Per una ètica intercultural

Reflexions interdisciplinàries

Norbert Bilbeny (ed.)

30 Polítiques

Per una ètica intercultural

Reflexions interdisciplinàries

Norbert Bilbeny (ed.)

Per una ètica intercultural

Reflexions interdisciplinàries

Norbert Bilbeny (ed.)

Norbert Bilbeny, Maria-Jesús Buxó, Gemma Celigueta, Núria Estrach, Carme Fauria, Francisco Fernández Buey, Albert Florensa, Mónica Gómez, Agustín González, Agustí Nicolau, León Olivé, Maria-Àngels Roque, Joan Tort, Eduard Vallory

Editorial Mediterrània

Polítiques 30

La col·lecció *Polítiques* és la principal col·lecció de la Fundació Jaume Bofill. S'hi publiquen aquelles investigacions que han estat encarregades i que es consideren més rellevants pel seu interès social i polític.

La reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment, compresos la reprografia i el tractament informàtic, resta rigorosament prohibida sense l'autorització dels propietaris del *copyright*, i estarà sotmesa a les sancions establertes a la llei.

Primera edició: març de 2002

© Fundació Jaume Bofill, 2002
Provença, 324
08037 Barcelona
fbofill@fbofill.org
http://www.fbofill.org

© d'aquesta edició: Editorial Mediterrània, S.L.
Guillem Tell, 15, entl. 1a
08006 Barcelona
Tel. 93 218 34 58 – Fax 93 237 22 10
edit.med@retemail.es

Disseny de la col·lecció: Martí Abril
Maquetació: Jordi Vives

ISBN: 84-8334-357-6
DL: B-12.428-2002

Impressió: Romanyà Valls, Capellades (Anoia)
Imprès a Catalunya – *Printed in Catalonia*

Índex

Nota preliminar 9

Presentació: A la recerca d'una ètica intercultural 13
La necessitat d'una ètica intercultural 15
Sobre la interculturalitat 16
Sobre l'Ètica 18
Per una ètica intercultural 20

1. La possibilitat d'un diàleg entre cultures 25

2. Identitat i identitats 39
Això que som 41
Això que sóc 46
Identitat privada, identitat pública 48

3. Societat, cultura i cultures 53
Introducció 55
Sobre la CULTURA en la societat d'avui 63
...I sobre les cultures 68
Conclusions 71

4. Les classificacions identitàries: reflexions llunyanes per a una realitat propera 73
Introducció 75
Presentació de la ciutat 77
Relacions entre *indígenes* i *ladinos* a Quetzaltenango a través de la història 79
Les categories d'*indígena* i *ladino*. La possibilitat del canvi ètnic i la possibilitat del canvi cultural 88
Conclusions 92

5. L'encontre entre cultures. Una perspectiva ètico-política 95

6. Fronteres endins, fronteres enfora. El repte de pensar la complexitat 109
Apunt previ 111
La idea bàsica de frontera. Un concepte inherent a la naturalesa humana? 112
Història i cultura en la determinació, l'establiment i la justificació de les fronteres 115
Les fronteres i la delimitació de l'espai 119
Les fronteres i l'expansió del coneixement 121
Per una concepció possibilista de la idea de frontera 123

7. Pluralitat i globalització 127
Diversitat d'actituds polítiques 131
El concepte de cultura 133
Un model de "multiculturalisme" 135
· El dret a la diferència 138
· Pluralisme 142
· La proposta de l'enfocament pluralista en qüestions morals 144
· Raó i racionalitat 146
Conclusió 149

8. L'ús pervers del multiculturalisme 153
Introducció 155
El concepte de multiculturalisme 156
El pacte polític en la confrontació cultural 161
Globalització i multiculturalisme 163
Conclusions 167

9. Globalització: governabilitat per a la convivència 171
Introducció 173
La tesi de Habermas 174
Quatre conseqüències de la globalització sobre l'estat-nació clàssic 175
· Primera: Alteració de la seva capacitat reguladora 175
· Segona conseqüència: Alteració del seu àmbit d'exercici de la sobirania 176
· Tercera conseqüència: Alteració de la seva justificació existencial 177
· I quarta conseqüència: Alteració de la seva legitimitat democràtica 178
Europa i el seu estat social com a precedents universalitzables 179

La identitat cultural i els seus problemes 180
A títol de síntesi: repensar les línies d'anàlisi 184

10. Dels individus a l'ètica intercultural 187

11. Medi tècnic i ètica intercultural 209
Un problema de tots (els habitants) i de totes (les cultures) 211
Un medi natural(ment) tècnic 213
· Les diferents (espècies) tècniques 214
· La meditació orteguiana de la tècnica 214
· Heidegger i l'essència de la tècnica 215
· Les dues tècniques de Jonas 217
· Les dues tècniques d'Ellul 219

12. És possible una ètica intercultural? Els drets humans i el pluralisme cultural 227
Introducció 229
Consideracions a l'entorn de la cultura 231
· La cultura no és una dimensió entre d'altres 231
· Elements configuradors de tota cultura 233
· Els tres nivells estructurals de tota cultura 233
· Theos, Anthropos i Cosmos: la dimensió cosmoteàndrica de tota cultura 235
· Mythos, Logos i Misteri: la cultura és més que simple racionalitat 236
La interculturalitat: consideracions fonamentals 239
· La interculturalitat en si mateixa no existeix 239
· Més enllà dels conflictes interculturals 240
· Característiques fonamentals del diàleg intercultural 240
Una hermenèutica diatòpica i dialogal per a la interculturalitat 242
· Equivalència homeomòrfica 243
· Interpretació diatòpica 244
· Perspectiva dialogal 245
Algunes reflexions històriques sobre els drets humans 247
· Fonaments polítics, filosòfics i socials en el sorgiment dels Drets Humans 248
· Evolució dels drets humans occidentals 249
· El canvi de funció dels drets humans 251

Drets humans i diversitat cultural 252
· L'occidentalitat dels drets humans 252
· Les cultures socials no occidentals 255
  · Pensament confucianista o el paradigma de la identificació 255
  · L'animisme o l'arquetipus de la diferenciació 256
  · Pensament indi o l'arquetipus d'articulació 258
  · Islam o l'arquetipus de la submissió 260
· Declaracions no occidentals dels drets humans 261
  · La Carta Africana dels Drets de l'Home i dels Pobles 262
  · Les declaracions asiàtiques dels drets humans 263
  · Les declaracions islàmiques dels drets humans 263
  · Les declaracions pel reconeixement dels drets dels pobles autòctons 265
Conclusions 265

13. Contra el determinisme cultural 269
El Mediterrani com a ecosistema 273
La perspectiva antropològica 274
Un observatori de llarga durada 276
Un ethos magribí? 279
El conflicte com a generador de valors 280
L'Europa mediterrània: una integració recent 282
Fal·làcies culturals i universalismes simplistes 285
La societat civil, motor de reapropiació cultural 292

14. Vernissatge intercultural 299
Cultura en singular i en plural 305
Etnopaisatges de la interculturalitat 310
Àsia dins els EUA 312

15. Fal·làcies que cal evitar en l'ètica intercultural 317

16. Epíleg: Raó i raons en l'ètica intercultural 333

Bibliografia general 343

Nota preliminar

Aquesta obra inclou, en la seva major part, les ponències llegides pels seus autors a les Jornades sobre Ètica Intercultural, celebrades a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona els dies 12 i 13 de març de 2001. Les Jornades van ser organitzades per l'Observatori d'Ètica Intercultural (www.pcb.ub.es/eticaintercultural; eticaintercultural@pcb.ub.es) del Parc Científic de Barcelona (Grup Universitat de Barcelona) i, alhora, van comptar amb el suport de la Fundació Jaume Bofill de Barcelona i un ajut econòmic de la Secretaria General de la Joventut de la Generalitat de Catalunya.

Tots els autors, excepte León Olivé, Francisco Fernández Buey, Agustí Nicolau i M. Jesús Buxó, formen part del Grup de Recerca de l'esmentat Observatori, que actua amb el suport de la Divisió de Ciències Humanes i Socials de la Universitat de Barcelona. Com un dels seus vessants docents, l'Observatori d'Ètica Intercultural ha tingut la iniciativa del Màster en Immigració i Educació Intercultural dirigit per Norbert Bilbeny (www.heures.ub.es). Aquest Màster està coorganitzat pel Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de la Universitat de Barcelona i el Centre de Formació Continuada Les Heures, de la mateixa Universitat, amb la col·laboració de la Diputació de Barcelona i el Consorci de Recursos i Documentació per a l'Autonomia Personal (CRID). D'altra banda, la publicació d'aquest llibre no hauria estat possible sense el suport de la Fundació Jaume Bofill.

Presentació
A la recerca d'una ètica intercultural

Norbert Bilbeny

La necessitat d'una ètica intercultural

La globalització suposa un conjunt de processos accelerats d'ordre econòmic, tecnològic, informacional i social, en general. És un fet que aquests processos representen, per un costat, l'expansió de les interdependències de tot gènere arreu del planeta. Però també, d'altra banda, un increment de la consciència dels problemes globals. Entre aquests problemes destaquem el creixent desequilibri econòmic mundial, la degradació del medi ambient i els comportaments caracteritzats pel racisme i la manca d'acceptació de la diversitat cultural en un mateix espai de convivència.

Des de l'Observatori d'Ètica Intercultural tractem de fer veure que davant les noves realitats globals cal impulsar l'anàlisi i la crítica també d'ordre global, amb un enfocament comprensiu dels fets i dels problemes que aplega, alhora, l'aproximació empírica i la reflexió a fons. Pensem que tot allò que està interconnectat ha de ser comprès, explicat i transformat, també, tot tenint en compte els seus vincles. En aquest sentit, i davant la globalització esmentada, creiem en la necessitat de promoure noves vies de *govern global,* pel que fa a la política, així com de *responsabilitat global,* en relació als principis ètics i al comportament cívic. Si estem interessats en un concepte de desenvolupament comú, que garanteixi la supervivència, la coexistència pacífica i la prosperitat de la població mundial, és imprescindible avançar en aquestes dues vies com a formes de regulació mínima, però compartida per

individus i societats. I és important, alhora, tenir present que es tracta de camins interdependents.

Un govern global té com a objectiu establir i garantir un ordenament internacional de pau. Amb aquesta finalitat es fa evident la necessitat de pensar i tractar d'aplicar un *projecte de ciutadania internacional*, donades les limitacions, a propòsit de la globalització, de la democràcia de límits nacionals. Paral·lelament, una responsabilitat global, com l'abans esmentada, té com a objectiu proposar i sostenir un mínim moral comú entre els pobles i, més particularment, entre les cultures que comparteixen un mateix territori. Aquesta finalitat exigeix el fet de pensar i dur a la pràctica un *projecte d'ètica intercultural*, ja que la globalització també ha posat de manifest les limitacions dels plantejaments ètics i cívics de contingut monocultural. No cal dir que tots dos projectes s'impliquen mútuament. Una societat de drets compartits requereix una cultura de valors ètico-cívics també sostinguts en comú i, a la vegada, l'existència d'aquest mínim moral comú no tindria sentit sense la seva traducció ciutadana en termes pràctics.

Sobre la interculturalitat

És molt convenient tenir clars alguns termes relatius a la interculturalitat, que sovint manegem de manera contradictòria o, si més no, imprecisa. En primer lloc, l'expressió *diversitat cultural.* Aquesta es refereix al fet de la pluralitat cultural en el seu sentit més descriptiu i indica que diverses cultures coexisteixen en un mateix espai públic. La diversitat cultural inclou, de fet, interrelacions tant conflictives com no conflictives o d'intercanvi entre les cultures.

En qualsevol cas, davant la diversitat cultural són possibles dues classes generals de comportaments socials, els quals inclouen els seus respectius patrons polítics, morals i religiosos. En un primer bloc trobem el *monoculturalisme*, equivalent a la concepció homogeneïtzadora de la diversitat cultural. Els seus patrons són essencialistes: la cultura és una i indivisible o, es redueix, en últim terme, a això. Aquesta concepció es tradueix en polítiques d'ignorància de la diversitat cultural o, fins i tot, en la seva

explícita negació. L'alternativa a això és el *multiculturalisme*. És la concepció que adopta el principi del pluralisme, no del monisme, el de la unitat essencial, aquest últim, en la comprensió i el tractament de la diversitat cultural.

El multiculturalisme es tradueix en polítiques de reconeixement i promoció d'aquesta diversitat. Ara bé, amb això encara hem dit molt poc. Cal dir, a continuació, que el multiculturalisme se subdivideix, almenys, en dos comportaments generals. Un és el *diferencialisme.* Amb ell, el reconeixement de la diversitat es fa tot subratllant les diferències culturals i les perspectives unilaterals des de cada una d'elles. Inclou les anomenades "polítiques de la identitat cultural". Però l'altre comportament general és l'*interculturalisme.* Aquí, el reconeixement de la diversitat es fa tot admetent les semblances, malgrat les diferències, i posant l'èmfasi en la reciprocitat entre les cultures. No cal dir que inclou les "polítiques de l'intercanvi cultural". En el primer cas, el del diferencialisme, hem optat per un pluralisme filosòfic de signe atomista i que aboca al relativisme, en el sentit més fort del terme. En el segon cas, en canvi, adoptem un pluralisme integrador, que malgrat que accepti el relativisme en la cultura, s'inclou dins del marc de l'universalisme. Aquest, l'interculturalisme, representa un multiculturalisme integrat, no diferenciat ni exclusiu, com és, en contrast, l'anterior.

Els dos multiculturalismes es basen en criteris ontològics, epistemològics i axiològics —és a dir, aquests últims, morals— ben distints, tal com veiem. Fins i tot generen imatges i metàfores del món ben diferents. El diferencialisme pot arribar a fer de la identitat i de la diversitat uns mites. L'interculturalisme, pel seu cantó, els pot arribar a fer de la globalitat i del mateix mestissatge cultural. Però entre la interculturalitat i la resta d'opcions possibles del pluralisme cultural, sempre actua a favor del primer un criteri bàsic i distintiu: que les cultures mai no són "impermeables" unes a les altres, és a dir, mai no són incommensurables entre si i que, per tant, sempre hi ha, o hem de saber trobar, algun punt o altre en què són comparables.

La ciència continua encarregant-se de descobrir aquests punts comuns i l'ètica intercultural, més enllà de les fronteres, és la sol·licitada per desenvolupar-los.

Sobre l'Ètica

També cal tenir un punt de vista compartit pel que fa als termes "moral" i "ètica". Dit d'una manera molt resumida, *moral* és aquell tipus de comportament humà determinat per pautes d'acció social (costums, usos, normes) voluntàriament assumides i en el seguiment de les quals els individus i els grups posen un interès fonamental al servei de la seva existència i identitat com a subjectes socials. Alhora, *ètica* és la capacitat de reflexionar i discutir sobre les pautes morals de la conducta humana, així com d'actuar tot tenint-les en compte.

La primera destaca la voluntarietat de l'acció; la segona, el fet de fer-se'n responsable a partir de la justificació de les pautes triades. Així, podem trobar que persones amb morals distintes comparteixin una mateixa ètica o manera de justificar la seva moral; o que persones d'una moralitat semblant discrepin a l'hora d'assumir aquesta moralitat èticament. Ara bé, en una societat pluralista és indispensable entendre's en aquesta segona perspectiva, la de l'ètica o "responsabilitat". Aquest enteniment només s'assoleix si es fa amb independència de les orientacions morals particulars, tot i que la raó de l'enteniment no és més que la possibilitat i la coexistència d'aquestes en la seva diversitat.

Per tal de desenvolupar uns principis d'ètica realment intercultural no són igualment sostenibles, en termes de coherència, totes les possibilitats teòriques de justificació que, d'entrada, puguem imaginar. Probablement, haurem de descartar —abans de res— la disjuntiva de l'ètica com a element que pren part de l'"herència cultural", o bé com a integrant de la "naturalesa humana". Hauríem de suposar, millor, que l'ètica es basa en una predisposició de la ment humana —si es vol, tot tenint en compte tant elements biològics com culturals— a pensar i actuar segons aquesta classe de comportament social. Això evita tant l'obstacle relativista de la primera opció, que impedeix la interculturalitat, com l'obstacle reduccionista de la segona, que dissol el sentit mateix de l'ètica.

El *cognitivisme ètic* pot ser, doncs, una assumpció teòrica coherent amb els propòsits de la interculturalitat. Aquestes són les seves premisses bàsiques: 1) els principis i les

lleis de l'ètica no són incognoscibles sinó que es troben a l'abast del *coneixement* humà; 2) lleis i principis ètics es poden *justificar cognitivament;* 3) aquesta justificació depèn de les *facultats generals* del coneixement humà (incloses les dimensions representacionals i perceptives de la cognició en general), així com dels processos d'adquisició i revisió d'informació; 4) la cognició i els seus processos d'informació són, en allò bàsic, de naturalesa *universal*; 5) per tant, el cognitivisme ètic és compatible amb una ètica *universalista* i, al mateix temps, comprensiva de les *particularitats culturals.*

Queden descartades d'aquesta perspectiva teòrica totes les concepcions *no cognitivistes* de l'ètica. Aquestes, però, són de dues classes ben diferenciades. 1) Per una banda, el "naturalisme ètic", en sentit ampli, entén que les premisses de l'ètica depenen del coneixement de la naturalesa; en aquesta concepció cal incloure, bàsicament, el *naturalisme ètic* com a tal —avui, de fet, englobat dins la sociobiologia i les neurociències—, així com, en un altre pla de la teoria, l'*emotivisme.* 2) Per una altra banda, cal recordar el "no-naturalisme ètic", que pensa les premisses ètiques com a independents del coneixement natural; i aquí s'ha de destacar el *decisionisme,* d'un cantó, i el *transcendentalisme,* de l'altre, que entén que les premisses ètiques es troben, en un sentit o altre, fora de la ment o la naturalesa humanes perquè "transcendeixen" l'experiència. L'amplitud d'aquest últim comprèn, almenys, tres tipus de justificació teòrica de l'ètica, com són la *teològica,* la *metafísica* (amb autors prou diferents entre si com, avui, Rawls, Habermas i Lévinas) i la *intuïcionista.*

Totes les opcions esmentades del no-cognitivisme ètic resulten, pels motius assenyalats, ben difícils de compatibilitzar amb un universalisme ètic veritablement intercultural. Unes comparteixen l'èmfasi en els "continguts" del coneixement, i d'altres en allò que es creu "independent" d'aquest. I totes, en conjunt, assumeixen la noció que les idees i els principis ètics "no sempre" es poden justificar cognitivament. En canvi, el cognitivisme ètic parteix de la noció que idees i principis "sempre" poden justificar-se sobre les bases del coneixement. Ara, doncs, es posa l'èmfasi en el fet del *coneixement* en si mateix, així com en els seus *processos* i mètodes; un èmfasi que és molt més favorable a l'universalisme intercultural.

Amb tot, el cognitivisme que es defensa no coincideix amb la concepció tradicional

"racionalista" que es té d'aquest. La cognició humana comprèn tant processos representacionals i abstractius —"intel·lectuals"— com de tipus perceptiu i simbòlic —"sensibles"—, en el llenguatge habitual, encara, de la filosofia. En d'altres paraules, es tracta d'un cognitivisme "ple" o *desenvolupat,* integrador de totes dues classes de processos mentals. Correspon, per tant, a les darreres aportacions de les neurociències i, amb elles, a l'anomenada "teoria interconnexionista" de la ment.

Per una ètica intercultural

L'intel·lectual i el sensible estan interrelacionats en la nostra ment. Pensant especialment en l'ètica, trobem —per exemple— els vincles entre la consciència i l'experiència subjectiva, o entre la conducta verbal i la no verbal. Podem dir el mateix respecte a la interacció discursiva i la comunicació simpatètica. De la mateixa manera, podem connectar el pensament amb la memòria, la voluntat amb la imaginació, l'autoreflexió amb l'empatia, l'acció amb la cura.

Ambdues classes de característiques són cognició o, en sentit ampli, coneixement i, òbviament, intel·ligència. Els dos aspectes són cognició perquè, de fet, hi ha un lligam entre ells que comprèn elements biològics i psicològics comuns, una reciprocitat activa i una cogeneració evolutiva. Tanmateix, on col·locaríem categories com "interès", "avaluació" o "creença", si haguéssim de triar entre aquestes dues dimensions de la cognició? Per què hem de posar-les en la ment racional i no en l'emotiva, o viceversa?

De manera similar, la major part dels principis o valors ètics —i probablement els de tipus transcultural com l'amistat o la recerca de la felicitat, la vida o el clam per la justícia— arrenquen al mateix temps de processos intel·lectuals i sensitius de la nostra ment. La raó no és una facultat autogenerativa dins d'aquesta ment. Certament, pot fixar el camp de tots els seus objectes i mètodes, però no les condicions per a la seva pròpia generació ni per a les seves aplicacions en general. No hem d'oblidar que el cervell humà no ha estat proporcionat per l'evolució amb la finalitat primordial de comprendre's ell mateix sinó per a la supervivència, sobretot, de l'espècie. Fins i

tot des d'un punt de vista físic, encara en sabem molt poc del seu funcionament. De manera que no ens és permès separar entre cervell i ment, ni entre ment intel·lectual i ment sensitiva o emocional. Tanmateix, en la perspectiva de proveir els fonaments per a una ètica intercultural, la cognició ha de ser reconeguda com a cognició "plena" o *desenvolupada (full cognition),* és a dir, integrativa de la raó i la sensibilitat, la representació i la percepció, tot reconeixent la diversitat d'aquests plans entre si. Altrament, encara estaríem usant un discurs ètic completament desconnectat de l'enteniment humà real i de les arrelades motivacions morals.

Tot i que no hi ha cap altra via cap a una ètica intercultural que la d'una ètica racional, els arguments racionals, tot i ser els prioritaris, tenen de fet un paper compartit en el judici moral i un poder més aviat feble en la motivació moral. D'acord amb això, qualsevol cultura moral necessita la raó i la consciència per aprendre i explicar les seves pautes, però també necessita la percepció i l'experiència subjectiva, per tal d'interpretar i transmetre, a la fi, aquestes pautes. Així, afortunadament, de cara a una ètica intercultural, tenim una ment intel·lectual que fa possible el coneixement de les diferències culturals i la seva entrada en diàleg. Però també tenim la ment emocional, que ens permet apreciar aquestes diferències i poder tenir la voluntat de dialogar. Tenim una sola terra, som una sola espècie humana i el cervell humà és, també, el mateix per a tots i —en allò bàsic— funciona d'una manera semblant. Són tres nivells sumats de realitat que confirmen *a fortiori* la possibilitat d'una ètica transcultural compartida per tota l'espècie.

La hipòtesi del "cognitivisme desenvolupat", basada en la teoria unificada de la ment, ens capacita per veure més clar i més viable el camí cap al reconeixement i la posada en pràctica de les pautes morals universals de caràcter realment intercultural, és a dir, sense reflectir els trets d'una visió cultural determinada. Això no obstant, aquesta classe de cognitivisme —probablement com qualsevol teoria empírica— encara no ens resol la qüestió de quina classe de valors o principis compartits han de prevaler, en un espai públic pluricultural, sobre la resta de pautes semblants. És molt important aclarir això, ja que, de fet, els dilemes morals són la regla i no l'excepció en el debat ètic intercultural.

Mentrestant, siguin quines siguin les pautes a determinar d'una ètica intercultural, a l'hora de proposar-nos la seva recerca, s'han de preveure almenys dues regles prudencials suplementàries. Primer, quan parlem de pautes morals interculturals haurem d'evitar alguns adjectius que encara són qualificatius de signe monocultural com ara en parlar de valors "bàsics", "essencials", "preferencials", "substantius", "intrínsecs", "fonamentals", "centrals", "primaris", "transcendentals", "invariants" o fins i tot "naturals". Enlloc d'això, hauríem de pensar en qualificatius més neutrals com pautes "universals", "interculturals", "transculturals", "comunes" o simplement "compartides". El fet és que la imparcialitat és l'únic compromís previ per a qualsevol pluralisme cultural, amb una única excepció cap a aquelles conductes que es troben en oberta contradicció amb les pròpies pautes universals interculturals (avui representades, per a molts, pels Drets Humans). La interculturalitat es desenvolupa a través d'un pluralisme universalista, no pot fer-ho sobre un pluralisme de tipus relativista fort. A més, podem constatar que no hi ha cap correspondència entre els anomenats valors "bàsics" i els de caràcter "universal"; i passa el mateix entre els que es tenen per valors "secundaris" i els que considerem "particulars". Alguns valors bàsics poden ser particulars i alguns dels secundaris poden esdevenir universals.

La segona mesura prudencial que hauríem d'adoptar en la recerca d'una ètica intercultural és la d'evitar veure el món a través del filtre d'una terminologia bipolar. Hem d'usar les dicotomies amb una cura extrema. Per exemple, l'oposició sí/no és clara, i la de masculí/femení és útil. Això no obstant, bipolaritats com aquestes poden limitar la nostra comprensió de les realitats culturals, tant les actuals com les futures, i ens predisposen amb més freqüència a la confrontació hostil entre els valors en els termes de "o bé"/"o bé". De fet, la majoria de les dicotomies culturals més conegudes, com l'oposició occidental/oriental, expressen encara la lògica binària de la dominació d'una cultura sobre d'altres. És el cas, per exemple, dels binomis món occidental/món musulmà, Dar al-Islam/Dar al-Harb, poble escollit/Goyim, o valors asiàtics/valors europeus. Totes elles funcionen paral·lelament i amb una compartida manca de base real. Per tant, el principi aristotèlic de *tertium non datur* no és gaire eficaç, ni justificat, a l'hora d'enfocar els conflictes culturals, davant dels quals cal adoptar un equilibri ponderat —més i tot que el principi racionalista de no contradicció— per tal de poder-los solucionar o gestionar.

Actualment, podem comptabilitzar almenys tretze civilitzacions, gairebé dos-cents estats nacionals, més o menys cinc mil cultures i un nombre semblant de llengües vives arreu del planeta. Però, des d'un punt de vista ètic, només hi ha *dues* cultures al món: "Nosaltres", o cultura del grup endins, i "Ells", la cultura del grup enfora. O potser, millor, només hi ha una cultura: la *nostra* i la manera en què reflexionem sobre ella, especialment quan els altres es fan presents davant nostre i esperen la nostra reacció. Una cultura sense interpretació d'ella mateixa es torna integrista i, a la llarga, col·lapsada, desapareix.

L'ètica, a diferència de la majoria d'altres sistemes de pautes socials, no és mai fonamentalment "funcional" o merament adaptativa. Les seves lleis i principis no són "funcions" de cap òrgan natural o social, sinó que elles mateixes són constitutives d'un òrgan especial en la naturalesa que anomenem "ésser humà". Així, una ètica intercultural també està lligada a la qüestió de quina classe d'éssers humans volem ser. Només comencem a saber qui som quan un estrany ens pregunta: "Qui ets?". La diversitat enriqueix la identitat i l'ètica intercultural les serveix totes dues i se'n beneficia.

2 Identitat i identitats

Agustín González

Això que som

Tota definició descriu una idea genèrica que es particularitza en els individus d'aquesta espècie. La idea no esgota el que és particular, però ens n'entrega una part molt important. Només pel fet d'afirmar que tinc un gos, el meu interlocutor té una informació considerable d'això que tinc. Aquest acte informatiu tan elemental es basa en la complicitat del concepte de veritat que manegen els dos interlocutors. Plantejar-se una pregunta també exigeix aquesta complicitat. Però no tota pregunta assoleix la tranquil·litat amb el mateix concepte de veritat. Amb una clara intenció simplificadora, podem parlar de dos tipus de veritat: la veritat metòdica i la veritat hermenèutica. Per a la primera, tant el mètode de coneixement com les regles que determinen el seu valor de veritat, estan preestablertes. És una i idèntica i, un cop assolida, representa el final del trajecte, ja només es pot produir la seva transmissió repetitiva. És el model al qual aspiren les ciències: saber és posseir l'objecte. La veritat hermenèutica, per contra, no es construeix amb un mètode estricte ni amb regles *a priori* que fixin el seu valor. Per l'hermenèutica no hi ha una veritat en si, idèntica, sinó diferents maneres de manifestar-se la identitat, per la qual cosa no hi ha lloc per a la repetició. "El seu objectiu és rastrejar l'experiència de la veritat que ens proposa l'àmbit de control de la metodologia científica, o allà on es trobi, i indagar la seva legitimació. D'aquesta manera, les ciències de l'esperit conflueixen amb les formes de l'experiència que queden fora de la ciència:

amb l'experiència de la filosofia, amb la de l'art i amb la de la mateixa història. Són formes de l'experiència on s'expressa una veritat que no pot ser verificada amb els mitjans de què disposa la metodologia científica" (H.G. Gadamer, *Verdad y Método*). La veritat hermenèutica, l'assolim mitjançant la interpretació, tot pressuposant que interpretar "no és una actitud intel·lectual o teorètica que els homes adoptin després d'existir, quan ja han resolt les seves necessitats més urgents i disposen d'alguna mena d'oci; al contrari, existir és interpretar, sempre ens trobem en una interpretació, molt abans de "decidir-nos" a favor o en contra d'ella; és més: som interpretació (d'aquí el caràcter "ontològic" de l'hermenèutica) abans de tenir interpretacions" (J.L. Pardo, *El País, 27/01/01*). La resposta a la pregunta d'*això que som* implica complicitat en la veritat hermenèutica.

Parlar de l'home és parlar d'allò humà. Preocupar-se per l'home és preocupar-se pel món humà. El saber sobre l'home haurà d'abastar l'home en la seva totalitat, coneixement que no pot entregar-lo a la parcialitat de les diferents ciències que s'ocupen d'ell, ni a la simple suma de tota aquesta informació. Caldrà que valorem críticament totes aquestes dades per tal d'integrar-les en una totalitat, ja que no hem d'oblidar que tot coneixement empíric assoleix el seu significat antropològic si l'emmarquem en una comprensió prèvia d'home. Només així podem arribar a veure allò que som realment com a homes. Allò humà implica un saber molt més ampli que el que es redueix a parcel·les o regions de l'home, doncs ens obliga a considerar les diverses possibilitats i els diferents sentits amb què l'home viu i projecta el seu món. La resta dels éssers vius té la conducta pautada; la seva manera d'heure-se-les amb les coses, les seves relacions amb el medi, estan establertes genèticament i específica, per la qual cosa la norma conductual de l'espècie es repeteix en tots i cadascun dels individus. Si coneixem l'espècie, coneixem i podem preveure el comportament de cadascun dels seus membres, independentment de la distància temporal o física que els separi. Per a tots ells, passat, present i futur formen un bloc lineal on tot està fixat, on no hi ha indeterminació ni sorpreses. Només l'home pot manejar la seva existència, només l'home té davant seu un futur buit, només l'home ha de construir les seves pautes conductuals. La seva vida no transcorre específicament, està obligat a escollir, és subjecte de la seva pròpia història, no té naturalesa o, dit d'una altra manera, *allò que la naturalesa és a les*

coses és la història —com a res gestae— a l'home. Una capacitat d'obrar, d'escollir, que té el seu origen en la indeterminació, en el fet d'escapar-se d'allò que està donat. Com a ésser històric, es realitza a través de la cultura i transforma la realitat en món humà, està obert al futur. Per altra banda, tot conèixer és jutjar, jutjar que una cosa és o no és, que és d'aquesta manera o de l'altra en funció de la retícula paradigmàtica que apliquem. Quan es tracta de l'existència humana, les qüestions de valor i de sentit han de formar part d'aquesta. Afirmar que l'home posseeix un sentit, que és l'amo del seu propi destí, és manifestar una voluntat de sentit i de destí i, per tant, buscar una resposta a la seva realitat i existència implica preguntar-se pel sentit i el valor d'aquestes; potser el to apassionat i militant d'algunes antropologies rau en aquest fet. I és que, en tota teorització sobre l'home, hi subjau molt de testimoni i, fins i tot, de confessió. El problema rau en el fet que no podem fer el balanç dels diferents punts de vista mitjançant un còmput de sumes i restes. Mentre en l'aventura científica s'acostuma a partir de ports segurs cap a mars desconegudes, quan es tracta de l'home, és freqüent simular que estem cobrint singlades cap a indrets desconeguts quan, de fet, des del primer moment se sap a quin port volíem arribar —i tot perquè la pregunta m'afecta personalment, perquè en la resposta hi va el meu món, el món. Si tota preocupació teòrica és una preocupació pràctica —conèixer per a interpretar, per a manipular, per a dominar—, en el cas de l'antropologia, allò que s'intenta conèixer és el que anomenem home, pel qual les qüestions de sentit i valor són focus orientatius dels seus afers. I és que l'home no és només el que és, sinó també allò que vol ser, allò que desitja ser, allò que pot ser, en definitiva, un projecte: així és com ho resumeix Merleau-Ponty: "*Jo* no sóc el resultat o cruïlla de les múltiples casualitats que determinen el meu cos o el meu psiquisme; no em puc pensar com una part del món, com a simple objecte de la biologia, de la psicologia i la sociologia, no em tanqueu dins l'univers de la ciència. Tot el que sé del món, fins i tot allò sabut per la ciència, ho sé a partir d'una visió o d'una experiència del món sense la qual els símbols de les ciències no significarien res. Tot l'univers de la ciència està construït sobre el món viscut i si volem pensar rigorosament la ciència, apreciar exactament el seu sentit i el seu abast, primer haurem de despertar aquesta experiència del món del qual aquesta és expressió" (*Phénomenologie de la perciptio*). Diguem que l'*objecte home* no respon amb docilitat a la xarxa paradigmàtica de la ciència.

És molt probable que les dificultats que trobem a l'hora de respondre la pregunta d'*això que som* siguin més aviat teòriques que no pas pràctiques, ja que sempre ens movem en el terreny d'una antropologia implícita, d'una certa idea d'home. És com si la pregunta, ja en el mateix moment que es formula, fos una pregunta contestada, com afirma Heidegger: "Per cert, ara hi ha llibres titulats: què és l'home? Però la pregunta només la trobem a les lletres de la portada. No es pregunta: no pas perquè s'hagi oblidat preguntar, sinó perquè ja es posa una resposta a la qüestió, i de tal caràcter que, amb ella es diu, al mateix temps, què cal preguntar". L'essencial de la resposta hauria de consistir a aclarir aquest àmbit on resideix allò humà, el fons d'allò que podem anomenar experiència original de l'home. Per a l'home, les coses no se situen en l'horitzó de la simple conducta vital sinó que, des de la seva comprensió del món i de si mateix, objectes i situacions s'inscriuen en un projecte. La resta d'animals només té un món circumdant; l'home parteix d'un món i pot projectar d'altres móns, ell mateix es construeix el seu propi món o, com diu Herder, "amb l'home canvia totalment l'escena". L'home pensa, concep el seu futur i busca en el present els mitjans per poder recórrer aquest trajecte; és l'animal que es transcendeix mitjançant el llenguatge, la ciència, la tècnica, l'art, la moral, el dret, la religió… i per tot això cal una indeterminació prèvia. La seva conducta es caracteritza per una obertura al món, obertura que vol dir que pot crear, que pot dirigir la seva vida, que és lliure. Només ell pot captar i constituir valors als quals enfrontar-se, només ell pot marcar-se objectius, relacionar mitjans i fins, planificar la seva vida, inventar-la. Així doncs, l'home se'ns mostra com l'animal que pot dir "no" per dir "sí", com l'ésser indeterminat que ha d'assumir la tasca de realitzar-se, que pròpiament no és un "és" sinó un "essent", que no té naturalesa sinó història. Vida humana que és una equació entre el passat i el futur; tensió entre un passat fix i inamovible i un futur obert a tota mena de possibilitats, que ni tan sols està determinat per les seves pròpies experiències. La realitat humana és producte de tot i es fa amb tot, s'escapa del saber directe i només la fa intel·ligible la comprensió. No hi ha la possibilitat d'entendre l'home només amb la raó analítica. Si coneixement i acció són moments d'un mateix acte, només la seva totalitat ens pot proporcionar intel·ligibilitat d'allò humà. L'home com un tot fent-se constantment, aquest és el repte. Un estar-se fent que implica pensar que l'home no arribarà a ser mai, que mai no el podrem proposar com a objecte per conèixer. I el fet de qüestionar-se constantment el seu propi objecte és el que tensa el discurs de l'home sobre l'home, l'obliga a indicar les

seves relacions i a mantenir tota classe de precaucions davant de qualsevol definició tancada i, per tant, excloent. L'home no és una cosa experimental sinó l'horitzó d'una pregunta metafísica i és per això que l'experiència original d'allò humà no es deixa capturar per cap ciència positiva, ni es pot entendre tot fent abstracció d'aquesta experiència viscuda per una consciència socialitzada. Heidegger té raó: "En cap època s'ha sabut tant i de manera tan diversa sobre l'home com en la nostra. En cap època s'exposà el coneixement sobre l'home de manera més penetrant ni més fàcilment que en aquesta. Cap època, fins la data, ha estat capaç de fer accessible aquest saber amb la rapidesa i la facilitat amb què ho ha fet la nostra. I, malgrat tot, mai no s'ha sabut tan poc sobre allò que és l'home. En cap època, l'home no ha estat tan problemàtic com en l'actual." (*Kant und das Problem der Metaphysik*).

I és que, adonar-se de la pròpia existència, autotrobar-se, no forma part de l'experiència humana. És una cosa que passa de manera imprevisible. De vegades "succeeix que els homes s'aturen al mig del paisatge de les coses i fixen l'atenció en el seu *Jo*" (P. Sloterdijk, *Extrañamiento del otro).* Es troben amb la seva existència. És el moment màgic-tràgic en el qual s'adonen que no són "cap de les coses —això vol dir que ja no em sento emparat en allò que no és humà—; no sóc, ara ho sé, ni pedra, ni planta, ni animal, ni màquina, ni esperit, ni Déu". Quedes a la intempèrie. Res no val. Ésser, causa, Déu, sentit, són artificis, maneres d'enganyar l'angoixa, la por. Quan passa això, l'individu es converteix en un "bloc autoerràtic", en "un desmesurat paisatge on li resulta impossible orientar-se". Quan topes amb tu mateix —nu, sense salvavides—, no tens cap lloc on agafar-te i t'has de refugiar en el magma de la subjectivitat. L'abisme ontològic, la pèrdua del sòl, la vertadera distància es troba entre la simple afirmació de l'existència (*jo* sóc aquí) i el comentari que fa —o pot fer— el propi subjecte sobre ella. "El problema del trànsit de l'afirmació d'existència simple a la confirmada s'ha radicalitzat força en dos-cents anys, des de Kant i la Revolució Francesa" fins arribar a Sartre, per qui l'existència procedeix de l'essència. Tot entenent-se com un animal que no ve a tomb, l'home es converteix en un ésser viu metacòsmic o metafísic. D'aquí que es digui constantment: "Hi ha d'haver principis". Els sistemes que creem per tal d'orientar-nos és el que anomenem cultures; sistemes de seguretat ambiental que ens permeten viure en companyia, que funcionen com a antídots contra la por i l'angoixa. Tota cultura és un procés d'humanització.

Això que sóc

Subjecte, *jo*, individu són d'altres maneres d'apuntar cap a *això que sóc*. Si *això que sóc* fos unívoc, totes elles haurien de ser sinònimes, però alguna cosa ens diu que això no és així, que sembla que totes diuen alguna cosa sobre *nosaltres* però no ens esgoten, no ens abasten. Descartes inicia el món de la modernitat quan proposa el subjecte com a consciència, com a *res cogitans, com a substància pensant, com a principi i com a fonament*. La *res cogitans* consisteix en la seva pròpia activitat, es tanca sobre si mateixa, és pura subjectivitat, consciència a partir de la qual —mitjançant la raó— es pot captar el món. A l'ordre de les idees, *ordo idearum*, li ha de correspondre un ordre de les coses, *ordo rerum*. El subjecte passa a ser "Senyor de l'ens" quan estableix com a principi que aquest ordre és descobert/posat pel subjecte pensant. La derivació antropològica és clara: subjecte vol dir ser conscient d'un mateix i fundar el propi destí. És el subjecte que es construeix des de la metafísica. La constatació de la nostra finitud i el descobriment de l'inconscient van esquerdar aquesta fonamentalitat del subjecte. Per arribar a entendre *això que sóc* "el primer que cal evitar és l'esquema que hi ha subjectes i objectes; que l'ésser és l'objecte del coneixement; que l'ésser vertader és l'ésser de la naturalesa; que la consciència és el "jo penso", això és, la joïtat, el centre dels actes, la persona; que els jos (persones) tenen els ens davant seu, objectes, coses de la naturalesa, coses de valor, béns. En definitiva, que la relació entre subjecte i objecte és el que cal determinar i que d'això se n'ha d'ocupar la teoria del coneixement." (M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*). No existeix aquest subjecte anterior a i "Senyor de l'ens". Això que anomenem subjecte es resol en una condensació d'identitats i regularitats que no es poden descriure. No existeix el subjecte metafísicament aïllat; *això que sóc* se'm presenta originàriament obert, l'autoconsciència l'assoleixo en el reflex del món en el qual sóc. Tot si mateix, tota autoconsciència està impregnada de les coses que ens són familiars, de les coses de què no ens podem desprendre.

El deíctic *jo* sembla que condensa de manera pròpia *això que sóc*, ja que apunta el si mateix com a ens subjectiu, però ho fa en un doble sentit: *jo* pot designar la personalitat individual, particular i determinada o una entitat abstracta, un universal predicable de qualsevol ésser conscient. Abasta els dos sentits. Tot *jo* du a terme, també, una doble exclusió: no sóc *no jo*, sóc una subjectivitat diferent dels

ens objectes i igual a la resta dels *jo* i, per altra banda, m'indico com a únic i irrepetible, com a diferent dels altres *jo*. Aquesta segona exclusió és la que fa referència a l'individu com a realitat empírica, identificable en un espai i un temps, que té consciència d'ésser —que no és el mateix que consciència d'identitat clara i determinada—, de la seva finitud, de la seva mort, dels altres. I és que, a l'hora de la veritat, la identitat del *jo* és la crònica del *jo*. Parlar de mi és donar forma a una gran diversitat de dades, d'informació; donar forma i donar sentit, és a dir, acolorir un projecte. Parlar de mi és parlar d'una persona material identificable per la meva continuïtat espacial i temporal. *Jo* indica una realitat polièdrica arrapada en la meva consciència, una pluralitat de "jo sóc…", no pas un subjecte clar i distint o una realitat substancial. Tenir consciència de si mateix és, com hem indicat, tenir familiaritat amb tota una sèrie de sensacions, de records, de dades, de coses, dels altres, no pas una relació de *jo a jo*. *Jo* indica la meva realitat constituïda, no la constitueix i, per tant, tampoc és anterior a ella. El *jo* no apunta cap a una realitat òntica constituent de tota la meva experiència, cap a un subjecte incontaminat. La nostra seguretat ontològica reposa sobre la nostra consciència pràctica. "La capacitat per a utilitzar el *jo* i altres termes associats a la subjectivitat és una condició perquè aparegui la consciència del *jo*, però no la defineix com a tal. La identitat del *jo* no és un tret distintiu, ni tan sols una col·lecció de trets que posseeix l'individu. És el *jo* entès reflexivament per la persona en funció de la seva biografia" (A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*). I sempre un *jo* corporeïtzat i arrelat en el llenguatge. Una de les aportacions més importants de la filosofia occidental de la segona meitat del segle XX ha estat, precisament, la crítica i deconstrucció del *jo-subjecte* racionalista i idealista. Potser el fragment 482 (1885-1887) de Nietzsche sigui el més definitori. "Allà on comença la nostra ignorància —on ja no podem veure-hi més enllà—, hi col·loquem una paraula, per exemple la paraula 'jo', la paraula 'fer', la paraula 'patir': poden ser línies de l'horitzó del nostre coneixement, però no són 'veritats'". Podem afirmar, doncs, que ni el subjecte metafísic ni el *jo* ontològic són terrenys des d'on podem construir la nostra identitat. El *jo* pot ser aquest indret topològic d'enlloc i, a la vegada, el centre de la meva situació.

Un individu és l'ésser que té consciència ontològica de si mateix, que és conscient i responsable dels seus actes, que, d'alguna manera, sap què fa i perquè ho fa. L'indi-

vidu com quelcom d'irreductible, no un singular, una objectivació d'un universal. Individu que comença i acaba amb ell, però que en el mateix acte és un *mitsein*, un per-a-un-altre, que es constitueix amb els altres. És l'existent concret sense més identitat que la seva radical existència i la seva igualtat amb la resta d'individus. Un individu que ja és sinònim de persona —distanciament de la metafísica que diversos autors han senyalat com el pas del subjecte a l'individu, "l'era de l'individu" (A. Renaut). Un pas que trobaria els seus antecedents filosòfics en l'empirisme anglès i els sociològics en la Revolució Francesa. Un individu que s'autodesplega en diversos subjectes tot constituint la seva pròpia identitat; perquè parlar d'identitat és parlar del que ens passa, de com i per què ens passa. Un individu que, en paraules de Norbert Elías, "neix de plans, però no està planificat. Mogut per fins, però sense un fi". És a dir, és lliure. Els processos d'identitat de què parlarem són processos de l'individu autoconstituent.

Identitat privada, identitat pública

Dir que "l'home és un animal cultural" és admetre que la cultura és el que ens fa ser el que som, que és en ella on es constitueix la nostra identitat, que el procés de la identitat és sempre un procés amb l'*altre*. L'ésser humà, en l'àmbit de l'experiència, no existeix sol. No podem parlar d'un primer home i menys encara d'un primer home ja madur; tot *jo* es troba dins d'un *nosaltres*. Sempre som des de, amb, contra i en una cultura determinada. Conseqüentment, la identitat té dues claus arquimèdiques: la realitat radical psicosomàtica que sóc i la cultura en què sóc. La meva realitat psicosomàtica és totalment gratuïta. Gratuïta i absurda pel fet de no haver estat triada ni tenir cap fi, és l'existència bruta o la pura existència a través de la qual ens diferenciem de la resta d'éssers i som únics entre els de la nostra espècie. És, en paraules de G. Agamben (*Homo Sacer*), la *nuda vita*, el més comú de tots els *homo sapiens*, la predicació més universal: tot individu és una existència concreta i irrepetible. Tot i que, analíticament, la *nuda vita* aparegui com a anterior a tota la resta, la veritat és que sempre s'és en un determinat context històrico-cultural. La identitat es constitueix des d'aquest nucli originari, però afirmar "*Jo* sóc A" és afirmar subjecte i predicat en un mateix acte.

L'*altre* ens constitueix, el constituïm i, per tant, sostreu part de la nostra llibertat, és una amenaça; necessitat/temor que és l'origen de la nostra obligada sociabilitat. No tenim cap model determinat a priori per a desenvolupar aquesta sociabilitat, però l'hem d'elaborar. "Cada persona parteix d'una posició única dins del teixit de les seves relacions i travessa una història única fins que arriba el moment de la seva mort (…) Com es desenvoluparà realment aquesta individualitat, de quina mena serà la forma de perfils marcats en què, poc a poc, s'aniran fixant els trets suaus i modelables del nadó és una cosa que no depèn de la constitució natural de l'infant sinó del desenvolupament de les seves relacions interpersonals" (N. Elías). La societat com a equilibri inestable entre éssers individualistes que necessiten viure amb els altres, éssers indeterminats que necessiten crear els seus propis centres d'orientació amb els quals aniran constituint la seva identitat. En les altres espècies, aquests centres d'orientació estan determinats genèticament; els *homo sapiens* se'ls han d'inventar. Els individus són els subjectes i únics responsables d'aquestes regles i formes d'identificació. La cultura, doncs, com una cosa que es construeix, es modifica i es destrueix constantment, com a cosa viva, no pas com una cosa donada i per sempre. Espais identitaris que no existeixen essencialment sinó que són dinàmics, vertaderes condensacions de sentit. Les relacions amb l'*altre* es construeixen a partir del joc de resguardar i exposar la nostra llibertat. És el joc entre la identitat privada i la identitat pública.

La identitat privada és aquella en què ens reconeixem íntimament, allò que podem dir ser, allò que ens orienta, allò que dóna sentit, o va donant diferents sentits, a la nostra vida. És integradora i excloent a la vegada: sóc com els que són com jo i diferent dels altres. Tal com diu N. Elías, "el fet de sentir-se part d'un *nosaltres* es va desenvolupar acompanyat de la percepció de l'amenaça que representaven altres grups per al propi". La relació entre aquesta identitat privada i la pública és el que anomenem processos integradors, processos de relació de l'individu amb l'*altre*, processos constitutius del *nosaltres* en els seus diferents nivells. Els desplaçaments de l'eix d'integració —tribu, poble, nació, estat, societat… tots ells marcs referencials— impliquen, per la pèrdua de llibertat que suposen, tensions entre la identitat privada i la nova identitat pública, és a dir, es produeixen modificacions en l'estructura personal dels individus i les seves relacions amb els altres, entre *jo* i *nosaltres*; unes relacions

que, insistim, són constitutives d'això que som. Contestar la pregunta "Qui sóc?", tot donant nom i cognoms, per exemple, és posar de relleu aquesta relació *jo*/*nosaltres*. "La identitat com a *jo* no pot existir sense la identitat com a *nosaltres*. L'únic que varia és l'equilibri entre *jo* i el *nosaltres*" i és aquest equilibri el que està en joc a cada moment. El que anomenem ètica no és més que la substanciació, en forma de normes, de l'escala de valors d'aquests marcs de referència que ens constitueixen i de les relacions dels diferents grups constituents.

Si ens aturem a pensar detingudament els diferents "Jo sóc…" que som, ens adonarem de la historicitat de tots ells o, dit d'una altra manera, del seu valor epocal i variable. Assumir-los és l'expressió de la nostra llibertat originària, però això no els concedeix cap caràcter essencialista; pensar-los d'aquesta manera és mentir-se amb mala o bona fe. El seu relativisme és el que dóna força moral al nostre comportament identitari. El fet de ser diferents no és pas incompatible amb el fet de ser iguals, ja que els marcs d'aquestes relacions "no estan establerts *per se*" i nosaltres som els únics responsables. No hi ha cap norma, cap anterior al *nosaltres*. La identitat privada és patrimoni de l'individu, la identitat pública és el conjunt de la societat. La identitat privada és l'origen del dret a la diferència, la identitat pública la del dret a la igualtat. La identitat privada es mou en el terreny de la moralitat, la identitat pública en el de l'eticitat (Hegel, *Filosofia del dret*). En poques paraules, el que està en joc és la relació entre llei moral (naturalesa) i llei positiva (societat). Els anomenats filòsofs de la sospita —Marx, Nietzsche, Freud— van dessacralitzar l'espai del subjecte metafísic aïllat i l'espai de les concepcions essencialistes de la història. Si rastregem qualsevol norma moral, acabem trobant el seu origen en un entramat —més o menys explícit— de tensions individuals, interessos grupals o relacions de poder. La indagació kantiana sobre la "raó pràctica" va mostrar l'absoluta formalitat de l'imperatiu categòric: "La llibertat és la raó de ser que constitueix la moralitat, mentre que la llei moral és la santedat —cosa impossible per a l'home, concebible només en Déu—, per la qual cosa només ens és possible mantenir la tensió cap a aquesta entitat, és a dir, moure'ns en l'"ha de ser" i no en el "ser" (I. Kant, *Crítica de la raó pràctica*), tot desplaçant el centre de gravetat de la relació entre moral i ètica, entre naturalesa i societat, a la relació entre ètica i història.

Exclusió de l'*altre*, explotació de l'*altre*, demonització de l'*altre* i —per expressar-ho amb un terme que des de l'última Gran Guerra té un significat molt precís— xenofòbia tenen el seu origen en el desig d'imposar la identitat privada com a identitat pública, en la voluntat d'imposar la moral individual com a ètica social, tot intentant patrimonialitzar la societat a favor d'un grup o d'una determinada concepció d'aquesta societat. Des de la "Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà" de l'any 1789 fins als nostres dies, passant per la "Declaració Universal dels Drets de l'Home" del 1948, la humanitat s'ha anat configurant com el marc referencial de l'ètica, com el màxim tribunal davant del qual ha de respondre qualsevol escala de valors. Una humanitat entesa com el conjunt de tots els éssers humans existents. Afirmacions com "crims contra la humanitat", "drets inalienables de l'individu" o "delictes contra la dignitat humana" només tenen sentit en aquest marc. Els processos d'assentament ètico-històrics acostumen a ser lents i fràgils, però si —com anem dient— els marcs ètics són epocals, la nostra escala de valors ha d'aferrar-se a l'espai que fixen aquestes dues declaracions: respecte exquisit i protecció acurada de la identitat privada, compatible amb la fermesa en la defensa de la identitat pública. La necessària protecció de la identitat privada només és possible des d'una identitat pública que la respecti efectivament, que la consideri integrant i conformadora d'aquesta identitat pública. Al mateix temps, aquesta identitat pública ha d'establir amb precisió els seus diferents nivells —econòmic, civil, penal, institucional, educatiu, social— per tal de configurar el que denominem subjecte econòmic, subjecte civil, subjecte penal, subjecte polític, subjecte social, etc. tots ells subjectes de drets i deures perquè en ells se substancien les relacions amb l'*altre*. Una identitat pública que es converteix, així, en identitat política que, al seu torn, crea un *nosaltres* col·lectiu i integrador de tots els *altres*.

La distància entre la tribu i els estats units d'Europa majoritàriament s'ha recorregut com un procés de successives integracions en societats més àmplies que, per tant, obliguen a assumir noves identitats públiques, nous processos d'integració, a compartir normes de conducta amb l'*altre*. Normes de conducta, de drets i de deures que s'han de concebre a partir d'uns principis ètics interculturals. La profunditat democràtica d'idees i societats està determinada per la ma*jo*r o menor amplitud de l'espai que separa ambdues identitats. I, en aquest joc, no tot s'hi val, no totes les idees

poden tenir una justificació; es tracta de principis ètics on el mercadeig és impossible. "Naturalment, sempre tindran prioritat les necessitats immediates, tret del cas dels règims més despietats, disposats a sacrificar sectors sencers de la població per tal d'assolir la meta establerta. Tot això és prou conegut. El que ens interessa subratllar és que la naturalesa de l'acció humana s'ha vist modificada de tal manera que la responsabilitat pròpia de l'àmbit de l'actuació política —i, per tant, de la moral política— adquireix un sentit totalment nou, amb nous continguts i un abast de futur que no s'havia vist mai" (H. Jonas, *El principio de responsabilidad*). Les concepcions essencialistes de la societat sempre tendiran a unir ambdues identitats, a confondre els seus límits, a l'exclusió de l'*altre*, a reduir —per tant— els àmbits de la llibertat. Les concepcions democràtiques, contràriament, tendiran a l'articulació d'espais cada vegada més amplis, capaços de donar cabuda als diferents *altres*, d'equilibrar els drets i els deures de tots els individus. Les creixents modificacions de la nostra societat, la seva dinàmica i la seva complexitat ens obliguen a pensar, valorar i crear aquestes situacions, identitat privada/identitat política, des d'una ètica intercultural. Si parlem d'ètica, aquestes relacions no s'han d'assentar exclusivament en pactes de no agressió, de cooperació funcional o de simple integració, sinó en relacions mitjançant les quals ens estiguem resignificant constantment, tot resituant-nos amb l'*altre* —no pas contra l'*altre*—, i recreant, en definitiva, la nostra identitat. Un *altre*-cultural que participa amb mi de l'aventura de la vida, que es recrea amb mi en l'espai de la llibertat, únic espai on aquesta aventura és possible. L'atrinxerament en els particularismes, siguin del color que siguin, limita la llibertat i transforma l'aventura amb l'*altre* en repressió contra l'*altre*. "Només sobrepassant la pròpia cultura i pertanyent a una altra cultura diferent, només pertanyent a un ordre que esquinça la nostra particularitat trobarem la possibilitat de comunicar al voltant de sentits pensables i valors que ja no portin el segell del seu origen" (M. Hopenhayn, *Esquirlas de utopía. Líneas de fuga*, núm. 9). Una societat democràtica intercultural com l'indret on conviu gent diferent en igualtat de drets i deures.

3 Societat, cultura i cultures

Carme Fauria

Introducció

La pluralitat sociocultural a l'Europa de començaments del segle XXI és un fenomen que afecta molts dels seus països a causa de les migracions que s'han produït en diferents moments del segle XX i a partir de circumstàncies molt variables, tant pel que fa a les societats d'origen com a les de destinació. Alguns dels seus països tenen una llarga trajectòria en l'acollida de migració laboral, com Holanda, França o el Regne Unit, parcialment o inicialment vinculada a un antic passat colonial; altres han vist incrementada la presència estrangera arrel de conflictes polítics, com per exemple els països nòrdics.

Fins el segle XX, Europa no té l'experiència d'acollir —dintre el marc conceptual d'estats constituïts— grups humans nombrosos de procedències geogràfiques i culturals molt diferents a les locals, malgrat que el fet de compartir territori amb altres col·lectius com a conseqüència de conflictes bèl·lics i dels processos de resolució forma part de la seva essència històrica. Pel que fa a les migracions, la seva experiència es basava, en els temps colonials, en la sortida d'europeus vers altres latituds, forçada per la pobresa o com a resultat de les seves últimes guerres. Però no és la primera vegada que participa en processos de globalització i de mestissatge.

Des del Renaixement, l'expansió occidental no ha deixat de provocar mestissatges de

projecció mundial, que aleshores estaven lligats a un procés de globalització econòmica, iniciada el segle XVI, un segle que —vist des d'Europa, Amèrica o Àsia— va ser principalment ibèric, de la mateixa manera que el segle XX s'ha convertit en el segle americà.[1]

Així doncs, les primeres onades de mestissatges planetaris són contemporànies a l'establiment, entre el 1570 i el 1640, de la primera economia mundial. És també aleshores que hi ha els primers intents de pensar planetàriament altres qüestions de primera importància —la religió, l'esclavatge, el mercat— amb l'ajut de dades procedents d'arreu del món.[2] Quan el jesuïta Luís de Molina, a les acaballes del segle XVI, es pregunta sobre la legitimitat de l'esclavatge, no atura la seva recerca a les costes d'Angola o d'Amèrica, sinó que busca exemples a la resta del món.[3] S'està parlant d'esclavatge, de religió, de mercat... Tots foren temes clau durant el Renaixement europeu, motor i conseqüència de les seves aventures d'expansió territorial.

Ara, tot just iniciat el segle XXI, aquests conceptes es troben al nucli d'una problemàtica compartida arreu del món. Actualment, però, el pes específic i la incidència social de la religió a occident ha canviat de posició en relació a altres moments històrics; el cristianisme ha deixat de formar part activa del fet quotidià, tot esdevenint poca cosa més que una presència testimonial i de referència, festiva en molts casos; en canvi, el pes específic de l'islam es troba en una dinàmica de creixement que sovint es considera una amenaça potencial. Pel que fa a l'existència de l'esclavatge, es tendeix a ignorar-la, com si fos una realitat pròpia d'altres temps —malgrat les notícies recurrents sobre els vaixells de nens esclaus a l'Àfrica occidental i Angola, o els treballs de periodisme d'investigació sobre les xarxes internacionals d'esclavatge sexual. L'eix de la globalització és l'economia, més ben dit, són els interessos econòmics del Primer Món. I, novament, la religió, l'esclavatge i el mercat es troben al

1. Sèrge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Ed. Paidós, Col. Biblioteca del Presente, núm. 12. Barcelona, 2000, p. 18.
2. *Ibíd.*
3. *Ibíd.*, p. 62. Cita a Luis de Molina, *De justitia et jure*, Venècia, 1594.

centre d'un fenomen que avui compta amb un potencial per controlar els territoris i les societats inimaginable al segle XVI.

Actualment, la globalització es pot entendre com un procés de fraccionament articulat del món, amb una recomposició posterior dels fragments.[4] S'ha de veure en quines condicions es produirà aquesta recomposició i quines possibilitats hi haurà de supervivència dels trets identitaris essencials de cada col·lectiu a la corresponent societat d'acollida. Cal una actuació sistemàtica, tant dels governs com de la població, per tal d'evitar les situacions de conflicte inherents a qualsevol moviment de masses i que, lògicament, s'incrementen si s'actua de manera improvisada.

En el cas de l'Estat espanyol, si bé en certs moments històrics la convivència amb la diversitat va ser molt important dins del territori peninsular, també va tenir uns límits molt concrets pel que fa a concentració de variables i va disposar d'un dilatat espai temporal per assimilar el fenomen. En els moments inicials, la convivència de diferents cultures a la península, de la qual avui es parla tan lleugerament com la garantia d'un *savoir faire* de centúries, no va ser gens fàcil.

Avui, però, la situació a Europa és més complexa per la quantitat de variables d'origen i per la seva intensitat —més nombroses en menys temps. A l'Estat espanyol, és especialment complexa, ja que s'ha vist immers en aquest fenomen massiu més tard que altres països com França o Alemanya, avui dia dotats d'un considerable bagatge experimental. El ritme constant i creixent de les migracions dificulta el coneixement i, per tant, la comprensió i l'assimilació dels nouvinguts dins el teixit social, que encara està mancat d'instruments vàlids per afrontar un futur marcat —sense cap mena de dubte— per la diversitat cultural.

Això no significa que Europa tingui posicionaments definitivament clars. Alguns estudiosos creuen que caldria buscar referents en la història recent d'Amèrica del Nord, que va incorporar l'emigració procedent de molts països europeus. L'especial

4. Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Editorial Grijalbo. Mèxic D.F., 1995, p. 13.

idiosincràsia nord-americana no ha considerat mai que el pluralisme cultural que li és propi sigui una part essencial de la nació, i així es reflecteix en els significats específics que té el terme "multiculturalisme" als EUA, on varia segons la perspectiva ideològica de qui l'utilitza. Alguns autors identifiquen multiculturalisme amb separatisme; d'altres distingeixen un multiculturalisme conservador —subordinat a l'hegemonia dels WASP (blanc, anglosaxó, protestant), que marquen el que cal llegir i aprendre per ser culturalment correcte—; un multiculturalisme liberal, que postula la igualtat natural i l'equivalència cognitiva entre ètnies; i, finalment, un multiculturalisme liberal d'esquerres, que explica les violacions d'aquella igualtat a causa del desequilibri en l'accés als béns.[5]

Potser perquè coneix bé les interioritats ideològiques americanes, el politòleg italià Giovanni Sartori, professor emèrit de la Columbia University a Nova York, creu que Europa i Amèrica del Nord no són comparables, ja que "els americans són tots immigrants i havien de construir-se una identitat des de zero, mentre que Europa és un continent integrat, incapaç d'assumir una onada migratòria com l'actual sense desestructurar-se". Aquest autor proposa, per a Europa, el diàleg intercultural fonamentat en la tolerància i el reconeixement de la diversitat, sempre amb una premissa prèvia que comprometi l'immigrant en la seva integració al país d'acollida. També a partir de l'experiència dels EUA, nega la conveniència d'aplicar el concepte multiculturalitat, ja que no porta a integrar sinó a fragmentar una comunitat oberta en grups petits, "aïllats i encaixonats dins cada tribu cultural".[6]

Un punt de referència social molt interessant es troba a l'Amèrica Llatina, on molts països han fet de la diversitat un element identitari de nació. És a dir, en lloc de ser causa de desintegració, la diversitat ha estat causa de cohesió social: en aquest sentit, s'han desenvolupat projectes culturals de gran abast, destinats a conèixer i valorar les diferents arrels que han fet possible la construcció de les societats —mestisses— actuals.[7] D'allà procedeix una visió més positivista de la multiculturalitat, que no

5. Néstor García Canclini, *Op. cit.*, p. 21-22.
6. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, Barcelona, Taurus, 2001.
7. *Los Museos de América Latina*, a MUSEUM, París, 1976.

veu un futur de societats fragmentades en "grups petits i aïllats" com es diu més amunt, sinó un futur sorgit d'un procés en el qual les diferències i les desigualtats s'ordenin de nou, sense necessitat de suprimir-les; és per això que la multiculturalitat seria un tema indissociable dels moviments globalitzadors.[8]

Pel que fa a la història, autors com Baumann conviden a comparar el paper que poden jugar els barris de ciutats com Barcelona, París o Amsterdam en els processos d'integració dels seus veïns en qualitat de ciutadans, en contraposició a la funció de barris perifèrics creats per als immigrants i mancats del mínim caliu necessari per acollir humanament i socialment els nouvinguts.[9]

L'antropologia cultural ha recordat que les cultures poden barrejar-se gairebé il·limitadament i no només desenvolupar-se en aquestes condicions, sinó fins i tot perpetuar-s'hi.[10] No cal dir que, especialment a Europa, per als representants de la *political correctness,* les cultures desenvolupen una concepció del món ancorada en comunitats estanques i autoprotegides,[11] raó per la qual la dinàmica del mestissatge trenca amb les referències socialment i políticament assumides, tot exigint nous posicionaments. Aquesta situació crea, també, incerteses i pors, nascudes més de la visceralitat que no pas del raonament lògic. La ràpida evolució del món quotidià planteja grans reptes socials que s'han d'encarar amb voluntat de renovació per part de les administracions. Teòrics i polítics han expressat la seva confiança en el paper essencial que han de tenir les ciutats en aquest procés, a causa de la proximitat dels seus òrgans de govern amb els ciutadans que, en definitiva, són els qui marquen la pauta de la realitat local.

En un moment en què les ciutats es converteixen en rèpliques en miniatura del planeta,[12] el vell objecte d'estudi antropològic —l'home de les societats llunyanes i exòti-

8. Néstor García Canclini, *Op. cit.*, p. 13.
9. Gerd Baumann, *Op. cit.*
10. Alfred L. Kroeber, *Cultures, Patterns and Processes*, Nova York i Londres, First Harbinger Books, 1963, p. 67.
11. Serge Gruzinski, *Op. cit.*, p. 16.
12. *Món local i diversitat.* Diferents autors. CRID, Diputació de Barcelona.

ques— s'apropa al propi territori de l'estudiós clàssic. Així, a la pràctica, esdevé l'última etapa d'un llarg recorregut que porta l'antropòleg des de l'estudi de societats marcadament diferents a la pròpia (amb l'execució d'un ritual que implicava necessàriament la sortida personal cap a altres latituds), fins a l'estudi de la seva societat, immersa en un procés de reconstrucció del propi teixit que, pel seu caràcter multicultural, requereix una participació col·lectiva i plural.

L'Estat espanyol ha viscut un segle XX intens en migracions. Ja durant la primera dècada, sorprèn la notable presència estrangera, bàsicament d'europeus; ben aviat es van produir desplaçaments interns de població, des de les regions més deprimides cap a d'altres amb més possibilitats econòmiques, fins que, les dues últimes dècades, s'ha produït una intensificació creixent de migracions externes. Però també ha estat exportador de població: després de la Guerra Civil, per motius polítics, un gran nombre de persones va optar per la sortida del país. Més tard, els espanyols emigraven —bàsicament a Europa— a la recerca d'un benestar econòmic que el seu país no els podia oferir. Aquesta opció individual, coneguda de prop per tantes famílies, també va ser molt positiva per l'economia estatal; és el benefici col·lectiu de les divises que, també avui, s'espera i s'incentiva des de països com l'Equador i el Marroc, per exemple.

Històricament, a Catalunya es constata una presència permanent de l'alteritat incorporada al món quotidià, amb nivells d'integració i/o convivència entre realitats socioculturals i religioses diferents que varien numèricament segons les èpoques.

Actualment, vivim una situació poc definida en relació al fenomen migratori, causada en certa manera per l'abundància de dades arrelades en el passat que no han estat actualitzades. Les opinions de la població mantenen vius els tòpics de sempre —fonamentats principalment en el record que s'ha difós de l'esmentada experiència històrica— i n'incorporen d'altres, en molts casos generats durant els anys màgics dels Jocs Olímpics a Barcelona: una ciutat i, per extensió, un país que espera tothom amb els braços oberts. De vegades, aquests tòpics esdevenen els únics referents que es tenen avui dia per establir criteris sobre l'alteritat, un factor determinant de la realitat social; una alteritat amb la qual es comparteix l'espai (urbà, territorial) i es conviu, però que, sobretot, s'ignora i es desconeix.

En general, la societat es considera dotada de les eines necessàries per afrontar la presència de l'alteritat en abstracte, gràcies a la llarga tradició en la convivència amb estrangers tant al propi país com a fora, on s'ha recalat bé per motius econòmics i polítics. El primer cas va aportar trets exòtics i enriquidors a la societat d'origen —des de l'arquitectura, el paisatgisme o la música fins a la industrialització i la modernització de les comunicacions. Els indianos, per exemple, han deixat testimonis de la seva trajectòria vital i professional a ciutats i poblacions catalanes que avui formen part dels trets reconeguts i apreciats com a essencials en la construcció de la personalitat local. El segon ha fet dels exiliats i dels seus descendents una població amb una visió social especialment oberta, tolerant i capaç de valorar la diferència com un element enriquidor. Portadors d'una experiència d'exili temporal en una primera fase i, més tard, d'integració als països d'acollida; solen tenir tan clares les seves arrels com el sentiment de pertinença i d'implicació personal als països d'acollida. Un millor coneixement d'aquestes experiències, preses com a referents, seria interessant a l'hora d'elaborar la nova proposta de convivència que cal per al futur immediat.

