformitat de les persones dins del grup que tenen assignat. Com explica Bauman: "*els conceptes de 'construcció de la identitat' i de 'cultura' (això és la idea de la incompetència individual, de la necessitat d'una educació col·lectiva i de la importància de tenir*

educadors savis i hàbils) van néixer, i només podia ser així, junts. (Bauman, 1996, p. 19). La llibertat individual només pot sorgir i ser garantida si també s'admet la dependència dels individus dels experts que els guiaran. La psicologia social, perquè ofereix la identitat social com a complement de la identitat individual. Un procés cognitiu (tenyit d'aquesta simplificació i reducció de l'afectivitat que és l'autoestima) que garanteix que els estereotips no només són naturals i espontanis, sinó que a més tenen un ordre, una lògica, en l'aventura de ser individu.

Com explica Louis Dumont (1983, 1986), l'individualisme és la ideologia moderna segons la qual el món no és percebut com una totalitat sinó com una sèrie de fragments dotats de sentit per ells mateixos. Per això individu i cultura estan relacionats de forma intrínseca: la nació (es pot substituir per "la cultura" sense distorsionar massa l'argument) és un aplec d'individus i alhora és una unitat (un individu col·lectiu) enfront d'altres unitats. El món es compon d'unitats (personals o col·lectives) contraposades entre si, heterogènies entre si, però homogènies "intra" si. L'individu és diferent respecte a d'altres individus i alhora Alemanya és diferent de França, *ergo* els individus alemanys són diferents dels francesos. I així ho seran les identitats de cadascun d'ells. Sense identitat no hi ha, en la modernitat, ni persona ni grup. Sense cultura no hi ha identitat, però el més curiós és que sense identitat tampoc no hi ha cultura.

En aquesta línia, la psicologia social de l'individu modern, per no perdre el referent de l'època, concretament sota la seva forma europea de la cognició social, l'encertà quan situà el tema de la identitat en el centre d'una teoria psicosociològica que articulés individu i grup. Però la coherència amb el *Zeitgeist* no els va permetre de ser radicals en aquesta articulació, com veurem a continuació; per això els seus postulats no passaren de ser una mera reproducció de l'ordre psicològic-individual establert. Tot i això, la Teoria de la Identitat Social, la darrera feina que va començar Henri Tajfel (1981), és un exemple molt clar del gir que la psicologia social començava a fer cap a les tesis més "sociologistes"; possiblement, un anunci, prematur, del moment deconstructiu de l'individu que s'acostava. El pas de Tajfel

fou massa tímid, però fou un pas, i la seva proclama que els experiments no es podien dur a terme en el buit social, com fins aleshores, inicià la reintroducció del que és social en la part més experimental i psicologista de la disciplina. Ara ja, l'individu modern era menys autònom del que semblava; si més no, tenia una àncora que el fixava al context social: la identitat. Per a demostrar-ho, realitzà una sèrie d'experiments, els que generaren el conegut paradigma del grup mínim, en els quals demostrà de quina manera el procés de categorització social col·laborava amb l'individu en la consecució d'una diferenciació positiva a través de la producció d'una identitat social⁴.

Curiosament són uns experiments que a primer cop d'ull no semblen pas socials. La manca de sentit aparent de la situació, i fins i tot l'absurditat inicial dels resultats, que contradeien el que fins aleshores es coneixia de la dinàmica de grups, pot fer pensar que aquests eren uns experiments més dels efectuats en el buit social. Però demostraren fins a quin punt la categorització és un estil de pensament comú i, al meu entendre, reintroduïren, potser sense voler-ho, el significat en la psicologia social. Això no és fàcil de veure: quan els professors de psicologia social d'arreu presenten l'experiment, sempre, ineludiblement, diuen als seus estudiants com és de sorprenent que una mera categorització sense sentit (admiradors de Klee versus admiradors de Kandinsky) produeixi el conegut efecte de la màxima diferència a favor del propi grup. Es pensa habitualment que la categorització en grups de gent que prefereix Klee o Kandinsky no té sentit, perquè aquesta preferència no té un sentit social clar ni evident a priori. I en això tenen raó, però diuen que no té sentit, perquè cerquen el sentit en el nom o en la raó de ser de la categoria i no pas en el mateix fet de categoritzar. Segons jo entenc, aquests experiments introdueixen el sentit subreptíciament en l'acte de categoritzar, un acte ple de sentit. Em sembla que

⁴ És clar que el concepte d'identitat social és encara extremadament individualista, Tajfel el defineix com "aquella part de l'autoconcepte d'un individu que deriva del coneixement de la seva pertinença a un grup (o grups) social, juntament amb el significat valoratiu i emocional associat a la dita pertinença" (Tajfel, 1981, p. 292).

ha quedat prou clar en els arguments desenvolupats al llarg de la tesi que aquest és l'acte amb més sentit de tots en la modernitat⁵. La categorització forma part de l'individu modern, és la seva manera de pensar i la seva condició per a l'existència.

Després de Tajfel, la “dreta” tajfeliana, representada per John C. Turner (1987), desenvolupà la Teoria de la Identitat Social, al voltant del procés de categorització, per aprofundir en la comprensió dels mecanismes que lliguen individu i context social o grupal. En la teoria de la Categorització del Jo de Turner, l'individu és una mena de “llanero solitario” existencialista que contempla el món que l'envolta a través d'un procés de comparacions concèntriques. El Jo de l'individu turnerià se separa del regne animal per la seva condició d'humà (comparació interespecífica); després se separa dels grups als quals no pertany (comparacions intergrupals); i finalment, se separa dels altres membres del propi grup que no són ell mateix (comparacions interpersonals). Tot i interpretar la categorització únicament com un procés cognitiu – això sí, amb repercussions afectives i avaluatives–, la teoria de Turner és interessant perquè té un component situacional bàsic, les categoritzacions del jo sempre es produeixen en situacions concretes, les quals defineixen quina és la categoria rellevant de comparació. A més, la formació del jo per contrast amb altres jos no és un procés asocial, com ho havia estat fins aleshores el jo mogut per pulsions biològiques bàsiques (com el subjecte del conductisme, per exemple). I finalment el grup té, efectivament, característiques que no tenen les parts del grup. L'individu segons Turner, actua, en innumbrables ocasions, com a membre d'un grup i no pas com a individu.

Mentrestant, però, una línia discipular més crítica, l'“esquerra” de Tajfel, representada per Michael Billig (1987), ja estava pensant en camins per a la

⁵ Michel Foucault, en *Les mots et les choses* (1966), mostra el naixement històric d'aquesta modalitat de pensament. Georges Perec, a *Penser, classifier* (1985) n'ofereix una deliciosa crítica.

psicologia social que aprofundissin en el significat, concretament, en aquest cas, en la retòrica com a forma de creació del real; en principi, suposo, de les categories socials i els seus efectes. Però això ja no forma part de la història de l'individu ni de les vivències identitàries modernes, sinó de les postmodernes que veurem a continuació.

Ultra això, la cognició social no era pas l'únic lloc on s'amagava la identitat moderna. Ens agradi o no, aquesta també trobà aixopluc dins de les teories interaccionistes, o sigui, en el camp de la psicologia social sociològica. La comprensió de l'individu que ofereixen els filòsofs, psicòlegs i sociòlegs de l'escola pragmàtica nord-americana és extraordinàriament social i, paradoxalment, extraordinàriament moderna. Pel que fa al punt que ens interessa aquí, les nocions de *si mateix* dels pragmatistes difereixen poc entre elles⁶. Per William James, el *si mateix* és alhora subjecte i objecte, coneixedor i conegut. Es divideix en un Jo i un Mi, el primer és la font de l'experiència; el segon, el que podem observar de nosaltres mateixos. Per Charles H. Cooley, el *si mateix* és la imatge que procedeix del mirall que són els altres. Per Georges H. Mead, el *si mateix* també prové dels altres, però no és una imatge que el subjecte pugui elaborar en la seva ment per més que provingui dels altres. Encara més: a diferència de la versió de James, el Jo no és la consciència que coneix i el Mi allò conegut a través de la consciència, sinó que el Jo és la font de l'acció, la capacitat de la persona per a transformar el món que l'envolta. No és possible pensar sobre ell en el moment en què actua, simplement és qui actua, només és accessible a posteriori, en recordar les accions, però aleshores s'incorpora al Mi. El Mi sí que és l'autoconsciència, el coneixement reflexiu del que sóc. Però és reflexiu en els dos sentits de la paraula: perquè inclou les reflexions sobre mi mateix, les converses sobre qui sóc i com sóc, i alhora perquè és el reflex

⁶ Segueixo per a aquest argument la lectura que en fan Collier, Minton i Reynolds (1996), Sánchez de la Yncera (1994) i Vázquez (1999). Així com el que he pogut interpretar de Mead (1934).

de l'altre generalitzat, és a dir, de totes les expectatives que les altres persones tenen sobre qui sóc i com sóc. Mead incorpora el Jo i el Mi de James en el seu Mi, i aleshores el Jo de Mead esdevé una versió radical de la part del Jo de James que era font de l'experiència, però una font que no es pot observar a si mateixa si no és a través dels seus actes i per tant dels actes de les altres persones, és a dir, a través del Mi.

Però el que les versions pragmàtiques del *si mateix* tenen en comú és més important, i és el fet que totes són una versió social de la identitat de l'individu modern. Una versió genial que en reconeix el caràcter relacional, i que ens ha fet creure en la psicologia social a més d'un; però una versió, tanmateix, que oblida la particularitat espacio-temporal de la gènesi de la figura de l'individu, la seva condició de producte històric en definitiva. Una trava massa gran per ser acceptada sense més ni més per les versions postmodernes de la psicologia, partidàries, en general, de seguir la proclama de la mort de l'individu, però que és perfectament recuperable en una psicologia social de la situació.

La teoria dels rols, que prosseguí el recorregut iniciat pels autors pragmàtics i també pels filopragmàtics posteriors, dins el marc del que esdevingué l'interaccionisme simbòlic, és una mostra excel·lent de l'abast i de la problemàtica que genera aquesta contradicció de reconèixer en la identitat la seva condició inevitablement social, la seva sociogènesi, i alhora oblidar-ne el caràcter específic de producte històric. La noció de rol és problemàtica perquè reifica un suposat individu (autèntic?) que actuaria sota la màscara del rol. Un individu que salta d'un paper a un altre, d'una posició i d'un estatus a un altre. Interpretada en aquest sentit, la teoria del rol és excessivament sociologista i per tant també psicologista. Deixa en mans d'una suposada estructura social sense individus unes diguem-ne caselles en les quals aquests s'enquibeixen, reificant ambdós extrems i certificant a la psicologia social l'espai de la interacció entre individu i societat i no pas el de la fusió d'aquests. La teoria de rols explica molt bé per què els individus poden actuar deixant de ser espontanis i autèntics. Però el rol reifica l'individu autèntic. Per a

evitar això cal prendre precaucions. Per exemple, dir que ser actor és un rol, que el *si mateix* és un producte de l'escena que es representa i, per tant, la identitat un repertori d'habilitats interpretatives, com fa Goffman (1963, 1971). Tot i així, tampoc no acaba de quedar clar quin és el paper de l'estructura en aquest joc, i encara queda menys clar quin és l'origen històric del significat compartit que suposa ser un individu. Però no cal dir que cap explicació històrica que es pugui fer ara no seria completa sense les aportacions de Mead, dels interaccionistes simbòlics i de Goffman de la manera concreta en què s'han materialitzat en la nostra societat aquests productes històrics.

Les identitats postmodernes

L'interaccionisme simbòlic i el pragmatisme han proveït el pensament postmodern d'algunes de les eines més bàsiques perquè aquest analitzi la identitat. La constitució de la identitat en l'àmbit local de la interacció situada permet pensar-ne la multiplicitat. Atenent que les situacions són per definició variades –ja que estan condicionades per les activitats concretes de les persones implicades– les identitats també ho han de ser. Però això implica, a més, que poden ser més o menys nombroses, que poden ser més o menys estables, més o menys diferents, més o menys valuoses, etc. De cada situació n' emergeix una determinada identitat dels participants: a situacions semblants identitats semblants, a situacions diferents identitats diferents. Així, doncs, si en la modernitat la identitat ja era múltiple i canviant⁷, ho era per definició, almenys per a l'interaccionisme simbòlic. No és fins que hi ha la possibilitat de participar en situacions que són viscudes com a radicalment diferents que es produeix una consciència d'aquesta multiplicitat. La diferència cultural tan exposada durant els darrers anys, proporciona també un marc per a la multiplicitat identitària.

