

# Multiculturalisme i Societat

## La diversitat cultural i els seus usos

Manuel Delgado

Universitat de Barcelona

### 1. EL MULTICULTURALISME I LA RESPONSABILITAT DE L'ANTROPOLOGIA.

Un vell fenomen sembla despertar una inquietud nova a la nostra societat. Els corrents migratoris que l'han triada com a destí –i que porten dècades constituint-se en la matèria primera de la seva existència– centren als últims temps tota mena de preocupacions públiques i motiven lleis que sovint poden antullar-se difícilment compatibles amb principis democràtics fonamentals. Al mateix temps, es constata un augment en les actituds excloents envers els nou vinguts per part ja no de minories extremistes, sinó d'amplis sectors socials. Tota mena de pràctiques i discursos, tant civils com institucionals, constaten una clara intensificació del rebuig envers aquells que són vistos com a inacceptablement diferents a la majoria, rebuig en el que cada cop més la inferiorització per motius «culturals» ve a suplir els vells prejudicis racials.

Es plantegen, a partir d'aquí, un seguit d'interrogants a propòsit d'un assumpte central: el de com actua, a les societats urbanoindustrials contemporànies, un impuls tan paradoxal com enèrgic. D'una banda, integra els fenòmens socials en xarxes cada cop més espesses de mundialització, que tendeixen a unificar culturalment l'univers humà, al mateix temps que traça infinitat d'interseccions i encavalcaments identitaris que impossibiliten l'encapsulament de cap individu en una sola unitat de pertinença. Simultàniament, però, i en un sentit contrari, genera una proliferació d'adscripcions col·lectives que invoquen una certa noció de «cultura» per legitimar-se i que aspiren a una compartimentació de la societat en identitats que s'imaginem clarament distingibles les unes de les altres. I tot això amb un rerefons no menys inquietant, un dilema que afecta directament el present i el futur de la nostra vida col·lectiva: és possible articular avui la tendència humana a classificar socialment i, com a conseqüència d'això, a produir coses classificades i a justificar-les després, amb el vell i encara pendent projecte modern d'una igualtat democràtica basada en els principis de la civilitat, el civisme i la ciutadania?

És difícil aportar una resposta definitiva a aquesta complicada qüestió, però si que hauríem de plantejar-nos afinar una mica més el plantejament que d'ella se'n fa. En aquesta direcció, podríem començar constatant com les dinàmiques de singularització identitària que podem contemplar desplegant-se a la nostra societat apareixen associades a fenòmens potencialment antagònics. Poden cohesionar i dotar de raons a comunitats que es consideren agreujades per asimetries de tota mena, i que reclamen la seva emancipació o drets que els hi són negats. Però també poden constituir-se en la coartada que justifica l'exclusió, la segregació i la marginació d'aquells immigrants dels que llur particularitat «cultural» ha estat considerada del tot o en part inacceptable, molt sovint sota l'enganyosa forma de «reconeixement» i dissimulant-se darrere conceptes equívocs, com ara *multiculturalitat* o *dret a la diferència*. És en tots els casos que podem observar, un i altre cop, les nocions d'identitat i *cultura* organitzant entorn seu els discursos, nodrint les ideologies i centrant les discussions polítiques i les polèmiques públiques.

Els antropòlegs hauríem de sentir-nos directament interpel·lats per aquesta realitat complexa i contradictòria. En tant que estudiosos tenim motius per a considerar-nos d'alguna manera responsabilitzats en la configuració d'aquesta realitat, en la mesura que ha estat la nostra disciplina la que ha proporcionat a les ideologies en curs categories l'usdefruit de les quals s'ha revelat en extrem controvertit, distorsionades com han estat per la seva trivialització mediàtica i transformades sovint en paròdia en mans de la demagogia política. En aquest sentit, cal que ens interroguem sobre fins quin punt els estudiosos comparativistes de la societat i la cultura estem d'alguna manera apremiats a revisar –a partir de la contemplació dels seus usos– els esquemes conceptuals per nosaltres mateixos proveïts en un moment donat, dels què sorgiren els ara per ara fetitxitzats valors de *cultura* i *identitat*? Què és el que l'antropologia ha de fer en relació a afers que, sent de la nostra competència professional, apareixen sistemàticament deformats per la manipulació dels poders o la banalització periodística?

L'antropologia porta varies dècades contribuint d'una forma positiva al descrèdit de les ideologies racistes. O si més no això és el que pretenia fer, des que Franz Boas va posar de manifest, ja a principis de segle, com el relativisme cultural desmentia les pretensions del racisme biològic d'explicar la conducta humana a partir d'una arbitrària tipologia humana de base purament filogenètica. En orientar les claus de la vida humana en societat a factors ambientals de tipus cultural, l'antropologia va posar al servei de la causa de la tolerància i el respecte mutu el concepte de relativisme cultural. Aquesta contribució va tornar a demostrar la seva utilitat després de la guerra mundial, quan autors com Leiris o Lévi-Strauss van escriure en contra del racisme des de postulats

basats en la constatació de la diversitat cultural de la humanitat. El que els antropòlegs no podíem preveure és, però, que molts dels seus arguments acabarien ser presos «al peu de la lletra», com ha escrit Balibar (1988, p. 38), i acabarien justificant formes d'alterobòfia que es fonamentaven en la presumpció que les cultures eren realitats tancades i exemptes que en darrera instància mai podien arribar una plena comprensió mútua, car eren intraduïbles i incommensurables. En altres paraules, l'antropologia, sense adonar-se'n, va acabar alimentant ideològicament les noves formes de racisme destinades a superar el desprestigi racisme biològic.