En canvi, les opinions de la societat sobre els nouvinguts en concret són menys coincidents: positives, negatives, contradictòries, generalment relacionades amb determinats fets del passat històric recent. Dins el marc dels tòpics, per exemple, sovint es veu amb més preocupació la presència dels magribins que la dels llatinoamericans; pel que fa a les religions, es té una certa por a l'islam, tot i que s'acostuma a considerar interessant l'apropament al pensament d'algunes religions orientals.[13] Per les seves característiques, aquestes opinions contribueixen a desdibuixar un moment social especialment complex.

És cert, però, que la societat catalana disposa de prou elements per poder valorar el seu potencial multicultural, i que aquests poden constituir un avantatge a l'hora de definir l'autèntica dimensió que té avui la immigració. La complicitat de la societat civil en el procés de construcció del nou teixit social s'ha de recuperar, encara que l'individu sigui el protagonista indiscutit d'aquest moment històric, fet que també es

13. Converses amb associacions i cases regionals establertes a Barcelona. Preparació de l'exposició *Barcelona mosaic de cultures*. Museu Etnològic, Barcelona, 2000.

reflecteix en la tendència a la personalització —professionalització— de la política, més enllà de les ideologies i dels interessos col·lectius que van caracteritzar el sistema de partits al principi de la democràcia.

El creixement constant del teixit social a partir de la immigració és un fet indiscutible; per tant, les administracions han d'aportar respostes adients, tal com han demostrat el seguit d'incidents que hi ha hagut els darrers mesos, protagonitzats per la suma de diferents col·lectius d'immigrants, esdeveniments que han fet evidents els seus esforços desesperats per trobar solucions.[14] La inseguretat institucional s'ha manifestat de forma recurrent, fent palesa la manca d'unes directrius clares respecte un fet de rellevància prioritària. Al redòs de la Llei d'Estrangeria —aprovada per la majoria absoluta del partit que governa—, es construeix localment una estructura dubitativa, que cerca alternatives a fets puntuals que afecten la normalitat quotidiana. Aquestes alternatives tenen, en el millor dels casos, més bona intenció que eficàcia, mancades com estan d'una estructura que faci possible encarar sistemàticament la complexitat d'aquesta problemàtica social.

Més enllà dels problemes puntuals, que generen tensions generalitzades, cal entendre que el tipus de futur que construïm dependrà de la capacitat de la ciutadania i dels governants d'avui d'aportar respostes vàlides a l'esmentada problemàtica. Des d'àmbits molt diversos s'està treballant per aportar-hi experiències, propostes, solucions: els departaments i regidories de Benestar Social i de Drets Civils viuen de molt a prop la presència d'unes realitats alternatives; des d'alguns àmbits culturals també s'intenten apropaments, tot i que, en principi, solen ser més teòrics i desvinculats del món quotidià.

14. Els primers incidents d'aquest tipus es van produir pel rebuig a la nova Llei d'estrangeria i van acabar amb el tancament i la vaga de fam protagonitzada per un gran nombre de "sense papers" a l'església del Pi. Aquesta protesta es va estendre a altres esglésies a mesura que s'incrementava el nombre de participants.

Sobre la CULTURA en la societat d'avui

La generalització de l'ús del concepte "cultura" és un indicador de la seva banalització en el marc d'un llenguatge suposadament culte i actual, que l'ha desposseït de la seva essència natural a favor d'una aparença; aquest fet és, una vegada més, reflex del triomf de la imatge externa en detriment del contingut. La seva presència freqüent en el llenguatge diari no és pas garantia de bona salut, ni d'una aplicació correcta. Quan es fa referència a la cultura de l'oci, la cultura comercial, la cultura de l'aigua, etc. sovint s'està parlant des de la perspectiva dels entramats culturals,[15] un concepte que identifica grups d'elements que són compartits per agents socials no necessàriament pertanyents a una mateixa cultura.

Però, en la societat occidental, CULTURA en singular s'escriu en majúscules. Es pot dir que correspon a l'anomenada "cultura oficial", aquella que impulsa els grans equipaments en relació a l'art contemporani i que inverteix en infraestructures per a centres i/o museus, potencialment capaços d'atreure un gran nombre de visitants,[16] és a dir, de ser rendibles en termes econòmics. Malauradament, encara no s'ha arribat al punt de saber valorar de manera adient altres actius relacionats amb coneixements i continguts; hom creu que s'imposa una actuació dura en sentit econòmic

15. "Un entramat cultural està constituït per diferents fets i elements culturals, articulats entre si, i pressuposa així mateix l'existència d'un codi sistèmic compartit pels agents socials que participen d'aquest entramat. Tota la cultura —en el sentit singular i antropològic del terme— està organitzada mitjançant un conjunt innumerable d'entramats. Aquests entramats poden assolir grans dimensions que depassen clarament les fronteres estatals, com per exemple el de la pràctica mèdica d'origen occidental, la indústria militar o l'islamisme. Però poden ésser també de caire infinitament més reduït: l'entramat que forma una família, una empresa concreta o un club excursionista. En definitiva, tot allò que pugui ésser considerat com a sistema i que inclogui la presència activa d'agents socials pot ésser entès com un entramat cultural." Josep Martí, "La música des de la perspectiva dels entramats culturals", a *Catàleg de BCN Mosaic de Cultures*, Museu Etnològic, 2001 (en premsa); Ulf Hannerz, *Conexiones transculturales*, Madrid, Cátedra, 1998.

16. La Ciutat de les Arts i les Ciències de València n'és un bon exemple. No es pot negar l'èxit de públic d'aquesta proposta cultural, tot i que la visita s'adreça a una oferta nova, molt publicitada; 'és un lloc on "cal anar" si es passa per València'. El públic visitant ignora majoritàriament quina oferta de continguts aporta aquest espai cultural, però tampoc li interessa. És com seure davant del televisor una tarda de diumenge, més o menys hom espera alguna pel·lícula, anuncis, descans i entreteniment.

perquè això no havia estat prioritari fins ara i oblida que, fins ara, tampoc s'ha fet massa per millorar altres àmbits fonamentals com la recerca, la conservació actualitzada del patrimoni o les exposicions amb discursos més sòlids que aparents. Avui dia, és difícil apostar per productes de qualitat i no per productes mediàtics o oportunistes quan les institucions tenen com a primer objectiu la gestió; tanmateix, és cert que el coneixement i els continguts apareixen a totes les planificacions dins el capítol dels àmbits imprescindibles, però a la vida real solen quedar reduïts a un segon terme, del qual només es farà ús en casos necessaris i per subratllar un determinat aspecte de la imatge institucional.

Al meu entendre, l'interès per actualitzar les formes de gestió cultural encara ha de trobar l'equilibri precís entre els moderns sistemes de gestió i els interessos científics fonamentals i imprescindibles per al normal desenvolupament dels centres de producció cultural, ja siguin tradicionals o fruit de propostes absolutament contemporànies. En tots els casos, cal establir processos vàlids de futur.

En ocasions, els grans projectes-espectacle poden impedir el funcionament normal del dia a dia. No s'hauria de confondre la grandària o l'originalitat d'un projecte amb la seva qualitat, ni substituir la qualitat per la capacitat d'atreure les masses d'arreu; tampoc s'hauria de pensar que no és possible un bon nivell de treball i de resultats a partir de centres petits i mitjans, sempre que hi hagi la voluntat de valorar una pluralitat d'actius. Un exemple paradigmàtic seria el que aporta Jaume Vallcorba, editor de *Quaderns Crema*. Està dirigint amb èxit una editorial petita que disposa de molt bons autors reconeguts i que també edita autors novells.[17] La seva reflexió sobre la literatura catalana avui és especialment significativa, ja que atribueix el desinterès dels lectors pels autors nous a l'excessiu protagonisme de la indústria i també a una utilització partidista de la literatura —protegida sota el paraigua de "literatura oficial"[18]. Intueixo que aquest raonament també és vàlid per altres àmbits de la cul-

17. Marc Roma, "Cara a Cara: Jaume Vallcorba, editor de Quaderns Crema". *El Triangle*, núm. 529, p. 20; 23 d'abril de 2001.

18. David Castillo, *A mig camí*, a *Avui*, diumenge 29 d'abril del 2001, p. 23. Reflexionant sobre el Sant Jordi d'enguany, aquest autor incideix en la mateixa línia que Vallcorba. *"La fira de les vanitats fa que*

tura, igual que la recepta per posar-hi remei: consistiria a formar i consolidar el públic a través de l'educació.

Si cal trobar punts de coincidència entre la gestió pública i la gestió privada, serien bons referents algunes empreses d'actuació impecable que no renuncien al tipus de continguts que consideren essencials en el seu camp i que, alhora, apliquen les tècniques econòmiques i de comunicació més actualitzades.

Tot coincidint amb la necessitat d'una bona educació que sigui la base dels usuaris de la cultura en un futur a mitjà i llarg termini, hi ha un altre escull important: avui és difícil proposar projectes que no incorporin l'existència de resultats immediats —excepte quan el projecte es caracteritza per una ambició d'objectius desmesurada, capaç d'autoalimentar-se mediàticament durant els processos d'elaboració de continguts i de producció. El sistema de gestió del temps pressiona per iniciar i tancar els temes en trajectòries mínimes. Moltes vegades l'eficàcia i l'obtenció de resultats es confonen —se substitueixen per?— amb la immediatesa. Conceptes com educació, coneixement i experiència requereixen un temps, és més, tenen un *tempus* inherent, inqüestionable i innegociable. Una vegada més, caldria l'adaptació de les aplicacions actualitzades de gestió als requeriments propis de cada cas, així com la revaloració dels tècnics i els acadèmics en el marc de les responsabilitats que els són pròpies.

Les institucions públiques, que fins avui han estat les grans dipositàries del patrimoni cultural, ara es troben en la disjuntiva d'impulsar projectes de futur o projectes d'imatge. Com ja s'ha dit, el projecte o producte cultural s'adreça a un públic que cada vegada és menys coneixedor i que se suposa que, per sobre de tot, espera una oferta engrescadora i sorprenent.

els mateixos autors es dediquin més a promocionar obres errades, és a dir, a promocionar el seu fracàs, que a reflexionar sobre el que han fet, sobre el que han de fer i sobre el que no han de fer (...) El cert és que quan darrera hi ha un editor com cal —veig Jaume Vallcorba o l'enyorat Joan Sales quan parlo d'aquest tipus d'editors—, els autors no es cremen tan ràpid (...). Cal insistir també en l'erràtica política institucional i en el lamentable paper de la suposada televisió nacionalista —i pública— en la promoció de la nostra literatura."

Tal com s'ha dit, la gran necessitat d'immediatesa que caracteritza la societat actual és conseqüència del canvi que aquesta societat ha experimentat en alguns dels seus registres més essencials durant les darreres tres dècades del segle XX. En algun moment d'aquest període s'esvaeix la recerca d'un futur renovador i se subordinen les decisions polítiques i econòmiques a la seducció immediata del consum.[19] A nivell individual, es passa del ciutadà com a representant de l'opinió pública al ciutadà com a consumidor.[20] No es tracta de situacions locals, sinó que formen part de les situacions que provoca la globalització. Per controlar-ne les conseqüències, es disposa de mecanismes diversos, com per exemple les configuracions institucionals supranacionals, que pretenen substituir o superar la pèrdua local d'identitat pròpia d'aquests processos.[21]

En aquest context, les institucions sovint opten per la identificació de CULTURA amb ART a l'hora de concretar les propostes culturals, propostes que donen molta importància al que és contemporani. L'art és una manifestació de la CULTURA que atreu al públic sense crear conflicte i que, també, satisfà l'ego de "coneixedor" que tothom té més o menys amagat.[22] És la CULTURA exportable, indicadora d'una identitat local refinada. En contraposició, i fidel a la seva essència més profunda, mostra una sensibilitat per l'home, la societat, la política, etc. que rarament va més enllà de la superfície o de la realitat virtual. En paraules d'una crítica d'art adreçades a una mostra puntual, les seves manifestacions poden representar "un cert esperit crític",[23] és a dir, una opinió *light* sobre la realitat. És, finalment, un medi que dóna seguretat a qui el gestiona, perquè hi té una bona experiència prèvia.

19. Néstor García Canclini, *Op. cit.*, p. 32-33.
20. *Ibíd.*, p. 40.
21. *Ibíd.*, p. 48.
22. Un recent estudi sobre els museus de Barcelona ha aportat algunes dades molt il·lustratives en aquest sentit. Un percentatge important de les persones entrevistades utilitzava el Museu Picasso com a referent del seu coneixement personal dels museus de la ciutat, encara que es feia evident que aquesta resposta era un recurs i no la constatació d'una realitat. A *Els ciutadans de Barcelona i els seus museus. Estudi sobre el grau de coneixement, utilització i valoració dels museus barcelonins*. Barcelona Activa-Institut de Cultura de l'Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2001.
23. Mercè Ibarz, "Políticas del arte contemporáneo", *La Vanguardia Magazine*, 19-VIII-2001, p. 12.

Per totes aquestes raons, s'ha triat una fórmula per abordar la diversitat cultural i per poder fer referència a la multiculturalitat des de la CULTURA. Es tracta d'una fórmula agraïda, que aporta noves perspectives en el molt treballat camp de l'art i que, aparentment, introdueix temes d'actualitat. En el cas que aquest es constitueixi com a únic sistema i no pas com un sistema més de coneixement de la realitat social, s'estaria proposant un missatge erroni pel fet de ser parcial.

S'ha de tenir present que la creació artística es mou en termes d'individualitats i la diversitat cultural es mou en termes de col·lectius. El procés de creació artística és un fet individual, al qual la diferència respecte d'altres processos aporta un valor essencial. Es tracta d'una diferència buscada, desitjada i imprescindible, que per l'artista és la tarja de presentació pública. Per tant, és una diferència vinculada implícitament al concepte d'art, molt valorada socialment i que forma part de la cultura occidental, fins i tot quan els elements que l'estructuren són aliens a la cultura occidental. Aquest és un fet nou que s'ha vist afavorit per determinats posicionaments dels grans temples de la cultura occidental —seria el cas del Musée des Arts Premières, que instal·la obres mestres d'artistes no occidentals al Louvre[24] . S'ha posat gran èmfasi en el fet d'equiparar la producció artística europea amb la "producció artística" de la resta del món, com una manera d'equilibrar i atorgar la mateixa consideració a allò que és propi i allò que és forani. La presència al Louvre d'obres africanes, oceàniques, americanes o asiàtiques tractades al mateix nivell que les històriques giocondes o victòries de Samotràcia, oblida o amaga els contextos específics de producció, les característiques de les societats d'origen, la particular funció per a la qual es varen concebre les obres… que en cap cas tenia una finalitat equivalent a la de la creació artística occidental. Mostrar aquestes obres fora de context és empobrir-les, però permet un llenguatge més fàcil, més proper a àmbits controlables, i permet incorporar el gran tema de la diversitat cultural. No és pas tan fàcil si la pauta la donen els diferents, rics i poc coneguts marcs culturals de les societats que varen crear aquelles obres —d'art?— i pels homes i les societats que les van produir.

24. Aquest procés ha implicat la selecció de les obres més valuoses —als ulls dels experts francesos— que estaven ubicades als museus de tipus etnogràfic, antics museus colonials. El Museu de l'Home i el Museu de les Arts Oceàniques veuen com es dispersen uns materials que tenen un significat més ampli que el d'obres d'art per a ser contemplades des de perspectives estètiques occidentals.

Tot això no impedeix que aquesta forma de presentar obres fetes dintre d'altres marcs culturals faciliti al públic occidental —numèricament important— l'accés a uns criteris estètics completament diferents als propis i que afavoreixi la seva valoració. Cal dir, però, que —una vegada més— l'etnocentrisme es troba al nucli dels posicionaments polítics i culturals i limita a determinades temàtiques la transmissió de coneixements a la societat: aquelles que han demostrat ser perfectament controlables. Així, el públic —és a dir, la societat—, no té la possibilitat d'escollir; d'altra banda, aquest interès pel control d'allò a què té accés el públic es du a terme tant en relació a la CULTURA com en relació a les cultures tradicionals, tal com veurem més endavant.

En definitiva, l'opció artística com a garantia d'un procés cultural fonamentat en l'economia condueix a "una concentració hermètica de les decisions en elits tecnològico-econòmiques i genera un nou règim d'exclusió de les majories, que s'incorporen a aquesta dinàmica com a clients".[25]

... I SOBRE LES CULTURES

Des d'una perspectiva històrica, Catalunya ha estat un país de pas on s'han citat nombrosos representants de cultures diverses. La percepció de l'existència d'aquesta tradició de mestissatge fa que tinguem una idea de nosaltres mateixos com a poble acollidor i obert. Però, quan s'ha d'encarar la pluralitat cultural com un fet quotidià, es fa difícil exercir el dia a dia d'acord amb la imatge ideal. Potser perquè les cultures poden ser actives, tot emparant els seus membres, donant-los seguretat personal i, en relació a l'entorn, tot aglutinant les individualitats en una memòria comuna; són referents de permanència al llarg dels anys que aporten una garantia de transcendència col·lectiva més enllà del present.

És un fet que, durant els darrers mesos, la immigració s'ha convertit en un tema recurrent, protagonista de notícies mediàtiques gairebé diàriament. Aquesta és una

25. Néstor García Canclini, *Op. cit.*, p. 41.

situació nova pel país; repassar la premsa escrita al llarg del segle XX[26] és molt aclaridor. No cal fer esment de publicacions o projectes acadèmics o institucionals: en aquest sentit, un fet tan quotidià per a tothom com és llegir el diari, resulta clau.

La diversitat dels col·lectius que emigren a Barcelona, a Catalunya, o a la resta de l'Estat, és molt més gran que mai. Cada col·lectiu forma part d'una cultura, que també emigra amb els individus als nous llocs de residència; però, sota quins paràmetres? Les cultures emigren i s'adapten i aquest requisit és indispensable per a la seva supervivència. La cultura també és canviant: incorpora, analitza, desestima, substitueix i no té cap enemic més gran que la immobilitat, que pretendre la puresa absoluta dels seus trets distintius.

D'alguna manera, les **cultures** aporten inseguretat a la **CULTURA**, que percep de moltes maneres la possibilitat de conflicte derivada dels canvis —necessaris, impossibles d'obviar. Parlar de canvis introdueix —en més o menys mesura— la por al resultat d'aquests canvis en el món més immediat, una por que es manifesta tant als individus i potencials usuaris dels productes culturals com als teòrics dissenyadors del futur cultural de la ciutat. És freqüent que a les converses reapareguin temes com la religió, utilitzats com a arguments d'una identitat que avui ja està molt allunyada de la universalitat social que el cristianisme tenia a casa nostra en altres temps; o la recerca de l'antic concepte de família,[27] gens d'acord amb els esquemes d'unitats familiars més estesos a la societat actual. Però també es poden incorporar a discussions teòricament emmarcades en un àmbit de coneixement més elaborat. Així, sovint s'utilitzen arguments falsament liberals, del tipus "Tant que ens ha costat eliminar l'ensenyament obligatori de religió a les nostres escoles i ara haurem de tornar

26. En la preparació de l'exposició *Barcelona mosaic de cultures*, el Museu Etnològic ha fet un buidatge de les notícies aparegudes durant el segle XX sobre *l'altre,* en el sentit antropològic del terme. El creixement d'aquest tipus d'informacions ha estat molt intens en els darrers anys i s'ha accentuat fins a formar part de la premsa i altres mitjans de comunicació en totes les edicions, moltes vegades com a protagonista.

27. Reunions amb membres d'associacions i casals ubicats a Barcelona. Advertiments d'un dels organismes que hi assistia sobre el perill de donar espais als musulmans en una futura exposició del Museu Etnològic de Barcelona.

enrera i ensenyar l'islam".[28] És un tipus de testimoni que mostra un estat d'opinió paral·lel a la realitat, nascut només amb la intenció de protegir (tot tornant a situacions exhaurides) la identitat local d'alguna amenaça no ben definida; en aquest cas, el fet d'acudir a la cultura tradicional d'un passat més o menys immediat, però no vigent, aporta una sensació de seguretat, quan es creu que aquesta està en perill per "l'amenaça" de canvis. La percepció individual de recuperació del control a través de les cultures tradicionals podria transformar-se en una percepció col·lectiva si es propiciés des d'estructures de govern. Es tractaria de casos centrats en posicionaments excloents basats en la recança i el desconeixement.

Davant el fenomen de la immigració, també pot ser temptadora la proposta d'una integració que els permeti incorporar-se a la cultura d'acollida tot renunciant a la cultura d'origen. Aquest pensament pot ser considerat prou tolerant per gran part de la societat, ja que es pot entendre com l'admissió dels membres de col·lectius diferents i forans en termes d'igualtat amb els membres de la societat d'acollida.

Gairebé en els mateixos termes que la CULTURA ha incorporat etnocèntricament obres produïdes per cultures no occidentals, les cultures tradicionals locals i foranes esdevenen protagonistes recurrents d'activitats festives que, erròniament, es consideren menys conflictives. En qualsevol cas, sempre és difícil que els col·lectius forans disposin d'igualtat pel que fa als espais d'expressió cultural, a no ser que equiparin els seus productes culturals amb els locals. En general, les vies habituals de contacte entre la immigració i les administracions públiques —municipals o de govern— són a través de la Conselleria de Benestar Social, o de les regidories de Drets Civils, de Benestar Social i, naturalment, les delegacions del Govern central pel tema de la legalització i la documentació.

28. Reunió per establir les bases d'un futur equipament cultural a Barcelona. ICUB, Barcelona, 1999.

Conclusions

La traducció de tot el que s'ha dit a la realitat quotidiana dins el nostre medi cultural comporta un paral·lelisme interessant amb el que es viu a nivell social: la gestió de la CULTURA és diferent de la gestió de les **cultures**, bàsicament perquè hi ha una tradició que marca les pautes d'acció respecte les manifestacions culturals del món occidental, reconegudes i aplicades arreu; en canvi, no n'hi ha sobre el tractament de les cultures en plural.

En conseqüència, s'estan desenvolupant processos paral·lels i complementaris, amb la presència de diferents àmbits socials, institucionals i acadèmics, que requereixen la coordinació de tots els agents implicats. La realitat ciutadana i territorial planteja el repte del seu estudi teòric a partir de la suma de disciplines i l'establiment d'aplicacions pràctiques de les conclusions resultants; I, si cal explicar ara i aquí el fenomen humà en clau holística, no s'ha d'oblidar que les circumstàncies li atorguen una gran dosi de transcendència, més enllà del territori.

Pel que fa a les opcions dels professionals, hi ha noves aplicacions de les velles disciplines: s'està entrant en una dinàmica que recondueix els marcs de treball utilitzats fins ara i que presenta l'oportunitat d'aplicar la interculturalitat i la interdisciplinarietat als estudis, com a base de tot del procés.

En aquest sentit, des d'un museu d'etnologia es pot oferir una perspectiva de coneixement, fortament lligada a un aspecte pedagògic i d'experiència personal, gràcies a la participació activa del públic en la seva oferta cultural. La possibilitat d'utilitzar els materials etnogràfics de les col·leccions històriques com a punt de partida per explicar els orígens de les cultures tradicionals, —pròpies dels col·lectius que avui tenen la categoria de conciutadans— pot ser útil per trencar tòpics i propiciar la reflexió sobre opinions formades fa molt temps i no revisades, però que s'accepten individualment i dificulten l'entesa social entre els diferents components de la societat d'avui. Paral·lelament, l'establiment de diàlegs interculturals i la motivació per a efectuar intercanvis en aquest sentit, aporta nova documentació que actualitza els materials relatius a la societat contemporània.

El repte de la interculturalitat és complex; requereix una voluntat política que unifiqui els esforços per resoldre el dia a dia sense rendibilitzar-ho de manera partidista i tot prioritzant les necessitats del conjunt de la societat; un esforç dels acadèmics i dels tècnics en àmbits culturals que faciliti el diàleg des del coneixement. Finalment, i molt important, la ciutadania ha de recuperar el seu paper més actiu per participar en la construcció social, tot superant l'encasellament forçat que viu avui com a "client" d'ofertes culturals que han estat concebudes tot prescindint de la seva opinió.

4 Les classificacions identitàries: reflexions llunyanes per a una realitat propera

Gemma Celigueta

Introducció

Des dels seus inicis, l'antropologia suposa que una de les millors maneres de conèixer-se és mitjançant l'altre. En la seva voluntat holística, cerca un coneixement, no pas per reducció o generalització sinó per exhaustivitat. Per això, a partir de la màxima diversitat vol conèixer l'ésser humà en la seva totalitat. Per exemple, es podria aprofundir en la comprensió de la mort a partir d'una realitat aparentment tan llunyana per a nosaltres com és el fet que en algunes cultures es mengin els seus propis morts, tot sabent veure en aquest acte una forma de retenir i incorporar part de l'esperit de la família que vol marxar.[1]

Balandier recollia en el seu llibre *Le détour: Pouvoir et Modernité*,[2] un concepte interessant per a aquesta idea. *Détour* significa, en francès, prendre un camí diferent del camí directe per arribar a un mateix lloc. Seria, en definitiva, donar una volta i arribar-hi per una altra banda; i això és el que em proposo fer. En part, perquè Quetzaltenango és el lloc que conec i, en part, també, perquè la seva aparent llunyania ens permet fugir de les trampes de sentit comú i estereotips a què ens porta el

1. Bonte-Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige, París, 2000, p. 124.
2. Balandier, G., *Le Détour: Pouvoir et Modernité*, Fayard, París, 1985 (traduït al castellà com *Modernidad y poder: el desvío antropológico*, Júcar Universidad, Madrid, 1988).

camí directe, el camí aparentment més fàcil. Amb aquesta ponència, doncs, espero afavorir aquest exercici de mirar-se a través de l'altre.

No pretenc, però, fer una comparació fàcil entre l'aquí i l'allà, cosa que ens seria de poca utilitat. Les diferències amb Guatemala són, evidentment, enormes en tots els sentits. Per anomenar-ne algunes de les més importants, per exemple, diré que no es tracta de minories ètniques sinó d'una majoria, ni d'immigració sinó de colonització, entre altres. En realitat, doncs, el que pretenc és exemplificar els problemes, les lògiques, les contradiccions, els actors, les estratègies, les aliances i les relacions socials en general que van lligades a aquest tipus de relacions entre grups socials diversos; en aquest cas, les relacions històriques que s'han establert entre dos grups socials diferenciats —categoritzats com a races durant la colònia, o com a ètnies i cultures més tard— que han estat convivint a la mateixa ciutat durant més de tres segles. Aquestes relacions històriques no poden considerar-se en cap cas com a interculturals, però tampoc podem interpretar-les només com a relacions de dominació d'un grup vers l'altre o com a relacions de classe social. Són relacions complexes i han de ser tractades així.

Concretament, si, a la Posmodernitat, la identitat es construeix sempre en la relació als altres, si l'etnicitat ja no és quelcom d'essencial sinó relacional,[3] si un grup ètnic ja no equival a una cultura concreta —entesa des d'un punt de vista primordial— sinó que depèn de les diferències que estableixen els mateixos grups per distingir-se i que, per tant, varien en el temps, llavors aquesta ponència tracta de la construcció de la identitat de dos grups categoritzats com a races, ètnies, nacions, classes socials, pobles o cultures diferents mitjançant les relacions que es produeixen i s'han produït entre ells mateixos, és a dir, entre *indígenes* i *ladinos*[4] a la ciutat de Quetzaltenango, Guatemala.

3. Aquest seria el punt de vista que adoptaria Fredrik Barth amb la publicació del seu llibre *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Universitetsforlaget, London, George Allen & Unwin, 1969 (traduït al castellà com *Los Grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*; Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1976).

4. Aquest no és el lloc per debatre la denominació de cada un dels grups, ni tan sols per discutir sobre si són grups ètnics, ètnies, cultures o nacionalitats. N'hi ha prou sabent que la quantitat de noms és

Presentació de la ciutat

Des del segle XIX, i relacionat directament amb el desenvolupament de les plantacions de cafè, es considera Quetzaltenango com la segona ciutat més important de Guatemala, després de la capital. La ciutat està situada a la regió més densament poblada i amb més població *indígena* del país, l'altiplà occidental guatemalenc, i destaca per ser el centre administratiu i comercial.

Hi ha diversos aspectes —que trenquen amb els estereotips que s'acostumen a tenir sobre els pobles indígenes— que, des del principi, criden l'atenció al visitant contemporani de la ciutat: en primer lloc, la nombrosa presència d'*indígenes* al casc urbà del municipi, majoritàriament del grup maia-k'iche'. Aquests, juntament amb els *indígenes* de l'àrea rural de Quetzaltenango, formen, més o menys, la meitat de la població del municipi, tot igualant el nombre dels *ladinos*.[5] La nombrosa presència

un reflex de la seva construcció com a categories: els primers porten el nom de *naturals*, *indis*, *indígenes*, *maies*, *maies-k'iche'* o *K'iche'* i els segons *ladinos* o, fins i tot, *no indígenes*. És evident que cada concepte sorgeix arrel d'una construcció i un context històric precís que no podem reproduir detalladament aquí, malgrat el seu interès. És important assenyalar, però, per evitar equívocs, que el terme de *ladino* ha anat canviant durant el temps i que suggereix una identitat cultural hispanitzada i no un mestissatge cultural o biològic com es podria suposar. El terme *K'iche'*, d'altre banda, s'utilitza tant per a un grup ètnic com per a una llengua. Els *k'iche'* formen part del poble *maia*, un poble *indígena*, és a dir, originari d'Amèrica. Aquí utilitzarem majoritàriament, encara que no sempre, els termes d'*indígena* i *ladino* per referir-nos als dos grups, ja que són els termes que han resistit més períodes històrics. Malgrat les crítiques actuals a la seva pertinença, continuarem utilitzant-los perquè ens interessa ressaltar en concret les relacions entre els que es consideren descendents dels pobles originaris d'Amèrica i els que es consideren descendents dels conqueridors, dels mestissos i, en general, dels altres pobles no indígenes. En efecte, creiem que són aquestes categories les que mostren millor aquesta relació. Hem volgut escriure aquests termes en cursiva per destacar el fet que són categories construïdes històricament i per intentar evitar, així, els significats a priori que se'ls associen. Una última precisió, el terme d'*indio* és pejoratiu a Guatemala, com a molts altres llocs d'Amèrica Llatina.

5. A Guatemala, la qüestió dels censos va sempre més enllà d'una simple qüestió de números, ja que, com es comprendrà, concretar qui és majoria o minoria en un territori determinat té implicacions polítiques importants. A més, a Guatemala, no sempre és fàcil d'establir qui és *indígena* i qui és *ladino*, categoria que moltes vegades és atorgada arbitràriament per la persona que fa l'enquesta segons la idea que té ell mateix del que és ser *indi* o ser *ladino*. Així, algunes persones consideren que són *indis* aquells que vesteixen d'una determinada manera, els "pobres" o els analfabets, tot confo-

d'indígenes en un territori on conviuen, des de fa més de tres segles, dos grups categoritzats de maneres diferents pot ensenyar-nos molt sobre els diferents tipus de relacions que s'estableixen entre aquests grups i evitar que caiguem en els essencialismes identitaris que produeix la manca de visió històrica. A més a més, el fet que visquin al casc urbà ajuda a trencar amb l'estereotip de l'*indígena* com a habitant d'una comunitat camperola.

En segon lloc, molts dels maia-k'iche' de Quetzaltenango, sobretot els que viuen al casc urbà del municipi, són professionals liberals (advocats, metges, enginyers, mestres...), d'altres són propietaris de la terra, comerciants i artesans amb un poder adquisitiu significatiu, algunes vegades fins i tot superior al d'alguns *ladinos* de la ciutat. Aquest fet, força singular a l'Amèrica Llatina, evita caure en els tòpics sobre la total marginació dels grups *indígenes* i permet comprendre alguns aspectes lligats a les relacions entre cultures que la dominació econòmica ha eclipsat sota les relacions de classe. A la vegada, a Quetzaltenango es poden distingir diverses classes socials entre els *indígenes* i els *ladinos* i, per tant, es poden veure les diferències que s'estableixen dins d'un mateix grup, tot evitant la seva homogeneïtzació.

En tercer i últim lloc, sorprèn la victòria electoral del Comitè Cívic[6] Xel-ju[7] el 1995. Aquest Comitè va ser creat l'any 1972 pels *indígenes* de la ciutat i, l'any 1996, va

nent l'estereotip amb la categoria. Per tot això, es considera que l'últim cens estatal del 1994, que dóna la xifra de 54.238 indígenes i 52.703 no indígenes a tot el municipi de Quetzaltenango, no és fiable. La municipalitat de Quetzaltenango ha realitzat un cens per l'any 2000 que dóna les següents xifres per a la totalitat del municipi: 61.487 *indígenes*, 60.146 *ladinos* i 524 persones en la categoria d'*altres*. No coneixem, però, els criteris utilitzats per decidir qui forma part de cada grup.

6. *"Los comités Cívicos son organizaciones políticas de carácter temporal que postulan candidatos a cargos de elección popular para integrar corporaciones municipales"*. (Congreso de la República de Guatemala, *Ley electoral y de partidos políticos y sus reformas*, Jiménez & Ayala, Guatemala, 1987, p. 24). Perquè un comitè cívic pugui constituir-se legalment i presentar-se a les eleccions necessita un nombre mínim de signants, que en el cas de Quetzaltenango —que és cap de departament— és de 500 veïns alfabets empadronats al registre de ciutadans. Aquestes firmes han de presentar-se 90 dies abans de l'elecció. Un cop acabat el període electoral i adjudicats els càrrecs municipals, el Comitè Cívic es dissol legalment.

7. Adaptació del nom k'iche' de Quetzaltenango, *Xe lajuj noj*, que significa sota els deu pensaments i és un dia del calendari maia. Quetzaltenango seria el nom que va rebre dels mexicans que acompanyaven els conqueridors.

aconseguir que un k'iche' de la ciutat arribés a ser alcalde. Aquesta ha estat la primera vegada en la història de Quetzaltenango que un maia-k'iche' ha estat escollit com a alcalde per a governar tant als *indígenes* com als *ladinos*, fet que podria significar un canvi en la història de les relacions entre els *indígenes* i *ladinos* de la ciutat.

Relacions entre *indígenes* i *ladinos* a Quetzaltenango a través de la història

La història d'aquestes relacions comença el 1529, després de la derrota definitiva dels exèrcits k'iche' i d'una etapa inicial de conquesta i saqueig, i després que els espanyols fundessin el poble d'indis de Quetzaltenango —a partir de l'antiga població i territori de Xe lajuj— i el convertissin en cap de "corregimiento" el 1540, fet que es traduïa en la presència d'alguns espanyols al territori, agrupats al voltant de la figura del corregidor —encarregat de recol·lectar els tributs recaptats a la població *indígena* de la regió per trametre'ls al rei d'Espanya.

D'acord amb la política colonial de separació residencial entre els grups *espanyol* i *indi* (política definida per les *Leyes Nuevas de Indias*, promulgades l'any 1542, que propugnaven una administració del govern, eclesiàstica i de terres diferenciada i la separació residencial dels dos grups), a partir de 1545, a Quetzaltenango es va establir el "cabildo de indios", integrat per membres descendents dels llinatges governants pre-hispànics, mentre les poques famílies espanyoles que vivien a Quetzaltenango eren governades pel corregidor. Aquestes famílies espanyoles es van assentar al voltant de la plaça major de Quetzaltenango, mentre els *indígenes*, per part seva, vivien als 4 barris en què estava dividit el poble.[8] A mesura que el període colonial va anar avançant, però, la possibilitat de formar part del "cabildo" va deixar d'estar relacionada directament amb l'antic govern k'iche' i va ser integrat per alguns

8. Els quatre barris eren *San Antonio*, *San Nicolás*, *San Bartolomé* i *San Sebastián*. Segons Grandin, cada barri corresponia a un *Calpul* o *Parcialidad* (trossos de territori que pertanyien a un patrillinatge dirigit per un cap polític). Grandin, G., *The Blood of Guatemalans: The Making of Race and Nation*, 1750-1954, Tesi doctoral, Yale University, 1999, p. 59.

dels "principales", status superior entre els *indígenes* adquirit per herència i reconegut per la corona. Cap a finals de la colònia, aquest reconeixement estava totalment deslligat del control de la corona, tot i que continuava gaudint d'un cert status econòmic i polític. A principis del segle XX, però, el terme de "principal" ja no tenia cap sentit a Quetzaltenango.[9]

Tanmateix, el sistema colonial de separació d'*indis* i *espanyols* va fracassar amb el temps, pel fet d'anar-se definint una població de mestissos de tot tipus que impossibilitava l'aplicació estricta de la política de separació residencial dels dos grups. La població mestissa va augmentar considerablement durant els segles XVII i XVIII, de manera que molts es van establir als pobles d'indis, tot apropiant-se de part de la terra.[10]

Però a Quetzaltenango, a diferència d'altres pobles d'indis de la zona, part dels "principales" k'iche' havia anat constituint-se, des de l' última meitat del segle XVII, com una classe propietària de la terra,[11] tot transformant els drets comunals de pro-

9. Aquestes divisions socials entre els indígenes eren, segons Grandin, relativament fàcils de traspassar, ja que, a més de l'herència, es consideraven altres possibilitats econòmiques i polítiques per arribar a ser "principal", com ara haver fet algun servei a la corona. Grandin explica també que, com que el "repartimiento" d'indis per treballar, per exemple, a les terres dels espanyols no era gaire important a Quetzaltenango, a l'hora de la veritat, els k'iche' de Quetzaltenango eren relativament lliures per decidir quins eren els seus "principals" i quins no ho eren (Grandin, *Op. cit.*, p. 100).

10. Població de la ciutat de Quetzaltenango per grup ètnic, entre 1689-1894 (Font: Grandin, *Op. cit.*, p. 143).

Any	Esp/Lad	Ind	Total	Font
1689	150	2.500	2.650	Gall, 32
1770	1.539	2.589	4.128	Cortés y Larraz
1813	4.143	4.174	8.317	AHA
1830	4.241	3.391	7.632	AHQ
1840	3.298	4.149	7.442	AGQ
1894	10.918	10.519	21.437	1894 cens

11. Segons Carmack, abans de la colònia, l'accés a la terra estava determinat per la pertinença a un llinatge. (Carmack, R., *Historia Social de los Quichés*, Seminario de integración social, Guatemala,

pietat en privats, comprant terra no utilitzada o legalitzant títols irregulars.[12] A finals del XVIII, quan el creixement de la població ja havia limitat l'accés als béns de la ciutat —fet que va crear conflictes entre *indis*, *indis* i *espanyols* o *ladinos*— alguns *k'iche'* de Quetzaltenango ja s'havien consolidat com a propietaris i mercaders, tot utilitzant la seva autoritat com a "principales", que els permetia, d'una banda, beneficiar-se del seu poder sobre la població *indígena* i d'una altra, de les seves relacions amb els criolls.[13]

Davant el fracàs del sistema d'administració colonial de les dues repúbliques (d'*indis* i d'*espanyols*), l'any 1768 es van abolir les lleis de separació residencial,[14] cosa que va permetre que, legalment, espanyols, criolls i mestissos residissin als pobles d'indis, en barris separats. Malgrat tot, Quetzaltenango va continuar essent, a efectes legals, un poble d'indis fins que els *ladinos* residents a Quetzaltenango van aconseguir, establir el primer ajuntament espanyol el 1806,[15] tot diferenciant-se del cabildo o alcaldia *indígena*.

Durant tot el segle XIX i la primera meitat del segle XX, es poden observar diverses tendències, sovint contràries, en els grups *ladino* i *indígena*: per una banda, l'elit *indígena* de Quetzaltenango que, per a mantenir la seva legitimitat com a autoritat de casta en una societat en transició cap a les classes socials, havia d'intentar diferenciar-se clarament de la població *ladina* i conservar, sempre que fos possible, les seves pròpies institucions,[16] mentre que a la vegada, com a elit, havia de diferenciar-se de la resta

1979, p. 27). A l'època colonial, les reduccions en pobles d'indis van transformar les "parcialidades" en comunitats que posseïen terres en comú. Durant l'època colonial, però, la propietat vinculada a les comunitats es va anar fragmentant en propietats privades a Quetzaltenango (Grandin, *Op. cit.,* p. 61).

12. Grandin, *Op. cit.,* p. 55.

13. Grandin, *Op. cit.*, p. 71.

14. Barrios Escobar, L., *La alcaldía indígena en Guatemala: época colonial (1500-1821),* Universidad Rafael Landívar-IDIES, Guatemala, 1996, p. 158.

15. Barrios Escobar, L., *La alcaldía indígena en Guatemala: de 1821 a la Revolución de 1944,* Universidad Rafael Landívar-IDIES, Guatemala, 1998, p. 66.

16. Perdre l'alcaldia, per exemple, significava per a les elits *indígenes*, a més d'ocupar un lloc subordinat dins de la municipalitat, una pèrdua real de finançament i d'autoritat.

dels *indígenes* (grup que els *ladinos*, a mesura que les relacions capitalistes de producció anaven imposant-se com a majoritàries, identificava amb una classe social empobrida, inferior, endarrerida i inculta). Per justificar i mantenir la seva posició privilegiada d'elit, els *k'iche'* de Quetzaltenango necessitaven ser reconeguts com a autoritats pels dos grups i continuar essent els intermediaris necessaris entre el comú *indígena* i el poder *ladino*. No obstant, l'augment demogràfic dels *no indígenes* i de les relacions socials governades per una lògica més mercantilista que comunitària, els obligava a ser cada vegada més dependents del poder de l'Estat *ladino* per tal de mantenir la seva autoritat sobre el comú *indígena*, que cada cop els reconeixia menys com a líders.

Els *ladinos*, d'altra banda, després d'aconseguir la seva pròpia municipalitat i ser reconeguts legalment com a habitants de Quetzaltenango (recordem que fins aquell moment era un poble d'indis), es van esforçar per consolidar una identitat política sustentada en un important mercat regional en competència amb els interessos dels guatemalencs de la capital i dels *indígenes* de la seva regió. Després de la reforma liberal de 1871, es va practicar una política clarament assimilacionista, que pretenia diluir la població *indígena* dins d'un projecte de nació guatemalteca-*ladina*, de la qual tots serien, si més no en teoria, ciutadans. La contradicció era que, mentre l'ideal liberal de progrés entre els *ladinos* implicava, a priori, la idea d'acabar amb tot el que estigués relacionat amb el món indi —vist com el principal motiu d'endarreriment del país—, la identitat *ladina* s'havia construït i legitimat principalment per la seva diferència entre ells i els *indis*. Els *ladinos* eren els *no indígenes*, els "civilitzats". La freqüent aliança dels *indígenes* amb els conservadors *ladinos*, que garantien als *indis* certes proteccions corporatives com la possessió de terres comunals, va consolidar, també, entre els *ladinos*, una imatge dels *indis* com a éssers aferrats als seus costums, allunyats de la modernitat i del progrés i, per tant, dels interessos de la nació guatemalenca. En el fons, tant l'ideal conservador de nació —ideal paternalista que reconeixia els indígenes com a grup i els garantia alguns drets proteccionistes— com l'ideal liberal que buscava l'assimilació, no considerava l'*indígena* com a actor polític en la nació que s'estava creant.

Això no significa, però, que les *elits indígenes* de Quetzaltenango no participessin en la formació de la nació guatemalenca. Grandin parteix de la hipòtesi de Florència

Mallon[17] segons la qual la imatge que es té d'una nació determinada és consolidada pel procés hegemònic de les classes dominants que imposen la seva representació de la nació als altres. Grandin ens demostra com aquesta *elit indígena* es va comprometre en la formació d'un estat tot defensant, això sí, la seva pròpia versió del que significava la nació i també, és clar, del que significava ser *indígena*. Defensaven una representació de la nació, en definitiva, que els permetés mantenir-se com a autoritats.

L'any 1894, 107 "principales" *k'iche'* signen una petició tot demanant que no s'abolís l'alcaldia *indígena*. El text ens mostra quina era aquesta visió:

> *Nosotros todos (...) indígenas propietarios y vecinos de esta cabecera (...) tenemos la honra de comparecer en solicitud de su apoyo para llevar a cabo ciertas reformas en la organización del gobierno local de la ciudad (...) Vosotros deseáis el adelanto político de nuestra raza, porque estáis convencidos de que, contribuimos con agrado a la realización del progreso de la patria. Y si hoy solo podemos cooperar al adelanto cultivando la tierra y transformando en cosas útiles la materia bruta, así también cultivaremos la inteligencia de nuestros hijos (...) contribuiremos a la revolución social y política del país (...) anhelamos la regeneración de lo indio para obtener en lo posible la igualdad civil y política, que es la base de las democracias (...).*

De la mateixa manera, una petició que van realitzar 376 *k'iche'* de la ciutat l'any 1895 per tal de recuperar l'edifici en què es trobava l'alcaldia *indígena* —que en aquells moments pertanyia a l'ajuntament mixt— ens aclareix les diferents representacions que tenien tant els *ladinos* com ells mateixos del que significava ser *indígena*. La petició ens mostra la necessitat de contextualitzar aquestes categories, ja que els seus continguts són sempre polítics i, com és aquest cas, responen a diversos grups d'interès que cal (re)conèixer.

17. Mallon, F., *Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, 1995. Cfr. Grandin, *Op. cit.*

> *El pueblo indígena quetzalteco…, que ama el progreso … construyó con sus propios recursos por suscripción voluntaria un edificio que debía destinarse a las autoridades de nuestra clase …* ***Este edificio de dos pisos, debido a su arquitectura y al bello lugar que ocupa, embellece la plaza pública de nuestra floreciente ciudad. Nuestro profundo amor a todo lo que significa progreso y nuestro deseo de demostrar que la clase indígena en general y la de Quetzaltenango en particular es capaz de mejorar socialmente y debe ser tratada con consideración, está probado por los grandes trabajos de Quetzaltenango****. Quetzaltenango … por sus monumentales edificios nacionales, municipales y particulares, es calificada por los extranjeros que la visitan como una de las más adelantadas del istmo Centroamericano, haciéndonos el honor y la justicia de pensar que si nuestras antiguas generaciones dejaron vestigios manifiestos que acreditan su civilización en aquella época, nosotros, a pesar de haber atravesado el largo vía-cruces del coloniaje y la oscura noche del fanatismo religioso a que nos doblegaron los gobiernos teocráticos, hemos podido levantar nuestro espíritu y hacer por medio del arte, de la industria y del comercio, el testimonio más elocuente de que no somos como muchos creen, una raza degenerada y abyecta sin afán por el trabajo y sin gusto por la civilización.*[18]

Pels *ladinos*, la causa de la mala situació dels *indígenes* era la seva cultura, pels *indígenes* el colonialisme i la religió. Pels primers la solució a tots els problemes era la desaparició de l'*indígena*, entès com grup social amb una cultura inferior, pels segons, la seva *regeneració* mitjançant una educació liderada per ells mateixos.

Els *ladinos* de Quetzaltenango van aconseguir que s'abolís l'alcaldia *indígena* el 1820. Després d'un període de govern conservador en què van tornar a funcionar les dues alcaldies separades, el govern liberal va suprimir definitivament aquesta institució l'any 1894.[19] Malgrat tot, els *indígenes* van aconseguir mantenir-se dins la municipa-

18. En negreta, traduït de l'anglès per mi. La resta, en castellà, a l'original, (Cfr. Grandin, *Op. cit.*, p. 335).

19. Grandin, *Op. cit.*, p. 285.

litat, tot negociant el nombre dels seus representants, que va anar variant durant els segles XIX i XX, amb certa tendència a la desaparició.[20]

Han existit, i existeixen encara a Quetzaltenango, nombroses institucions integrades per membres d'un o un altre grup, com ara les confraries d'*indígenes* i les germandats de *ladinos* (actualment, de 26 agrupacions religioses que veneren una imatge a la ciutat, dues són exclusivament *ladinas*, quatre són mixtes i vint són d'*indígenes*), concursos de bellesa per *a indígenes* i concursos de bellesa per a *ladinas* (elecció de *Reina Indígena*, més tard anomenada *Umial Tinimit Re Xelajuj Noj*,[21] i elecció de *Señorita Quetzaltenango*), gremis d'*indígenes* (*Sociedad Liberal de Artesanos Indígenas*) i gremis de *ladinos*, associacions culturals *ladinas* i associacions culturals *indígenes* (*Fraternidad Quetzalteca* i *Fraternidad Indígena Cultural de Xelajú*).

20. A partir de la revolució democràtica de 1944, per exemple, la proporció d'indígenes i *ladinos* a la municipalitat és la següent:

Anys	Ladinos	Indígenes
1946 al 1951	9	3
1956	10	2
1961	9	3
1963	10	2
1966-70	10	3
1974*	8	5
1974**	6	7
1978-81	8	5
1986-90	9	2
1991-95	8	2
1996***	4	6

* Primer any en què Xel-ju es presenta a les eleccions

** Reestructuració de la corporació municipal

***Any en què Xel-ju guanya les eleccions

Font: Barrios Escobar, L., *La alcaldía indígena en Guatemala: de 1944 al presente,* Universidad Rafael Landívar-IDIES, Guatemala, 1998b, p. 89-97.

21. *Umial Tinimit Re Xelajuj Noj* significa filla del poble de Xe lajuj noj.

Aquest desdoblament d'institucions s'inscriu dins del mateix procés de pèrdua progressiva de la representació *indígena* a la municipalitat i de la cerca d'espais paral·lels que els diferenciés del projecte assimilador *ladino*, amb la finalitat de definir la seva participació en la construcció de la nació guatemalenca sense perdre la seva etnicitat. Aquesta insistència en el desdoblament formal per part dels *indígenes*, formava part d'una estratègia més àmplia de presència en el major nombre possible d'aquests espais com a *indígenes*, ja que l'altra opció plantejada era l'assimilació. Assimilació, a més, subordinada, tal com plantegen els *k'iche'* de Quetzaltenango, car en el fons sempre se'ls recordarà el seu origen *indi* i, per tant, de ciutadà de segona categoria.

La dècada dels 70 va ser la dècada en què sorgiren diverses mobilitzacions de caire ètnic al continent americà i Guatemala no va ser l'excepció. La revolució democràtica guatemalenca de 1944 havia deixat com a herència una gran capacitat per la mobilització. La seva forçada interrupció, provocada en gran mesura pels interessos dels Estats Units, havia obert les vies d'un conflicte entre les classes empobrides i les *elits* guatemalenques que desembocaria en una guerra de guerrilles que va durar 36 anys i en la qual els *indígenes* tingueren una participació majoritària. Aquesta època tan tèrbola va introduir un nou significat a la categoria d'*indígena* que va tenir tràgiques conseqüències per a aquests últims. De ser considerats ahistòrics o prehistòrics i incivilitzats passaven a ser subversius i comunistes; i la repressió va ser terrible.

Durant aquesta època, a Quetzaltenango, alguns *indígenes* de classes benestants havien començat a anar a la universitat i una petita part s'havia compromès en les mobilitzacions socials que existien al moment, en gran part originades des de l'Església catòlica. La creació d'associacions, les conferències, reivindicacions i reunions de dirigents *indígenes* de tot el país són alguns dels signes que mostren l'efervescència política de l'època.

Xel-ju és, segons els seus integrants, resultat d'aquesta història d'assimilació-discriminació-presència i (re)significació *maia* que hem anat explicant en aquestes pàgines: Ricardo Cajas Mejía, *indígena* de Quetzaltenango que havia destacat com a dirigent estudiantil i com a membre de grups que postulaven candidates a reines de bellesa *indígenes*, decideix crear, juntament amb un altre company, un comitè cívic *indíge-*

na. Segons Cajas, el fet determinant va ser veure que el partit polític que l'havia cridat per formar part de la seva candidatura municipal l'any 1970 l'havia discriminat amb la col·locació a les últimes posicions de la llista, com feien sempre amb els *indígenes*.[22]

L'any 1972, quinze persones van formar Xel-ju:

> *Ante la comprensión por parte de un grupo de intelectuales, comerciantes, estudiantes, obreros y profesionales indígenas de que la única manera de cambiar una realidad social que nunca los ha tomado en cuenta es participar en la vida política partidista de su ciudad.*[23]

Els membres de Xel-ju destaquen amb curiositat —i amb certa ironia— com, malgrat que s'havien vist obligats a formar una agrupació política d'*indígenes* per no patir la discriminació i el racisme, ben aviat ells mateixos van ser considerats racistes. De fet, s'havien atrevit a marcar políticament una diferència que existia però que no es reconeixia. Xel-ju va participar en tres campanyes electorals per guanyar, finalment, l'any 1995 i repetir el triomf el 2000.

Actualment, el discurs polític del Xel-ju ha incorporat —ara que començava a plantejar-se el reconeixement constitucional de la diferència— el discurs de la interculturalitat. A finals de 1998 es van proposar vàries reformes a l'actual Constitució de Guatemala (1985) que havien de ser aprovades per consulta popular. Una d'aquestes reformes afegia el següent text a la ja existent constitució guatemalenca: *"La Nación guatemalteca es una y solidaria; dentro de su unidad y la integridad de su territorio es pluricultural, multiétnica y multilingüe."*[24] Abans de la votació, el maig

22. Cajas Mejía, R., *Lógica local de participación política maya: La experiencia de Xel-ju en Quetzaltenango 1972-1998*, maestría en gerencia para el desarrollo sostenible UAM, Quetzaltenango, 1998, p. 19.
23. Aguilar, Velásquez, J., *El Comité Cívico Xel-ju: Orígen, Desarrollo Social y político en el Municipio de Quetzaltenango*, maestría en gerencia para el desarrollo sostenible UAM , Quetzaltenango , 1998, p. 4.
24. Congreso de la República de Guatemala, *Reformas a la Constitución Política de la República de Guatemala*, Ayala & Jimenez, Guatemala, octubre de 1998.

de 1999, es van tornar a agitar antics fantasmes colonials com la por a una revolta *índia*, barrejats amb noves pors com les confrontacions ètniques de Iugoslàvia i Àfrica. Això i la poca participació electoral, un 82% d'abstencionisme,[25] van fer que es votés per no reformar la constitució. Malgrat tot, l'accés d'alguns *indígenes* a algunes institucions polítiques de l'Estat, és un fet que pot trencar amb el passat històric i que obra la porta a nous plantejaments en el tipus de relacions que es poden establir entre aquest dos grups. No s'ha de pecar d'ingenu, però, i creure en una veritable representació democràtica. Existeix el perill que només se'ls reconegui com a representants de minories ètniques i no com a ciutadans de ple dret dins de la nació; d'altra banda, la corrupció del sistema polític guatemalenc sovint també implica aquests representants, amb el desgast que això significa.

Fins ara hem fet un recorregut en la història de les relacions que s'han produït entre *ladinos* i *indígenes* per tal de veure la construcció històrica d'aquestes categories. Ara, voldríem emfasitzar els continguts actuals d'aquestes categories per tal d'aclarir la nostra posició sobre l'etnicitat, la cultura, el canvi cultural i el canvi ètnic.

Les categories d'*indígena* i *ladino*. La possibilitat del canvi ètnic i la possibilitat del canvi cultural

Les categories d'*indígena* i *ladino* són categories creades que constantment s'omplen de nous significats. Amb això no volem dir que no siguin reals, ho són perquè existeixen socialment, però encara que siguin pensades pels actors com una essència que perdura en la història, no poden ser considerades així en l'anàlisi. A la pràctica, per algú de fora no és fàcil distingir entre *indígenes* i *ladinos*, tot i que a vegades ells mateixos plantegin la distinció en termes físics. En el fons, és difícil diferenciar entre uns i altres si no hi ha cap marcador ètnic com ara el vestit. És cert que es reconeixen certes característiques fenotípiques de les poblacions maies (pell fosca, cabell llis i

25. Bagur, P., "Consulta popular, un rechazo a clase política del país", a *El Nuevo Quetzalteco*, Prensa Libre, Guatemala, 22 de maig de 1999.

negre, etc.), però el mestissatge ha fet que aquests trets no siguin suficients per a distingir-los. Tenint en compte aquest fet i la representació que durant tant de temps es tenia de la nació com una nació homogènia (representació que afavoria l'assimilació), en aquest apartat volem analitzar la possibilitat del canvi, tant de raça com ètnic i cultural com a mitjà per aclarir el significat d'aquests tres conceptes.

Entre els actuals *K'iche'* de Quetzaltenango circulen moltes històries sobre alguns *indígenes*, quasi sempre amb un poder adquisitiu força elevat, que han estudiat a la universitat, que s'han casat amb *ladinas* per canviar d'estatus, o que potser han decidit demanar a la seva dona que no utilitzi el vestit *indígena* i que s'esforcen per establir relacions amb els *ladinos*, tot evitant la companyia dels altres *indígenes*. No obstant, aquestes històries solen acabar amb un ensenyament. El que es planteja és la impossibilitat del canvi de grup ètnic ja que, en algun moment, els *ladinos* faran saber a l'*indígena* que, malgrat la seva dona, malgrat els seus títols universitaris, malgrat els seus diners i les seves propietats, només és un "*indio*", amb tots els significats pejoratius que l'acompanyen. I és que el que intenta convertir-se en *ladino,* angoixat pel racisme que sofreix, no només rebrà el rebuig d'aquest grup, sinó també el dels seus.

D'altra banda, l'*elit k'iche'* de Quetzaltenango coneix molt bé la discriminació, que va més enllà de la classe social, i és en aquest context que s'explica que alguns hagin volgut canviar de grup ètnic. Una amiga, estudiant de la universitat i de família benestant *k'iche'*, em comentava com un jove d'una família *ladina* rica de la ciutat que havia quedat per anar a buscar-la a casa seva i sortir junts a la nit no va arribar a venir mai perquè aquella mateixa tarda es van trobar pel carrer quan ella anava acompanyada de la seva mare, que porta el vestit *indígena* de Quetzaltenango. Aquest noi, tot i que la coneixia, no sabia que la meva amiga era *indígena*. És amb una lògica similar que justifiquen el fet que, a Quetzaltenango, la majoria de *K'iche'*s menors de seixanta anys no parlin la seva llengua i moltes dones *indígenes*, sobretot les més joves, no portin el vestit tradicional que les identifica amb una comunitat i que vesteixen moltes de les altres dones *indígenes* del país.

Justament per aquests fets, els *indígenes* de Quetzaltenango han estat considerats, no només pels *ladinos* sinó també per la resta dels maies de Guatemala i fins i tot pels

investigadors estrangers,[26] com un dels grups *indígenes* més aculturats del país en raó, es creu, inversament proporcional al seu desenvolupament econòmic. Alguns d'aquests *indígenes* justifiquen aquesta acusació d'aculturació, tot afirmant que va ser necessària per accedir als espais de poder. Així una dona *K'iche'* de Quetzaltenango, metgessa de professió, afirma:

> *Yo me acuerdo que mi abuela a mí me hablaba en K'iche' y mi mama un día le dijo: "mire, nunca, nunca más le vuelva a hablar en k'iche', porque cuando vaya a la escuela o no va a poder ir a la escuela o se van a burlar de ella en la escuela". Entonces fue como una forma de buscarnos los espacios para que pudiéramos ir a la escuela y no tener el problema.*

Alguns membres de Xel-ju expliquen que, de fet, un cop assegurats els espais de poder, poden tornar a recuperar-se alguns elements de la identitat com per exemple la llengua. En aquest sentit Cajas afirma en una entrevista realitzada el 1997: *"Es más fácil pasar de lo económico* (s'entén d'un benestar econòmic) *a una identidad que al revés, es decir de una identidad aislada a lo económico"*. Diuen que aquests elements no van tenir més remei que perdre's per poder accedir als estudis i conquerir un paper rellevant en els assumptes del país.

Mentre les ciències socials van considerar que un grup ètnic equivalia a una cultura específica, el canvi cultural —d'altra banda impossible d'evitar amb la mundialització— s'interpretava com un anunci de la desaparició d'aquests grups ètnics i de la inevitable homogeneïtzació de tot el planeta. Ara, però, és evident que pots anar a la universitat, ser metge, parlar castellà, conduir un cotxe, tenir televisió, vestir d'Armani i continuar essent *k'iche'*. De fet, ara que l'etnicitat no és una qüestió

26. Richard Adams va crear el terme de "*indígenas ladinizados*" per descriure aquells *indígenes* que no parlaven la seva llengua ni utilitzaven els vestits propis però que reivindicaven una identitat *indígena* per a si mateixos. Es considerava que, amb la "modernització", els *indígenes* anirien desapareixent i s'anirien convertint en *ladinos*. És evident que aquesta teoria s'alimentava del funcionalisme segons el qual el grup ètnic equival a una cultura homogènia, tal com ha confessat el mateix autor en un llibre recent on renega d'aquesta teoria. Adams, R., *Etnias en evolución social: estudios de Guatemala y Centroamérica*, Universidad Autónoma Metropolitana, Mèxic, 1995.

d'ésser sinó de relació, un grup pot canviar alguns elements de la seva cultura però continuar essent del mateix grup ètnic. És més, ara que s'està (re)valorant la categoria d'*indígena*, alguns que no s'identificaven com a tals —que rebutjaven o amagaven la seva pertinença ètnica perquè els degradava a les posicions més baixes de l'estructura social— poden tornar a identificar-s'hi. Tot depèn, és clar, d'on posin els límits per identificar-se les diferents poblacions. I si tenim en compte la gran capacitat de mobilització política que té aquesta identificació, entendrem el fet que les definicions siguin el més àmplies possibles.

És evident que el context històric dels *k'iche'* de Quetzaltenango no permet reivindicar una identificació ètnica essencialista, però el tipus d'identificació que es dóna és interessant perquè ressalta una identitat que va més enllà de la llengua, els costums i els vestits i afirma que la identitat és una consciència de pertinença (*la conciencia*[27] de la que tant parlen). De fet, la majoria dels líders dels actuals moviments de reivindicació ètnica no ho són pel fet de ser autoritats "tradicionals" sinó perquè coneixen les institucions de l'estat i són els seus intermediaris. És des de la seva actual posició d'intermediaris des d'on reivindiquen els drets culturals. En el fons, destaquen la importància que té la construcció política de la identitat, la identificació, per accedir als espais de poder. La legitimitat (necessària) de l'accés al poder es faria a través de la representació d'un grup "diferent" que fins ara no havia tingut cap poder de decisió a Guatemala, juntament amb la legitimitat del coneixement universitari i de les institucions del país. Cal veure sempre, però, quins són aquests representants i a quins grups representen. A Quetzaltenango en concret, caldrà veure fins a quin punt són capaços de superar les barreres de la classe social i solidaritzar-se amb la majoria dels altres *indígenes* que són pobres. De fet, és molt interessant veure quin paper s'adjudica, en aquesta reivindicació ètnica, a aquella porció de població més marginada com ara les dones i els camperols *indígenes*. De fet, sovint són considerats com els més pròxims a una identitat cultural "essencialista" que ha passat a través dels segles de la colonització, però com que no han gaudit dels "beneficis" del desenvolupament, necessiten ser guiats i representats pels que sí que ho han fet. Aquesta representació,

27. En aquest sentit recordem per exemple el famós llibre de Burgos, E., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Seix Barral, Barcelona, 1992.

plantejada en aquests termes, no seria possible si aquestes reivindicacions no es fessin en el marc de fons d'una inserció en les seves nacions-estat i en el món en general a partir de la seva diversitat.

Conclusions

A aquestes alçades ens preguntarem quina relació té Guatemala amb els problemes derivats de la diversitat cultural als nostres països. Res més lluny de les nostres intencions que fer una comparació sobre els dos processos. El que hem volgut ressaltar en aquestes pàgines és justament la necessitat de la història per deconstruir els essencialismes i els prejudicis. El que pretenem és reivindicar la història com a antídot de l'homogeneïtzació i la creació d'essencialismes ahistòrics, per tal d'identificar els grups de poder, els diferents interessos —tant interns com externs—, així com la història de les relacions que s'estableixen entre els diferents grups que han estat categoritzats ètnicament. És més important veure com s'han construït aquestes diferències que no pas descriure-les i, sobretot, veure les lògiques de la seva construcció. Així, s'ha d'estar alerta en les construccions dels grups categoritzats en funció de la diferència religiosa o la "raça" en els nostres móns perquè, més sovint del que ens pensem, ens trobarem que el que creiem que és una diferència cultural en realitat és un estereotip fixat pel tipus de relacions que s'estableixen entre els grups.

Actualment, els membres de Xel-ju parlen d'interculturalitat. Saben que no poden governar sense els *ladinos*, però reivindiquen el recorregut que han hagut de fer perquè almenys se'n pugui parlar. Xel-ju parla d'interculturalitat, però no oblida el camí de les diverses estratègies que ha hagut de recórrer perquè un indígena pugui ser alcalde de Quetzaltenango.

Alguns sospiten que el que s'intenta amb l'interculturalitat és folkloritzar la cultura, que és, en el fons, la millor manera de destruir-la. Hi ha també la por que es culturitzin les relacions socials, tot fixant-les i despolititzant-les, o bé que es designin des del govern els representants "culturals" de les minories ètniques, o que es comprin els que ja existeixen. En aquest sentit, cal plantejar sempre aquests temes dins la nació

de la qual formen part els grups nouvinguts i buscar nous models que no caiguin ni en un multiculturalisme amb tendències disgregadores, ni en l'assimilacionisme poc respectuós amb la diferència.

El fet d'incloure indígenes i altres actors socials en el poder local de Quetzaltenango, comença a ser possible en un context internacional en què Quetzaltenango no és aliè, ni vol ser-ho. I per això reivindiquen —i també per ells mateixos— el valor que molts *k'iche'* van considerar com la principal herència que volien transmetre als seus fills, el respecte.

Bibliografia

ADAMS, R., *Etnias en evolución social: estudios de Guatemala y Centroamérica*, Universidad Autónoma Metropolitana, Mèxic, 1995.

BAGUR, P., "Consulta popular, un rechazo a clase política del país", a *El Nuevo Quetzalteco*, Prensa Libre, Guatemala, 22 de maig de 1999.

BALANDIER, G., *Le Détour: Pouvoir et Modernité*, Fayard, París, 1985.

BARRIOS ESCOBAR, L., *La alcaldía indígena en Guatemala: época colonial (1500-1821)*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 1996.
— *La alcaldía indígena en Guatemala: de 1821 a la Revolución de 1944*, Universidad Rafael Landívar-IDIES, Guatemala, 1998a.
— *La alcaldía indígena en Guatemala: de 1944 al presente*, Universidad Rafael Landívar-IDIES, Guatemala, 1998b.

BARTH, F., *Los Grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1976.

BONTE-IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige, París, 2000.

BURGOS, E., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Seix Barral, Barcelona, 1992.

CARMACK, R., *Historia Social de los Quichés*, Seminario de Integración Social, Guatemala, 1979.
Censo de Población, Instituto Nacional de Estadística, Guatemala, 1994.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE GUATEMALA, *Reformas a la Constitución Política de la República de Guatemala*, Ayala & Jiménez, Guatemala, octubre de 1998.
— *Ley electoral y de partidos políticos y sus reformas*, Jiménez & Ayala, Guatemala.

GARCÍA-RUÍZ, J., *Historias de nuestra Historia*, Iripaz, Guatemala, 1992.
— "De la resistencia a la alternativa. Entre «etnoresistencia» discursiva y «etnoestrategia» operativa: construcción de la identidad socio-política y dinámicas de acción colectiva en el llamado «movimiento maya», *Estudios y Documentos núm. 13*, Ediciones Muni-k'at, Quetzaltenango, 1999.

GRANDIN, G., *The Blood of Guatemalans: The Making of Race and Nation*, *1750-1954*, Tesi doctoral, Yale University, 1999.

5 L'encontre entre cultures
Una perspectiva ètico-política

Francisco Fernández Buey

I

Una particularitat que, en aquest canvi de segle, afecta els vells estats-nació europeus és que les velles diferències derivades de la forma històrica d'unificació estatal s'estan superposant a les noves diferències incoades en els fluxos migratoris recents, que ara procedeixen sobretot de l'est d'Europa i del nord d'Àfrica. A Alemanya, al malestar derivat de la persistència d'importants diferències socioeconòmiques entre l'Est i l'Oest s'hi superposa el xoc cultural entre la població alemanya i els immigrants procedents de Turquia i d'altres nacionalitats. A França, on el procés històric d'unificació estatal ha estat culturalment més profund, el racisme i la xenofòbia han pres com a excusa l'alt índex d'immigrants nord-africans que volen mantenir les seves pròpies cultures a Marsella o a París. A Itàlia, al mateix temps que la Lliga Nord es manifestava contra Roma i contra el Sud, sorgien brots xenòfobs contra els immigrants negres o albanesos a ciutats que han heretat la tradició humanista del Renaixement. I a Espanya, que ha estat fins fa poc un país d'emigrants i que encara té un índex d'immigrants relativament baix comparat amb altres països europeus, al mateix temps que creixien les incomprensions nacionalistes de doble signe hem viscut alguns episodis de xenofòbia contra treballadors procedents del Magrib en diverses comunitats autònomes (Andalusia, Canàries, Catalunya, Madrid, Múrcia) mentre creix percentualment el nombre de persones disposades a declarar-se racistes en respondre a les enquestes.