⁷ En la modernitat, i sempre i a tot arreu, ja que aquesta mena de definicions tenen un cert to universalista. Parlen de la identitat com a característica humana, és a dir, de tots els humans, sempre i a tot arreu.

La multiplicació de les situacions provoca la multiplicació de les identitats. Si vius tota la vida en el mateix lloc, fent el mateix i envoltat de la mateixa gent, aleshores només pots tenir una identitat i aquesta fou la condició de molta gent en la modernitat, i continua essent-ho, però també és cada cop més freqüent l'experiència de la multiplicitat. Fins i tot sense moure's de casa ja no queda clar que només estiguis en una sola situació. L'experiència de la comunicació de masses canvia l'experiència del que era clarament local. Els mitjans actuen globalment sí, però sempre en situacions locals. Vull dir que veure el mateix programa que milions més de persones repercuteix en la meua identitat; però això no significa pas que la situació en què aquesta emergeix no sigui local, sinó que continua essent-ho pel simple fet que jo romanc a casa meua, Acompanyat o no d'altra gent, amb qui parlo o no, realitzant altres activitats o no, fins i tot participant de l'experiència de la comunicació de masses amb diferents instruments simultàniament, –navegant per Internet, escoltant música o la ràdio, o mirant la televisió–. Però la meua identitat sorgeix de la interacció simbòlica que mantinc amb d'altres persones, siguin presents o no, les conegui o no, estiguin mediades o no per la tecnologia, sigui recíproca o no⁸. Per bé que reconegui que tantes condicions ens poden fer pensar que ja no es tracta de la mateixa experiència, em sembla que el procés bàsic és encara el mateix, i no pas perquè sigui universal sinó perquè la postmodernitat és un producte de la modernitat i en comparteix molts aspectes, entre d'altres la noció que la persona, o la identitat, és una màscara –si deixem de banda, que és on rau la principal diferència, el problema de si hi ha algú “real” sota la màscara o no–. L'altra diferència és que la multiplicitat passa a ser un valor:

⁸ En principi no hi ha reciprocitat en la formació de la identitat d'un espectador i la d'un productor, director o presentador d'un programa en els mass-media, però això no és ben bé cert. L'espectador és actiu, i afecta la identitat dels anteriors si no veu el programa o si hi participa telefònicament o per correu. Els qui fan els programes posen en joc la seva identitat davant dels índexs d'audiència o els missatges dels espectadors.

I ara el problema ja no és com descobrir, inventar, construir, muntar (o fins i tot comprar) una identitat, sinó com evitar que aquesta s'enganxi. Les identitats ben construïdes i duradores passen de ser un avantatge a ser un desavantatge. El centre de l'estratègia de vida postmoderna no és construir identitats sinó evitar-ne la fixació. (Bauman, 1996, p. 24)

El més problemàtic per a les ciències socials és precisament com entendre l'articulació —si n'hi ha, o si més no la relació— entre els diferents àmbits de constitució de la identitat. Mike Michael (1996) detecta tres nivells en què el construccionisme social ha tractat la identitat: *micro*, *meso* i *macro*. El nivell *micro* és el nivell de la interacció local situada, del qual acabo de parlar i que he descrit amb més detall en el punt anterior. Quan el construccionisme se n'ha preocupat ha retornat a les fonts de l'interaccionisme simbòlic i l'etnometodologia. El nivell *meso* és el nivell de les institucions, el nivell estudiat sobretot per Michel Foucault. Quan el construccionisme se situa en aquest nivell es preocupa per la manera en què els processos institucionals, de la família, l'escola, l'empresa, la presó, el manicomi..., configuren la identitat dels seus participants. El nivell *macro* és el nivell de la història, dels processos de civilització. Quan el construccionisme se n'ha preocupat ha estudiat el llenguatge i la seva evolució, els canvis en els vocabularis (per exemple en el vocabulari de les emocions) i ha intentat trobar les arrels de la subjectivitat moderna en la història que ve dels grecs i, passant pel judeo-cristianisme, arribar a la il·lustració i finalment a la postmodernitat. Però tot i que aquestes distincions poden ser útils per a les anàlisis, quan algú sent la necessitat de sintetitzar mentalment les seves lectures, em sembla que considerar aquests nivells com a diferents complica més les coses. És obvi que ni el nivell *meso* ni el *macro* no poden tenir cap mena d'efecte llevat que es consideri que són, en realitat, efectes emergents del nivell *micro*. La distinció entre individu i estructura, i la condició d'aquesta darrera d'estructurada i estructuradora al mateix temps, poden ser útils pedagògicament però no tenen cap mena de sentit. Com diu Gergen (1991, p. 345), com podem separar dues coses que agafades per separat deixarien de tenir cap mena d'existència?

Independentment del problema de l'articulació dels diferents nivells en els quals es genera identitat, la identitat com a tal pot convertir-se en un concepte bàsic per a la psicologia, si es desempallega de la identitat cultural i si és pensada en termes de *si mateix*, perquè té un potencial desreificador de qualsevol visió essencialista de la persona. La multiplicació impossibilita pensar la persona i també la cultura en termes d'unicitat. Les identitats col·lectives han de posar entre parèntesi o entre cometes els seus efectes homogeneïtzadors si són vistes com a provisionals o situacionals. En aquest sentit potser seria millor, a fi d'evitar els efectes reificadors que la noció d'identitat ha comportat —com he comentat més amunt— substituir aquest concepte pel del *si mateix*. Quan el fet identitari es multiplica a dins i a fora de l'individu, quan la identitat esdevé un moviment social i quan hi ha polítiques de la identitat, emergeixen una sèrie de processos contradictoris. Una tendència a l'homogeneïtzació representada per la recerca de la puresa identitària dels col·lectius polítics i alhora una impossibilitat real de mantenir aquesta puresa per la difusió dels mitjans tecnològics basats en la comunicació. Això em fa pensar que la identitat pot ser una arma de doble tall: si s'associa a la cultura no hi haurà res a fer, si no, aleshores potser es podrà aprofitar per a parlar una estona més de qui són, què volen i què fan les persones del nostre voltant. Treballar la identitat hauria de ser una proposta amb data i espai de caducitat, com ho demostren les polítiques essencialistes de la identitat i l'avenç imparabile del biologicisme. L'època de la simulació no és tota mascarada, hi ha encara àrees naturals i essencials. L'època de la pluralitat té encara moltes àrees d'homogeneïtat, espais en els quals la identitat resta en lloc de sumar possibles formes de vida.

Per totes aquestes raons, crec que cal insistir en la desnaturalització de la identitat, cosa que serviria també per a atacar el cantó DESCRIPTIU de la cultura: la pretensió descriptora d'aquells que creuen que poden unificar la varietat de formes de l'experiència humana sota una sola marca comercial. Però també ens cal tenir elements per a atacar el cantó EXPLICATIU de la cultura. La cultura té encara un ús més pervers que la descripció estereotípica de les persones: el fet que dugui a pensar que és l'explicació de les accions, pensaments, sentiments... d'aquestes. Per a

contrarestar això pot ser interessant de recuperar el concepte de situació, un concepte fàcil de lligar amb la idea del *self* o *si mateix* interaccionista.

La situació

Pot ser que tornar a la idea del poder de la situació i de la seva definició ens ofereixi una alternativa a la cultura per aquells moments en què caiem en la temptació de l'explicació. El seu atractiu rau en el fet que permet d'entendre l'acció humana en el seu context més immediat, que és, per cert, on té lloc. Ens ofereix una manera de pensar l'agència i el canvi social que no reifica la diferència sinó que la valora sense dogmatismes ni indiferència. La situació ens ofereix una comprensió que no es troba ni més ençà ni més enllà del subjecte, que és el cas de l'individu i el de la cultura respectivament. Recuperar la definició de la situació per a poder oblidar d'una vegada els estímuls i la promesa de predicció que feren en inventar una persona guiada per les seves experiències anteriors, sempre exteriors a la situació. I també per a poder oblidar el succedani d'estímul sofisticat que alguns anomenaren informació i que només serví per a tornar a tancar en una caixa negra tot allò que ben a poc a poc n'havien anat traient els psicòlegs de generacions anteriors, inclosos els conductistes.

La situació es va quedar ben aviat en tan sols una promesa. La cultura es va imposar de seguida com un element màgic d'interpretació. Pot ser que tan sols alliberant-nos-en puguem recuperar la situació amb un cert sentit. Això garantiria que la identitat no pogués ser pensada en termes d'identitat cultural i que aquesta no pogués ser utilitzada com a eix de les nostres interpretacions psicosocials i potser fins i tot ens ajudaria a anar més enllà de l'afirmació interaccionista que diu que la identitat és situada i comprendre la identitat com una situació en ella mateixa. Recuperar la situació és un objectiu trist per antic, però lamentablement es veu que encara és un moment oportú per a pensar una manera de no ser alguna cosa única, estable i coherent al llarg de la vida, sinó diferents coses, en diferents moments, mutants o constants, segons les exigències socials i les necessitats dels sentiments.

Per començar tenim la definició de situació que feren William Thomas i Florian Znaniecki a principi del segle XX. Tot un clàssic de la situació:

La situació és el conjunt de valors i actituds amb els quals l'individu o el grup ha de tractar durant el transcurs d'una activitat i respecte als quals aquesta activitat és planificada i avaluada. Cada activitat concreta és la solució d'una situació. La situació involucra tres tipus de dades: (1) les condicions objectives sota les quals l'individu o la societat ha d'actuar, és a dir, la totalitat dels valors –econòmics, socials, religiosos, intel·lectuals, etc.– que en un moment determinat afecten directament o indirecta la consciència de l'individu o del grup. (2) Les actituds preexistents de l'individu o del grup que en aquest moment determinat tenen una influència sobre la seva conducta. (3) La definició de la situació, és a dir, la concepció, més o menys clara, de les condicions i la consciència de les actituds. (*William I. Thomas i Florian Znaniecki. The Polish Peasant in Europe and America, 1927*)

És remarcable de veure com aquesta definició intenta allunyar-se de la sociologia durkheimiana dels fets objectius. Gairebé es podria fer una lectura psicologista d'aquesta definició si no fos perquè l'èmfasi en els valors, les actituds i la consciència era pràcticament obligatori si el que volien era oferir un contrapès a la sociologia dominant en el seu moment. D'altra banda, la paraula "individu" en aquesta definició sempre apareix acompanyada del "grup" o de la "societat", de manera que ens diu que ni les actituds, ni els valors, ni tan sols segurament la consciència, són propietats exclusives dels individus.

A aquesta primera idea sobre la situació, podem afegir-hi l'aportació de John Dewey, ja a mig camí entre el pragmatisme i la Gestalt:

El que es designa per la paraula 'situació' no és un únic objecte, esdeveniment o conjunt d'objectes i esdeveniments. Car no experimentem mai ni formulem judicis sobre objectes i esdeveniments aïllats, sinó només en relació amb un tot contextual. Això darrer és el que s'anomena una 'situació'. (J. Dewey, 1938, citat a Cole, 1996, p. 126).

La definició de Dewey té poca cosa a veure amb l'anterior definició de Thomas i Znaniecki; evidentment és molt menys sociològica. Per Dewey la situació

s'aproxima molt més a la idea del context com a contenidor de la psicologia cognitiva posterior. Tot i així, en Dewey el context, igual que pels autors anteriors, està lligat indissolublement al subjecte: el objectes de la situació no estan aïllats, ja que és la percepció del subjecte allò que els atorga unitat.

Finalment la psicologia topològica de Lewin suposa l'aportació de la Gestalt a la idea de situació. En aquells moments, la idea que l'ambient influïa clarament en la conducta de les persones era òbvia i bastant generalitzada, fins i tot més que ara en segons quins sectors de la psicologia. La proposta de Lewin consistia a afirmar clarament que allò que afectava la conducta de les persones era el que anomenava camp psicològic, o ambient psicològic, més que no pas l'ambient físic, és a dir, la situació. En perfecta congruència amb les definicions anteriors, Lewin deia, resumidament, que l'ambient psicològic incloïa l'experiència immediata de la persona (sobretot pensada en termes de percepció) i així mateix tots aquells aspectes de la ment que condicionen la mateixa possibilitat de l'experiència immediata. El paper de l'ambient físic es limita a sotmetre el camp psicològic a reestructuracions constants a mesura que cal anar ajustant l'activitat dirigida. Sigui com sigui, és ben clar que aquesta fou la psicologia que obrí el pas al cognitivisme que estava a punt de sorgir, i això ens indica que el problema que representà el context per als cognitivistes no fou conseqüència d'una reflexió tardana d'aquests sinó que ja estava present en les fonts en les quals begué. Malgrat tot, la psicologia no ha pogut mai desfer-se fàcilment del domini de la situació.