## **2. LA IDENTITAT EN ESCENA**

Totes les adscripcions ètniques que concorren a una societat urbanoindustrial complexa, siguin «tradicionals» o bé de nou encuny, adopten estratègies de visibilització. Això és la conseqüència de que qualsevol grup humà que posseeixi una certa consciència de la seva particularitat requereix espectacularitzar-se, és a dir posar en escena periòdicament o de forma permanent allò que considera que el distingeix. El caire multicolor de l'experiència cosmopolita és el resultat d'aquesta afirmació que, sovint d'una forma simultània i concertada, els grups humans que comparteixen l'espai urbà fan de la seva voluntat de diferenciar-se.

Algunes comunitats ostenten de manera permanent els signes visibles de la seva condició diferenciada. En alguns casos perquè la seva singularitat ja gaudeix d'un suport fenotípic que contrasta amb el de la majoria –negres, orientals, amerindis, etc. En altres casos són els trets vestimentaris els que reben l'encàrrec de marcar la distància perceptual amb els altres: vestits exòtics d'immigrants asiàtics, àrabs o negroafricans, uniformes professionals, senyals confessionals –kipis jueus, turbants sijs, xadors i vels musulmans, crucifixos i medalles catòliques...–, hàbits religiosos –monjos cristians o devots Hare Krisna–, indumentàries juvenils –rockers, punkies, skins, rappers, mods...–, detalls d'adscripció sexual –fins fa no gaire, l'arracada a la dreta dels gais. Els idiomes i els accents són variants d'aquesta mateixa voluntat d'explicitar l'imperatiu de distingir-se, i és la seva varietat el component sonor de l'exuberància perceptual que caracteritza la vida a les ciutats culturalment diversificades.

Davant aquestes senyalitzacions permanentment activades, altres identitats col·lectives poden preferir escenificacions públiques cícliques o periòdiques. Es tracta aleshores de reunions en les que un grup reclama i obté el seu dret a l'espai públic per a encarnar-se en tant que col·lectiu. Pot tractar-se, en el cas de les etnicitats tradicionals, d'ocupacions festives de places o parcs per a fer demostracions folklòriques que remetent a la tradició cultural que és considerada autòctona o del país o la regió d'origen, a la manera de la Fira d'Abril andalusa que se celebra cada any a Can Zam, a Santa

Coloma de Gramenet. També poden ser desfilades, processons, rues, etc., l'itinerari dels quals senyala i delimita territoris dins l'espai urbà: l'Any Nou xinès a San Francisco; la desfilada del Dia de Colón a Nova York o la de Sant Patrici a Boston; el carnaval de Nothing Hill a Londres; el Dia de Lleó a París, etc. Al capítol de les escenificacions que tenen el paisatge urbà com a plataforma pertanyen també les decoracions amb «motius ètnics» dels comerços que abasteixen els immigrants, però també els restaurants que serveixen menjar «ètnic». De vegades pot tractar-se d'una manipulació d'amples zones de la geografia urbana que queden ritualitzades permanentment, com veiem que succeeix en els «barris ètnics» de les grans urbs: la Pequeña Habana de Miami, els *chinatowns* de París o San Francisco, el barri japonès de Sao Paulo, etc., o aquelles zones colonitzades per minories religioses –jueus ortodoxes, amish, hutterites, etc.- o juvenils –*squatters* de Berlín o Estocolm, o, en altres èpoques, hippies de San Francisco o provos d'Amsterdam.

Per descomptat que les noves etnicitats participen plenament d'aquesta necessitat d'autocelebrar-se. És el cas dels concerts de música que permeten a les microsocietats juvenils brindar-se el seu propi espectacle. Els èxits esportius també propicien efusions públiques en les que convergeixen aquells que tenen un equip de futbol o de bàsquet com un element de cohesió identitària. El mateix podria dir-se de les concentracions en que és l'adscripció religiosa o política la que suscita el sentiment de comunitat. Aquesta voluntat de visibilitar-se, és a dir d'operar una distinció entre unitats socials que es volen singularitzar, no incumbeix sols a comunitats. D'igual forma que tota ètnia es concep a si mateixa com si fos un individu col·lectiu, una mena de *macropersonalitat*, tot individu no deixa de comportar-se a la manera d'una etnicitat reduïda a la seva expressió més elemental, és a dir una espècie de *microetnicitat*. I és així que també els individus es condueixen seguint les mateixes estratègies de distinció que permeten una comunitat ètnica o etnificada distingir-se: un estil personal de fer en públic -vestir, pentinar-se, parlar, mostrar els afectes, moure's, perfumar-se...-, per tal de contrastar-se i ser reconeguts com a diferents, dotats d'un estil identitàri propi i irrepètiblle.

Darrera d'aquesta voluntat de celebrar la litúrgia de la distinció s'ha de veure el legítim escolament que cada grup experimenta a tenir-se com en certa mesura millor que els demés, entenent per *millor* no tant *superior* com si més no *preferible*. Es podria estendre aleshores a tota corporació humana l'apreciació de Lévi-Strauss segons la qual una cultura que no es consideri d'alguna forma per damunt les altres acaba desapareixent indefectiblement. Aquesta tendència a un cert etnocentrisme no té perquè implicar cap conflicte, car s'accepta a priori que els demés pensin el mateix de la seva pròpia comunitat. Els problemes sorgeixen no perquè un col·lectiu es

pensi més òptim que els altres, sinó perquè es cregui amb el dret a imposar-se sobre ells. Jutjar com racista la convicció d'una col·lectivitat que "allò seu" és més valuós que "allò dels altres", és com desqualificar per immoral que un individu plori més la mort de la seva mare que la dels altres.

Tenim així que els grups i els individus interioritzen, al mateix temps que procuren no deixar de fer palès, un conjunt de trets que els hi permeten considerar-se a si mateixos com a diferents dels altres. Sovint es repeteix que els conflictes entre classes s'han vist creixentment suplantats per contenciosos entre identitats que s'han descoberts incompatibles per un o altre aspecte de la seva idiosincràsia. Es parla constantment també de la defensa que susciten i mereixen les identitats diferenciades en el si de les societats complexes actuals. Però, malgrat que tothom s'entesti en al·ludir constantment a la identitat com un dels motors de la vida social actual, ningú sembla estar en condicions d'explicar en què consisteix.