Les restriccions legislatives als fluxos d'immigrants africans i, en alguns casos, l'expeditiva expulsió de part d'ells pels governs de França, Espanya i Itàlia contrasta fortament amb la demanda de mà d'obra jove (avui reconeguda per economistes, sociòlegs i empresaris) i, sobretot, contrasta amb l'expansió de la cultura de la solidaritat representada per l'elevat nombre de joves afiliats en aquesta part d'Europa a les organitzacions no governamentals d'ajut al desenvolupament. Aquests contrastos posen de manifest que desfer el nus que s'ha establert darrerament entre atur selectiu, desequilibris regionals i sectorials en el mercat de treball, immigració extracomunitària, xoc entre cultures i augment de les manifestacions xenòfobes s'ha convertit en un dels reptes ètico-polítics als quals ha de fer front l'actual Unió Europea. De moment, donades la legislació vigent sobre immigració extracomunitària i l'orientació monetarista existent a les institucions dirigents de la Unió, aquesta cadena sembla que s'està convertint en un cercle viciós, en un carreró sense sortida (Grosser, 1996).

II

Per tractar de desfer aquest nus té importància metodològica posar-se d'acord prèviament en un punt: no tots els encontres entre cultures impliquen necessàriament un xoc violent i un atac directe d'una cultura contra una altra, però gairebé tots els encontres entre cultures han estat històricament topades i han suposat, en qualsevol cas, un problema social per a la cultura receptora (o envaïda) i per l'altra. Que hi hagi una topada depèn de diversos factors: dimensió comparativa i rapidesa dels fluxos migratoris, situació socioeconòmica del país receptor, naturalesa de les diferències entre les cultures que es troben, etc. Però, en qualsevol cas, no és bo començar negant, en el pla analític, l'existència del problema. És més: es pot considerar una ingenuïtat, per molt repetida i ben intencionada que sigui, treure importància o posar sordina a les conseqüències socioculturals dels nous xocs entre cultures. I ho és particularment quan, com s'ha dit, en diversos països d'Europa, el xoc entre cultures derivat de les noves migracions se superposa a la reaparició dels vells litigis històrics en el marc d'estats unitaris, la qual cosa complica el tractament diferenciat dels assumptes tant en l'àmbit estrictament polític com en els àmbits cultural i educatiu (Whithol der Wenden, 1995 i 2000). Aquesta és una diferència molt important respecte de la situació als Estats Units de l'Amèrica del Nord.

III

A vegades, des d'una concepció presentista de la història, ens limitem a prendre nota de l'existència en les nostres societats del mestissatge, de la tolerància i del multiculturalisme després de segles de migracions i encontres entre persones de cultures diferents. Però quan, en tractar d'aquests temes, s'afirma que no hi ha problema (o que es tracta d'un problema menor) i s'addueixen exemples de societats en les quals regeix el mestissatge i el multiculturalisme, s'acostuma a oblidar, generalment, la tràgica història de conflictes que gairebé sempre ha acompanyat la transculturalització, la integració de les cultures envaïdes per les cultures agressores i l'assimilacionisme de les cultures de la immigració per altres cultures. La integració pacífica i sense conflicte apreciable acostuma a ser l'excepció. El cinema europeu i americà del segle XX ha donat diverses peces molt apreciables sobre tot això.

Hi ha ocasions en què aquest punt de vista aproblemàtic, que a mi em sembla ingenu, es basa en un equívoc encara molt estès a les societats europees. Tendim a pensar que qui afirma que l'encontre entre cultures derivat de les grans migracions és un problema està implicant (o ocultant) en la seva afirmació tendències xenòfobes o reticències racistes davant de les persones d'altres cultures o d'altres ètnies diferents de la seva. Però això darrer, o sigui, que el que afirma el caràcter problemàtic i conflictiu de l'assumpte estigui implicant o ocultant actituds xenòfobes o racistes, no té perquè ser necessàriament així, ni és així necessàriament a la pràctica. Crec que és més raonable mantenir el contrari, és a dir: que l'acceptació, en el pla estrictament analític, que existeix (o s'està creant) un problema sociocultural més o menys greu en l'encontre entre cultures és gairebé sempre la millor forma de començar per intentar trobar sortides racionals a un assumpte en el qual es barregen molts prejudicis i motivacions no racionals.

Dono per suposat que la finalitat compartida en aquest àmbit és la d'intentar dissoldre el mencionat cercle viciós i crear, per tant, una nova cultura de la solidaritat civil i de la tolerància en aquest final de segle. Des d'aquest supòsit, i si s'admet la conclusió anterior sobre el reconeixement de l'existència d'un problema, sembla que s'hauria d'acceptar la idea que cal desenvolupar més l'argumentació en un pla encara prepolític.

Tractaré d'argumentar a favor de la necessitat de revisar el concepte il·lustrat de tolerància i, a continuació, exposaré les raons per les quals crec que la "variant llatina" de la noció de tolerància pot contribuir a corregir les limitacions del concepte il·lustrat.

IV

En arribar a aquest punt i passar al pla normatiu, les autoritats i els educadors dels països europeus acostumen a recórrer als valors de la pròpia història. Reconèixer que l'existència de diferències comporta, generalment, afirmacions de superioritat i d'inferioritat, i que aquestes afirmacions condueixen a la barbarització dels nostres, és part del que a Europa anomenem consciència històrica. En la mesura que l'etnocentrisme europeu ha adquirit consciència de la importància d'aquesta dada, ha produït també el seu parió o parella: el remordiment pels mals causats als altres, l'aparició, juntament amb la bona consciència, d'una consciència desventurada i tràgica del que ha estat la successió i el xoc de les cultures. I és aquí on apareix el concepte de tolerància.

Hi ha dues raons per considerar insuficient el concepte il·lustrat de tolerància tal com va ser formulat per Voltaire i per Locke. Una d'elles són les limitacions internes, històriques, del mateix concepte. La segona, algunes de les implicacions que per a la tolerància té el que avui anomenem mundialització o globalització.

La tolerància il·lustrada ha estat majoritàriament tolerància cap endins, comprensió de les diferències (sobretot religioses) en el marc de la pròpia cultura europea. La tolerància il·lustrada ha generalitzat la consciència d'un cert relativisme cultural, però ha justificat, generalment de forma paternalista, el colonialisme i l'exclusió dels altres; ha tancat els ulls davant de la pràctica de l'esclavitud al segle XVIII i ha inventat una nova versió justificadora de la "servitud natural". La tolerància il·lustrada, per tant, encara és etnocèntrica. Els moviments antiracistes contemporanis han cridat l'atenció pel que fa a les implicacions negatives del terme "tolerància" amb tota la raó. També ho han fet els historiadors crítics (J. Fontana, 1994). Ja que, com passa

amb gairebé tots els termes político-morals de la nostra cultura, és innegable que també aquest està històricament carregat de connotacions impròpies, la més important de les quals és el paternalisme.

Per altra banda, ara, en començar un nou segle, per primera vegada en la història de la humanitat la paraula "món" ha adquirit el seu sentit ple: el nostre món, el món del qual parlem a la vida quotidiana, comprèn avui realment els cinc continents. Que això sigui així es deu al procés de mundialització del capitalisme, a l'existència d'un mercat mundial en sentit propi. El procés de mercantilització s'ha fet tan universal que està arribant ja als gels perennes de l'Antàrtida. En aquestes condicions, la vella dita "res humà m'és aliè" està adquirint una dimensió nova, ja que el proïsme no és ja el proïsme semblant sinó també el proïsme llunyà. És per això que, perquè realment la vella màxima es convertís en norma de comportament de les persones a Europa, caldria alguna cosa més que autoconsciència il·lustrada; caldria consciència d'espècie.

Entenc per consciència d'espècie la configuració culturalment elaborada de la pertinença de tots i cada un dels individus humans a l'espècie *sapiens sapiens*, i, per tant, no només la resposta natural reactiva dels membres de l'espècie humana implicada en el fet biològic de l'evolució. En aquest sentit es podria dir que la configuració d'una consciència d'espècie correspon a l'era de la globalització, de la crisi ecològica global i de les grans migracions intercontinentals, de la mateixa manera que la consciència nacional corresponia a l'època del colonialisme modern i la consciència de classe a l'època del capitalisme fabril.

Posaré un exemple. Per suportar quotidianament l'observació, a través de la televisió, del mal existent al món cal armar-se psicològicament. Si els il·lustrats es van turmentar preguntant-se pel déu ocult que permetia coses terribles com el terratrèmol de Lisboa, què podem dir del turment del filòsof il·lustrat d'aquest final de segle que pot seguir a través dels mitjans de comunicació la representació instantània de tot el mal del món sense moure's de casa? El que es comença a anomenar "home-màquina" és potser el resultat de l'inici d'una mutació antropològica. Ja que no es pot tolerar l'intolerable. I qui ho tolera ha de desenvolupar psicològicament una

mena de cuirassa: una durícia a la zona dels sentiments. Potser perquè la sensibilitat d'una part de la joventut actual ho intueix, quan surt del psicoanalista es desplaça generosament cap a les organitzacions no governamentals solidàries.

No és segur, en qualsevol cas, que els ciutadans europeus aconseguim superar la consciència desventurada produïda pel reconeixement d'allò fet (en nom de l'universalisme cristià i de la civilització del progrés) entre 1492 i 1999 a Amèrica, Àsia, Àfrica i Oceania. Tampoc és segur, almenys tal com jo ho veig, que el més convenient sigui ara dedicar-se a la tasca de desmitificar aquest tipus de remordiment. Sé que en el seu nom s'han escrit moltes ximpleries precisament en l'àmbit dels *cultural studies*. Però fins i tot és possible que el remordiment, la consciència desventurada, hagi estat una de les millors coses del que s'acostuma a anomenar "civilització occidental". Que no és la pitjor, n'estic convençut (Fernández Buey, 1995 i 2000).

V

La importància que té avui, en el nostre món, la "consciència d'espècie" és el fonament real de la necessitat d'un nou universalisme ètic. I d'aquí han nascut alguns dels projectes de construcció d'una ètica mundial. Ja que es pot argumentar, certament, que *un món únic necessita si no una ètica única, sí, almenys, un tarannà ètic fonamental*, és a dir, alguna classe de normes, valors, ideals i fins compartits, obligatoris i obligants. Se suposa, aleshores, que el reconeixement del relativisme cultural no té perquè implicar relativisme moral i que el dret mateix, que en la modernitat ha actuat com a element mediador entre els diferents punts de vista ètico-polítics dels ciutadans, necessita, també, un fonament moral en la mesura que les lleis no són encara actituds morals. Una ètica planetària, una ètica mundialitzada, es presentarà, doncs, com el morrió moral necessari que cal posar al mercat mundial per corregir les desigualtats que aquest genera (Hans Küng, 1991). Aquesta és la meva opinió, el costat raonable dels projectes holistes de construcció d'una ètica mundial d'orientació ecumènica que, en prendre nota de la importància que tenen les figures de l'emigrant i del pària, amplien la noció tradicional de "proïsme" per acollir la del "proïsme llunyà".

Ens podem preguntar, no obstant, fins a quin punt aquest projecte ètico-polític-globalitzador es pot moure exclusivament —com vol, per exemple, Küng— en el pla del diàleg entre creients (de diferents confessions religioses) i no creients o limitar-se a propugnar un diàleg entre tradicions (que inclouen també diferents opcions ètiques) superador dels fonamentalismes realment existents. En aquesta pregunta i en altres consideracions sobre l'ètica que vénen de lluny (almenys des de Wittgenstein) aflora la debilitat d'un projecte holista i universalista com el de Küng.

Però, fins i tot així, l'aspiració a l'universalisme ètic no té perquè entrar en contradicció o arribar al conflicte fort amb la desiderata d'una ètica planetària. Per llimar les arestes en aquesta confrontació, una ètica laica atenta a la qüestió de l'*alteritat* hauria de començar per ser una ètica de la imperfecció, una ètica autocontinguda, un projecte moral que, sense oblidar el paper històric de les tradicions i de les cosmovisions, posés la vista sobretot en el present secularitzat tot buscant la invenció i la innovació. Ho podríem dir així: "Com que som moderns i com que el cel de les idees està buit, necessitem inventar els nostres valors i, a no ser que imaginem una espècie d'intuïció de les veritats morals, ja no podem esperar trobar-les, d'aquí endavant, partint cada un de si mateix, sinó únicament en la confrontació entre argumentacions, que obliga que cadascú se situï en el punt de vista de tots els altres i, d'aquesta manera, produeix una espècie de pràctica efectiva de l'imperatiu categòric" (Alain Renaut, 1998).

És molt possible que, no solament per raons lingüístiques sinó pel fet que continuem vivint en una societat (mundial) social i culturalment dividida, la proposta dialògica ètico-política d'una ètica mundial hagi d'abordar prèviament la pregunta pel punt de vista des del qual una ètica de la responsabilitat pot fer-se raonablement pública i pràctica.

Aquesta pregunta, ha mirat de respondre-la lúcidament Enrique Dusel en la seva *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. El projecte ètic que correspon a la consciència d'espècie en l'època de les grans migracions pren llavors partit, *a priori,* a favor de les víctimes i argumenta, després, sobre la seva pròpia responsabilitat. Es pot dir que aquesta ètica és una ètica que renova l'opció

moral radical de Simone Weil a favor dels desgraciats i desventurats en general. Per una ètica com aquesta, la praxis de l'alliberament és l'acció possible que transforma la realitat (subjectiva i social) tenint sempre com a última referència alguna víctima o comunitat de víctimes. Dusel ha afirmat que el criteri de transformació ètico-crítica és un criteri de factibilitat en referència a les possibilitats d'alliberament de la víctima davant dels sistemes dominants. El Principi d'Alliberament, que exposa amb detall, enuncia l'haver-de-ser que obliga èticament a realitzar aquesta transformació. I aquesta exigència ha de ser acomplida per la pròpia comunitat de víctimes, sota la seva responsabilitat. Precisament perquè hi ha víctimes amb una certa capacitat de transformació en el nostre món, la resta poden i han de lluitar també per negar la negació antihumana del dolor dels desgraciats, dels humiliats i ofesos, intolerable per a una consciència ètico-crítica a l'alçada dels temps (E. Dusel, 1998).

VI

Sens dubte, això està dit amb el pensament posat en "l'altre", en "els altres", en aquells de qui —en el nostre món— es continua dient que "no tenen cultura" i que "quina sort que tenen que nosaltres, els occidentals del Primer Món, a més de proporcionar-los treball els en puguem donar una". Paraules així se segueixen escoltant quotidianament en les nostres ciutats —i no només en boca dels principals representants del "sistema dominant"— quan es parla dels immigrants. Vet aquí el context en què reapareix i salta a primer pla el debat sobre la tolerància. Tolerància és ja, per a nosaltres, un concepte deshonrat. Per això, si es vol parlar com la majoria i seguir conservant el terme, caldrà reconstruir el concepte, tornar a donar-li una significació acceptable també per a les altres cultures que no són la nostra. "Tolerància" voldria dir aleshores, per a nosaltres, comprensió radical de l'alteritat, atenció i respecte per la dignitat de l'altre, autocrítica de l'etnocentrisme. En certa manera, i amb les seves limitacions històriques, això darrer és el que va significar la "variant llatina" del concepte de tolerància que té el seu origen en Bartolomé de las Casas, en Michel de Montaigne, en Ferdinando Galiani, en Giacomo Leopardi.

La "variant llatina" s'ha anat configurant a partir de la reflexió crítica pel que fa a la

topada entre cultures que va suposar l'any 1492 i, més concretament, al voltant d'aquesta pregunta: en quin sentit va influir entre els europeus el coneixement d'altres hàbits i d'altres costums que obliguen a trencar amb una concepció absolutitzadora dels valors? Com es van interpretar les diferències culturals més cridaneres? La resposta de Las Casas davant del racisme contemporani és unívoca: "Totes les nacions del món són homes [...] tots tenen enteniment i voluntat, tots tenen cinc sentits exteriors i els quatre interiors es mouen pels seus objectes; tots folguen amb el bé i senten plaer amb allò que és saborós i alegre i tots rebutgen i avorreixen el mal". I Montaigne ensenya: "El fet que certs pobles girin l'espatlla en senyal de salutació i es mengin els pares en senyal de respecte és suficient per perdre qualsevol confiança en lleis vinculants universalment".

Es pot dir que la "variant llatina" de la tolerància és una explicació culturalment relativista del comportament humà que no implica relativisme moral. No postula una tolerància relativista o cínica, en el sentit de passar per alt els aspectes deplorables de la cultura *altra* que tracta de comprendre o justifiqui aquests aspectes *en tot context*, en tota discussió. Al contrari: distingeix i dóna molta importància a les circumstàncies de la discussió perquè afirma, al mateix temps, la necessitat moral d'una jerarquització dels valors i la primacia moral del posar-se a favor dels generalment considerats inferiors. En última instància, la "variant llatina" de la tolerància també s'autolimita en determinats moments crucials: quan no debat amb els altres, aquesta versió de la tolerància es fa autocrítica, crítica amb els membres de la pròpia cultura que estan massa segurs de la pròpia superioritat. És, en suma, tolerància en nom dels (comparativament) oprimits, dels de baix.

La "variant llatina" és, a més, crítica amb la doble moral, és a dir, amb l'existència de dues vares per mesurar les *suposades* barbàrie i il·lustració dels humans. És tolerància de l'altre considerat globalment, tolerància referida a la cultura que la generalitat considera bàrbara; comprèn els altres costums encara que els consideri bàrbars i encara que no comparteixi el comportament dels membres de l'altra cultura. Sense ser escèptica, és tolerància en el dubte, ja que posa entre parèntesis la creença generalitzada segons la qual el bàrbar és *només* l'altre. Manté el mateix criteri de valoració en l'estimació de tots els costums, però té, a més, consciència històrica, que utilitza

en l'argumentació a favor de la comprensió de l'altra cultura i en contra dels oblits interessats relacionats amb la barbàrie o la crueltat de la cultura pròpia. És, doncs, una filosofia moral en sentit fort, amb el signe cultural invertit i amb una constant insistència en el paper central de l'*exemple* individual com a mostra de la veritable "superioritat" dels costums i hàbits característics de la pròpia cultura (Las Casas, 1986-1997; Montaigne, 1991-1992).

VII

Una possible prolongació d'aquest punt de vista per a la configuració de la consciència d'espècie en l'economia-món d'aquest final de segle encara ha de superar un parell d'obstacles.

El primer obstacle és la parcial idealització de la "visió dels vençuts" explícita —per reacció polèmica i per remordiment— en el discurs de l'"indi metropolità" i en diverses de les orientacions actuals dels estudis culturals i postcolonials: l'atribució a la pròpia cultura, per autoinculpació, d'hàbits i costums negatius que no són predicables de la generalitat dels seus membres o que, en algun cas, ni tan sols van ser històricament propis (un exemple interessant d'això és el relatiu a la *scalpació*). Tot genocidi, realitzat o frustrat, va acompanyat, abans o després, d'un cert sentiment col·lectiu de culpa. I l'antropologia cultural, que ha nascut amb el colonialisme, també té a vegades aquesta derivació, contrària, en l'actualitat (per això els antropòlegs poden ser alhora, entre els científics socials, els més comprensius dels pitjors hàbits d'altres cultures i els més donats a la idealització de l'altre, de l'alteritat).

En aquest assumpte, ajuda la lucidesa ètico-política de l'exiliat contemporani amb doble identitat, en la mesura que la seva pròpia experiència està operant no només com a fonament de la consciència d'espècie, sinó també a favor de la superació de la consciència històrica de culpa en la cultura occidental. Penso, pel que fa a això, en algunes de les obres de Tahar Ben Jelloun, d'Amin Maalouf, d'Edward Said. En el cas de Ben Jelloun, per la radicalitat amb què ha expressat els límits del nostre concepte de tolerància quan es vulnera la justícia i la dignitat de l'ésser humà (Ben Jelloun,

1998). En el cas de Maalouf, per l'èmfasi amb què ha defensat la noció de "reciprocitat dels reconeixements" en l'encontre entre cultures, en plantejar que la reciprocitat és una espècie de contracte moral que funda el dret a criticar l'altre amb ulls nets (Maalouf, 1999). I finalment, en el cas de Said, pels matisos amb què ha presentat tant la idea d'entrecreuament cultural com la noció de lectura contrapuntista de textos de diferents cultures que no solen posar-se en relació (Said, 1980 i 1993).

El segon obstacle a considerar és la dificultat teòrica i pràctica d'adaptar, en molts dels nostres països, la política liberal il·lustrada de la dignitat universal perquè doni cabuda a les demandes de la política de la diferència expressades per les minories, sense entrar directament en contradicció amb el principi bàsic d'igualtat. Com va mostrar fa alguns anys Charles Taylor, un dels problemes que han d'afrontar les societats europees és com seguir mantenint el principi universal de no-discriminació dels individus respectant al mateix temps la identitat de les cultures, és a dir, sense constrènyer les persones per introduir-les en un motlle homogeni que no els pertany (Ch. Taylor, 1993).

Aquest problema, suscitat inicialment al Canadà i als Estats Units, es fa agut en la majoria dels estats-nació europeus per la particularitat a la qual hem al·ludit en el punt II d'aquest paper, o sigui, per la superposició de les velles diferències històriques entre nacionalitats o regions i de les noves diferències en curs, derivades dels fluxos migratoris recents. En tals condicions, sembla obvi que no n'hi ha prou amb la "discriminació a la inversa" (o positiva) com a mesura temporal per anivellar gradualment l'anterior "ceguesa davant de la diferència" i afavorir, d'aquesta manera, la simple supervivència de les minories. Es necessita alguna cosa més. Els estats s'han d'enfrontar *a la vegada* amb dos tipus d'exigències: el reconeixement del valor de les cultures històriques que han entrat en la conformació del corresponent estat-nació i el reconeixement del valor de les cultures dels immigrants recents que volen conservar la pròpia identitat en el país d'adopció. L'assumpte, veritablement difícil, davant del qual es debat ara la Unió Europea és aquest: si és possible —i fins a quin punt ho és (i, en aquest cas, com)— traslladar a l'àmbit del dret la presumpció moral del valor igual de les cultures que es troben i a vegades xoquen entre elles, tenint en compte, a més, les diferències de situació entre els estats i les diferents polítiques respecte de la immigració que s'han seguit des de la dècada dels seixanta.

Bibliografia

Ben Jelloun, T. (1998), *¿Qué es el racismo?*, Madrid, Alfaguara.

Dusel, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización i de la exclusión*, Madrid, Trotta.

Fernández Buey, F. (1995), *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós.
—(2000), *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, El viejo topo.

Fontana, J. (1994), *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica.

Grosser, A. (1996), *Les identitès difficiles*, París, Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Küng, H. (1991), *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.

Las Casas, B. de. (1986-1997), *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial/Junta de Andalucía.

Maalouf, A. (1999), *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.

Montaigne, M. de. (1991-1992), *Essais* (Ed. d'A. Micha), París, Flammarion.

Renaut, A. (1998), *El futuro de la ética*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Said, E. W. (1980), *Orientalisme*, Londres, Routledge and Kegan (trad. al castellà: Madrid, Ediciones Libertarias, 1990).
—(1993), *Culture and imperialism*, Londres, Chatto and Windus (trad. al castellà: Barcelona, Anagrama, 1997).

Taylor, Ch. *et al.* (1993), *Multiculturalisme and The politics of recognition*, Londres, Princeton University Press (trad. al castellà: Mèxic, FCE, 1993).

Withol Der Wenden, C. (1995), *L'Europe et toutes ses migrations*, París, Complexe.
—(2000) *¿Hay que abrir las fronteras?* Bellaterra, Barcelona.

6 Fronteres endins, fronteres enfora
El repte de pensar la complexitat

Joan Tort

Apunt previ

El nostre propòsit, en emprendre la redacció d'aquestes ratlles, és plantejar una sèrie d'interrogants sobre un concepte tan ambivalent i complex, però alhora de tanta transcendència, avui i en altres moments de la història, com és la idea de *frontera*. I volem fer-ho no pas com un simple exercici teòric sinó en el marc d'una reflexió més àmplia i més global sobre el món, és a dir, en el marc d'allò que habitualment se'ns presenta com el gran repte intel·lectual: pensar la complexitat. Un repte que és, a la vegada, una necessitat i una forma de desafiament.

No se'ns escapa que és un concepte de múltiples sentits i aplicacions; que s'esmuny amb facilitat de les mans de l'analista i que, sovint, es barreja amb altres conceptes tant o més intangibles, o bé es ramifica en una pluralitat de significats no sempre discernibles amb claredat. Tanmateix, per damunt dels problemes metodològics que ofereix el seu estudi, pensem que hi ha una raó fonamental per abordar-lo sense excuses: l'aparent paradoxa que representa el fet que, a un cert nivell de la geopolítica mundial, desapareguin formalment algunes fronteres, mentre que, en múltiples plans de la realitat socioeconòmica actual i en diverses escales d'anàlisi, s'han reforçat les que ja existien i fins i tot n'han aparegut de noves. Per això, i en el marc d'unes jornades a propòsit de la viabilitat d'una ètica intercultural en el món d'avui, pensem que és adient posar sobre la taula el sentit bàsic que ha tingut i que té, en general,

aquest concepte. I també reflexionar sobre allò que pensem que és un dels seus efectes més "perversos": la distorsió a què dóna peu a l'hora de percebre les coses, en funció de si les considerem "fronteres endins" o bé "fronteres enfora". En altres paraules, ens plantegem fins a quin punt és possible transcendir, des d'una perspectiva voluntarista, aquesta tessitura.

A la pràctica, estructurem la nostra anàlisi en quatre epígrafs bàsics. D'entrada, fem referència a la naturalesa i la raó de ser del concepte de frontera. En segon lloc, i dins d'una perspectiva geopolítica, plantegem l'existència de les fronteres com una constant al llarg de la història. A continuació, i en una línia de continuïtat lògica respecte al punt anterior, abordem les implicacions espacials del concepte en qüestió i la problemàtica específica de la delimitació de l'espai. El quart epígraf, al seu torn, ens serveix per adoptar un canvi de punt de vista i abordar la qüestió des d'una perspectiva epistemològica; més concretament, per posar en relació la idea de frontera amb el món del coneixement, en sentit genèric. Finalment, dediquem el darrer apartat a una recapitulació general i a reprendre el fil dels interrogants plantejats al llarg de tot l'article, sobre la base dels arguments exposats.

La idea bàsica de frontera. Un concepte inherent a la naturalesa humana?

Considerat un tema clàssic de la geografia política, la *frontera* és un concepte clau en l'estudi del territori perquè, com a idea de "límit", de "divisòria", de "separació", és present a totes les escales d'anàlisi, des de la més concreta a la més general.[1] Aquesta condició, aquesta particular ubiqüitat del concepte —en altres paraules, el seu caràcter multiescalar— és, a criteri nostre, un dels factors que el fa més fecund però també més complex i més difícil d'estudiar.

1. Al respecte, assenyalarem que, tot i que els fonaments de la geografia política els trobem en les obres d'autors clàssics grecs i llatins, a l'època moderna es considera que aquesta disciplina comença amb Friedrich Ratzel.

Tot i l'observació anterior, hem de subratllar que, dins de la geografia, la consideració més habitual i preponderant del concepte de frontera va en la línia de concebre'l bàsicament com la divisòria entre dos estats.[2] Aquesta circumstància no ens ha d'estranyar, en la mesura que aquest tipus de frontera és avui dia el que té més transcendència en les relacions internacionals, ja siguin pacífiques o conflictives. En paraules de Joan Nogué, la frontera és "un fenomen de caràcter geopolític d'enorme interès i d'excepcional importància en tots els processos de formació i d'estructuració d'estats i nacions. No podia ser d'una altra manera, si considerem que la frontera delimita l'espai damunt del qual l'estat exerceix el seu poder amb plena sobirania i, encara més, si acceptem que la frontera representa, en última instància, la delimitació física i simbòlica més palpable del que podríem anomenar l'espai de producció i reproducció de la identitat nacional".[3]

No és aliè a l'argumentació anterior un altre fet que convé no perdre de vista: que, al llarg dels segles XIX i XX —i al compàs d'una profunda i continuada reorganització geopolítica del món— s'ha produït allò que Joan F. Mira anomena "la universalització de les fronteres de l'estat"; és a dir, un procés de generalització i objectivació de les fronteres estatals arreu del món, d'una forma correlativa a l'increment de protagonisme de l'estat com a àmbit de poder. Diu, al respecte, l'autor esmentat:

> *Mai com ara, en aquest final del segle XX, la humanitat no ha estat tan rigorosament dividida i tancada en aquestes ratlles que anomenem fronteres, i mai com ara no havia estat tan conscient d'aquesta divisió. El segle XX és l'època en què, per primera vegada en la història de l'espècie i del planeta, tots —inclosa la tribu més remota— vivim dins d'un mapa, en un territori delimitat per unes ratlles perfectament dibuixades, marcades i reconegudes (...). Ara, per primera vegada, tots tenim una etiqueta d'origen i d'adscripció particular, universalment vàlida i reconeguda.*[4]

2. Per a Monkhouse (1978), *frontera* és, estrictament, "la línia divisòria entre dos estats". Així mateix, aquest autor considera que el concepte de *zona de frontera* correspon a "l'àrea que s'estén a tots dos costats de la frontera", p. 205.
3. Nogué (1997), p. 27.
4. Mira (1989), p. 168 (citat per Nogué, 1997, p. 31).

Més enllà de les consideracions exposades, no hem de perdre de vista, com assenyalàvem al principi, que el concepte de frontera o límit té un caràcter genèric i una projecció multiescalar, de manera que, als efectes de la nostra reflexió, ens convé acotar-lo d'una forma més aviat oberta. Des d'aquesta perspectiva, la definició més adequada de frontera podria ser la de considerar-la com l'expressió, sobre l'espai, d'una determinada diferència. Si admetem que entre les coses hi ha una relació interdependent de semblances i de diferències, haurem de convenir que la convenció que ens permet distingir les unes i les altres és aquest referent tan imprecís (perquè unes vegades pot ser una línia, altres vegades una franja, i altres cops un espai molt dilatat) que anomenem frontera.

Se'ns dibuixa, així, un concepte que té una dimensió fonamentalment filosòfica. Un concepte que unes vegades és fàcil de materialitzar (quan és equiparat a un límit polític, per exemple), però que altres cops és clarament intangible: les "fronteres" entre dues idees, entre dues concepcions del món, entre dues llengües... D'això en resulta, a la pràctica, que pugui haver-hi fronteres de tota mena. I que totes tinguin la seva raó de ser, si les entenem com una convenció que fa possible el coneixement de les coses. Tal com escriu José Luis Sampedro en un breu assaig dedicat al tema que ens ocupa,

> *Las fronteras, incluso las más obvias, las introducimos nosotros (...), con el fin de conocer, clasificando e identificando lo percibido (...) Fronteras, en fin, de todas clases: geográficas, históricas, biológicas, sociales, psicológicas... Todas partiendo y acuchillando el continuo multidimensional que nos envuelve, para facilitarnos nuestra instalación en él, para permitirnos una interpretación de lo que sería un caos; es decir, un orden que no comprendemos.*[5]

En qualsevol cas, Sampedro ens alerta, de forma significativa, sobre el risc de portar aquesta convenció que és la frontera més enllà de la funció que li és pròpia; perquè, en paraules seves, "(...) en el continuo de la realidad todo tajo conceptual es artificioso".[6] I en darrera instància ens proposa, per no caure en els perills de la

5. Sampedro (1991), p. 14-16.
6. Sampedro, *Ibíd.*

simplificació i l'esquematisme, fer una distinció acurada entre *frontera* i *límit*. El primer, com a concepte estrictament instrumental i variable, com qualsevol convenció; el segon, com a concepte que assenyala un "final", un "terme" inexorablement lligat a l'existència mateixa de les coses. El propi autor explica, per via metafòrica, la distinció:

> *Las fronteras tienen puertas, cuyo dios era Jano. Pueden ser superadas, asumidas e incluso desplazadas, puesto que són producto de la conveniencia humana y se establecen para mejor interpretar lo real o para comodidad de la vida. En cambio, los límites carecen de aberturas y no es lícito franquearlos: quien a ello se atreve corre un riesgo mortal para su cuerpo o para su espíritu, por haber violado lo sagrado.*[7]

Com a cloenda del primer epígraf, subratllarem el fet que la frontera, tot i que és una elaboració genuïnament humana, és un concepte aplicable en tots els àmbits: el món inanimat (es parla, per exemple, de les "muntanyes" com a frontera) i el món animat (tant pel que fa referència a l'home, espècie "fronterera" per excel·lència, com en relació a la resta d'espècies animals, que sovint tenen un comportament clarament "fronterer").

Història i cultura en la determinació, l'establiment i la justificació de les fronteres

La història, entesa com l'estudi de la humanitat a través del temps, és segurament el coneixement que ens posa en evidència d'una manera més clara la importància real, a qualsevol època, del concepte de frontera. Respecte d'aquesta qüestió, en un altre lloc hem escrit el següent:

> *Delimitar, marcar fronteres, establir uns límits explícits sobre el territori ha estat un afany persistent de tots els pobles al llarg de la història de la humanitat. A través de*

7. Sampedro, *Ibíd*, p. 28.

la determinació del seu àmbit propi sobre el terreny, l'home, de forma tant individual com col·lectiva, expressa el seu sentit de la territorialitat. Un sentit que comparteix amb un gran nombre d'espècies animals, per bé que en el cas de l'espècie humana aquest sentit apareix sovint camuflat sota una aparença cultural, o més ben dit, culturalitzada. En si mateix, marcar una frontera és un acte d'autoafirmació, de proclamació d'uns drets, d'una sobirania exclusiva sobre una determinada parcel·la de territori. Des d'aquesta perspectiva es podria afirmar que l'home és un animal territorial. És a dir, una de tantes espècies animals que tenen, com a base genètica del seu comportament, el sentit de la territorialitat.

Però l'home és, també, un animal històric. O sigui, un animal dotat del sentit del temps —el sentit de la història. I com que la història no ha passat en va, el pòsit cultural acumulat al llarg del temps —al llarg dels segles, tal vegada al llarg de mil·lennis— li ha permès elaborar, al mateix home, unes interpretacions lògiques i coherents del seu pas par aquest món. L'espècie humana, com a espècie històrica, deixa de considerar-se a si mateixa com a "animal territorial" i passa a considerar-se "animal cultural" (o racional, si es prefereix aquest qualificatiu). Marcar una frontera ja no és tant un acte elemental d'autoafirmació (simple expressió de força primària), com un acte cultural. Sobre aquesta base, s'elabora el concepte de "frontera natural": es diu que és la "naturalesa" la que divideix els territoris i estableix les fronteres entre uns àmbits i uns altres. El paper de l'home, des d'aquesta perspectiva, és merament passiu: es limita a reconèixer aquestes fronteres i a justificar-les, tot presentant-les com un do de la naturalesa, completament aliè a la voluntat humana, al qual s'haurien adaptat, al llarg dels segles, els designis històrics dels pobles.[8]

La teoria de les "fronteres naturals" ha estat objecte d'un desenvolupament doctrinal extraordinàriament prolix, el ressò del qual —i, moltes vegades, els prejudicis associats amb aquest ressò— ha arribat fins al dia d'avui. Cal fer notar, en aquest punt, que la ciència geogràfica, ja des del final del segle XVIII, ha contribuït d'alguna mane-

8. Tort (1998), p. 21-22.

ra a aquest desenvolupament, mitjançant la formulació de la teoria de la *regió natural*, matisada més endavant (les primeres dècades del segle XX) a través de la teoria de la *regió geogràfica*. En síntesi, la primera proposa la determinació de les homogeneïtats bàsiques que presenta el territori sobre la base estricta dels factors físics (relleu, hidrografia, clima, vegetació); des d'aquesta òptica, s'arriba a afirmar en darrera instància que "cada país (o territori, o regió) és allò que les seves condicions naturals imposen". A aquest plantejament, que portà a parlar d'un "determinisme geogràfic", s'oposà a partir d'un cert moment un enfocament d'un caire més relativista, que posava l'èmfasi en el paper de l'home i en els factors històrics, més que en els condicionants físics. I això portà a parlar, com ja hem assenyalat, de "regió geogràfica"; una noció que, segons Solé Sabarís, és més equilibrada que l'anterior i que es caracteritza per tenir un marcat component humà.[9]

A criteri nostre, totes dues teories, tant la de la "regió natural" com la de la "regió geogràfica", aporten elements de prou interès de cara a poder fonamentar una lògica de la diferenciació de l'espai. Tanmateix, pensem que no resolen un problema clau, que és el de la "juridicitat" de les fronteres o divisòries polítiques. En altres paraules: per molt "vernís" cultural —de tipus naturalista o historicista— amb què es vulgui revestir l'aparença formal d'un territori determinat (com a "justificació" de la seva homogeneïtat), tal vernís no pot arribar a dissimular que, per regla general, a la base de qualsevol domini jurisdiccional (sigui a l'escala que sigui) hi ha un simple acte d'afirmació o d'expressió del poder.

Un exemple il·lustratiu d'aquest comportament, entès d'aquest discurs "cultural" que se sobreposa sovint al simple "fet fronterer", el trobem en una de les obres significatives sobre el territori català publicades al llarg del segle XX: la *Geografia de Catalunya*, dirigida per Solé Sabarís. Al volum I d'aquesta obra, publicat el 1958, i a l'epígraf al·lusiu a la delimitació històrica del territori (dins el capítol 28), s'assenyala el que segueix: "Catalunya no és una excepció a la regla general. Així és com, tot i

9. Solé Sabarís (1975), p. 418. Cal subratllar que l'obra ressenyada es considera una aportació bibliogràfica fonamental, en el nostre context cultural, en relació amb allò que modernament s'ha anomenat la *teoria regional*.

reconeguda la seva personalitat, algunes de les seves zones frontereres han donat lloc a llargs litigis històrics. Pel llevant la mar constitueix, com de costum, un límit natural, franc i indiscutible. Però les altres fronteres, sobretot les del nord i les de l'oest, coincidint precisament amb altres confins idiomàtics, han estat objecte de *fluctuacions que han acabat mutilant part del territori que per raons històriques i geogràfiques és netament català*".[10] O sigui que, d'acord amb el fil d'aquesta interpretació, l'"essència" de Catalunya, fonamentada en una història i una geografia enteses com uns valors absoluts i immutables, està per damunt de qualsevol eventualitat relacionada amb fronteres. Com si el territori català fos, al cap i a la fi, preexistent a la mateixa idea de frontera.

Volem puntualitzar, en qualsevol cas, que no sempre el discurs "cultural" apunta d'una manera clara a la justificació o a la no justificació (com en el cas anterior) d'una determinada frontera; l'objectiu d'aquest discurs pot ser, senzillament, el de facilitar la comprensió dels processos històrics i dels fets geogràfics que han portat a l'establiment d'una divisòria determinada. Un exemple eloqüent, en aquest sentit, el trobem en la teoria del "desert-frontera", formulada per l'historiador Pierre Vilar a la seva coneguda obra *Catalunya dins l'Espanya moderna*. L'autor, tot fent referència —com a l'exemple citat abans— a la delimitació històrica del territori de Catalunya, planteja la hipòtesi que, més que un límit jurisdiccional, allò que ha separat veritablement els espais de l'oest i del nord del Principat han estat els "deserts" o "buits demogràfics" existents a ponent del Segre i en determinats indrets de la serralada pirinenca.[11] En definitiva, l'autor fa tot un exercici d'interpretació de la realitat territorial —prou suggerent, a criteri nostre— que no tendeix a "justificar" unes determinades fronteres, sinó a aclarir els mecanismes de diversa mena que han fet possible que en un context espacial i temporal concret s'hagi desenvolupat un "fet fronterer" específic.

10. Solé Sabarís (dir.) (1958), vol. I, p. 641. La cursiva és nostra.

11. Vilar (1966), I, p. 263. L'autor, tot referint-se a aquests espais, parla de "zones de densitat humana extremament feble".

Les fronteres i la delimitació de l'espai

Siguin "naturals" o no, les fronteres —i continuem movent-nos, aquí, dins la idea de la frontera com a límit polític— tendeixen, per regla general, a deixar una determinada marca o empremta sobre el territori. D'una forma més precisa, hauríem de dir que tendeixen a *demarcar-lo*, en el sentit que dóna el diccionari a aquest verb: "assenyalar els límits d'un territori, d'un terreny".[12]

Com un reflex més o menys directe de la importància d'aquestes accions, en el llenguatge en general abunden paraules i locucions que hi fan referència; i, molt més, encara, dins el llenguatge geogràfic (tant a nivell de lèxic com de la toponímia). L'arrel *mark*, per exemple, d'origen germànic i equivalent originàriament a la idea de "marca" o "frontera", és a la mateixa base del verb *marcar* (català i castellà), i dels seus diversos derivats.[13] Un d'ells, precisament, ha tingut una transcendència molt gran en el pla de la geografia catalana: el terme *comarca*. Avui aquest mot al·ludeix, en la seva accepció principal, a una "extensió de territori més reduïda que una regió, a la qual donen una certa unitat (...) les relacions de veïnatge entre els llocs que la formen (...)".[14] Però, si resseguim la història de la paraula, descobrim que el terme, documentat els segles XIII, XIV i XV amb les formes *chomarcha*, *comarchia* o *commarca*, és emprat bàsicament en el sentit de "frontera" o de "terra de frontera"[15]. No serà fins a partir del segle XVII que el trobarem fent una referència explícita a àmbits territorials concrets; és a dir, al·ludint més a un determinat "contingut" que no al seu "continent" (o forma de delimitació).

L'exemple esmentat no és un cas aïllat. Ben al contrari. Des de la perspectiva de la toponímia comparada hem observat que no és gens estrany —i, fins i tot, en determinats contextos pot considerar-se com un supòsit habitual— que la idea de "frontera" estigui a la base etimològica de nombrosos noms de lloc. És el cas, normalment, de

12. *DLC*, 1983, p. 481.
13. Coromines, *DECat*, V, p. 468-473.
14. *DLC*, 1983, p. 387.
15. P. Vila (1979), p. 47. En el mateix sentit, Coromines, *Ibíd*, p. 471.

nuclis de població de grandària variable —des de veïnats minúsculs fins a ciutats grans— però que comparteixen la circumstància d'haver nascut o d'haver-se desenvolupat arran d'un fet fronterer (actual o pretèrit). Nuclis tan diversos com Molló, al Ripollès (i a tocar de l'actual frontera política hispanofrancesa; el nom deriva del llatí *motulone*, fita), els Límits (raval de la Jonquera situat també arran de frontera, formant un continu urbà amb el Pertús), Arcos de la Frontera i Jerez de la Frontera (a l'actual província de Cadis però, en temps pretèrits, ben a prop de la frontera amb l'antic regne de Granada), Bordertown (ciutat australiana, prop de la divisòria entre els estats de South Australia i Victoria) o les poblacions mexicanes de La Frontera (a l'estat de Chiapas) o de Fronteras (al de Sónora) exemplifiquen la circumstància d'una ubicació estratègica sobre el territori, fossilitzada en el topònim que els identifica. En altres casos, en canvi, el caràcter fronterer es pot predicar de tot un àmbit regional, o fins i tot d'un país: Borders (nom anglosaxó que equival a "fronteres") és el nom d'un dels comtats d'Escòcia, molt a prop del límit amb Anglaterra; de la seva banda, topònims d'origen eslau com ara Krajina (regió balcànica, veritable enclavament "fronterer" a cavall de Croàcia, Sèrbia i Bòsnia) o el mateix nom d'Ucraïna (l'exrepública soviètica) tenen una arrel etimològica comuna, que permet interpretar tots dos noms com a equivalents aproximadament a "terra de frontera".[16]

De qualsevol manera, el fet que les fronteres esdevinguin uns referents de primer ordre en el procés de "diferenciació" de l'espai (si més no, als efectes de la seva percepció individual o col·lectiva) no s'ha de considerar com una qüestió necessàriament problemàtica: estem parlant, senzillament, de la percepció d'una determinada situació, d'un determinat *statu quo*. El problema, a criteri nostre, comença en tot cas quan la frontera —sigui del rang que sigui— deixa de ser un simple referent sobre l'espai per passar a ser interpretada com una realitat que es té per "objectiva"; és a dir, com un element més de la geografia física —un riu, una muntanya—, amb vocació d'intemporalitat i d'immutabilitat, i, per tant, impermeable al canvi. I no estem parlant, precisament, d'un supòsit merament teòric, sinó d'una manera de fer força estesa i verificable a múltiples escales. Al nivell de la Unió Europea, per exemple, assistim tot sovint a l'espectacle de comprovar que la seva política, en diversos

16. En aquest sentit, Garrido (1997), p. 212.

fronts, no aconsegueix vertebrar-se més enllà de la "suma" dels estats membres. A escala d'Espanya, podríem dir una cosa similar en relació a l'organització interna en comunitats autònomes; no sembla una tasca fàcil poder fer entendre, d'una forma generalitzada, que hi pot haver fórmules d'organització diferents —i funcionalment avantatjoses— a la del mapa actual, amb disset comunitats. I si ens situem en el nivell concret de Catalunya, malauradament, hem d'acabar dient el mateix respecte les divisions administratives de rang menor; és a dir, que tot i els múltiples desajustaments que presenten avui dia el mapa comarcal o el municipal, no és habitual que hi hagi actuacions de caràcter públic que gosin "transgredir" la literalitat d'aquestes fronteres.

A tall de conclusió podríem dir que, al nivell col·lectiu i d'una forma força generalitzada, hi ha una certa consciència que cal relativitzar i matisar la transcendència de les fronteres, si més no, com a "factors territorials" dotats d'un valor absolut i intangible. Tanmateix, constatem que, a la pràctica, a l'hora de les actuacions concretes, hi ha una gran prevenció a adoptar fórmules organitzatives que transcendeixin els esquemes i els límits a l'ús. És una contradicció evident, que invita a la reflexió.

Les fronteres i l'expansió del coneixement

Fins ara hem tractat la idea de frontera des de la perspectiva de dues coordenades interdependents: la del temps (o sigui, la històrica) i la de l'espai (la geogràfica). No ens semblaria adient, però, donar per tancada la nostra prospecció sense referir-nos a un tercer camp d'aplicació d'aquesta idea: el món del coneixement. Un món que, per a molts, constitueix el gran repte del futur, en la mesura que es desenvolupi i es consolidi plenament allò que per ara és només una possibilitat teòrica, l'anomenada "societat del coneixement".

Aquí la pregunta tan sols pot ser una: fins a quin punt són útils i necessàries les divisions tradicionals del coneixement (o sigui, les "fronteres" entre unes disciplines i unes altres), en un món que demana, cada vegada amb més insistència, uns plantejaments d'anàlisi i d'estudi globalitzadors? Aquest és el punt, el moment actual, en

què es detecta la gran contradicció; és a dir, la discontinuïtat entre les "herències del passat", materialitzades en un esquema esquarterador i compartimentador del coneixement —sacralitzat, a més, per les estructures acadèmiques i docents en general—, i unes necessitats i unes expectatives que apunten, ara mateix, en una direcció diametralment oposada.

No sembla, en aquest context, que a curt termini càpiga una altra alternativa en el món del coneixement que la de la connexió i la intercomunicació entre els seus múltiples camps. L'obertura de mires, en definitiva, de totes les disciplines i el progressiu esborrament de fronteres entre les unes i les altres. Anar més enllà d'allò que el físic i poeta David Jou qualifica com un dels grans *paranys* del món del saber contemporani: "la contraposició entre ciències i humanitats, entre física i poesia, entre experiència i experiment".[17]

El desitjable esborrament de fronteres interdisciplinàries no és, en qualsevol cas, una mera hipòtesi, sinó una proposta que va prenent consistència a partir d'aportacions epistemològiques que arriben a estar molt ben fonamentades. Recordarem, en aquest sentit, la idea de la *consiliència*, formulada per Edward O. Wilsón i que apunta cap a una unificació global dels diversos camps del coneixement, a partir d'una base metodològica desenvolupada especialment en el terreny de les ciències naturals. Com el mateix autor explica,

> *L'actual fragmentació del coneixement i el caos resultant a la filosofia no són reflexos del món real, sinó "artefactes" del saber (...). La clau de la unificació és la consiliència (...). La confiança en la consiliència és el fonament de les ciències naturals. Almenys en relació amb el món material, l'impuls apunta d'una forma ben clara cap a la unitat conceptual. Les fronteres entre disciplines dins les ciències naturals estan desapareixent, i són substituïdes per àmbits híbrids i canviants en els quals hi ha, implícita, la consiliència. Aquests àmbits discorren a través de múltiples nivells de complexitat, des de la física química i la química física fins a la genètica molecular, l'ecologia química i la genètica ecològica. Les noves especialitats no es*

17. Jou (1991), p. 6.

consideren una altra cosa que uns focus d'investigació: una mena de "fàbrica" d'idees fresques i de tecnologia que avança"[18].

De cara al futur, el seu punt de vista és prou concloent:

Mai no hi ha hagut una millor època per a la col·laboració entre els científics i els filòsofs; sobretot, en els territoris de frontera on uns i altres coincideixen: entre la biologia, les ciències socials i les humanitats. Ens estem apropant a una nova era de síntesi, dins la qual la comprovació de la consiliència serà el repte intel·lectual més gran. La filosofia, la consideració d'allò desconegut, és un àmbit que s'està reduint. Tenim l'objectiu comú de convertir en ciència tanta filosofia com sigui possible.[19]

El plantejament de Wilsón podrà ser metodològicament discutible, però la interrelació plural i múltiple de coneixements —premissa sobre la qual es fonamenta aquest plantejament— pensem que és una idea bàsicament compartida per molts filòsofs, científics i intel·lectuals d'avui. Significa, al cap i a la fi, trencar una nova llança a favor de la "transversalitat" i de la síntesi en el món del coneixement en general, per damunt de visions reduccionistes i de fronteres escassament operatives. I ens porta a recordar l'afirmació de Murray Gell-Mann, en el sentit que "en el segle XXI, l'habilitat més important serà la de la síntesi, perquè hi haurà molta, moltíssima informació".[20] Que siguin unes paraules d'un dels físics més rellevants del segle XX (i tingut com a gran especialista en diversos àmbits de la recerca) és un fet que invita, una vegada més, a la reflexió.

Per una concepció possibilista de la idea de frontera

S'imposa aquí, també, la síntesi. Arribem al final de les qüestions que ens havíem proposat tractar, i sentim una certa necessitat de recapitular. No pas per a tornar de

18. Wilsón (1999), p. 15-18. Els fragments transcrits són la traducció al català de la versió castellana de l'obra.
19. Wilsón, *Ibíd*, p. 20.
20. Citat per Howard Gardner, a *La Vanguardia*, 12.02.1999, p. 7.

nou sobre el mateix, cosa que seria temerària. Més aviat pertoca, ara, intentar lligar alguns arguments que patien el risc de la dispersió i subratllar-ne d'altres que poden resultar útils, de cara al futur, com a elements de discussió. A aquests efectes, partirem d'una idea que resumeix, en si mateixa, alguns dels problemes que hem intentat presentar al llarg del text: el conflicte entre "idealitat" i "realitat", quan ens plantegem el sentit i la raó de ser de les fronteres (enteses com un concepte obert, és a dir, aplicable als diversos camps a què hem fet referència).

Voldríem, tal vegada, no creure en les fronteres, però no les podem defugir; si més no, en una perspectiva real i pragmàtica de les coses. Un mínim de racionalitat organitzativa del món i de la vida humana exigeix la seva existència, ni que sigui com a meres convencions desproveïdes de cap mena de valor per si mateixes. I això val per a tota mena de frontera: per a les divisòries polítiques o per a qualsevol mena de divisòria en el món de les idees i els conceptes. Simplificant al màxim la qüestió, diríem que el repte resideix, essencialment, en saber veure la frontera no pas com un obstacle, com una barrera (tal com s'ha interpretat tradicionalment) sinó, senzillament, com una manera de concretar o de "representar" la diferència; no com una finalitat en si mateixa, sinó com un simple formulisme que ens permetrà entendre millor les coses (perquè ens permetrà adonar-nos de la diferenciació essencial entre elles). Intentarem, a continuació, explicar-ho amb més claredat.

Entesa com a *barrera*, la funcionalitat de la frontera és simple i clara: deixar ben clar què hi ha dins i què queda fora. És la idea de la separació, de la divisió, portada al nivell de la màxima objectivitat. Una barrera implica sempre dues parts ben diferenciades; a partir d'una barrera es poden conjugar els verbs *incloure* i *excloure* sense cap mena de por a la confusió, a l'ambivalència. Estem, al cap i a la fi, en la tessitura del sentit etimològic del mot *frontera*: un derivat de "front"; o sigui, l'al·lusió a una cosa situada "enfront de" o que "afronta amb".[21] Es tracta d'un terme del qual es desprèn (si més no, originàriament) una idea d'antagonisme, de confrontació, d'oposició dialèctica.

21. Vegeu, en aquest sentit, a *DCECH*, l'entrada *frente*, vol. II, p. 953-954.

Ara bé, entesa com a *representació de la diferència*, la idea de frontera suggereix per si mateixa una "invitació" a superar l'efecte barrera. Suggereix incorporar en el debat termes amb un contingut semàntic d'una altra naturalesa, com ara "permeabilitat" o "flexibilitat", i parlar d'adjectius com "difús" o substantius com "matís", que difícilment podíem utilitzar quan parlàvem estrictament de *barreres*. El ventall de termes esmentats, en canvi, amplia i enriqueix d'una forma molt notòria les possibilitats d'explicar satisfactòriament una cosa tan complexa com és qualsevol procés de diferenciació: aquesta transició indefinida entre "allò que és" i "allò que no és", que tal vegada ha constituït des de sempre el punt d'arrencada de la filosofia i del coneixement humà en general.

Insistim que, a criteri nostre, la idea de frontera entesa en aquest segon sentit (com a concreció i representació de la diferència) pot tenir una projecció clarament constructiva. I, des d'aquesta perspectiva, pot ser aplicada de forma creativa a qualsevol camp de l'experiència humana i contribuir a facilitar un dels grans reptes que avui té davant seu el conjunt de la humanitat: la possibilitat d'una convivència en la diversitat. O el que és el mateix: la convivència per damunt de les fronteres.

Clourem la nostra reflexió tot reprenent el fil de les idees d'un autor "transfronterer" que hem esmentat més amunt, José Luis Sampedro. Un autor que s'ha esmerçat a fer-nos veure que, després de tot, acceptar les fronteres com un repte pot esdevenir la millor manera de transcendir-les:

> *Más aún que trascendible la frontera es provocadora, alzándose como un reto, amorosa invitación a ser franqueada, a ser poseída, a entregarse para darnos con su vencimiento nuestra superación: ese es el encanto profundo del vivir fronterizo.*[22]

22. Sampedro (1991), p.17.

Bibliografia

GARRIDO, F. (1997), "Territori i fronteres de l'ex Iugoslàvia", a *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, núm. 43, p. 209-225.

JOU, D. (1991), "El temps de la física i el temps de la poesia", a *Cultura*, núm. 28, p. 6-8.

MIRA, J. F. (1989), "Universalisme i particularisme", a Autors diversos, *El nacionalisme català a la fi del segle XX*, Barcelona, La Magrana-Edicions 62.

MONKHOUSE, F. J. (1978), *Diccionario de términos geogràficos*, Vilassar de Mar, Oikos Tau.

NOGUÉ, J. (1997), "Les fronteres i el nacionalisme", a Domingo, J.; Mallart, L., *A l'entorn de la frontera*, Vilassar de Mar, Oikos Tau, p. 27-38.

RATZEL, F. (1923), *Politische Geography*, Munic-Berlin, 1897, 3a ed.

SAMPEDRO, J. L. (1991), *Desde la frontera*, Madrid, Real Academia Española.

SOLÉ SABARÍS, L. (dir.) (1958-1968), *Geografia de Catalunya*, Barcelona, Aedos (3 vol.).
— (1975), "Sobre el concepte de regió geogràfica i la seva evolució", a Societat Catalana de Geografia (*ed.*), *Miscel·lània Pau Vila*, Granollers, Ed. Montbanc-Martín, p. 413-477.

TORT, J. (1998), *Viatge a la frontera de Ponent*, Lleida, Pagès Editors.

VILA, P. (1979), *La Divisió Territorial de Catalunya. Selecció d'escrits de geografia*, Barcelona, Curial, (edició original: 1937).

VILAR, P. (1966), *Catalunya dins l'Espanya moderna*, Barcelona, Edicions 62 (4 vol.).

WILSÓN, E. O. (1999), *Consilience. La unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores.

Diccionaris:
DLC, *Diccionari de la llengua catalana*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1983.

DECat, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, a cura de Joan Coromines, Barcelona, Curial Edicions-Caixa de Pensions, 1979-1991, (9 vol.).

DCECH, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, a cura de J. Coromines i J. A. Pascual. Madrid.

7 Pluriculturalitat i globalització[1]

León Olivé

1. Una versió prèvia d'aquest text es va presentar en una conferència per l'Observatori d'Ètica Intercultural que dirigeix Norbert Bilbeny, el 25 de maig de 2001. Agraeixo al professor Bilbeny la invitació per dictar aquesta conferència, així com l'interès en la seva publicació. Manifesto el meu agraïment, també, als assistents per les seves observacions intel·ligents, que he tingut en compte en la redacció de l'actual versió.

La globalització no ha aconseguit eliminar la diversitat cultural però ho podria aconseguir. Des del punt de vista cultural, la globalització es pot interpretar fonamentalment de dues maneres oposades: o bé com un procés cap a una societat global constituïda per una sola cultura, o bé com la construcció d'una societat planetària on participin les diverses cultures del món en un procés en què cadascuna enriqueixi la societat global al mateix temps que es beneficia de l'intercanvi i de la cooperació amb les altres.

Fins ara, ha dominat la primera tendència. El procés de globalització ha estat en bona mesura un procés d'occidentalització, és a dir, d'imposició creixent d'una única visió del món. Però que això hagi estat així no vol pas dir que sigui inevitable, i menys encara que sigui desitjable. En aquest treball, sostindré que el desitjable és que la globalització es desenvolupi com un procés en el qual es reconegui la diversitat cultural i el dret de cada cultura de preservar-se, de prosperar, de desenvolupar-se de manera creativa i també de participar activament en la construcció de la societat global. El dret de les cultures a la diferència i el dret de participar en la vida política, econòmica i cultural de la societat global no són excloents. Tot el contrari, són complementaris. Però, al mateix temps, impliquen l'obligació del canvi en cada cultura, si més no dels canvis que siguin necessaris per conviure harmoniosament amb la resta de cultures del propi context nacional o del context planetari. Per abordar aquest tipus de problemes, s'ha posat en voga el terme "multiculturalisme". Sovint és utilitzat amb temor, de vegades

com a objecte de crítica o de menyspreu i, en algunes ocasions, el concepte és proposat com a panacea. Convé, doncs, subratllar que aquest terme té diverses connotacions que cal aclarir per poder avaluar els models proposats fins ara per orientar, i si és el cas justificar, les accions dels agents implicats en les relacions entre cultures.

De vegades, el terme de "multiculturalisme" s'utilitza per a descriure societats on conviuen grups que provenen de diverses cultures. Aquestes societats multiculturals poden ser de diferents tipus. Per una banda, poden ser com els països on han subsistit pobles tradicionals al costat d'una societat que ha lluitat per modernitzar-se després de llargs períodes colonials. Aquest és el cas, per exemple, de gairebé tots els països de l'Amèrica Llatina. Per altra banda, hi ha els països que s'han desenvolupat a través de grups d'immigrants, com el cas dels Estats Units. Un tercer tipus el constitueixen els països integrats històricament per diferents grups ètnics i nacionals, països en els quals, recentment, s'han produït intensos fenòmens d'immigració, com el cas de l'Estat espanyol. En aquest sentit, parlar de multiculturalisme —o, més ben dit de pluriculturalitat— significa fer referència a una realitat, a societats on coexisteixen cultures diverses. "Multiculturalitat" o "pluriculturalitat" són, doncs, sota aquesta accepció, termes *factuals*, que fan referència a situacions de fet.[2]

Però el concepte de multiculturalisme que desperta polèmiques és el que podem anomenar *normatiu* (a diferència del *factual*). Es tracta d'un concepte que fa referència a models de societat que serveixen com a guia per a les decisions i accions dels representants dels estats, dels membres de les diverses cultures, dels partits polítics, de la ciutadania en general, d'organitzacions no governamentals i d'organismes internacionals en matèria de polítiques culturals i de relacions amb minories ètniques. Aquests models inclouen concepcions sobre les cultures, les seves funcions, els seus drets i obligacions, les relacions entre les cultures i els individus i les relacions entre les diverses cultures.

Però, com acabem de dir, no hi ha un únic tipus de societat multicultural. La situació multicultural de Mèxic és diferent de la dels Estats Units que, al seu temps, és

2. Utilitzaré indistintament els termes "multiculturalisme" i "pluriculturalisme".

diferent de la del Regne Unit o la de l'Estat espanyol. El model multicultural idoni per cadascuna d'aquestes societats no necessàriament serà el mateix.

Diversitat d'actituds polítiques

Per poder avançar en la discussió convé aclarir, en primer lloc, què volem dir quan parlem de cultures i, conseqüentment, en quin sentit parlem de multiculturalisme. Però, abans d'entrar en aquesta qüestió, voldria insistir en el fet que la variabilitat semàntica del terme "pluriculturalitat", i en conseqüència dels models de país associats a aquesta, explica la diversitat d'actituds polítiques davant el pluriculturalisme. I és que tant pot estar associat a posicions polítiques progressistes com a posicions conservadores. Crec que això palesa que, malgrat tot, el nostre món globalitzat no està tan unificat com s'acostuma a creure.

Qualificatius com els anteriors, que van d'un extrem a un altre, de la idea de progrés que ratlla la revolució a la idea del conservadorisme més recalcitrant, tot i que de vegades són exagerats, no deixen de tenir una base en la realitat social.

Per exemple, el discurs nacionalista pot invocar el pluriculturalisme en la seva defensa, sota una concepció de pluriculturalitat que, tot emfasitzant les diferències, intenta justificar la superioritat d'una raça o d'un poble en concret per sobre d'altres. Si pensem en el nostre món d'avui, aquest tipus de discurs excloent no pot ser motor de progrés per un país ni per la societat global; més aviat acaba convertint-se en una justificació per la perpetuació del poder i la dominació d'una classe política determinada. Així doncs, s'entén que, sovint, a la premsa espanyola llegim articles amb encapçalaments com ara "Cultura, maldita cultura", o afirmacions que professen que és necessari "evitar localismos y particularismos, que son reaccionarios en todos los sentidos" (Miguel García Posada, *Babelia, El País*, 25 d'abril de 1998, p. 7).

Per altra banda, també es nota un rebuig vers la idea de multiculturalisme quan el model multicultural en qüestió sosté que els costums dels membres de les diferents cultures han de romandre intactes —fins i tot si viuen en el si de les societats demo-

cràtiques modernes—, encara que aquests costums violin el que en aquests països es consideren drets humans (cf. "El multiculturalismo imposible", Álvaro Delgado-Gal, *El País*, 30 de maig de 2001, p. 11).

Igualment, també queden sota sospita els models multiculturalistes que reivindiquen la identitat cultural tot reduint-la a simples aspectes folklòrics, sempre que no posin en perill els beneficis que obtenen petites minories dins l'actual sistema capitalista globalitzat (cf. Núria Estrach, en aquest volum).

No els falta raó, a aquestes posicions, quan el multiculturalisme s'entén d'una manera que dóna suport a l'exclusió de la resta de nacionalitats o pobles que conviuen en un mateix país o en una mateixa regió geogràfica, o quan es releguen i s'intenten fer oblidar altres tipus de relacions socials de dominació i d'explotació. Quan una societat multiètnica o multinacional ha reconegut les reivindicacions de les diverses nacionalitats que la integren i ha avançat en la seva satisfacció, llavors, l'èmfasi en l'exclusió de les altres formes culturals és, sens dubte, reaccionari. I també és reaccionari l'afany per reduir la noció de cultura al folklorisme, és a dir, per mantenir la reivindicació cultural en termes de trets folklòrics (la cuina, els vestits, les danses, la música, l'artesania) sense fer concessions de poder polític i econòmic als pobles o grups ètnics implicats.

Però la situació pot ser molt diferent en d'altres contextos. A molts països de l'Amèrica Llatina, per exemple, la discussió més encesa se centra en les formes de les relacions de l'estat i de la societat moderna amb els pobles indis, concretament, en la qüestió de la seva autonomia i el seu dret a organitzar la seva vida social tot preservant la seva cultura; i tot això no com a peces de museu sinó en les condicions que els permetin prosperar i participar en la societat nacional i en la societat global sense perdre la seva identitat col·lectiva, és a dir, a través de l'exercici de la seva capacitat de decidir sobre les qüestions econòmiques i polítiques fonamentals.

Aquesta discussió s'ha donat en el context d'una societat on conviuen un gran nombre de pobles indis amb cultures tradicionals juntament a una societat moderna i on les primeres, durant més de cinc-cents anys, han viscut en una situació de pobresa,

explotació i humiliació extremes. Però, en molts d'aquests pobles, la discussió s'ha dut a terme paral·lelament a la impugnació i la crítica d'alguns trets de les seves formes de vida tradicionals, com ara el del paper social i els drets de les dones.

Si bé aquest és un tema de debat intens i encara amb uns perfils poc clars, la meva opinió és que, en la situació de l'Amèrica Llatina, les forces progressistes són les que estan a favor del canvi en les estructures socials per a impulsar les polítiques multiculturals que permetin el desenvolupament dels pobles indis, tot incloent canvis en les seves formes de vida tradicionals, sense pèrdua d'identitat; contràriament, les forces més conservadores es resisteixen a aquests canvis i intenten preservar les polítiques que en un passat van fracassar rotundament, com les de la "integració" dels indígenes a la vida moderna, que es van aplicar sense tenir en compte si transtornaven la seva identitat col·lectiva (i, en conseqüència, la identitat personal de cadascun dels seus membres). Ara, però, centrem-nos en el problema del significat del concepte de "cultura".

El concepte de cultura

El concepte de "cultura" no és, ni de bon tros, un concepte unívoc. David Sobrevilla, en el volum sobre *Filosofía de la Cultura* que ha editat per a l'*Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Sobrevilla, 1998), fa un recompte minuciós de les molt variades i diferents accepcions del concepte i de les reflexions filosòfiques sobre la cultura més influents. Per citar-ne una de recent, Jesús Mosterín ens proposa entendre la cultura com "la informació transmesa per aprenentatge social" (Mosterín, 1993, p. 21).

La polisèmia del terme "cultura" ens situa davant de dues possibles actituds. Una és la que adoptava Gustavo Bueno fa cinc anys (1996), que deia que com que hi ha diversitat de conceptes i de concepcions sobre la cultura, llavors "la cultura" és l'últim gran mite del mil·lenni que hem de combatre. Però també es pot assumir una actitud positiva, amb ànim pluralista —que, com intentaré defensar en aquest treball, és el més adequat a la societat globalitzada de principis del segle XXI—, i escollir el significat de "cultura" que permeti plantejar millor els problemes i entendre'ls amb claredat.

De la mateixa manera que existeixen diversos conceptes de "cultura", útils en els diferents contextos en què es vulgui aplicar, com per exemple el científic, el filosòfic o l'antropològic, també hi ha diversos conceptes de "multiculturalisme", que hereten la variabilitat semàntica del de "cultura".

Els diversos conceptes (normatius) de "multiculturalisme" no tenen la mateixa utilitat en tots els contextos. Per exemple, un concepte de "multiculturalisme" útil per a la situació de Mèxic o de l'Amèrica Llatina en relació als pobles indis pot no ser útil per a la situació "pluricultural" dels Estats Units o de l'Estat espanyol. No obstant, tal com aniré insistint, tot i que hi poden haver conceptes de multiculturalisme amb significats que tenen ben poca cosa o res en comú, existeix una família de conceptes de multiculturalisme que té un nucli comú i, per tant, un fonament comú en el terreny ètic i epistemològic.

Una conseqüència important de tot això és que es poden proposar diferents models d'estat, adequats als diversos països pluriculturals, amb una fonamentació ètica i política —i fins i tot epistemològica— comuna.

A continuació, em centraré en el problema de la diversitat cultural en relació als pobles indis a països com Mèxic i d'altres de l'Amèrica Llatina. En aquest cas, un concepte de cultura adequat és el de tipus antropològic, que pot tenir com a punt de partida la clàssica definició d'E.B. Tylor:

> *La cultura o civilització… és aquell tot complex que inclou el coneixement, les creences, l'art, la moral, les lleis, els costums i qualsevol altre hàbit i capacitat adquirida per l'home com a membre d'una societat* (*Primitive Culture*, Chicago 1871, vol. VII, p. 7).

Per aquest tipus de pluriculturalisme, la cultura s'identifica amb una nació o un poble. Encara que en el dret internacional aquesta última noció —la de "poble"— "s'ha mantingut en una boirosa imprecisió", com diu Villoro (1984, p. 84), en la discussió antropològica i filosòfica s'entén com una comunitat que posseeix una tradició cultivada al llarg de diverses generacions que comparteixen maneres de viu-

re, una llengua, una història, valors, creences bàsiques, institucions i pràctiques socials (educatives, religioses, etc.) i els membres de la qual reconeixen aquesta col·lectivitat com a unitat, tenen consciència de pertànyer-hi i, finalment, tenen expectatives i un projecte comú (cf. Villoro, 1998, p. 84; Kymlicka, 1995, p. 18 i 76).