Curiosament fou la psicologia experimental, sobretot cognitivista, la que es va prendre més seriosament el concepte de situació. És lògic: al capdavant, és l'experimentació la que necessita un concepte que clarifiqui els límits en què es mouen les persones durant un experiment. La situació oferí aquests límits, era la garantia que l'explicació seria factible i que no caldria sortir fora de l'experiment a buscar variables, que, a més, no estarien ni tan sols controlades. De fet, la psicologia social experimental, quan ha fet bons experiments, ha estat sempre una psicologia de la situació, per exemple Philip Zimbardo titula "El poder de la situació" un vídeo

didàctic en el qual presenta alguns dels principals experiments de la psicologia social. Jean Grisez (1975) titula el capítol II del seu llibre de metodologia “La posada en situació psicosocial i el seu control”, que es compon de punts com els següents: 1) les situacions experimentals: a) les situacions d’exposició a la influència social; b) les situacions de posada en dissonància cognitiva; c) les situacions d’interacció conflictiva en els jocs experimentals, etc. passant per la ‘situació sociomètrica’ i les ‘situacions d’entrevista’; i tot això sense definir en cap moment què s’entén per situació, malgrat que no és de cap manera un implícit obvi. Però l’ús de la noció de situació en aquests autors planteja seriosos problemes, els mateixos amb que es troben els cognitivistes quan intenten definir el paper del context en els esquemes de processament de la informació. El principal problema és la desconexió visible entre individu i situació. En pensar que l’individu existeix prèviament a la situació i que l’única cosa que fa és transitar impol·lut d’una situació a una altra i anar aplicant, a mesura que hi entra, una sèrie d’esquemes que ja posseeix com a bagatge cultural prèviament adquirit, el concepte de situació es converteix en una mena de contenidor buit, d’espai a-social i a-significatiu que és transitat pels veritables protagonistes: els individus. No cal dir que els sociòlegs normativistes, els qui creuen que existeixen una sèrie de normes que regulen cada una de les situacions, pateixen un problema semblant. On és la llista de normes? Només hi ha una resposta possible per a un sociòleg: en la cultura, l’espai dels significats compartits.

En canvi, l’hereu “natural” del concepte de situació, l’interaccionisme simbòlic no hi estigué tan interessat⁹. Shibutani (1961), per exemple, diu explícitament que la seva anàlisi és un intent d’explicar “*les coses que fan els homes (sic) en funció de les propietats de cinc unitats fonamentals: l’acte, el significat, el*

⁹ Per exemple, jo no n’he trobat desenvolupaments ni a Blumer (1969) ni a Shibutani (1961) Ni a Rose (1971). Una mostra escassa, però suficient per veure que la situació no fou un concepte central de l’interaccionisme simbòlic.

rol, la persona i el grup” (p. 35). No és estrany. En un primer moment, l’interaccionisme simbòlic no necessita delimitar ni l’espai ni l’ambient on té lloc la interacció, perquè no sent cap baixa passió pel control de les variables. El problema que hi veig és que en no fer-ho quan necessiten posar límits (per exemple, per definir a qui caracteritza i a qui no caracteritza un determinat procés, o qui hi participa i qui no), aleshores només els queda el grup i la cultura. Caldrà esperar l’etnometodologia de Garfinkel i l’adveniment de la micro-sociologia per a tornar a trobar el concepte de situació utilitzat amb totes les seves conseqüències.

Mentrestant, el concepte de situació es pot trobar també en el camp de la filosofia en una obra molt concreta, la d’Eduard Nicol (1941). La preocupació de Nicol era ampliar la psicologia, que ell veia com a reduccionista i poc “autèntica”. I li semblà que la situació era potser un concepte que podia posar-hi remei i introduir l’experiència quotidiana tal i com és viscuda pels subjectes. En la seva proposta, la situació és vital perquè el subjecte no s’hi troba pas aïllat com si es tractés només d’estar en algun lloc, sinó que hi està en relació amb els altres, la situació és única per a cada subjecte, perquè la *viu* aquí i *ara*, i alhora és transpersonal (ara en diríem intersubjectiva). Nicol afirma que la persona “*és diferent en cada lloc, diferent perquè el lloc és la condició de la seva manera d’estar en ell*” (p. 108), però alhora les situacions són classificables pel que es refereix a la seva estructura i al seu sentit.

En resum crec que podem trobar dues línies de comprensió de la situació. L’una l’entén com al context: és la idea de la situació com a contenidor de persones, objectes i les seves relacions. L’altra l’entén de manera diferent: no és el lloc on s’acompleixen les relacions, sinó que la situació són, precisament, les relacions mateixes. La situació entesa d’aquesta manera trenca la dicotomia objecte-subjecte i ens remet directament a la noció de pràctica, tan apreciada pel pensament filosòfic, lingüístic i sociològic contemporanis.

Dins de la Sociologia del Coneixement Científic (S.C.C. d’ara endavant), Karin Knorr-Cetina ens presenta una proposta que crec que pot ser interessant en

aquest punt, en què es tracta és de pensar alternatives a la cultura. Essent el comportament, de fet, un comportament en determinades situacions socials, són aquestes les que determinen la nostra experiència i la nostra comprensió del món social. Els objectes socials, i particularment els fenòmens macro-socials (l'Estat, la lluita de classes,...) no es poden conèixer si el coneixement no deriva de l'anàlisi de situacions micro-socials. Això Knorr-Cetina ho anomena un situacionalisme metodològic, basat en la dissolució de l'individu com a unitat natural de l'anàlisi. Les accions i el seu significat es donen en situacions on altres hi són presents o són tinguts en compte. Per tant, és la reciprocitat que crea la unitat de l'acció. Els objectius subjectius de l'acció depenen contínuament dels altres. Per aquesta raó, una micro-sociologia basada en les característiques psicològiques dels participants i el significat que atorguen a les accions individuals no pot entendre les situacions socials, ja que aquestes constitueixen una realitat "sui generis". La situació social té un rol definitiu i una dinàmica impredecible. En realitat, les conseqüències no intencionals emergeixen de les rutines d'interacció que organitzen la situació. Les paraules, regles, estructures i altres objectes simbòlics són indefinits en tant que objectes d'acord general, però només prenen un valor definit quan són reconeguts en situacions socials concretes. Quina regla o quina estructura té sentit en cada situació no és quelcom que aparegui automàticament, sinó que cal treballar-ho en cada cas (Knorr-Cetina, 1981, 1988, 1994). Fixem-nos fins a quin punt aquest pensament ens allunya de la idea de cultura!

Seguint en el camp de la S.C.C., com veiem en el punt anterior sobre la identitat en la postmodernitat, quan Mike Michael critica la falta d'articulació entre els diferents nivells en què el construccionisme tracta la identitat, proposa de seguir

els postulats de l'ANT¹⁰ perquè pensa que és interessant de considerar que els no-humans tinguin un paper en aquesta articulació. Això de per sí suposa un greu problema per als culturalistes, tot i que també per a mi, perquè no sé fins a quin punt estic disposat a abandonar el terreny del social per a pensar. De fet, si no crec en la dicotomia cultural-natural ha estat sempre perquè he cregut que posicionar-se en l'extrem social em permetia de trencar aquesta dicotomia. Però deixant a part els no-humans, és important de posar en relleu, tot i que en aquest punt ja no puc fer res més que això, que els teòrics de l'ANT no necessiten mai cap concepte com el de cultura per a pensar.

Així, doncs, malgrat que no em mogui dins l'ANT, crec que podem intentar pensar en alguna mena de psicologia de les situacions que no hagi de menester la cultura, i així poder considerar els individus productes d'una situació, i no pas d'una cultura. Per fer això hem de tenir una situació lleugerament diferent a la que he comentat al principi d'aquest punt. Aquesta no pot negligir el fet que existeix històricament i que, per tant, està connectada, espacialment i temporalment, a d'altres situacions. A més, parlar del poder de la situació pot ser una solució de l'anomalia d'haver hagut de posar la influència social en el temari de la psicologia social, com si fos possible l'existència de l'individu fora de la cosa social. Quan l'individu finalment triomfa històricament, aleshores apareixen els problemes del compliment de les normes, de la conformitat, de la percepció, de la persuasió o de l'obediència com a formidables anomalies. Esdevenen un problema que cal explicar. L'explicació clàssica de la psicologia social experimental més admirable passa pel concepte de situació i el poder de la situació. Però és una mostra més de la tensió, fundadora de

¹⁰ L'ANT és l'Actor Network Theory, proposada per Michel Callon i Bruno Latour en el marc de la Sociologia del Coneixement Científic. Segons Callon (citat a Michael, 1996, p. 53) l'ANT es basa en tres principis: agnosticisme generalitzat, és a dir, imparcialitat analítica respecte a qui són els actors implicats en una situació; simetria generalitzada, és a dir, igualtat de tractament dels diferents punts de vista dels actors; i associació lliure, és a dir, rebuig de distincions apriorístiques entre el que és social, el que és natural i el que és tecnològic.

la psicologia social i no resolta, entre individu i societat. Sense aquesta tensió no hi hauria psicologia social. Per això el construccionisme pot ser entès com el final de la psicologia social en el sentit que, anul·lant aquesta tensió, nega la validesa del dualisme fundador. El que pot aportar el construccionisme a la comprensió de la influència és que és un problema que, efectivament, pot ser explicat i resolt mitjançant la idea de determinació situacional, però que sobretot és un problema creat per la invenció de l'individu. Cap dels processos d'influència social seria viscut com un problema per a una societat sense individus com els entenem nosaltres. En aquest sentit és un fals problema, però resta, tanmateix, un problema. És un fals problema perquè el problema no és l'existència d'influència sinó l'existència d'un individu autònom, un fenomen veritablement singular en la història de la humanitat, més aviat caracteritzada per la vida en col·lectivitat. Però alhora resta un problema perquè el fet que l'individu sigui la darrera invenció de la societat occidental no el fa menys real i, per tant, els individus existeixen. A més, com que la seva creació és social, són sociodependents, és a dir, que necessiten la dimensió social per a existir. Si invertim la visió de la psicologia social psicològica i comencem la nostra explicació per la societat i no pas per l'individu, això ens pot permetre de pensar que l'individu autònom no és un antecedent de la situació sinó que n'és una conseqüència.

Per exemple, si seguim el cas del conegut experiment de Stanley Milgram (1963, 1974) sobre obediència, podem veure que són les estructures d'obediència les que, estratègicament, defineixen com a autònom l'individu que han creat; cosa que camufla les relacions de poder a les quals aquest està sotmès. L'experiment de Milgram fa paleses aquestes relacions de poder i les mostra en tota la seva cruesa, posa de manifest que l'individu no és autònom durant l'experiment, no perquè hagi perdut una suposada llibertat inicial, sinó perquè com a individu mai no l'ha tinguda. Alhora podem considerar l'experiment com una demostració fefaent del que ha comportat que la ideologia moderna dividís la societat en unes unitats mínimes anomenades individus. El subjecte obedient no pot ser res més que un producte d'una situació, sí, però d'una situació en què intervenen elements en contacte amb la

història, com ara idees sobre l'individu, sobre la societat, sobre l'obediència i, és clar, sobre la cultura també. El reconeixement de l'“obediència deguda”, que absol tants militars de les barbaritats que cometen amb les seves pròpies mans, és una mostra de la possibilitat del trasllat o desplaçament de responsabilitats en les organitzacions jeràrquiques. Com diu Bauman (1989): “*L'organització en el seu conjunt és un instrument per a eliminar tota responsabilitat*”. Es tracta d'una situació en la qual tots i cadascun dels seus membres traslladen la responsabilitat a algú altre, en una cadena que no té fi i que acaba en una mena de *responsabilitat flotant*, en què ningú no deu res a ningú. Els resultats de l'experiment no es poden entendre com el producte d'una interacció particular entre individus amb característiques diferents, sinó que cal integrar tota la situació en la singular història de la modernitat capitalista. Això ens ha de permetre de veure que hi ha situacions (aquest experiment per exemple), en què l'existència d'individus no és pertinent. És a dir, que no és que hi hagi individus que participin en determinades situacions sinó determinades situacions que creen individus i determinades situacions que no.

De fet, l'única manera d'endevinar prèviament els resultats seria comprendre primer que el poder actua estratègicament. El poder no reprimeix sinó que construeix. Els participants no són individus originalment lliures sinó individus constituïts en un context històric en què les institucions socials han convertit l'obediència en un valor i la ciència en una autoritat. Individus que saben que la ciència és per al bé de la humanitat i que el poder de la ciència ve precisament de la seva defensa de la vida. Individus que en creure en la seva llibertat queden atrapats en una xarxa de fidelitats burocràtiques, perquè no poden justificar com és que hi han entrat.