Les recurrents proclamacions a propòsit de la identitat contrasten amb la feblesa d'allò que la suporta i fa possible. Si es pensa amb un mínim de deteniment hom se'n adona fins quin punt els continguts que se suposen font de la identitat són purament arbitraris, i a penes si s'aconseguiria veure confirmada per una observació acurada la realitat humana que la *identitat* pretén abastar. Què és, posem per cas, el que tenen en comú aquells que es consideren agrupables entorn la categoria identitària de catalans. La llengua? Hi ha catalans que no parlen català, i hi ha catalanoparlants que al País Valencià o les Illes no es consideren a si mateixos catalans. Els costums? Quins costums? Reunir-se amb la família per Sant Esteve, celebrar la revetlla de Sant Joan o ballar sardanes, converteix màgicament en catalans als que ho practiquen? Els que no ho fan perden el seu dret a la catalanitat? És el sentiment nacionalista, la simpatia pel Barça, el seny...? Afirmer que aquests podrien ser trets identificadors de la «catalanitat» implicaria excloure a tots aquells que no hi participessin d'ells. Segons aquesta visió reduccionista, seria incompatible ser plenament català i, al mateix temps, votant de partits estatals, soci de l'Espanyol o excessivament apassionat.

Aquest absurd al que conduiria aplicar les presumpcions d'una identitat dotada de continguts concrets podria estendre's a qualsevol grup ètnic o adscripció col·lectiva. Es podria ser alemany o bantú, comunista o protestant, heavy o afeccionat del Liverpool, però no s'estaria en condicions d'explicar en què consisteix ser-ho, si més no més enllà d'unes quantes vaguetats molt generals, car tota definició positiva que es trobés de l'essència del grup i tot inventari de trets identificatoris resultaria aplicable a una paupèrrima minoria d'aquells que s'afirmen i són reconeguts com a membres de la cada una

d'aquests col·lectius. Així, podrà estar-se convençut que existeix una cultura gitana, però serà d'allò més difícil intentar establir què és el que incorpora, puix que és del tot impossible trobar una constel·lació d'ingredients que puguin ser descoberts en tots aquells que es denominen a si mateixos o són denominats gitanos. Els gitanos tenen, és ben cert, un idioma propi –el caló–, però molts pocs d'ells el parlen, sense que per això deixin de ser gitanos. Molts gitanos s'han assentat a barris i tenen feines estables, sense que la seva renúncia al nomadisme hagi minvat la seva consciència de gitaneïtat. Ni tan sols l'afebliment o la desaparició de la seva estructuració familiar en llinatges o la seva massiva adhesió a cultes pentecostalistes ha comportat una dissolució de la identitat gitana.

En aquesta mateixa direcció, en què consistiria ser jueu? Potser en practicar una certa religió? No, ja que hi ha jueus ateu i agnòstics que, malgrat això, continuen sent jueus. Seguir certs costums o tradicions? Està clar que un jueu pot desacatar el *sabbat* sense que això el faci excluïble de la comunitat jueva. Són els jueus una raça? Absurd. No sols perquè no existeix cap raça, sinó perquè hi ha jueus amb fenotips de tota mena: negres –com els jueus de Harlem o els que habiten la costa de Loango, a Africa Occidental, o Madagascar–; de pell fosca –els falaixes o jueus abissinis–; d'ulls rasgats, com els jueus xinesos; d'aspecte germànic, com força asquenassites, o eslau, com els jueus d'origen rus; d'aire indostànic, com els kuki, els mitsu i els schin, que podem trobar a la frontera entre la India i Birmània i que es consideren membres de la tribu Menashe; mediterranis, com els sefardites; etc. Potser, caldrà pensar que els jueus hauran de ser definits com una classe social, caracteritzats per una situació benestant i fidels a la imatge tòpica de l'hebreu enriquit i avar. És cert que hi ha jueus rics, però no ho és menys que hi ha jueus pobres que no per això perden la categoria de jueus. No deixa de ser curiós com l'antisemitisme del nostre segle ha oscil·lat entre dos acusacions antinòmiques: d'una banda, han estat identificats amb els aspectes més brutals del capitalisme, amos de grans trusts empresarials i industrials; de l'altra, han estat vistos com agents al servei del comunisme, ja sigui aquest una força que conspira a l'ombra, d'acord amb la llegenda del complotisme jueu, o ocupi el poder polític, com en el cas de Polònia, des de la fi de la segona guerra mundial fins les primeres manifestacions de Solidarnosc. També els nazis van ser víctimes dels malentesos que afecten a la identitat jueva. Durant l'ocupació de Crimea, els alemanys van perdonar als caraites de religió jueva, mentre que van enviar als camps d'extermini als crimxacos, que no practicaven la religió jueva però eren jueus «racialment purs». Al bàndol contrari, els britànics van enclaustrar als jueus d'origen alemany a l'illa de Man amb els seus compatriotes nazis.

Aquí rau el perill dels discursos del que es presenten com de «reconeixement de la diferència» o que reclamen drets col·lectius per certs grups conceptualitzats oficialment com a «minories ètniques», que és fàcil que acabin produint efectes perversos. En primer lloc, perquè la idea de «culturalitat» sempre acaba implicant nocions essencialistes i místiques. Però, sobre tot, perquè la designació d'un grup com a minoritari o ètnic en certa mesura ja predisposa a entendre'l com segregat jurídicament, a la manera d'una mena d'estigma benigne que conté el germen de la seva sempre potencial malignització. D'altra banda, perquè la voluntat de reconèixer segments clarament diferenciats de la població urbana pot desembocar en una artificial divisió de la societat en segments netament distingibles que no existeixen en realitat. Moltes presumptes «minories ètniques» són realment engendres estadístics sense cap base, la funció de les quals és purament la de facilitar el control sobre sectors «anormals» o suposadament perillosos. Tenim, d'aquesta manera, que la qualificació «asiàtic», «hispanà» o «negre», als Estats Units, designa minories ètniques que no existeixen sinó virtualment, i que agrupen a grups humans sense cap relació entre sí. La categoria «hispanà» no distingeix un porto-riqueny, un colombià, un immigrant il·legal mexicà o un «chicano». L'etiqueta «asiàtic» a Estats Units fica al mateix sac coreans, xinesos i japonesos, de manera similar a com, a França, les zones on s'agrupen cambotjans, laosians, vietnamites o tailandesos són denominades arbitràriament «chinatowns».