Amb això evitem discussions, al meu entendre inútils, sobre quins són els grups socials que es poden reconèixer com a cultures i quins són els subjectes de drets del grup. I és que, molt sovint, s'intenta rebutjar el pluriculturalisme per la via de la ridiculització, tot suggerint que aquest defensa el dret a la diferència de qualsevol grup que s'identifiqui a si mateix mitjançant qualsevol paràmetre i únicament per això: sectes religioses com la "*Heavensgate*", grups d'immigrants que només tenen la nacionalitat dels avantpassats en comú, o fanàtics d'un club de futbol.

El concepte de cultura que proposem és prou clar per identificar la cultura náhuatl, per exemple, o la maia, o la tzotzil, o la tojolabal o la purépecha.

Un model de 'multiculturalisme'

Per poder fonamentar un model "multicultural", segons el qual totes les cultures que conviuen en un país o al planeta tenen dret a sobreviure i a desenvolupar-se, cal justificar l'anomenat dret a la diferència, aplicat als pobles i a les cultures. Com veurem, aquest dret va acompanyat d'un dret a la participació, és a dir, el dret de participar activament en la construcció de la nació i en la vida de l'estat als quals pertanyen els pobles o cultures de què es tracti.

Aquests dos drets impliquen l'obligatorietat del canvi per part de les cultures, és a dir, l'obligació de realitzar transformacions que permetin la convivència amb la resta de cultures i el respecte dels acords bàsics per aquesta convivència (per exemple, el respecte als drets dels individus que s'acordin en comú).

Vegem com seria un model de multiculturalisme adequat per a Mèxic, on la problemàtica pluricultural més important fa referència als pobles indis amb cultures

tradicionals. A Mèxic, al llarg d'aquest segle i fins fa més o menys deu o quinze anys, la política oficial de l'Estat era clarament d'integració cultural, és a dir, es tractava d'incorporar els indígenes a la societat moderna, tot procurat —com a molt— la preservació dels seus trets folklòrics, sense fer-los cap concessió important en el terreny econòmic o polític. Aquesta postura va comptar, durant molt de temps, amb el suport d'antropòlegs i pensadors progressistes, que al·legaven que l'establiment d'un estatus especial pels pobles indis només agreujaria la seva situació d'explotació i humiliació i que l'expedició de lleis especials tendiria a restaurar la societat estamentària i corporativista, discriminadora, de la colònia (J.C. Olivé, 1993, p. 190).

Però, a la pràctica, aquesta política no fou efectiva. Els pobles indígenes van continuar essent vexats, humiliats, marginats i explotats. Es podria adduir, com ha fet Ernesto Garzón Valdés (1999), que el problema és que mai es van arribar a aplicar les lleis amb rigor i en tota la seva extensió. Això és veritat. No obstant, ja molt abans de la insurrecció zapatista, en el terreny de la reflexió teòrica, les idees en què es fundava aquella postura s'estaven posant en dubte i hi ha prou motius per preguntar-se si, en efecte, el problema no va més enllà d'una falta de compliment de la legislació vigent. Un dels problemes fonamentals és que a la base d'aquesta concepció s'hi trobava l'ideal d'una única cultura mexicana, monolítica i coherent, en la qual haurien de convergir la resta de cultures, i es feia cas omís al problema del reconeixement de la identitat col·lectiva en qüestió, així com dels seus drets.

Durant les dues darreres dècades, s'han ofert de manera cada vegada més insistent raons poderoses per sostenir la idea que el millor camí pels països com Mèxic és el reconeixement del fet que les diverses cultures que hi conviuen no només tenen el dret d'existir i preservar-se, sinó que convé que progressin i es desenvolupin dins d'un projecte de nació multicultural ben articulat, on cada cultura contribueixi al projecte global i es beneficiï, també, de l'intercanvi amb les altres.

Tot això es va reconèixer en els anomenats acords de San Andrés, signats el febrer de 1996 per part dels representants del govern i dels pobles indis; però, malauradament, per motius polítics, no han tingut un destí afortunat fins ara, ja que fins i tot la llei de

drets i de cultura indígena a Mèxic aprovada recentment (abril de 2001) desvirtua significativament aquests acords.

Convé recordar alguns aspectes d'aquests acords que partien del reconeixement de la següent premissa:

> *La història confirma que els pobles indígenes han estat objecte de formes de subordinació, desigualtat i discriminació que els han determinat una situació estructural de pobresa, explotació i exclusió política. Confirma, també, que han persistit davant un ordre jurídic l'ideal del qual ha estat l'homogeneïtzació i assimilació cultural.*

A partir d'aquest reconeixement, en aquests acords es reconeixia la necessitat d'una

> *nova relació entre l'Estat mexicà i els pobles indígenes que es basi en el respecte a la diferència, en el reconeixement de les identitats indígenes com a components intrínsecs de la nostra nacionalitat i en l'acceptació de les seves particularitats com a elements bàsics, consubstancials al nostre ordre jurídic, basat en la pluriculturalitat.*

Per això, continua dient el text dels acords,

> *cal… desenvolupar una cultura de la pluralitat i la tolerància que accepti [les] visions del món [dels pobles indígenes], les seves formes de vida i els seus conceptes de desenvolupament.*

Dibuixat amb un traç extremadament bast, aquest és el context de la discussió del pluriculturalisme a Mèxic i, en bona mesura, a d'altres països de l'Amèrica Llatina. En aquest context, doncs, es podrà entendre que la construcció d'una autèntica "cultura de la pluralitat i de la tolerància" és una tasca progressista.

Els qui desitgin col·laborar en aquesta tasca tenen molta feina per fer, ja que per poder construir una cultura de la pluralitat i la tolerància sòlida cal —entre moltes

altres coses— començar per bastir uns fonaments ferms en el terreny moral, polític i, com veurem, fins i tot epistemològic. D'entre els problemes bàsics, trobem la justificació de l'anomenat dret a la diferència.

El dret a la diferència

Recordem que el pluriculturalisme que ens interessa és el que involucra diversos pobles que compten amb una cultura en el sentit antropològic que he explicat més amunt.

Parlem, doncs, del dret a la diferència quan es tracta d'una diferència basada en la cultura on ha nascut i s'ha desenvolupat una persona. Es tracta del dret dels individus de ser reconeguts com a membres d'una cultura i de gaudir de determinats beneficis en funció d'això, en virtut del fet que s'identifiquen amb aquesta cultura i la seva identitat personal s'ha forjat en funció d'aquesta. Se l'anomena "dret a la diferència" precisament perquè les identitats específiques s'afirmen sobre la base de diferències que caracteritzen els membres del grup i els distingeixen d'altres ciutadans. Algunes de les raons que fonamenten el dret de les cultures a la diferència han estat àmpliament elaborades en moltes discussions recents a nivell mundial; d'altres encara s'han de precisar una mica. Recordem-ne algunes.

Fernando Salmerón insistia en la necessitat de fonamentar aquest dret sobre la base d'una sèrie de conceptes estretament lligats entre si: "necessitats bàsiques", "dignitat", "identitat" i "autonomia".

El concepte de dignitat es troba a la base de la política de la igualtat —la política que reconeix els mateixos drets fonamentals a tots els éssers humans—, mentre el concepte d'identitat és el que fonamenta la política del reconeixement —el reconeixement de la diferència—, ja que són les identitats individuals i col·lectives les que lluiten pel reconeixement.

Per això s'adheria a una tesi molt polèmica sobre la identitat de les persones que deia que les persones són *parcialment* construccions socials. Tal com expressava Salmerón:

> *La meva pròpia identitat com a persona… és el resultat parcial d'una negociació amb la resta de membres de la comunitat on participo i de la manera com m'apropio dels seus ideals i creences, de les seves normes i gustos. Fins el punt que pot ben ser que la realització mateixa d'un ideal de perfecció i de vida bona esdevingui possible i creixi en aquesta participació i dins d'aquesta comunitat. I que el desenvolupament de la meva identitat depengui del reconeixement dels altres i guanyi el seu lloc en l'intercanvi amb ells* (Salmerón, 1996, p. 76; 1998, p. 53).

Des d'un punt de vista moral, aquesta idea té conseqüències majors:

> *Perquè —continua Salmerón— tant en les persones com en els grups, un reconeixement humiliant o simplement inferior pot contribuir a deformar la imatge que una persona o una col·lectivitat té de si mateixa* (Salmerón, 1996, p. 76; 1998, p. 54). I aquesta imatge, podem aclarir, és constitutiva de la seva identitat.

Això va portar Salmerón —com també ha proposat Luís Villoro, independentment— a sostenir que la "pertinença a una comunitat", que "ofereix seguretat a l'individu, benestar i condicions de realització personal" (Salmerón, 1996, p. 72-73), és una necessitat bàsica de les persones (Villoro, 1998, p. 92). (Salmerón recordava que aquesta idea es pot remuntar a Herder.)

Aquí podríem objectar que aquesta necessitat no és pas universal i, consegüentment, és un error considerar-la una necessitat humana bàsica. Tal com ha sostingut Garzón Valdés (1996), no tots els individus necessiten pertànyer a una comunitat amb la qual s'identifiquin mitjançant la llengua, la memòria i un projecte comú.

Crec que l'observació és correcta, però no significa una objecció a la proposta de Salmerón i de Villoro. La qüestió gira al voltant del concepte de necessitat bàsica. Si l'entenem des d'una perspectiva absolutista, com si hi hagués un conjunt absolut i fix de necessitats bàsiques dels membres de l'espècie humana, l'existència del qual no requerís cap mena de mediació cultural, llavors seria fals que la necessitat de pertinença a una comunitat amb la qual la persona s'identifiqui sigui una d'aquestes necessitats bàsiques.

Però les necessitats bàsiques no només s'identifiquen sinó que existeixen per mediació cultural. Convé distingir entre les necessitats biològiques dels membres de l'espècie per sobreviure, per exemple la d'aliment i abric, de les necessitats bàsiques de les persones, ja que una persona és necessàriament un individu de l'espècie que s'ha forjat una identitat en societat i, per tant, en un context cultural (encara que, després, hagi decidit o s'hagi vist forçat a abandonar la vida social, com és el cas de molts ermitans o com Robinson Crusoe). Per això, les seves necessitats bàsiques com a *persona* no es redueixen a les biològiques.

És veritat que la satisfacció de les necessitats biològiques és una condició necessària per a la satisfacció de les necessitats bàsiques de la persona. Però aquestes van molt més enllà de les necessitats biològiques per la mera supervivència de l'individu. Pensem en la possibilitat d'una vida sexual satisfactòria. En el sentit estrictament biològic, no és necessària per la supervivència de l'individu, com han mostrat Sant Agustí i Sant Abelard (si més no en algun moment de la seva vida); no obstant, tot i que no és el nostre tema, crec que hi ha bones raons per pensar que en la nostra societat moderna, avui dia, aquesta és una necessitat bàsica de les persones i, per tant, donaria lloc a un dret humà bàsic.

La necessitat de pertànyer a una cultura amb la qual la persona s'identifica i on s'ha forjat la seva identitat no és, doncs, una necessitat biològica per la supervivència de l'individu; però es pot entendre que, *en determinades cultures*—com els pobles indis americans—, en la mesura que la identitat de la persona es forja i depèn de la cultura, pertànyer-hi esdevé una necessitat bàsica dels seus membres.

Sota aquestes condicions, les cultures són, a més, indispensables perquè els individus despleguin la seva autenticitat i la seva autonomia. Les cultures ofereixen el conglomerat de pràctiques i opcions de vida d'entre les quals els individus poden escollir i, a més, donen sentit a aquestes opcions (Villoro, 1998, p. 102-103; Raz, 1994, p. 162-63; Kymlicka, 1995, p. 83). Aquesta és l'altra raó de pes per la qual les cultures mereixen un respecte i tenen el dret de prosperar i progressar.

Ara cal dissipar dos possibles malentesos que sorgeixen de confusions que Ernesto Garzón Valdés (1999) ha senyalat amb encert.

Primer, en exigir que la fonamentació inclogui tant el concepte d'identitat com el de dignitat —sota la perspectiva que acabem d'esmentar—, si bé es defensa el dret a la diferència de les cultures, no se'n deriva que tota cultura mereixi respecte pel sol fet d'existir. Tot el contrari, s'estableixen condicions de respecte a la dignitat humana, de manera que cap cultura que franquegi el llindar de la dignitat mereix ser respectada, moralment parlant.

Segon, el fet de reconèixer la importància de la cultura per a la dignitat personal no implica negar l'existència d'individus cosmopolites, ni negar que aquests siguin desitjables, en el context del món modern.

Jo crec que, avui dia, els individus cosmopolites tenen diverses cultures com a referència. Una d'elles, la central, és la que podem anomenar una "cultura global", dominada per la cultura occidental.

Però l'existència d'individus cosmopolites no elimina les cultures en què les identitats personals depenen fortament del grup, de la seva visió del món i dels seus valors i normes. Ni contradiu la idea que les cultures són les que ofereixen el rerafons d'eleccions de plans de vida i de concepcions de la vida bona i que, per tant, les comunitats són necessàries pels individus en ambdós sentits. Pels individus cosmopolites, la que ofereix aquest rerafons d'elecció és la cultura global.

Encara es podria objectar que, avui dia, la cultura global és la que ofereix aquestes opcions i dota de sentit les eleccions dels individus; i aquesta cultura global ja no es pot entendre a partir del concepte antropològic de cultura que he suposat aquí, sinó que caldria interpretar-la, per exemple, des de la concepció informàtica suggerida per Mosterín (1993). Però, una vegada més, això seria pensar exclusivament en els individus cosmopolites, que no s'identifiquen amb cap cultura en concret (en el sentit que acceptem aquí) i, implícitament, deixen veure que seria desitjable que tothom convergís en aquest ideal, tot deixant de banda el fet que, avui dia, molta gent forja la seva identitat prenent com a referència determinades cultures locals específiques.

Així doncs, hem vist una manera de fonamentar el dret a la diferència de les cultures basada en una concepció de les necessitats i els drets que no és absolutista.

Davant el rebuig de la visió absolutista i universalista del coneixement i de l'ètica, s'acostuma a pensar que tan sols queda la via del relativisme, segons el qual tot està permès. Però, tal com han destacat molts autors, amb aquesta idea s'està caient en un error lògic tan elemental que sorprèn que, durant segles, hagi estat i continuï essent passat per alt. De la negació que no hi ha un únic punt de vista no en resulta lògicament que qualsevol punt de vista sigui correcte. Només podem concloure que hi ha més d'un punt de vista correcte. I això és una altra cosa.

Com és possible això? Això és el que ens permet entendre el pluralisme com a via alternativa a l'absolutisme i al relativisme en qüestions epistemològiques i ètiques; i, per això, és la postura que cal per fonamentar el tipus de pluriculturalisme que estem comentant. Vegem.

Pluralisme

La principal idea de la concepció pluralista és que les societats reals estan integrades per comunitats i cultures diverses que tenen diferents estratègies i maneres d'obtenir coneixements sobre el món, estàndards d'avaluació cognoscitiva, moral i estètica (cf. Rescher, 1993).

El pluralisme sosté que no existeix cap grup absolut, únic i necessari d'estàndards de validesa per a l'avaluació moral i epistèmica. Els estàndards són mutables i corregibles però, a diferència del relativisme, el pluralisme no entén que la seva validesa *depengui només* del sistema de creences, valors i finalitats en relació amb els quals s'han d'aplicar. La realitat imposa restriccions a les normes metodològiques (en el terreny epistèmic) i també a les morals.

El pluralisme pressuposa una concepció ontològica *constructivista* segons la qual els *fets* del món no tenen una existència absoluta, independent dels recursos conceptu-

als, metodològics, tecnològics i pràctics que tinguin els agents que intenten conèixer i interactuar amb el món. Tots aquests recursos contribueixen a la constitució dels fets, però tampoc són els únics factors constitutius. La contribució dels marcs conceptuals en la constitució dels objectes i els fets del món, si bé és necessària perquè aquests existeixin, no és suficient.

La realitat també constreny el contingut del coneixement, tot incloent les teories científiques, i conseqüentment l'ontologia de les teories, els fets del món, són constituïts tant per la realitat com pels recursos conceptuals i les pràctiques dels subjectes cognoscents. Per això, des del punt de vista constructivista no se sosté que el món sigui un mer artifici o un producte fruit completament dels esquemes conceptuals. I això permet entendre que hi poden haver fets que només siguin recognoscibles des d'un punt de vista i no des d'un altre diferent.

Aquest fet ha estat il·lustrat pel lingüista Carlos Lenkersdorf (1996) a través de l'exemple de comunitats que tenen llengües diferents. Amb l'estudi de la llengua tojolabal —una de les llengües que es parla a Chiapas—, ha mostrat que hi ha frases en castellà que fan referència a fets als quals és impossible referir-se en tojolabal, i viceversa. Però no només es tracta d'una simple manca dels termes apropiats. La dificultat de la comprensió mútua entre membres de comunitats lingüístiques tan diferents com la tojolabal i la castellanoparlant no és només el problema de la traducció d'alguns termes. El problema seriós és que, literalment, alguns dels fets del món d'una cultura no existeixen en els móns d'altres cultures.

Això ens porta a reprendre les ja velles i molt discutides tesis de Sapir i Whorf respecte el llenguatge i les de Kuhn, a l'*Estructura de las Revoluciones Científicas*, pel que fa als fets. Tal com suggereix el mateix Lenkersdorf, la llengua tojolabal està imbricada amb una visió del món peculiar, és més, la llengua contribueix a construir el món en què viuen els membres d'aquesta comunitat lingüística. Com que aquest món, en bona mesura, depèn de la naturalesa de la llengua, al cap i a la fi, les comunitats indígenes de Chiapas i els castellanoparlants de les societats modernes viuen en móns diferents.

El pluralisme es pren seriosament aquestes idees i no les considera com a simples metàfores. Reconeix que hi poden haver diferents concepcions del món que impliquen l'existència d'ontologies diferents i, de vegades, fins i tot parcialment incompatibles.

Davant d'aquesta situació, no té sentit plantejar-se quina d'aquestes visions del món és la correcta, ja que els estàndards de validesa no són transcendents a les mateixes visions del món. Però això no vol dir, tal com sostindria el relativisme, que sigui impossible que dos punts de vista diferents comparteixin estàndards de validesa a l'hora de jutjar pretensions de coneixement o normes morals, intel·ligibles i acceptables per ambdós punts de vista.

Tampoc significa que tots els fets recognoscibles des d'un punt de vista només puguin ser identificats des d'aquest punt de vista i siguin impossibles d'identificar des de l'altre. Contràriament, hi ha fets recognoscibles des de diversos punts de vista. És a dir, des de diferents punts de vista, es pot tenir accés a un mateix conjunt de fets. Això és possible, entre d'altres motius, perquè els membres de les diferents cultures són membres de l'espècie humana i comparteixen la mateixa estructura biològica i el mateix tipus d'aparell perceptual (aquests temes estan desenvolupats a Olivé, L., 1999). I encara se'n desprèn menys una impossibilitat d'interpretar els altres i d'arribar a acords sobre qüestions d'interès comú. Amb tot, tampoc no sembla viable, ni desitjable, arribar a una única visió del món i a una sola concepció moral.

La proposta de l'enfocament pluralista en qüestions morals

En el camp de l'ètica, el pluralisme accepta que no hi ha una única manera correcta de fonamentar les normes morals. Però, el sol fet de suposar que no existeix un únic conjunt vàlid d'estàndards de correcció no vol pas dir que no hi hagi cap conjunt d'estàndards de correcció per jutjar la validesa de diferents sistemes de normes morals o de propostes de coneixement.

Igualment, no hi ha un únic significat vàlid dels conceptes morals fonamentals com "dignitat", "necessitat bàsica", "afront moral". El seu significat s'ha de redefinir cons-

tantment. No vol dir que aquests conceptes no siguin fonamentals. Qualsevol cultura que tingui un mínim de moralitat ha de tenir conceptes equivalents. I tota convivència entre cultures que aspiri a una certa estabilitat ha d'aconseguir un consens, fundat racionalment, sobre el significat d'aquests conceptes.

Però el problema és que el concepte de dignitat no té un contingut universal. El significat de "dignitat" en una cultura pot no significar el mateix en una altra. El contingut del concepte s'ha d'establir i revisar en cada context significatiu d'interacció humana i d'interacció entre cultures. En qualsevol cas, però, aquest concepte estableix els límits infranquejables del respecte vers les persones.

El pluralisme proposa que, en les interaccions interculturals on sigui pertinent, es plantegi la discussió dels aspectes rellevants de les diferents morals positives en joc.

Quan es tracta de determinar si, en un context de relacions interculturals a nivell nacional o internacional, certs costums tradicionals respecten o no la dignitat de les persones, els drets humans, o si se satisfan o no les necessitats humanes bàsiques, el procés pot requerir una nova discussió i una nova sedimentació de quines són les necessitats bàsiques i els drets humans bàsics.

Això és el que passa cada vegada que es discuteixen els drets humans, cada vegada que es discuteix si s'han d'incloure determinats drets individuals o de grup en una constitució política, o en legislacions internacionals. En tots aquests casos, s'estan redefinint aquests conceptes.

Per això la proposta de Garzón Valdés (1999), que diu que és evident que alguns principis són universals —com el d'autodefensa— o que és immoral infligir un sofriment gratuït a una altra persona (jo afegiria, i a qualsevol ésser capaç de patir), és correcta des del punt de vista pluralista, sempre que sigui entesa com la proposta de principis el contingut dels quals ha de ser revisat constantment en el context d'interaccions transculturals. És a dir, la seva universalitat significa que s'apliquen a tots els éssers humans en qualsevol circumstància, però no vol dir que siguin absoluts (per exemple, no vol dir que la cultura grega clàssica els hagi violat pel fet de ser

esclavista). Senzillament, aquests principis no existien i els membres d'aquesta cultura no en podien disposar.

Una altra objecció que se sol fer a aquest punt de vista és que, com a molt, aconsegueix un *modus vivendi* entre cultures i no acords racionals. Però és que, precisament, el que hi ha en joc darrere de cada posició és una concepció de la racionalitat. Si es continua mantenint una postura absolutista respecte la racionalitat, i se l'entén en termes de regles fixes que condueixen necessàriament a una única conclusió, llavors el pluralisme no està proposant acords racionals. Però, aquesta ja no és una idea acceptable de racionalitat

Raó i racionalitat

El model pluralista descansa sobre una idea de la raó com a *capacitat* dels éssers humans de tenir representacions conceptuals del món, de manejar llenguatges articulats, de fonamentar les seves creences i les seves normes morals en raons i de connectar unes idees amb les altres. Aquesta capacitat se suposa que és universal, en el sentit que és atribuïble a qualsevol membre de l'espècie en condicions normals, tot i que aquesta capacitat, com la mateixa espècie, està subjecta a l'evolució.

En aquest cas, però, no es tracta d'una noció absolutista de racionalitat. Parlem d'una capacitat que, com a tal, requereix uns contextos determinats per ser exercida i les formes en què es realitzi la racionalitat variaran en cadascun dels contextos.

Sobre la base d'aquesta idea de racionalitat, el pluralisme difereix de l'absolutisme, per una banda, perquè no requereix el supòsit d'una racionalitat absoluta, entesa com un conjunt de regles, principis o criteris fixos i absoluts per a l'acceptació i el rebuig de creences i normes morals. Però també difereix del relativisme perquè permet suposar que *si s'acompleixen determinades condicions* és possible que agents de diferents cultures arribin a acords racionals.

Quin tipus d'acords es poden establir en les relacions interculturals? No podem do-

nar una resposta general a aquesta pregunta. El que podem afirmar, des de la perspectiva pluralista, és que l'acord total sobre el que cada cultura considera important no només és molt difícil sinó que no és desitjable, ja que significaria la convergència cap a una única visió del món. En això, el pluralisme dissenteix de l'absolutisme. Però també dissenteix del relativisme, segons el qual de la diversitat de visions del món, no en deriva la impossibilitat de realitzar accions coordinades, de cooperar i d'establir acords. El pluralisme posa l'èmfasi en la possibilitat d'entendre altres cultures i maneres de veure el món mitjançant processos d'interpretació i d'aprenentatge més que en la possibilitat de traduir completament un llenguatge a l'altre.

El pluralisme proposa que en una interacció intercultural és important posar-se d'acord sobre quins són els fets rellevants i, abans, assegurar-se que sigui possible reconèixer aquests fets des dels diferents punts de vista en joc. Un cop establert l'acord sobre els fets, s'haurà de buscar l'acord sobre quines són les normes metodològiques —o morals, si és el cas— i jurídiques acceptables en aquest context de la interacció.

Els acords possibles dependran del tipus d'interacció i del seu context.. Podran ser des d'acords elementals sobre qüestions factuals, sobre fets del món i sobre accions que permetin obtenir determinats fins d'interès mutu (per exemple, la construcció d'un pont o d'un centre de salut), fins a acords en el terreny jurídic i polític, si es tracta d'establir les bases per una convivència estable i perdurable dins d'un context nacional. Però, molts d'aquests acords jurídics i polítics hauran de tenir, al mateix temps, un suport moral, per exemple, si es tracta d'establir els drets de tots els individus —independentment del grup al qual pertanyin— o si es tracta d'establir els drets dels grups, com el dret de preservar la seva cultura i la seva llengua.

Així doncs, el pluralisme, lluny de conduir a una visió de les cultures com la que es desprèn del relativisme fort —on cada cultura es concep tancada en el seu propi món, d'on deriva la manca d'estímuls per a la cooperació i la interacció enriquidora entre les cultures—, permet entendre que, en principi, sempre és possible que els membres d'una cultura interpretin els d'una altra cultura diferent i arribin a acords amb ells sobre qüestions d'interès comú; i proposa que el millor per a totes les cultures és la interacció fructífera, a condició que cap d'elles s'atribueixi la supremacia en

el camp del coneixement o de la moral. I tot això, és clar, en condicional: *si es compleix la condició que existeixi l'interès en la cooperació.*

El pluralisme s'ha d'entendre com un model per orientar les accions en les relacions interculturals. En conseqüència, no s'hauria d'interpretar que la proposta pluralista sosté que, de fet, sempre és possible que els qui interactuen des de cultures diferents arribin a acords racionals. El que permet entendre el model pluralista és que *si es compleixen unes determinades condicions, llavors, serà possible que les parts exerceixin la seva capacitat de racionalitat i arribin a acords racionals.*

En efecte, ni la constitució biològica de l'espècie —és a dir, el fet que tots els membres de l'espècie comparteixin una mateixa constitució biològica—, ni la capacitat que anomenem raó poden garantir la convergència en un consens racional universal, ja sigui sobre qüestions fàctiques o sobre qüestions valoratives. Però, en canvi, ambdues fan possibles els acords mínims per a resoldre problemes d'interès per diferents grups humans. Aquesta perspectiva permet ser optimista pel que fa a la possibilitat d'arribar a acords per a viure en una societat global, diversa i heterogènia, on es reconeguin els diferents grups humans, els seus drets, els seus interessos i, també, els seus sistemes de creences i de valors; una societat on, al mateix temps, es respecti el principi de no infligir sofriment sense raó justificada a cap ésser capaç d'experimentar-lo i es respecti el camp que ningú no té dret de transgredir: la dignitat de les persones.

És possible, però, que aquest acord no es pugui assolir a causa de les diferències d'interessos i de la intransigència d'alguna de les parts. En aquest cas, les parts hauran de decidir quin camí han d'emprendre. El ventall d'opcions va des d'evitar qualsevol interacció amb l'altre fins a la intervenció violenta en la vida de l'altre (si es compta amb els mitjans i el poder necessaris). No es pot dictar una regla general sobre l'acció èticament correcta que s'ha d'emprendre davant la intransigència d'una de les parts. La decisió èticament acceptable dependrà de cada circumstància concreta.

Per exemple, en el context internacional actual, un país amb un govern que es nega a respectar els drets humans però que pretén mantenir relacions comercials i cultu-

rals amb altres països podria rebre sancions acordades en un organisme internacional, com les Nacions Unides. L'aïllament d'una comunitat en el context internacional quedaria justificat si els seus representants legítims es mostressin intransigents a l'hora d'arribar a acords sobre les condicions mínimes per a interactuar i cooperar amb altres cultures, és a dir, si es negués a dialogar i a arribar a acords sobre els drets humans bàsics.

Però, en canvi, si es tracta d'una tribu de les anomenades "primitives" —que amb prou feines té algun contacte amb el món occidental però viu dins el territori d'un estat modern— llavors, la decisió èticament més acceptable per part dels responsables de la política de l'estat potser serà la de pactar un règim d'autonomia amb la tribu, a partir del qual decidiran la forma en què volen viure, però on l'estat exercirà la seva capacitat de coerció legítima tot prohibint, per exemple, les pràctiques que violin els drets humans (és a dir, el maltractament de les persones).

Sens dubte, en aquest cas, l'objecció és que la tribu no haurà tingut la possibilitat d'exercir el seu dret a l'autodeterminació, és a dir, a decidir per si mateixa si vol formar part d'aquest estat o no. En aquest cas, des del punt de vista dels representants de l'estat modern, sorgeix un conflicte de valors entre el que és respectar el dret a l'autodeterminació d'un poble —i permetre que continuï la violació de drets humans (segons el punt de vista occidental)— i la intervenció per obligar el respecte als drets humans, al preu de violar el dret a l'autodeterminació del poble.

Des del punt de vista de l'estat modern, en aquest conflicte de valors, l'estat hauria d'atorgar prioritat a la defensa dels drets humans, però ho hauria de fer a canvi d'un pacte d'autonomia i amb la mínima intervenció possible en el govern i les decisions del poble en qüestió.

Conclusió

Tot i que el que podem anomenar cultura global a nivell planetari ja s'ha format, no hem d'oblidar que encara no ha aconseguit —ni cal que ho faci— esborrar del planeta

la resta de cultures que coexisteixen amb ella. Tal com ha indicat Luís Villoro, un dels grans reptes del nostre temps i del futur més immediat és el de resoldre la tensió entre el moviment cap a una comunitat mundial homogènia (Villoro, 1985, p. 175) i la voluntat creixent de molts pobles de mantenir les identitats pròpies i les cultures locals.

No és un problema fàcil de resoldre. Però no es tracta d'una contradicció entre la construcció de la cultura global i la preservació de les cultures particulars. Al cap i a la fi, això que anomenem cultura global és el resultat de la comunicació i interacció de totes les cultures particulars que han donat lloc a una unitat més àmplia.

El que no és desitjable, però, és el domini hegemònic d'una cultura per sobre d'altres, tot passant subreptíciament com la cultura genuïna que té uns estàndards, normes i conceptes de validesa absoluta.

Si és correcta la idea que el significat de conceptes clau en la vida moral i política —com els de "drets humans", "dignitat", "autodefensa legítima", "necessitats bàsiques"— sobre els quals s'han de construir els projectes socials, no està establert i fixat per alguna teoria transcendent, ni és el patrimoni exclusiu d'alguna cultura particular sinó que el seu significat s'ha de determinar una i altra vegada (en funció de l'època, el context, els agents socials i el coneixement disponible) i que en aquest procés hi han de participar les diverses parts que s'enfronten en el món social amb interessos i punts de vista diversos, si tot això és veritat, doncs, llavors l'educació és fonamental en la construcció d'una societat multicultural, ja sigui dins d'un sol estat o a nivell global.

Mitjançant l'educació, s'ha de preparar els membres de totes les cultures perquè participin en aquestes redefinicions constants. Una tasca fonamental és la d'ensenyar el contingut d'aquests conceptes a la gent, d'acord amb la seva herència cultural i, al mateix temps, fent-los veure que aquest contingut no queda mai fixat sinó que es va transformant al llarg del temps, a mesura que les estructures socials canviïn i que un nombre més gran de grups i cultures participin en les interaccions a nivell planetari. La gent ha d'estar preparada per poder participar en aquestes discussions als diferents fòrums nacionals i internacionals. Això significarà l'autèntica construcció d'una comunitat global, mitjançant la participació de totes les cultures del planeta.

I això només serà possible si els individus assimilen críticament els principis i valors que la seva cultura els ha llegat i, al mateix temps, tenen una actitud positiva per entendre els pressupòsits dels altres. A més, aquesta societat multicultural global només serà legítima en la mesura que els individus estiguin representats adequadament en els processos de redefinicions.

Les interaccions que tendeixen a la construcció de la societat global han d'estar guiades per l'ideal regulador d'establir estàndards d'avaluació moral i epistèmica de comú acord. Sabem que mai no serà possible, ni és desitjable que ho sigui, un acord total sobre tot el que interessa en cada cultura. Però l'important és assolir acords sobre prou punts com perquè es pugui realitzar la cooperació entre cultures i es pugui desenvolupar un projecte global comú.

Sobretot, fan falta acords sobre el que cal respectar a nivell dels individus i a nivell col·lectiu, de manera que els drets humans quedin clarament establerts en els contextos pertinents.

Els membres de les diverses cultures que participin en les redefinicions hauran d'optar —implícitament o explícitament— per alguna de les concepcions filosòfiques que hem discutit aquí: l'absolutisme, el relativisme o el pluralisme. Si opten per la primera, al cap i a la fi continuaran sostenint que hi ha principis que tenen un contingut independent de tota tradició i de tota cultura i continuaran corrent el risc d'imposar la seva interpretació de manera imperialista, al marge de raons admissibles per tothom en els contextos interculturals. Si s'opta pel relativisme, llavors no caldrà arribar a acords racionals i, com a molt, es podrà aspirar —aquí sí— a l'establiment d'un *modus vivendi*.

En canvi, els qui actuïn sota el guiatge d'una concepció pluralista estaran en la posició més apropiada per a aconseguir acords racionals que superin els conflictes, que permetin el desenvolupament dels projectes multiculturals al nivell de cada país, a nivell regional i a nivell planetari, tot estimulant les diferents cultures perquè desenvolupin el seu propi projecte, partint del respecte vers les altres cultures, beneficiant-se de l'intercanvi amb elles i respectant l'esfera de l'autonomia i la dignitat personal dels seus membres.

Bibliografia

BUENO, Gustavo (1996), *El Mito de la Cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1996), "Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural", a OLIVÉ, L. i VILLORO, L. (eds.), *Filosofía moral, educación e historia, homenaje a Fernando Salmerón*, Mèxic, UNAM, p. 81-109.
—(1999), *Instituciones Suicidas*, Mèxic, Paidós-UNAM.

KYMLICKA, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.

LENKERSDORF, Carlos (1996), *Los hombres verdaderos*, Mèxic, UNAM-Siglo XXI.

MOSTERÍN, Jesús (1993), *Filosofía de la Cultura*, Madrid, Alianza Universidad.

OLIVÉ, Julio César (1993), "La igualdad jurídica", a OLIVÉ L. (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Mèxic, UNAM-FCE, p. 177-194.

OLIVÉ, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, Mèxic, Paidós-UNAM.

RAZ, Joseph (1994), "Multiculturalism: a liberal perspective", *a Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, p. 155-176.

RESCHER, Nicholas (1993), *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press.

SALMERÓN, Fernando (1996), "Ética y diversidad cultural", a GUARIGLIA, Osvaldo (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Cuestiones de Ética*, Madrid, Trotta-CSIC.
—(1998), *Diversidad Cultural y Tolerancia*, Mèxic, Paidós-UNAM.

SOBREVILLA, David (ed.)(1998), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Filosofía de la Cutura*, Madrid, Trotta-CSIC, vol. 15.

VILLORO, Luis (1985), "Autenticidad en la cultura", *a El Concepto de Ideología y otros ensayos*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, p. 171-196.
—(1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, Mèxic, Paidós-UNAM.

8 L'ús pervers del *multiculturalisme*[1]

Núria Estrach

1. Part d'aquest article va ser elaborat amb motiu de les *I Jornades sobre ètica intercultural* que van tenir lloc els dies 12-13 de març de 2001, organitzades per l'Observatori d'Ètica Intercultural del Parc Científic de Barcelona. Posteriorment, vaig tenir el plaer de conèixer León Olivé, a qui vull agrair explícitament els seus comentaris, així com les seves crítiques al meu article, que n'han enriquit la redacció final presentada aquí. En aquest mateix sentit, vull donar les gràcies a Carolina Salvadó, per les seves pacients i alhora incisives correccions.

Introducció

En reflexionar sobre la possibilitat d'una ètica intercultural, se'ns presenta com a indefugible una anàlisi sobre el concepte de *multiculturalisme.* La necessitat d'un diàleg ètic entre cultures, entre els diferents valors que identifiquen cada cultura, és el pas previ per a la convivència pacífica en els nous estats multiculturals que, des dels anys 60, estan conformant la nova Europa. I és així com se'ns obre la pregunta: què és el multiculturalisme? Per respondre aquesta qüestió hem establert tres nivells d'anàlisi: en primer lloc, hem analitzat l'origen etimològic dels termes *múltiple* i *cultura* en la nostra tradició filosòfica. Això ens ha permès mostrar la profunda complexitat existent en la relació entre *l'un* i allò *múltiple* pel que fa a la percepció i els valors que determinen tota cultura. Així, emmarcar la nostra reflexió en la crítica a la Raó ens ha permès, alhora, enllaçar amb aquesta tradició i recordar la distinció pertinent entre la raó i la racionalitat o racionalitats, entre l'objectivitat i la subjectivitat, és a dir, entre allò particular i la seva relació amb la cultura pròpia i la resta de cultures. En segon lloc, i com a fruit d'aquesta última relació, analitzem els diferents mecanismes polítics, és a dir, lleis i justificacions històriques, que s'han anat oferint davant del necessari pacte polític per a una convivència pacífica. Finalment, com a nucli de la nostra aportació, fem una anàlisi global de la situació actual, que ens ha portat cap a una forta crítica a un tipus de *multiculturalisme* que actua com a màscara discursiva fonamentada en una societat universal transnacional però que, en rea-

litat, tan sols legitima les diferents identitats culturals en termes folklòrics, tot beneficiant el capitalisme multinacional. Denunciem, així, que l'autonomia cultural real esdevé l'hoste d'una unificació global en què el discurs hegemònic és el clar predomini d'una cultura capitalista amb grans fissures, que mostra el seu símptoma més evident en el racisme i la discriminació fruit de la immigració. La conclusió final és que tota neutralitat implica també prendre partit, per això, la possibilitat d'una convivència pacífica en la diversitat ha de passar pel compromís polític.

El concepte de *multiculturalisme*

Etimològicament, *multiculturalisme* sorgeix de la conjunció de dos termes: *multi-* i *cultura* més *isme*, sufix que substantivitza. *Multi-* i *múltiple* deriven, el segle XIII, del llatí *multus*, que funciona com l'adjectiu *molt*; alhora que del llatí *multitudo* en deriva *multitud.* Allò *múltiple* ha estat un dels problemes centrals de la filosofia, relacionat i contraposat sempre a *l'un.* Coneguda ja entre nosaltres, la filosofia grega clàssica de Parmènides considerava que la multiplicitat i la varietat eren objectes de l'opinió i de la sensació i que tan sols *l'un* era un vertader objecte de saber. Aquesta comprensió de la veritat com a única ha estat l'arma mortal més utilitzada contra *l'altre*, contra allò diferent. Tot i així, avui sabem que en aquesta mateixa tradició també van existir els defensors de la realitat d'allò múltiple i divers en contra de la unitat, els sofistes. Tot i que l'afirmació aristotèlica que *l'un* (allò intel·ligible) és sempre immanent en allò *múltiple* (que aquí equival a allò sensible) fou la que va perdurar en la nostra tradició al llarg de tota l'Edat Mitjana.

Més tard, al segle XVII, fou Descartes qui va iniciar la idea moderna de multiplicitat a partir de la metafísica de la subjectivitat del *cogito ergo sum*, desenvolupada més tard per Leibniz en la seva concepció de la voluntat individual com a essència de l'ésser. Per a Leibniz el món està compost de múltiples mònades —principi dels indiscernibles[2] — que expressen el món des de punts de vista múltiples. En unes

2. *El principi dels indiscernibles* leibnizià afirma que no hi ha en la natura dos éssers reals absolutament indiscernibles. Segons Russel, aquest principi és deduït, d'una banda, del principi de raó sufi-

altres paraules, existeixen tantes identitats com mònades, tantes perspectives i representacions del món com subjectivitats. De manera que, ja per a Leibniz, la realitat —sempre monàdica— era concebuda a partir del model de la consciència i de la voluntat pròpies del subjecte. En aquest sentit, la realitat o la veritat és el resultat de les voluntats particulars —de les mònades— que, tot perseguint cadascuna el compliment del seu ésser, contribueixen a desplegar la coherència interna del "millor dels móns possibles". Aquest individualisme ontològic leibnizià serà recollit, més tard, per Nietzsche, que afirmarà que no hi ha fets sinó interpretacions i que com que aquestes són infinites el món es fa també infinit, argument que ha servit per a cert relativisme cultural contemporani. No obstant, allò que podia haver estat emprat per desacreditar el dogmatisme autoritari del dominador en benefici de l'afirmació del dominat ha servit per relativitzar, encara més, les desgràcies dels més oprimits. Res a veure amb Leibniz, per a qui sí que existia un moment d'objectivitat global condicionat per la suma de les diferents perspectives, tot i que és cert que lluny d'un acord intersubjectiu, ja que per a ell l'objectivitat és el resultat d'una 'harmonia preestablerta', és a dir, d'una racionalitat global immanent al joc de les voluntats particulars.

No serà fins un segle més tard que la idea moderna de *multiplicitat* —determinada per la gnoseologia de Kant a través de la noció *Mannigfaltigkeit*— destinarà el material per a la síntesi: *allò múltiple* és un dels trets del que es dóna, enfront de *l'un,* que és l'essència invariable. Aquesta concepció kantiana del coneixement deixarà oberta la possibilitat d'un coneixement unitari mitjançat per la Raó, amb la funció de fer de mitjancera de les 'meres' percepcions sensibles (els fenòmens), àmbit d'allò múltiple a través de l'essencial (la raó). No obstant això, serà ja el mateix Kant qui s'encarregarà de problematitzar la subjectivitat, no pas per eliminar-la sinó per mostrar que la raó humana no està separada de les percepcions sensibles i, per tant, mostrar les il·lusions del subjecte sobre si mateix, sobre la seva raó. Això suposa acceptar que, lluny de poder assolir l'ideal de llibertat transcendental, l'home ha d'ésser conscient

cient: tota cosa té la seva raó de ser, no poden existir dues coses iguals en la naturalesa. I, de l'altra, del principi de contradicció: perquè dues coses fossin iguals haurien d'ocupar el mateix lloc i temps, cosa impossible.

de l'existència de múltiples subjectivitats i, per tant, de la necessitat de convenir o pactar. El fet d'acceptar les il·lusions del subjecte no implica una independència absoluta de la realitat, en el sentit d'autosuficiència, ni tampoc una pèrdua d'autonomia sinó el que Kant denomina "l'autonomia de la voluntat", és a dir, fer d'allò humà en si mateix el fonament o la font de les seves normes i de les seves lleis, tot entenent que els homes es necessiten recíprocament per poder arribar a establir una convivència pacífica.

Tant Leibniz con Kant constitueixen part del paradigma modern que construeix la unitat social a partir dels diferents individus que composen un estat, és a dir, tenint en compte les diferents subjectivitats existents. Ara bé, en el cas de Leibniz sota els auspicis d'una raó immanent (l'harmonia preestablerta) i en el de Kant sota l'autogovern d'una racionalitat universal, és a dir, d'una raó comuna a tots els éssers humans. En el cas de Kant, l'exercici de la raó universal té com a límit les conseqüències de l'ús de la llibertat humana, tan necessària perquè l'home assoleixi la seva majoria d'edat. Aquesta darrera és condició indefugible per posar fi al paternalisme tirànic de molts estats moderns. I en aquest sentit, podem afirmar que tant en Leibniz com en Kant existeix un cert relativisme, doncs ambdós tenen en compte les diferents subjectivitats en la gestió política però, alhora, per a ambdós la veritat i la raó estan amagades a l'ésser humà, tot i no ser inaccessibles.

Per tant, del que hem vist fins ara, podem concloure que el concepte modern de multiplicitat comprèn la diversitat pel que fa a les sensacions i les percepcions —intrínseques a la natura humana—, és a dir, a la manera de percebre el món. Però sempre subordinada a la possibilitat d'unitat afavorida per la raó humana que, en realitat, no pot sostreure's de les percepcions sensibles. En resum, amb la nostra herència moderna d'*allò múltiple* podem designar o bé molts elements d'un tipus (tots els homes i dones que habiten la terra pertanyen a la mateixa espècie: la humana), o bé molts elements diferents entre si (cadascun d'ells té una subjectivitat diferent que es relaciona amb l'exterior i, així, es creen les diferents cultures). Pel que fa a la nostra reflexió sobre el *multiculturalisme,* ens interessarà analitzar el segon ús del terme *múltiple*: allò divers, *multitudo*, de la cultura. Es tracta d'analitzar la diferència com a igual, com a subjectivitat, per a respectar-la.

Ja hem vist el concepte d'allò múltiple. Ara, abans d'entrar en el concepte concret de *multiculturalisme*, analitzarem l'origen etimològic de *cultura*. Aquest mot prové del llatí *cultus*, —*us,* que significa *cultiu*, acció de conrear o practicar quelcom. Utilitzat i lligat al culte religiós fins al segle XVI, posteriorment, el terme *cultura* passa a designar el millorament de les facultats físiques, intel·lectuals i morals dels éssers humans. El problema es va plantejar, llavors, a l'hora d'afrontar en quins termes entenem cadascun de nosaltres el concepte de millorament o progrés. Un problema que, encara avui, és arrel. Cal recordar que, dins aquesta mateixa tradició filosòfica que estem comentant, els sofistes ja van distingir la *cultura* —allò que és per convenció o llei, múltiple i diferent entre si i respecte les altres comunitats— d'allò que és 'per natura'. A partir d'això, no hem de malentendre la cultura com a quelcom prescindible sinó, ben al contrari, més aviat hem de comprendre que, tot i que les persones som filles d'una cultura determinada, aquesta és una construcció social i, per tant, modificable. Tan sols manca justificar la necessitat del canvi o desitjar els motius d'aquestes modificacions, al mateix temps que cal respectar les raons i els desitjos pels quals cada cultura és la que és, sempre dins dels límits del respecte a la dignitat humana. És precisament en aquest caire opcional, en la lliure elecció, on l'afirmació de l'elecció lliure passa molts cops per la negació de l'elecció de l'altre, tot donant lloc a les confrontacions.

Històricament, la definició de cultura ha generat múltiples controvèrsies a causa de la gran amplitud d'elements que emmarca. Podríem definir-la com les diferents formes en què els éssers humans han simbolitzat la seva identitat: la possessió d'un llenguatge per a la comunicació, el tipus i mode d'utilització d'instruments i l'organització social, amb els seus conseqüents rituals religiosos, polítics i econòmics. Com a il·lustració, pensem en un dels temes polèmics que coneixem de ben a prop a l'Estat espanyol: la convivència de la diversitat lingüística. Recordem com a l'edat mitjana les nacions estaven determinades per la llengua i com en els estats-nació moderns les aspiracions cosmopolites van ampliar teòricament aquesta limitació medieval que avui es consolida. Actualment, el reconeixement de la diversitat lingüística a estats com el Canadà, Suïssa, Irlanda, els Països Baixos o L'Estat espanyol, passa per la legitimació i l'establiment de drets reconeguts de les diferents llengües en ús, tot descartant, així, la concepció de l'estat-nació com aquell lloc geogràfic on es parla una sola llengua. Més encara,

un cop consolidada l'oficialitat de llengües en ús, amb les migracions intercontinentals, s'obren temes com ara el dret o no de rebre una formació educativa pública que garanteixi també el coneixement de les cultures originàries dels immigrants, inclosa la llengua. Una formació que obriria la porta a la possibilitat del coneixement d'aquestes cultures per part dels autòctons i que, probablement, ens ajudaria a comunicar-nos millor —en el doble sentit del terme, a entendre'ns i a comprendre'ns. En definitiva, en cada cultura trobem valors materials, així com mites, creences religioses, llegendes, idees 'científiques' o coneixements i idees filosòfiques, codis morals, costums i un projecte comú. I en tots els casos, a aquests elements s'hi afegeixen valors que poden ser interpretats subjectivament (en el sentit d'una autodeterminació consensuada) o objectivament (en el sentit d'una autoritat exterior que imposa la seva parcialitat als altres) com a vàlids, tot generant les confrontacions.

En termes d'Ortega y Gasset, *cultura* és allò que l'ésser humà fa quan s'enfonsa per poder surar en la vida, tot creant valors, sentits. Però també, com assenyala Freud, és allò que ha de patir la subjectivitat individual quan es troba amenaçada per ella. Aquest aspecte doble de tota cultura —d'una banda, el caràcter social dels valors i, de l'altra, les necessitats privades resoltes en un context cultural on aquests valors poden ser acceptats o no voluntàriament per la persona, tot dotant la cultura d'un caràcter més privat o personal— és a dir, la possibilitat del canvi és avui un dels nuclis on es desenvolupa el problema del xoc cultural. Així mateix, no s'ha d'oblidar, doncs resulta fonamental, que fins i tot els aspectes culturals aparentment més despolititzats no estan mancats de contingut polític, simplement uns cops respon als interessos directes del poble i d'altres a la ideologia capitalista. Una altra cosa ben diferent és la *cultura política,* caracteritzada pel conjunt d'actituds, normes i creences compartides, més o menys àmpliament, pels membres d'una determinada unitat social i que tenen com a objectiu fenòmens polítics. Un exemple clàssic de *cultura política* és el de la *Proletkult* (organització de la cultura per part dels treballadors que van fer la Revolució russa el 1905; a través de la literatura, el cinema, etc., els escriptors proletaris es consideraven l'expressió de la línia política del partit). I precisament per això no hem de confondre l'anèmia de cultura política que caracteritza les nostres societats multiculturals amb la creença que la cultura o el multiculturalisme estan exempts de contingut polític.

Concretament, el terme *multiculturalisme* apareix per primera vegada la segona meitat del segle XX, en aquelles societats industrials on el seu creixement econòmic ha permès acollir un gran nombre d'immigrants. Cap als anys 60, concretament al Canadà, el terme *multiculturalisme* apareix com a legitimador de la diversitat cultural, fruit dels enfrontaments lingüístics entre francòfons i anglòfons. També entre els anys 60 i 70, la manca d'integració ciutadana dels grups minoritaris que residien als EUA, juntament amb la lògica assimilacionista, va provocar una autoafirmació identitària dels propis orígens ètnics, que va inaugurar l'ús reivindicatiu del terme *multiculturalisme*. En el món anglosaxó, entre 1980 i 1990, apareixen les primeres demandes socials i polítiques d'acció pública respecte el *multiculturalisme*. En tots aquests casos, i més concretament en el cas americà, amb la defensa del *multiculturalisme* es pretenia il·luminar les diferències culturals i remarcar la importància de l'afirmació de les creences particulars i diferenciades. El problema apareix a partir de 1990 quan comença a desenvolupar-se amb força un corrent que acaba atenent exclusivament les contingències i el consum folklòric (trets culinaris, música, roba i ritus religiosos), tot oblidant les necessitats reals que crea la convivència ciutadana de la diversitat cultural en la política. És per això que considerem que el marc de reflexió sobre l'ús del concepte *multiculturalisme* ha d'ésser crític.

El pacte polític en la confrontació cultural

De l'equivalència entre cultura i marc geogràfic, s'ha passat al fet real que diferents cultures comparteixin un mateix espai geofísic, I ha fet sorgir —tot i que és evitable— la confrontació cultural. La convivència pacífica ja es fa complicada dins d'una mateixa cultura però quan es barregen entre si distintes cultures, aleshores les humiliacions de les menys poderoses són fruit de la prepotència i coacció de les més agressives. L'afirmació d'allò propi ha estat molts cops el resultat de la negació de l'altre. La nostra història ja és vella pel que fa a experiències d'aquest tipus. Recordem per exemple com les invasions europees de les cultures ameríndies, precolombines, al segle XVI, van provocar grans denúncies a la integració cultural que s'estava fent: aquest és el cas de la colonització espanyola de les Amèriques i els seus conseqüents

sotmetiments culturals en nom del cristianisme, que ja va denunciar aleshores Fray Bartolomé de las Casas. Un altre exemple és el de l'Europa del segle XVIII, època en què els enfrontaments culturals per qüestions religioses, polítiques i socials van assolir tal magnitud de violència que els homes es van veure obligats a cercar mecanismes polítics que intentessin, d'alguna forma, garantir la pau entre ells.

I així va aparèixer la primera *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, votada per l'Assemblea Nacional Francesa el 1789, on es va proclamar la llibertat i la igualtat de drets per a tots els homes. Supeditats al dret nacional, aquests drets de l'home estaven pensats en termes de drets naturals (la llibertat, la propietat, la seguretat, la resistència a l'opressió), que sempre s'avantposaven a qualsevol associació política. La manca d'un caràcter més social va fer que el 1793 la declaració fos modificada. Dos anys més tard aquells mateixos drets van ser desenvolupats simultàniament a tota una sèrie de deures. Però no serà fins el segle XX, després de la segona guerra mundial, que s'alçarà l'exigència mundial per la millora de les condicions de totes les persones, que desembocarà en la reivindicació de les llibertats i dels drets de *l'home*, sense importar la seva nacionalitat. Concretament, el 1942, els governs signants de la *Declaració de les Nacions Unides* van declarar aquest text "essencial per defensar la vida, la llibertat, la independència i la llibertat religiosa, així com per conservar els drets humans i la justícia en els propis països i les altres nacions". Tres anys més tard, a San Francisco, l'ONU declara com a fins:

> *Aconseguir la cooperació internacional en la solució dels problemes internacionals de caràcter econòmic, social i cultural o humanitari, i en la promoció i el foment del respecte dels drets de l'home i de les llibertats fonamentals per a tots sense distinció de raça, sexe, llengua o religió.*

Però, en la negociació dels acords, reflex dels ideals humanitaris comuns dels diferents estats que participaven en la *Declaració universal dels drets de l'home* (1948), es van generar i es generen encara grans dificultats, ja que no n'hi ha prou amb reconèixer el dret dels homes i de les llibertats fonamentals per a la pau i la justícia. El sentit de la teorització es completa amb la seva posada en pràctica. Per tant, el problema és com articular aquesta igualtat de condicions en un món globalitzat, com

legitimar la mateixa validesa —quan sigui— de distintes formes de comprensió del món, quan en certes ocasions l'afirmació d'una es viu com una amenaça per a l'altra. Com podrem veure a continuació, existeix un desig fosc en la solució *multiculturalista* proposada per les societats postindustrials.

Globalització i multiculturalisme

Avui, irònicament, la denominada globalització, en nom de la universalitat, intenta promoure la forma del fragment cultural, quelcom similar a la convivència impermeable de la diversitat cultural: un ús pervers del terme *multiculturalisme* o "la lògica cultural del capitalisme multinacional".[3] Doncs existeix una altra defensa de la pluralitat cultural que no té res a veure amb el discurs hegemònic que aquí denunciem (cf. León Olivé, en aquest mateix volum). En realitat, aquí volem mostrar que existeix un tipus de *multiculturalisme* que opera en defensa de l'homogeneïtzació del poder econòmic i polític capitalista a través de les empreses globals, tot desviant la mirada vers la diversitat cultural en termes purament de consum folklòric. De fet, en la història del món, el capital mai havia assolit tant poder com del que disposa actualment. De l'estat-nació modern amb aspiracions cosmopolites hem passat a *la societat universal transnacional*, on l'escala de valors no està determinada per la identitat nacional cultural sinó que, tal com succeeix als EUA, la seva identitat ve determinada precisament per la particularitat mateixa de ser indi, negre, jueu, etc. D'aquesta manera, la ideologia americana dominant entén la diversitat com un seguit d'àtoms aïllats que tenen com a únic punt en comú la seva constitució com una 'sort' de superproletariat. La convivència diferenciada dels diferents grups ètnics, religiosos o d'estils de vida moltes vegades acaba reduint la llibertat abstracta que posseeix l'individu en la seva capacitat com a ciutadà de l'estat-nació. En paraules d'Alain Finkielkraut a *La derrota del pensament* (1987): "no s'aspira a una societat autèntica, en la que tots els individus visquin còmodament en la seva identitat cultural, sinó a

3. Slavoj Žižek: "Multiculturalism, or de Cultural Logic of Multinational", *a New Left Review,* núm. 225, set-oct, 1997.

una societat polimorfa, a un món bigarrat que posi totes les formes de vida a disposició de cada individu".[4] És a dir, a disposició de l'home, baró, blanc i capitalista.

El discurs hegemònic del *multiculturalisme* que denunciem aquí assenyala tan sols les diferències culturals i oblida les diferències econòmiques i socials d'aquestes minories culturals en el sistema capitalista global. I és que aquesta proliferació multinacional del capitalisme no elimina el problema de *l'alliberament social del proletariat mundial*, ni tampoc el de *l'alliberament nacional dels països dependents*, sinó que —tal com assenyala Eduardo Grüner[5]— integra ambdós problemes juntament amb la *desdiferenciació d'identitats del proletariat*, mai de la classe dominant que té una identitat notablement sòlida, unificada i organitzada. Per tot això, la insistència en els moviments socials i el *multiculturalisme* no ens ha de fer desatendre l'anàlisi del sistema com una totalitat articulada. La lluita crítica per marcar les diferències culturals no ha d'oblidar l'homogeneïtat del sistema mundial capitalista. Aquest sí que ha assolit la seva totalització, la seva unificació global, però per dalt: a través dels seus sectors financer, informàtic i comunicacional.

El llenguatge ha incorporat de manera asistemàtica i inconscient dins l'home concepcions del món que involucren una amalgama d'idees contradictòries. Una política de resistència ha d'enfrontar-se a aquestes contradiccions i crear un discurs contrahegemònic. Ara bé, així com la idea de *textualisme* va cridar l'atenció sobre el caràcter de construcció discursiva i ficcional dels discursos naturalitzats de la cultura, ara la noció que tot és pura ficció, un simulacre, conté al seu si el risc que s'elimini la diferència entre la realitat i la representació. És certa la descripció que fa Baudrillard a *Cultura i Simulacre* (1978) quan ens diu que:

> *Les masses desconfien d'aquesta transparència i d'aquesta voluntat política com de la mort. Ensumen el terror simplificador que està darrera de l'hegemonia ideal del sentit i reaccionen, a la seva manera, tirant per terra tots els discursos articulats cap*

4. *Le défaite de la pensée,* París, Gallimard, 1987 (trad. Jordà, J., Barcelona, Anagrama, 1990, p. 116).
5. Professor de Teoria Política a la facultat de Ciències Socials de la Universidad de Buenos Aires. Vegeu la introducció a *Estudios Culturales*, Barcelona, Paidós, 1998.

a una sola dimensió irracional i sense fonament, allà on els signes perden el seu sentit i s'esgoten en la fascinació: allò espectacular.[6]

Tot i així, no és cert quan afirma que "ja no hi ha investidura política perquè no existeix ni tan sols un referent social de definició clàssica (un poble, una classe, un proletariat, condicions objectives) perquè doni força a un significant polític".[7] Es pot creure sincerament que no existeix el proletariat? Ni la mà d'obra barata, ni les desigualtats socials, ni els sense papers o els aturats? Resulta evident que la lluita de classes, la violència política i l'inconscient existeixen més enllà del text. Per això, no hem de perdre la referència a la pràctica material, ni a les condicions històriques i socials reals.

El fet d'apel·lar a la dimensió d'allò real, en relació als 'fantasmes' del registre ideològic de la classe dominant, vol mostrar allò que desborda aquest discurs i, d'aquesta manera, posar sota sospita un tipus de discurs multiculturalista molt concret, producte de l'ocultament ideològic del poder hegemònic dels països industrialitzats perceptors de grans grups d'immigrants. Com es realitza aquesta ocultació? Si invertim la fórmula clàssica de Marx —com fa Etienne Balibar[8]—, aquesta ocultació es realitza "incorporant com a idees dominants les idees d'aquells que són dominats", és a dir, incorporant motius i aspiracions fonamentals dels oprimits per a, després, rearticular-les de forma que puguin ésser compatibles amb les noves relacions de producció i dominació. Una aportació rica en aquest sentit és la que realitza el filòsof eslau Slavoj Žižek[9] en el seu article "Multiculturalismo o la lògica cultural del capitalisme multinacional" (1997). En aquest text, Slavoj Žižek parteix del concepte d'ideologia que va senyalar Marx, que estableix que hi ha *quelcom* en la realitat del capitalisme que és absolutament vital per al seu funcionament, la *plusvàlua*. Sense aquest plus —el benefici net que produeix el treballador per al capitalista— deixaria d'existir el capitalisme. Així, la *plusvàlua* és allò que necessi-

6. "A la sombra de las mayorías silenciosas", p. 118.
7. *Idem.*, p. 127.
8. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx,* París, Galilée, 1997.
9. Investigador de l'*Institut d'Estudios Socials* de Ljubljana (Eslovènia).

ta tot sistema capitalista però també és el que no permet el real equilibri social. Una realitat que el capitalisme ha d'amagar. Per això, aquest només pot sobreviure revolucionant constantment les seves condicions materials i deixaria d'existir si s'assolís l'equilibri intern real. A partir d'aquesta idea, Slavoj Žižek interpreta la identificació lacaniana entre plusvàlua i el plus-de-goig[10] en els següents termes: per poder distorsionar un desig, primer s'ha d'incorporar. I ja tenim la solució a la nostra pregunta: allò que amaga el discurs ideològic del poder hegemònic és la seva clara supremacia. El capitalisme ha d'ocultar la seva ideologia, i ho fa tot incorporant en el seu sistema el desig del superproletariat mundial, integrat per les múltiples cultures minoritàries: el desig de les diferents cultures d'un món lliure i igualitari. No obstant, lluny d'un món lliure i igualitari, la política del capitalisme multinacional no permet la vertadera autonomia cultural, econòmica i política de les diverses cultures que habiten aquest món, sinó que es beneficia d'elles per tal de mantenir el seu propi sistema. Per això afirmem l'existència d'un afegit obscè que l'exercici del poder es veu obligat a amagar.

El gest fundador del poder ha de restar invisible si aquest pretén funcionar normalment. En la ideologia del capitalisme del ciberespai, la fantasia social subjacent és la d'un mitjà d'intercanvi completament transparent, eteri, en el qual desapareixen fins i tot els últims rastres de la inèrcia material. En les condicions socials del capitalisme tardà, la materialitat mateixa del ciberespai genera automàticament la il·lusió d'un espai abstracte, amb un intercanvi lliure de fricció en què s'esborra la particularitat de la posició social dels participants. Així, sembla que Internet, tot eludint les diferències de classe, ens fa més lliures; ens allibera de la censura estatal que té com a objectiu principal mantenir la seguretat i un mínim d'equilibri social. Però, en realitat, el problema no és la llibertat d'opinió sinó el mercat financer. Com molt bé assenyala Echeverría a *Los señores del aire* (1999), la gestió econòmica bancària se salta les fronteres de fiscalització, cosa que beneficia els grans senyors de l'aire. Internet, aparentment despolititzat, també té una ideologia subterrània. Sota la màscara del pluralisme de les formes de vida, hi subjau una tensió entre superestructura i base.

10. Slavoj Žižek, "Plusvalor y plus-de goce", *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, S. XXI, 1992, p. 81-88.

Conclusions

El *multiculturalisme,* màscara del discurs capitalista multinacional de l'era de la globalització, té un símptoma, el racisme postmodern contemporani, que mostra la contradicció pròpia del projecte ideològic liberal-democràtic. En les noves societats transnacionals, la diversitat cultural s'accepta quan actua en benefici d'una particularitat específica: les empreses multinacionals propietat d'una elit de la societat capitalista burgesa. A aquestes els sembla totalment legítima la multiplicitat de menjars ètnics, de roba o de música però, en canvi, denuncien l'Altre real per fonamentalista. Davant d'aquest problema, l'esquema hegelià ens pot dir alguna cosa: el subjecte apareix, primerament, immers en la forma de vida particular (identificació primària: la família o la comunitat local). En segon lloc, s'incorpora a la vida en comunitat (identificació universal i artificial), on l'individu es veu obligat a renunciar a les seves identificacions primàries per entrar en una universalitat abstracta. Aquella universalitat abstracta es fa concreta quan les identificacions primàries són reinserides en la universalitat, tot transformant les formes en què es manifesta la identificació secundària. Es tractaria, doncs, d'una reacció contra la dimensió omnicomprensiva del mercat mundial, una negació de la negació de l'individu.

La forma de negació de l'individu ve donada per la forma ideal de la ideologia del capitalisme global, el *multiculturalisme*: una forma de racisme negada, invertida, que afirma la tolerància de la identitat de l'Altre, tot entenent l'Altre com una comunitat tancada vers la qual aquest multiculturalista manté una distància que es fa possible gràcies a la seva posició universal privilegiada. Un exemple d'això el trobem en la tolerància multiculturalista de l'especificitat de l'Altre que, precisament, és una manera de reafirmar la pròpia superioritat, doncs la neutralitat multiculturalista és falsa. Aquest no és directament racista, no oposa a l'Altre els valors particulars de la seva pròpia cultura, sinó que pretén afirmar la coexistència híbrida de móns culturalment diversos tot ocultant la problemàtica real: la presència massiva del capitalisme, amb el seu conseqüent imaginari.

Davant de l'elitisme d'aquest tipus de *multiculturalisme* modern liberal o del fonamentalisme ètnic, cal mantenir obert l'espai d'allò polític. No existeix una forma real

de deixar d'ésser parcial —ja que la neutralitat també implica prendre partit—, per això hem de suspendre el marc moral abstracte. Tenim unes responsabilitats ètiques per defensar. El relativisme no és vàlid quan s'ha d'alliberar l'oprimit. I el gest polític ha de consistir en qüestionar l'ordre universal concret en nom del seu símptoma: els immigrants il·legals.

Per tant, i per concloure, el respecte a la diversitat en el sentit fort del terme (com a forma diferent de pensar i de fer les coses que posi en evidència la veritat absoluta que fonamenta —ja no qüestionades— les nostres conductes més quotidianes, les més íntimes i les més socials) passa pel compromís ètico-polític. És cert que la discriminació cultural té una relació directa amb l'economia (la suposada desapareguda classe social, en aquest cas baixa). Però també, no ho oblidem, amb un aspecte molt més íntim, quelcom que es mou en l'ordre dels signes, dels significats culturals; i això apel·la a la jerarquia de valors (suposadament desapareguda, també), però no per a les societats més pobres, on la territorialitat, la casa i el menjar són factors la seguretat dels quals no tenen garantida.

La possibilitat d'una convivència en la diversitat passa per un compromís polític que garanteixi la protecció social dels més desfavorits: els "sense sostre", els que viuen en guetos, els "sense papers", els aturats permanents, etc. tots ells símptomes del sistema universal capitalista i, en realitat, testimoni de les fissures del seu imaginari.

Bibliografia

Autors Diversos, *Estudios Culturales*, Indroducció d'Eduardo Grüner, Barcelona, Paidós, 1998.

Balibar, Etienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997.

Baudrillard, J., *La precession des simulacres. L'effet beaubourg. A l'Ombre des majorités Silencieuses*, 1978, (*Cultura y simulacro.* trad. per Vicens A. i Rovira P., Barcelona, Kairós, 1993, 4a ed.).

Bermudo, José Manuel, "La tolerancia. Del liberalismo al pluralismo", a *Anales de la Cátedra F. Suárez,* núm. 33, 1999, p. 243-259.

Bilbeny, Norbert, *Política sin Estado*, Barcelona, Ariel, 1998.

Echeverría, Javier, *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer entorno*, Barcelona, Destino, 1999.

Finkielkraut, Alain, *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987, (*La derrota del pensamiento*; trad. per Jordá, J., Barcelona, Anagrama, 1990, 5a ed.).

Labica, G. i Bensussan, G., *Dictionnaire critique du marxisme*, París, PUF, 1982.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Mèxic, Paidós-UNAM, 1999.

Žižek, Slavoj, "Multiculturalism, or de Cultural Logic of Multinational Capitalism", *a New Left Review*, núm. 225, Londres, Duke University Press, set-oct 1997, p. 28-29.
—"Plusvalor y plus-de goce", *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, S. XXI, 1992, p. 81-88.

9 Globalització: governabilitat per a la convivència

Eduard Vallory

Introducció

Alhora que les nostres societats esdevenen cada cop més multiculturals, el procés que anomenem "globalització" fa que el món ens resulti també cada cop més petit. La globalització és la suma de tres factors, a saber: un procés d'integració de l'economia mundial; l'impacte de les noves tecnologies en les condicions de producció; i el redimensionament de les comunicacions. La seva rellevància fa necessari unir l'anàlisi dels nous escenaris multiculturals a la realitat global en què es troben.

Amb la meva intervenció voldria mostrar, tot emprant les tesis de Jürgen Habermas exposades al llibre *La constelación posnacional*—i que anteriorment havia exposat a *La inclusión del otro,* 1996/E-1999—, la necessitat d'enfrontar-nos amb el repte de plantejar propostes de governabilitat de la globalització que facin possible la convivència i, a la vegada, tot confrontant les tesis de Habermas amb les de Will Kymlicka, autor de *Ciutadania multicultural*, plantejar també la dificultat que suposa fer-ho, ja que s'obvia el reconeixement de les comunitats nacionals.