Existeix una temptació molt forta d'explicar resultats com els de l'experiment de Milgram a través d'un constructe com la cultura. Però això té un inconvenient, i és que no explica la increïble replicabilitat de l'experiment. En una metaanàlisi Blass (1999), troba graus d'obediència semblants en experiments que haurien de ser en localitzacions culturalment diferents. És clar que és possible d'anar-se'n pel camí de

les essències humanes i afegir-hi ara l'obediència, però no cal en absolut. N'hi ha prou de pensar en el poder de la situació i en la "internacional" de la ciència, en la "internacional" dels estats moderns i la "internacional" dels individus com alguns dels components d'aquesta situació experimental. Aquestes "internacionals" no són fets culturals sinó processos històrics perfectament analitzables cada un en la seva especificitat, sense oblidar-ne les connexions però sense haver de pensar en una cosa com la cultura per a englobar-les. Si apliquem el principi de parsimònia, veurem que la idea de cultura no aporta res, sinó que tan sols introdueix una complicació en una panorama que ja no és senzill de per ell mateix

Sóc conscient que aquest no és l'espai per a desenvolupar una psicologia de les situacions però sí que ho és per a intentar mostrar com es pot pensar en psicologia sense necessitat de la cultura i sense per això haver de caure en la naturalesa com a sortida natural als nostres problemes conceptuals. Quan ni "natura" ni "cultura" serveixen ens queda encara l'espai social, en el qual situo la identitat i les situacions de forma privilegiada, com a espai en el qual poder escapar dels determinismes que ens amenacen.

Epíleg

“Tots som responsables de tot i de tothom davant de tothom i jo més que ningú”. Emmanuel Lévinas.

Viure en una societat culturalista comporta certes responsabilitats per als psicòlegs. La creença en les cultures és un mal modern, així que estudiar-ne els efectes hauria també de ser responsabilitat dels psicòlegs de la modernitat. Potser no es tracta de trobar-hi un remei ni de prevenir mals majors. No m’agrada d’utilitzar metàfores mèdiques. No es tracta d’extirpar un tumor maligne, però sí que es tracta de produir un debat sobre la nostra obsessió classificadora. Els psicòlegs som especialistes en classificacions, i potser per això hem de ser els primers a desmentir-ne el caràcter natural. Classificar les persones en grups culturals, en cultures, no només no és natural per al sentit comú ni un subproducte d’un mecanisme cognitiu qualsevol, sinó que, per qüestions ètiques, tampoc no és una tasca mereixedora de respecte acadèmic. I això tant val per a les classificacions explícites dels qui es dediquen a dir coses com *que els catalans són així, als espanyols els agrada tal cosa, els llatinoamericans tenen emocions diferents...*, com per a les implícites, és a dir, aquelles al·lusions a la cultura que l’acadèmic mai no acaba de concretar, perquè la feina bruta la faci algú altre. Com quan es diu que *la cultura és l’espai de producció de significats o l’àmbit del sentit* i no es diu mai de quina cultura s’està parlant¹.

L’objectiu d’aquesta tesi ha estat d’oferir alguns elements de reflexió que permetin pensar —per oposició a una psicologia més clàssica de la universalitat— en una psicologia de les diferències que no passés, és clar, per una psicologia de la diferència cultural. Una psicologia que tampoc no sigui capaç d’entendre un individu autònom emocionalment i cognitivament, delimitat per un cos que en marca

¹ Cal recordar que la cultura com a propietat humana només és una abstracció que després algú sempre acaba concretant en una cultura determinada.

la frontera i immergit tot ell en la cultura, com un aneguet de plàstic en una piscina; de manera que no puguem estudiar-lo com si es tractés d'estudiar només els diferents "comportaments" de l'ànec de plàstic en diferents piscines. Però el problema no és, com han pensat els psicòlegs culturals, que la metàfora no sigui bona perquè no hi ha interacció entre plàstic i aigua i que el que cal, doncs, és pensar la persona com una gota d'aigua més de la piscina – és a dir que individu i cultura són el mateix i es conformen mútuament– sinó que el problema és que no hi ha piscines sinó mars i oceans connectats entre ells, de manera que esdevé francament difícil afirmar que és possible de descriure l'aigua de l'oceà Pacífic com a essencialment diferent de la del mar Mediterrani. I tot i que és possible de reconèixer diferències en molts aspectes, com ara la temperatura de l'aigua o les característiques de la costa, a ningú no se li pot acudir que aquest conjunt de peculiaritats estan relacionades entre si pel fet de formar part del mateix mar, una delimitació que tan sols respon a una denominació humana.

La psicologia social, acompanyada de les altres ciències socials, ha de continuar treballant en una línia que bandegi del seu camí, i si pot ser per sempre, qualsevol determinisme, sia biològic, cultural, social o ambiental. Aquest és un objectiu fonamental que crec que tot psicòleg crític pot compartir, atès que el que he volgut explicar és que la noció de cultura introdueix una tendència fortament determinista en la psicologia. De vegades no n'hi ha prou d'afirmar que el concepte de cultura que es fa servir no és determinista, sinó que cal demostrar que efectivament és així. Crec que els psicòlegs que han estat utilitzant el concepte no s'han preocupat prou de desenvolupar els arguments per a fer veure que provoquen aquests efectes. Per raons d'història del concepte, qualsevol estudi basat en la cultura comporta el perill de reificar les diferències culturals si no es prenen mesures per evitar-ho.

El debat entre biologia i societat, entre herència i ambient, entre natura i cultura ha marcat les ciències socials del segle XX. No hi ha hagut cap tema abordat per aquestes que se n'hagi pogut alliberar. Algunes aportacions han fet oscil·lar el debat cap a la natura; d'altres, cap a la cultura; i encara d'altres han reificat tots dos

extrems postulant una combinació d'ambdós elements en la determinació de les persones. La psicologia social no només no ha evitat això, sinó que, a més, el seu espai disciplinar, a cavall entre psicologia i sociologia, l'ha feta especialment vulnerable a aquest debat, sobretot quan els psicòlegs de l'acadèmia s'han anat acostant en massa a l'extrem natural del debat. En nombrosos departaments els psicòlegs socials, han quedat atrapats en la discussió, sovint com a figures solitàries predicant en el desert el paper de la societat. Una condició en què la supervivència ha estat complicada i difícil i en què les mateixes característiques del debat han fet de la psicologia social una ciència múltiple, dividida, esquinçada per una gran quantitat de contradiccions, desdibuixada per una quantitat semblant d'ambigüitats, la qual cosa la converteix justament en una ciència interessant.

La bellesa de la psicologia social resideix en la seva gran capacitat descriptiva més que no pas en la seva habilitat explicativa. Massa anys d'experimentalisme estret i mal entès, centrat en la recerca obsessiva de la causa, han malmès una disciplina que sempre s'havia caracteritzat per la seva impressionant intuïció sobre el funcionament de la vida quotidiana en societat. Crec que no exagero si afirmo que alguns dels experiments fonamentals de la psicologia social són admirables. Però la recerca de la causa final, única i invariant, ha acabat en l'abús de factors explicatius simplistes, com ara la necessitat d'autoestima o la recerca d'una identitat social positiva, i malauradament ha oblidat els factors socials i històrics, i les aportacions de disciplines tan fonamentals com la sociologia, l'antropologia i la història. Potser si la preocupació per l'explicació es substitueix, tal com proposa el construccionisme social, per un afany de comprensió; si l'obsessió per l'objectivitat esdevé un reconeixement del paper de la interpretació; i si la metàfora del "món interior" que cada persona "té" es canvia per aquell *si mateix* que les persones creen col·lectivament, aleshores la psicologia social tindrà un lloc entre les altres ciències socials i humanes a l'altura que les seves magnífiques descripcions de la conducta humana es mereixen. I s'evitarien certes aberracions, com ara que algunes teories semblin lliures de tota càrrega moral i ètica, absurda pretensió que fa que els estudiants arribin a pensar que és el mateix un grup d'okupes que un grup neonazi,

perquè el seu comportament grupal és el mateix: pensament grupal, favoritisme endogrupal, influència minoritària, necessitats d'afiliació, dependència afectiva, lideratge, rols, uniformitat, influència majoritària o conformisme. És com si els processos fossin universals independentment dels valors del grup, independentment de la història.

Em sembla que els psicòlegs socials hauríem de resistir la temptació de sortir de la psicologia i refugiar-nos en altres disciplines, o en una neutra ciència social. De moment, la psicologia té molt de poder, com ha exposat Nicolas Rose (1989a) i com demostra la presència constant de psicòlegs en àmbits bàsics de la societat com són les escoles, les empreses, els hospitals, els jutjats i sobretot els mitjans de comunicació. Moviments com l'anglès *Psychology Politics Resistance* tenen molt de sentit, però si la resistència de les víctimes de la psicologia és important també ho és tenir en compte que només de dins estant tindrem legitimitat per a desmuntar-la. Potser per això la psicologia social hauria d'aspirar a ser la disciplina sencera i no conformar-se a ser-ne una branca. Els psicòlegs culturals han iniciat aquest camí i no sembla pas que els vagi malament. Hauria de ser un projecte polític de la psicologia social de fer impossible qualsevol doctrina o activitat que tendeixi a voler identificar algú mitjançant tests i enquestes. Cal deixar de proporcionar eines conceptuals per a pensar la unitat i integritat individuals, però també, sobretot, per a fer impossible la classificació. Evitar la generació de conceptes que unifiquin sota una mateixa categoria grups de persones de tal manera que aquestes puguin ser assimilades a la seva categoria social. Jo diria que ara tenim prou eines per a fer-ho, des de nocions com la d'imaginari social de Castoriadis (1975), la d'afectivitat col·lectiva de Pablo Fernández (1994,1999), el projecte de Psicologia Discursiva de les escoles de Loughboroug (Billig, 1987, 1991; Edwards, 1996; Edwards i Potter, 1992; Potter 1996; Potter i Wetherell, 1987), l'etnometodologia de Garfinkel (1967), o fins i tot, si abandona els tics culturalistes, la psicologia narrativa de Jerome Bruner (1991) o la relacional de Kenneth Gergen (1994). També tenim el treball radicalment empíric, en la línia dels estudis de laboratori de la Sociologia del Coneixement Científic (Woolgar, 1991; Latour, 1992; Latour i Woolgar, 1979; Knorr-Cetina, 1995). És

especialment interessant, per exemple, la no-utilització, en el treball de Latour, de nocions com les de política nacional, tendències econòmiques, cultures nacionals, classes, status professionals,... tots conceptes considerats explicatius. El cas de Karin Knorr-Cetina és també molt interessant. Seguint la seva proposta de l'existència de "cultures epistèmiques" (jo no ho anomenaria així, és clar), proposa el retorn a les pràctiques. Partint de la seva particular versió del constructivisme i la micro-sociologia construeix una ontologia praxeològica que dóna prioritat als principis d'estructuració presents en les pràctiques per sobre de les definicions pre-especificades, deixant que aquestes facin un paper en la manera en què els agents que formen aquestes pràctiques les utilitzen. Les descripcions d'aquest estil, juntament amb les "noves formes literàries" que es desenvolupen per afrontar els dilemes de la reflexivitat (Woolgar, 1988), són el que produeixen els nous contes sobre les aventures dels déus actuals. El treball radicalment teòric respon a la necessitat de crear textos acadèmics (assaigs) que tinguin en compte que hauran de proporcionar alguna mena de plaer al lector², que versin sobre temàtiques interessants (si més no, per començar, que siguin interessants per al propi autor) i presentin reflexions suggeridores, és a dir, que provoquin la necessitat del lector, ni que sigui per uns segons, de dialogar amb l'autor, de confrontar arguments, pensaments, i és clar, accions.

Els problemes que la classificació de diferents aspectes de la vida social i col·lectiva sota un únic terme comporta són evidents. Per a parlar dels valors d'un col·lectiu, de les seves arts i oficis, dels comportaments, dels rituals, de l'economia, de la gastronomia,..., per a estudiar-los, dissecar-los, si volem, per a entendre'ls, i fins i tot per a entendre'ls els uns en relació als altres i no pas aïlladament, per a tot això no és necessari postular un concepte agrupador d'ordre superior, que immediatament i sense voler-ho ningú adquireix la propietat de la causalitat, de manera que el Tot acaba per determinar les Parts sense que ningú hagi sabut com.

² I a l'autor, com proposa Tomás Ibáñez, 2000.

La teoria de la forma i la cultura no haurien de ser amigues; hi ha massa contextos en què agafada literalment només promou racisme.