Continuant amb exemplificacions d'aquest tipus, la qualificació «negre» a Texas no distingeix entre els negres anglòfons i els negres francòfons provinents de Louisiana, una distinció que pels propis actors és ben fonamental. Els haitians residents a Nova York ja fa temps que intenten que se'ls distingeixi dels afronordamericans. A Gran Bretanya, la marca «antillà» no és capaç de distingir l'adscripció que els negres caribenys fan entre els originaris de Santa Lucía i els granadins i barbadians, que participen de xarxes familiars i associatives completament diferenciades. Sota la denominació de «gitanos» són inclosos sistemàticament grups que de cap de les formes s'hi voldrien veure confosos amb ells, com els quinquis o mercheros espanyols, els kalderesh hongaresos, els manouches francesos o els sintis alemanys o italians. La invenció periodística i ara ja directament policíaca de la majoria de «tribus urbanes» en que s'imagina dividint-se els joves demostra fins quin punt pot arribar aquesta dèria per etnificar artificialment la població "no exòtica", però si conflictiva. A la pràctica, les polítiques de reconeixement de les diferències han estat més font de problemes que de solucions. A Gran Bretanya la política multiculturalista ha servit per recloure en guetos a la població immigrada. Per últim, s'ha de fer notar el compromès que resulten nocions com ara «minoria ètnica» per discriminar classificatoriament sols a determinats grups caracteritzats sobre tot

per provenir de països pobres o l'ex-colònies. No s'entén, en efecte, perquè els suecs, els japonesos o els alemanys que viuen a París no constitueixen una minoria ètnica, i si els armenis, els xinesos o els neocalcedoniens: els estrangers rics no constitueixen *minories ètniques*, sinó *colònies*.

En realitat, bé es podria establir que, en contra del que sovint és dona per indiscutible, no és que un grup humà es diferenciï dels altres perquè té uns trets culturals particulars, sinó que adopta uns trets culturals singulars perquè ha optat abans per diferenciar-se. No són les diferents cultures les que produeixen la diversitat, sinó que són els mecanismes de diversificació els que motiven la recerca de marcatges que omplim de contingut l'exigència d'un grup humà de distingir-se. A partir d'aquí, el contingut d'aquesta diferenciació no deixa de ser arbitrari, i utilitza per constituir-se materials disponibles –o senzillament inventats– que acaben oferint l'efecte òptic d'una substància compacta i acabada. Aquest miratge identitari és capaç, però, d'invocar tota mena de coartades per legitimar-se i fer-se incontestable: històriques, religioses, econòmiques, mitològiques, vindicatives, lingüístiques, etc. Aquesta necessitat –sempre finalment satisfeta– de trobar les marques que demostren la identificació grupal, pot seguir diferents criteris, a partir de l'ús d'uns materials identitaris disponibles que en altres circumstàncies poden ser no rellevants. Per els quebequesos o pels catalans l'idioma és un tret identitari innegociable, però no ho és tant pels frisos holandesos o pels italo-parlants suïssos. A Irlanda, Escòcia, Bretanya o el País Basc, la quasi desaparició de la seva llengua original no ha impedit l'aparició d'un moviment independentista que utilitza l'idioma de la nació que es considera opressora.

La tendència ara per ara dominant entre els antropòlegs interessats per la manera com es construeix la identitat ètnica d'un grup humà que s'ha volgut o s'ha vist diferenciat, és la de no considerar-la com una substància, i molt menys com l'essència metafísica que ha pretès el nacionalisme romàntic. Es considera més aviat que la identitat ètnica no es constitueix per la possessió compartida d'un seguit de trets objectius, sinó per una dinàmica d'interrelacions i correlacions, de la que, en darrera instància, sols resta com a element de debò insubstituïble és la consciència subjectiva d'ésser distint. Per molt que a aquesta consciència no li pertoqui cap contingut, sinó un conjunt d'il·lusions socialment sancionades com a veritats sovint inqüestionables, car és l'autoritat dels avantpassats o de la història el que les legitima. No es tracta que no hi hagi diferències «objectives» entre grups humans diferenciats, sinó que aquestes diferències han resultat significatives per a nodrir la dicotomització *nosa/tres-ells*. Dit d'una altra forma, i resumint, no hi ha grups ètnics o identitaris si no és en situacions de contrast amb

altres comunitats i com a resultat adaptativa de la seva immersió en circumstàncies ecològiques, polítiques o socioeconòmiques concretes.

Territori conceptual de perfils imprecisos, el camp de les identitats no pot ser, per tot el que acabem de dir, altra cosa que un centre buit en el que tenen lloc una sèrie ininterrompuda de juncions i disjuncions, un incert nus entre instàncies, irreal i introbables cadascuna d'elles pel seu cantó. La identitat es produeix, així doncs, en el camp del contrast, i és el resultat d'una operació de basada en un joc de semblances i dissemblances. Existeix, per així dir-ho, en un plànol purament relacional. No és, doncs, un contingut, sinó una forma, o, com escrivia Claude Lévi-Strauss (1977: 346), «una mena de fons virtual al qual ens és indispensable referir-nos per explicar cert nombre de coses, però sense que tingui mai una existència real..., un límit al qual no li correspon en realitat cap experiència». La identitat és indispensable, tothom necessita tenir-ne. Presenta, però, un greu inconvenient: en si mateixa, no existeix.