Així, (1) exposaré la tesi principal de Habermas en aquesta matèria; (2) apuntaré les quatre conseqüències que indica de la globalització sobre l'estat-nació clàssic; (3) tractaré la possibilitat de considerar Europa i el seu model d'estat social com a precedents universalitzables; (4) m'endinsaré en els problemes de la identitat cultural en

el marc d'aquests debats; i (5), finalment, intentaré elaborar una conclusió a títol de síntesi.

La tesi de Habermas

L'aparició de la globalització ha generat uns canvis que obliguen a repensar els fonaments de les democràcies liberals i de l'estat social i de dret. Així, els estats-nació es troben que els problemes econòmics de les societats del benestar s'expliquen des d'un canvi estructural del sistema econòmic mundial que redueix el seu espai d'actuació i que les possibilitats d'acció que hi queden no són prou per amortir les seqüeles dels mercats transnacionals.

Aquesta ruptura de la integració social destrueix, a llarg termini, una cultura política liberal a l'autocomprensió universalista de la qual estan lligades les societats democràtiques, perquè tot i que les opcions adaptacionistes a les quals opten els poders polítics siguin decisions majoritàries —preses per la por de perdre l'estatus adquirit—, aquestes mateixes opcions acabaran minant la legitimitat del procés i la de les institucions democràtiques.

Habermas planteja que s'imposa una alternativa: la transferència a instàncies supranacionals de les funcions que fins ara havia assumit l'estat social en un marc nacional. En aquest sentit, matisa que si bé s'estan creant unitats supranacionals per treballar en l'àmbit globalitzat —com el Fons Monetari Internacional—, aquestes no canvien la manca d'influència sobre l'economia, i que, per això, cal tendir cap a formes de govern transnacional que estiguin legitimades.

Finalment, planteja que als estats-nació els costa treballar l'aspecte internacional perquè el seu mandat prové de l'espai nacional i que és per això que cal que sigui l'opinió pública que creï una consciència cosmopolita que faci pressió als partits i governs de cada estat, alhora que impulsi un sistema de partits transnacional que accepti el repte de superar l'*statu quo* vigent.

Quatre conseqüències de la globalització sobre l'estat-nació clàssic

Podríem delimitar quatre conseqüències principals de la globalització sobre l'estat-nació clàssic: alteració de la seva capacitat reguladora, alteració del seu àmbit d'exercici de la sobirania, alteració de la seva justificació existencial i alteració de la seva legitimitat democràtica.

Primera: Alteració de la seva capacitat reguladora

Com a administrador, l'estat té competències d'ordre i organització i és garant dels drets de propietat i de les condicions de la competència. Es reserva el monopoli de la violència legítima, alhora que depèn dels recursos de l'esfera privada.

Aquest monopoli, com ja assenyalava Weber, és l'element clau per entendre el cercle, que consisteix en una societat que es constitueix en nació, que es dota d'un instrument, l'estat, al qual dóna l'exclusivitat de la violència com a recurs de força però que, alhora, està sota el control democràtic de la ciutadania.

Amb la globalització, apareixen elements nous com les pertorbacions de l'equilibri ecològic o el crim internacional organitzat, que requereixen d'una coordinació interestatal. Però no tan sols això. A banda, amb la ràpida mobilitat dels capitals, es dificulta l'accés de l'estat als guanys i als propis capitals.

Dos problemes, doncs, per a l'estat: d'una banda, la seva capacitat reguladora és impotent per fer front a les grans màfies o als problemes com el canvi climàtic perquè és massa petit. Però alhora, la globalització de l'economia ha trencat el joc d'equilibri entre estat regulador i mercat regulat i ha sorgit un nou mercat global sense control.

Val a dir que crisis com les de Mèxic i d'Àsia han generat la necessitat d'una regulació internacional del negoci del crèdit i de les especulacions monetàries: els mercats

volen una seguretat jurídica transnacional equivalent a les garanties del dret privat civil que dóna l'estat. Però, en qualsevol cas, sense mesures correctores.

Per això, els governs es limiten a millorar l'atractiu de les seves economies nacionals, tot deixant de banda la possibilitat d'acordar impostos que gravin les transaccions amb guanys especulatius, com és la proposta de la taxa Tobin.

Segona conseqüència: Alteració del seu àmbit d'exercici de la sobirania

Les condicions d'aplicació del dret positiu combinen la delimitació social de la comunitat política amb els límits geogràfics d'un territori controlat estatalment. Les fronteres, el passaport, la concessió o no de la nacionalitat, la capacitat de controlar les polítiques migratòries... han estat i són encara elements essencials del fonament de l'estat.

La sobirania popular és interna, dins els límits fronterers, alhora que les relacions exteriors es fan davant dels altres subjectes del dret internacional, des del recíproc reconeixement de la integritat fronterera. Amb la globalització, en canvi, en la interdependent societat mundial, progressivament es dóna menys congruència entre els participants en les decisions i els afectats per aquestes. Les polítiques econòmiques, o fins i tot la capacitat d'actuació externa, depenen cada cop més de factors que s'escapen als representants de l'anomenada "sobirania popular".

És important esmentar que aquesta pèrdua de capacitat queda parcialment compensada per organismes d'un altre nivell que es van creant a escala internacional, com el Fons Monetari Internacional, l'Organització Mundial del Treball o, en un altre nivell, la pròpia Unió Europea. Malgrat això, com hem indicat abans, a tots aquests organismes sempre els manca la legitimació, i potser també la inspiració, dels processos democràtics, i aquest és el motiu pel qual la seva capacitat d'acció és tan minvada i a voltes desafortunada.

Tercera conseqüència: Alteració de la seva justificació existencial

És la construcció simbòlica d'un "poble" el que fa de l'estat modern un estat-nació i, alhora, crea la solidaritat ciutadana. De fet, i ho indica Habermas, la integració política dels ciutadans en una societat de gran format és un dels assoliments històrics més indiscutibles de l'estat-nació. Aquesta solidaritat dels ciutadans, fruit de la creació d'un imaginari col·lectiu que és el poble autodeterminat i constituït en estat, entra també en crisi amb la globalització.

Primer de tot, perquè la globalització provoca unes migracions molt més àgils que les conegudes fins ara, que generen tendències que comporten, per exemple, que totes les nacions europees esdevinguin en pocs anys societats multiculturals. Això obre la porta a una sèrie de problemes que tractarem més endavant, però que es poden resumir amb el plantejament següent: si la comunitat política podia generar solidaritat perquè era homogènia i ara ja no ho és, això obre la porta a conseqüències sobre la unitat del conjunt.

Em plantejo si això no té relació també amb la diferència dels models de democràcia liberal a Europa i als estats Units. El model europeu no oblida que la comunitat nacional és el que dóna sentit a la comunitat política i, al llarg dels anys, genera una justícia social redistributiva i d'assistència en forma d'estat del benestar, que tracta d'evitar que cap membre de la comunitat quedi exclòs de la prosperitat comuna. En el cas nord-americà, en canvi, la importància rau en l'individu i en la seva llibertat; i una comunitat basada no en solidaritat interna sinó en fer pinya contra l'exterior, enlloc de generar un ampli sistema de protecció contra les desigualtats el que crea és un sistema de protecció d'aquell que actua amb més força.

Les noves societats multiculturals han d'oblidar cada cop més el *ius solis* i el *ius sanguiniis* per tendir cap al model d'inclusió que, en paraules de Habermas, "vol dir que la comunitat política es manté oberta a acceptar com a membres a ciutadans de qualsevol procedència, sense imposar-los la uniformitat d'una comunitat històrica homogènia" (Habermas, p. 99). L'establiment d'una ciutadania multicultural, dirà,

requereix polítiques i regulacions que jutgin el concepte de solidaritat civil i també l'establiment d'una política del reconeixement.

I quarta conseqüència: Alteració de la seva legitimitat democràtica

El mode democràtic de legitimació del poder és l'estat constitucional democràtic que, quan es posa a equilibrar la dialèctica entre la igualtat jurídica i la desigualtat fàctica, actua com a estat social —tot entenent com a política social tant la distributiva com la reguladora.

Però, si l'abordem des d'una òptica desmitificadora, l'ordre democràtic no depèn originàriament del seu arrelament mental en la "nació", considerada com una unitat de destí prepolítica, sinó de la legitimitat d'una actuació pública la força de la qual emana de la ciutadania.

Amb la globalització es produeixen dues alteracions de la legitimitat democràtica dels estats. Una primera alteració —donat que la globalització econòmica du a la reducció dels ingressos fiscals— és que la política social dels estats queda visiblement afectada i que, alhora, aquests perden cada cop més la capacitat d'influir políticament en el cicle econòmic.

Però, és justament aquest darrer element el que dóna la clau de la segona i més important alteració de la legitimitat: el poder públic ja no es pot presentar davant la ciutadania com a govern, sinó com a gestor. Perquè aquesta pèrdua de capacitat de reacció dels estats genera, enlloc de coordinacions per a l'actuació política, una carrera de desregulacions que augmenten les dràstiques diferències d'ingressos, tot adaptant-se als imperatius del mercat mundial sense ni intentar transformar-lo.

Com diu Habermas, tot citant Wagner, si la responsabilitat i les obligacions dels individus ja no poden atribuir-se sense més a un ordre polític delimitat per unes fronteres nacionals, la mateixa possibilitat de la política acaba essent posada en qüestió.

Europa i el seu estat social com a precedents universalitzables

La complexitat rau en la superació dels límits que el marc nacional té en un àmbit globalitzat econòmicament i mediàtica i en l'intent que no es perdin els guanys socials assolits amb la construcció de l'estat social.

En aquest sentit, Europa es presenta com un projecte model amb la potencialitat suficient per superar l'estat-nació. Si els estats-nació europeus són capaços d'establir un nou model transnacional de coordinació que generi benestar i solidaritat en una nova comunitat més àmplia, s'haurà creat un precedent que obrirà les portes a solucions de futur globals.

Tot recuperant la reflexió anterior entre Europa i els estats Units, crec que és interessant veure, un cop més, com aquest precedent difícilment podria haver estat els EUA, bàsicament perquè allà no es tractava de comunitats que superaven el seu àmbit de solidaritat per crear-ne un de més ampli, sinó més aviat d'individus que abandonaven els seus àmbits de solidaritat i que creaven un nou marc que els permetés desenvolupar-se lliurement.

Habermas planteja la paradoxa que sigui el model neoliberal que opta pels mercats qui està encapçalant el discurs europeista, un model que mostra la seva preferència per un mercat europeu únic i per una política monetària dirigida per un banc central que és "independent"... dels poders polítics, però no del propi mercat.

Paradoxalment, diu, perquè llavors sembla que la posició socialdemòcrata, favorable a una regulació estatal "que creï un marc adequat per al funcionament eficient dels mercats i que alhora impedeixi la divergència entre justícia social i eficiència del mercat", sigui l'euroescèptica, tot i que, de fet, la qüestió és si Europa com a sistema polític pot fer les funcions de regular i garantir què fa l'estat.

Per poder fer aquestes funcions, però, Europa necessita la legitimitat que provindria del fet que els ciutadans aprenguessin a reconèixer-se com a membres de la mateixa comunitat política, més enllà de l'adscripció nacional. Això possibilitaria que la políti-

ca monetària comuna europea fos complementada per una política comuna en matèria fiscal, social i econòmica, una complementació que podria evitar els mals que pot fer en política social la desregulació competitiva entre les diferents economies.

Així, indica, alhora que es transferirien més drets de sobirania dels estats a un govern europeu, els estats-nació només mantindrien aquelles competències regulatives que no poguessin tenir efectes secundaris sobre els assumptes interns d'altres estats membres.

Segons Habermas, tot això només seria possible si es generés una confiança transnacional recíproca, ja que encara que el mercat interior europeu i una política monetària comuna poguessin estabilitzar sense ajuda política un creixement harmònic i un descens de l'atur, amb aquesta dinàmica sistèmica, a esquenes del substrat cultural, no n'hi hauria prou per generar la confiança necessària per promoure la solidaritat de comunitat.

Per això, proposa una consecució d'iniciatives: passar de la Carta europea a una constitució; que el pas es faci tot generant un procés democràtic legitimador d'aquest nou marc; que s'estableixi un sistema de partits europeu que en sigui l'impulsor; que aquest sistema procedeixi d'una opinió pública que conformi una societat civil europea; i tot això, amb un entorn de mitjans de comunicació de masses transnacionals, que serien fruit d'una política educativa *nacional* (estatal) de promoció d'idiomes.

La identitat cultural i els seus problemes

Quan exposa les seves tesis, Habermas tracta de superar del tot la referència nacional i se centra exclusivament en la possibilitat d'una millora de les condicions socials que procedeixi d'una dinàmica progressiva d'universalització del model d'estat social, davant l'hegemonia del mercat global.

Però la dualitat nacional/social, malgrat tot, segueix essent-hi, perquè les seves tesis no superen el tàndem dels subjectes de sobirania —en el grau que escaigui— que

són el ciutadà i la seva comunitat nacional. Val a dir que té en compte trets de la política del reconeixement, com en la següent afirmació: "la circumstància que cada individu particular sigui existencialment depenent de tradicions intersubjectivament compartides i d'una comunitat que conforma la seva identitat explica perquè, a les societats culturalment diferenciades, la integritat jurídica de la persona no es pot garantir sense la igualtat de drets culturals" (Habermas, p. 100).

Ara bé, ell creu que aquesta identitat conformada per la comunitat no és un fet estructural, sinó contingent en el procés evolutiu de la societat humana. Per això reprèn la seva tesi del patriotisme constitucional, tot basant-se en la idea que "perquè tots els ciutadans puguin identificar-se en igual mesura amb la cultura política del seu país, la cultura majoritària procedent de la cultura nacional s'ha de deslligar de la cultura política general" (Habermas, p. 100).

L'aposta habermasiana és clara: Cal superar la simbiosi nacionalisme-republicanisme i, des del segon, establir les bases del patriotisme constitucional.

De tota manera, aquesta convicció expressada amb claredat no impedeix que Habermas mantingui les comunitats nacional-estatals actuals com a elements indiscutits de referència. Així, per exemple, afirma que "considerat normativament, el presumpte «dret» a l'autodeterminació nacional és una extravagància" (Habermas, p. 97).

Mentre que, al mateix temps, expressa la següent convicció: "També en un estat federal europeu la segona cambra de representants dels governs hauria de mantenir un paper més important que un parlament de representants populars elegits directament, ja que l'única instància que avui determina els elements de la negociació i l'acord multilateral entre els estats membres no podria desaparèixer sense més en una Unió políticament constituïda" (Habermas, p. 130).

A la pràctica, Habermas cau en una clara contradicció. Constata que hi ha una cessió de sobirania dels estats a dos nivells: com a poders polítics en si, que perden pes a favor de l'economia, i com a comunitats polítiques sobrepassades, que generen noves iniciatives d'àmbit regional (s'entenen les regions com a espais supranacionals)

com és la Unió Europea. Però si unim els dos nivells, oblida que cap dels dos significa posar en dubte l'estat com a unitat de decisió, ans al contrari, remarca la importància que els estats mantinguin pes decisori perquè són les unitats polítiques de decisió no substituïbles.

Certament, apunta l'experiència europea com un model de superació del tancament nacional-estatal; però ho fa sense dubtar que cal una cambra dels governs estatals que tingui tan pes decisori com la de representants —tot seguint les tesis del federalisme territorial de la pròpia Alemanya. Amb aquesta proposta, oblida que en el moment que es plantegen i es delimiten espais de decisió —com són els elements a federar— ja s'està optant nacionalment, amb el que això comporta de crítica per al patriotisme constitucional.

En aquest punt, crec que és pertinent fer una contraposició directa de les tesis de Habermas amb les d'un dels teòrics polítics de referència en aquest moment en matèria de multiculturalisme, Will Kymlicka, el canadenc autor de *Ciutadania multicultural*. La resposta que dóna a les tesis de Habermas en una entrevista a la revista *Idees* és prou explícita:

> *Sospito que [Habermas] ha evitat aquests temes concrets [llengües, ciutadania, autogovern, etcètera] precisament perquè li haurien exigit enfrontar-se a la realitat que els estats no són, ni poden ser, neutrals en qüestions etnoculturals. Una vegada acceptem que els estats no són neutrals, hem de ser sincers i clars sobre els mitjans amb què l'estat afavoreix —implícitament i explícitament— la cultura nacional de la majoria i, aleshores, pensar en mitjans que permetin corregir aquest biaix a través dels drets de les minories. Parlar del compromís comú amb els valors constitucionals no ens diu, per si mateix, com resoldre aquests conflictes en estats multinacionals.*
>
> *En altres paraules, l'objectiu de Habermas és crear estats «desnacionalitzats» o «postnacionals», mentre que el meu objectiu és crear estats «multinacionals». Ell argumenta que, com a base de la unió social, els estats haurien d'apel·lar a principis constitucionals comuns més que no pas a les identitats, llengües i cultures nacionals*

comunes, i confia en què les minories nacionals sentirien menys necessitat d'autonomia i autogovern si els estats deixessin de promoure la identitat nacional de la majoria. Un tal estat desnacionalitzat no promouria activament ni la identitat nacional de la majoria ni la de la minoria.

Això sona bé a un nivell abstracte, però el problema és que l'estat no pot evitar promoure la identitat, la llengua i la cultura de la majoria d'infinitat de maneres. Fins i tot en el cas que l'estat vulgui basar la unió social en principis constitucionals comuns, encara hauria de prendre decisions de política lingüística, política educativa, política d'immigració i de ciutadania, autonomia regional i divisió de poders, etcètera i, en absència de drets de les minories, aquestes decisions promourien inevitablement la cultura nacional de la majoria. Per tant, el meu objectiu no és desnacionalitzar l'estat —cosa que és simplement impossible— sinó més aviat fer que l'estat sigui pluri-nacional, és a dir, assegurar que les minories nacionals reben el mateix suport per la seva llengua, cultura i identitat que el que reben, inevitablement, les majories.

De fet, l'afirmació de Habermas que la globalització no només du uniformització cultural, sinó també creació, fusió, innovació..., és a dir, el que anomena "identitats cosmopolites", és certa. Però aquest nou nivell no supera el de les comunitats culturals, sinó que s'hi solapa i, si cal, les fa evolucionar.

Habermas es troba en la dualitat social/nacional perquè les desigualtats econòmiques no substitueixen les desigualtats culturals i, quan reclama uns poders polítics que regulin l'economia en base a una ciutadania que s'expressa democràticament i els legitima, el que està fent és exposar la necessitat que hi hagi àmbits acotats de presa de decisió, que per defecte esdevenen els estats.

Crec que la tesi que planteja és encertada, ja que les comunitats nacionals tal com les coneixem avui no són ni eternes ni immutables. Però el fet que la seva tesi, més enllà de l'abstracció, no doni solució al problema de l'acomodació de minories nacionals dins els estats, comporta un desgast de la legitimitat democràtica en aquest altre àmbit que fa que la seva proposta quedi coixa.

D'altra banda, planteja la necessitat que es tingui en compte que la legitimitat d'un marc polític mundial passa per entendre que no es podrà basar en la inclusió parcial dels estats (amb ciutadans dins i ciutadans fora), sinó des d'un concepte d'inclusió completa, amb una autocomprensió ètico-política dels ciutadans que generi normes jurídiques amb un exclusiu contingut moral (en la línia del que són els drets humans).

Per a això, afegeix, la participació política ha de comptar amb —a més de la persecució dels propis interessos (Locke) i de la realització de la llibertat política (Mill)— la dimensió d'un ús públic de la raó (Kant), ja que la força legitimadora provindrà de l'accessibilitat general d'un procés deliberatiu l'estructura del qual justifica l'expectativa d'uns resultats racionalment acceptables.

A títol de síntesi: repensar les línies d'anàlisi

Més enllà de la dualitat que considerem no superada, tal com s'esmenta abans, les tesis plantejades per Habermas són àmpliament suggeridores.

La necessitat de pensar un nou marc en què l'àmbit de desenvolupament de la democràcia ja no sigui l'estat acotat, sinó el conjunt de la humanitat, amb la necessitat que comporta de creació de nous llaços de solidaritat —com va succeir en el procés de construcció dels estats-nació—, és un escenari apassionant.

Tot i així, cal no oblidar que el potencial de creació d'aquells estats va establir les bases perquè les comunitats polítiques s'entenguessin a si mateixes com a subjectes sobirans en el concert de nacions, és per això que les comunitats polítiques que no tenen estat continuaran reclamant aquesta condició de subjecte col·lectiu inherent al propi concepte de nació.

Habermas, com indica Kymlicka, possiblement no hi entra perquè sap que és un tema que el distrauria de l'altre —el control polític sobre l'economia en un marc globalitzat—, però les seves tesis del patriotisme constitucional només tenen defen-

sors principalment entre les persones l'adscripció nacional de les quals és a una nació amb estat propi. L'estat no pot ser neutre perquè quan fa servir un idioma, quan delimita unes ratlles territorials internes, o fins i tot quan declara unes dates festives i no unes altres, està optant culturalment.

Però això no invalida l'aportació de Habermas. Cal repensar el que s'està repensant. Al costat del problema del patriotisme constitucional de Habermas, el mateix Kymlicka no ha solucionat la definició del subjecte de la sobirania; per exemple, com es pot clarificar, quines són les minories nacionals a l'estat a les quals podem aplicar les tesis de la plurinacionalitat. El fet que estigui més o menys clar en alguns estats —com el canadenc o el belga— no fa que ho sigui a tot arreu. Fins i tot en el cas de l'estat espanyol, elements com Navarra respecte del País Basc d'una banda, o Canàries d'una altra, generen dubtes sobre què es podria considerar "minories nacionals".

Ara bé, la dificultat d'enfrontar-nos amb aquestes problemàtiques no ha d'esdevenir un fre. Cal un esforç per imaginar propostes que permetin donar resposta a les problemàtiques amb què convivim, que permetin gestionar la complexitat. Cal, també, desenvolupar sistemes que permetin governar la globalització, que permetin crear marcs democràtics mundials de govern; és una via interessant per garantir la convivència de persones i de col·lectius en aquest nou món interrelacionat. I és en aquest nou marc on s'haurà de bastir una ètica intercultural que ens permeti conviure a cadascuna de les societats multiculturals d'aquest nostre món global.

Bibliografia

Dueñas, Marc i Castiñeira, Àngel, "Els estats no poden ser neutrals en qüestions etnoculturals (Entrevista a Will Kymlicka)", *a Idees*, núm. 5., Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, març 2000, p. 31-40.

Habermas, Jürgen, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000.

Kymlicka, Will, *Ciutadania multicultural. Una teoria liberal dels drets de les minories*, Barcelona, Proa / Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya, 1999.

10 Dels individus a l'ètica intercultural

Mónica Gómez

Parlar de diversitat cultural és molt més que parlar de globalització, no és pas la segona la que ha originat la primera. La diversitat cultural no neix fruit de l'evident procés de globalització econòmica i informàtica actual, de fet, no podríem afirmar amb exactitud quan neix aquesta diversitat cultural; si ho féssim, estaríem apostant per afirmar el moment en què neix la humanitat. El que podem dir, això sí, és que la diversitat cultural ha estat un fet des dels inicis de l'era humana. Les diferents cultures, races, pobles, éssers (que actualment coneixem amb més detall i immediatesa gràcies al capitalisme informacional i als mitjans de transport i comunicació, que permeten la interacció entre diferents civilitzacions i persones sense necessitat d'esperar tant de temps com abans en els trasllats) han viscut dins un conjunt de *construccions* conceptuals que els han donat un sentit de la vida ontològic i social; diguem que les cultures han *construït* el seu propi marc de significats i conceptes, mitjançant el qual aconsegueixen —o, si més no, busquen— un mínim comú possibilitador de la comunicació i la convivència entre els seus membres.

En el moment en què l'ésser modern converteix el món en casa seva, deixa enrere la passivitat per convertir-se en un subjecte dins d'aquest món; quan reconeix una realitat relacionada amb el marc conceptual propi, l'ésser es fa subjecte actiu i, per tant, contingudament intercultural.

A l'època grega,[1] l'home *és* quan percep la realitat existent; a l'època moderna, l'home decideix ocupar la posició de subjecte i, com a tal, és un ésser participatiu dins el món existent, és a dir, incorpora la realitat concreta en la seva vivència, tot construint, així, la seva visió del món. Així doncs, per a l'ésser, el món no és més que la imatge construïda des d'ell i per ell mateix. Cada cultura construeix el seu marc conceptual propi, dotat de vivències, creences, història, contextos, llenguatge… en resum, visions de la vida, de la realitat, lents a través de les quals es mira i, en bona mesura, es retalla la realitat; una realitat assumida com a autèntica i comuna per a tots, independentment del país d'origen, la formació rebuda o la cultura a la qual es pertanyi. Dins el marc vivencial de cada ésser, la realitat és assumida com un fet amb el qual és possible construir significats, és a dir, compondre, processar, crear, carregar de sentit els referents (reals) comuns. D'aquí que, a partir d'ara, puguem inferir que en aquesta "creació conceptual" les diferents cultures efectivament viuen en móns diferents, entesos com les imatges creades d'una *realitat comuna* entre les cultures.

Aquí és on l'home, convertit en subjecte i constructor del seu món, pot abusar de l'individualisme i, també, aconseguir interrelacionar-se amb els altres, és a dir, malgrat els móns construïts en la diferenciació de les cultures, encara és possible connectar aquests móns des d'un mínim comú, "realitat" o capacitat de raonament comú de tots els éssers.

En conseqüència, la peremptorietat de reflexions compromeses amb els procediments conductors cap a la interculturalitat pacífica i dialògica, integradors del respecte a les diferències entre els pobles i auxiliadors en el desenvolupament de la seva autonomia es converteix en un tòpic de caràcter actual, però no menys històric.

No obstant, és veritat que les relacions han estat modificades considerablement ja que, si bé abans els nexes interculturals s'establien entre un nombre determinat i limitat de pobles, ara —a causa de diversos factors com les tecnologies informàti-

1. Heidegger, Martín, *Sendas Perdidas Holzwege*. "La Época de la Imagen del mundo". (Trad. José Rovira Armengol). Argentina, Losada, 1960, p. 80.

ques, els mitjans de transport, el capitalisme econòmic i informacional, les crisis socials, polítiques i econòmiques, entre d'altres— qualsevol poble pot ser tocat per d'altres que no li siguin tan propers ni físicament ni geogràficament.

El fet que el contacte intercultural s'hagi pronunciat de la manera que ho ha fet en l'actualitat ens obliga a discutir no només del cas en si, sinó sobre tot allò relatiu a un replantejament de les relacions tècniques i socials entre les cultures, és a dir, entre els individus que les formen i que poden —o no—, ja no diguem afavorir sinó, com a mínim, permetre la interculturalitat.

Podem pensar que estem immersos dins un procés de globalització monocultural, homogeneïtzador, que ens encamina cap a la "uniculturalitat" occidental; no obstant, encara és possible fomentar la globalització pluricultural, esbrinar el camí per a l'acostament entre els pobles (fins ara més ple de bones intencions que no pas de fets concrets), tot concentrant-se especialment en les diferències de cadascun com a enriquiment intercultural basat en el respecte i la comunicació. D'aquesta manera, en la mesura que existeixi tolerància entre aquests pobles també hi haurà la predisposició a una determinada *comun*icació, és a dir, l'afany per trobar la voluntat que els permeti entreveure les interseccions, el mínim comú entre uns i altres.

És evident que les investigacions en el camp de les humanitats es concentren en la recerca del camí que afavoreixi la tolerància, la interacció i el respecte cap a i entre les cultures. En general, la qüestió s'aborda —i sovint es limita— des d'un marc teòric dominant que corre el risc d'ignorar les pautes que marca la realitat (els fets que es presenten i que formen part de l'existència de tots els éssers en les seves vides concretes, comunes i quotidianes), tant de les que es podria partir com a les que podria o hauria d'aplicar-se aquest marc teòric, limitant-se a l'àmbit de les bones intencions. La preocupació més comuna oscil·la entre els estudis sobre quins comportaments culturals són preferibles, la necessitat del respecte vers el que és aliè, la urgència perquè les cultures siguin autònomes, autèntiques, eficaces; l'intent per trobar una base comuna que permeti la tolerància mútua entre aquestes cultures, la insistència en la necessitat d'una ètica més que multicultural, intercultural; la reflexió sobre l'etnocentrisme, el relativisme i fins i tot la necessitat que a un món globalitzat li

correspongui una ètica política igualment globalitzada. Però tot això, avui dia, més que innovador resulta evident.

L'excessiva atenció teòrica pot arribar a perdre el nord si relega per moments l'existència d'una realitat urgent de propostes que l'encaminin cap a una ètica intercultural menys desbordada pels fets. No hem d'oblidar que, si bé és imprescindible comptar amb una base teòrica sòlida, també hem de ser conscients que la teoria, per ella mateixa, no resol res; cal pensar-la no ja en un terreny ideal ni radicalment teòric sinó per a la seva aplicació.

Pel que fa a la interculturalitat, el primer aspecte en què em centraré serà, precisament, en allò que entenem per interculturalitat. *Inter*: element prepositiu que significa entre o enmig; d'aquí que la intenció de l'ètica intercultural sigui la d'afavorir relacions entre les cultures (evidentment, les bones relacions). Ja ens trobem, però, amb el primer inconvenient: la diferència de cultures. És evident que, mentre unes comparteixen determinats trets comuns, d'altres són decididament diferents; d'aquí que algunes cultures pretenguin compartir els seus coneixements amb la finalitat d'ajudar a la resta, tot posant la veritat al seu abast —ja que suposen que elles en són posseïdores. Però, fins a quin punt és tolerant, ètic i legítim intentar convèncer l'altre que el que és correcte i vertader és allò propi? Fins a quin punt podem diferenciar entre dominació d'una cultura per sobre d'una altra i disposició a la comunicació entre elles? Qui estableix quina cultura ha d'educar l'altra per treure-la de la seva ignorància? (Podria passar que la ignorant no fos la cultura "instruïda" sinó la que suposa que és instructora). Com podem evitar de caure en el relativisme o la intolerància cultural? D'entre les respostes que s'han donat a aquesta última pregunta, Locke proposava una norma que garantís la comunicació en una societat racional, és a dir, la condició que la racionalitat fos l'única guia de l'home, de manera que la raó fos el més comú entre les cultures per tal d'evitar la submissió d'unes a les altres. Per altra banda, Villoro entén per racionalitat la tendència a assolir les raons suficients i adequades que garanteixin la veritat de les nostres creences i l'esforç perquè aquestes siguin coherents amb les nostres accions.[2] D'acord amb aquesta proposta, la col·lec-

2. Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI , 1989, 5a. edició, p. 280.

tivitat s'ha de basar en un saber compartible, justificat a través de raons objectives i que exclogui el consens basat en qüestions irracionals.[3] Així doncs, la justificació racional (la capacitat dels éssers de ser raonables i proclius al diàleg) legitima la creença de les cultures i s'ha d'entendre com a base comuna necessària per a la interculturalitat. No obstant això, hi ha alguns punts deposats.

En principi, es parla de la recuperació de racionalitat de les cultures; però no d'una racionalitat pensada a posteriori (pensant en una racionalitat hegemònica) sinó, justament, des del mínim comú cultural: la capacitat de raciocini, el significat real de la qual es tradueix en la necessitat de recórrer al potencial de ser raonable que té cada individu. Aquesta racionalitat, però, abans de ser concebuda com a intercultural, com un ens abstracte necessari per a les cultures —també abstractes—, s'hauria d'entendre a partir dels qui formen cada cultura, és a dir, a partir dels éssers culturals. De manera que fos viable (en primer lloc i des de la base) un comú racional interindividual com a condició per a l'existència d'un possible comú racional intercultural. És a dir, el que cal és: primer, la disposició de l'individu, de cada individu, a ser raonable i, per tant, a relacionar-se interindividualment, racionalment i tolerantment per a poder pensar en éssers interculturals reals (no d'intenció sinó de fet) i en la viabilitat de cultures interrelacionades tolerantment i dialògicament entre si.

Com ja hem dit, més que pensar en les cultures, cal concentrar-se en l'individu —que, finalment, és qui decideix— i, a partir d'ell, pensar el comú racional (racionabilitat) proposat;[4] que sigui ell mateix que accedeixi a l'autonomia de la seva pròpia raó i al respecte per l'autonomia dels altres partint del tret racional compartit i aconseguint, així, un acostament cultural entre els subjectes, realitzat per convicció i no per imposició.

No obstant, la proposta de la racionalitat —entesa com la disposició al diàleg— no és suficient si pretenem un intercanvi cultural justificat, ni autoritari ni violent; en

3. *Ibíd.*, p. 284.

4. "Salmerón defensa el dret a la diferència basant-se en el paper de la cultura en la identitat i l'autenticitat de les persones." Olivé, León, *Multiculturalismo y Pluralismo,* Mèxic, Paidós-UNAM, 1999, p. 90.

altres paraules, no n'hi ha prou apuntant el que és recuperable, és imprescindible atendre la necessitat de resoldre el camí que hem de seguir per tal d'assentar aquesta racionalitat[5] en els individus (suposant que, efectivament, la racionalitat fos el que calgués per aconseguir un tracte tolerant entre els subjectes de diferents cultures, ja que per assolir una certa interculturalitat no n'hi ha prou amb rememorar un mínim comú —en aquest cas racional— perquè aquest no és suficient per complir la condició d'una interacció real entre individus). L'individu és molt més que un ésser racional. Si bé la raó pot ser el ciment per una possible interculturalitat, també cal meditar sobre allò que mou la raó —diguem-li sensibilitat, història, costum i voluntat. El fet de comptar amb un mínim comú no és pas cap garantia d'estar encaminat cap a l'ètica intercultural, només n'és la possibilitat. Cal destacar que la condició racional de cada individu no garanteix el diàleg; aquest diàleg —i tot el que derivi d'ell— no gaudeix d'un perfil dogmàtic, ben al contrari, estem parlant de la possibilitat d'individus amb ús de raó i capacitat d'interactuar entre si. Per això, no n'hi ha prou amb el fet que siguin racionals, cal que s'involucrin en un procés que els permeti estar situats adequadament, és a dir, preparats per a les relacions interculturals.

Per concretar una mica, plantegem el cas de la immigració. Els fets demostren l'arribada —en molts casos massiva— d'estrangers que busquen residència. Davant d'aquesta situació, la gent nadiua no té temps d'acceptar i aprendre a conviure amb l'altra gent que intentarà integrar-se a la seva cultura. És clar que tant uns com altres compten amb una base racional, tots som éssers dotats de raó; no obstant, per aconseguir un diàleg i una interacció intercultural caldria anticipar la formació en la sensibilitat, la tolerància i l'obertura vers l'altre. Aquesta formació prèvia, és a dir, pensada abans que ens desbordin els esdeveniments, fa necessària una educació intracultural, interindividual, per donar pas a una possible interculturalitat; així doncs, si s'educa en la tolerància i en la disposició al diàleg entre aquells que conviuen quotidianament, podem esperar que, a mesura que passi el temps, es pugui assolir una ètica intercultural basada en un mínim comú racional orientat des de l'educació plural i no monocultural.

5. Una vegada més, insisteixo en les connotacions de racionalitat com a sinònim d'ésser raonable, sensat, provist d'enteniment.

La problemàtica de les relacions interculturals i, per tant, de l'ètica intercultural no s'ha de percebre com una relació entre totalitats culturals que comencen a establir contacte, sinó com la realitat d'individus que, en qüestió d'hores, creuen continents i s'insereixen en cultures noves (són noves per a l'immigrant que arriba i, al mateix temps, la cultura de l'immigrant és nova per als nadius), és a dir, en la realitat quotidiana de l'altre. La pregunta és: com ho hem de fer perquè, malgrat un xoc cultural tan sobtat i quotidià, es pugui sembrar un mínim comú moral, un mínim de sensibilitat en i per a les relacions interculturals? Com podem evitar de caure en el relativisme i, per tant, en l'exclusió? En relació a això, Olivé proposa un relativisme moderadament radical; del relativisme cultural, en recupera el fet que les diferents cultures tinguin diverses concepcions del món i, al mateix temps, sosté la idea d'objectivitat basada en la racionalitat —que és pressupòsit de qualsevol sistema d'interacció comunicativa—, cosa que permet considerar la veritat com a acceptabilitat racional per qualsevol subjecte, independentment de la comunitat epistèmica d'origen. Dit d'una altra manera, la interacció i el diàleg només són possibles allà on operen les forces racionals; així, la interacció entre subjectes de comunitats epistèmiques diferents amb marcs conceptuals diferents hauria de donar com a resultat la comprensió mútua i l'enriquiment entre "dues o més visions del món". D'aquesta manera, crearia una mena de marc conceptual compartit, amb interseccions i, per tant, afectat pel marc de l'altre, que no ha deixat de ser propi però sí que ha abandonat les obstruccions; no és l'anul·lació de l'un a favor de l'altre ni la suma dels dos, ja que, això, l'únic que provocaria seria una interacció fictícia que desembocaria en un relativisme individual. Imaginem dos conjunts buits; el primer, l'anomenem conjunt A i el segon, conjunt B. Imaginem que aquests dos conjunts tenen una intersecció que els fa compartir espai mutu, A de B i B d'A, fins al punt que no podem distingir si aquest petit espai d'intersecció pertany a A o a B, simplement és un espai pertanyent als dos conjunts (cosa que no passa amb la resta de l'àrea dels conjunts). Pel que fa als espais que no formen intersecció, se sap clarament quin pertany a A i quin a B; són espais que els són propis, encara que existeixi un *mínim en comú*, compartit amb l'altre, el de la intersecció. És en aquest sentit que parlo d'un nou marc conceptual, és a dir, un nou espai on es produeix la intersecció i que existeix només gràcies a aquesta. Es tracta de la creació d'una àrea nova, conseqüència de dos originals diferents. És l'aposta per viabilitzar l'existència real de la pluralitat de raonaments, de marcs conceptuals, en resum, la diversitat i identificació dels subjectes.

Abans que res, és renunciar a la idea de domini, tot reconeixent a l'altre el mateix dret de ser autònom i autèntic, cosa que ens fa pensar no només en la interacció entre els individus sinó també en la necessitat d'una democràcia plural. Comença a ser evident que no es pot parlar d'una ètica intercultural si no existeix, o està en camí, una política democràtica plural que, efectivament, respecti l'autonomia individual i que, per tant, faci desaparèixer el domini sobre l'altre. Però, tal com aclaríem més amunt, el fet que els individus comparteixin la seva capacitat de raonar no vol dir, ni garanteix, que es produeixi el diàleg entre els membres de les diverses comunitats. Abans de l'acostament i dels mínims comuns, cal moure els individus cap a aquesta situació.

Segons Villoro, entenem l'autonomia com el fet que l'individu raoni per si mateix i decideixi sobre si mateix; l'autenticitat com el fet de ser congruent amb les creences i propòsits de la cultura a la qual es pertany, idea que obvia que l'autenticitat no existeix sense autonomia i que en la mesura que el subjecte triï autònomament els seus valors i els seus fins respectarà la no imposició d'aquests als altres, tenint en compte la seva autonomia. No obstant, hem de reflexionar i procurar que aquest respecte vers l'autonomia de l'altre no esdevingui indiferència, ja que pot ser que l'autonomia individual desemboqui en una exclusió individualista, que no és altra cosa que l'exclusió social i, per tant, la intolerància intra i intercultural. La pregunta que ens hauríem de fer aquí seria: com es pot ser autònom en una cultura heretada (una cultura de la qual s'hereten els valors, les finalitats, les dualitats i el domini de l'un sobre l'altre)? En aquesta situació, l'individu només pot pretendre assolir una autonomia parcial, fruit d'una formació basada en l'intent de l'entesa amb l'altre, menys subjectiu, més racional. Però, com hem dit abans, l'impuls que fa que un subjecte es mostri obert i a favor de la comunicació i la tolerància, i no del desentès i el bloqueig d'interacció, el trobem en la mateixa cultura heretada. Per tant, la cultura a la qual pertany el subjecte és formadora d'aquest subjecte i, al mateix temps, aquest és deconstructor de la cultura. La tasca d'aquesta deconstrucció no es pot assignar només a l'educació familiar o acadèmica, ni tan sols a les normes jurídiques o als dirigents, i tampoc podem suposar que aquest canvi vindrà d'una cultura —pensem en l'occidental— que es consideri la dominant o vertadera. El canvi tampoc es pot obtenir d'una sola disciplina o ciència, ja que això implica suposar l'existència d'absoluts i, per tant, de dualismes que intentem deixar enrere a favor de la pluralitat.

Actualment, la realitat ultrapassa la teoria; els fets indiquen que en el que insistim en anomenar Occident no hi ha tan sols occidentals, d'aquí que la cultura no sigui occidental com a tal, com passa amb la seva contrapart: Orient. Fer una única proposta teòrica per a una ètica intercultural podria fer que, de la mateixa manera, aquesta quedés limitada a ella mateixa. Pensar en una ètica intercultural implica, com a mínim, el trencament de fronteres, no només perquè la realitat —que ja està en marxa— sigui un exemple viu d'aquesta transgressió de línies frontereres, sinó perquè no podem pretendre establir un plantejament únic per allò que pretenem que sigui plural. Així, avui dia, malgrat la resistència dels defensors de la seva identitat, les cultures són un conglomerat d'altres cultures; és des d'aquesta realitat pluricultural que hem de pensar l'ètica, una ètica que no sigui exclusiva sinó compartida, plural, comuna, una ètica que impulsi cap al mínim comú capaç de fonamentar la interculturalitat.

Per tal d'arribar a assolir-ho, per a reconèixer aquesta pluriculturalitat, no només cal establir una base racional sinó, també, treballar en la formació d'un mínim comú educatiu de l'individu i per a l'individu, ja que aquest és qui constitueix la cultura. Per expressar-ho amb més claredat, amb la nostra capacitat de raonament no n'hi ha prou per afavorir la interacció cultural, és imprescindible el desenvolupament crític d'aquesta capacitat. Actualment, la globalització (tant econòmica com informàtica, social, criminal, etc.) s'assumeix com un fet, cosa que és certa, però que no vol dir que el desenvolupament hagi de continuar per aquest camí, ja que en la seva manca d'autonomia trobem la manca d'autenticitat i, per tant, la falta de crítica. Si volem que la societat globalitzada del segle XXI comenci a caminar realment per la via del diàleg intercultural, caldrà formar els individus a partir d'esquemes crítics, pensants, autònoms; d'aquesta manera comptarem amb subjectes capaços de reflexionar i decidir per si mateixos, aptes per a qüestionar qualsevol tret de dominació. És per això que cal que no només ens dirigim als individus ciutadans sinó també, i especialment, cap als dirigents.

Al mateix temps, la formació crítica educativa ha de tenir en compte la influència que exerceixen la ciència i la tecnologia en la transformació dels processos educatius; per tant, s'ha de considerar la via a través de la qual es formarà els individus, tot

procurant no caure en l'individualisme propi de les noves tecnologies. L'educació es presenta com una de les possibles sortides per aconseguir que les nostres cultures siguin entitats més autònomes, obertes i sensibles vers l'altre.

És evident que la formació de les noves generacions ha de tenir en compte el factor humà com un dels seus principals requisits. Si l'individu social és educat gràcies a i a través de les màquines, difícilment se li pot demanar tolerància i disposició al diàleg davant dels seus homòlegs, ja que la seva condició de relació "social" només s'ha fet a través de les màquines. Podem citar un exemple: un subjecte "x" acostumat a la rapidesa d'un ordinador que es desespera davant el mínim retard en la velocitat, un subjecte al qual li suposa molt més esforç tolerar i ser pacient amb un subjecte "y" que trigui més que un ordinador a l'hora de realitzar qualsevol tasca. Amb això no pretenc establir marcs negatius de la tecnologia, ja que aquesta és un instrument transformador que no es pot jutjar a la lleugera; els subjectes poden decidir si la utilitzen o no en benefici seu, d'aquí que, efectivament, la tecnologia pugui servir per a una millor educació, concretament, per una educació èticament intercultural. No hem d'oblidar que, gràcies a ella, molts alumnes de diferents indrets del món s'han pogut interrelacionar, cosa que temps enrere era impossible. Però hem d'anar amb compte i no hem d'abusar de la tecnologia, fent-la indispensable, ja que pot acabar substituint el contacte humà més proper per un contacte distant i digitalitzat, tot convertint-se en una eina inútil i segregadora.

La interculturalitat es pot ensenyar a d'altra gent, però només s'aprèn si es viu en interrelació amb l'altre, en contacte amb l'altre. Des d'una base formativa crítica i racional assimilada des del conjunt de la vida acadèmica, familiar i social, l'individu ha de ser capaç d'aplicar les seves bases i d'interactuar amb l'altre d'acord amb la seva educació; és per això que resulta imprescindible replantejar la qualitat racional i crítica de l'ésser humà des d'uns esquemes de pluralitat per a intentar una comunicació entre cultures. És clar que, per posar en marxa aquesta proposta, cal que hi hagi una actuació política,[6] ja que les polítiques dels estats són responsables —en gran part— del fet que els

6. "Si es reconeix el dret a la diferència dels membres de les diverses cultures, en el context d'un estat nacional, l'estat té el deure d'actuar en conseqüència, tot impulsant les polítiques adequades i, per

estrangers, que viuen de fet dins una societat, continuïn essent disgregats d'aquesta societat i, en bona mesura, per ella. En el supòsit que les reformes polítiques afavorissin la integració d'estrangers a la seva pròpia cultura, tot i així caldria que tant la societat com l'immigrant fossin recíprocament receptius a una acceptació intercultural real. La qüestió és que no n'hi ha prou amb una disposició política que modifiqui les lleis d'estrangeria perquè els individus socials implicats en aquesta deconstrucció social estiguin preparats; els individus socials han d'estar preparats des dels inicis de la seva vida en societat, ja que aquesta és la realitat que els forma i els deforma. Fins que no existeixi aquesta educació d'individus en societat no es podran collir fruits col·lectius de les relacions interculturals. Olivé destacaria que els membres d'una cultura aprenen a través de la seva socialització dins aquesta cultura i mitjançant l'educació. [7]

Cal aclarir que la proposta a favor d'una educació basada en la capacitat racional i en l'argumentació crítica no pretén ser homogeneïtzadora, és a dir, pren la racionalitat com a característica comuna a tothom per tal que, a partir d'ella, sigui possible l'inici del diàleg entre els qui no comparteixen les mateixes creences, costums, etc. la mateixa cultura. Aquest retorn a la racionalitat no vol pas dir que la diversitat s'universalitzi sota una sola concepció de raó o de manera de ser raonable, no es tracta de fomentar que els individus hagin de pertànyer a un nucli que comparteix una mateixa manera de pensar, tot el contrari, precisament s'ha d'aconseguir que aquests individus, com a éssers racionals i crítics, siguin susceptibles d'acceptar més d'un esquema de pensament i que, des del seu propi esquema racional puguin acollir la diversitat d'altres tipus de raonaments, altres maneres de viure i altres formes en els processos de reflexió. D'aquí sorgeix l'interès pel pluralisme i no pas pel relativisme o l'universalisme, ja que només a través del primer podem iniciar el procés de deconstrucció d'una societat global, tendenciosa i d'hegemonia occidental cap a una societat global que compti amb el respecte i la participació de les diverses cultures. És una aposta per transitar d'una societat de la imatge global dominadorament homogènia cap a una societat global de fet, autònomament heterogènia.

poder-ho fer, és possible que calgui fer transformacions en el marc jurídic vigent, incloent el constitucional." Olivé, León. *Multiculturalismo y Pluralismo*, Mèxic, Paidós-UNAM, 1999, p. 89.

7. *Ibíd.* p. 120.

Per què el pluralisme? La posició plural és la que admet com a vàlida la tesi segons la qual el món pot ser vist, entès, reflexionat, viscut i criticat des de molt diverses perspectives; admetre aquesta diversitat no pretén afavorir el relativisme, que acaba aïllant les diferents cultures i que acostuma a ser acceptat com un multiculturalisme. També es considera que aquestes cultures, enteses com a cultures diferents però igualment valuoses, estan incomunicades, és a dir, no hi ha res que puguin o vulguin establir en comú.

Evidentment, aquesta postura relativista implica que la "unificació" i el tancament de cada cultura respecte a si mateixa sigui directament proporcional a la intolerància i a l'augment constant de la tensió d'unes contra les altres; així doncs, seria inútil basar una proposta intercultural en un plantejament que, en si mateix, nega la interculturalitat. Passa el mateix amb la posició dogmàtica o universalista, que està interessada en una sola concepció de racionalitat, intrínsecament vàlida i que estableix un marc dins el qual tota persona que dissenteixi és exclosa. Aquest és, en bona mesura, el pensament occidental; si coincideixes amb ell, llavors formes part de tots aquells que comparteixen una determinada veritat; si no l'acceptes, llavors ets part dels qui han de ser educats i corregits pels que realment saben. Indiscutiblement, aquesta posició no pot servir de base per a una proposta intercultural perquè la llibertat, l'autonomia, l'autenticitat i, per tant, la diversitat són negades i radicalment anul·lades. La postura pluralista no només proposa bases a favor del respecte a la varietat, la tolerància i el diàleg entre les cultures sinó, també, la capacitat d'aquestes cultures de respondre favorablement a les redefinicions constants. En la mesura que s'admeti el canvi podrem parlar de pobles més flexibles i oberts. Cal preparar el subjecte perquè aprengui a pensar, a reflexionar, a criticar i a redefinir-se en les diferències, tot conservant la seva autonomia, autenticitat i el mínim comú amb l'altre. En la redefinició dels subjectes, hi trobem la deconstrucció del col·lectiu i la possibilitat d'una diversitat de cultures comunicades entre si.

Fins aquí hem apuntat el que podria ser una via cap a la interculturalitat que, si bé ens ocuparà durant generacions, es pot convertir en una opció vàlida; no obstant, queda clar que l'ésser humà necessita unes normes que el regulin, ja que és incapaç d'autocontrolar-se. Bona part del problema cultural, interracial i humà és precisa-

ment la manca de capacitat de ser autònomes de les persones. Per això, esperar que les societats actuals tinguin una disposició intercultural autèntica per voluntat pròpia és, més que ingenu, insensat. L'ésser humà necessita lleis a les quals acatar i viure en societat en funció d'aquestes lleis. En aquest cas, la pregunta seria: com podem evitar que el plantejament de les lleis superi les tendències d'absolutisme i relativisme respectivament? Com ho podem fer perquè es respecti i es compleixi una llei per posar ordre a la societat, sense que aquesta llei entri en contradicció amb la idea d'una societat plural?

L'assumpte és molt més complicat del que sembla perquè per elaborar lleis cal saber, com a mínim, què és vàlid com a correcte i com a incorrecte, i aquí ens enfrontem a una altra dificultat, la del què és objectivament correcte i què és objectivament incorrecte (en el fons ens enfrontem al problema de la veritat). Existeix, realment, un fonament objectiu que és guia dels marcs conceptuals de les diverses cultures? Respecte això, Olivé comenta que aquest espai compartit és la realitat, els nostres referents que participen en la construcció dels marcs conceptuals. No obstant, la pregunta va molt més enllà, què és el que ens permet saber que una cosa és racionalment correcta o no? En què es basa la justificació de les creences, els costums, la història i els valors d'una cultura? S'infereix que una cosa pot ser vàlidament correcta per una cultura mentre no ho és per una altra, o que pot ser justificable en si mateixa pel context històrico-cultural d'una comunitat mentre per una altra és inqüestionablement condemnable per la llei i per qualsevol que comparteixi la idea de drets i dignitat humana occidental. "Des del punt de vista occidental modern, el fet d'enterrar una persona viva sota un munt de fems semblaria no només una pràctica indignant sinó una agressió injustificable, és més, s'interpretaria com un crim monstruós. I, malgrat tot, aquest va ser un costum practicat fins fa poc pel poble dels *dinka* al sud del Sudan, a l'Àfrica."[8] Com podem establir uns principis jurídics comuns per a tothom sense violar la diversitat de les cultures? És a dir, com podem obtenir un ordenament polític internacional que sigui vàlid però no invasor de les diverses cultures sense caure, tampoc, en el relativisme?

8. *Ibíd.* p. 46.

En l'exemple citat, el poble *dinka* no veu res de monstruós i menys de condemnable en la seva pràctica, ben al contrari, aquest ritual és en benefici del propi poble. Davant d'aquesta posició, la via absolutista no es pot mostrar tolerant amb el que per ella és censurable, és per això que ha d'actuar i corregir els que encara viuen en creences falses; així doncs, el poble *dinka* és susceptible de ser envaït per noves creences que, se suposa, són les vertaderes i, d'aquesta manera, es converteix en víctima de la intolerància de la diversitat cultural. Això fa que ens preguntem el següent: qui legitima allò que és vertader i objectiu i allò que no ho és? Qui és tolerant i qui no ho és? Per altra banda, tampoc no es pot justificar cap pràctica que vagi en contra de la vida humana pel sol fet que aquest acte sigui vàlid per una determinada cultura. Per no caure en cap dels dos extrems, cal que hi hagi un ordenament polític internacional que estableixi uns mínims comuns, aplicables a qualsevol cultura, de respecte vers la diversitat i, també, vers les persones.

Fins ara, sabem que els coneixements són fal·libles, tant en el camp científic com en el social, cosa que vol dir que —a causa de la incapacitat de l'home per a saber-ho tot o conèixer indefectiblement el que és correcte o incorrecte— ell mateix pot equivocar-se en les seves conclusions, els seus pensaments i fins i tot les seves creences, és a dir, inevitablement, l'home resta subjecte al canvi. És per això que insistim en la seva flexibilitat per a redefinir-se, que no vol dir que ens acollim al relativisme (ja ha quedat clar que aquesta via tampoc no ofereix un camí favorable a la interculturalitat, començant perquè, validant-ho tot, anul·la tota possibilitat de crítica). Potser ha arribat l'hora que el coneixement científic i el filosòfic redefineixin les seves seguretats epistemològiques i reconeguin que es franquegen els límits del que se suposava que era fix i ara està en moviment, d'allò que suposaven absolut i ara és plural.

Procurem reprendre alguns dels conceptes bàsics en què es fonamenta aquest treball. Comencem pel concepte de *cultura*. *Cultura* és un concepte tan polisèmic com redefinible, no podem incloure-hi tots i cadascun dels trets que el poden concretar, ja que les cultures són intrínsecament canviants; la seva definició, doncs, només és un acostament. Partint de la definició d'Olivé —obtinguda a través de Villoro, Kymlicka i Salmerón—, cultura és el concepte que "al·ludeix una comunitat que

posseeix una tradició cultivada al llarg de vàries generacions i que comparteix una llengua, una història, valors, creences, institucions i pràctiques (educatives, religioses, tecnològiques, etc.); manté expectatives comunes i proposa desenvolupar un projecte comú".[9] Per tant, en podem inferir que la cultura és el que dóna sentit a l'individu i el que, en bona mesura, fa que sigui el que és i no un altre. Ara bé, si parlem de relacions interculturals, l'existència de diverses cultures és evident, és a dir, l'existència d'un multiculturalisme, que pot ser entès com un relativisme o com una multiplicitat de cultures que busquen relacionar-se entre elles. No obstant, encara podem establir una certa diversitat en els models de multiculturalisme. Olivé distingeix entre el terme "multiculturalitat", que fa referència a una situació de fet, i el terme "multiculturalisme", entès com a normatiu, que fa referència als models de societat que funcionen com a guies per a la presa de decisions i accions dels representants dels estats i dels ciutadans en general. Dins aquests models, s'inclouen concepcions sobre les cultures, les seves funcions, els seus drets i obligacions, les relacions entre cultures i individus i les relacions entre les diverses cultures.[10] També és important destacar que no hi ha un sol tipus de societat multicultural; n'hi pot haver de multiètniques, multinacionals, amb o sense territori, etc. De fet, el multiculturalisme mexicà és diferent de l'espanyol, el nord-americà o l'anglès, cosa que ens fa reflexionar sobre els espais comuns entre els diferents multiculturalismes i les particularitats de cada cas. Fins ara, i no obstant les variants que existeixen entre ells, podem avançar-nos una mica i establir com a prioritat comuna la necessitat d'arribar a uns fonaments polítics, morals, epistemològics i pedagògics que afavoreixin la pluralitat, la tolerància i la interacció entre els individus; independentment del multiculturalisme al qual pertanyin, són ells i no pas uns altres els conformadors i constructors de les cultures.

Fins aquí, hem intentat establir alguns dels trets del pluralisme que, com a proposta alternativa a l'universalisme i el relativisme, ofereixen la possibilitat d'una ètica de mínims comuns. Però encara no hem fet referència al tema de l'economia en relació directa a aquest intent d'ètica del mínim comú.

9. *Ibíd.* p. 42.
10. *Ibíd.* p. 58-59.

El plantejament d'una ètica de mínims comuns no només implica un mínim comú moral i racional, sinó que també necessita un mínim comú econòmic. Reprenent la definició de cultura exposada més amunt, hauríem d'afegir que aquesta comunitat que comparteix projectes en comú i que viu dins un context històric, tecnològic, lingüístic i religiós també és la mateixa comunitat que viu una economia; per tant, a la definició de cultura, hi hauríem d'afegir que l'economia és part d'una cultura en la mesura que la cultura té algun tipus d'economia.

D'acord amb el tòpic de les cultures i la interculturalitat, així com de la necessitat d'una ètica en aquest àmbit, hem de tenir clar que no hem de pretendre instaurar un nou ordre —sigui quin sigui— polític, moral, epistemològic, educatiu, etc., al marge de l'economia. Per què? Senzillament perquè la realitat, la nostra actualitat, ens diu que potser no és només la ideologia liberal occidental que hem de contrarestar amb terceres vies ideològiques *v. gr.* el pluralisme, sinó que —en qualsevol cas— hem de mostrar la mateixa urgència a l'hora d'analitzar el producte d'aquest liberalisme. Per poder parlar d'una cultura, d'un multiculturalisme i d'una ètica intercultural reals cal que partim del que tenim: una realitat dominada i arrossegada per l'economia. Pretendre instituir qualsevol ideologia de mínims comuns al marge de l'economia seria ingenu, inoperant i inútil. Tenim: un conjunt de societats que, a conseqüència de la globalització econòmica i de la informació, interaccionen com no havien fet mai en la història; la interacció trenca amb les fronteres físiques, jurídiques, polítiques, econòmiques, trencament d'on deriven les respectives crisis. La problemàtica es presenta com un fet, els individus de diferents cultures es freguen; en la major part dels casos, el contacte real es produeix sense cap mena de respecte, tolerància i diàleg; les ideologies han quedat desbordades per la realitat; l'estat-nació ha entrat en crisi i els "acords" entre les dirigents dels pobles es basen en criteris econòmics. En aquest sentit, proposar una ètica de mínims comuns aliena a l'economia, és a dir, al que hi ha *de facto*, acabaria fracassant.

Certament, no és vàlid pensar que les comunitats són exclusivament economies culturals, ja que les cultures, els individus que les formen, no són únicament subjectes econòmics. Com ja hem dit, també són individus perquè tenen unes creences, una història, uns costums, una religió, etc. Però, la seva individualitat i la seva vida social

és trastocada per l'economia, concretament per l'economia global. Els acords econòmics internacionals són macroeconomia que es reflecteix en la vida de cada individu i, per tant, en la cultura de cadascun d'ells. Naturalment, l'economia afecta tots els àmbits de la vida de la persona. Així, tenim el cas de l'Amèrica Llatina, amb unes profundes crisis econòmiques, polítiques i socials que es tradueixen en l'alt percentatge d'immigració cap als Estats Units i Europa.

El fet que l'economia s'hagi convertit en la mediadora de l'estabilitat o inestabilitat dels països a escala internacional ha provocat que els àmbits social, polític, moral i cultural hagin quedat relegats, oblidats i, per tant, descontrolats. No ens ha d'estranyar que una de les problemàtiques més greus de l'actualitat sigui de tipus cultural: xenofòbia, nacionalismes, racisme, etnocentrisme. Si volem proposar un camí que pugui començar a resoldre aquests conflictes, cal educació. És evident que els individus han d'estar formats en la tolerància, el diàleg i la interacció, però —sobretot— han d'estar formats en el "desaprenentatge". En aquest sentit, els individus s'han de mantenir —amb la constant del canvi— en la seva capacitat per a redefinir-se.

La nostra cultura globalitzadora (hi incloc l'econòmica), intrínsecament mutant, indefinible, indeterminada i impredictible no admet més absoluts ni dualismes. Consent el que és plural. La urgència real no remet a un "hauria de ser" sinó a la necessitat d'actuar; si no és així, les crisis culturals seran de proporcions molt més complicades i perilloses.

Per altra banda, com hem apuntat més amunt, l'educació és necessària però no suficient. Conté complicacions molt delicades com, per exemple, com comencem aquest procés de desaprenentatge? Qui educarà en el concepte de redefinició si encara no hi ha ningú que hagi estat educat en aquest àmbit? La pregunta obligada, llavors, seria: qui continua controlant —o no— el controlador? Si deduïm que el nostre controlador actual es fonamenta en l'economia, llavors, probablement hauríem de puntualitzar quin paper ha de començar a desenvolupar l'economia.

És evident que vivim immersos en la cultura de l'economia i la globalització, encara que no tothom pertanyi al que hauria de ser una economia globalitzada, ja que, si fos

així, parlaríem d'una uniformitat econòmica internacional. Els acords econòmics signats entre els diferents països no suposen, *de facto*, conseqüències anivellades pels implicats. Les circumstàncies econòmiques, polítiques i socials d'uns i altres són molt diferents, de manera que els diversos països no poden ser tractats com a homòlegs. El context, la realitat de cadascun d'ells, sempre és particular. L'intent de globalització ha fracassat en la mesura que ha ignorat la diversitat dels països, pensant-se que eren homogenis des de la perspectiva d'una hipotètica estabilitat econòmica i, per descomptat, cultural. Hem de tenir en compte que la pluralitat cultural també vol dir pluralitat econòmica.

Si, fins ara, les societats han basat la seva esperança en l'assoliment d'una completa estabilitat social, econòmica i política en els mercats financers, i no ha funcionat, ara, caldria fer un replantejament de la primacia econòmica sobre la política i el mateix individu. No hi ha dubte que no podem substituir la base d'una cultura econòmica per una base política o jurídica, ja que no només seria inútil sinó també contradictori amb una proposta a favor del pluralisme; parlar de pluralisme implica un esforç per integrar més de dos factors o punts de vista. Així doncs, si no és viable viure en un extrem regit econòmicament (els fets parlen per si sols), tampoc no ho seria en un extrem polític. Per què, doncs, no es fa un intent per no controlar el controlador, és a dir, per què no es deixa de banda l'interès per dirigir i dominar l'economia, si és evident que aquesta és impredictible; per què no s'aprofita la incertesa de la seva naturalesa per a fer espai a un aparell que podria oferir més certeses per un ordenament internacional i, en conseqüència, per les relacions entre les cultures: un aparell jurídico-polític de cada país, amb uns mínims comuns, que podria desembocar en un ordenament polític internacional, en l'inici simultani d'una cultura globalitzada *de facto* per l'obertura real de les fronteres entre les diverses cultures, polítiques i jurisdiccions.

El que es planteja és, per una banda, iniciar un procés de deconstrucció partint de la base, és a dir, de l'educació dels individus que conformen les cultures i, per l'altra, des de la punta, és a dir, a partir dels dirigents, de la seva obligació de redefinir el paper de l'economia —que ja no seria fonamental sinó interactiu— i de repensar i restablir les polítiques internacionals d'estrangeria.

Desgraciadament, el problema no queda resolt, ni de bon tros; perquè fos així, hauríem de suposar que la inclinació dels dirigents va encaminada a favor d'una política i una ètica interculturals, hauríem de suposar que han estat educats en un àmbit menys determinista, menys absolutista, més crític, més autònom i, per tant, més plural.

Bibliografia

BILBENY, Norbert, *La Revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Barcelona, Anagrama, 1997.

HEIDEGGER, Martín, *Sendas Perdidas Holzwege*, "La Época de la Imagen del mundo", Trad. José Rovira Armengol, Argentina, Losada, 1960.

OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Mèxic, Paidós-UNAM, 1999.
—(compilador), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Mèxic, Siglo XXI, 1988.

MALL, Ram Adhar, *The Concept of an Intercultural Philosophy*.
www.polylog.org/them/0101/fcs04-en.htm

UNESCO, *The Universal Ethics Project Preliminary Report*, Part II, May 1998.

VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*, Mèxic, Siglo XXI , 1989, 5a. edició.
—*Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Mèxic, Paidós, 1998.

11 Medi tècnic i ètica intercultural

Albert Florensa

Un problema de tots (els habitants) i de totes (les cultures)

Davant la necessitat de pensar en una ètica que faciliti la convivència i el desenvolupament de totes les persones dins una societat multicultural, cal considerar tots aquells factors que condicionen aquesta tasca. Els problemes que implica una societat multicultural s'esdevenen en un marc determinat, hi intervenen homes i dones concrets i es dóna en aquest moment de la història. No n'hi ha més. Les referències a altres temps, altres pobles i altres contextos poden donar-nos certes pistes, però no eviten que haguem de fer l'esforç de copsar els nous elements que intervenen en aquest repte.

En primer lloc, cal advertir que el fenomen multicultural no s'hauria de limitar a l'encontre entre l'anomenada cultura "occidental" i les cultures dels immigrants. Certament ha estat la immigració la que ha fet destacar aquest problema a casa nostra, però el fet multicultural ve de lluny. Aquesta cultura "occidental" no és una única pedra granítica pràcticament uniforme, amb lleus matisos folklòrics, sinó que conté cosmovisions diferents, això sí, cada vegada més erosionades per les arestes d'una cultura tecnoeconòmica que domina allò que es coneix com "món desenvolupat". Els mitjans poderosos de la cultura tecnoeconòmica uniformitzen amb la potència i la rapidesa d'una màquina rectificadora. No ha de quedar cap rugositat, cap defecte que li representi un fregament. La superfície ha de ser un mirall perfecte, això sí, adornat per un o altre color (permès) perquè sembli que es pot triar.

El que passa és que les cultures que arriben des de fora del "món desenvolupat" contrasten més amb la cultura tecnoeconòmica dominant. Si, a més, els portadors d'aquestes cultures són pobres —conec pocs rics als quals se situï dins la categoria d'immigrants— es crea un fons que palesa encara més aquest contrast. I la pobresa és un problema de justícia —ètic en definitiva—, però d'una categoria diferent als que planteja la multiculturalitat. La injustícia, que sovint és la causa d'aquestes migracions, hauria de ser un dels primers factors a tenir present. Injustícia que pot depassar l'àmbit estatal i que ens hauria de fer pensar en actuacions que no estiguessin limitades per les fronteres (a vegades les fronteres no importen, el problema rau en qui decideix quan importa).

A la gent que es preocupa pels problemes que genera la multiculturalitat, l'amoïna tant la incorporació del model nord-americà "triomfador-perdedor" a la nostra societat com la situació d'algunes dones de determinats col·lectius o l'estat de la convivència a determinades barriades. Per als qui volen defugir el problema, l'únic que cal aconseguir és que no es produeixi cap conflicte que pertorbi la maquinària tecnoeconòmica. Des d'aquesta segona postura, no importa realment el problema multicultural, és més simple: si hi ha conflicte és perquè o bé una part és fonamentalista o bé l'altra és racista; o encara pitjor, és perquè es donen totes dues postures. Sovint, però, els conflictes no són tan senzills. Cal dir que el conflicte per ell mateix no és dolent, sí que ho són, en canvi, algunes maneres de resoldre'l; la violència, la xenofòbia, el racisme, la manca de diàleg, la injustícia, etc., no tenen justificació.

Sorprenentment (o no), una de les raons que es dóna amb freqüència (sobretot a través dels mitjans de comunicació) per justificar els moviments migratoris i a favor dels immigrants, s'adreça des del món tecnoeconòmic: si no volem que certs espais productius s'aturin ens cal mà d'obra de fora. Com dèiem abans, poc importa, en molts casos, el problema multicultural en si mateix; mentre la mà d'obra no falti, la resta ja s'anirà polint. Amb això vull dir que, a més dels qui realment es preocupen pel problema multicultural, n'hi ha d'altres que el que fan és passar per sobre del problema i, certament, ambdues postures ni parteixen ni porten al mateix lloc.

Els condicionaments que es deriven de la cultura tecnoeconòmica dominant s'han de tenir presents en el moment d'iniciar la reflexió sobre una ètica per a una societat multicultural. Les reflexions que segueixen volen anar en aquesta direcció, més en concret, volen apropar-nos als reptes que la tecnificació, cada vegada més intensa, del "món desenvolupat" planteja a l'ètica. Els problemes vinculats a la mundialització i a les imposicions del déu mercat s'escapen d'aquesta reflexió —malgrat la seva relació amb el que ens ocupa— i es deixen per una altra ocasió.

Un medi natural(ment) tècnic

Una característica comuna de bona part del "món desenvolupat" és la d'haver superposat al medi natural el medi tècnic. Ara el que esdevé "natural" és moure's per un entramat tècnic que, cada vegada més ràpidament, està a punt d'embolcallar tota la realitat de la vida. La tècnica no solament és present en els mecanismes de producció i econòmics, també apareix a la sanitat, l'oci, l'educació... Sembla haver-se constituït en un element cabdal de la nostra societat.