La meva proposta ha estat de deixar d'utilitzar el concepte de cultura, oblidar-lo, esborrar-lo de les nostres explicacions. Experimentar amb noves formes de parlar que no requereixin la seva posada en discurs i esperar, quedar-nos a l'expectativa i veure què passa. Efectivament, no es tracta de substituir aquesta noció per una altra de similar. Canviar un concepte col·lectiu per un altre no canvia res. No es tracta tampoc de parlar de "societats" o d'"ètnies" en lloc de "cultures"; els efectes podrien ser perfectament els mateixos, ja que es recobriria un buit en el món dels significats amb una combinació de lletres diferent. Si persisteix la necessitat de veure el món com un conjunt de grups humans homogeneïtzats interiorment i diferenciats externament, el canvi no val la pena. No fa falta canviar de paraula si l'ús persisteix. La meva proposta va més enllà: es tracta d'anul·lar un camp de sentits i les pràctiques que el conformen.

El debat que plantejo no s'allunya gaire (gosaria dir que és idèntic), dels debats sobre l'energia atòmica, la genètica o la possessió d'armes. Els advocats defensors de la causa de la neutralitat de la ciència o de la tecnologia defensen que tot ha de ser investigable i que en tot cas la preocupació per l'ètica ha de sorgir a posteriori, en el moment de buscar aplicacions o d'usar directament uns coneixements de per ells mateixos neutres. De fet, la pretensió de deixar d'usar el concepte de cultura pot ser perfectament ridiculitzada com una pretensió similar a la de deixar de fer servir ganivets, perquè també serveixen per a matar, o de no fer servir electricitat perquè és utilitzada en cadires per a executar condemnats a mort. Però no es pot perdre de vista que les úniques pretensions que poden semblar ridícules són sempre les que s'usen en aquesta mena d'exemples, i que en general els debats es plantegen al voltant de temes que no són tan "simples" com els ganivets o els avantatges de l'electricitat.

La cultura suposa una simplificació, i malgrat el que diguin alguns, el paper de la ciència no és posar a prova versions simplificades del món que si funcionessin ens proporcionarien l'explicació, o almenys la comprensió de tal o tal procés. En primer lloc, perquè no hi ha res a explicar ni res a comprendre. No hi ha un món fora de la construcció que pot fer-ne la ciència i, per tant, si alguna cosa necessita explicacions (en el sentit de demanar explicacions a algú) és la mateixa ciència. Els científics socials han de ser els primers a donar explicacions per la seva conducta, en justificar-se; la qual cosa potser obriria una mica més el terreny de l'opinió en un camp que ofereix una ferma resistència. En segon lloc, perquè la simplificació és un crim: és el que porta algú a considerar un bosnià bosnià, un croata croata i un serbi serbi, i el que porta a atorgar-los un territori a cada u, cosa que permet de jutjar la gent en funció de la seva adscripció a un concepte, com el de Catalunya o Espanya, i la seva localització espacial i temporal. La simplificació fa possible les estadístiques que serveixen per a formar l'opinió pública, decidir quines han de ser les necessitats de la gent i quina la seva contribució forçosa a les necessitats de l'Estat. La simplificació produeix, finalment, la desgana en milers d'estudiants de psicologia o de qualsevol altra disciplina social perquè tenen una clara sensació de manca d'aprehensió del món de la vida³, de la seva vida, per la necessitat d'estar constantment posant-se al dia a través de llibres de text anglo-saxons, escriure en estil acadèmic anglo-saxó i acabar plantejant els problemes a la manera anglo-saxona. En tercer lloc, perquè el paper de la ciència és el de l'explicació en el sentit primari d'explicar: explicar un conte, una història, una versió de la realitat. La ciència no descriu i el reconeixement que es tracta d'una tasca eminentment creativa provocaria menys desgana. A la ciència li ha pertocat un cert privilegi en la creació del món i el seu paper ha de ser acceptar aquest privilegi i participar en la narració de la vida. Generar artefactes que canvien la realitat, artefactes que poden ser mecànics o electrònics, però també afectius o narratius. Contar contes que ens ajudin a viure

³ Aquesta és una noció d'Alfred Schutz (1959), sociòleg en la línia filosòfica de la fenomenologia.

millor, contes que ens retornin el protagonisme en les actuacions sobre la realitat, contes que talment com els electrodomèstics ens permetin de dedicar més temps a tenir cura de nosaltres i dels altres.

Confondre agressors i agredits sempre beneficia l'agressor. De fet, és un dels seus objectius (com quan sentim parlar de la discriminació del castellà a Catalunya o de la "provocació" prèvia de la dona violada o maltractada). Encara que siguem conscients que la responsabilitat en el manteniment d'una espiral de maltractament és compartida per homes i dones, no és possible d'imaginar una intervenció judicial per a tancar a la presó tant la dona atacada com l'home agressor per considerar-los iguals. Per lluitar contra els maltractaments a la dona qüestionarem el masclisme i les relacions que estableix. Doncs el mateix val amb relació a la cultura. Si ens preocupen les agressions quotidianes i continues contra el català, el que no podem fer és construir la cultura catalana i igualar-la a l'espanyola, i considerar els nacionalismes català i espanyol com a equivalents en les seves iniquitats. El que hem de fer en tot cas és qüestionar l'estructura de relacions entre grups de persones que es basa en el culturalisme. Una estructura en què hi ha cultures superiors o més importants, que mereixen més sobreviure (en la globalització) que d'altres. I anant més enllà, si el pensament feminista no s'ha conformat amb la reivindicació de la igualtat de drets, sinó que ha qüestionat la mateixa diferència i ha proclamat fins i tot la construcció social de la diferència sexual (Laqueur, 1994), potser cal fer el mateix: no es tracta de dir que totes les cultures són iguals en drets o igualment vàlides com a productores de coneixements i valors, sinó d'afirmar que les cultures són una construcció social.

Ni catalans ni magribins ni espanyols posseeixen cap cultura pròpia. Les seves diferències poden ser enteses de moltes maneres, però no hi ha cap raó que ens obligui a pensar que aquestes estan més relacionades entre sí per les agrupacions de les quals diem que provenen (les cultures) que entre sí per qualsevol altre motiu, social, històric, polític i econòmic que les relaciona transversalment. De la mateixa manera no hi ha cap lligam entre individu i cultura, sinó sistemes de diferències que

formen individus peculiars, units a d'altres individus pel fet de compartir algunes d'aquestes diferències, però no unes altres.

Per parlar de producció de sentit no cal parlar de cultura, per a parlar de la fabricació de tecnologia tampoc, per parlar de religió tampoc, ni per parlar de valors, ni per parlar de creences... aleshores per què ens entossudim a posseir un concepte que englobi tots aquests aspectes? És que tenen cap relació entre ells? És que, per exemple, entre els Lugbara d'Uganda⁴ sentit, religió, tecnologia, creences i valors estan lligats entre ells de manera inextricable, de tal manera que no podem entendre els uns sense els altres; i a més, en cadascun d'aquests àmbits, són específicament diferents de tota la resta de grups humans? Per quina raó, si com és probable, els Lugbara comparteixen sentit, religió, tecnologia, creences i valors amb altres grups (encara que no tots ni tots amb els mateixos grups) volem tenir un concepte que ens els unifiqui i ens permeti dir que els Lugbara són gent diferent? La cultura sempre em deixa la impressió que és un a priori, que el primer que s'ha fet és dir que existeixen els Lugbara i després se n'han descrit les característiques i se'ls ha assignat la categoria de grup cultural.

Queda per recordar un argument final per a defensar l'ús de la cultura. Hi ha qui pot dir que el mot cultura és tan sols una dreuera per no haver de repetir cada vegada història, societat, valors, relacions, significats, artefactes, etc. Així algú pot dir (és el que jo mateix faig sovint a classe per anar de pressa) coses com que “les diferents cultures tenen diferents conceptes de la persona”, bé que “en la nostra cultura els rols de gènere estan molt ben delimitats”; o bé, “les persones elaborem el significat, o construïm la realitat, a l'interior d'un marc cultural concret”. Caldria fer una reflexió seriosa sobre els avantatges d'utilitzar aquesta mena de dreueres. Per

⁴ Cito els Lugbara perquè aquesta va ser la primera monografia que se'm va fer llegir en l'assignatura d'antropologia que vaig cursar durant la llicenciatura, concretament el 1990. La monografia és de John Middleton (1984).

voler arribar ràpid podem agafar massa embranzida i entrar per portes que no volíem ni tan sols obrir.

No sé si hauré convençut el lector que més val no fer servir el concepte de cultura en els seus treballs de recerca; reconec que els arguments d'aquesta tesi són molt vehements pel que fa a les versions essencialistes de la cultura, però no ho són tant davant d'aquelles altres versions que la reivindiquen com a àmbit de creació de sentits sempre mòbil, sempre canviant, sempre flexible, no identificable fàcilment ni atribuïble automàticament a territoris o poblacions. Malgrat tot, continuo pensant que la línia que separa una i altra versió de la cultura, dura o suau des del punt de vista de les seves víctimes, és massa feble. Costa molt poc que l'una es converteixi en l'altra i que la cultura amb pell d'ovella sigui de cop la cultura amb pell de llop. Però tot i així, si he aconseguit, ni que sigui una mica, que tothom sigui més prudent en el seu ús, que ningú no l'accepti com una dada més del món empíric o com l'espai "real" des del qual els humans realitzem les nostres construccions socials, aleshores em sentiré satisfet. Ja se sap que si un vol obtenir X en una negociació ha de demanar X + Y, espero que el lector em perdoni aquesta petita trampa, però que tampoc no oblidi que obtenir X + Y és sempre millor.

Bibliografia

- Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de Filosofía*. Ciutat de Mèxic: FCE.
- Abravanel, H. et al. (1988). *Cultura organizacional*. Santafé de Bogotá (Colòmbia): Legis, 1992.
- Achard, P. et al. (1977). *Discurso biológico y orden social. Crítica de las teorías biologicistas en medicina, psicología y ciencias sociales*. Ciutat de Mèxic: Nueva Imagen/Patria, 1989.
- Adorno, T.W. (1951). *Minima moralia*. Madrid:Taurus, 1987.
- Aguirre, A. (2000). Demarcación de la psicología cultural. A Anastasio Ovejero. *La psicología social en España al filo del año 2000: balance i perspectivas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Aguirre, A. i Morales, J.F. (1999). *Identidad cultural y social*. Barcelona: Bárdenas.
- Allport. G. W. (1954). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- Amin, S. (1997). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Anthropologica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría. Monográfico: Psicología Cultural*. Barcelona: Instituto de Antropología de Barcelona, segona època, núm. 17 (1995).
- Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura. Carpeta: Denominación de origen: extranjero*. Barcelona: Ed. Archipiélago, núm. 12 (1993).
- Armistead, N. (Ed.) (1974). *Reconstructing Social Psychology*. Londres: Penguin Books.
- Arnold, D. (1996). *La naturaleza como problema histórico: el medio, la cultura y la expansión de Europa*. Ciutat de Mèxic: FCE, 2000.
- Asch, S. (1952). *Psicología Social*. Buenos Aires: Eudeba, 1964.
- Ashmore, M. (1989). *The Reflexive Thesis. Writing Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Augé, M. (1993a). *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (1993b). Espacio y alteridad. *Revista de Occidente*. 140:13-34.
- Austin, J.L. (1962). *Como hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Baerveldt, J.C. (1996). *Manifiesto for a Cultural Psychology (Nijmegen Cultural Psychology Group)*. Document electrònic, consultat el 10/04/00 a <http://www.socsci.kun.nl/psy/cultuur/manifesto.htm>
- Balandier, (1993). La aprehensió del otro. *Revista de Occidente*. 140:35-42.
- Barbadillo, P. (1997). *Extranjería, racismo y xenofobia en la España contemporánea: la evolución de los setenta a los noventa*. Madrid: CIS.
- Bargatzky, T. (1984). Culture, environment, and the ills of Adaptationism. *Current Anthropology*. Vol. 25(4): 399-406.
- Barth, F (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Ciutat de Mèxic:FCE.
- Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo*. Ciutat de Mèxic: ERA-UNAM.
- Bartra, R. (1993). *Oficio Mexicano*. Ciutat de Mèxic: Grijalbo.
- Bartra, R. (1997). *El salvaje artificial*. Ciutat de Mèxic: ERA-UNAM.
- Bastienier, M.A. (1993). Un racismo de servicio. *Revista de Occidente*. 140:143-148.
- Baubök, R. (1999). Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos. A Soledad García i Steven Lukes (comps.) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1973). *Culture as Praxis*. Londres: Sage, 1999.
- Bauman, Z. (1996). From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. A Stuart Hall i Paul du Gay (Eds.) *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage.