I és perquè resulten de la interrelació entre grups humans autoidentificats que les cultures no poden ser –com sovint es pretén– totalitats a les que els hi sigui donat viure en la quietud. Sotmeses a tota mena de sotracs i inestabilitats, les identitats modifiquen la seva naturalesa, canvien d'aspecte i d'estratègia tants cops com sigui menester. La seva evolució està sotmesa a oscil·lacions sovint caòtiques i impredecibles. En definitiva, no és sols que les identitats hagin de negociar constantment les relacions que mantenen les unes amb les altres, sinó que *en són* aquestes relacions. No són la base d'un contrast, sinó el seu fruit. Com escriu, Jean Pouillon (1993: 163): «Unitats sobreposades definibles per i en elles mateixes, (les ètnies) no alimenten la base d'una classificació, sinó que, al contrari, constitueixen el seu producte. No es classifica perquè hi ha coses que classificar; és perquè es classifica que se les pot descobrir».

És també la condició crònicament intranquil·la dels segments ètnics i corporatius que la componen, el que fa de la nostra societat un immens ordit de camps identitaris poc o mal definits, ambigus, que s'intercalen, se sobreposen o s'interseccionen en relació al d'altres i que, al final, acaben fent literalment impossible qualsevol cosa semblada a una majoria cultural clara. S'imposa aleshores percebre la vida social com un calidoscopi, en el qual cada moviment de l'observador suscita una configuració inèdita dels fragments presents. En efecte, un dels aspectes que caracteritzen la manera actual com es produeix la diversificació cultural és que aquesta no està constituïda per compartiments estancs, dins del qual un grup humà pot sobreviure aïllat de tots els altres. És cert que això mai no havia estat així, i un grau o altre d'intercanvi havien fet que, en tot moment i a tot arreu, els grups humans diferenciats sempre haguessin mantingut unes relacions d'interseccionament que feien

impossible del tot parlar de les cultures humanes com a entitats incomunicades entre si.

Cap dels espais socials que ara per ara defineixen una societat com la nostra pot ser separat dels altres, unit com és amb ells per una espessa xarxa de relacions de mútua dependència. D'igual forma, les identitats grupals no poden ser en cap dels casos segregades clarament les unes de les altres, ni gaudeixen de llindars precisos. Formes de concebre la vida absolutament dispars es barregen en territoris quasi sempre de definició impossible o si més no complicada, donada la seva condició irregular i inestable. Cap identitat col·lectiva pot reclamar l'exclusivitat total pel que fa a la identitat dels seus membres, ni li és oferta la possibilitat –ni tan sols en els casos de les comunitats que es volen més tancades– d'atrinxer-se.

Aquesta inviabilitat de tot intent de reduir la complexitat de la vida social a contextos urbans a no importa quina unitat pertocava també als propis individus psicofísics. Els teòrics de l'Escola de Chicago –Park, Thomas, Burgess, Wirth– van advertir que la tendència a la segmentació que experimenta la vida urbana no sols afectava a les comunitats, sinó també als mateixos subjectes. Cap individu, en efecte, pot ser reduït a unitat identitària alguna, ni tan sols a la d'ell mateix en tant que ésser que es presumeix autònom, en tant al membre d'una societat complexa com l'actual li resulta impossible limitar-se a la seva vida diària a una única xarxa de lleialtats o a una adscripció personal exclusiva. Com a resultat d'aquesta pluriidentitat, obligat a moure's constantment entre els diversos termes de la seva existència social, l'individu és veu forçat a saltar-se les distàncies morals que conformen la ciutat. L'habitant de les societats urbanes ve a ser així una mena de nòmada en perpetu moviment, que ha de passar-se el temps fen transbords i correspondències entre els components d'un mosaic de petits universos que es freguen o s'interpenetren. Aquest habitant de la ciutat contemporània viu constantment concitat, com feia notar Robert E. Park (1999: 54), a «emprendre l'experiència fascinant, malgrat que perillosa, consistent en viure en diversos móns diferents, propers sense dubte, però d'altra banda molt distints».

Els ciutadans no sols tenen la diversitat cultural al seu voltant, sinó també dins d'ells mateixos. Viuen submergits en la diferència, al mateix temps que es deixen posseir per ella. Un dels principals teòrics del multiculturalisme, el nord-americà Nathan Glazer, ho expressava amb claredat: «Hom pot ser negre i tenista». (*La Vanguardia*, 5 de juny de 1996). Ara per ara hi ha principis d'adscripció que per a molts tenen un valor superior al pròpiament ètnic. La inclusió en un gènere sexual, en una generació o en una classe social poden ser exemples d'això. Els cognoms fan de cadascú

un parent; el lloc de naixement, un país; les idees polítiques o religioses, un coreligionari; el barri on es viu, un veí; l'edat, un coetani. Els gusts musicals o literaris, l'estil vestimentari, les afeccions esportives, el lloc on es va estudiar de jove, els temes d'interès, les preferències gastronòmiques o sexuals..., cada un d'aquests elements instal·la a cada individu al si d'un conglomerat humà segregable, constituït per tots aquells que el comparteixen i que, a partir d'ell, poden reconèixer-se i sentir-se vinculats per sentiments, orígens, orientacions o experiències comuns.