Ningú no dubta que la tècnica hagi acompanyat sempre l'home, tots els homes. Però resulta que no totes les tècniques són iguals, ni la relació que ha mantingut l'home amb la tècnica ha estat sempre la mateixa, ni les dimensions i la potència de la tècnica han estat sempre les mateixes. Són molts els pensadors que han posat de relleu les característiques de la tècnica moderna i de la seva relació amb l'home, i pràcticament tots han alertat del perill d'absolutisme d'aquesta nova espècie tècnica; absolutisme que condiciona el fet de pensar en una ètica intercultural.

Tot i que moltes d'aquestes reflexions apunten cap a la mateixa conclusió, la perspectiva des d'on es formulen és diferent i, per això, val la pena conèixer-les. Cal advertir que serà un recorregut breu —donat l'objectiu de l'escrit—, que no ens permetrà endinsar-nos en les profunditats dels pensaments dels autors que seguidament comentarem.

Les diferents (espècies) tècniques

La meditació orteguiana de la tècnica

Per Ortega y Gasset, cal distingir tres moments de la tècnica o, si es prefereix, tres tipus de tècnica: la tècnica de l'atzar, la tècnica de l'artesà i la tècnica del tècnic (la nostra tècnica occidental). En la primera no trobem mètodes i la descoberta tècnica està lligada a l'atzar: "La técnica que llamo de azar, porque el azar es en ella el técnico, el que proporciona el invento, es la técnica primitiva del hombre pre y protohistórico y del actual salvaje. (...) El hombre primitivo ignora su propia técnica como tal técnica; no se da cuenta de que entre sus capacidades hay una especialísima que le permite reformar la naturaleza en el sentido de sus deseos".[1]

En el segon estadi, la tècnica de l'artesà, els mitjans tècnics de l'home han augmentat notablement i les tècniques que s'han posat en marxa demanen, a causa de la seva complexitat, la figura de l'especialista — l'artesà. "[El hombre]... entiende la técnica bajo la especie o figura de los técnicos que son los artesanos; quiero decir: aún no sabe que hay técnica, pero ya sabe que hay técnicos".[2] Durant aquest període, la tècnica, malgrat el seu desenvolupament, no ocupa un lloc destacat dins l'entramat social.

L'aparició de la ciència moderna marca l'inici d'una nova espècie tècnica. "El tecnicismo de la técnica moderna se diferencia radicalmente del que han inspirado todas las anteriores. Surge en las mismas fechas que la ciencia física y es hijo de la misma matriz histórica. (...) La ciencia física nace de la técnica. Galileo joven no está en la Universidad, sino en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes. Allí se forma su mente. Tal es la unión —y de raíz— entre el nuevo tecnicismo y la ciencia. Unión, como se ve, nada externa, sino de idéntico método intelectual. Esto da a la técnica moderna independencia y plena seguridad en sí misma. No es una inspiración

1. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992, p. 75.
2. *Ibíd*, p. 79.

como mágica ni puro azar, sino "método", camino preestablecido, firme, consciente de sus fundamentos".[3]

No es pot negar l'extraordinària fecunditat d'aquesta tercera espècie tècnica que, en aquests moments, continua mantenint una vitalitat potent. És precisament aquesta tècnica la que s'utilitza freqüentment com a element caracteritzador de l'anomenada societat occidental.

Ortega ens adverteix de la desorientació que provoca en l'home la potència il·limitada de la "tècnica del tècnic", que tendeix a atrofiar o eliminar la capacitat de l'home per a definir què vol fer de la seva vida. Si desapareix el "programa humà", la tècnica deixa de dependre del projecte de vida de l'home i esdevé el camí a recórrer. "Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca (...), es incapaz de determinar el contenido de la vida."[4]

Quan hi ha diferents projectes de vida humana també apareixen diferents tipus de tècnica, perquè la tècnica es posa al servei de cadascun d'aquests projectes: no és la mateixa tècnica —com ens recorda el filòsof madrileny— la que desenvoluparà un *bodhisattava* budista, que la tècnica conreada per un *gentleman* el 1850. Si la nova espècie tècnica esdevé l'únic paradigma —com comentàvem més amunt—, el desig i l'horitzó de la vida humana queden closos dins l'univers tècnic i els criteris que aquest univers determina; en una atmosfera com aquesta, serà molt complicada l'existència de la riquesa multicultural i del fet intercultural.

Heidegger i l'essència de la tècnica

Heidegger aborda la reflexió sobre la tècnica tot cercant l'essència de la tècnica. Vol anar més enllà d'una concepció merament instrumental de la tècnica. A *La pregunta per la tècnica,* Heidegger distingeix dues espècies tècniques: l'antiga i la moderna.

3. *Ibíd*, p. 91-92.
4. *Ibíd*, p. 83-84.

Encara que totes dues són una manera de revelar, la tècnica moderna és provocar. Per il·lustrar-ho, el filòsof alemany compara el molí de vent tradicional amb una central hidroelèctrica. "El desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar (*Herausfordern*) que le exige a la naturaleza suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada. ¿Pero no vale ello también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas, por cierto, giran al viento, quedan inmediatamente entregadas a su soplo. Pero el molino de viento no abre las energías de la corriente para almacenarlas.

(...) La central hidroeléctrica está puesta (*gestellt*) en la corriente del Rin. (...) La central hidráulica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera, que desde hace siglos enlaza una orilla con la otra. Más bien, el río tiene el paso obstruido en la central de electricidad. Lo que ahora como río, a saber, como abastecedor de energía hidráulica, lo es por esencia de la central. (...) El desocultar que domina por completo la técnica moderna tiene el carácter del poner en el sentido de la provocación. Ésta acontece en tanto es abierta la energía oculta en la naturaleza, lo abierto es transformado, lo transformado almacenado, lo almacenado a su vez distribuido, y lo distribuido nuevamente vuelto a cambiar de dirección. Abrir, transformar, almacenar, distribuir, conmutar, son modos del desocultar."[5]

Heidegger veu en la tècnica una manera de fer-se present de l'ésser, que porta associat el perill de convertir-se en l'única manera possible. Considerar la realitat com a "reserva disponible" implica el perill de considerar el mateix home també com a "reserva disponible", la qual cosa posaria la definició de l'home i de la seva vida en funció de la tècnica. "En el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica. (...) Efectivamente, el uso de maquinaria y la fabricación de armas no son ya en absoluto la propia técnica, sino sólo el instrumento más adecuado para la instauración de su esencia en el medio objetivo de sus materias primas (...).

Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelve, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que,

5. Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", a *Época de filosofía*, 1, Barcelona, 1985, p. 4-15.

no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio...".[6]

Com veiem, també en Heidegger ens trobem amb l'advertiment del perill d'absolutisme per part de la tècnica moderna, un absolutisme que condiciona la possibilitat d'una ètica intercultural.

Les dues tècniques de Jonas

Hans Jonas parla de tècnica premoderna i de tècnica moderna. Afirma que, en la tècnica premoderna, els termes *possessió* i *estat* són claus per a la seva descripció, mentre que, en la tècnica moderna, s'ha de parlar d'*empresa, de procés i d'impuls*. Si els conceptes que descriuen la primera espècie tècnica estan relacionats amb una certa immobilitat, els que descriuen la segona transmeten una idea de dinamisme.

En la tècnica premoderna, l'inventari d'eines i processos avança lentament i, en molts casos, es pot parlar d'equilibri; un equilibri entre finalitats i mitjans que podia durar molt de temps i que sovint es relacionava amb un *optimum* de competència tècnica. Així, assenyala Jonas: "En conjunto, las grandes culturas clásicas habían alcanzado relativamente pronto un punto de saturación tecnológica (...) y posteriormente hallaron pocas razones para ir más allá".[7] Tot i que, durant la tècnica premoderna, també s'ha parlat de revolucions i canvis sobtats, Jonas afirma que en aquestes descripcions cal reconèixer una falsa perspectiva del temps, més que no pas una velocitat alta en la successió dels esdeveniments. En la tècnica premoderna no existeix una idea de desenvolupament i progrés tècnic continu, no hi ha un mètode específic de construir progrés i les ciències naturals tampoc es conceben com el coneixement que pot orientar les arts.

Per contra, en la tècnica moderna, l'*optimum*, si se'm permet, és el desequilibri. "(...)

6. Heidegger, M., *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
7. Jonas, H., *Técnica, medicina y ética*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 17.

el progreso no es un adorno de la moderna tecnología ni tampoco una mera opción ofrecida por ella, que podemos ejercer si queremos, sino un impulso inserto en ella misma...".[8] Les causes d'aquest dinamisme són diverses segons Jonas. La pressió de la competència —en la recerca del benefici, del poder, del prestigi...— ; l'augment de la població i l'exhauriment de recursos naturals —creats, en definitiva, per la pròpia tècnica—; la necessitat de control; i, finalment, "explicaciones más especulativas de esa incansable dinámica, como la del 'alma faústica' de nuestra cultura occidental, de Spengler, que la impulsa irracionalmente a lo infinitamente nuevo y a posibilidades sin sondear por su propia voluntad; o la de Heidegger, de una decisión igualmente propia del espíritu occidental de la voluntad de ilimitado poder sobre el mundo de las cosas, decisión que se ha convertido en su destino."[9]

La idea d'un progrés sense límits es troba darrera d'aquest dinamisme, una idea que prové de la simbiosi entre ciència i tècnica i que queda confirmada per l'esclat tècnic que comença a manifestar-se amb l'inici de la Revolució Industrial.

Per Jonas, la tècnica moderna ha perdut el caràcter de mitjà per convertir-se en fi, "[el prestigio prometeico de la técnica moderna] lleva a sus albaceas a la tentación de revestir su infinita actividad de la dignidad de los más altos objetivos, es decir, de elevar a fin lo que empezó siendo medio, y ver en él el verdadero destino de la humanidad".[10] Com veiem, el filòsof jueu alemany també denuncia el perill d'una tècnica absoluta.

Mentre Ortega i Heidegger no treuen conseqüències explícites des del punt de vista ètic de les seves reflexions sobre la tècnica, el que sí que ho fa és Jonas. Al seu *Principi de responsabilitat*, publicat el 1979, afirma que el gran poder que té la tècnica moderna amplia el camp de responsabilitats de l'ésser humà. No és només la ciutat —les relacions de l'home amb l'home— que demana la seva cura, sinó que la naturalesa i les generacions futures també la hi demanen. Si afegim que cal tenir present, a més

8. *Ibíd*, p. 19.
9. *Ibíd*, p. 20-21
10. *Ibíd*, p. 24.

de la fonamentació de la praxi individual, una fonamentació de la praxi col·lectiva, ens trobem amb les tres característiques que distingeixen l'ètica oferta per Jonas de l'ètica tradicional. Jonas proposa el següent imperatiu: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra".[11]

L'increment en la potència i en l'extensió de la tècnica ha fet que aquesta s'hagi convertit en una amenaça. La que havia de deslliurar-nos de les constriccions de la naturalesa ha esdevingut un perill. Davant els problemes que presenta la tècnica, les solucions tècniques resulten insuficients per si soles; cal una ètica que guiï la praxi. En aquest sentit, són significatives les paraules d'Igor Kazachkov, un dels tècnics de la central de Txernòbil, tot fent referència a l'accident a la central: "A veces pienso en lo que necesitamos para impedir que eso vuelva a suceder. No estoy hablando de tecnología (...), sino de personas. En los paneles de control no sólo debería haber personal altamente cualificado, sino también personas más libres."[12]

Si acceptem les premisses de Jonas, aleshores el control de la tècnica ha de ser una prioritat quan es pensi en una ètica per a l'era de la tècnica.

Les dues tècniques d'Ellul

Jacques Ellul distingeix dues fases tècniques, una primera que fa referència a la tècnica anterior al segle XVIII, que anomena tècnica tradicional, i una segona, posterior, que defineix com a tècnica moderna.

Si ens centrem en les tècniques tradicionals i, en concret, en les societats primitives, malgrat que les tècniques màgiques ocupen molts aspectes de la seva vida, no és pas la consideració tècnica la que preval sinó la religiosa. A mesura que ens apropem a les societats històriques, la importància de les tècniques disminueix i la vida dels grups esdevé fonamentalment no tècnica.

11. Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 40.
12. Medvedev, Z., *El legado de Chernobil*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1991, p. 55.

Les activitats de relació humana estaven per sobre de la tècnica. "Per a l'home primitiu, i fins i tot més tard a la història, el treball és una condemna i de cap manera una virtut. Val més abstenir-se de consumir que treballar molt".[13] L'esclavatge va ser una altra resposta davant la visió negativa del treball. Les dues postures impliquen un desenvolupament tècnic limitat. De fet, durant aquests períodes, "l'home mai no ha esperat massa de la tècnica".[14]

Una segona característica de la tècnica tradicional és que els seus mitjans són limitats. Com també assenyalava Jonas, durant aquest període, a la poca diversitat de mitjans per a un mateix fi s'hi afegeix el poc esforç destinat a la perfecció d'aquests mitjans. Lluny de construir nous instruments, es prefereix estendre i millorar la seva aplicació: "es tracta de compensar mitjançant l'habilitat de l'obrer la deficiència de l'eina". Com observa Ellul, això últim també és una tècnica, però deslligada del que anomenem tècnica instrumental perquè se centra en l'habilitat de cada home, en les seves característiques particulars, cosa que tendeix a eliminar la tècnica instrumental. El nostre temps, caracteritzat pel nombrós creixement d'eines i màquines, fa difícil que l'home aconsegueixi un coneixement profund d'aquestes.

Una altre tret distintiu de la tècnica tradicional rau en el seu localisme. Ellul, de la mateixa manera que Jonas, destaca el caràcter tancat dels grups socials i les limitacions dels mitjans de transport de què es disposava en aquells temps. Tot això va provocar una difusió lenta i dificultosa de les tècniques. De fet, l'aïllament respon a un factor de fons: les tècniques concretes d'una civilització són un element constitutiu més de la societat en què es practica. "[La civilització] estava formada per elements nombrosos i diversificats (...) i d'entre tots aquests elements que es relacionaven entre ells, segons formes específiques, la tècnica apareixia com un més d'ells. La tècnica estava lligada als altres (...). De la mateixa manera que una civilització no era intercanviable amb una altra, la tècnica restava tancada en aquest marc i no podia esdevenir universal (...). Geogràficament, no hi podia haver transmissió tècnica per-

13. Ellul, J., *La technique ou l'enjeu du siècle*, París, Economica, 1990, p. 61.
14. *Ibíd*, p. 61.

què la tècnica no era una mercaderia anònima, sinó que duia la marca de tota una civilització (...)".[15]

Però, a banda de l'expansió geogràfica reduïda, també es dóna una limitació en la velocitat de desenvolupament tècnic. Sense entrar ara en els detalls d'aquesta lentitud, podem extreure'n una conseqüència: el ritme pausat de la innovació tècnica permetia que l'home adaptés la tècnica a ell, no era l'home qui s'adaptava a les tècniques.

Lògicament, en un context com el descrit, difícilment es donarà una uniformització tècnica. Aspectes com l'estètica i la satisfacció influïen en el treball tècnic i, si bé també es cercava l'eficàcia, no era més que un altre element a tenir present. Aquesta forma de procedir va desaparèixer al segle XIX, quan es va imposar definitivament l'eficàcia. Malgrat els tímids intents d'introduir estètica i moral, aquests elements sempre van restar supeditats a l'eficàcia. Curiosament, el fet de centrar-se en l'eficàcia produirà una explosió d'elements tècnics, "quan més progressem, més ens adonem que hi ha una altra causa de la diversificació: per tal que l'instrument sigui perfectament eficaç ha d'estar perfectament adaptat (...). Quan més adaptat i precís ha de ser l'instrument, menys polivalent pot ser. Apareixerà doncs una diversificació dels aparells tècnics...".[16]

Segons Ellul, les característiques de la tècnica tradicional reservaven a l'home la possibilitat d'elecció. "El fet que les tècniques estiguin a l'alçada de l'home li atorga la facultat de repudiar-les i de prescindir-ne. Hi ha una possibilitat d'elecció, no només pel que fa a la seva vida interior, sinó que també pot fer-ho amb la seva forma de vida, i ,malgrat tot, pot viure perfectament. (...) L'evolució no és una lògica de descobriments i una progressió fatal de les tècniques sinó una interacció de l'eficàcia tècnica amb la decisió eficaç de l'home".[17]

15. *Ibíd*, p. 64.
16. *Ibíd*, p. 69-70.
17. *Ibíd*, P. 72.

Pràcticament, cap dels trets definitoris de la tècnica tradicional es pot aplicar a la tècnica moderna. La tècnica actual, com afirmàvem a l'inici d'aquestes reflexions, té un desenvolupament accelerat i s'està estenent per tot arreu i a totes les activitats humanes, la qual cosa condueix a una homogeneïtzació que pocs s'atreveixen a discutir.

El pensador francès afirma que la racionalitat i l'artificialitat són dues característiques evidents de la tècnica moderna. La primera arracona l'espontaneïtat i la creativitat, la segona palesa l'oposició entre tècnica i natura; la tècnica moderna difícilment permet un equilibri amb el medi natural, o, com a mínim, el fa molt problemàtic. Però, a més d'aquestes característiques, Ellul n'assenyala d'altres com, per exemple, l'automatisme de la decisió tècnica, l'autocreixement i l'universalisme tècnic.

"L'automatisme és el fet pel qual l'orientació i les decisions tècniques s'efectuen per elles mateixes (...). No és propi parlar d'elecció pel que fa a la mida entre tres i quatre: quatre és més gran que tres. Això no depèn de ningú (...). La decisió, pel que fa a la tècnica, és actualment del mateix ordre".[18] L'home esdevé, en aquest marc, un simple recol·lector de dades, una tasca que podria realitzar un ordinador perquè el criteri ja està predeterminat. Relacionat amb això últim, hem de dir que la idea d'anar en contra d'aquest automatisme, en molts casos, és vista com una posició retrògrada davant el progrés de la humanitat.

Per altra banda, la trobada de la tècnica amb els espais tradicionalment no tècnics condiciona de forma important aquests últims, perquè entrar en competència amb la tècnica des d'altres dominis —tradició, moral, etc.— és pràcticament impossible a causa de la potència eficaç de la tècnica. "Així doncs, no hi ha absolutament llibertat d'elecció. Estem, actualment, en un estadi de l'evolució històrica d'eliminació de tot allò que no és tècnic".[19]

El lliurament gairebé total a la tècnica per part de l'home, així com la creació instan-

18. *Ibíd.*
19. *Ibíd*, p. 78.

tània de nous camins per cada innovació tècnica que es produeix, impliquen l'autocreixement de la tècnica.

El pensador francès mostra dues manifestacions de l'universalisme que imposa la tècnica, una des del punt de vista geogràfic i l'altra des de la perspectiva qualitativa. Pel que fa a l'extensió de la tècnica arreu no hi ha cap dubte; i que aquesta extensió tendeix a uniformitzar les diferents cultures també és difícil de negar. Tot i que a d'altres regions no es van donar ni es donen les condicions favorables que van existir a Occident per a l'arrelament i creixement de la tècnica, aquesta, un cop desenvolupada, no té dificultats per superar els possibles entrebancs amb què es troba, gràcies a la seva potència. El comerç i la guerra són causes de l'expansió de la tècnica.

La "invasió" tècnica, en termes d'Ellul, "no produeix una simple adhesió de valors nous a valors antics (...).No es posa vi novell en bótes velles; les velles bótes estan en camí d'esclatar. Aquestes civilitzacions antigues s'enfonsen en contacte amb la tècnica". Sovint, segueix Ellul, es diu que la responsabilitat d'aquestes transformacions no recau només sobre la tècnica i es parla de la superioritat intel·lectual d'Occident, la pobresa d'altres civilitzacions, etc. però en realitat tot remet a un problema tècnic; la superioritat d'Occident és clara en la tècnica, però potser no en altres aspectes i, sovint, es jutgen les altres civilitzacions des de paràmetres tècnics. La tècnica, quan penetra en una societat no tècnica, tendeix a transformar aquesta societat per crear el millor mitjà per desenvolupar-se, "dissocia les formes sociològiques, destrueix els marcs morals, fa esclatar els tabús socials o religiosos, dessacralitza els homes i les coses i redueix el cos social a una col·lecció d'individus (...). L'home perd el sentit social i comunitari en contacte amb la tècnica, al mateix temps que els elements que el sostenen es trenquen per efecte de les tècniques (...). El mateix home ha estat guanyat per la tècnica i esdevé un objecte de la tècnica."[20]

Ellul denuncia que en el medi tècnic en què vivim, ha aparegut una anomenada "ètica tècnica", caracteritzada per ser una "moral de comportament" i per excloure la problemàtica moral. El comportament que es busca és aquell que li va millor al

20. *Ibíd*, p. 115-116.

medi tècnic i que no es fonamenta en el resultat de raonaments morals ni en els ideals... "El comportament vàlid a l'univers tècnic s'imposa a l'evidència i s'assisteix a una identificació entre la decisió moral personal del bé i el desenvolupament material social: hi ha confusió entre el bé i la prosperitat (l'estar bé)".

Al mig de l'entramat tècnic no hi ha lloc per acusar la tècnica, quan hi ha problemes és perquè l'home no sap utilitzar-la. Els valors associats a la tècnica (normalitat, eficàcia, èxit, treball, consciència professional...) són els que prevalen i els que qualifiquen el nostre comportament. Aquesta moral tècnica col·lisiona amb la moral "tradicional", tot devaluant-la.

Per altra banda, Ellul sosté que molts dels problemes que origina la tècnica provenen de la seva potència. De la mateixa manera que hem vist com Ortega i Jonas posaven de relleu l'extraordinària potència de la tècnica moderna respecte d'altres èpoques, Ellul també ho fa. El pensador francès mostra la contradicció entre potència i valors. Per ell, tot creixement de potència provoca una regressió o un abandonament dels problemes i compara el poder de la tècnica amb el poder d'un estat. Així, assenyala que, de la mateixa manera que quan un estat esdevé totalitari (de potència màxima) no respecta cap valor que no estigui al seu servei, amb la tècnica passa el mateix. Si en un estat totalitari o en una tècnica totalitària no hi ha límits per al seus poders, aleshores el problema ètic desapareix. Així doncs, no ens ha d'estranyar que es formulin màximes que defensin una mena d'imperatiu tècnic:

"Tota recerca ètica no pot, aleshores, referir-se més que a l'ordre dels mitjans. Podem descartar el problema "fins-mitjans" perquè sembla, cada vegada més, que els pensadors es posin d'acord sobre la impossibilitat de dissociar actualment els dos. (...) La potència i l'envergadura dels mitjans tècnics actuals cobreixen totalment el camp del nostre pensament, de la nostra vida i no deixen cap espai als fins extratècnics".

Davant del sistema tècnic i de l'ètica tècnica, Ellul proposa una ètica que permeti que l'home superi el somnambulisme que li provoca el fenomen tècnic. Aquesta ètica ha de ser una ètica de la no-potència, de la llibertat, dels conflictes i de la transgressió. Ha de ser una ètica de la no-potència perquè l'home ha d'acceptar no fer tot allò que

podria. No és pas impotència, sinó desig conscient de renúncia. Ellul considera que aquesta proposta pot aplicar-se a tots els nivells: des de l'àmbit personal (no voler portar el cotxe al màxim, no disposar de l'aparell més potent...), fins al col·lectiu (sistemes econòmics alternatius...).

Aquest ètica demana que quan els tècnics no són capaços de preveure amb certa precisió els efectes d'una tècnica s'eviti posar-la en marxa. No es pot deixar de veure una similitud amb les idees que manifesta Jonas, tot i que Ellul no parteix de l'heurística de la por.

La no-potència demana establir límits, una tasca que segons el pensador francès és clau en la constitució de la cultura i la societat, perquè l'il·limitat és la negació de la cultura i d'allò pròpiament humà. Així, afirma: "Només quan l'home ha après a ser lliure ha estat capaç de limitar-se."

És també una ètica de la llibertat. Si abans l'home trobava elements que el condicionaven en certs aspectes de la natura i la tècnica el va alliberar d'alguns d'aquests elements, ara el fenomen tècnic es presenta, per la seva potència, com un element problemàtic i coercitiu. Cal, doncs, alliberar-se'n.

Mentre que, com hem vist, la tècnica tendeix a l'estandardització, a la uniformitat —i això ha estat valorat com una forma d'evitar els conflictes— no s'ha d'oblidar que els conflictes dins els grups humans permeten moure's i avançar. Com ja s'ha dit, el conflicte no és necessàriament negatiu; algunes maneres de resoldre'l sí que ho poden ser. Dins el medi tècnic, el conflicte gairebé sempre és vist com a sabotatge perquè trenca l'homogeneïtat que permet a la tècnica la seva màxima eficàcia.

Finalment, es tracta d'una ètica de la transgressió perquè pretén anar més enllà dels límits que produeix el propi fenomen tècnic. Ho fa des de la dessacralització de la tècnica, amb la crítica de certes il·lusions de progrés i amb la denúncia dels costos reals del progrés.

Una ètica per a la interculturalitat hauria de contenir aquests pressupòsits bàsics que

es desprenen de la reflexió d'Ellul. Si no es fa, correm el perill que totes les cultures que s'aproximin a la cultura del "món desenvolupat" acabin dissolent-se en ella a causa de la seva potència tècnica, i que totes les possibles diversitats essencials quedin reduïdes a una uniformitat grisa, perfectament adaptada al medi tècnic. Si no es fa, potser ens caldrà donar la raó al poeta:

(...)
Buideu-vos les butxaques, això sí,
de somnis, de llegendes, d'esperances.
Llenceu-ho al riu, que l'aigua ho purifiqui;
és un consell d'amic;
la delicada funció digestiva [de la fàbrica]
no tolera residus que no es venen.
Orienteu-vos de cara al progrés
—en som fills, no ho sabíeu?—
i no oblideu que sempre
val més tenir que no pas penedir.
(...)[21]

21. Martí i Pol, M., *La fàbrica*, Barcelona, Edicions 62 (Edició especial per a *El Observador*), 1991, p. 81.

12 És possible una ètica intercultural? Els drets humans i el pluralisme cultural

Agustí Nicolau

Introducció

Personalment, davant de la proposta d'una ètica intercultural, tinc més dubtes i preguntes que no pas certeses i respostes, tant a nivell de la seva possible funció, o dit en altres paraules, de la seva raó de ser, com del seu possible contingut.

En relació a la seva raó de ser, em pregunto si una ètica intercultural hauria de servir per contribuir a la gestió de la vida en comú en el que hom anomena societat multicultural —fet que comportaria una clara vocació local— o si hauria de ser una ètica d'abast mundial, que ajudés a gestionar els conflictes interculturals, previsiblement accentuats pel procés de globalització actual. Nogensmenys, potser cal assumir que ha de tenir les dues funcions, amb tot els problemes que es deriven de la dificultat de formular principis d'arrel intercultural que tinguin validesa per a un cúmul de situacions diferents i particulars arreu del món.

Per altra banda, se'm fa francament difícil imaginar quins serien els seus continguts, ja que no arribo a concebre principis i criteris d'actuació únics i alhora permanentment interculturals. Més concretament, en relació als continguts d'una ètica intercultural, crec que hi ha dos possibles posicionaments:

- plantejar un diàleg i una aproximació intercultural sobre l'ètica que permeti esta-

blir ponts de comprensió entre diferents ètiques, que serveixi pel mutu enriquiment de totes i cadascuna d'elles —sense que això hagi de ser considerat com un pas previ a la formulació d'una sola ètica;

- plantejar un diàleg i una aproximació intercultural sobre l'ètica que sigui un pas previ a la formulació d'una nova ètica amb vocació universal i superadora de les diferents ètiques inscrites en contextos culturals particulars.

El que, per ara, no veig ni possible ni viable, és el fet de pensar que es pot formular una ètica permanentment intercultural o, dit d'una altra manera, una ètica universal i alhora intercultural. Certament, la pulsió universal és molt pròpia del pensament dit occidental en el seu conjunt, i especialment en el marc de la modernitat, com a expressió d'una tendència vers el monisme, ja sigui religiós o laic (més propers del que hom pugi imaginar a simple vista[1]). Ara bé, aquesta tendència no és ni universal ni transcultural.

En aquest article la meva intenció no és pas la de respondre a aquestes preguntes, ni resoldre aquestes qüestions, sinó més aviat posar de manifest les dificultats profundes que sorgeixen a l'hora, no ja de pretendre formular una ètica intercultural, sinó quan hom vol abordar interculturalment l'ètica o desenvolupar una perspectiva intercultural de l'ètica.

No es tracta pas d'una tema fàcil que hom pugui resoldre ràpidament amb quatre idees vagues i ben intencionades, ja que el que hi ha en joc són qüestions molt importants referides, no tan sols a la dignitat de les persones, sinó també al sentit de l'existència, a la ubicació i l'articulació de l'*anthropos*, del cosmos i del Misteri en el teixit de la Realitat, així com al sentit de coherència i cohesió entre aquestes tres dimensions. Per dir-ho en altres paraules, prendre seriosament una perspectiva

1. Crec que les expressions del tipus "Un sol Déu, un sol Rei, un sol mercat, una sola cultura política (democràcia), una sola ètica (drets humans) etc., malgrat les diferències històriques que presenten —de contingut i de finalitat— manifesten una mateixa pulsió primigènia (monisme excloent de la diversitat) i una mateixa incapacitat ontològica (assumpció del pluralisme no dualista de la realitat).

intercultural en el camp de l'ètica no es pot fer tenint en compte tan sols la dimensió antropològica (ni que sigui la prioritzada, quasi de forma exclusiva, pel pensament modern), sinó que, alhora, caldrà integrar-hi la dimensió còsmica i la divina o, si ho preferim, la mistèrica.

Per tal de posar de manifest aquestes dificultats, en aquest article només exploraré la difícil i alhora apassionant relació entre drets humans i pluralisme cultural, tot tenint en compte els treballs i investigacions que s'han dut a terme des de ja fa molts anys per en Raimon Panikkar, en Robert Vachon i, més recentment, en Christoph Eberhard.[2]

Consideracions a l'entorn de la cultura

Abans, però, d'abordar una metodologia de la interculturalitat que anomenem diatòpica i dialogal, que presentarem a l'apartat Una hermenèutica diatòpica i diagonal per la interculturalitat (p. 242), plantegem una sèrie de precisions a l'entorn de la noció de cultura que considerem del tot necessàries per comprendre millor la proposta plantejada.

La cultura no és una dimensió entre d'altres

La noció de cultura ha estat i és una de les més problemàtiques i controvertides en el camp de les ciències socials i humanes. Ja sigui per negar-li tota importància o, al

2. Raimon Panikkar, filòsof i teòleg catalano-hindú, és un dels màxims exponents en el camp de la reflexió filosòfica a l'entorn de la interculturalitat. Robert Vachon ha estat director de l'Institut Intercultural de Montréal (1970-1980) i fundador de la seva revista de recerca, *Interculture,* el 1968, que actualment segueix dirigint. Cristoph Eberhard és un jove jurista i antropòleg format al *Laboratoire d'Anthropologie Juridique de la Sorbonne*. Aquest article no pretén ser original, sinó fonamentalment una presentació al més clara i sistemàtica possible de les recerques d'aquests tres autors amb la finalitat que ens siguin útils per a clarificar les relacions i conflictes entre ètica i interculturalitat.

contrari, per situar-la al centre de tota perspectiva, actualment la noció de cultura no deixa ningú indiferent en l'àmbit de les ciències socials i humanes.[3]

La noció de cultura habitualment és utilitzada en diversos sentits que, sense excloure's, són diferents, ja que fan referència a realitats diverses. A grans trets, podem assenyalar tres grans definicions o concepcions de la noció de cultura:

- La que fa referència a les arts i produccions intel·lectuals: pintura, escultura, música, literatura… En aquest sentit la cultura seria tota aquella producció d'una societat donada destinada al gaudi estètic i/o espiritual.

- La que fa referència als valors subjacents en tota societat i que estructuren i condicionen el seu desenvolupament i configuració. La cultura seria, llavors, la part amagada, les arrels que donen vida a l'arbre social.

- La que fa referència a un mode de vida global que comprèn tots els aspectes i dimensions d'una societat humana en un moment donat del temps i de l'espai.

De les tres possibilitats, creiem que la tercera és la que ofereix el marc d'anàlisis més convenient i ajustat a la realitat, especialment per a tot allò que fa referència a l'àmbit de la interculturalitat. Si la reprenem, per tal d'anar una mica més lluny, podem formular-la així:

> *La cultura és el conjunt de creences, mites, sabers, institucions i pràctiques a través de les quals una societat o grup humà afirma la seva presència en el món i assegura la seva reproducció i la seva persistència en el temps. Amb d'altres mots, un mode de vida que comprèn tota la realitat existencial de les persones i comunitats d'una societat i no tan sols les arts, el folklore o les creences.* (Crespo i Nicolau 1998: p. 4)

3. En el marc d'aquest article no entrarem en aquesta controvèrsia, per més interessant que pugui ser, cosa que no significa una manca de posicionament sobre el tema, tal com el lector podrà constatar per ell mateix. Per una visió històrica de conjunt sobre l'ús de la noció de cultura en les ciències humanes, vegi's Cuche 1996, tot i que no compartim algunes de les seves consideracions.

De fet, no existeix d'una banda la cultura i de l'altra els valors, l'economia, la política, la ciència, la tecnologia, la religió, la medecina, la justícia, l'organització social, les arts, el folklore... com si fossin dimensions totalment separades i autònomes. En aquesta perspectiva, no té sentit dir que "això és cultural i això és polític, econòmic o social", ja que no hi ha cap acte polític, econòmic, científic, religiós, jurídic, social... que no sigui cultural, és a dir, inscrit en una matriu cultural donada.

Elements configuradors de tota cultura

Si prenem la noció de cultura en el sentit ampli integrador de totes les dimensions de la realitat, llavors, per tal de comprendre millor la seva complexitat, podem identificar tres grups diferents d'elements.

- el que fa referència als tres nivells d'estructuració dels **elements que la conformen**;
- el que fa referència a les tres dimensions o pols al voltant dels quals s'**estructuren els valors**;
- el que fa referència a les tres dimensions **ontonòmiques**.

Els tres nivells estructurals de tota cultura[4]

Com a proposta analítica, creiem que en tota cultura podem parlar de l'existència de tres nivells estructurals, a partir dels quals es conformen les identitats culturals. En aquest sentit, podem dir que tota identitat cultural està conformada per l'articulació d'uns **valors**, d'unes **institucions** i d'unes **pràctiques** en tots els àmbits de la realitat. És important que quan parlem de la cultura i de la identitat cultural sapiguem situar els elements que identifiquem i analitzem en el seu lloc.

4. Aquesta concepció estructural de la cultura ha estat desenvolupada per Kalpana Das, actualment directora de l'*Institut Interculturel de Montréal*. La trobem recollida a Vachon 1995: 58.

Si seguim l'analogia de l'arbre, podem parlar d'un primer nivell on se situen els valors, les creences i els mites[5] profunds, que són les **arrels** de tota cultura i que permeten tant l'estabilitat i la solidesa com la seva permanència i reproducció. És un nivell força estable, que no canvia fàcilment ni ràpida, sinó amb uns ritmes força lents. La seva visibilitat és molt reduïda, especialment per aquell que en forma part.

Un segon nivell el formarien les institucions, formals o informals, mitjançant les quals aquests valors i creences prenen forma en diversos àmbits de la realitat, tot estructurant els comportaments i formes d'actuació dels membres de la societat en qüestió. Anàlogament, podem dir que es tracta del **tronc** de l'arbre. La seva visibilitat és major que no pas la dels valors o creences i el seu ritme de canvi i transformació continua essent lent, tot i que potser menys que el dels valors.

Un tercer i darrer nivell el formarien les pràctiques concretes —inscrites en el seu marc institucional corresponent—, que són la dimensió més visible i evident des de l'exterior de la cultura en qüestió. Anàlogament, serien les **branques i fulles** de l'arbre, que poden experimentar canvis i modificacions força ràpids i importants, molt més que el nivell del tronc. És el primer nivell que percebem quan entrem en contacte amb una altra cultura.

Aquesta analogia de l'arbre, amb totes les seves limitacions, és útil perquè ens adonem que quan parlem de relacions i conflictes interculturals cal saber a quin nivell ens situem. No és el mateix el nivell de **pràctiques**, el nivell **institucional** o el nivell dels **valors**. En línies generals, podem dir que arribar a acords i ajustaments a nivell de les pràctiques quotidianes —fora de casos molt extrems d'incompatibilitats— és quelcom factible i possible; fer-ho a nivell institucional, tot acceptant una pluralitat d'institucions a nivell de regulació de la dinàmica social, ja és una tasca extremada-

5. Per mite entenem no una història fantàstica, sinó allò en què hom creu sense ser conscient que hi creu. És la llum que ens il·lumina la realitat i ens la fa intel·ligible, però que no podem mirar de cara. Per exemple, en el cas de la cultura occidental moderna, podem parlar del mite de la història, en el sentit que hom hi viu immers amb una percepció evolucionista i de progrés lineal cap endavant que condiciona i configura moltes actuacions en els més diversos àmbits de la realitat: economia, política, educació…

ment difícil, sobretot pel fet que l'estat-nació modern es concedeix el dret exclusiu de la regulació de la dinàmica social; finalment, a nivell dels valors i de les creences, és on les incompatibilitats entre cultures poden arribar a ser totals, tot i que a voltes els conflictes no apareguin o no es percebin clarament.

Aquesta incompatibilitat a nivell dels valors s'explica pel fet que les creences i el mites profunds no són, estrictament parlant, construccions racionals, sinó el resultat de dinàmiques històriques i socials molt complexes i l'expressió del dinamisme pluralista de la Realitat en ella mateixa.

Theos, Anthropos i Cosmos: la dimensió cosmoteàndrica de tota cultura

Habitualment, quan hom parla dels valors d'una cultura, ho fa d'una manera desordenada, tot identificant elements dispersos sense trobar o establir una relació entre ells. Parlar dels valors sempre resulta difícil, en gran part pel fet que pertanyen —fins a cert punt— al món de les creences i, per tant, no es tracta d'una realitat estrictament conscient, racional i calculada, sinó d'una realitat molt més íntima i profunda, que sovint sobrepassa fins i tot aquell que hi viu immers.

Per tal de poder copsar i situar millor el món dels valors, que és present i fonamental en tota cultura, creiem que pot ser d'una gran ajuda el fet de relacionar-los amb les tres dimensions constitutives de la Realitat en tota la seva complexitat: el diví, l'humà i el còsmic. Dit en paraules del filòsof Raimon Panikkar, la Realitat en ella mateixa és cosmoteàndrica (Panikkar 1991: 78-102), per tant, tota cultura posseeix i articula una concepció de l'**ésser humà**, una concepció de la **dimensió divina** i una concepció de la **dimensió còsmica**, així com les relacions i jerarquies que s'estableixen entre elles.

No hi ha cap valor ètic, moral o religiós que no pugui ser posat en relació directa, implícita o explícita, almenys amb una d'aquestes dimensions. Comprendre els valors i les creences d'una cultura demana conèixer i comprendre l'articulació i la configuració de la seva dimensió cosmoteàndrica, tant les característiques dels elements que la conformen com les relacions i jerarquies entre tots ells.

Mythos, Logos i Misteri: la cultura és més que simple racionalitat

Quan hom estudia o simplement s'interessa per una cultura diferent de la pròpia, té la tendència a analitzar-la i comprendre-la des d'un punt de vista estrictament racional. Hom cerca, llavors, explicacions lligades al materialisme històric, al funcionalisme, a l'estructuralisme... tot esperant trobar una coherència lògica i racional del conjunt. Si hom no la pot trobar, s'accepta que, o no ha aconseguit descobrir-la —tot i que aquesta existeix— o, en el pitjor dels casos, s'afirma que la cultura en qüestió es troba en un estadi evolutiu inferior, sense haver assolit un mínim de coherència racional que expliqui i il·lumini allò que percebem. Tot element que no pot ser equiparat a la pura i simple racionalitat, per més ampli que es faci aquest concepte, sovint és reduït a la irracionalitat, a la màgia, a l'imaginari... elements que són menystinguts, essent com són elements fonamentals i creadors de sentit.

Aquestes actituds són el resultat directe de la tendència, oberta amb la Modernitat, de reduir la Realitat a allò que pot ser pensat. El ja famós *Cogito Ergo Sum* de René Descartes, n'és un exemple evident: aquesta sentència no només redueix el meu ésser a la capacitat de pensar, sinó que també redueix tota la Realitat a allò que pot ser pensat.[6] El resultat és que dues altres dimensions constitutives de la realitat acaben essent negades. Ens referim a la dimensió mítico-simbòlica i a la dimensió mistèrica o de misteri. Si la primera és la capa més profunda de tota cultura, la darrera és l'horitzó existencial vers el qual tota la realitat apunta i es dirigeix, més enllà del nom que hom li doni concretament. Vegem-ho amb una mica més de detall.[7]

La dimensió **mítico-simbòlica** fa referència, no pas al que normalment des d'una certa mentalitat moderna anomenem irreal, ficció, fantasia, transcendental, imaginari... sinó precisament a allò "(...) que ens posa en contacte amb la realitat." (Panikkar 1975: p. 46). Es tracta d'un nivell més profund que el que ens ofereix l'ordre de la raó reflexiva, conceptual i lògica, ja que si aquest és pot definir com *verbum mentis* (la

6. No pretenem pas fer el procés de René Descartes, que amb aquesta afirmació segurament no pretenia pas arribar a aquest extrem, tot i que el resultat ha acabat essent, en molts casos, el que assenyalem.

7. En aquest apartat seguim la proposta innovadora de Robert Vachon, basada en la recerca filosòfica de Raimon Panikkar (Vachon 1995).

paraula del pensament), l'ordre mítico-simbòlic és pot definir com el *verbum entis* (la paraula de l'ésser). Es tracta d'una forma particular de la consciència que ens serveix, també, per fer intel·ligible la realitat.

La dificultat es troba en el fet que aquesta dimensió mítico-simbòlica no pot ser definida ni explicitada, en darrera instància, per la raó, perquè precisament es tracta d'allò que no és definit, no és pensat, no és dit, però que és tan real com allò que percebem des de la raó. Per a l'home modern, connectar de nou amb la seva dimensió mítico-simbòlica és quelcom de molt difícil ja que, com assenyala amb justesa el filòsof Robert Vachon,

> *(...) l'home modern no sembla ser conscient que la modernitat ella mateixa està basada en un mite, el de la raó i la història. Rebutja fins i tot categòricament que hom parli de la història i la raó científica com de mites enmig d'altres, o de mites simplement. Encara més, està tan convençut que el que és racional, lògic i definit és real, que rebutja com a irreal tot allò que no compleix aquesta exigència. Això explica la seva resistència i aversió profundes enfront de tota consciència mítica i de qualsevol dimensió mítica de la realitat.* (Vachon 1995: p. 36)

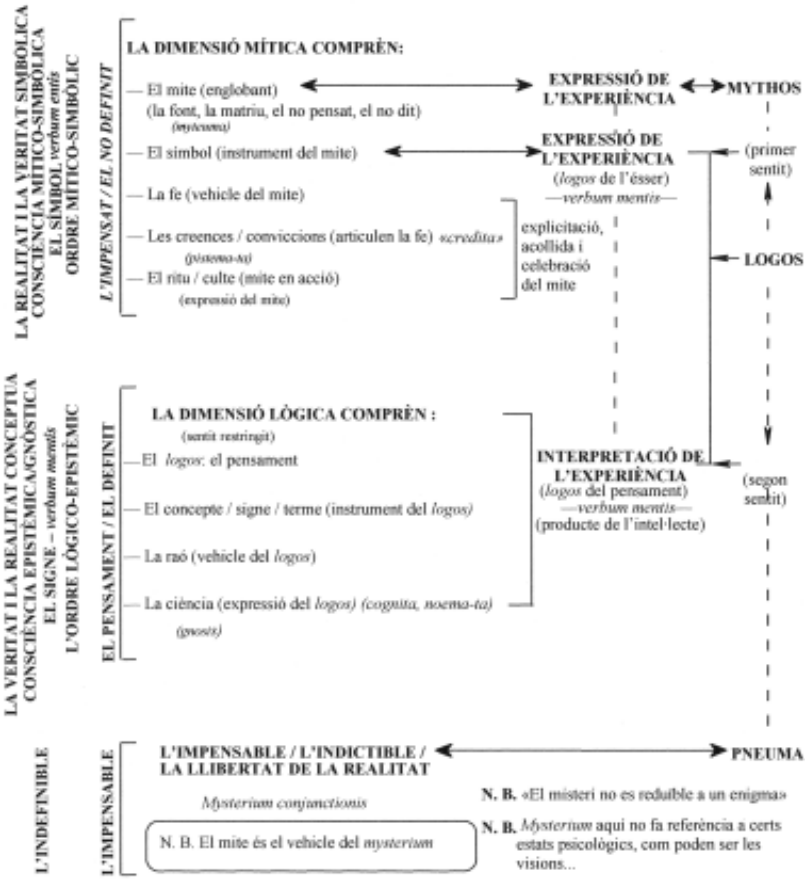
No entrarem a explicitar la dimensió lògica i racional de la realitat, ja que és la dominant en els nostres dies i tots, d'una manera o altra, som conscients de llurs característiques i presència. Ara bé, si que volem assenyalar-ne succintament alguns elements. La **dimensió lògica** comprèn tot allò que pot ser pensat i, en ella, la veritat correspon en darrer terme a una realitat conceptual. A partir d'aquí podem assenyalar quatre nivells o capes subsegüents (Vachon 1995: p. 65):

i) El *logos* en si mateix, identificat al pensament.
ii) El *concepte/signe/terme* que és un instrument del *logos*.
iii) La *raó*, que és un vehicle del *logos*.
iv) La *ciència*, com a expressió del *logos*.

La dimensió lògica és la interpretació de l'experiència a partir del logos i tota ella és un producte de l'intel·lecte, cosa que no li treu pas valor sinó que li delimita el terreny i l'abast interpretatiu de la Realitat.

Finalment, si la dimensió mítico-simbòlica és allò que no es ni pensat ni definit, sinó cregut i la dimensió lògica correspon a allò que és pensat i definit, llavors la **dimensió mistèrica** correspondria a allò que no pot ser ni pensat ni definit, que supera tota conceptualització i tota simbolització. Això no nega que el mite pugui ser el vehicle del misteri i el logos la seva explicitació conceptual; però, en si mateix, el misteri no és ni mite ni logos, ni tan sols un enigma que calgui resoldre, sinó la llibertat total de la Realitat que cal viure en tota la seva profunditat. Aquestes tres dimensions s'articulen dinàmicament tal com podem veure en l'esquema de la figura 1.

Figura 1: Doble dimensió (mítica i lògica de la cultura)



Robert Vachon (Vachon 1995). Traducció d'Agustí Nicolau Coll

La interculturalitat: consideracions fonamentals

Abans de presentar la proposta metodològica al voltant de la interculturalitat, creiem útil d'explorar la significació i l'abast del terme o noció d'interculturalitat. El primer que cal assenyalar és el seu caràcter polisèmic; pot adoptar diversos significats en funció de la persona o grup que l'utilitzi i el context en què es faci. Molt genèricament, podem dir que hom parla d'interculturalitat quan es produeix una situació de contacte (que pot ser crític, difícil o fins i tot traumàtic) entre realitats culturals diferenciades. També podem parlar d'interculturalitat com a perspectiva d'estudi sobre un tema concret, en què es té en compte més d'una cultura. Així podem fer, per exemple, un estudi intercultural sobre el temps o la pau.

La interculturalitat en si mateixa no existeix

Personalment prefereixo parlar de diàleg intercultural més que d'interculturalitat pel fet que considero que la interculturalitat, com a substantiu dotat d'un contingut propi, no existeix, més enllà d'una abstracció que, com a tal, no es ni aplicable ni operativa.[8] La interculturalitat no pot existir independentment de tota altra realitat substantiva a la qual aquesta qualifica. Així, si no podem parlar d'interculturalitat en si mateixa, sí que podem parlar, per exemple, de conflicte intercultural, de perspectiva intercultural, de recerca intercultural, de situació intercultural, de diàleg intercultural, etc.

No es tracta pas d'un excés d'exigència metodològica, sinó d'una clarificació necessària que si no es du a terme, pot portar a una certa confusió entorn d'una noció adjectiva que passa a ser substantiva quan, de fet, la seva "substantivitat" li ve confe-

8. Passa una cosa semblant amb els diferents colors —que no existeixen en si mateixos sinó com a abstracció—, i esdevenen reals en la mesura que són colors d'alguna cosa: pintura, fusta, metall, paper… Ningú no ha vist mai el color vermell sense un suport material específic: ningú no ha vist mai la interculturalitat sense una encarnació substantiva en quelcom de concret.

rida per la seva relació amb realitats substantives. No obstant, en el present article, per tal de facilitar la lectura utilitzaré el terme "interculturalitat", tot tenint en compte, però, les precisions que acabo de realitzar.

Més enllà dels conflictes interculturals

Normalment, quan es parla de diàleg intercultural, hom cau en un cert reduccionisme pel que fa referència a la seva finalitat, tot plantejant-lo com un mitjà per tal de superar el que es consideren "conflictes interculturals", ja siguin interpersonals o comunitaris. Sense negar la realitat i validesa d'aquesta realitat, crec que cal anar més enllà i explorar el diàleg intercultural des d'una perspectiva que permeti un enriquiment de totes les cultures i una major capacitat de totes i cadascuna d'elles per fer front als actuals reptes de la humanitat.

En aquest sentit, parlar de diàleg intercultural significa, no tan sols una estratègia preventiva de conflictes, sinó també —i especialment— una opció orientada a construir nous horitzons vitals per a totes les cultures, no pas per deixar de ser el que són, sinó per ser-ho més profundament i obertament. El diàleg intercultural esdevé, llavors, un camp obert en el qual les persones i comunitats en interacció cerquen la construcció (a partir del que són i no del que altres desitgen que siguin) de noves realitats integradores per a tothom.

Característiques fonamentals del diàleg intercultural

Ara bé, més enllà d'aquesta definició genèrica —que podríem qualificar de neutre—, és possible donar un contingut i una orientació precises a la noció d'interculturalitat? Nosaltres creiem que no només és possible, sinó fins i tot necessari, especialment pel fet que actualment hom utilitza aquest terme en sentits i intencions molts diverses. Per tal de clarificar el terreny, creiem que la proposta feta per Robert Vachon és d'una gran ajuda. Aquest autor, després de definir la cultura com un "mite englobador i unificador en un moment donat del temps i de l'espai", planteja els següents punts

—que nosaltres presentem resumidament— en relació a la noció d'interculturalitat (Vachon 1995: p. 76-79):

a) La noció d'interculturalitat és més profunda i àmplia que la simple interetnicitat i el simple contacte entre majories i minories culturals als quals sovint s'acostuma a reduir.

b) No s'hauria d'utilitzar mai per estudiar una cultura o les relacions entre dues cultures, a partir dels pressupòsits d'una de les cultures o d'uns suposats criteris neutres i aculturals. Caldria reservar-la només per expressar la trobada i contacte entre cultures que té lloc a partir de les bases, fonaments, matrius i llocs únics de cadascuna de les cultures en presència i a partir d'un horitzó comú.

c) Això implica l'acceptació del fet que aquesta interculturalitat provoqui un xoc profund que faci trontollar els fonaments d'ambdues parts, cosa que comporta una profunda crisi de llurs respectius símbols, mites, pressupòsits i fonaments.

d) Aquesta noció d'interculturalitat ens convida a reconèixer els límits inherents a les nostres cultures i móns i, per altra banda, també és una invitació a reconèixer el nostre caràcter infinit i a entrar més a fons en les dimensions oblidades de les nostres respectives identitats. En definitiva, potser es tracta d'una invitació —per part de la Realitat— a confiar més en ella i a viure-la plenament, conscients que ningú en posseeix la consciència ni l'experiència últimes, ni tant sols la definició. La noció d'interculturalitat potser ens està obrint la porta a un nou horitzó mítico-simbòlic comú (que cal no confondre amb un denominador comú), que tot just comencem a percebre: és nou i alhora vell, suposa una ruptura amb el passat i, al mateix temps, n'és la continuïtat.

e) Aquest imperatiu que anomenem intercultural (els mots bicultural, pluricultural o multicultural ens semblen massa dualistes) deixa entreveure que no és tracta ni d'unitat o pluralitat, ni de monisme o dualisme, sinó de tot el contrari: de no-dualitat, d'harmonia en les nostres diferències, de reciprocitat, de relacionalitat constitutiva, de mantenir les polaritats sense polarització, de diàleg i d'interacció.

f) Llavors, una societat intercultural només és possible si reconeix un centre que transcendeix la comprensió que en pugui tenir un membre particular o la totalitat dels seus membres en un moment donat. Si el rei, el partit, el poble són totalment sobirans, pot haver-hi tolerància, però no pas pluralisme. Tan sols una societat oberta pot ser pluralista, però això necessita una força transcendent que impedeixi que aquesta societat es tanqui en la seva pròpia autointerpretació. Si hom no accepta un punt transcendent que sigui incomprensible, llavors, és evident que si jo tinc raó tu no pots tenir raó, ja que no acceptem una comprensió més elevada que qualifiqui les nostres respectives posicions. Com diu Raimon Panikkar:

La manera de respondre davant un conflicte pluralista no és amb l'intent que un dels bàndols convenci l'altre, ni tan sols recorrent a un procediment dialèctic, sinó a través d'un diàleg dialogal que condueixi a una obertura mútua, a la preocupació per l'altre, a un compartir el carisma, les dificultats, els dubtes, els consells, les inspiracions, els ideals, les llums i les ombres... comunes i quelcom de més elevat que les parts en conflicte reconeixen però que cap d'elles controla.

(...) El problema del pluralisme no té perquè ser resolt sempre tot mantenint la unitat. Cada grup humà té el seu propi coeficient de coherència, d'uniformitat i d'harmonia... Com a regla general, cada societat hauria d'esforçar-se per ser tan pluralista com sigui capaç. Però cada societat té els seus propis límits. (Panikkar 1979: p. 219-221).

Una hermenèutica diatòpica i dialogal per a la interculturalitat

Aquesta concepció de la interculturalitat exigeix i demana una metodologia i una hermenèutica pròpies, que superin els límits inherents d'una perspectiva estrictament racionalista i centrada en el *logos*. Tot seguint els plantejaments de Raimon Panikkar, assenyalem tres elements que ens semblen fonamentals:[9]

9. Per a un tractament més específic d'aquests tres punts Cf. Nicolau i Vachon 1995.

- Equivalència homeomòrfica
- Enfocament diatòpic
- Enfocament dialogal

Equivalència homeomòrfica

La noció d'*equivalència homeomòrfica* ha estat formulada per en Raimon Panikkar per tal de qualificar aquells valors, nocions, mites, símbols, etc. que en una cultura donada realitzen una funció anàloga a la d'un altre valor, noció, mite, símbol d'una altra cultura, sense ésser, però, una traducció d'aquest, ja que són fonamentalment diferents. Per exemple, tal com veurem més endavant, la noció de Dret no es pot traduir com a tal en l'univers hindú, però la noció que realitza una funció anàloga a la del Dret és el *Dharma*, tot i que no pot ser considerat com la traducció hindú d'aquest, de la mateixa manera que el Dret no pot ser considerat la traducció occidental del *Dharma*. Cadascun és diferent i tan sols comprensible dins la pròpia matriu cultural, tot i que ambdós realitzin funcions anàlogues —articular una certa cohesió i equilibri social—, tot i que ho facin des de pressupòsits força diferents —més antropocèntrics en els cas del Dret i més cosmocèntrics en el cas del *Dharma*. Precisament, en referència al cas de la noció de drets humans, Raimon Panikkar explica de la següent manera el sentit d'un equivalent homeomòrfic:

> *Hem de cavar profundament fins que trobem un sòl homogeni o una problemàtica similar: hem de fer sortir a la llum l'equivalent homeomòrfic —en el cas que ens ocupa l'equivalent homeomòrfic dels Drets Humans. "L'homeomòrfia no és pas idèntica a l'analogia, ja que representa una equivalència funcional particular que pot ser descoberta mitjançant una transformació topològica." Podem dir que es tracta "d'una mena d'analogia funcional existencial". (…)*
>
> *Si, per exemple, aquests drets són considerats com a constituents del fonament de l'exercici de la dignitat humana, ens cal d'antuvi cercar de quina manera en una altra cultura hom satisfà la necessitat equivalent —cosa que tan sols és possible un cop establert un terreny comú (és a dir, un llenguatge mútuament comprensible)*

entre les dues cultures. O potser cal que ens preguntem com la idea d'un ordre social i polític just pot ser formulada en una determinada cultura, tot cercant si el concepte de Drets Humans constitueix una manera particularment apropiada d'expressar aquest ordre. Un adepte del confucianisme tradicional podria veure aquest problema d'ordre i de drets com una simple qüestió de "bones maneres" o, en el marc de la seva concepció altament cerimoniosa de les relacions humanes, en termes de li. Un hindú podria veure-ho d'una altra manera, etc. (Panikkar 1999: p. 5-6)

Interpretació diatòpica[10]

Quan entren en contacte la cultura occidental moderna i les cultures tradicionals no occidentals, el primer que cal tenir en compte és el fet que la distància que cal superar no és tan sols factual (interpretació morfològica) o temporal (interpretació diacrònica), sinó també —i sobretot— topològica. És una situació en què hi ha diferents ***topoi*** que plantegen visions de la realitat en què els respectius postulats són radicalment diferents. Això és així pel fet que no han desenvolupat els seus respectius modes d'intel·ligibilitat a partir d'una tradició comuna, ni a través d'una influència recíproca.

En aquest cas, la distància que cal superar no és només de tipus factual en un context homogeni, ja que no es tracta d'analitzar un text per analogia, explicitació, comparació, anant del passat al present, cercant de revelar la riquesa d'una tradició a algú que la desconeix (interpretació morfològica). Tampoc es tracta d'anar del present al passat, tot superant els anacronismes y la rasa temporal que ens separa, prenent consciència de l'heterogeneïtat del context i intentant integrar aquest darrer per comprendre millor les diferències (interpretació diacrònica).

Cal un pas més que ens porti a assumir que les nostres formes de pensar, els nostres criteris, els nostres postulats fonamentals, fins i tot les preguntes formulades són

10. En aquest apartat reprenem l'essencial de Nicolau i Vachon 1995: p. 5-10, basat en Panikkar 1975a: p. 12-16.

radicalment diferents. Dit d'una altra manera, quan hom intenta comprendre el sentit d'un text, d'un conjunt de fets o d'una experiència humana qualsevol situats fora de la nostra cultura, no podem pretendre d'entrada que les regles que governen aquests elements siguin les mateixes que les de la nostra cultura. Ens cal, doncs, examinar a fons els nostres postulats, les nostres estructures mentals i els nostres mites profunds, per tal de veure si són o no els mateixos. Per a comprendre les altres cultures, és insuficient prendre consciència de l'originalitat dels seus processos i lògiques, ja que cal fer-ho també de llurs visions y horitzons, és a dir, dels mites dels seus propis *topoi* (interpretació diatòpica).

La **interpretació diatòpica** és aquella que intenta reunir les diferents cultures, no pas per juxtaposar-les, sinó per fer-les entrar en un diàleg que permeti l'emergència d'un nou mite en el qual puguin entrar en comunió i que permeti la mútua comprensió en un mateix horitzó d'intel·ligibilitat. Aquest horitzó no pot ser el d'una sola cultura, ja que *diatòpic* significa que travessa els *topoi* respectius per atènyer el mite profund del qual aquests són l'expressió. La interpretació diatòpica, doncs, és la que intenta comprendre la textura del context per tal de superar la distància, no del present respecte el passat, o del passat respecte el present, sinó del present respecte el present.

Perspectiva dialogal[11]

A un tercer nivell, cal que la relació intercultural superi els límits de la forma moderna de comprensió de la realitat —basada essencialment en la conceptualització—, ja que un concepte tan sols és vàlid allà on s'ha generat. Necessitem un enfocament dialogal, és a dir, que travessi el *logos* per tal d'atènyer un terreny comú que aquest *logos* en solitari no podrà mai atènyer: ens referim al mite.

Ja hem vist, (p. 236-238), que tota cultura posseeix una dimensió mítica que li és constitutiva. La perspectiva dialogal cerca atènyer, des de l'interior i en una comunió

11. Cf. per aquest punt Panikkar 1979a: p. 102-103, p. 242-244.

mítica personal, els mites profunds que sostenen i nodreixen les diferents cultures, tot deixant-se interpel·lar personalment per ells i per tot allò que les transcendeix, impregna, diferencia i posa en relació.

Ens cal, doncs, superar la consideració d'altres cultures com a simple objectes de coneixement constituïdes per fets històrics, quantificables, analitzables, conceptualitzables i intel·ligibles; és quelcom més que això. El veritable coneixement de les altres cultures, pel fet de ser realitats existencials, personals (que no vol dir subjectives), sagrades, mítiques i obertes a l'infinit per als qui les viuen, no se situa tan sols en el camp del *logos*, sinó també en el del *mitos*, és a dir, en el camp de les diferències darreres i fonamentals, que no són mai dialèctiques (que no vol dir que siguin antidialèctiques). No podrem comprendre realment una altra cultura si no ens deixem conquerir pel seu cor mític, que assenyala la seva intencionalitat darrera i el seu horitzó existencial.

Només podrem atènyer la persona d'una altra cultura en tota la seva profunditat en la mesura que la descobrim no tan sols com a **objecte d'intel·ligibilitat** (*aliud*), sinó com a algú en si mateix (*alius*). En aquest sentit la comprensió d'una altra cultura tan sols és possible si la comprenem tal com és viscuda i compresa pels que hi viuen. Per aquests, la seva cultura no és només un objecte de coneixement sinó, sobretot, una realitat personal, de fe i de creença, i una vida en si mateixa.

En definitiva, tan sols podem comprendre la cultura de l'altre des del diàleg dialogal, entès no com a simple font d'informació, sinó com un camí per arribar, des de l'interior, a una comprensió i realització mes profundes de l'altre i, de retruc, d'un mateix. És un diàleg en què permetem a l'altre i a la seva veritat d'interpel·lar-nos des de la nostra pròpia vida i en els nostres valors més personals i profunds. Sols podem conèixer a fons allò i aquell en el qui creiem profundament, amb una fe personal, tot vivint en comunió mítica amb ell.

És precisament aquesta experiència de **comunió mítica** viscuda personalment (que cal no confondre o reduir a l'experimentació o experiència subjectiva de terreny) el que manca en la majoria d'investigacions i recerques sobre el pluralisme cultural.

L'enfocament dialèctic de les cultures i el pluralisme cultural per part de sociòlegs, etnògrafs, etnòlegs, antropòlegs..., per més necessari i útil que pugui ser en certs aspectes, és totalment insuficient per captar existencialment les cultures diferents a la nostra. Les cultures escapen a una anàlisi estrictament lògica, objectiva, teòrica, que fins i tot pot arribar a ser una profanació, si es considera autosuficient i no s'acompanya d'una comunió mítica. El descobriment i comprensió de les altres cultures no té perquè passar forçosament pels mètodes i teories dels antropòlegs, etnòlegs i sociòlegs que, tot i ser útils, poden acabar representant un seriós obstacle al coneixement de les altres cultures i del pluralisme cultural. No podem obviar gens ni mica aquest perill.

Com a conclusió podem dir que, per poder conèixer les altres cultures, una ***metodologia*** ens és del tot insuficient; el que cal és una disciplina en el sentit més integral del terme, que impliqui tot l'ésser i no només la raó o la intel·ligència del que du a terme la investigació. Es tracta, doncs, més d'un **mètode** que d'una metodologia (que exigeix més que un coneixement de captació de dades o de freqüentació intel·lectual). En un primer moment, ens cal un coneixement d'integració a l'univers cultural de l'altre, sense deixar el propi univers i sense cap intencionalitat segona o interessada. En un segon moment, ens cal una integració recíproca a l'horitzó comú que, tot sobrepassant-nos, ens impregni, distingeixi i connecti: el pluralisme cultural. En el fons, es tracta d'una saviesa cultural, la natura constitutiva de la qual és la de cercar-se a si mateixa.

Algunes reflexions històriques sobre els drets humans

Abans d'abordar directament un qüestionament intercultural dels drets humans com a exemple concret que il·lustri les dificultats i desafiaments que hem d'afrontar en una perspectiva intercultural de l'ètica, considero necessari dur a terme un recordatori sobre el context en què sorgeixen, la seva evolució i la modificació o ampliació de llur funció en el si de la societat. Aquest primer exercici ens ajudarà a comprendre millor, per una banda, el seu ancoratge històrico-cultural i, per una altra, les dificultats a l'hora d'esdevenir un criteri ètic suprem i universal metacultural.

Fonaments polítics, filosòfics i socials en el sorgiment dels drets humans

No es pot comprendre el perquè del sorgiment dels drets humans a Occident si no es tenen en consideració els fonaments polítics, filosòfics i socials a partir dels quals s'articulen i es desenvolupen.

Pel que fa referència als fonaments polítics, cal tenir en compte que la primera *Declaració dels Drets de l'Home i el Ciutadà* sorgí en el marc de la Revolució Francesa, com una manera de defensar els individus davant els abusos i opressions dels poders polítics. Fou una manera de fixar amb claredat la distància del nou ordre social respecte l'Antic Règim, que la Revolució havia eliminat. Sorgeixen, doncs, essencialment, com un instrument de defensa davant el poder, per tal de limitar-ne els possibles abusos i impedir que aquest reprodueixi els excessos i opressions que hom havia viscut sota l'Antic Règim de monarquies absolutes.

En relació als fonaments filosòfics, cal considerar la importància creixent de la noció d'individu que, segons diferents estudiosos —d'entre els quals destaquen el sociòleg Marcel Mauss i l'antropòleg Louis Dumont[12] — prové, en la seva formulació jurídica, del mon llatí i romà, i posteriorment és represa pel cristianisme. Aquesta concepció de l'ésser humà que posa l'accent en la seva dimensió individual fa que l'individu pugui ser concebut, en part, com fora del món. En el marc del cristianisme, en lligam directe amb Déu i, posteriorment —amb la secularització aportada per la Modernitat—, en lligam directe amb si mateix, com a principi i fi de cada cosa.

En relació als fonaments socials, fonamentalment cal assenyalar el fet que —en el marc occidental— l'ordre social és vist i viscut com una cosa imposada des de l'exterior de l'individu. Aquesta percepció prové del fet que, en l'univers cultural abrahàmic (judaisme, cristianisme i islam), el Déu creador, que és fonamentalment diferent del món que Ell ha creat, és la instància suprema a la qual cal sotmetre's. La posterior secularització de la societat no elimina aquest arquetipus fonamental, sinó que substitueix el Déu creador per una Declaració que es presenta com a absoluta i inqüestio-

12. Cf. Dumont 1991.

nable. Però el que és més important en aquest model o sistema és que el centre de la societat es troba fora d'ella, primer en un Déu creador suprem i ulteriorment en un sistema de regles, normes i lleis que si no són prou bones sempre podran millorar-se. Ara bé, no es tracta de cercar a cada instant allò que és bo i just, sinó de conformar-se als dictats de la llei (divina o humana) que és la que estableix el que és bo i just. Això vol dir que existeix un dret que és assignat a cada individu per una força exterior (ja sigui Déu o l'estat) i que aquest dret és igual i homogeni per a tothom. Com veurem més endavant, aquesta concepció de l'ordre social, fruit de la imposició d'un dret exterior a l'individu, no és universal, ja que hi ha altres societats que funcionen a través d'altres lògiques i paràmetres.

Evolució dels drets humans occidentals

Actualment, sentir parlar de diferents generacions de drets humans és habitual, tot i que, a voltes, hom no sàpiga del cert a què es refereixen aquestes denominacions. Parlar de generacions de drets humans significa que aquests han experimentat una evolució des de la primera declaració de 1789. Sense pretendre fer-ne una anàlisi exhaustiva, podem dividir la història de l'evolució dels drets humans en tres generacions.

La primera generació és considerada la dels drets polítics i civils individuals, que es configuren durant el segle XVIII i que tenen la seva primera plasmació en la Declaració de 1789. Són l'expressió del pensament modern del segle XVIII segons el qual la societat es resumeix en una articulació d'individus gestionada per l'estat, tot respectant els drets individuals. No hi ha lloc per un altre tipus de drets que sobrepassin aquestes dues dimensions ni el seu caràcter individual.

La segona generació fa referència als drets econòmics i socials, que es configuren durant la segona meitat del segle XIX i la primera meitat del segle XX. Emergeixen fruit, tant de les reivindicacions obreres davant les conseqüències negatives de la Revolució Industrial, com de les reivindicacions dels pobles descolonitzats durant el segle XX.

Aquestes dues generacions de drets, la primera més que no pas la segona, són les que donen naixement, el 1948, a la Declaració Universal dels Drets Humans aprovada per l'ONU, que és l'única que té caràcter legal vinculant per a tots els estats signataris.

La tercera generació dels drets humans és la que s'anomena de drets culturals i de solidaritat, sorgida de l'atenció a la diversitat cultural de la humanitat.