- Bauman, Z. (1989). *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur, 1997.
- Bauman, Z. (1998). *La globalización: consecuencias humanas*. Ciutat de Mèxic: FCE, 1999.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Beck, U. (1997). *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós, 1999.
- Bell, D. (1973). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza, 1994.
- Bennet, T. (1998). *Culture. A Reformer's Science*. Londres: Sage.
- Benthall, J. & Knight, J. (1993). Ethnic alleys and avenues. *Anthropology Today*. Vol. 9(5): 1-2.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1966). *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Herder, 1988.
- Billig, M. (1984). Racisme, préjugés et discrimination. A Serge Moscovici (Ed.) *Psychologie Sociale*. Paris: PUF.
- Billig, M. (1985). Prejudice, categorization and particularization: from a perceptual to a rhetorical approach. *European Journal of Social Psychology*. Vol. 15: 79-103.
- Billig, M. (1987). *Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Billig, M. (1991). *Ideology and Opinions*. Londres: Sage.
- Blanco, A. (1988). *Cinco tradiciones en la psicología social*. Madrid: Morata.
- Blass, T. (1999). The Milgram Paradigm After 35 Years: Some Things We Now Know About Obedience to Authority. *Journal of Applied Social Psychology*. Vol. 29(5): 955-78.
- Blondel, C. (1928). *Introduction à la Psychologie Collective*. Paris: Armand Colin, 1946.
- Bloom, L. (1974). *Psicología Social de las relaciones de raza*. Buenos Aires: Granica.
- Blumer, H. (1969). *El interaccionismo simbólico*. Barcelona: Hora, 1982.
- Boas, F. (1996). *Els mètodes de l'etnologia*. Barcelona: Icària.
- Boesch, E.E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Nova York: Springer.
- Bond, R. i Smith, P.B. (1996). Culture and Conformity: A Meta-Analysis of Studies Using Asch's Line Judgment Task. *Psychological Bulletin*. Vol. 119(1): 111-37.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción. Crítica social del juicio*. Paris: Les Éditions de minuit.
- Brandstädter, J. (1990). Development as a Personal and Cultural Construction. A Semin, G.R. i Gergen, K.J. (Eds.) *Everyday Understanding*. Londres: Sage.
- Briggs, C.L. (1986). *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Nova York: Cambridge University Press.
- Brown, G. i Yule, G. (1993). *Análisis del discurso*. Madrid: Visor.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Bueno, G. (1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- Burkitt, I. (1991). *Social selves: Theories of the social formation of personality*. Londres: Sage.
- Burr, V. (1995). *Introducción al constructivismo social*. Barcelona: Ediuoc, 1997.

- Caglar, A. (1997). Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'. A Modood, T. i Werbner, P. (Eds.) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*. Londres: Zed Books.
- Calvo, L. (1995). Cultura y Psicología en la España del primer tercio del siglo XX: Tomàs Carreras i Artau y la Psicoetnografía. *Anthropologica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatria*. Núm. 17: 109-130.
- Cartwright, D. y Zander, A. (1967). Grupos y membrecía de grupo: introducción. A Cartwright, D. y Zander, A. *Dinámica de Grupos*. Ciutat de Mèxic: Trillas, 1971.
- Castells, M. (1994). Flujos, redes e identidades: una teoría crítica de la sociedad informacional. A Manuel Castells, Ramón Flecha *et al.* *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós.
- Castells, M. (1996). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol.1 La sociedad red*. Madrid: Alianza, 1999.
- Castells, M. (1997). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol.2 El poder de la identidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- Castells, M. (1998). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol.3 Fin de Milenio*. Madrid: Alianza, 1999.
- Castiñeira, A. (1986). *Àmbits de la postmodernitat*. Barcelona: Columna.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Cavalli-Sforza, L. (1996). *Gens, pobles i llengües*. Barcelona: Proa, 1997.
- Cavalli-Sforza, L. i Cavalli-Sforza, F. (1993). *Qui som. Història de la diversitat humana*. Barcelona: Proa, 1996.
- Chaney, D. (1994). *The cultural turn. Scene-setting essays on contemporary cultural history*. Londres: Routledge.
- Chebel d'Appollonia, A. (1998). *Los racismos cotidianos*. Barcelona: Bellaterra.
- Clément, J. (2000). *La culture expliquée à ma fille*. Paris: Seuil.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge (Massachusetts, EUA): Harvard University Press.
- Code, L. (1991). *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Londres: Cornell University Press.
- Cole, M. (1996). *Psicología Cultural*. Madrid: Morata, 1999.
- Collier, G.; Minton, H.L. i Reynolds, G. (1996). *Escenarios y tendencias de la psicología social*. Madrid: Tecnos.
- Connor, S. (1992). *Theory and Cultural Value*. Oxford: Blackwell.
- Contreras, J. (1994) *El miedo al otro*. Manuscrit preparat per al curs d'estiu: Cultura, "raça", nació...: retòriques discriminatòries i espais de poder. Universitat de Girona.
- Contreras, J. Viola, A. *et al.* (1989). Dossier monogràfic. La invenció de la família catalana. *L'Avenç*. Núm. 132.
- Conze, W. (1984). "Rasse", a *Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart. (traducció mecanoscrita de Verena Stolcke).
- Coon, C.S. (1984). *Adaptaciones raciales: un estudio de los orígenes, naturaleza y significado de las variaciones raciales en los humanos*. Barcelona: Labor.
- Crawford, V.M. i Valsiner, J. (1999). Varieties of Discursive Experience in Psychology: Culture Understood through the Language Used. *Culture and Psychology*. Vol. 5(3): 259-69.
- Curt, B.C. (1994). *Textuality and Tectonics: Troubling social and psychological science*. Buckingham (R.U.): Open University Press.

- Danziger, K. (1988). Orígenes y principios básicos de la *Völkerpsychologie* de Wundt. A Graciela de la Rosa *et al.* (Comp.) *Historia de la psicología social*. Ciutat de Mèxic: Universidad Autónoma Metropolitana.
- De Mauro, T. (1969). *Une introduction a la sémantique*. Paris: Payot.
- Delgado, M. (1998). *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*. Barcelona: Empúries.
- Desrosières, A. (1995). Como fabricar cosas que se sostienen entre sí? Las ciencias sociales, la estadística y el Estado. *Archipiélago*. 20:19-31.
- Deutsch, M. i Krauss, R.M. (1970). *Teorías en Psicología Social*. Buenos Aires: Paidós.
- DeVos, G. (1980). *Antropología Psicológica*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- Díaz-Guerrero, R. (1994). *Psicología del Mexicano: descubrimiento de la etnopsicología*. Ciutat de Mèxic: Trillas.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Dumont, L. (1986). El individuo y las culturas, o cómo la ideología se modifica por su misma difusión. A Tzvetan Todorov *et al.* *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar.
- Durham, W.H. (1990). Advances in evolutionary culture theory. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 19: 187-210.
- Duster, T. (1995). *They're Taking Over! Myths about Multiculturalism*. Document electrònic, consultat el 9/11/97 a http://bsd.mojoines.com/mother_jones/SO91/affirm.html
- Eade, J. i Allen, T. (1999). Ethnicity. A Tracey Skelton i Tim Allen (Eds.) *Culture and Global Change*. Londres: Routledge.
- Eberhardt, J. i Fiske, S. (Eds.) (1998). *Confronting Racism. The Problem and the Response*. Londres: Sage.
- Edwards, D. (1995). A Commentary on Discursive and Cultural Psychology. *Culture and Psychology*. Vol.1(1): 55-65.
- Edwards, D. (1996). *Discourse and cognition*. Londres: Sage.
- Edwards, D. i Mercer, N. (1987). *El conocimiento compartido. El desarrollo de la comprensión en el aula*. Barcelona: Paidós, 1988.
- Edwards, D. i Potter, J. (1992). *Discursive Psychology*. Londres: Sage.
- Edwards, D.; Ashmore, M. i Potter, J. (1995). Death and furniture: the rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the Human Sciences*. 8:25-49.
- Eiser, J.R. (1989). *Psicología Social. Actitudes, cognición y conducta social*. Madrid: Piràmide.
- Elias, N. (1936). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciutat de Mèxic: FCE, 1989.
- Ema, J.E. i García, S. (2000). Modificaciones parciales del construccionismo social desde lo político: fijaciones situadas de lo indecible. A Domingo Caballero *et al.* *La mirada psicosociológica: grupos, procesos, lenguajes y culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Farr, R. (1983). Wilhem Wundt (1832-1920) y los orígenes de la psicología como una ciencia social y experimental. A Graciela de la Rosa *et al.* (Comp.) *Historia de la psicología social*. Ciutat de Mèxic: Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.
- Featherstone, M. (Ed.) (1990). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage, 1999.

- Feliu, E. (1999). Quatre notes esparses sobre el judaisme medieval. *Tamid*. (1998-1999). Vol. 2: 81-122.
- Feliu, J. (2000). Influència, conformitat i obediència: les paradoxes de l'individu social. A Tomás Ibáñez *et al.* *Introducció a la Psicologia Social*. Barcelona: EdiUOC.
- Feliu, J. i Cagigós, M. (1993). Racismo y antiracismo: dos paralelas cruzadas. Poster al *IV Congreso Nacional de Psicología Social*, Sevilla, setembre de 1993.
- Feliu, J. y Gil, A. (1996). Politics of Affectivity in Identity's Rhetorics. *Manifold: Working papers of the Beryl Curt Collective*. Vol. 3(1-2):6-11.
- Ferguson, M. i Golding, P. (ed.) (1997). *Cultural Studies in Question*. Londres: Sage.
- Fernández Christlieb, P. (1991). *El espíritu de la calle: psicología política de la cultura cotidiana*. Guadalajara (Mèxic): U.d.G.
- Fernández Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva: un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P. (1999). *La afectividad colectiva*. Ciutat de Mèxic: Taurus.
- Feyerabend, P. (1984). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, P. (1995). Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras. *Archipiélago*. 20:45-52.
- Fiske, A. P. *et al.* (1998). The cultural matrix of social psychology. A D. T. Gilbert; S. T. Fiske i L. Gardner. *The Handbook of Social Psychology*. 4^a ed. Oxford: McGraw-Hill.
- Flecha, R. i Gómez, J. (1995). *Racismo: no, gracias. Ni moderno, ni postmoderno*. Barcelona: Debate.
- Florescano, E. (1994). *Memoria mexicana*. Ciutat de Mèxic: FCE.
- Forrester, V. (2000). *Una extraña dictadura*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Foster, R.J. (1991). Making national cultures in the global ecumene. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 20: 235-60.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1990.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1990.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976a). *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Vol I. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976b). *Genealogía del racismo*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1992.
- Foucault, M. (1979). El sujeto y el poder. A H. L. Dreyfus i P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ciutat de Mèxic: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- Fox, I. (1998). *La invención de España*. Madrid: Cátedra.
- Frade, C. (2001a). *Fundamentos sociológicos de la sociedad global de la información*. Document electrònic consultat el 3 d'abril de 2001 a http://cv.uoc.es/moduls/UW00_60005_00823/blue/index1.html
- Frade, C. (Comp.) (2001b). *La diversidad cultural en un món global*. Barcelona: EDIUOC i Pòrtic.
- Friedman, J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. Londres: Sage.
- García Canclini, N. (1998). *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. 2 vols. Ciutat de Mèxic: U.A.M. i Grijalbo.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Gaudemar, J.P. de (1981). *La movilización general*. Madrid: La Piqueta.

- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Geertz, C. (1984). Anti anti-relativism. *American Anthropologist*. 86: 263-78.
- Gergen, K. (1973). Social Psychology as History, *Journal of Personality and Social Psychology*. Núm. 26: 309-320 (trad. cast. La psicología social como historia. *Anthropos. Huellas del conocimiento*, 177. 1998
- Gergen, K. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*. Vol. 40(3): 266-275.
- Gergen, K. (1991). *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Gergen, K. (1994). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Gergen, K. i Davis, E. (Eds.) (1985). *The social construction of the person*. Nova York: Springer Verlag.
- Gergen, K. i Gergen, M. (1997). *Toward a Cultural Constructionist Psychology*. Document electrònic, consultat el 15 de maig de 2001 a <http://www.swarthmore.edu/socsci/kgergen/>
- Gergen, K.; Gloger-Tippelt, G. i Berkowitz, P. (1990). The Cultural Construction of the Developing Child. A G.R. Semin i K. J.Gergen (Eds.) *Everiday Understanding*. Londres: Sage.
- Gergen, K.; Lock, A.; Gülerce, A. i Misra, G. (1996) Psychological Science in Cultural Context. *American Psychologist*. Vol. 51:496-503.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires:Amorrortu.
- Giddens, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- Giddens, A. (1992). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Gil, A. (1992). *Las posibilidades de un espíritu crítico*. Tesi de Llicenciatura. Méxic: UNAM.
- Gil, A. (1999). *Aproximación a una teoría de la afectividad*. Tesi doctoral. Barcelona: UAB.
- Goffman, E. (1963). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- Goffman, E. (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Gómez, L. (2000). Experimentar el presente: la relación teoría-práctica en Michel Foucault. A Domingo Caballero *et al.* *La mirada psicosociológica: grupos, procesos, lenguajes y culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González, B. & Guíl, A. (Eds.) (1993). *Psicología Cultural*. Llibre de ponències del IV Congreso Nacional de Psicología Social (Sevilla). Madrid: Eudema.
- González, R. (Ed.) (1996). *Culture and power: institutions*. Barcelona: PPU.
- Goodenough, W.H. (1971). Cultura, lenguaje y sociedad. In Kahn, J.S. (Comp.). (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona:Anagrama.
- Goodman, N. (1978). *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor, 1990.
- Goodman, R. (1999). Culture as ideology. Explanations for the development of the Japanese economic miracle. A Tracey Skelton i Tim Allen (Eds.) *Culture and Global Change*. Londres: Routledge.
- Greenwood, J.D. (1994). *Realism, Identity and Emotion. Reclaiming Social Psychology*. Londres: Sage.
- Greenwood, J.D. (1999). From Völkerpsychologie to cultural psychology: the once and future discipline? *Philosophical Psychology*. Vol. 12(4): 503-14.

- Grisez, J. (1975). *Métodos de la psicología social*. Madrid: Morata, 1977.
- Griswold, W. (1994). *Cultures and Societies in a Changing World*. Thousand Oaks (California, EUA): Pine Forge Press.
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de Nature*. Paris: Côté-femmes.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture" : Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*. Vol. 7(1): 6-23.
- Gupta, A. i Ferguson, J. (1997). After "Peoples and Cultures". A Akhil Gupta i James Ferguson (Eds.) *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham (Carolina del Nord, EUA): Duke University Press.
- Hall, S. (1994). The Question of Cultural Identity. A VV.AA. *The Polity reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. i Gay P. du (1996). (Eds.) *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage.
- Hammersley, M. i Atkinson, P. (1994). *Etnografía*. Barcelona: Paidós.
- Hand, F. i Cornut-Gentille, C. (Eds.) (1995). *Culture and Power*. Barcelona.
- Hannerz (1992). *Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning*. Nova York: Columbia University Press.
- Hannoun, H. (1987). *Els ghettos de l'escola. Per una educació intercultural*. Vic: Eumo editorial, 1992.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Harré, R. (1979). *El ser social*. Madrid: Alianza, 1982.
- Harré, R. (1987). Enlarging the paradigm. *New Ideas in Psychology*. Vol. 5(1): 3-12.
- Harré, R. (1998). The advent of Cultural Psychology. *Culture and Psychology*. Vol. 4(2): 235-243.
- Harré, R. i Secord, P. (1972). *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harré, R.; Clarke, D. i De Carlo, N. (1985). *Motives and Mechanisms*. London: Methuen.
- Harris, M. (1979). *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza, 1994.
- Harris, M. (1999). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Madrid: Crítica, 2000.
- Harvey, D. (1989). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Harvey, K. i Shalom, C. (Eds.) (1997). *Language and desire. Acoding sex, romance and intimacy*. London: Routledge.
- Hatano, G. (1999). Is Cultural Psychology on the Middle Ground or Farther? *Human Development*. 42: 83-86.
- Hekman, S.J. (1990). *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*. Cambridge: Polity Press.
- Hell, V. (1981). *L'idée de culture*. Paris: PUF.
- Hewstone, M. i Brown, R. (Ed.) (1986). *Contact and Conflict in Intergroup Encounters*. Oxford: Blackwell.
- Hobsbawm, E. i Renger, T. (Ed.) (1983). *La invención de la tradición*. Vic: EUMO.
- Hofstätter, P.R. (1963). *Introducción a la psicología social*. Barcelona: Luis Miracle, 1966.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and Organizations. The software of the mind*. Londres: McGraw-Hill.
- Hollis, M. i Lukes, S. (Eds.) (1982). *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.

- Howitt, D. i Owusu-Bempah, J. (1994). *The Racism of Psychology. Time for change*. Nova York: Harvester Wheatsheaf.
- Ibáñez, T. (1982). *Poder y libertad*. Barcelona: Hora.
- Ibáñez, T. (1990a). *Aproximaciones a la Psicología Social*. Barcelona. Sendai.
- Ibáñez, T. (1991). Social Psychology and the Rhetoric of Truth. *Theory and Psychology*. Vol. 1(2): 187-201.
- Ibáñez, T. (1994). *Psicología Social Construccionalista*. Guadalajara (Mèxic): U.d.G.
- Ibáñez, T. (1995). *Toute la vérité sur le relativisme authentique*. Mecanoscrit. Unitat de Psicologia Social. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Ibáñez, T. (1996). *Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la psicología*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Ibáñez, T. (2000). ¿Fondear en la objetividad o navegar hacia el placer?. Conferència pronunciada al *1er Congrés Internacional de Doctorands/des en Psicologia Social*. Barcelona.
- Ibáñez, T. i Iñiguez, L. (Eds.) (1997). *Critical Social Psychology*. Londres: Sage.
- Jackson, P. i Penrose, J. (Eds.) (1993). *Constructions of Race, Place and Nation*. Londres: UCL.
- Jahoda, G. (1977). In Pursuit of the Emic-Etic Distinction: Can We Ever Capture It? A Ype H. Poortinga (Ed.) *Basic Problems in Cross-Cultural Psychology*. Amsterdam: Swets and Zeitlinger i International Association for Cross-Cultural Psychology.
- James, W. (1907). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Jameson, F. (1984). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Jameson, F. (1993). Sobre los "Estudios Culturales". A Eduardo Grüner (comp.) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Jelloun, T. Ben (1999). *Le racisme expliqué à ma fille*. Paris: Seuil.
- Jiménez-Domínguez, B. (1997). *Cultura urbana y psicología social crítica*. Treball de recerca. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Kahn, J.S. (Comp.). (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Kahn, J.S. (1989). Culture: Demise or resurrection. *Critique of Anthropology*. Vol. 9(2): 5-25.
- Kahn, J.S. (1995). *Culture, multicultural, postculture*. Londres: Sage.
- Kitzinger, C. (1989). Liberal Humanism as an Ideology of Social Control: The Regulation of Lesbian Identities. A John Shotter i Kenneth J. Gergen (Eds.) *Texts of identity*. Londres: Sage.
- Klineberg, O. (1954). *Psicología Social*. Ciutat de Mèxic: FCE, 1963.
- Klineberg, O. (1960). *Race et psychologie*. A UNESCO. *Le racisme devant la science*. Paris: Gallimard.
- Kluckhohn, C. (1949). *Antropología*. Ciutat de Mèxic: FCE, 1957.
- Knorr-Cetina, K.D. (1981). Introduction: The micro-sociological challenge of macro-sociology: towards a reconstruction of social theory and methodology. A K.D. Knorr-Cetina i A.V. Cicourel (Eds.) *Advances in Social Theory and Methodology*. Londres: Routledge.
- Knorr-Cetina, K.D. (1988). The micro-social order: Towards a reconception. A N. Fielding (ed). *Action and Structure: Research methods and social theory*. Londres: Sage.

- Knorr-Cetina, K.D. (1993). Strong Constructivism: From a Sociologist's Point of View. *Social Studies of Science*. Vol. 23(3):555-63.
- Knorr-Cetina, K.D. (1994). Primitive classifications and postmodernity: toward a sociological notion of fiction. in *Theory, Culture and Society*. Vol. 11(3): 1-22.
- Knorr-Cetina, K.D. (1995). *Epistemic cultures: How Science makes sense*. Chicago: Chicago University Press.
- Kosko, B. (1995). *Pensamiento borroso: la nueva ciencia de la lógica borrosa*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.
- Kroeber, A.L. (1917). Lo superorgánico. In Kahn, J.S. (Comp.). (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Kuper, A. (1999). *Culture: The anthropologists' account*. Cambridge (Massachusetts, EE.UU.): Harvard University Press.
- Kürti L. (1997). Globalisation and the Discourse of Otherness in the 'New' Eastern and Central Europe. A Tariq Modood i Pina Werbner (Eds.) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*. Londres: Zed Books.
- Kymlicka, W. (1995). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: EdiUOC-Proa, 1996.
- Kymlicka, W. (1999). Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales. A Soledad García i Steven Lukes (comps.) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo XXI.
- Lage, E. (1977). El pecado capital de la etología: K. Lorenz. A Pierre Achard *et al.*. *Discurso biológico y orden social. Crítica de las teorías biologicistas en medicina, psicología y ciencias sociales*. Ciutat de Méxic: Nueva Imagen/Patria, 1989.
- Lamo de Espinosa, E. (1995). Fronteras culturales. A Emilio Lamo de Espinosa (Ed.) *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Lather, P. (1992). Postmodernism and the Human Sciences. A Kvale, S. (Ed.) *Psychology and Postmodernism*. Londres: Sage.
- Latour, B. (1992). *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor.
- Latour, B. (1999). *La esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Latour, B. i Woolgar, S. (1979). *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza, 1995.
- Le Bon, G. (1912). *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*. Madrid: Daniel Jorro.
- Le Breton, D. (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié.
- Le Breton, D. (1998). *Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin.
- Lee, R.B. (1979). *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, R.B. i deVore, I. (1968). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- Leiter, K. (1980). *A primer on ethnomethodology*. Nova York: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1958/1974). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Lévi-Strauss, C. (1968). The concept of primitiveness. A R.B. Lee i I. deVore (eds.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- Lévi-Strauss, C. (1960). *Race et histoire*. A UNESCO. *Le racisme devant la science*. Paris: Gallimard.

- Levinson, S.C. (1983). *Pragmática*. Barcelona : Teide, 1989.
- Linton, R. (1947). *The cultural background of personality*. Londres: Routledge.
- Lizcano, E. (1993). *Imaginario colectivo y creación matemática: la construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona: Gedisa.
- Llobera, J.R. (1998). *Antropología Social*. Barcelona: EdiUoc.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lutz, C. i Abu-Lughod, L. (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press; i Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Lyotard, J.F. (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Càtedra.
- Malinowski, B. (1931). La cultura. In Kahn, J.S. (Comp.). (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Marín, E. i Tresserras, J.M. (1994). *Cultura de masses i Postmodernitat*. València: Ed. 3 i 4.
- Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA editores.
- Martín-Baró, I. (1989). *Sistema grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. San Salvador: UCA editores.
- Martínez Sanmartí, R. i Pérez Sola, J.D. (1997). *El gust juvenil en joc: distribució social del gust específicament juvenil entre els estudiants de secundària de Terrassa*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- McLaren, P. (1997). *Revolutionary Multiculturalism. Pedagogies of Dissent for the New Millennium*. Boulder (Colorado, EE.UU.): Westview Press.
- Mead, G.H. (1934). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1972.
- Mehan, H. i Wood, H. (1975). *The reality of ethnomethodology*. Malabar (Florida, EUA): Krieger, 1985.
- Michael, M. (1996). *Constructing Identities*. Londres: Sage
- Middleton, J. (1984). *Los Lugbara de Uganda*. Barcelona: UAB.
- Mignolo, W.D. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Milgram, S. (1963). Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 4(67):371-8.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority*. Londres: Pinter Martin, 1997.
- Mira, J. F. (1990). *Cultures, llengües, nacions*. Barcelona: La Magrana.
- Modood, T. i Werbner, P. (Eds.) (1997). *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres: Zed Books.
- Modood, T. i Werbner, P. (Eds.) (1997). *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*. Londres: Zed Books.
- Moscovici, S. (Ed.) (1991). *Psychologie Sociale*, Paris: PUF.
- Moscovici, S. (1993). Razón y cultura. Conferència pronunciada al IV Congreso Nacional de Psicología Social (Sevilla). A Serge Moscovici i Silverio Barriga. *Ante la Nueva Europa*. Madrid: Eudema.
- Müller, J. C. i Tuckfeld, M. (1994). Dos racismos con futuro: sociedad civil i multiculturalismo. A VV.AA. *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus.
- Myers, F.R. (1988). Critical trends in the study of hunter-gatherers. *Annual Review of Anthropology*. Vol.17: 261-82.
- Navas, M.S. ((1997). El prejuicio presenta un nuevo rostro: puntos de vista teóricos y líneas de investigación recientes sobre un problema familiar. *Revista de Psicología Social*. Vol. 12(2): 201-37.