En alguns casos, aquesta dinàmica taxonòmica pot assumir la seva pròpia autoparòdia, una caricatura on es vindria a admetre l'aleatori i capritxós dels continguts que tota identitat reclama per justificar-se. És el cas del sistema zodiacal, una organització identitària mitjançant la qual els individus poden jugar a classificar-se en una mena de pseudoetnicitat impossible, en la que el determinisme biològic o cultural que sovint s'argüeix per naturalitzar les diferències humanes ha estat substituït per un condicionant purament astral. Les qualitats i els defectes que solen inventariar-se a l'hora de definir els estereotips de qualsevol «caràcter nacional» passen a ser ara conseqüència directa de l'hora i el dia del naixement. A través de la distribució en signes de l'horòscop, hom pot agrupar-se en tant que aquari, bessó o sagitari, i fins i tot matisar la seva adscripció amb tota mena d'ascendents i cases. Fent-ho, no sols l'és possible a cadascú reconèixer els «seus», és a dir aquells que participen amb ell de la mateixa pàtria astrològica, sinó que s'és en condicions d'ubicar-se en l'interior d'un ordre d'incompatibilitats i afinitats amb les altres identitats astrals. És prenent com a base aquesta etnicitat del tot virtual que es pot decidir, a partir dels prejudicis assignats als membres de cada signe, amb qui és recomanable fer negocis i quin tipus de mestissatges astrològics és aconsellable evitar.

Tots aquests mecanismes de diferenciació provoquen que si sobre la massa dels ciutadans de qualsevol urbs apliquessin una graella que els classifiqués a partir dels criteris a partir dels quals és possible establir no importa quin *nosaltres* –gènere, classe social, edat, gusts, interessos, etnicitat, ideologia, credo, signe horoscòpic, afeccions, lligams familiars, barri en el que es viu, lloc on s'ha nascut, inclinacions sexuals– el resultat oferiria un seguit de configuracions que, si fossin concebudes a la manera dels mapes polítics, produirien una extensa gamma de colorejaments i de contorns mai coincidents.

Què és el que explica aquesta tendència a la diferenciació cultural si li neguem la base objectiva que presumia i la deixem reduïda a una argamassa arbitrària de marcatges, que no són la causa sinó la conseqüència de la segregació operada? En primer lloc tenim la necessitat que tot individu té de formar amb d'altres una

societat de la que els llinars puguin ser reconeixibles, és a dir una comunitat més restringida de la que suposen les grans concentracions humanes d'un Estat o fins i tot d'una gran ciutat. Es tracta aquí d'un requeriment que l'individu experimenta de pertànyer a un col·lectiu d'iguals, o, el que és el mateix, de viure la certesa que d'alguna forma no acaba mai en si mateix. Aquesta necessitat de constituir un *nosaltres* s'aguditzava quan les interconnexions i els freqüents amb d'altres grups es fan més freqüents, més intensos i en el marc de territoris cada cop més restringits, de tal manera que la voluntat de diferenciar-se, al contrari del que sovint es pensa, no resulta d'un excés d'aïllament, sinó, al contrari, del que és viscut com un excés de contacte intergrup. En aquestes circumstàncies, la dialèctica del "*nosaltres-ells*" exigeix l'accelerament dels processos de selecció o invenció dels símbols culturals que ressalten les autodefinicions, i ho fa amb una finalitat: assegurar un mínim de segmentació, que mantingui a ratlla la tendència que les societats urbanes experimenten envers una hibridació excessiva dels seus components.

D'altra banda, la diferenciació es produeix distribuint atributs que impliquen l'adscripció de cada grup a unes activitats o a unes altres, de forma que sovint la pluralitat cultural -sobre tot si és imposada des de fora del grup, a la manera d'una desqualificació o un estigma- pot ocultar el que de fet és una organització social. Això sense comptar amb totes les oportunitats en que l'adscripció ètnica no fa altra cosa que camuflar l'existència d'autèntics grups d'interès que utilitzen l'etnicitat per justificar l'autoorganització per tal de defensar-los. La formació de la identitat és, doncs, sovint el resultat de la mateixa interacció entre grups, que s'han autodiferenciat prèviament en funció d'interessos i necessitats instrumentals i adaptatives comuns.

### **3. DIVERSITAT CULTURAL I LÒGICA DE L'EXCLUSIÓ**

Cal explicar que el multiculturalisme no ha reposat per força en un diferencialisme mecanicista, sinó en un diàleg entre formes de ser i d'estar que reconeixen mútuament el que totes tenen d'universal i, per tant, en comú. L'universalisme no pot continuar sent sinònim de uniformització, sinó l'expressió d'una condició humana compartida que sols pot existir en les seves expressions concretes i diferenciades, un universalisme que sols pot ser conegut a través de les seves versions. En aquest sentit cal insistir els cops que sigui precís en que el particular no és el contrari de l'universal, sinó el seu requisit, l'únic lloc on pot existir de debò.

Ho hem explicat abans, quan esmentaven la manera com diferència i unitat existien l'una per l'altra en el conjunt de les formes de vida, de manera que l'heterogeni i l'homogeni no eren categories

contraposades sinó complementàries. En efecte, la consigna *iguals i diferents*, que tan afortunada ha resultat per a expressar el sentit de la lluita antirracista i contra la xenofòbia, l'antisemitisme i totes les demás expressions de la intolerància, solament en aparença implica una contradicció lògica. Es reclama el dret a la diferència, en nom de la necessitat que la societat humana i la naturalesa sencera té d'ella. Però qualsevol diferència significativa és viable perquè s'ha operat sobre un espai previament uniformitzat. En l'univers aquesta unitat és la que conformen la totalitat de les formes orgàniques que mantenen relacions simbiòtiques entre sí, és a dir la naturalesa. Per les societats humanes, la superfície homogènia sobre la que la diferència es retalla és la que constitueixen les seves lleis i institucions i, més enllà, els principis morals que els humans consensuen a cada moment com els eixos de la seva convivència sobre el planeta.

En aquest ordre de coses, és fonamental que aprenguem a distingir la diferència de la desigualtat. Albert Memmi (1992: 53) va escriure al respecte: «Davant tot, el racisme procedeix insistint-hi a propòsit d'una *diferència* important entre l'acusador i la seva víctima. Malgrat això, revelar un tret diferencial entre dos individus o grups no és, per si sola, una actitud racista. L'afirmació de la diferència revesteix un *significat* particular en el context racista: en insistir a l'entorn de la diferència, el racista vol augmentar o crear, l'*exclusió* de la víctima de la col·lectivitat o de la humanitat. La utilització de la diferència és necessària en el modus de procedir racista, però no és la diferència la que recorre al racisme, és el racisme el que utilitza la diferència. En volem la prova? Si falta la diferència, el racista la inventa; si la diferència existeix, la interpreta».