El primer que cal remarcar en relació als drets culturals és que, contràriament als drets de la primera i la segona generació, no s'inscriuen dins la lògica de l'estat sinó fora i, fins i tot, en contra d'ella. Aquests drets, els podem dividir en dos tipus o classes: els individuals i els col·lectius. Tal com ho planteja Christoph Eberhard,

> *Els drets culturals individuals són aquells que permeten a una persona d'identificar-se culturalment a partir de les seves opcions culturals (llengua, educació, patrimoni cultural, propietat cultural) i, alhora, participar de la cultura tot desenvolupant aquests drets (participació als potencials de les cultures, a la formació professional, a les llibertats indispensables i a la recerca).*
>
> *Els drets culturals col·lectius, també anomenats drets culturals dels pobles, poden, alhora, dividir-se en un dret a l'autodeterminació cultural, política i econòmica i en drets culturals dels pobles en situació desafavorida (drets dels pobles minoritaris, autòctons, desplaçats, en perill de genocidi o d'aculturació).* (Eberhard 1996: p. 18)

Aquest drets qüestionen la concepció clàssica "estatal" dels drets humans i defugen la lògica unitària de l'estat, amb l'afirmació del dret a la identitat i a la diferència —sovint negada pels estats—, i pel fet de superar el binomi estat-individu a través del reconeixement dels drets col·lectius. En aquest darrer sentit, és interessant el que diu l'antropòleg del dret Norbert Rouland:

> *Crec que hi ha un lligam indissoluble —que pot ser dialèctic— entre les definicions col·lectives i individuals dels drets humans. L'home té drets en tant que ésser humà, però tan sols els pot realitzar plenament —en tot tipus de societat— en el si i en funció de grup, en un joc de drets i obligacions recíproques entre la persona i els*

grups als quals aquesta pertany. Els drets col·lectius són inseparables de la dimensió social de l'home i li són beneficiosos, a condició que no destrueixin la persona. (Rouland, 1995a: p. 142).

La Declaració sobre el dret al desenvolupament adoptada per l'ONU el 1986, que afirma el component cultural del desenvolupament, s'inscriu clarament en aquesta orientació, encara que no tingui la força vinculant i referencial de la Declaració Universal de 1948.

Observar, al si mateix de la civilització occidental, que la mateixa concepció i formulació dels drets humans no és estàtica sinó dinàmica ens prepara per comprendre millor com, des d'altres cultures i civilitzacions, llur pretesa universalitat pot ser qüestionada.

El canvi de funció dels drets humans

Un altre aspecte que cal tenir en compte en relació als drets humans és el fet, potser no massa evident a primera vista, del seu canvi de funció o raó de ser inicial. Tal com hem mencionat més amunt (p. 248), la lluita pel reconeixement dels drets humans va començar amb una clara intencionalitat defensiva, en el sentit que es lluitava per assolir un instrument que servís per defensar-se dels abusos de poder de l'estat, en un primer moment, i, posteriorment, dels abusos i injustícies derivades del desenvolupament de la Revolució Industrial. Aquesta funció defensiva s'ha mantingut fins a l'actualitat, però s'hi ha afegit —de manera subtil i implícita— una segona funció radicalment diferent: la de constituir-se en el referent màxim d'articulació i organització de la vida en societat *urbi et orbe*. Actualment, ja no es tracta només d'utilitzar la reivindicació del compliment dels drets humans com a sistema de defensa davant els abusos i explotacions de tot tipus, sinó d'utilitzar-los com a referent màxim —i, molt sovint, únic— al voltant del qual cal organitzar tota societat. Aquesta visió es pot resumir en l'afirmació següent: "O drets humans o barbàrie".

Considerar aquest canvi de funció dels drets humans és d'una importància cabdal, ja

que és precisament en aquest punt on situem el conflicte entre drets humans i diversitat cultural. No és el mateix utilitzar els drets humans per defensar-se dels abusos de les empreses transnacionals o dels estats (dues institucions d'origen occidental modern) a qualsevol lloc de món, que utilitzar els drets humans per imposar una determinada manera de concebre la cultura social i jurídica.

Drets humans i diversitat cultural

Plantejar el tema de la relació, i molt sovint conflicte, entre drets humans i diversitat cultural és delicat, ja que la sola menció del postulat molt sovint provoca la sospita que es vol qüestionar la validesa dels drets humans per tal de justificar qualsevol tipus d'abús i explotació. Moltes persones, de manera sincera i honesta, estan convençudes de la validesa de l'axioma que ja hem mencionat més amunt: "O drets humans o barbàrie".

La meva intenció, en aquest darrer apartat, és la de fornir els elements necessaris que ens permetin superar aquest dilema, sense rebutjar la validesa i utilitat dels drets humans, però, alhora, sense necessitat de proclamar-los com l'únic instrument vàlid per tal d'assegurar la dignitat de les persones i la justícia social.

En un primer moment, presentarem aquells elements que mostren com els drets humans són, en gran part, occidentals en llurs pressupòsits profunds. Segonament, repassarem succintament algunes cultures socials no occidentals que ens ajudaran a comprendre millor el contingut de les diferents declaracions no occidentals que presentarem en tercer lloc.

L'occidentalitat dels drets humans

Més enllà del fet evident i incontestable que la noció i la formulació dels drets humans han sorgit en el marc occidental modern, és interessant explorar els fonaments culturalment occidentals que els determinen. En aquest article ens haurem de limi-

tar, però, a fer-ne una breu exposició esquemàtica, tot reprenent els punts d'un article de Raimon Panikkar,[13] acompanyada de la corresponent crítica intercultural. Segons aquest autor, són tres els postulats fonamentals implícits en la noció i formulació dels drets humans.

En primer lloc, hi ha el postulat que afirma l'existència d'una *natura humana universal* (que recull reminiscències de la llei natural), que és tinguda per *cognoscible* a través de la *raó* com a instrument universal de coneixement i fonamentalment diferent de la resta de la realitat; és a dir, l'ésser humà és amo de si mateix i de l'univers i, per tant, el "legislador suprem" a la terra.

Davant d'aquest postulat i les seves ramificacions, una crítica intercultural assenyalaria, en primer lloc, que la natura humana universal no té perquè ser diferenciada i separada de la resta de la realitat, ja que llavors els drets humans podrien ser percebuts com una violació dels Drets Còsmics. En segon lloc, tota interpretació de la natura humana universal és particular i la priorització d'una interpretació per sobre de les altres no és en si mateixa universalitzable.

El segon postulat és el que proclama la *dignitat de la persona humana*, que cal defensar individualment, sobretot davant de l'estat i la societat, ja que partim de la separació entre individu i societat; també es proclama l'autonomia de l'individu en relació al cosmos i a la resta de la societat, com a valor suprem. Ja hem mencionat més amunt les arrels cristianes de la noció d'individu.

Davant d'aquest postulat, la crítica intercultural plantejarà que la persona humana no pot ser reduïda a l'individu, que en darrer terme tan sols seria una simple abstracció. Com diu el mateix Panikkar,

> *(…) la «meva» persona també està en els «meus» familiars, els «meus» fills, els «meus» amics, els «meus» enemics, els «meus» avantpassats, els «meus» successors.*

13. Cf. Panikkar 1999: p. 7-10, que és la traducció catalana de la publicació original en francès i anglès del 1982 (Panikkar, 1982).

> *La «meva» persona també es troba en les «meves» idees i sentiments i en les «meves» possessions. Si em feu mal a mi, també feu mal a tot el meu clan i potser fins i tot a vós mateix.* (Panikkar 1999: p. 9-10)

Si podem considerar l'individu com un nus aïllat, la persona seria "tot el teixit que es troba a l'entorn d'aquest nus, per la qual cosa no podem determinar d'entrada els límits d'una persona, ja que això depèn en darrer terme de la seva personalitat". (Panikkar 1999: p. 10)

El tercer postulat és el de l'ordre democràtic en contraposició, no tant a l'ordre totalitari com a l'ordre jeràrquic que es fonamenta ja sigui en una voluntat o llei divina o en un origen mitològic. L'ordre democràtic considera la societat com una suma d'individus que s'associen amb la finalitat d'atènyer certs objectius que individualment no podrien abastar. En aquest sentit, llavors, la societat és vista fonamentalment com una instància que pot abusar i oprimir els individus en qualsevol moment. Aquest postulat comporta, per una banda, que cada individu sigui considerat a un mateix nivell d'importància i responsabilitat en relació al benestar de la societat, per una altra, que la societat no és altra cosa que una suma d'individus que prenen les decisions en nom de les seves voluntats sobiranes, independentment de tota realitat suprahumana, independentment que hom cregui o no que aquesta existeix; finalment, implica que els límits de la llibertat individual són els límits de les llibertats dels altres individus, de la qual cosa en deriva la justificació racional del govern de la majoria.

Davant del postulat de l'ordre democràtic, una crítica intercultural plantejaria, en primer lloc, la inconveniència de la suposada alternativa entre "democràcia" i "dictadura o totalitarisme", ja que l'ordre democràtic no és l'únic (ni sempre el millor) que garanteix la dignitat de les persones. Potser és el millor per defensar-se dels abusos de l'estat, de la societat o de les transnacionals, però també pot ser el pitjor per prendre decisions contra la preservació de la natura o la dignitat de les persones situades fora de la pròpia societat o estat democràtic. Un ordre jeràrquic també pot assegurar un cert ordre social i dignitat de les persones, encara que sigui per altres camins.

En una concepció jeràrquica de la societat, l'ésser humà particular no pot defensar els seus drets tot exigint o arrancant-ne el compliment independentment del tot. L'ordre que ha estat afectat negativament cal que sigui restablert en la seva integritat o, sinó, cal que sigui modificat de dalt a baix. (Panikkar 1999: p. 11)

Les cultures socials no occidentals

Per bé que esquemàticament, tot seguit analitzarem diferents cultures socials no occidentals, tot posant de relleu els elements fonamentals que les defineixen i configuren a partir d'altres nocions diferents de la de Dret, que poden ser considerades —fins a cert punt— els seus equivalents homeomòrfics.[14]

Pensament confucianista o el paradigma de la identificació

Fortament arrelat en el món asiàtic, molt especialment a la Xina, el pensament confucianista no reconeix un Déu creador infinit, oposat i imposat un món humà finit, ja que no hi ha ni dicotomia ni diferència entre creador i criatura, entre interior i exterior. Des d'aquesta perspectiva, el món no és governat per lleis exteriors sinó que s'autogoverna espontàniament.

Llavors, l'individu ha de conformar-se a aquest ordre, fet que explica i justifica l'alt valor de l'autodisciplina —adquirida mitjançant una educació i un respecte dels ritus orientats vers el seu perfeccionament, que fa que tota coacció sigui inútil (Alliot 1989a: p. 216)—. El concepte de *zhi*, que és "l'ordre com a expressió de l'harmonia de totes les formes racionals de l'ésser i de totes les formes rituals dels moviments" (Vandermesh, citat a Leroy 1995: p. 15), comporta una valoració del ritus.

El dret, en aquest cas, té una importància molt relativa en l'organització de les relacions socials i es troba devaluat socialment i moralment, ja que no sorgeix espontàniament de la realitat, sinó que és quelcom que prové de fora. És utilitzat, sobretot,

14. Per aquest apartat reprenem essencialment Eberhard 1996: p.41-47 i Eberhard 2000: p. 150-200.

per regular les relacions amb els impius i els descreguts, que no observen els ritus, o amb els estrangers que no els coneixen. Quan el dret i els drets són presents, ho són més com a complement del ritus, de la mateixa manera que el *ying* ho és del *yang*.

En el cas del Japó —explica Eberhard tot citant en Norbert Rouland (Rouland 1995a: p. 138)— arribar a un acord és més important que no pas les sentències judicials; cerquen, així, que els conflictes siguin solucionats a través d'un acord entre les parts. Les lleis són percebudes, sobretot, com a models de conducta i no pas com el millor sistema per solucionar els conflictes. Els drets individuals, doncs, es troben limitats per la importància donada a als *giri*, que són les regles de comportament que corresponen a diversos tipus de relacions socials que comporten deures.

En el món asiàtic, el dret té una importància menor que a occident; el respecte pels ritus i els models de conducta són molt més importants, ja que permeten harmonitzar la vida individual i la vida còsmica. Si cal utilitzar el dret i els drets, inclosos els drets humans, sempre serà a l'interior d'un conjunt de ritus i models de conducta i amb l'objectiu suprem d'intentar restablir l'harmonia social trencada.

L'animisme o l'arquetipus de la diferenciació

El pensament animista es troba present en diverses societats i cultures, tot i que normalment se l'associa a l'Àfrica negra. La idea o perspectiva essencial de tot animisme és la concepció de l'univers com a resultat de la circulació de les energies. L'ànima de l'univers és regulada per aquestes energies en un joc continu de complementarietat harmonitzadora. No es tracta d'una dualitat complementària com podia ser la del *ying/yang* xinès, sinó d'una pluralitat complementària segons la qual les societats s'organitzen, sovint, a partir d'una estructura ternària. (Leroy 1995: p. 143)

En les societats animistes africanes, l'univers sorgeix del caos, que ja contenia tot el futur en potència. El fonament d'aquest univers no és l'U, que dóna ordre i estabilitat (com ho és en el cas del mite abrahàmic), sinó el múltiple, el no organitzat, l'inestable. La creació del món és permanent i l'home té un rol primordial en la preservació de l'harmonia universal.

Llavors, des d'aquesta perspectiva, la unitat de la societat no prové d'un ordre imposat —exterior a aquesta i uniformitzant— sinó, ben al contrari, de l'afirmació de grups diversos que es necessiten mútuament, ja que són complementaris i solidaris. Tenint en compte que la diferència és concebuda com el fonament de la unitat, tot tipus de legislació que cerca la uniformització, com acostumen a ser les legislacions occidentals (Declaració Universal dels drets humans inclosa), serà percebuda com a destructora de la unitat.

A més, el rebuig de les lleis superiors suposa que els éssers humans són responsables de llur propi futur, és a dir, implica una valoració dels sistemes de conciliació i consens. Aquesta orientació queda reflectida en el dret consuetudinari africà, que és el conjunt de normes heretades dels avantpassats que serveixen de guia per trobar solucions a les situacions particulars, i que tots els afectats reinterpreten i adapten mitjançant la discussió.

Des d'una perspectiva animista, es tracta, en darrera instància, de solucionar els conflictes "*en el ventre del poble*", en el si del grup o comunitat que l'ha vist néixer, més que no pas recorrent a una instància exterior no legítima (Leroy 1995: p. 19; Alliot 1989b: p. 277). Però per comprendre millor aquesta perspectiva jurídica del món animista, cal tenir en compte quina és la seva concepció de la persona.

En aquest sentit, el primer que cal tenir en compte és que —igual que en la seva concepció del món— la persona és concebuda de manera plural; comprèn diversos nivells (corporal, espiritual ancestral i energètic còsmic) que, articulats dinàmicament, conformen cadascuna de les persones. Aquesta pluralitat en la constitució de la persona esdevé encara més profunda pel fet que s'inscriu en múltiples pertinences socials i familiars (llinatges, clans, grups d'edat…). Això comporta que la seva identitat estigui determinada, fonamentalment, per la funció que du a terme dins la societat, més que no pas pel seu "ésser intrínsec i immutable". A Europa, i per extensió en tota la cultura o civilització occidental, l'individu, jurídicament parlant, és el mateix des del naixement fins a la mort; té un dret o uns drets invariables per cadascun i idèntic per tots. En canvi, des d'un punt de vista animista africà, la vivència és total-

ment diferent, ja que la persona es manifesta com a múltiple en tots els nivells i fonamentalment canviant.

> *La noció de persona jurídica no pertany als drets originalment africans. Hom hi troba la de l'estatut determinat per les funcions exercides: l'estatut individual esdevé més important amb l'edat, quan hom es casa, quan hom té fills, quan hom esdevé cap d'un llinatge, etc.* (Alliot 1989b: p. 274)

Tradicionalment, en les societats animistes, la persona plural s'inscrivia, doncs, en diferents comunitats i grups. Això i la pluralitat de l'organització social que, a través de la creació de poders i contrapoders, impedia la gènesis d'un poder fort i centralitzat, la protegia dels abusos i explotacions que poguessin sorgir, sense necessitat d'establir idealment uns drets humans iguals per a tothom.

Pensament indi o l'arquetipus d'articulació

En el cas que ens ocupa, per pensament indi ens referim als fonaments filosòfics comuns a l'hinduisme, el jainisme i el budisme. La noció comuna a aquests tres corrents de pensament és la de *dharma*, que tan sols es pot comprendre en el marc de la visió cosmològica que l'articula.

En relació a la creació del món, des de la perspectiva hindú, aquest no ha estat creat del no res per un creador exterior, sinó que és la manifestació —*srishti*— del no manifestat (Brahman) en el manifestat. La finalitat darrera del món és el retorn del manifestat al no manifestat i per tal que això sigui possible, aquest món plural s'organitza a través d'una jerarquia complexa i flexible, governada pel joc continu entre el principi de l'energia o *prâna* i el principi de la substància o *âkâsha.*

Dins d'aquest context, el *dharma* és una noció plural i diversa, gens unívoca, que pot ser percebuda, compresa i viscuda diferentment, sense ser quelcom de contradictori.

> *L'home religiós veurà en el* dharma *la llei de Déu; l'home moral el veurà com el principi interior que forneix un criteri del bé i del mal; el jurista el veurà com la llei*

> *(…); el psicòleg remarcarà la tradició, el costum, l'esperit social; el filòsof hi veurà la consciència de l'espècie o la consciència de la unitat, que per la seva mateixa natura empenyerà finalment l'home a manifestar la bondat o el sentit de la unitat; l'idealista hi veurà l'ideal; el realista la llei que es troba darrera l'espectacle aparent de la vida; el místic pràctic la força que porta a l'harmonia en la unitat. Però, en veritat, el* dharma *és el principi que es troba a la base d'aquestes manifestacions, contingut en totes elles i subjacent a totes aquestes concepcions.* (Gualtherus Mees citat a Herbert 1988: p. 117-118)

En darrera instància, el *dharma* és un principi de cohesió i de força còsmica que es pot manifestar de maneres diferents però que, en essència, es manté immutable. A partir d'aquesta noció de *dharma* podem comprendre millor que un dels fonaments del pensament indi és el de l'articulació de tots els elements que composen el cosmos.

> *En efecte, el que més crida l'atenció en primer lloc en el pensament indi és la seva tendència a assimilar-ho i articular-ho tot: cada sistema de pensament, cada filosofia és vista com a compatible amb les altres i és articulada a l'interior d'un sistema, certament jeràrquic, però profundament plural, tot preservant l'ideal de la unitat del cosmos, de Déu.* (Eberhard 2000: p. 192-193)

El *dharma* —que té implicacions jurídiques, socials i ètiques— no es fonamenta, però, en l'individu sinó en el cosmos sencer, del qual l'ésser humà és tan sols una part. En la mesura que l'home respecta el *dharma,* pot viure en harmonia amb el cosmos. Des d'aquesta perspectiva, hom pot comprendre millor el que Raimon Panikkar planteja en relació al lloc que ocupa el dret en una societat articulada a l'entorn del *dharma.*

> *Aleshores, un món en què la noció de* dharma *ocupa un lloc central i ho penetra tot no es preocupa tant per la posada en evidència del "dret" d'un individu contra un altre o de l'individu davant de la societat, sinó que més aviat es preocupa d'establir el caràcter* dhàrmic *(just, veritable, consistent,…) o* a-dhàrmic *d'una cosa o d'una acció, en el marc del complex cosmoteàndric de la realitat.* (Panikkar 1999: p. 16).

Semblantment a l'animisme, en aquest cas, la personalitat té un caràcter funcional i no substancial; són els diferents estatus els qui determinaran els deures i drets de cadascú. A més, cal tenir en compte que, contràriament als drets humans, el *dharma* concerneix el cosmos sencer, amb tot els éssers que l'habiten i no només els éssers humans. Això vol dir que la finalitat darrera és la d'assegurar l'harmonia del cosmos. En aquest sentit, segons Raimon Panikkar, "el gènere humà tan sols té el 'dret' de sobreviure en la mesura que acompleix el deure de mantenir el món (*lokasamgraha*)". (Panikkar 1999: p. 19)

Llavors, els drets humans, des d'aquesta perspectiva, queden relativitzats en el context de tot el cosmos, cosa que significa que només poden ser assumits com a conjunt harmoniós i en la seva relació amb els deures de l'home i tota l'estructura de l'univers —que inclou l'ésser humà, el cosmos i les divinitats.

Ara bé, cal tenir en compte que, el pensament indi, tot i que respecta la primacia del *dharma*, també reconeix altres elements subsidiaris que tenen importància en la determinació del que és just.

> *L'aspiració religiosa no monopolitza tota l'activitat humana. Com a complement del* dharma *(en tant que el bé), hi trobem l'*artha *(allò que és útil) i el* kama *(allò que dóna plaer). Al costat de la ciència del* dharma *(*dharma-shastra*) hi ha la ciència de l'*artha *(*artha-shastra*), que és la ciència del que és útil i on la norma sorgeix a través de l'avaluació de l'avantatge que hom pot treure d'un acte i que s'il·lustra en els tractats sobre la política i en la pràctica dels prínceps, i la ciència del* kama*, que és la ciència del plaer i dels mitjans per atènyer-lo i que es troba codificada en el* Kamasutra. (Everhard 2000: p. 197).

Islam o l'arquetipus de la submissió

L'islam comparteix amb l'Occident l'arquetipus d'un ordre imposat des de l'exterior al qual cal sotmetre's tot i que hi ha una diferència important que cal assenyalar. Si, actualment, malgrat tota la influència històrica del cristianisme, l'Occident és fonamentalment profà, el món islàmic és profundament sagrat.

Concretament, en relació al dret, això significa que si l'origen de les lleis occidentals és l'estat, les lleis en el context islàmic provenen de Déu. Això significa, llavors, que si a Occident la llei emana del poder polític, a l'islam la llei —en tant que *sharia* o llei alcoràmica— s'imposa al poder polític. En aquest sentit, la funció de l'estat islàmic no és tant la de transformar la societat a través de les seves lleis, sinó la d'apropar-la a l'ideal diví revelat al Profeta, mitjançant una actitud de recerca constant d'aquest ideal.

Des d'aquesta perspectiva, l'acceptació dels drets de l'home com a quelcom d'absolut i immutable no té cap sentit, ja que només Déu és absolut, són les seves lleis les que governen i no pas els drets de l'home.

Aquesta preeminència de la llei alcoràmica no comporta automàticament un tancament, fossilització i uniformització de les lleis en el context islàmic; l'islam, darrera la unitat principi, la unitat de Déu, la comunitat de creients, l'Umma i el missatge alcoràmic dels cinc pilars de la fe, deixa lloc a d'altres referents, com són el mateix Profeta, els diversos ritus, o les diferents escoles o confraries que poden interpretar el missatge alcoràmic des de perspectives a voltes força diferents, fins i tot contradictòries… Aquesta pluralitat interpretativa i vivencial de l'interior de l'islam també es manifesta en el camp jurídic islàmic.

Concretament, cal tenir en compte que la ciència del Dret Islàmic (*fiqh*) es fonamenta al mateix temps en una ciència de proves (*usul al-fiqh*) i en la teologia (*usul al-din*). A més, els raonaments dels juristes no només tenen en consideració el *Qoran* i la *sharia*, sinó també altres elements que tenen llur origen en els costums locals de les diferents àrees geogràfiques i culturals on s'ha propagat l'islam.

Declaracions no occidentals dels drets humans

Ja hem analitzat, encara que breument, els canvis i transformacions que els drets humans havien experimentat al llarg de la història (p. 249-251). Ara bé, aquests canvis i transformacions, que afectaven tant els titulars com els deutors dels drets, no

sortien del marc cultural occidental i, en darrer terme, només han estat una millora i concreció dels principis presents a la Declaració de 1789.

Des de principis de la dècada dels vuitanta, però, han començat a aparèixer un nombre considerable de declaracions sobre els drets humans que es reclamen de tradicions jurídiques i de pensaments no occidentals, tot i que s'adrecen també a tota la humanitat amb vocació d'universalitat. Presentarem, molt breument, els elements diferencials d'algunes d'aquestes declaracions per tal d'il·lustrar com des d'altres perspectives culturals hom dóna importància a elements i aspectes diferents.

La Carta Africana dels Drets de l'Home i dels Pobles[15]

Aquesta Carta fou aprovada per l'OUA (Organització de la Unitat Africana) el 1981 per tal d'afegir alguns principis originals i particulars als drets individuals reconeguts per la Declaració de 1948.

En primer lloc, cal destacar que atorga un lloc molt important als drets dels pobles, tot conjugant-los amb els drets individuals; explicita que aquests darrers no poden ser veritablement respectats si el poble del qual formen part els individus està sotmès a la dominació estrangera. És per aquest motiu que dels articles 20 al 24 precisa clarament els drets d'autodeterminació, els de disposar lliurement dels recursos naturals, els de gaudir d'un medi natural sa i en condicions i els de viure en pau i seguretat. Planteja, també, el dret al desenvolupament, que no és reduït al creixement econòmic, sinó que s'adequa a les diferents cultures i tradicions, tot accentuant el component cultural del desenvolupament.

En segon lloc, planteja un equilibri entre els drets humans i els deures de la persona vers la família, la societat, l'estat, les comunitats legalment reconegudes i la comunitat internacional; valora molt la persona amb tots els seus lligams socials.

En tercer lloc, val la pena mencionar que en un dels articles (art. 29) es declara el

15. Per ampliar informació sobre aquest punt vegi's Rouland 1995a : p. 136-137; Rouland 1995b: p. 203.

deure de l'individu de "(…) vetllar per la preservació i reforçament dels valors culturals positius", la qual cosa contrasta amb la tendència uniformitzadora de la cultural occidental i la seva Declaració Universal dels drets humans, així com el fet que no es tracta tan sols d'un dret, sinó d'un deure.

Les declaracions asiàtiques dels drets humans[16]

En la Declaració dels Deures Fonamentals dels Pobles i dels Estats Asiàtics, adoptada pel Consell Regional dels Drets Humans a Àsia, es declaren les obligacions dels estats i els pobles per procurar el respecte dels drets individuals i col·lectius. Concretament, declara l'obligació dels estats de vetllar per tal d'assegurar el desenvolupament, tant polític com social, econòmic i cultural, tot definint-lo en termes tant individuals com col·lectius.

El 1993, cent deu ONG asiàtiques aprovaren l'anomenada Declaració de Bangkok, amb la vista posada en la Conferència de Viena sobre els Drets Humans d'aquell mateix any. En aquesta declaració es fa un tractament global de la situació dels drets humans a l'Àsia, tot insistint particularment en el dret al desenvolupament i els drets dels grups vulnerables, com poden ser les minories lingüístiques i religioses, els refugiats, els desplaçats, les dones i els infants.

S'afirma, també —a l'article 8—, que la natura universal dels drets humans ha de ser contextualitzada en el dinamisme del dret internacional i tot tenint en consideració les particularitats regionals i nacionals, és a dir, llurs arrels històriques, culturals i religioses.

Les declaracions islàmiques dels drets humans[17]

El fet que dins de l'islam hi hagi diferents corrents i orientacions fa que existeixin diverses declaracions islàmiques dels drets humans. N'hi ha una, la Declaració Uni-

16. Per ampliar informació sobre aquest punt, Cf. Rouland 1995b: p. 204.

17. Per ampliar informació sobre aquest punt, Cf. Rouland 1995a: p. 139-140; Rouland 1995b: p. 203-204.

versal del Drets de l'Home en l'Islam, que és la més coneguda de totes i que fou presentada el 1981 a la UNESCO pel Consell Islàmic per Europa.

Reprèn els elements essencials dels drets humans clàssics, tot restant silenciosa en allò que fa referència als drets de les dones, els drets polítics dels no musulmans i els càstigs corporals. El seu aspecte més original rau en l'afirmació de l'origen diví dels drets humans i la relativització de la raó. Concretament afirma que,

> *La racionalitat en si mateixa, sense la llum de la revelació de Déu, no pot constituir una guia infal·lible en els afers de la humanitat, ni aportar un aliment espiritual a l'ànima humana.*

També proclama que els deures envers Déu, per l'Aliança ancestral que hi ha amb aquest, tenen prioritat en relació als drets humans i que el dret a la llibertat, especialment cultural, és inalterable per a tot individu i poble.

El 1980, a Koweit, es va aprovar una Declaració semblant, però que acorda més drets per a les dones, obliga els estats a garantir els mateixos drets als no musulmans que als musulmans, recomana l'abolició de la pena de mort i demana als estats que elaborin plans de desenvolupament per socórrer els més necessitats de la societat. La Declaració, que es va aprovar el 1981 a Taif, defineix de manera molt específica la llibertat religiosa, de la mateixa manera que l'aprovada a Ryad el 1989.

En definitiva, podem dir que les declaracions islàmiques dels drets humans es distingeixen de la Declaració Universal pel fet que els drets són considerats de caràcter diví. Fins i tot podem aventurar-nos a dir que són els Drets de Déu, presidits per la revelació i no per la raó. Les diverses formulacions islàmiques dels drets humans són força diferents; van des del rebuig total a la Declaració Universal, fins a les adaptacions que acabem de presentar breument.

Les declaracions pel reconeixement dels drets dels pobles autòctons[18]

Els pobles autòctons que no ocupen una àrea geogràfica determinada sinó que es troben presents als cinc continents, pel fet de presentar trets culturals comuns i patir unes situacions injustes similars, també han elaborat una Declaració Universal de llurs drets.

Aquesta Declaració fou elaborada per un grup de treball sobre les poblacions autòctones del Consell Econòmic i Social de l'ONU, creat arrel de les destruccions que aquestes poblacions van patir, especialment a Amèrica del sud a principis dels anys 70.

Els elements més propis d'aquesta Declaració són el dret dels pobles autòctons de "disposar d'ells mateixos" i de "determinar lliurement llurs relacions amb els estats on viuen", tal com aclareix l'article primer. També cal destacar la importància que dóna als drets col·lectius com a pobles —al costat dels clàssics drets individuals—, com, per exemple, el dret de desenvolupar llurs característiques ètniques i culturals i de viure en la pau i la seguretat com a pobles diferents. També s'hi relativitza el rol i el poder de l'estat; plantegen que els estats no han de tenir més el monopoli i el control del seu desenvolupament, cosa que en el passat sempre ha provocat la instal·lació d'una lògica assimilacionista.

Conclusions

Si, a tall de conclusió, hagués d'elegir tres idees clau al voltant del binomi *drets humans i pluralisme cultural*, jo m'inclinaria per assenyalar les següents:

- La noció de drets humans és un instrument molt útil per lluitar contra els abusos comesos contra la dignitat humana. Ara bé, els abusos contra els quals són vàlids com a instrument de defensa, en la major part dels casos són generats pel sistema

18. Per ampliar informació sobre aquest punt, Cf. Rouland 1995a: p. 144-147; Rouland 1995b: p. 204-206.

cultural i civilitzador occidental-modern, ja sigui a través de l'estat-nació o de les corporacions econòmiques i industrials. Utilitzar els drets humans per imposar un sistema de vida occidental modern, contra els abusos del qual després caldrà utilitzar aquests mateixos drets humans, és una perversió de la seva funció originària: passen de ser un instrument de defensa a ser un instrument d'estructuració social.

- Els drets humans no són l'única manera, ni sempre la millor, de concebre l'articulació de les relacions socials. En altres cultures i civilitzacions, com ja hem vist, hom pot concebre les relacions socials a partir d'altres supòsits, no estrictament humans ni estrictament en nom del dret. El cosmos i el seu equilibri harmònic poden ser tan o més importants que els éssers humans i els seus drets individuals.

- Seria una iniciativa molt positiva i d'una orientació força intercultural, que hom donés a conèixer les diferents declaracions de drets humans redactades des d'altres àmbits culturals i civilitzadors, per començar a habituar-nos a plantejaments diferenciats del que fins ara ha estat considerat com l'únic vàlid: la Declaració Universal dels Drets Humans aprovada per l'ONU el 1948.

Aquestes tres consideracions ens porten, llavors, a una reflexió final:

- Cal iniciar un veritable diàleg intercultural entre la concepció occidental moderna de la dignitat humana (drets humans) i les altres concepcions de la dignitat humana i de l'organització social pròpies d'altres cultures i civilitzacions, sense pressuposar, d'entrada, que cap d'elles hagi de ser l'únic marc del diàleg.

D'aquesta manera, les diferents ètiques podran millorar-se i aprofundir-se —sense necessitat d'una fusió metacultural— amb l'objectiu de contribuir, cadascuna des de la seva posició, a que la dignitat de tots els éssers humans i l'equilibri de tot el cosmos siguin preservats en benefici de tota la Realitat sencera.

Bibliografia

ALLIOT, M. (1989a), "Anthropologie et Juristique", a (1953-1989) *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, París, LAJP, p. 169-180.
—(1989b), "La coutume dans les droits originellement africains", a (1953-1989) *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, París, LAJP, p. 269-290.

CRESPO, R. I NICOLAU, A. (1998), "Immigració i interculturalitat: una interpel·lació a la societat catalana", *a Papers d'Innovació Social*, Barcelona, EcoConcern.

CUCHE, D. (1996), *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, París.

DUMONT, L. (1991), *Essais sur l'individualisme*, Saint Armand (Cher), Seuil, 3, Col. Points, Série Essais.

EBERHARD, C. (2000), *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un desarmément culturel pour un droit de paix*, Tesi Doctoral presentada a la Université Paris I - Panthéon - Sorbonne.
—(1996), *De l'universalisme a l'universalité des droits de l'homme par le dialogue interculturel. Un défi de sortie de la modernité*, Mémoire de D.E.A, "Études Africaines", Université de Paris - Panthéon - Sorbonne. Consultable al Laboratoire d'Anthropologie Juridique.

HERBERT, J. (1988), *Spiritualité hindoue*, Saint-Armand (Cher), Albin Michel, col. Spiritualités Vivantes, Série Hindouisme, p. 573.

LE ROY, E. (1995), "L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel", *a Révue générale du droit*, vol. 26, p. 5-26.

NICOLAU, A. I VACHON, R. (1995), "La investigación y la enseñanza del pluralismo jurídico: un enfoque diatópico y dialogal", comunicació presentada en el col·loqui *IV Jornadas Lascasianas: Etnicidad y Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (México).

PANIKKAR, R. (1999), "La noció de «drets de l'home», un concepte occidental?", a *Via Fora!!* núm. 63, p. 4-12 (1a part) i núm. 64, p. 4-22 (2a part). Es tracta d'una traducció de la versió original en francès: Raimon Panikkar (1982), "La notion des Droits de l'Homme, est-elle un concept occidental?", a *Diogène*, núm. 120, p. 87-115.
—(1991), "La visió cosmoteàndrica: el sentit religiós emergent del Tercer Mil·lenni", a *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 156, Montserrat, p. 78-102.
—(1979a), *Myth, Faith and Hermeneutics*, Nova York, Paulist Press.
—(1979), "The myth of pluralism", *a Cross Current*, estiu.
—(1975), "Percées dans la problematique interculturelle", *a Monchanin*, núm. 50, Montréal.
—(1975), "Cross-cultural studies: The need for a new science of interpretation", *a Interculture*, Vol. VIII, núms. 3-5, Cahier 50.

ROULAND, N. (1995a), "Les fondements anthropologiques des droits de l'homme", *Sélection d'articles (1989-1995)*, p. 128-149. Consultable al *Laboratoire d'Anthropologie Juridique*.
—(1995b), "L'archipel des Droits de l'Homme", *Sélection d'articles (1989-1995)*, p. 191-201. Consultable al *Laboratoire d'Anthropologie Juridique*.

VACHON, R. (1995), "Guswenta ou l'impératif interculturel", *a Interculture*, Vol. XXVIII, núm. 2, primavera 1995, cahier 127.

13 Contra el determinisme cultural

Maria-Àngels Roque

Pensar sobre el Mediterrani, precisament per la seva condició de Nord i de Sud i també perquè es pot considerar un laboratori de llarga durada, pot ser estimulant per la nostra reflexió sobre el conflicte i l'enteniment cultural. Pensar, tanmateix, sobre la nostra tradició i els seus elements múltiples, és convenient per poder relativitzar determinades visions que, sovint, només són estereotips.

Aquest article vol ser un breu acostament a la cultura des de la diversitat i el canvi. Abans de tot, però, crec que hauríem de reflexionar sobre què vol dir cultura: les cultures són locals? Són una adequació al territori, a l'ecologia? En part sí i en part no. L'apropiació i la manifestació d'una cultura específica es fa a partir d'un territori concret, però no poden ser mai deixades de banda les mutacions dels valors i les aspiracions de les persones que es produeixen dins d'aquests territoris. Els conflictes cremen moltes energies, però sovint serveixen per motivar canvis que adeqüin la societat i els recursos a una nova realitat. La contemporaneïtat de les cultures és assistir a les seves pròpies mutacions.

Les cultures contemporànies no poden ser solament compreses en el seu conjunt i pels seus aspectes més conflictius i tensos, sinó també pels més dinàmics i plàstics, a partir de l'escissió interna que les constitueix i no des del punt de vista d'una conseqüència presa de manera aïllada. En aquest sentit, constatem que el futur de la diversitat constitueix actualment un gran repte, que pot caure en el parany de

l'homogeneïtzació si la lectura de la cohesió no té en compte models identitaris diversos, igual que la biodiversitat, i que poden donar síntesi de creativitat davant d'un model únic, considerat com a exclusiu.

La qüestió de la imatge de l'"altre" és decisiva: pot ser negativa a causa d'un coneixement erroni de la història i d'un distanciament cultural intencionat; però pot ser positiva si se sap educar les generacions futures en l'objectivitat i el respecte vers les altres societats. Així, l'èxit de les relacions interculturals, econòmiques i sociopolítiques entre les dues ribes ha d'estar acompanyat d'un *coneixement real* de l'*"altra cultura"*, de l'*"altra societat"*, de l'*"altra religió"*, sempre dins una percepció positiva de la diferència. En aquest sentit, no es tracta només d'incentivar la convivència, sinó també la curiositat i el desig de conèixer allò que és diferent.

Una primera constatació és la necessitat de reinventar una nova lectura del nostre passat, recent i llunyà, a fi de construir un present i un futur en un Mediterrani que, lluny de representar un conjunt cultural homogeni, ha estat històricament un mosaic, però també un espai amb un intens mestissatge cultural. Cada poble practica la memòria selectiva i destaca la seva aportació al procés civilitzador, tot ignorant, sovint, allò que procedeix d'altres. Evocar un deute recíproc podria contribuir a modificar aquesta mirada sobre un mateix i sobre "l'altre".

Es tracta, doncs, de crear el marc i disposar dels mitjans necessaris per a *analitzar comparativament* els sistemes socialitzadors de les dues vores i acabar, així, amb els "fantasmes", trencar amb els prejudicis, suprimir els malentesos en els contextos culturals respectius i elaborar una sèrie de projectes per poder arribar a un millor coneixement recíproc, més profund. L'educació dels joves és, en efecte, un vertader repte per a la comprensió futura entre Europa i les terres de l'islam. Com podem establir un diàleg cultural renovador? Podem aconseguir-ho si no ens coneixem, ni ens reconeixem? Quin és el paper de les ciències socials en aquest procés?

El Mediterrani com a ecosistema

A la Mediterrània, compartim —a més d'un patrimoni arquitectònic, arqueològic i històric— un patrimoni cultural en la perspectiva oberta i àmplia i en el sentit antropològic de "memòria col·lectiva" i viva. En som conscients d'això? No gaire.

Però el Mediterrani no és únicament un gran museu a l'aire lliure, ni un mercat, o la zona de lleure més important del planeta, alhora que una de les més conflictives. Hem fet referència a d'altres llocs que el Mediterrani, des d'una perspectiva humana, social, és un espai construït, però també és un espai en moviment (Roque, 1990, 1995, 1997). Dic espai perquè té una connotació menys rígida, amb intercisis i porositats en què podem trobar els corredors d'un pensament mediador i sobretot de comunicació, un espai que conceptualment es representa millor com un ecosistema.

Per abordar aquesta realitat complexa, hem triat la interdisciplinarietat com a base epistemològica i l'ecosistema més com a metàfora que com a paradigma. El valor innovador del paradigma ecològic és que no té centre i que es regula mitjançant els seus antagonismes. Segons el paradigma ecològic, a una diversitat més gran correspon una unitat més gran. La incidència recíproca es tradueix no només per una diversitat més unificada, sinó també per la unitat que es diversifica (Roque, 1990). Des d'un punt de vista filosòfic, això significa un nou indici de solució al problema de *la unitat i la multiplicitat*.

La teoria de sistemes ens demostra que cap sistema pot ser explicat des de dins, per tant s'ha de saltar fora del sistema per a poder-lo entendre. Però, podem saltar? No som tots víctimes del nostre propi sistema (contracte social, socialització i educació, disciplina, etc.)? Existeix la temptació de substituir allò que és simple per la totalitat, que correspondria al pensament "holista". Però seria una altra reducció. S'ha d'anar amb compte amb aquest circuit cibernètic on s'inclouen els diversos elements; el teixit ecosistemàtic s'alimenta també d'aspectes aleatoris. Per aquesta raó, l'*ecocomunicació*, tot utilitzant un terme forjat pel pensador Edgar Morin (l990, l993) per parlar de la complexitat, es constitueix tot d'una de solidaritats i d'antagonismes.

És difícil de descriure una cultura sense tenir en compte l'alteritat, atès que els diferents grups humans posseeixen especificitats culturals. En la valorització d'una cultura es tendeix a desenvolupar un caràcter etnocèntric, força sovint d'acord amb el concepte clàssic de centre-perifèria en relació amb el sistema o posició dominant.

Entre Europa i el Magrib, el Mediterrani actua com un mirall que retorna de forma invertida les imatges mútues. Sens dubte, el Mediterrani reprodueix al llarg de la història l'escenari d'enfrontaments de poders i ideologies oposats.[1] Però és també una història llarga plena d'intercanvis, una història de mestissatges culturals.

La perspectiva antropològica

L'antropologia és una disciplina moderna que utilitza el sistema comparatiu, tot i que els seus conceptes constitutius ja es troben presents tant entre els escriptors grecollatins com entre els geògrafs àrabs i, més tard, en els relats d'eminents viatgers. L'*ethos*, o comportament dels pobles que aquells descriuen, apareix, normalment, acompanyat de judicis de valor del que es considera civilitzat o no. En la concepció romana, per exemple, concretitzada especialment per les religions cristiana i musulmana, la civilització té una vocació universal i expansionista. A l'interior d'una civilització poden cohabitar diverses cultures, però existiran sempre models que donen cohesió "civilitzadora". Aquesta pot consistir en una paritat de tipus religiós, jurídic, polític o econòmic (Roque, 1996).

De les diferents disciplines, és possible que l'antropologia social i cultural sigui la que ha intentat alliberar el concepte de civilització de qualsevol judici de valor. Els antropòlegs no solen confrontar civilització amb cultura, des que Edward B. Tylor, el 1871, els convertís en sinònims en el seu estudi clàssic *Civilització primitiva*: "La paraula cultura o civilització, presa en el sentit etnogràfic més extens, designa el

1. Aquesta idea del mirall té connotacions antropològiques antigues. François Hertog, a la seva obra *Le miroir d'Hérodote,* explica com els relats d'Herodot, en la descripció d'altres pobles, especialment dels escites, servien per explicar de forma invertida els costums grecs.

conjunt complex que comprèn, al mateix temps, les ciències, les creences, las arts, la moral, les lleis, els costums i d'altres facultats i hàbits adquirits per l'home en estat social".

L'expansió de l'etnografia i de l'antropologia social a finals del segle XIX enriquí de manera comparativa el coneixement sobre aspectes fins aleshores desconeguts sobre el **canvi cultural,** la difusió d'elements culturals, llur distribució geogràfica i ecològica així com l'apropiació i també l'aculturació. Per a l'antropologia, la cultura és el procés i el resultat de la transformació que les activitats humanes operen sobre la natura, des del treball i la tècnica fins a les arts i les ideologies. Sense oblidar la importància dels valors aglutinadors del grup, així com les relacions concretes entre els seus membres i un element físic determinant: el seu medi natural o artificial.

De tota manera, si el medi pot influir marcadament en un espai determinat, tampoc no hem d'oblidar que les cultures són dúctils i adaptatives i que, per exemple, en el cas d'una migració, quan els individus canvien de medi natural i/o social, són capaços també d'adaptar les seves pautes culturals a aquest nou medi (rural/urbà, beduïns/sedentaris, d'un país a un altre, etc.).

Per a l'historiador Fernand Braudel (l966), les civilitzacions són aquiescències, interminables continuïtats històriques. Però també, per a aquest gran historiador de la Mediterrània, existeix a totes dues ribes la genètica geogràfica: la civilització dels promontoris rocosos, antigues civilitzacions mediterrànies que han precedit a l'assentament romà i li han conferit un caràcter peculiar en el temps. L'Occident ha tingut sempre unes característiques diferenciades de l'Orient tant al nord com al sud del Mediterrani.

També des de la història, James Amelang (1997), investigador de les societats urbanes, expressa que en el Mediterrani conflueixen dos mites de l'espai: la ciutat i la cultura compartida. Aquesta darrera visió mediterranista, sostinguda primerament pels viatgers, ha recaigut sobre les espatlles de l'antropologia acadèmica ja des dels inicis de la disciplina com a tal, i ja sigui a favor o en contra. Per aquesta raó ara continuaré reflexionant sobre algunes d'aquestes visions mediterranistes.

Un observatori de llarga durada

Les societats antigues de Grècia i Roma, els mites clàssics i bíblics, han sigut font d'estudi i de coneixement per als pioners de l'antropologia. A mitjan segle XIX, el Mediterrani es converteix en un laboratori que, gràcies als seus exemples de llarga durada, permet a juristes com Bachofen i Maine —apassionats del dret comparat i grans coneixedors de la filologia clàssica— de desenvolupar les seves teories evolucionistes d'organització social, així com, també, al filòsof finès Edward Westermarck, que en *The Origin and Developement of the Moral Ideas (1906-1908)* intenta fomentar una ciència de les idees morals tot trencant amb el subjectivisme i intentant definir un espai cultural comú per mitjà d'analogies culturals. Aquest aspecte serà criticat, més tard, pel sociòleg francès E. Durkheim —precursor del funcionalisme—, que trobava massa naturalistes aquestes analogies. Per la seva banda, Durkheim desenvoluparà la teoria de les societats segmentàries, mentre el britànic J. G. Frazer profunditzarà en temes avui clàssics, com són la "reialesa sagrada" o el "boc expiatori". Juntament amb els fonaments de l'antropologia, s'aniran construint, especialment a les universitats anglosaxones, conceptes com els de parentiu, organització social, mite, màgia o religió. Elements, aquests, que pertanyien a les societats arcaiques mediterrànies i que després s'actualitzarien en d'altres contextos o, al contrari, perdrien actualitat.

Després de la segona guerra mundial, apareixerà una plèiade de mediterranistes que, tot seguint la metodologia del treball de camp, buscaran els seus objectes d'estudi en zones de muntanya, en petites poblacions camperoles ibèriques, italianes i gregues o en l'interior tribal del Magrib o de l'Orient Pròxim, i intentaran trobar un cert exotisme dins unes societats, a la fi, no tan diferents de les seves.

Amb l'aparició de les primeres síntesis regionals (Davis, 1977) que situen les investigacions del període fundador dels estudis antropològics mediterranis, es manifestaran els grans temes i representacions més recurrents de l'*ethos* mediterrani (llinatge, patronatge, venjança, honor, etc.). La tendència intentarà demostrar el primat relatiu de la unitat sobre la diversitat, encara que aquest aspecte hagi estat després fortament contestat.

Entre els primers, trobem els assajos recollits per Pitt-Rivers (1963) i J. G. Peristiany (1968), que intenten donar un contingut a aquesta noció de societat mediterrània tot posant en evidència —més enllà de la diversitat real de les societats i de les cultures— l'existència de formes d'organització social emparentades i de valors compartits. Contràriament a aquests, ens trobem, per exemple, amb els treballs de l'antropòleg anglès Ernest Gellner (1969), on el terme *mediterrani* serveix més per a designar les oposicions "en mirall" entre el cristianisme de l'Europa del sud i l'islam de l'Àfrica del nord que per a qualificar trets comuns socials i culturals. La mateixa idea de refracció es troba també present als estudis d'E. Wolf o de la francesa G. Tillion. Tanmateix, els trastorns culturals, econòmics, polítics i socials després de la independència dels estats magribins han modificat el caràcter de les investigacions a l'Àfrica del nord molt més enllà dels aspectes indicats, tot relativitzant de nou les diferències.

Els treballs de diferents antropòlegs anglosaxons animaren els erudits autòctons a revisar la història de les relacions entre les recòndites contrades berbers i les autoritats centrals, i, com manifesta Davis (*op. cit.*), l'estudi resultant ha redundat en una millor comprensió dels països del Magrib, fins i tot per tenir en compte les polítiques estatals. Tanmateix, gran part dels estudis impulsats des dels estats colonials, així com alguns dels duts a terme pels antropòlegs anglosaxons, han estat fortament contestats pel fet d'aportar una visió, sovint occidentalocèntrica, en la qual els autòctons, així com les seves estructures organitzatives, són vistos com a *primitius* (Asad, 1973, Saïd, 1991). Una prevenció que, avui en dia, continua amb la globalització de l'economia i la recerca identitària dels països del sud i de l'est mediterranis, que sovint veuen en les aproximacions europees un nou colonialisme en un sentit únic i instrumental.

Les zones del sud europeu (Espanya, Itàlia, Grècia, els Balcans), escollides també per fer estudis, podien fugir de les connotacions colonialistes de les quals s'acusava als antropòlegs, tot i que eren considerades, tanmateix, i a priori, com a "primitives". El cert és que, d'una banda a Espanya i, de l'altra, i posteriorment, al Marroc, bona part dels treballs en forma de monografies han estat duts a terme per americans: Geertz, Hart, Rabinow, etc. En un article prou crític, Herzfeld reconeixia que les imatges del Mediterrani eren, en la demanda antropològica, la quinta essència

romàntica per als turistes anglesos i americans, comunitats suposadament primitives amb un codi de l'honor estereotipat i unes societats hospitalàries, diferents del món industrialitzat.

L'antropòleg portuguès Joâo de Pina Cabral (1989) reconeixia que les tesis de determinats autors "mediterranistes" —com el nord-americà David Gilmore— en relació al fet que el nord i el sud mediterranis compartien un medi ambient similar, quadraven particularment després de la Segona Guerra Mundial —moment en què els etnògrafs podien trobar similituds físiques i tecnològiques entre els pobles camperols subdesenvolupats italians, grecs o espanyols i els del Mediterrani sud—, cosa no tan evident durant els anys vuitanta, al temps que s'obviaven les ciutats i els centres, que haguessin pogut oferir, potser, diferències molt més acusades. En aquest sentit, discrepo: crec que, precisament, tant a l'antiguitat com ara, als anys noranta, les similituds en la zona Mediterrània serien precisament més evidents en les grans aglomeracions urbanes que es troben al litoral de les dues ribes. Casablanca, València, Nàpols, Barcelona, Tunísia o Sfax poden, de nou, trobar concomitàncies.

El procés de periurbanització del paisatge mediterrani és imparable: a la perifèria urbana, emergeixen, des dels anys seixanta, noves indústries i àrees residencials que acullen fluxos d'immigrants de les àrees rurals. Actualment, més del 75% de la població del Mediterrani viu en ciutats amb més de cent mil habitants. El litoral mediterrani pateix la pressió de la urbanització, les infraestructures i els conreus, que transformen la seva morfologia. Amb la popularització de l'automòbil es dóna, així mateix, en els darrers anys, un procés d'ampliació d'aquesta perifèria urbana. Sens dubte, l'estil de vida urbà torna a posar de manifest algunes de les característiques típiques, climàtiques i alimentàries, que ens apropen a un cert *ethos* mediterrani.

Si bé al llarg de la història al Mediterrani s'han produït diverses fractures entre Orient i Occident, entre Nord i Sud, en relació amb el trencament brusc del segle VII —expansió de l'islam—, l'historiador Georges Duby (l995) comenta que, malgrat tot, "la dissociació cultural va ser lleu: a banda i banda, la civilització antiga i els valors mediterranis antics van continuar la seva evolució sense grans ruptures i, dins el mateix marc, la ciutat sostinguda per la prosperitat comercial".

Un *ethos* magribí?

Ibn Kahldun és qui millor ens pot conduir a través d'alguns dels factors que forgen l'*ethos* magribí, si tenim en compte que ha estat el primer que ha pensat la història del Magrib en el marc més ampli de la història universal. El pensador magribí ha estat comparat amb un gran nombre d'escriptors i filòsofs com Maquiavel, Bodin, Vico, Gibbon, Herder, Comte, Hegel o Durkheim.

La problemàtica de la desestructuració social provocada pels canvis, Ibn Khaldun ja la tracta en el segle XIV, en la *Muqadima*. Amb Ibn Khaldun assistim, per primera vegada, a una formulació rigorosa de l'esdevenir històric: buscar les causes dels esdeveniments en el conjunt de les condicions econòmiques i socioambientals. Una visió que trigarà uns quants segles a aparèixer en la tradició europea i que serà definitivament adquirida amb Durkheim. Ambdós estudiosos de la societat estaven preocupats pel problema de la cohesió social —així com de la seva desintegració.

Ibn Khaldun vincula l'Estat amb els clans i la seva cohesió (esperit tribal). Per tant, en aquest model és precís comptar amb el suport dels germans, dels cosins i de la clientela. En aquestes condicions és difícil d'organitzar una burocràcia impersonal, encara que es construeixi una estructura estatal. Veiem, també, que a la seva obra la religió monoteista i universalista ha estat motor d'insurreccions contra la corrupció i la concentració de poder. És per això que la religió, tot i ser utilitzada amb fins personalistes o de clan, aconsegueix un efecte polític perquè compta amb una ideologia de caràcter igualitari.

El sociòleg Abdelwahab Bouhdiba comenta que "l'entusiasme, de vegades mòrbid, que tenen els àrabs en els darrers anys pels *Prolegòmens* significa una necessitat de reemplaçar la desviació cap a Europa, i el discurs d'Europa, per un diàleg directe amb el nostre passat i per un diàleg més directe, aquest cop, amb Europa" (1995:16). Actualment, existeix una controvèrsia entre els que creuen que continua vigent la teoria abenjalduniana per analitzar les societats actuals arabomusulmanes i els que, com Mohammed Arkoun, creuen limitada la teoria medieval, ja que es basa en l'observació d'unes societats amb una naturalesa i unes contradiccions que disten bastant

de l'època moderna. La crítica o relativització del model analític de la segmentarietat —així com de la importància de la religió en la creació de l'estat—, aplicat no només pel genial historiador sinó també pels sociòlegs i els antropòlegs moderns (Gellner, Hart, etc.), és un fet. Però cada cop són més qüestionades les visions de les societats homogènies i establertes amb sistemes tancats i impermeables a les influències externes.

El conflicte com a generador de valors

Vincular globalitat i diferència, així com percebre l'espai i la cultura en els seus valors diacrònics i sincrònics, ha representat sovint un conflicte de caràcter ideològic. Una idea que em sembla sorprenent i interessant destacar en relació a aquesta vinculació entre globalitat i diferència és la de la negació de la capacitat d'adaptació, d'evolució i d'incorporació de nous elements culturals que sovint s'atribueix a les cultures. I és que, força sovint, l'aculturació ha estat vista com una negació de la "puresa" cultural, sense tenir en compte que totes les cultures es construeixen a través de préstecs i contactes diversos. En aquest sentit, més que parlar d'aculturació sense més, hauríem de pensar que la capacitat de reapropiació que les cultures posseeixen busca la reinterpretació i l'adapta a la situació pròpia, un cop el pensament s'allibera de les imposicions externes.

En aquest sentit, la controvèrsia sobre la capacitat dels diversos grups d'immigrants per integrar-se en la dinàmica de les societats receptores és un tema força recorrent, particularment en aquells països de més tradició immigratòria. S'argumenta, sovint, que la població procedent de països del Tercer Món crea problemes específics perquè posa en contacte pobles amb tradicions culturals i familiars diferents. L'atenció, però, se centra especialment en els grups d'immigrants musulmans, ben representats a països com França, Gran Bretanya o Alemanya. Com a exemple d'aquest discurs, podem constatar que sovint s'ha posat l'accent en l'alta natalitat de les dones immigrades. Els estudis demogràfics, però, han demostrat que, un cop dins la societat receptora —i encara més a partir de la segona generació—, la natalitat d'aquestes dones, ja siguin paquistaneses a Gran Bretanya, magribines a França o turques a

Alemanya, tendeix a situar-se en els mateixos nivells de les seves homònimes occidentals. És a dir, que un cop situades en un context social i cultural diferent al de la seva societat d'origen, les emigrants canvien les seves pautes i s'adapten en molts sentits a les del nou context social. D'altra banda, els estudis demogràfics també constaten com la taxa de natalitat d'aquests països disminueix, tot allunyant-se cada cop més de les apreciacions alarmistes europees.

En la controvèrsia entre aquells que creuen que Europa és xenòfoba i aquells altres que pensen que els immigrants no són integrables i creen conflictes, hi ha pocs registres intermedis. En els diferents discursos, hi trobem una visió de caràcter moralista —i faig servir aquesta paraula en referència a les normes (externes) i els valors que es consideren bons o dolents— des de la qual allò que és positiu o negatiu ho és en relació a les normes i els valors del grup al qual es pertany. En realitat, penso que el problema rau en el fet que no es té en compte que les societats europees són societats complexes en les quals es poden observar —ja entre els mateixos individus autòctons— diferents creences i estils de vida. Si bé la immigració afecta col·lectivament, cal no oblidar, d'altra banda, que les migracions modernes tenen un fort component individual lligat a un projecte de vida personal i/o familiar. Qui emigra busca un canvi personal i no li importa adequar molts dels aspectes que ha après al seu nou estil de vida (Roque, 1994).

Per a aquells que veuen l'islam com un sistema tancat, Abdelwahab Boudhiba (1998) manifesta que, allà on es troba implantat —i en contra del que molt sovint es pensa— aquest no ha desenvolupat una concepció unívoca del valor. I que, per pròpia essència, les societats islàmiques són, d'alguna manera, societats multidimensionals; per exemple, el Magrib d'avui dia, que entra de ple dins la sociologia dels trencaments. I és pel fet d'assumir aquests trencaments que s'enfronta a un cert nombre de dificultats. Dificultats que corrobora l'islamòleg Mohammed Arkoun, encara que partint d'un discurs molt diferent sobre l'islam i la modernitat. Crític amb el pensament islàmic, intenta esbossar una sèrie d'elements comprensius per a tots, ja que, com bé diu: "Occident parla de crisi (fonamentalista) sense precisar si es tracta d'una crisi de creixement, de pas dolorós a una etapa qualitativa del coneixement o, contràriament, de fracàs".

D'altra banda, el filòsof Karl R. Popper (1998) ens recorda "que tinguem present que, tot i que els diversos valors entren fàcilment en conflicte, això no implica que la nostra moral o la nostra agenda sigui inconsistent. La seguretat i la llibertat entren molt sovint en conflicte. Però, comprendre el conflicte en el marc dels nostres valors és l'única manera d'evitar una ideologia dogmàtica i de mantenir la ment oberta, més que no pas tancar-se al voltant d'una determinada sèrie de valors". I a manera d'avís als navegants, també manifesta que si bé la democràcia s'imposa arreu com a sistema generalitzat, ara més que mai és quan s'han de revisar aquells aspectes que poden limitar els seus avantatges.

L'Europa mediterrània: una integració recent

Els canvis, tant socials com de mentalitat, s'han donat acceleradament a les nostres societats de l'Europa meridional. La percepció d'aquesta evolució cap a un model "occidental" —més aviat anglosaxó— ha estat *reconeguda* per molts a partir de l'aparició de l'obra —*Xoc de civilitzacions*—, on el seu autor —el nord-americà Samuel Huntington—, en una primera versió publicada l'any 1987, subdividia les civilitzacions contemporànies en: nòrdiques protestants, llatines catòliques, àrabs, eslaves, índies, sínides, malaies, japonesa i africanes. Sis anys més tard, en la versió de l'any 1993, la divisió de Huntington havia canviat substancialment: les societats nòrdiques i llatines són englobades en un sol grup: societats occidentals, deixant d'observar-se diferències substancials entre ambdós tipus.

Tenint en compte el prestigi i la influència internacionals d'aquest autor, aquesta evolució del pensament i del punt de vista de Huntington ens demostra —tot i que observem que la seva visió de la cultura és significativament rígida— que la percepció que tenim de les societats és canviant, mòbil, i que aquelles societats, cultures, que avui veiem com a diferents, en un lapse de temps relativament curt poden ser vistes com a molt semblants a nosaltres; com a pertanyents a un mateix model social o civilitzacional. Res no és, doncs, permanent ni immutable.

Però no ens hem de sentir "xocats" per aquesta perspectiva. De fet, en la interpreta-

ció de l'Europa contemporània, fins als anys vuitanta del segle XX ha existit un model que enfrontava dues realitats diferenciades: un model septentrional i un model meridional. Aquesta visió es remuntava, en el pla històric, a l'enfrontament entre potències sorgides d'una nova civilització tècnica i explicava, en certa manera, la geografia dels estils de vida, on la *manera de ser* dels llatins era vista com una rèmora de cara a la modernització, representada per la industrialització. De fet, la Revolució Industrial afavorí aquelles poblacions on la duresa del clima havia fet habitual el treball en equip i, per tant, necessitaven ser més ordenades, i on el principi jeràrquic era menys un privilegi i més una necessitat de supervivència.

Sense dubte, a Europa, l'estereotip cultural de la Mediterrània es consolidà gràcies al Romanticisme. Però, aquesta cultura harmoniosa i solar a la qual es referia Goethe en el seu viatge a Itàlia aviat es transformaria en un sinònim d'endarreriment i rememoració del passat. Les essències del classicisme grec i romà recuperades per grans filòlegs anglosaxons serien absorbides per la cultura nòrdica i només el patrimoni artístic i un cert honor de ser el "bressol de la civilització" es mantindria en els països del sud d'Europa. Ja a finals del segle XIX, en determinats cercles de pensadors italians, francesos i espanyols, es va instal·lar la idea de la incapacitat dels llatins davant la potència i força dels anglosaxons, representada per la victòria prussiana sobre França i rematada per la pèrdua de les colònies espanyoles.

El fet que la llatinitat servís de base a Mussolini per vestir l'esperit feixista i que, després de la II Guerra Mundial, el pensador francès Alexandre Kojève reprengués la idea de l'imperi llatí com a reflexió, no ajudaren en excés al seu prestigi. Kojève incitava en aquell moment (1945) Charles De Gaulle, que més tard seria el "Príncep de la Cinquena República", a impulsar un imperi llatí que, sota l'ègida i major potència de França, agrupés també Espanya i Itàlia, així com els països del sud mediterrani que pertanyien a la metròpoli. La fi del colonialisme i la necessitat per part dels nous estats nacionals de crear una identitat diferent tampoc no va contribuir a la idea de mediterraneïtat comuna a ambdues ribes, expressada per Albert Camus.

També a casa nostra, i malgrat l'existència d'un breu episodi de valoració mediterrània, com fou el cas del Noucentisme —on la ciutat i l'espai urbanitzat eren vistos

com a font de civilitat i atracció de tecnologia—, és cert, també, que fins no fa gaire temps les ciutats mediterrànies —com Barcelona, sense anar més lluny— s'han avergonyit de la seva herència, de la seva manera d'organitzar l'espai, tot menyspreant en part les seves influències llatines; tot menyspreant, en fi, el seu mediterraneisme. Així, havien girat la seva mirada cap al nord, tot equiparant-lo a la *modernitat* — encara que, evidentment, el racionalisme no sempre es tradueix en qualitat.

El model de l'Europa septentrional, amb grans indústries de tipus fordista, era el model de progrés, així com també les pautes anglosaxones en relació als conceptes de *públic* i *privat*. Espanya i Itàlia apareixien com un residu arcaic en vies d'extinció amb les seves petites empreses familiars i les seves característiques i valors lligats a la família.

Però resulta que, d'una banda, apareix la crisi industrial i, de l'altra, existeix una demanda més individualitzada, creixen els serveis —que no poden ser robotitzats— i les telecomunicacions apropen llocs que abans apareixien com a perifèrics dels grans centres de decisió. Així, als anys vuitanta, apareix amb força el que es denominarà la *tercera Itàlia,* que no té res a veure amb la Itàlia industrial del nord, sinó que són les regions del Vèneto, l'Emília-Romanya i la Toscana, que se situen entre les regions més riques i dinàmiques, no només d'Itàlia, sinó també a nivell europeu (cf. Roque, 1999). D'altra banda, això també passa a Espanya, especialment a Catalunya, les Balears i València, on es concentren petites empreses dinàmiques —ja que fins i tot les empreses mitjanes, comparades amb les europees, són d'una talla inferior. D'altra part, apareix l'Espanya de les autonomies com un intent regulador davant l'Estat centralista.

Paradoxalment, la visió d'una cultura mediterrània europea s'ha convertit en un model positiu, justament perquè no era considerada com una unitat homogènia, sinó com una gran diversitat. Això pot aplicar-se àdhuc a Europa, on, fins fa una dècada, ha existit, com hem dit anteriorment, un pretès model hegemònic: el septentrional. L'enfrontament de les antigues cultures septentrionals i meridionals explica, en part, la geografia dels estils de vida, o més aviat l'explicava fins no fa gaire. Però les observacions dutes a terme per les enquestes i els indicadors dels anys 80 i 90 (cf.

Stoetzel, 1983; Inglehart, 1991) fan desaparèixer una oposició entre el nord i el sud europeus i indiquen més aviat una tendència a l'equilibri.

Precisament, partint d'aquest buit —excepte la reflexió mantinguda per part d'alguns filòsofs i antropòlegs, com hem vist anteriorment—, des de principis dels noranta, han entrat amb força les tesis culturalistes, sorgides especialment a partir de la Guerra del Golf i de les crisis politicoculturals dels països islàmics. La tesi culturalista sobre el conflicte de civilitzacions i la incompatibilitat dels seus valors troba, avui, defensors amatents tant a Occident com al Món Àrab. D'una banda i de l'altra, es parla d'aspectes excepcionals que confonen la religió i la política. Es manifesta que el sistema democràtic occidental serveix per estimular l'entrada en el govern de partits islamistes i que permet moviments xenòfobs tant a Europa com als països àrabs.

Fal·làcies culturals i universalismes simplistes

En relació amb la visió unilateral dels valors, l'antropòleg Julio Caro Baroja (1969) ja es queixava, a les darreries dels anys seixanta, que la voluntat de creure en una sèrie important de valors de tipus moral semblava col·lidir amb interpretacions de modernitat. Deia que encara vivíem sota el pes de les teories socials i històriques totalitàries i dogmàtiques que se'ns donaren com a claus per obrir totes les portes. Ara bé, el que és útil per obrir totes les portes, comentava, no és una clau sinó un rossinyol: "La teoria rossinyol serveix per trencar qualsevol pany; la seva eficàcia és enorme, a condició de fracturar i inutilitzar per sempre els mecanismes individuals".

Com explicava més amunt, la visió septentrional fou penetrant, no només tecnològicament sinó també com a model instrumental de pensament i acció, a nivell tant organitzatiu com social. Després de la II Guerra Mundial, podríem dir que s'han sobrevalorat les anàlisis econòmiques i polítiques, mentre els factors culturals han quedat postergats o han servit com a estereotips, tot abusant d'un determinisme poc adaptat a la realitat plural i complexa dels països i regions de les diverses àrees culturals. Avui dia, els conflictes econòmics continuen essent importants, però comparteixen el seu espai amb temes que fa una generació eren quasi invisibles: la pro-

tecció mediambiental, els drets humans, l'autonomia cultural, la situació de la dona, els conflictes ètnics...

En la polifonia dialògica, a finals del segle XX, cohabiten vàries concepcions a propòsit de la possible universalitat dels drets humans. Aquestes es divideixen entre el relativisme cultural total i la creença en la superioritat dels valors occidentals. Diàleg entre cultures, sí, però les cultures estan composades per individus. Avui dia, les cultures són plurals. No s'ha de caure en el parany de creure que existeix una sola expressió cultural considerada ortodoxa. És fonamental, per al diàleg, de mantenir i incentivar uns mínims que facin possible una ètica compartida i, sobre aquesta base, respectar concepcions de vida i comportaments que poden ser diferents però, de fet, respectables.