- Néve, P. (1977). Aprendizaje y tecnología del comportamiento: B.F. Skinner. A Pierre Achard *et al.* *Discurso biológico y orden social. Crítica de las teorías biologicistas en medicina, psicología y ciencias sociales*. Ciutat de Mèxic: Nueva Imagen/Patria, 1989.
- Nicol, E. (1941/1963). *Psicología de las situaciones vitales*. Ciutat de Mèxic: FCE, 1989.
- O'Gorman, E. (1958). *La invención de América*. Ciutat de Mèxic: FCE, 1995.
- Parker, I. (1989). Discourse and Power. A John Shotter i Kenneth J. Gergen (Eds.) *Texts of identity*. Londres: Sage.
- Parker, I. (1992). *Discourse Dynamics. Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. Londres: Routledge.
- Parker, I. (1998). Realism, Relativism and Critique in Psychology. A Ian Parker (Ed.) *Social Constructionism, Discourse and Realism*. Londres: Sage.
- Pascual, J. (1998). *Discursos d'ètnicitat en l'escolarització*. Tesi doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Perec, G. (1985). *Penser, classer*. Paris: Hachette, 1998.
- Pérez-Agote, A. (1994). 16 tesis sobre la arbitrariedad del ser colectivo nacional. A *Revista de Occidente*. 161:23-44.
- Potter, J. (1996). *Representing reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*. Londres: Sage, 1997.
- Potter, J. i Reicher, S. (1987). Discourses of community and conflict: The organisation of social categories in accounts of a "riot", *British Journal of Social Psychology*. Vol. 26: 25-40.
- Potter, J. i Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology. Beyond attitudes and behaviour*. Londres: Sage.
- Psicothema. Monográfico: 'Cultura y Psicología Social'*. A cura de Darío Páez i Anastasio Ovejero. 2000. Vol. 12, supl.
- Putnam, H. (1987). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós-UAB, 1994.
- Quijada, M. (1994). Nación y pluriculturalidad: los problemas de un nuevo paradigma. *Revista de Occidente*. Núm. 161:61-80.
- Ratner, C. (1996). Activity as a Key Concept for Cultural Psychology. *Culture and Psychology*. Vol. 2: 407-34.
- Reynoso, C. (comp.) (1996). *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rex, J. (1995). La metrópoli multicultural: la experiencia británica. A Emilio Lamo de Espinosa (Ed.) *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza.
- Richards, G. (1997). *'Race', Racism and Psychology: Towards a Reflexive History*. Londres: Routledge.
- Robertson, R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 2000.
- Rocker, R. (1936). *Nacionalismo y cultura*. Barcelona: Tierra y Libertad. (21 ed. revisada en alemany 1949, 21 ed. revisada en castellà: ?).
- Roigé, X. (1989). Els juristes i la família catalana. A Jesús Contreras *et al.* La invenció de la família catalana. Dossier monogràfic. *L'Avenç*. Núm. 132.
- Roosens, E.E. (1989). *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Londres: Sage.
- Rorty, R. (1972). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós-UAB.
- Rosaldo, M.Z. (1980). The use and abuse of Anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Culture and Society*. Vol. 5(3): 389-417.

- Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Londres: Routledge, 1993.
- Rose, A. (1971). El interaccionismo simbólico. A José R. Torregrosa i Eduardo Crespo (Comps.) *Estudios básicos de psicología social*. Barcelona: Hora, 1984.
- Rose, N. (1989a). *Governing the soul: The shaping of the private self*. Londres: Routledge.
- Rose, N. (1989b). Individualizing Psychology. A John Shotter i Kenneth J. Gergen (Eds.) *Texts of identity*. Londres: Sage.
- Sáez, F. (1998). *La invenció de l'home*. Barcelona: Pòrtic.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Said, E.W. (1978). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.
- Sampson, E.E. (1985). The decentralization of identity: toward a revised concept of personal and social order. *American Psychologist*. Vol. 40(11): 1203-11.
- Sánchez de la Yncera (1994). *La mirada reflexiva de G.H. Mead: sobre la socialidad y la comunicación*. Madrid: CIS i Siglo XXI.
- Sánchez-Candamio, M. (1995). La etnografía en Psicología Social. *Revista de Psicología Social Aplicada*. Vol. 5(1/2): 27-40.
- Schein, E. (1985). *La cultura empresarial y el liderazgo*. Barcelona: Plaza y Janés, 1988.
- Schutz, A. (1959). *Hacia la fundamentación de una sociología del mundo de la vida*. Guadalajara (Méxic): UdG, 1993.
- Schutz, A. (1964). The Stranger: An Essay in Social Psychology. A Alfred Schutz. *Collected Papers*. Vol. 2. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Segall M.H. (1986). Culture and Behavior: Psychology in Global Perspective. *Annual Review of Psychology*. Núm. 37: 523-64.
- Semprini, A. (1997). *Le multiculturalisme*. Paris: PUF.
- Sennet, R. (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Serrano, J. (1994). *La psicología cultural como psicología crítico-interpretativa*. Manuscrit no publicat. Universitat de Barcelona.
- Serrano, J. (1995). La emergencia de la psicología cultural en el panorama de la psicología actual. *Anthropologica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría*. Núm. 17: 35-45.
- Skelton, T. i Allen, T. (Eds.) (1999). *Culture and Global Change*. Londres: Routledge.
- Shibutani, T. (1961). *Sociedad y personalidad. Una aproximación interaccionista a la psicología social*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- Shotter, J. (1985). Social Accountability and Self Especification. A K. J. Gergen i K. E. Davis (Eds.) *The social construction of the person*. Nova York: Springer Verlag.
- Shotter, J. (1991). The rethorical-responsive nature of mind: a social constructionist account. A Alan Costall i Arthur Still, *Against Cognitivism*. Hemel Hempstead (R.U.): Harvester Wheatsheaf.
- Shotter, J. (1993a). *Conversational Realities. Constructing Life through Language*. Londres: Sage.
- Shotter, J. (1993b). *Cultural Politics of Everyday Life: Social Constructionism, Rhetoric and Knowing of the Third Kind*. Buckingham (R.U.): Open University Press.
- Shotter, J. i Gergen, K.J. (Eds.) (1989). *Texts of identity*. Londres: Sage.

- Shweder, R.A. (1990). Cultural Psychology - what is it? A Stigler, J., Shweder, R. i Herdt, G. *Cultural Psychology: essays on comparative human development*. Nova York: Cambridge University Press.
- Shweder, R.A. (1995). The Confessions of a Methodological Individualist. *Culture and Psychology*. Vol.1(1): 115-122.
- Shweder, R.A. i Le Vine, R. (1984). *Culture theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Nova York: Cambridge University Press.
- Shweder, R.A. i Miller, J.G. (1985). The Social Construction of the Person: How Is it Possible? A Gergen, K.J. i Davis, K.E. *The social construction of the person*. Nova York: Springer Verlag.
- Silverman, M. (1992). *Deconstructing the Nation*. Londres: Routledge.
- Smith, A.D. (1990). Towards a Global Culture? A Mike Featherstone (Ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage.
- Smith, P. i Bond, M. (1993). *Social Psychology Across Cultures*. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres: Verso.
- Solway, J.S. & Lee, R.B. (1990). Foragers, genuine or spurious? Situating the Kalahari San in History. *Current Anthropology*. Vol. 31(2): 109-122.
- Stainton Rogers, R. et al. (1995). *Social Psychology. A Critical Agenda*. Cambridge: Polity Press.
- Stainton Rogers, W. i Stainton Rogers, R. (1992). *Stories of Childhood: Shifting Agendas of Child Concern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Stainton Rogers, W. i Stainton Rogers R. (1997). Does critical social psychology mean the end of the world? A Tomás Ibáñez i Lupicinio Íñiguez (Eds.) *Critical Social Psychology*. Londres: Sage.
- Stanton, G. (1998). Etnografía, antropología y estudios culturales: vínculos y conexiones. A James Curran, David Morley i Valerie Walkerdine (comps.). *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- Stigler, J., Shweder, R. i Herdt, G. (1990). *Cultural Psychology: essays on comparative human development*. Nova York: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (1844). *L'únic i la seva propietat*. Barcelona: Laia, 1985.
- Stoetzel, J. (1966). *Psicología Social*. Alcoi: Marfil.
- Stolcke, V. (1992). Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad? *Mientras Tanto*, 48:87-111.
- Stolcke, V. (1993). And the locals in the global? An outsiders view. *Anthropology Today*. Vol. 9(5): 1-2.
- Stolcke, V. (1994). Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión. A VV.AA. *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus.
- Stubbs, M. (1983). *Análisis del discurso*. Madrid: Alianza, 1987.
- Suchman, L.A. (1987). *Plans and situated actions. The problem of human-machine communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taguieff, P.A. (1986). La identidad francesa y sus enemigos. El tratamiento de la inmigración en el nacional-racismo francés contemporáneo. *Debats*. Núm. 17. València: Institut Alfons el Magnànim.
- Tajfel, H. (1972). Experiments in Vacuum. A Joachim Israel i Henri Tajfel (Eds.) *Context of Social Psychology: A Critical Assessment*. Londres: Academic Press.
- Tajfel, H. (1981). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder, 1984.

- Taylor, C. (1992). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Ciutat de Mèxic: FCE.
- Testart, A. (1981). Pour une typologie des chasseurs-cueilleurs. *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 5(2): 177-221.
- Testart, A. (1987). Game sharing systems and kinship systems among hunter-gatherers. *Man*. Vol. 22(2): 287-304.
- Thompson, J.B. (1990). *Ideology and Modern Culture: critical social theory in the era of mass communication*. Cambridge: Polity Press.
- Todorov, T. (1986). El cruzamiento entre culturas. A Tzvetan Todorov *et al.* *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres*. Paris: Seuil.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalization and Culture*. Oxford: Polity Press.
- Touraine, A. (1999). *Comment sortir du libéralisme?* Paris: Fayard.
- Turkle, S. (1995). *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós.
- Turner, J.C. (1987). *Redescubrir el grupo social*. Madrid: Morata, 1990.
- Turner, T. (1993). Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology*. Vol. 8(4): 411-429.
- Tylor, E.B. (1871). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1977.
- UNESCO (1960). *Le racisme devant la science*. Paris: Gallimard.
- Valsiner, J. (1995). Editorial. *Culture and Psychology*. Vol. 1(1): 5-10.
- Van Dijk, T. A. (1987). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Vattimo, G. (1985). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- Vázquez, F. (1997). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Vázquez, F. (1999). *Proyecto Docente*. Memòria d'oposicions no publicada. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Velasco, H. i Díaz de Rada, Á. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Velody, I. i Williams, R. (Eds.) (1998). *The politics of constructionism*. Londres: Sage.
- Walkerdine, V. (1988). *The mastery of reason: cognitive development and the production of rationality*. London: Routledge.
- Wetherell, M. y Potter, J. (1992). *Mapping the language of racism. Discourse and the legitimation of exploitation*. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- White, L.A. (1959). El concepto de cultura. In Kahn, J.S. (Comp.). (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Willig, C. (1998). Social Constructionism and Revolutionary Socialism: A Contradiction in Terms? A Ian Parker (Ed.) *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Willis, P. (1998). *Cultura viva. Una recerca sobre les activitats culturals dels joves*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- Wilmsen, E.N. (1989). *Land filled with flies: A political economy of the kalahari*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Winch, P. (1987). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós-UAB, 1994.
- Wittgenstein, L. (1958). *Investigaciones Filosóficas*. Ciutat de Mèxic: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autònoma de México, 1988.

- Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y Marron*. Madrid: Tecnos
- Wittgenstein, L. (1969). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- Wittgenstein, L. (1976). *Observaciones a "La Rama Dorada" de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Wittgenstein, L. (1977). *Observaciones sobre los colores*. Barcelona: Paidós-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Woodburn, J. (1982). Egalitarian Societies. *Man*. Vol. 17: 431-51.
- Woodburn, J. (1991). African hunter-gatherer social organization: is it best understood as a product of encapsulation? A Ingold, T. *et al.* (Eds). *Hunter and gatherers. History, evolution and social change*. Oxford.
- Woolgar, S. (Ed.) (1988). *Knowledge and Reflexivity: New frontiers in the Sociology of Knowledge*. Londres: Sage.
- Woolgar, S. (1991). *Ciencia: Abriendo la caja negra*. Barcelona: Anthropos.
- Woolgar, S. (1997). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. A Eduardo Grüner (comp.) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, 1998.