La inferiorització de que uns éssers humans poden ser objecte per part d'altres, més poderosos o senzillament més nombrosos que ells, no és un fenomen nou. Tanmateix les relacions entre conjunts socials han estat no poques vegades guiades per la convicció segons la qual algun d'ells era intrínsecament indesitjable i això el feia mereixedor d'una desqualificació global, no poques vegades seguida de postergació, empaitament, inhabilitació, persecució i, en els casos més extrems, d'extermini físic. Al llarg de segles, potser des de sempre, a tot arreu, un nombre impossible de calcular d'individus han estat prejudicats, estigmatitzats, encalçats o castigats per causa no del que han fet, sinó del que són. Les modalitats d'inferiorització de que poden ser víctimes les persones s'han demostrat ben variades i han arribat a assolir que els propis afectats acabin convençuts de la naturalitat del tracte que reben.

Quins han estat els motius d'aquest rebuig que no requereix de proves per justificar-se, o que és capaç d'inventar-se-les per tal de legitimar la necessitat de negar-li a altre el dret a la igualtat, a la

llibertat o a la vida per causa de les seves diferències? Quins són els mecanismes que fan possible aquesta construcció social de l'altre com enemic a neutralitzar?

El primer tòpic a descartar és el que fa referència a les actituds excloents en termes psicològics, de tal manera que els fenòmens de segregació o persecució poden aparèixer falsament esclarits per la personalitat dels agressors. Aquestes explicacions desvien d'una comprensió profunda del problema. De vegades, perquè naturalitzen el rebuig, contemplant-lo com una projecció del recel natural que totes les espècies experimenten envers allò estrany (Jacquard). Es tracta d'una visió instintualista, que mostra el racisme i la xenofòbia com resultats d'una sort de tendència natural de l'ésser humà a témer i protegir-se d'allò que considera desconegut, i, en conseqüència, a rebutjar-lo. És freqüent que aquesta línia argumental es reforci amb raons proveïdes per l'etologia animal o la sociobiologia, que demostren com aquesta conducta és natural en totes les espècies. Altres lectures subjectivistes més sofisticades consideren que l'altre rebutjat representa una projecció dels elements inconscients que no volem acceptar de nosaltres mateixos, el nostre propi «jo fosc» (Kristeva). En d'altres ocasions, analitzen les conductes persecutòries com a expressions d'un tipus particular de personalitat –la «personalitat autoritària», d'Adorno– o, més senzillament, com el símptoma d'una patologia psiquiàtrica que aguditza l'agressivitat.

Davant aquests tipus d'interpretacions, que desatenen els factors contextuals, aquí es proposaran lectures del racisme, la xenofòbia o l'estigmatització que les consideren com pertocant a sistemes d'acció i de representació socials. Aquests fenòmens seran mostrats com la conseqüència més que la causa de les relacions entre sectors socials que són considerats o que es consideren a si mateixos incompatibles o antagònics. Les varietats de l'exclusió social no han de ser situades a l'origen de les tensions o de les contradiccions socials, sinó com el seu resultat. La seva tasca?: racionalitzar a posteriori l'explotació, la marginació, l'expulsió, la mort o, senzillament, l'obliquament o la negació a la que una part del gènere humà pot ser sotmesa per altra.

L'explicació de l'auge de les pràctiques excloents a la nostra societat implica reconèixer la confluència de diverses circumstàncies singulars del món actual, totes les quals hauran d'abundar per força en la funció política i econòmica que a compleixen. En primer lloc, perquè les societats industrialitzades avançades han conegut una intensificació d'aquell element crònicament conflictiu que tota societat col·loca a la base mateixa del seu funcionament. Aquest principi que situa el conflicte com un dels elements que fa possible l'estructuració de les relacions socials hauria conegut una agudització en les

societats urbano-industrials. En tant cada un dels grups que s'autodiferencia o que és distingit pels altres representa un punt en una xarxa de relacions socials, en les que la distribució de l'espai, els requeriments de la divisió social del treball i moltes altres formes de conducta competitiva són fonts permanents de col·lisió entre interessos i entre les identitats en que aquests es refugien tan sovint per tal de legitimar-se. La freqüència i la intensitat dels contactes físics, territorials, culturals, econòmics seria, doncs a la base mateixa d'aquest augment en la conflictivitat entre col·lectius humans, una conflictivitat que no cal dir que sempre acabarà beneficiant a l'agent comunitari que ocupi la posició hegemònica. En aquests casos, la identitat col·lectiva –ètnica, religiosa, política– no és més que un subrogat darrera del qual s'amaguen relacions de classe o de casta, la qual cosa explicaria la verticalitat que s'imposa a les relacions entre un col·lectiu diferenciat i altra.

Podria establir-se que els dispositius de l'exclusió, que podríem trobar en diversos graus presents en altres societats i moments històrics, s'han aguditzat en una darrera fase de l'evolució de les societats modernitzades com a conseqüència paradoxal de l'auge de l'igualitarisme. En efecte, les ideologies de l'exclusió –prejudici, marginació, racisme, xenofòbia, estigmatització...– funcionen a la manera d'una font de justificacions per el desmentiment que la igualtat de drets i oportunitats és constantment objecte en les relacions socials reals. Totes les modalitats d'exclusió troben, per aquesta via, un vehicle per a naturalitzar una jerarquia en la distribució de privilegis i en l'accés al poder polític i a la riquesa econòmica que els principis democràtics que presumptament orienten la societat moderna mai no estarien en condicions de legitimar.

#### **4. EL RELATIVISME CULTURAL I EL PAPER DE L'ANTROPOLOGIA**

La necessitat de negociar constantment els termes de la convivència entre aquests segments que volen mantenir-se diferenciats, però que estan abocats a un contacte ineludible, és el que requereix un esforç mutu de comprensió recíproca, una empatia que no ha de desembocar per força en l'assimilació d'altres formes de fer les coses o de pensar, que ni tan sols obliga a simpatitzar amb elles, però que insta a la comprensió del punt de vista d'aquells amb els que es comparteix un mateix temps i un únic i reduït espai físic. És en aquest sentit que l'antropologia –la ciència que estudia les cultures, tot comparant-les– i l'etnografia –la seva disciplina auxiliar, basada en una aproximació qualitativa a la vida dels altres per tal de reconèixer les seves premisses de vida– poden resultar d'una extraordinària utilitat, car esdevenen instruments que ensenyen a pensar i viure en els termes d'aquells que no són com a nosaltres,

establint allò que els hi és particular, però també constatant la seva naturalesa de versions contrastades d'una mateixa condició humana compartida.

Si l'etnografia pot oferir com a contribució al debat entorn la diversitat cultural i els seus problemes una eina metodològica que permeti accedir a la realitat vital i valorativa dels altres, l'antropologia, en tant que disciplina acadèmica, està en condicions de brindar una forma de donar amb les coses que li és singular i que es basa en un axioma que és al mateix temps epistemològic i deontològic: el relativisme cultural. El relativisme cultural implica un doble moviment per part d'aquell que observa la conducta humana, per estranya que pugui semblar en relació a allò que és considerat «normal». D'una banda, l'antropòleg intenta aproximar-se al màxim a l'existència dels altres, fins el punt de tractar d'introduir-s'hi, de conviure amb aquells que atén, per tal d'arribar a veure el món des del seu punt de vista. Al mateix temps, l'antropòleg es distancia i procura contemplar l'activitat humana en perspectiva i des de l'exterior, amb una visió que voldria semblar-se a la del naturalista sobre el terreny. És a dir, l'antropòleg es col·loca en relació als fets culturals dels que vol conèixer la seva naturalesa profunda al mateix temps «dins» i «fora», o, per dir-ho a la manera com ho feia el títol d'un llibre consagrat a Claude Lévi-Strauss, «de prop i de lluny». En aquesta operació d'acostament als altres, basada en el que un altre llibre de Lévi-Strauss defineix ja en el seu títol com *la mirada distant*, a l'antropòleg se l'imposa una suspensió o posta entre parèntesi provisional de tot judici moral, en la mesura que està obligat a considerar, si més no d'entrada, totes les modalitats de conducta cultural com a comparables.

S'ha de dir que el relativisme cultural, però, ha estat sovint culpats de desfonar els principis morals més bàsics, deixant a la intempèrie els avanços ètics de la civilització i col·locant-los en peu d'igualtat amb tota mena de costums, molts dels quals –crema de vídues a l'Índia, tortures als presoners entre els tupinambà, etc.– no podrien ser acceptades de cap de les formes des de l'òptica dels drets humans. Ja hem vist com a les nostres societats urbanes europees, els antropòlegs han estat objecte de retrets per adoptar postures d'excessiva comprensió envers pràctiques culturals, com ara la clitoridectomia, incompatibles ja no sols amb valors que tenim com a fonamentals, sinó senzillament amb la llei. Aquestes acusacions contra el relativisme antropològic, al que es llença en cara haver contribuït a l'afebliment ètic de la societat, són del tot injustes, sobre tot perquè parteixen d'un malentès: aquell que confon el relativisme cultural amb el relativisme absolut de les lectures postmodernes de Nietzsche i Heidegger, és a dir amb una part fonamental del pensament de Derrida, Foucault, Vattimo, Lyotard, etc. En nom de conceptes com *deconstrucció* o *pensament feble*, el relativisme

postmodern nega la possibilitat de tot universalisme, de manera que acaba legitimant qualsevol conducta en nom de la condició construïda i artificial de tota crítica moral. Davant aquesta tendència a l'absolutisme del relativisme postmodern, el relativisme cultural conté l'antídot contra els seus possibles excessos, a l'hora de justificar allò que sols hauria de limitar-se a explicar. Com deia l'enyorat Alberto Cardín (1991: 31-41), poca cosa hi ha en comú entre el pensament *dèbil* dels postmoderns i el pensament *làbil* dels antropòlegs. I és que, en efecte, si vol ser coherent amb si mateix, el relativisme sols pot ser-ho relativament, és a dir sols pot exercir-se posant-se ell mateix en qüestió i assumint amb humilitat les seves paradoxes i contradiccions.

La tasca dels antropòlegs és, aleshores, la d'estudiar comparativament les cultures humanes, però recordant en tot moment el que de precari i d'inestable té allò que les constitueix. L'antropòleg ha de fer una contribució fonamental en favor del respecte a les diferències, sense deixar de fer notar al mateix temps que, en si mateixes, aquestes diferències a penes si valen alguna cosa, i que sols prenen valor en tant satisfan la necessitat que tota societat, tot pensament i qualsevol forma de vida experimenten del contrast, com la matèria primera de la que depenen. L'elogi de la pluralitat d'identitats que l'antropòleg fa té cura de recordar-li a qui el vulgui escoltar que aquestes identitats que estudia no són el que alimenta la segmentació identitària de la societat, sinó, ben al contrari, el que resulta d'aplicar-la.

#### Bibliografia.

CARDIN, A. 1991. *Lo próximo y lo ajeno*, Icaria, Barcelona.

BALIBAR, E. i WALLERSTEIN, I. 1988. *Raza, nación y clase*, Iepala, Sant Sebastià.

LÉVI-STRAUSS, C. 1977. *La identidad*, Petrel, Madrid.

MEMMI, A. 1992. *Le racisme*, Gallimard, París.

PARK, T.E. 1999. *La ciudad*, Serbal, Barcelona.

POUILLON, J. 1993. *Le cru et le su*, Seuil, París.