Com he dit més amunt, la diversitat cultural que es dóna dins l'àrea mediterrània ha servit des d'antic per *pensar l'altre.* La trobada amb el món americà va coincidir en el temps amb el Renaixement, amb l'humanisme, un moment on a Europa es reconeix la cultura clàssica dels nostres avantpassats més civilitzats, encara que no fossin cristians. Per aquesta raó, els cronistes d'Índies, quan havien de fer símils comparatius sobre les cultures indígenes americanes, utilitzaven com a contrapunt, o bé els pagans grecollatins o bé els musulmans —que per ells eren més propers en el temps i en l'espai—, tot utilitzant símils per parlar d'institucions o d'edificis religiosos, com per exemple els temples americans que anomenen *mesquites.*

A Espanya vàrem tenir una experiència colonial que no és el moment de jutjar aquí, però que, en el pla conceptual, aportà treballs com els de Sahagún,[2] Tovar o Acosta —per parlar només de construccions etnogràfiques importants— força més interessants que molts d'altres que s'han desenvolupat posteriorment, ja que contenen des

2. Obra molt extensa, la de Sahagún, en la qual procura recollir la descripció de l'antiga cultura mexicana segons els seus propis conceptes (i no segons els europeus) i en la seva pròpia llengua (el nahuatl). És, tanmateix, la font bàsica dels estudis moderns del Mèxic prehispànic. Considerat pioner dels mètodes moderns d'investigació etnogràfica i lingüística a Amèrica, Sahagún és estudiat avui com un cas estratègic per a definir les possibilitats i limitacions de la metodologia i hermenèutica antropològiques.

del seu inici un aspecte comparatiu de caràcter renaixentista —que més tard seria utilitzat per d'altres com el Pare Lafiteau al segle XVIII— o reflexions jurídiques com les de Bartolomé de las Casas o el Pare Vitoria. Però, aquests ancestres intel·lectuals són massa reculats com per haver-los pogut recuperar en les noves trajectòries intel·lectuals del segle XX, regides per les directrius del pensament anglosaxó.

Ara voldria explicar com dins dels sistemes de dominació existeixen uns elements, que són els culturals, que sovint es desenvolupen amb aparença científica, tot minant, amb el seu caràcter d'*universalisme democràtic modern,* altres conceptes propis de societats amb un component de convivència divers. Per fer això, utilitzaré un treball de Pierre Bourdieu i Loïc Wacquant (1998), titulat "Sobre les trampes de la raó imperialista", on aquests autors diuen: "L'imperialisme cultural reposa sobre el poder d'universalitzar els particularismes lligats a una tradició històrica singular tot fent que no siguin reconeguts com a tals particularismes". Aquesta frase reforça les crítiques que diuen que molts aspectes socials i filosòfics categoritzats com a universals han sorgit del pensament de societats concretes —normalment anglosaxones— des de l'inici del segle XIX.

La neutralització del context històric que resulta de la circulació internacional dels textos —de Berlín a Tokio o de Milà a Mèxic— i "l'oblit correlatiu de les condicions d'origen produeix una universalització que ve a doblar el treball de teorització" i que—afegeixen Bourdieu i Wacquant—, "planetaritzats, mundialitzats, en el sentit estrictament geogràfic, degut al desarrelament, al mateix temps que desparticularitzats per l'efecte dels fals trencament que produeix la conceptualització, es converteix en una gran vulgata planetària que els mitjans de comunicació transporten". Això, per exemple, es pot aplicar al concepte de *multiculturalisme,* que no vol dir el mateix a tot arreu.

Més amunt, hem parlat de la trobada europea amb el món americà, que, d'altra banda, ha tingut unes adequacions ètniques diverses. Bourdieu i Wacquant prenen com a exemple de l'actual colonialisme cultural el cas del Brasil i la penetració conceptual americana, totalment oposada al sistema brasiler, de caràcter llatí i diferent de l'anglosaxó. El "model americà" s'intenta imposar al Brasil de la mà d'americans

i llatinoamericans formats als EUA. Aquests intel·lectuals fan la major part de les recerques recents sobre la desigualtat etnoracial al Brasil i s'esforcen en provar que, contràriament a la imatge que els brasilers fan de la seva nació, el país de les "tres tristes races" (indígenes, negres descendents d'esclaus i blancs sorgits de la colonització i les onades de migracions europees) no és més o menys racista que els altres i que els brasilers "blancs" no tenen res a envejar als americans del nord en aquest capítol. Encara pitjor, el *racisme emmascarat* a la brasilera seria, per definició, més pervers, car el dissimula i el nega. En lloc de considerar la constitució de l'"ordre etnoracial brasiler" en la seva lògica pròpia, les seves investigacions s'acontenten amb el desplaçament del mite nacional de la "democràcia racial" (com l'expressa, per exemple, l'obra de Gilberto Freire) pel mite segons el qual "totes les societats són racistes", de manera que el concepte de racisme es converteix en un concepte d'acusació amb aparença científica.

Aquells que coneixen no només el Brasil sinó també Mèxic o d'altres països llatinoamericans han tingut l'ocasió de comprovar —fins i tot amb estupefacció— la gran quantitat de gradacions racials que existeixen en aquests països en totes les escales socials. Ja al Mèxic dels segles XVI i XVII existia tota una sèrie de denominacions del mestissatge ben referenciada, tant pel que feia als indígenes americans com als africans de les colònies.

Fa trenta anys, Charles Wagley, en un article clàssic, mostrava com, a Amèrica, els nord-americans eren els únics que definien "raça" sobre l'única base de l'ascendència. En el cas dels afroamericans: a Chicago, Los Angeles, Atlanta... s'és "negre" no només pel color de la pell, sinó també pel fet de tenir parents identificats com a negres, és a dir, en termes de regressió. Als EUA, els fills d'una unió mixta es veuen assignats al grup inferior. Al Brasil, la identitat racial es defineix en referència a un *continuum* de color, és a dir, per l'aplicació d'un principi flexible o lleuger que permet comptar els trets físics, la textura del cabell, la forma dels llavis o el nas i la posició de classe (els ingressos i l'educació, notablement), la regió d'origen, etc., tot creant una sèrie de categories intermèdies (més d'una centena, repertoriades en un cens del 1980) que no contenen un ostracisme radical ni una estigmatització sense remei. Als EUA, però, no existeix la categoria de *mestís,* es passa directament a la categoria de *negre.*

Avui dia, d'una manera o d'una altra, el multiculturalisme, el *fet multicultural*, és inevitable, no només als Estats Units, sinó també a Europa, on cada dia conviuen més persones amb orígens culturals molt diversos. Però, s'ha de reconèixer que els textos teòrics i els debats sobre aquests temes sorgeixen principalment als Estats Units, on, com manifesta el politòleg canadenc Will Kymlicka (2000), en un principi, s'han concebut per a un consum intern, però han acabat assumint una importància especial a causa de la profunda influència de les idees nord-americanes al món sencer. "Dissortadament, la influència internacional d'aquests debats no ha estat totalment propícia perquè ha exacerbat més les injustícies que els remeis". Pren com a exemple el llibre de David Hollinger: *Postethnic America* (1995), on troba una visió cosmopolita que tracta explícitament l'afiliació etnocultural de l'immigrant com a voluntària i afavoreix la interacció entre els diferents grups d'immigrants, que comparteixen la seva herència cultural i que participen en institucions educatives, econòmiques, polítiques i legals comunes. Per a Hollinger, el resultat a llarg termini d'aquesta aproximació ha estat un important augment, els darrers trenta anys, en les taxes d'amistat i matrimonis interètnics, així com la proliferació d'identitats canviants, múltiples i híbrides.

Tot i així, pel que es desprèn del text de Hollinger, no dóna suport al nacionalisme de les minories, ans al contrari, les critica explícitament. No s'adona —o no vol adonar-se— que aquells que demanen autogovern són poblacions que estaven "ben assentades" abans del domini britànic. Mentre que Kymlicka està preocupat pel model per aquells grups no immigrants que han estat conquerits o colonitzats, com els grups indígenes del Canadà o els quebequesos; aquells que ell anomena "nacions de l'interior".

Moltes democràcies occidentals inclouen, en aquest sentit, minories nacionals que primer van ser reprimides amb més o menys violència i que han canviat dràsticament al llarg d'aquest darrer segle. En definitiva, un número creixent de democràcies occidentals que inclouen minories nacionals accepten, millor o pitjor, que són estats multinacionals que reivindiquen els seus drets lingüístics i els poders d'autogovern necessaris per mantenir-se com una cultura social pròpia; societats que, d'altra banda, també poden ser *postètniques*.

Per a Kymlicka (*op. cit.*), els canadencs de parla anglesa han estat molt influenciats pels debats americans i una conseqüència d'això ha estat l'aversió a acordar la mena de reconeixement públic que els quebequesos buscaven de la seva identitat. La influència americana ha fet més difícil arribar a un acord més acceptable amb el Quebec, i creu que si una de les preocupacions hagués estat el fet d'acomodar els nacionalismes minoritaris, els quebequesos no estarien tan pròxims a la secessió del Canadà.

Hollinger té, segons Kymlicka, una interpretació errònia prou comuna sobre el nacionalisme de les minories. Només veu el valor del multiculturalisme "cosmopolita" dins l'estat-nació, i s'equivoca en no pensar que també algunes minories "postètniques", com per exemple el Quebec, reben immigrants d'arreu amb el mateix volum per persona que els EUA. El resultat és justament la classe de multiculturalisme flexible, híbrid (o mestís). A més, el nivell d'acceptació de matrimonis interracials és considerablement més elevat al Quebec que als EUA. Lluny d'intentar preservar una puresa racial, els nacionalistes quebequesos busquen activament gent d'altres ètnies, cultures i creences per venir amb ells, integrar-se amb ells, casar-se amb ells i, d'aquesta manera, ajudar a construir una societat diferent i pluralista. La menor por al creuament de races, segurament com a Iberoamèrica, pot venir donada pel component llatinomediterrani, més mestís històricament.

Penso, amb Kymlicka, que el nacionalisme català també és postètnic; evidentment, no tots ho són: el basc i el flamenc tenen components racials. Per això és tan important trobar un referent en el cas quebequès i català, que se circumscriuen a la llengua com a aglutinador no excloent. Hem de pensar que al Magrib mateix es comparteixen diferents llengües i que la resolució d'aquesta característica pot fer-se de forma cosmopolita o de forma conflictiva. Al Magrib, la diferència entre arabòfons i berberòfons no és considerada racial, sinó lingüística. Els arabistes, principalment, fan una diferència cultural: societats urbanes (arabòfons) i rurals muntanyenques (berberòfons); per dir, finalment, que la cultura —la *civilització*— passa per l'àrab. Actualment, hi ha una gran majoria de rurals que han emigrat a les gran ciutats; molts d'ells han esdevingut empresaris, professionals liberals o estudiants, però, a més de l'àrab i d'altres llengües europees necessàries en les seves professions, volen mantenir i potenciar l'*amazig*. A les ciutats com Casablanca, Rabat, Agadir, Alger

han aparegut moltes associacions berbers, amb un component fortament urbà, i que s'inscriuen en les pretensions lícites de la societat civil. La gran majoria dels membres d'aquestes associacions culturals pertanyen, també, a associacions de drets humans i de desenvolupament local.

Des de la perspectiva de treballar la cultura dins l'espai mediterrani, veiem que el concepte d'interculturalitat admet una certa reciprocitat cultural i, sobretot, acaba amb el mite del conflicte de lleialtats. Per exemple, es pot ser català i sentir-se, també, espanyol; es pot ser musulmà i europeu, i ser algerià o marroquí i no reivindicar únicament la cultura àrab, sinó també la berber, etc. Hem estat massa habituats al model d'estat centralista i a la manca de models de regularització oberts. Les societats europees i mediterrànies tenen una història antiga i les seves migracions són com les capes d'una ceba, és a dir, constitueixen la ceba mateixa. És un model diferent al de la *salad bull.*

Naturalment, les diferents aproximacions sorgeixen en un context internacional que afavoreix la seva aparició. Durant les darreres dècades, s'ha produït la crisi d'un cert model d'estat, així com l'emergència dels anomenats *nous actors internacionals*. Estem passant d'una lògica territorial, fonamentada en el principi de propietat i de sobirania nacional, a una lògica de xarxa, basada en l'existència de nusos de xarxes —teleports, tecnòpolis, centres internacionals de reflexió, *think thanks*... D'aquí la necessitat creixent de crear pols de convergència que permetin entrecreuar aquests fluxos i potenciar el paper d'aquelles associacions, comunitats locals o regions que sàpiguen imposar-se com a catalitzadors.

Aquesta nova lògica territorial es desprèn, doncs, dels canvis que provoquen les tendències d'aquest final de segle: crisi de l'estat-nació; incapacitat de l'estat contemporani de constituir un projecte més enllà dels corporativismes; mutació de l'organització econòmica, protagonisme dels espais subnacionals i transregionals; eclosió dels mitjans de comunicació i fi de les grans ideologies universalistes.

El sociòleg Alain Touraine (2000) es plany del fet que amb la crisi d'aquest model —sens dubte, sorgida del procés de globalització (i jo diria de la força de l'ecosiste-

ma)—, s'ha produït una eclosió identitària que el que fa és ocasionar la pèrdua de les cultures. Evidentment, Touraine es refereix a l'exclusivisme de l'afirmació identitària, que parla des de l'assumpció d'un lloc determinat (ser dona, ser afroamericà, etc.) més que des d'un conjunt cultural. I que, per suposat, fa molt difícil no només el diàleg intercultural sinó també l'intracultural. Evidentment, es tracta d'un període de crisi o de mutació dels valors per tal d'aconseguir una nova adequació.

La societat civil, motor de reapropiació cultural

La societat civil, com a element dinamitzador de l'espai mediterrani, cada dia pren més cos. Existeix, tanmateix, una certa indefinició institucional i una certa confusió quan es tracta de definir la significació d'aquesta societat civil i el seu paper en les relacions euromediterrànies. El fet que els paràmetres occidentals no siguin suficients per a comprendre el procés d'altres models de societat converteix els fonaments culturals de les societats del sud i de l'est mediterranis en referències obligades. D'aquí la importància de tenir un coneixement clar de l'estructura social, sovint de caràcter tribal, o de la presència d'opcions islamistes en els incipients processos democràtics que tradueixen, freqüentment, els valors culturals en estructures polítiques (Hann, 1997).

Les transicions democràtiques depenen en gran mesura de la mobilització de la societat civil, lligada a aspectes de drets humans i llibertat; d'aquí que considerem de vital importància el paper de les elits que poden actuar com a mediadores. Més enllà de la crisi de legitimitat dels estats en transició, podem percebre, com és el cas del Marroc, una certa transició democràtica amb algunes concomitàncies amb la transició espanyola (excepte en la gran dualitat socioeconòmica d'aquella). D'on considerem de gran importància tenir en compte el paper mediador de la societat civil, no necessàriament sempre enfrontada a l'estat.

Es pot trobar una resposta millor en les anàlisis que tenen en compte les tradicions polítiques locals i penetren en els móns simbòlics de les comunitats particulars i les seves cultures, però que, al mateix temps, detecten les mutacions de valors i les situ-

acions noves que es manifesten en aquestes societats. Això és el que es desprèn dels estudis i del coneixement directe sobre el moviment associatiu al Marroc, on podem observar com —a través dels diferents avatars de l'associacionisme— un cúmul de factors tendeix a la consecució d'una societat civil que pot accionar el traspàs entre les antigues institucions i les noves organitzacions.

En realitat, les associacions més dinàmiques són les més dependents de l'ajuda internacional, excepte en el cas de la regió del Sus, al sud del Marroc, que ofereix un interessant exemple de dinàmica interna on una part considerable de les inversions en millores parteix de les iniciatives locals. L'associacionisme és un fet fonamentalment urbà, però penetra territoris rurals més llunyans, especialment entre els sussins que viuen a Agadir, Rabat, Casablanca o a l'estranger. Es pot comprovar com l'ajuda a la seva localitat d'origen es canalitza sobre la base de la solidaritat de grup, tot estenent-se per tota la regió del Sus (Agadir, Tarudant, Tiznit, Tafraut), on fins i tot s'utilitzen les xarxes de notables regionalistes, amb connotacions ètniques d'un fort caràcter berber, per aconseguir avantatges del govern central —aspecte que ha estat molt diferent al nord, al Rif, on l'anterior rei mantenia un contenciós històric que sembla que, ara, el seu fill Mohammed VI vol resoldre.

Els elements tradicionals juguen un paper important, però també el dinamisme dels empresaris o professionals que es mobilitzen amb l'objectiu de crear un ric moviment associatiu que comporti la posada en marxa de projectes concrets de desenvolupament regional (aigua potable, electrificació, carreteres, alfabetització de dones, ajuda mèdica, etc.). Molts dels entrevistats es reconeixen, per una banda, com a part del moviment associatiu modern, però sobretot s'identifiquen amb el concepte autòcton de *tiwzi,* que no és altre que el del col·lectivisme comunitari típic d'aquestes societats berebers. Al mateix temps, aquestes associacions reclamen l'ajuda de l'Estat —que rep diners de la Unió Europea— així com d'altres organitzacions internacionals, però, prèviament, busquen el suport de les comunitats interessades, tot reunint una part de diners o de mà d'obra i, especialment, reclamant la seva implicació en la conservació. Aquest mateix sistema és utilitzat en ajuntaments de petites ciutats com Tarudant, Tiznit o d'altres en l'impuls que s'intenta donar al desenvolupament local.

L'exploració de la societat civil requereix una atenció especial a les pràctiques informals interpersonals que han estat oblidades, sense deixar tampoc de banda les estructures de canalització formal. Les tendències de la globalització estan delimitades per una necessària regionalització de les àrees d'influència, que resulta dels efectes imposats per la competència econòmica mundial.

És important conèixer el teixit cultural dins els diferents Mediterranis i saber com es realitza l'apropiació tecnològica. Una anàlisi acurada ens portarà a adoptar una actitud prudent, ja que la modernitat parla de grans maniobres industrials i de xarxes tècniques mundials, i això pot suscitar un error d'apreciació: pot fer oblidar que, al mateix temps, són sobretot les petites i mitjanes empreses, com ja hem esmentat abans, les que, unides en xarxes —de vegades quasi familiars— de producció local, creen llocs de treball i arriben a conciliar la vitalitat de les cultures regionals i la modernització tècnica. Petites i mitjanes empreses que es troben tant a les zones euromediterrànies —com Catalunya o el nord-oest d'Itàlia— com a l'àrea magribina, a Tunísia o al Marroc.

Recapitulant, no hi ha conflicte de civilitzacions sinó conflicte d'interessos, tant interculturals com intraculturals. El que sí que hi ha és un canvi de civilització, però de civilització total, tot tornat a l'ecosistema —que no té centre—, ja que cada dia emergeix un creixent policentrisme. En un entorn cada vegada més policèntric, fins i tot dins les societats aparentment desterritorialitzades, la identitat es troba en allò que és "local", ciutats i regions. Nombrosos espais urbans es troben implicats en un procés de noves solidaritats, però també de noves oposicions. El repte pot ser conciliat a través de l'establiment d'un diàleg cultural, i fins i tot d'una solidaritat entre conjunts aparentment inconnexos.

Els diferents models de desenvolupament econòmic proposats per a l'espai mediterrani —centrats en una aproximació de relacions entre estats— no integren prou la dimensió regional. En efecte, les regions i les col·lectivitats locals poden disposar des d'ara de força més llibertat i flexibilitat, fet que fa possibles diferents realitzacions, sobretot en matèria d'ocupació i d'inversió de capitals, en el marc mediterrani. Tanmateix, i sobretot falten condicionaments polítics pel que fa a les estratègies de cooperació amb els diferents actors al nord i al sud de la conca.

En aquest sentit, en l'aproximació als aspectes de migració i ciutadania, hem de tenir en compte que els territoris concrets no són solament els que proporcionen ocupació, sinó també els que assumeixen la convivència; per aquesta raó, no és d'estranyar que, des dels grups polítics més territorialitzats, sorgeixin polítiques actives pel que fa a millores concretes i propostes sobre l'adquisició de la ciutadania per part dels no nacionals.

Des d'un acostament tant social com polític, tal com manifesta la declaració civil de Barcelona (1995), el diàleg i el respecte d'altres cultures i religions són una condició necessària per a l'apropament dels pobles. La societat civil constitueix, avui, l'espai on es poden donar grans potencialitats; però aquest diàleg s'ha d'establir en peu d'igualtat —hem de ser iguals i diferents alhora— i ha d'impulsar la construcció d'un espai mediterrani. Per això és necessari, primer, conèixer-nos i reconèixer-nos. Així podrem aportar elements creatius per unir ciència i consciència, com destaca el pensador pluridisciplinari Edgar Morin: "La consciència i el pensament que ens aïllen de la natura han de permetre que ens unim per portar a terme un copilotatge dels humans per la natura i de la natura pels humans, dels *genis* inconscient i conscient."

És possible que el gran geni de les cultures sigui el mestissatge: saber transformar-se tot mantenint els elements matricials i, al mateix temps, duent a terme una obertura i una apropiació cultural dels aspectes tècnics necessaris de la cultura contemporània. Es podria dir que les civilitzacions són objecte d'apropiació per part de les cultures i que aquestes nodreixen les civilitzacions d'individus o d'obres d'art originals.

Les tensions i els conflictes sorgeixen entre grups, entre individus, entre nosaltres mateixos. Però, malgrat tot, la riquesa dels components de la pluralitat és creativa i dóna lloc a situacions obertes. No es tracta de tenir una concepció blana del pluralisme, ni que ningú deixi de banda allò en què creu o que aprecia. Però ja sabem que les cultures mai no són rígides, sinó, ben al contrari, dinàmiques i en evolució constant. D'altra banda, i cada dia més, el tòpic de la cultura planetària és un fet. Allò que sembla irreconciliable, l'universalisme amb el particularisme, és precisament el nou paradigma de la complexitat cultural; l'articulació d'allò únic amb allò múltiple. La poliidentitat és la identitat dels homes i les dones contemporanis.

Bibliografia

AMELANG, James (1997), "Ciudad: punto de encuentro de dos mitos de espacio", a DUBY, Georges (*dir.*) *Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea*, Barcelona, Icaria.

ARKOUN, Mohammed (1996), "Lenguas, sociedad y religión en el Magrib independiente", a ROQUE, Maria-Àngels (*ed.*) *Las culturas del Magrib. Antropología, historia y sociedad.* Barcelona, Icaria.

ASAD, Talal (ed.) (1973), *Anthropology and their Colonial Incounter*, Londres, Ithaca Press.

BOUHDIBA, Abdelwahab, "El marc social dels valors al Magrib", a ROQUE, Maria-Àngels (dir.), *Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa i del Magrib,* Barcelona, Proa.

BOURDIEU, Pierre i WACQUANT, Loïc (març 1998), "Sur les ruses de la raisón impérialiste", *a Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, París.

DAVIS, John (1977), *People of the Mediterranean. An Essay on Comparative Social Anthropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

FERRIÉ, Jean-Noël (1993), "L'anthropologie du Maroc: situation actuelle et perspectives", a *Annuaire de l'Afrique du Nord 1991,* París, CNRS.

FÒRUM CIVIL EUROMED (1996), *Hacia un nuevo escenaro de partenariado euromeditaráneo,* Barcelona, Institut Català de la Mediterrània.

GELLNER, Ernest (1969), *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolsón.

GELLNER, Ernest i MICAUD (eds.) (1973), *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa.* Londres.

HANN, Chris (1997), "Introduction: Political Society and Civil Anthropology", a HANN, Chris i DUNN, Elisabeth (eds.), *Civil Society. Challenging Western Models,* Londres, Routledge.

IBN KHALDUN (1967-1968), *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, 3 vols. (Traducció, prefaci i notes de Vincent Monteil.) París, Sindbad.

INGLEHART, Ronald (1991), *El cambio cultural en las sociedades idustriales avanzadas,* Madrid, CIS-Siglo XXI.

KYMLICKA, Will (2000), "El multiculturalisme de l'Amèrica del nord a l'arena internacional", a MAILA, Joseph i ROQUE, Maria-Àngels (dir.), *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània,* Barcelona, Proa.

MAILA, Joseph i ROQUE, Maria-Àngels (dir.) (2000), *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània,* Barcelona, Proa.

MORIN, Edgar (1990), *Arguments pour la méthode*, París, Seuil.

MORIN, Edgar i KERN (1993), Anne-Brigitte, *Tierra patria*, Barcelona, Kairos.

PERISTIANY, J. G., (ed.) (1968), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor.

PINA CABRAL, Joâo de (1989), "The Mediterranean as a Cathegory of Regional Comparison: A Critical View", *a Current Anthropology,* vol. 30, núm. 3.

PITT-RIVERS, Julian (ed.) (1963), *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, La Haya-París, Mouton.

POPPER, Karl R., "La societat oberta avui: el seu gran però limitat èxit", a ROQUE, Maria-Àngels (dir.), *Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa i del Magrib*, Barcelona, Proa, 1998.

ROQUE, Maria-Àngels (1990), "El Mediterráneo, un espacio en movimiento", a ROQUE, Maria-Àngels (ed.), *Los movimientos humanos en el Mediterráneo occidental*, Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis.
—(1994), "Percepciones controvertidas: migración marroquí en Cataluña", *a Papers. Revista de Sociologia,* núm. 43, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
—(1996), "Las culturas, elementos vitales de las civilizaciones", a ROQUE, Maria-Àngels (ed.) *Las culturas del Magrib. Antropología, historia y sociedad*, Barcelona, Icaria.
—(ed.) (1997), *Identidades y conflicto de valores. Diversidad y mutación social en el Mediterráneo*, Barcelona, Icaria.
—(dir.) (1999), *L'espai mediterrani llatí*, Barcelona, Proa.

SAID, Edward W. (1991), *Orientalisme. Identitat, negació i violència*, Vic, Eumo.

STOETZEL, Jean (1983), *Les valeurs du temps présent. Une enqûete européenne*, París, PUF.

TANGEAOUI, Saïd (1993), *Les entrepreneurs marocains. Pouvoirs, société, modernité*, París, Karthala.

TOURAINE, Alain (2000), "La fi de la cultura instumental", a MAILA, Joseph i ROQUE, Maria-Àngels (dir.), *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona, Proa.

TOZY, Mohammed (1997), "ONGs et modes communautaires d'organisation au Maroc". Conferència del curs d'estiu *La societat civil al Magrib.* Vilanova i la Geltrú, Campus Universitari de la Mediterrània (inèdit).

14 Vernissatge intercultural

Maria-Jesús Buxó

Fa una sèrie d'anys que intentem esbrinar i controlar, encara que només sigui conceptualment, la globalització i el seu impacte social a escala local. Fins i tot els moviments socials antisistema utilitzen la globalització per autodefinir-se i legitimar les seves lluites. Així, a principis dels anys 90, es notava i es discutia la complexitat i l'acceleració dels canvis globals tant en la biosfera, el canvi climàtic, com en l'impacte cultural massiu derivat del nou ordre econòmic, els avenços de la biotecnologia i tot allò relatiu a l'enginyeria del coneixement i la informatització dels mitjans i les xarxes de comunicació. En aquest marc, la naturalesa i la societat es problematitzaven per constituir mitjans per aconseguir i controlar quantitats cada vegada més grans d'energia i informació en forma de benefici econòmic, sense haver de tenir en compte la fragilitat i la interdependència que resultava de l'especialització de les produccions i els mercats, així com d'altres formes de vulnerabilitat ecològica, econòmica i social indicatives de la incapacitat per controlar els desequilibris i les desigualtats en la distribució dels recursos agrícoles i industrials. La contrapartida i la justificació moral eren l'extensió dels avantatges socials a gran escala en termes de qualitat de vida, confort, consum, eficàcia, exigència i prestigi, entre d'altres.

Essent, aquests problemes, una constant de la interacció amb el medi i les relacions socials, podríem suposar que la preocupació central fos la responsabilitat cívica i la solvència econòmica, no obstant, de manera reiterada s'ha situat i continua situant-se en la uniformització cultural. I, a més, no tant pel que fa referència a la trans-

culturalitat derivada de la unificació i l'especialització dels models econòmics i tecnològics, a la internacionalització del món empresarial i laboral, i les xarxes d'informació i serveis, sinó pel que fa a l'homogeneïtzació dels estils de vida i l'increment dels fluxos migratoris i les diàspores.

Des de llavors, la percepció i els discursos sobre la mundialització s'han dividit i combinat en pros i contres. Admiradors i crítics destaquen la simultaneïtat i la ubiqüitat transculturals, així com el potencial i la complexitat social de la multiculturalitat; uns proposant la integració màxima a les noves tecnologies, i altres refugiant-se o buscant la manera de contrarestar les tendències homogeneïtzadores en la revitalització ètnica, mentre els moviments antisistema o antiglobalització s'activen conjuntament o separadament per frenar o compensar els desequilibris econòmics i socials.

Així doncs, el contrapunt crític i les resistències a la globalització s'han centrat en el discurs de la diversitat, que sobreentén que defensar l'heterogeneïtat cultural és un valor en si mateix, basat en el respecte i la legitimitat de les peculiaritats culturals i el dret de ser diferent. D'aquesta manera, la diversitat queda associada inqüestionablement a les llibertats democràtiques.

Durant molts anys, el que és políticament correcte i l'acció afirmativa s'han orientat cap a la diversitat en forma de pluralisme cultural, multiculturalisme, interculturalitat i múltiples formes de cultural en plural. Aquestes paraules no només representen una terminologia tècnica sinó que, en la seva conceptualització, incorporen la idea de la variabilitat cultural i la identitat ètnica i, en l'acció social, constitueixen actituds de reconeixement del fet diferencial, així com en els actes de parla es fan sinònimes de relativisme i modernitat. De vegades, aquests termes s'utilitzen indistintament i, sovint, fins i tot es confonen, de manera que, en l'àmbit de les ciències socials, s'han establert definicions operatives. Així, una societat plural fa referència a grups ètnics diferents, amb uns estils de vida que coexisteixen i no s'assimilen entre si, tot i que poden mantenir relacions econòmiques interdependents (Barth, 1969). El pluralisme cultural és un concepte polític procedent de situacions colonials que implica relacions igualitàries entre els grups ètnics principals i que també es trasllada a la

construcció de sistemes polítics democràtics (Kottak, 1994). Més que constituir una situació o una agenda política específica, el terme multiculturalisme fa referència a l'actitud, la interacció i l'entesa entre cultures, tot basant-se en el reconeixement, l'apreciació i el respecte a la diversitat cultural. Per últim, la interculturalitat no només incorpora una actitud positiva cap a la diferència sinó que posa èmfasi en el diàleg entre les cultures i la possibilitat de desenvolupar projectes en comú.

Ara bé, les definicions són punts de referència que quan, amb el temps, les condicions es modifiquen o es fan més complexes requereixen desplegaments que incorporin els interessos i les finalitats amb què s'enfoquen i se seleccionen les situacions i els problemes en el marc intrincat dels canvis econòmics, geopolítics i transnacionals. Si no s'indiquen aquestes ampliacions de significació, els conceptes esmentats entren en contradicció i, encara pitjor, poden portar càrregues de profunditat ideològica que desvirtuïn la seva neutralitat conceptual i situacional. Així, en el cas dels estats-nació, el centralisme adopta formes políticament correctes en relació al reconeixement democràtic del fet diferencial, però en la gestió política es redueix a l'ús d'etiquetes de multiculturalitat que encobreixen els tractaments preferencials, l'assimilació forçada i, fins i tot, la confusió burocràtica. I, dins les pròpies autonomies nacionalistes, s'estén, de vegades conflictivament, entre els criteris de diversitat aplicats a assumptes propis i la consideració del dret a la diferència d'altres grups o minories ètniques.

A la instrumentalització política, s'hi afegeix la comercialització del discurs de les diferències culturals. Sota la roda implacable del capitalisme global, o si es vol per la pròpia dinàmica del sistema econòmic, tot s'aprofita i el **valor en si** de la diversitat s'amortitza progressivament en forma de **valor afegit** que es manifesta en la denominació d'origen dels productes alimentaris, els objectes ètnics i exòtics en forma de productes musicals, cinematogràfics, turístics o de qualsevol altra mena. Com senyala críticament Paredes (1996), mentre la diversitat és una bona política, el multiculturalisme és un negoci magnífic que, als Estats Units, ha creat un mercat de literatura popular, artesania, llibres i menjars ètnics que fins i tot ha arribat a la creació de programes d'estudis culturals molt rendibles. Es pot llegir com un èxit de l'acció afirmativa, però també podem adonar-nos que aquesta orientació multicultural

no és més que la voluntat política i econòmica de pacificar i distreure l'atenció de les minories, fins a l'extrem de resituar l'etnicitat i els símbols de grup fora de si mateixos, en un territori exclusivament comercial. Això pot constituir un dinamitzador dels mercats locals, però també pot crear mecanismes de manipulació econòmica i confrontació política i territorial.

Davant l'ambigüitat i les condicions de contradicció entre opinió i acció en el territori de la correcció política, cal preguntar-se on radica el problema de la multiculturalitat i, fins i tot, de la proposta de diàleg intercultural que, sovint, s'expressa exclusivament en termes d'acceptació i tolerància. Cal preguntar-se, també, què hi ha sota la invocació permanent a la multiculturalitat i la interculturalitat quan la pràctica quotidiana es tradueix en incapacitat de reaccionar convivencialment amb el que s'entén que són els *altres* i els seus problemes. Pot ser que, de la interculturalitat, només siguem capaços de produir-ne intertextualitat i festes de la diversitat?

Sens dubte, és bo parlar i celebrar les diferències però això no vol dir que aquestes accions es metabolitzin automàticament en forma d'igualtat i convivència socials. D'aquí la incoherència de voler fer de la interculturalitat un vernissatge o una preinauguració de diàleg sobre la diversitat, com una via de resolució dels problemes amb els altres, migrants o diaspòrics, quan en realitat el problema no és pas la interacció entre cultures sinó la cultura cívica de la convivència participativa. El problema no és etnogràfic ni folklòric, ni de diàleg entre tradicions vernacles, ni el fet de ser diferents —que ja ho som—, sinó de saber calibrar la sensibilitat social, el sistema polític i la viabilitat institucional per poder crear condicions de ciutadania amb tots els drets i les obligacions, les oportunitats i les responsabilitats socials, és a dir, el tractament i la redistribució igualitàries en l'àmbit laboral, sanitari, educatiu i d'opinió, entre d'altres.

Certament, la interculturalitat no es pot improvisar i ha d'estar vehiculada per una cultura cívica forta, que permeti una convivència basada en el respecte mutu. Per això, a part de la voluntat ciutadana i política, la comprensió dels termes de la convivència i la participació no amaguen cap secret i, no obstant això, tan bon punt hi

intervé l'ingredient cultural, esdevenen molt complexos. La qüestió és, doncs, per què resulta tan difícil desentortolligar els viaranys de la cultura fins a l'extrem de no saber sortir de la línia estable entre nosaltres i ells?

Una primera consideració és que, mentre la multiculturalitat vol dir pluralitat, el discurs i les actituds es construeixen a partir d'una definició de **cultura en singular**, la qual cosa no només no encaixa amb la realitat més immediata sinó que tampoc permet entendre la complexitat transcultural de les comunitats ètniques, estatals i locals, en el marc de la mundialització. Això orienta una segona consideració, i és que, davant la globalització i la sensació de risc i incertesa que aquesta provoca, es produeix un **excés de tradicionalisme** fonamentat en mecanismes defensius que intenten controlar les contingències mitjançant la immobilització del temps amb diverses finalitats i interessos: generar tranquil·litat, autoestima, perpetuar relacions de poder locals i, fins i tot, activar el valor afegit de la denominació d'origen.

En aquesta singularitat i aquest excés hi concorren una sèrie de factors que ens obliguen a explorar, a més, la distinció entre cultura en singular i en plural, la substitució i confusió progressiva de la tradició per les teories socials i polítiques i, per últim, el contrast artificial entre tradició i modernitat.

Cultura en singular i en plural

La cultura és un concepte bàsic de l'antropologia cultural i social que, en funció de l'orientació teòrica del problema i de l'enfocament metodològic, rep definicions operatives diferents. Tot i així, els diferents enfocaments, materialistes i simbolistes, essencialistes i constructivistes, situen les cultures en medis ecològics, en tradicions històriques i en grups els actors dels quals actuen amb comportaments idiosincràtics. Fins i tot en la reinvenció de les seves pròpies tradicions i en l'etnologia comparada, es descriuen els hàbits interns *versus* la diversitat cultural entre els grups i les comunitats, fins i tot en contextos homogeneïtzats per la urbanització, la industrialització i la globalització. Aquesta anàlisi integrativa de les formes culturals també s'aplica als sistemes organitzatius com les cultures d'empresa, la cultura de la ciència

i a tot tipus de gestions i polítiques culturals on, fins i tot en els escenaris més actius i flexibles, se suposa que els actors —persones, equips i ciutadania en general— comparteixen identitat, valors, rituals i criteris de lideratge comuns, entre altres.

Així doncs, entenem que la cultura en singular és un enfocament essencialista que planteja que les idees, els fets i les coses són realitats sagrades, permanents i immutables, de la qual cosa en deriva un sentit clònic i rutinari de cultura que només repeteix significats preexistents i serveix per a reproduir, legitimar i establir diferències entre les cultures. D'aquesta cultura nomotètica, se n'extreuen els presents etnogràfics intemporals que permeten establir analíticament diferències i distàncies culturals. No hem d'oblidar, però, que allò que es presenta com un fet natural no deixa de ser una arbitrarietat objectivada i una subjectivitat implicada en la construcció analítica de realitats socials.

Per tant, convé distingir entre les teories culturals, les creacions intel·lectuals i el que és la vida quotidiana i les accions dels actors; i, si incorporem la globalització, com indica Hayles (1990), tampoc hi ha una sola epistemologia sinó un espai complex, caracteritzat per múltiples estrats i marcat per fissures innumerables. Així doncs, no sobren les cauteles per tal d'evitar que les teories socials es converteixin en la realitat tradicional i la comunitat científica en el referent expert on s'afirmi l'autenticitat dels fets i els esdeveniments, ja que, si aquest coneixement expert s'aplica en exclusiva a les polítiques culturals o als festejos, independentment de la voluntat popular implicada, llavors, fins i tot pot arribar a semblar una apropiació indeguda, un segrest cultural.

Certament, amb l'eclosió del multiculturalisme, les monografies etnogràfiques han passat a sancionar la tradició, han adquirit el marxamo del que érem, cosa que ha estat assumida per les pròpies comunitats etnografiades, que cada vegada volen assemblar-se més a si mateixes, i ho utilitzen com a suport legitimador de la lleialtat a un nombre exclusiu de variables culturals i a la defensa del nacionalisme. I això es fa extensiu a la moda ètnica en la producció de consums, exemplificats per la museística identitària, el mercantilisme exòtic o amb denominació d'origen i l'etnoturisme que fa ús virtual de les monografies per fer veure als turistes el que van ser o són aquestes altres cultures.

El resultat ideològic i social d'aquesta dinàmica multicultural és un replegament relictual cap a les pròpies tradicions amb justificacions històriques i lingüístiques que nodreixen els discursos polítics i electorals i les passions particulars de la ciutadania. Com que aquesta mitificació unitària de la cultura no concorda amb la realitat social plural de les societats actuals, aquestes idees i pràctiques entròpiques i fora del temps tendeixen a derivar en actituds intolerants, irredemptistes, fonamentalistes i, dutes a l'extrem, al terrorisme. És per això que més amunt s'indicava que la globalització no planteja com a problema l'extinció d'allò tradicional, sinó que produeix un excés de tradició i localisme. Com indica Young (1988), es produeix una autèntica explosió de la memòria col·lectiva.

Afortunadament, la cultura no és un fet natural sinó una construcció social, no és només una organització social tradicional sancionada per la història sinó un instrument, un sistema pràctic de coneixements per a resoldre problemes i construir noves realitats, d'acord amb les exigències i els interessos de cada moment.

En aquest sentit, la història i la realitat social dels contactes i les relacions interculturals ens ensenya que en la vida quotidiana trobem respostes actives i heterogènies tot inserint, incorporant i combinant variables culturals, la qual cosa permet estendre ponts de creativitat intercultural i produir adopcions innovadores. I això no només passa ara, també forma part de l'experiència intercultural de les societats en contacte en el passat.

Fent referència al meu treball de camp a Nuevo México, que seria extensiu a tot el sud-est, encara avui es debaten les relacions interculturals entre els indis, els hispans i els anglos, especialment pel que fa a l'impacte relatiu de la dominació espanyola i anglo en el manteniment de l'autenticitat cultural dels diferents grups ètnics. La incomprensió sempre prové del fet de tractar aquestes cultures i les seves relacions interètniques ja sigui des de la puresa de la seva idiosincràsia o bé des de l'horror de la imposició i la destrucció cultural sistemàtica. Aquesta doble actitud, que reforça argumentalment entre si paisatges antropològics estereotipats i voluntats polítiques, deixa poc espai per a entendre o acceptar la creativitat d'aquests col·lectius i és per això que, fins i tot, genera mecanismes d'alienació secundària. En aquest cas concret,

no cal negar les condicions de lluita i de mort adscrites a tota activitat de conquesta i colonització, ni afirmar que els indígenes estiguessin contents amb l'arribada dels espanyols, sinó que, malgrat les circumstàncies adverses i la imposició dels poders constituïts, els col·lectius immersos en la interculturalitat són capaços d'extreure força i solucions culturals a partir de la improvisació, la invenció i, en definitiva, la recombinació d'idees i trets particulars. I, a partir d'aquesta creativitat innovadora i sincrètica, fins i tot subvertir ordres i reordenar les experiències davant les noves necessitats adaptatives i de convivència en ambdues direccions.

Per tant, pel que fa a allò cultural, convé desdramatitzar les situacions de contacte i imposició, cosa que implica sortir de la limitació del primordialisme o essencialisme dels seus significats culturals específics i intentar veure com esdevenen significatives les noves circumstàncies, com es revifen i redefineixen les respostes identitàries, encara que es manifestin en fenòmens diversos i paradoxals de supressió aparent, subversió d'ordres i reinvenció de les expressions culturals. És per això que no es produeix una aculturació o assimilació definitiva i, tan bon punt canvien les condicions de dominació, tornen a sorgir les formes culturals prèvies amb nous ingredients, que generen els fenòmens de reinvenció cultural.

Ara bé, quina és la naturalesa cognitiva i cultural de la creativitat sincrètica que facilita la translació intercultural i l'ajustament dels codis culturals? I on podem observar la vinculació entre els mecanismes cognitius de l'imaginari i la construcció d'expressions culturals? En el marc de la creació d'imatges i metàfores, és a dir, l'activació sensorial i cognitiva de percepcions i representacions internes i la seva dimensió relacional o analògica amb la conceptualització semàntica de l'experiència. Així, en la construcció de metàfores s'activa la cognició que vincula la sensorialitat analògica de l'experiència i la memòria amb les categories semàntiques expressades culturalment en classes d'objectes, relacions i contrastos constitutius dels hàbits verbals, els símbols i els rituals públics i privats. En aquest sentit, què pressuposa l'activació metafòrica en entorns de contacte cultural i situacions canviants? Al meu entendre, aquesta activació implica que en els diferents grups ètnics es manté l'experiència sensorial prèvia amb les seves xarxes analògiques de sensacions, imatges i conceptes, però acoblant-se o transferint la seva virtualitat a ordres semàntics nous o

en combinació, en funció de com s'imposin o s'adoptin en cada cas, per crear, així, metàfores resolutives de l'experiència quotidiana i per a l'experiència quotidiana. De tot això, en deriven noves expressions culturals que, sense ser-ho, s'assemblen a les pràctiques culturals dels col·lectius implicats. En situacions de canvi, liminalitat, crisi social, lluita i discriminació, aquest mecanisme metafòric pot subvertir aquest ordre sincrètic i aparellar les analogies sensorials amb les velles o reconvertides categories semàntiques que contribueixin a revifar la diferencialitat identitària, en alguns casos retrotreient-se als mites i pràctiques prèvies i en d'altres creuant-les amb altres combinacions sincrètiques derivades de l'experiència aculturativa al llarg del temps.

Tot això és indicatiu del sentit complex de la creativitat cultural, que no vol dir simplement calc, barreja o unió d'expressions culturals alternatives. Contràriament, ens indica que les imatges sensorials es mantenen com a realitat percebuda malgrat la imposició o adopció pràctica d'altres expressions culturals, de manera que aquesta experiència imaginària acumulada pot actuar tant en la direcció de donar suport i transformar com de subvertir i reafirmar les categories semàntiques i, per tant, l'ordre dels significats propis i externs. En situacions de contacte intercultural, la improvisació, la creativitat i la innovació se centren en aquells nuclis culturals que més interessen i preocupen i també on s'exerceix una major pressió o violència. En el cas dels grups indígenes, és evident que el contacte i la imposició política i missional va afectar el sistema de creences sobrenaturals i les seves implicacions político-culturals. Això fa que la translació metafòrica s'elabori al voltant de les expressions de culte i ritualització. En el cas hispà, la situació de frontera, d'aïllament, d'agressivitat ambiental i de pobresa afecta la vida secular en un dels seus pilars bàsics: la sociabilitat. Aquesta s'activa metafòricament tot recollint pràctiques indígenes relatives a mecanismes de comunicació i de ruptura de l'agressivitat mitjançant l'ús del tabac i la creació de pràctiques socials del fumar amb elaboracions estètiques pròpies. En ambdós casos, la presència cultural anglo i la modernització aporten noves opcions combinatòries que, al mateix temps que nodreixen resistències i revitalitzacions, també generen innovacions culturals —una vegada més en aquells territoris on hi ha una major tensió—, que habitualment són la religió, la justícia, la llengua i la producció literària (Buxó, 1997).

Etnopaisatges de la interculturalitat

El concepte de cultura en plural també ha de superar una limitació que és el supòsit que qualsevol canvi, definit com a modernització, es contraposa a la tradició i implica assimilar les idees d'Occident. Avui dia, la situació és més complexa i les societats i els estats s'enfronten a problemes i aprenentatges que, sovint, són incerts, paradoxals, fragmentaris i contradictoris, la qual cosa planteja la reconsideració de la dicotomia tradició i modernitat, així com la interpretació i la fluïdesa dels fenòmens culturals.

Diversos teòrics de la modernitat i el risc (Giddens, Bauman, Luhmann i Beck, 1996), apunten que, davant el saber i el coneixement del passat només hi ha incertesa, pors, desordre i ambigüitat, cosa que permet entendre els esmentats excessos del tradicionalisme. Si bé s'entén que la tradició pugui actuar com a mecanisme defensiu pel fet que és sinònim de legitimitat i de rutina sancionada pel temps, "ja ho feia la meva àvia", no obstant, el dualisme estàtic, la linealitat o l'oposició entre tradició i modernitat no ajuden a entendre la complexitat de les respostes socials. Més aviat es produeixen fenòmens d'interpenetració de gran complexitat, fissures innumerables, insercions i implicacions mútues que revigoritzen el sentit de la cultura en plural. Pensem, per un moment, que la hibridització transcultural selectiva ha estat un privilegi d'Occident —tal com veurem si revisem la història de la importació de tota mena d'objectes i expressions culturals, culinàries, terapèutiques, musicals, tèxtils i decoratives—, inicialment elitista però que, sens dubte, avui s'ha incorporat en els moviments alternatius i assoleix ambients professionals com, per exemple, l'acupuntura, la reflexologia, el *qi qong* i el *feng sui*, entre d'altres.

Sense cap mena de dubte, la globalització aporta formes addicionals de complexitat intercultural. Així, la transculturalitat s'inscriu dins el flux obert al qual tot grup o societat es troba exposat en el nou règim cultural plural i cosmopolita que no només intercanvia béns i serveis, sinó que orienta tot el sistema a contrastar les variables de coneixement i a combinar creativament formes pròpies i diverses per a resoldre problemes i dissenyar noves condicions. I tot això es fa extensiu no només a les realitats tangibles sinó també a les virtuals, com les xarxes interinstitucionals d'agències i

organitzacions polítiques, empreses i mercats monetaris que dissolen les velles fronteres nacionals i locals.

En aquest sentit, la transculturalitat mou i obre la porta a d'altres paisatges culturals. Appadurai (1991) proposa el terme *ethnoscapes* per fer referència a paisatges ètnics que no es refereixen a etnografies locals sinó a grups que no estan territorialitzats, que no ocupen el mateix espai ni són homogenis culturalment. Aquest nou paisatge de les identitats desterritorialitzades està fet d'immigrants, refugiats, exiliats i treballadors temporals. Sota aquestes condicions transnacionals, la frontera com a noció mítica de la seguretat de l'estat es dissol i els vells nacionalismes i identitats s'hibriditzen i es reconstrueixen més enllà dels projectes nacionals del passat. Com diu Rosaldo (1989), les fronteres es fan més poroses, s'alliberen energies creatives i s'hibriditzen els estils culturals, tot reconstruint les identitats de residents i immigrants. Per tant, ja no es tracta de situacions que es puguin definir com a multiculturals, sinó de contextos localment diferenciats en què els grups i les comunitats imaginen i construeixen la diversitat. En això, hi concorren les imatges i idees vehiculades pels mitjans de comunicació, que suggereixen estils de vida socials i morals, d'aquí que el mateix Appadurai (1991) proposi el concepte de formes de vida possible, fent al·lusió al fet que aquest imaginari transcultural possibilita trencar fronteres culturals i nacionals, negociar significats, reinventar tradicions, recrear les històries pròpies i buscar altres models de raó i utilitat. En aquesta situació, la pregunta és: es tracta d'un patró emergent d'estils de vida transculturals o més aviat d'una forma sofisticada d'assimilació a un model unitari, emès pels mitjans de comunicació i venut com a multiculturalitat?

En qualsevol cas, ja no s'enfoca el concepte de cultura sinó l'experiència cultural, assignant un paper actiu als agents socials pel que fa a la seva manera de percebre, experimentar i imaginar. No obstant, hem de considerar que en aquest món de vides possibles no tot són flors i violes i que, sovint, la percepció i la decisió són una imposició consumista. És a dir, l'extensió de l'elecció és més una funció del mercat que no pas una ampliació de les alternatives de cada individu, és més una sensació de llibertat fictícia que no pas la capacitat per distingir què és rellevant, pel que fa a capacitats, necessitats i interessos, en la construcció de formes de vida comunitàries i estils personals.

És per això, també, que la proposta d'alguns autors postmoderns sobre l'increment de la reflexivitat social com un desenvolupament de la pròpia modernitat i els coneixements que aquesta desenvolupa, és discutible si no tenim en compte l'acció dels actors en contextos de situació plens de dilemes i tries ambigües i complexes. En aquest sentit, es podria situar la llibertat d'acció en els límits de la pròpia capacitat d'agència de l'individu, en les seves decisions i reaccions afectives i voluntaristes, en el reconeixement que la defensa del que és propi no pot existir fora de la interacció i el desenvolupament amb altres sistemes ecològics i culturals, no només per complir amb criteris d'eficàcia tecnològica, econòmica i de benestar social, sinó per establir un acostament més participatiu en la vida social i en els mecanismes de govern. Bauman (1993), fent al·lusió a aquest esforç de repersonalització intercultural, explica que la realitat humana d'avui és un embolic; les decisions morals i els principis ètics són ambivalents, de manera que convé repersonalitzar el subjecte moral. Això vol dir girar-se cap a la intimitat moral, la sensibilitat i els sentiments i incorporar-los dins els repertoris interpersonals. Aquest projecte d'adjectivar èticament i personalment la interculturalitat implica superar els criteris de codi tancat dels sistemes de coneixement i obrir-se a la vida, a la moralitat, com una pràctica negociada entre agents que aprenen i són capaços de créixer personalment; això es fa extensiu a les cultures que es troben en la situació de relacionar-se, influir-se entre elles i, per tant, que són capaces de canviar.

Vegem un breu exemple etnogràfic sobre els etnopaisatges de les comunitats transculturals de Los Angeles, on vaig tenir l'oportunitat de realitzar observacions de camp, a Monterrey Park, amb motiu d'un seminari sobre etnicitat i migració a UCLA, el 1992.

Àsia dins els EUA

Qui no recorda els aldarulls que van enfrontar múltiples comunitats ètniques a la ciutat de Los Angeles el 1992, quan un jurat va absoldre els oficials que havien colpejat brutalment en Rodney King, succés que havia estat filmat en vídeo. Les protestes violentes van ser iniciades pels afroamericans i ben aviat s'hi van afegir altres col·lectius; i els disturbis es van estendre a altres conflictes interètnics entre mexicans i coreans.

A tombants del segle XX, la ciutat de Los Angeles tenia prop de 100.000 residents i el 1990 la població assoleix els 14,5 milions, distribuïts en els cinc comtats de Los Angeles, Orange, San Bernardino, Riverside i Ventura. Fundada pels espanyols el 1781, va experimentar un creixement lent fins el 1850, però, posteriorment, la immigració es converteix en el paisatge social més habitual: mexicans, xinesos, japonesos, hindús, guatemalencs, salvadorenys, cubans, vietnamites, cambotjans, laosians, hmong i, recentment, perses i armenis. Els asiàtics superen la població afroamericana i passen a ser el tercer grup més gran, superant la població de Nova York, San Francisco i Honolulu i convertint Los Angeles en la capital de l'Amèrica asiàtica.

Els suports d'ingrés i les quotes són diferents per reunificació familiar i per refugiats polítics i també hi ha diferències enormes en el perfil educatiu, el nivell econòmic i la competitivitat professional. En aquest sentit, aquests grups desfan les teories clàssiques de l'assimilació en el sentit que abans els immigrants arribaven pobres i es mantenien ètnics per a defensar el seus interessos, però a mesura que millorava la seva posició social s'anaven americanitzant. Aquest model ja no és vàlid en les condicions actuals de postindustrialització i de reestructuració econòmica global i local, on la columna vertebral de les ciutats són les tecnologies de la comunicació i els serveis, que requalifiquen estrictament els treballadors en funció dels seus títols universitaris i capacitats professionals. Els afroamericans se situen en el sector públic i els asiàtics ocupen la zona laboral que va dels serveis avançats, ja siguin empresarials, enginyers, especialitats mèdiques i tècnics d'ordinadors, fins a totes les extensions comercials i d'intermediació mercantil com ara, restaurants, botigues de menjar i càtering, neteja i tintoreria, oficines d'importació-exportació, bancs i oficines de compra i venda de la propietat. Així, molts immigrants entren directament a la classe mitjana per la seva formació i habilitats, especialment pel fet de disposar d'una exposició prèvia a la cultura nord-americana, a través del sistema escolar o d'estudis universitaris; aquest és el cas dels japonesos, els iranians, els israelians i els taiwanesos.

Així doncs, es manifesten diferents patrons d'adaptació ètnica, associats a l'educació, l'activitat econòmica, la generació de pertinença i la segregació residencial, de manera que els mexicans, els xinesos, els japonesos i els coreans s'integren selectivament de forma diferent. Això capgira la teoria de l'assimilació, ja que poden començar en una

situació de paritat amb els blancs o, fins i tot, més amunt, fet que produeix una aculturació més aviat selectiva, que permet mantenir els nínxols ètnics que ja duen vàries generacions en unes àrees residencials concretes (*chinatown, little tokio, koreatown, Olvera Street*) i, de vegades, ocupar noves àrees i desplaçar altres grups ètnics.

Més enllà de *chinatown*, la població xinesa es concentra cap a la vall de San Gabriel, a Monterrey Park, a l'est del *downtown* Los Angeles. Allà trobem *little taipei*, amb una població que combina els percentatges següents: un 53 d'asiàtics, un 31 de llatins, un 12 d'anglos i un 1 d'africans. Originàriament, era una zona mexicana però, a finals dels 80, sorgeix com a cinturó asiàtic de classe mitjana, gràcies a un promotor de finques que ven la zona com el Beverly Hills asiàtic als taiwanesos, japonesos, vietnamites i coreans amb educació superior i recursos financers. Els residents de la zona, la majoria mexicans, al principi recelen d'aquesta apropiació però, assumint el sistema del lliure mercat, aviat dilueixen les friccions inicials i constitueixen aliances interètniques per afavorir els seus interessos ciutadans contra els anglos nadius que ocupen els càrrecs públics de l'administració local.

Aquestes relacions interètniques han generat un clima de participació conjunta que s'expressa en la celebració d'esdeveniments que s'assumeixen com un vincle d'unió en la consecució d'un objectiu comú: la ciutadania americana. Així, el 4 de juliol, a Barnes Park, s'organitza una festa en honor del ritual de rebre la ciutadania americana en què tots participen igualment —portant cadires, taules, menjars ètnics combinats (*hot dogs*, xurros, pizzes, *sui mai*, rotllets de primavera, *enchiladas* de gallina i de porc)— i on es reparteixen banderetes, es fan balls i es passegen en carros de l'oest. Allà, s'hi instal·len les famílies en grups que parlen xinès i les seves variants, mexicà i anglès i, entre les banderetes i els cants americans com a decorat, comença el ritual amb la presentació de la bandera, el cant a la legió americana i el nomenament i la felicitació als nous ciutadans, majoritàriament xinesos (aquell dia només es va citar un nom mexicà, Carmen Dalziel). A continuació, a les cinc de la tarda, continuen amb una sèrie de presentacions populars: danses xineses ballades per nenes d'una escola catòlica, *mariachis* i una banda de músics brasilers seguits amb fervor per tota l'audiència i, finalment, el ball en què les parelles xineses ballen tango i altres passos caribenys amb música xinesa. La traca final intercultural són els focs d'artifici.

Com a celebració, tenia alguna cosa de liminalitat, de pas de frontera cultural en el qual —a través de les diferents danses i menjars, de la participació activa amb el ritme de les orquestres, dels aplaudiments i els balls— es produïa un sentit intercultural que anava més enllà de la identitat americana oficial. Es pot considerar que això és una nova configuració de l'etnicitat que anomenaríem transnacional? Constitueix un patró emergent d'estils de vida transculturals o més aviat una forma més sofisticada d'assimilació multicultural?

En aquest sentit, també es pot malpensar que, precisament en la gran roda de l'assimilacionisme nord-americà, i del capitalisme a gran escala, una política de dominació a través del discurs de la diferència pot produir mercantilisme cultural, és a dir, el desplaçament de les expressions i els símbols culturals cap al consumisme generalitzat. Sembla que aquest és el cas d'*Olvera Street*, avui dia símbol de la mexicanitat al *downtown* Los Angeles, una espècie de trampa turística en què els venedors disfressats de mexicans típics —fent ús de les frases i estereotips més evidents— intenten vendre productes nadius. És rellevant o interessa algú el desenvolupament d'una identitat ètnica a través del consum turístic? *Olvera Street* va ser un indret històric que, quan la ciutat es va desplaçar, va decaure i, als anys 30, va ser remodelada per Christine Sterling, vinculada a l'ambient cinematogràfic de Hollywood. Ella va planificar un mercat típic per a clients anglesos i, per això, va buscar un ambient folklòric i, en el procés de decoració, va contractar un pintor mexicà perquè li fes un mural adequat. Enlloc d'això, Alfaro va pintar un indi crucificat sota una agressiva àliga americana. La pintura va ser tapada i l'autor deportat per subversiu.

Aïllada de la seva pròpia història, ningú no sap que en aquesta zona hi van viure anarquistes i hi van succeir altres esdeveniments històrics. *Olvera Street* planteja la qüestió de si aquest desenvolupament arquitectònic i econòmic, que ara és patrimoni *chicano*, constitueix un procés de desmexicanització sota la política correcta de la diversitat ètnica

Sigui o no una forma intel·ligent d'assimilació, el cert és que la globalització i la interculturalitat ja han estat presentades en societat i projecten molts angles i camins. Per tant, no hi ha cap altre correctiu o camí que es pugui obrir a concepcions

i pràctiques de la cultura i la vida social que, dins d'aquest marc, ens puguin dur a formes cada vegada més properes al civisme i a la participació democràtica i, amb això, contribueixin a eliminar o subvertir els límits entre uns i altres i a interpretar creativament la tradició amb la modernitat.

Bibliografia

Appadurai, A. (1991), "Global ethnoscapes: Notes and Queries for Transnational Anthropology", a Fox R., *Recapturing Anthropology.* Santa Fe School of American Research Advanced Seminar Series.

Barth, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*, Londres, Allyn and Unwin.

Buxó, M. J. (1997), "La imaginación del fuego en Nuevo México, Luces y Humos", a Gonzáles Alcantud, J. A. i Buxó, M. J. (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, Anthropos.

Giddens, A. (1996), Bauman, Z., Luhmann, N. i Beck, U., a Beriain, J. (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

Hayles, K. (1990), *Chaos, Bound, Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*, Ithaca, Cornell University Press.

Kottak, C. Ph. (1994), *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con tema de la cultura hispana*, Madrid, McGraw-Hill Interamericana.

Paredes, J. A. (1996), "Multiculturalismo como actitud: Algunas observaciones materialistas sobre la diversidad", *a Revista de Antropología Aplicada*, núm. 1.

Rosaldo, R. (1989), *Culture and Truth: The remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.

Young, M. (1988), *The metronomic Society, Rhythms and Human Timetables*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

15 Fal·làcies que cal evitar en ètica intercultural

Norbert Bilbeny

Allò que, potser, és més preocupant del racisme i la xenofòbia són les seves excuses. Per exemple, quan es comenta, a propòsit de qualsevol acte d'aquest caire: "A la fi, així és com pensa la majoria". O quan es diu: "Nosaltres som d'aquesta manera..." El recurs, en una paraula, d'apel·lar a la "gent", i a la seva suposada autoritat, és un dels més usats per part dels qui protagonitzen una forma o altra de conducta intolerant. Però, en qualsevol d'aquestes i de moltes altres classes d'excuses, allò que es fa —conscientment o no— és una invocació a la *moralitat.* Es tracta, peculiarment, d'una moralitat —com no podria ser d'altra manera— de caràcter uniformista, "monolítica", i que es presenta ella mateixa, cada cop que algú la vol justificar, d'una manera segurament equívoca o, dit d'una altra manera, "fal·laç". Aquest escrit es proposa la defensa, en canvi, d'una moralitat no monolítica, és a dir, *intercultural*, tot recordant, en particular, les *fal·làcies* o falsos plantejaments teòrics en què aquesta podria incórrer fàcilment. No cal dir que aquestes fal·làcies ja no li permetrien ser "intercultural" i, per això, és el primer que cal evitar.

Constatem, en primer lloc, que el procés de la globalització econòmica i informacional està concentrant a les ciutats un nombre cada vegada més alt de grups etnoculturals diferents. Això genera, no cal dir-ho, l'aparició de fenòmens d'aculturació i canvi cultural inevitables en els nous espais metropolitans. Alguns d'aquests fenòmens són endèmicament conflictius, com la segregació per motius culturals i les dinàmiques, en un altre extrem, d'assimilació cultural, tan esteses com aquella a les societats ur-

banes actuals. Però, d'altres fenòmens són els que resulten del fet de transformar el conflicte en un guany cultural per a tots els grups socials en contacte. Em refereixo, principalment, a la integració cultural i a la interculturació. La primera, però, és encara portadora d'un potencial conflictiu, ja que, des de la perspectiva dels grups i individus "integrats", actua com una assimilació encoberta. Per tal que no fos així, hauria de procedir d'una manera impecable en l'aplicació del principi del pluralisme democràtic, cosa que no sempre queda clara i que, sovint, és mal tractada fins i tot pels règims més democràtics. L'altra opció, la de l'avui encara llunyana interculturació, un ideal aclamat però a penes posat en pràctica, representa —en teoria— la veritable metabolització de les diferències etnoculturals. La idea conductora de la interculturació és arribar a una cultura comuna compatible amb totes les cultures particulars, o gairebé amb totes elles.

Des d'un punt de vista ètic, aquest últim és, segurament, el millor model possible per a una societat pluricultural que aspiri a la democràcia pluralista, que, en els nous contextos urbans, és i ha de ser una "democràcia per a la diversitat". Però el model democràtic —i ètic— de la interculturació no s'assoleix només a través de les lleis, els fons públics, els programes polítics i l'actuació competent de funcionaris i professionals. S'aconsegueix, també, i sobretot, amb actituds i interessos humans que es mostrin favorables a aquest model de coexistència social. Dit d'una altra manera, pressuposa una "ètica intercultural" en alguna de les seves formes i resultats possibles. Aquesta ètica, que inclou, sigui dit de passada, els aspectes pràctics i alhora els teòrics de la moralitat, necessita, com qualsevol altra ètica, ser formulada, entesa, assumida, posada a la pràctica i, sempre, en definitiva, fomentada, perquè es renovi l'interès envers ella i millori el seu desenvolupament. Si no es donessin aquests requisits i penséssim —segurs de la nostra "gent"— que n'hi ha prou amb la seva conducta espontània per a trobar les millors maneres de conviure en la diversitat cultural, la islamofòbia, per exemple, continuaria creixent a països com Catalunya.

En el nou context pluricultural, estudiosos i representants de l'opinió pública haurí-em ja de distingir entre: d'una banda, una ètica "monocultural" —o circumscrita encara als patrons socials, intel·lectuals, i fins i tot religiosos, d'una cultura determinada, per la qual cosa aquella es converteix en una ètica inaplicable o incomprensi-

ble des de la perspectiva d'altres cultures— i, d'altra banda, la possibilitat i el fet, que de mica en mica s'apunta, d'una ètica "intercultural". En aquesta última, l'aspiració a la *universalitat* ja no està tenyida de particularisme cultural i l'altra pretensió fonamental de tota ètica —la d'alguna forma de *racionalitat*— tampoc presenta cap biaix cultural determinat, com succeeix en moltes ètiques occidentals, ni el seu característic (des dels antics grecs) logocentrisme, expressió d'una racionalitat "racionalista". Alhora, en una ètica intercultural, la més moderna aspiració a la *laïcitat* ja no s'identifica amb el "laïcisme" militant, que menysté la importància que té el fet religiós per a moltes cultures i persones. Crec que si ens interessa una ètica del mínim comú moral, és a dir, de principis compartits en i per a la diversitat, aquesta ètica no pot ser una altra, en el nostre món d'interdependències i alhora d'heterogeneïtats, que una ètica intercultural com aquesta. Només d'ella podem esperar la formulació d'una universalitat que sigui alhora *universalitzable,* així com el desplegament d'una racionalitat que pugui ser també *raonable,* i l'afirmació, si cal, d'una laïcitat no missionària, és a dir, que sigui *laica* al mateix temps.

De fet, en l'ètica, encara s'hi ha d'introduir un universalisme conseqüent. Aquesta l'ha descobert només a mitges. Kant que, dins de l'ètica occidental, passa per ser l'autor més rigorós en aquest sentit —la universalitat no superada del seu "imperatiu categòric"—, és un filòsof que defensa al mateix temps la desigualtat entre home i dona, la facultat del vot només per als propietaris, l'infanticidi dels nens bastards, la pena de mort i la desigualtat de les races. Tot això no s'adiu amb cap ètica "universal" de debò. Però, si tenim en compte els neokantians actuals i molts destacats representants, avui, del "formalisme" ètic —aquell enfocament més compatible, en teoria, amb la diversitat de maneres de viure la moral— veurem, igualment, que per un motiu o altre l'"universalisme" ètic contemporani no presenta poques contradiccions amb els seus propòsits declarats. De vegades perquè pressuposa valors culturals particulars; d'altres, perquè la seva manera d'entendre allò "formal" o, a la fi, "universal", ja és l'expressió d'un determinat i singular valor cultural que no totes les cultures poden arribar a compartir. Ara per ara, doncs, encara resta per formular una ètica universal. L'objectiu d'aquest article és, d'entrada, reivindicar aquesta formulació i, sobretot, fer parar l'atenció en el fet que, a l'hora d'explicitar una ètica com aquesta, cal evitar cometre equivocacions, per obvi que sembli recordar-ho.

Hi ha, almenys, dues menes d'equivocacions possibles en el desenvolupament de qualsevol teoria o discurs "de" i "sobre" la interculturalitat, com ara els d'una ètica intercultural: els *errors* i les *falsedats.* Els errors, més enllà de les simples incorreccions lògiques o sintàctiques, depenen simplement de la incomprensió humana, en el sentit més ampli d'aquestes paraules. La incomprensió ens porta, per exemple, a introduir els prejudicis, els estereotips, el ressentiment o la indiferència social en el nostre llenguatge pretesament interculturalista, o, fins i tot, a fer-lo derivar tot ell d'alguns d'aquests defectes de la mútua comprensió humana. Les falsedats, per la seva banda, depenen de l'engany, és a dir, d'un component volitiu i intel·lectual de la comunicació. Aquest element no el trobem tant en els errors, que en el nostre context més aviat estan determinats pel desinterès i la ignorància. Les falsedats, per contra, impliquen un grau o altre de deliberació conscient. Ja dins de les falsedats, em referiré en particular a les *fal·làcies* o arguments enganyosos susceptibles de ser introduïts en qualsevol discurs ètic de o a propòsit de la interculturalitat. Quan es produeix això, l'ètica intercultural es fa inviable en termes pràctics i, el que és pitjor, queda desacreditada tant en les seves possibilitats teòriques com en el valor de la seva intencionalitat. La gran dificultat d'una ètica intercultural és que ha de ser creïble com a ètica i alhora com a realment vàlida per a totes les cultures.

La paraula "fal·làcia" procedeix del llatí *fallere*, enganyar, i indica un enganyós o fals raonament, o, en un mot, un pseudoargument. Una fal·làcia és afirmar, per exemple: "Allò que diu Haider contra els immigrants coincideix amb el que pensa la gent; per tant, no pot ser dolent." I és que amb una afirmació semblant ens hem permès concloure un mer judici de valor —que la xenofòbia no és dolenta— a partir d'una suposada "realitat", com és, en el nostre cas, la mentalitat de la gent. Què ens autoritza a fer un salt com aquest? Les fal·làcies són fraus intel·lectuals revestits d'una aparent formalitat lògica o, en qualsevol cas, d'una simulada entitat teòrica, com si fossin "veritats" o "raonaments" amb base i sentit, sense ser-ho. Insisteixo a dir que són pseudoarguments.

Cal reconèixer, abans de tot, que una ètica intercultural és el resultat d'haver sabut evitar aquella fal·làcia que, en canvi, és tan fàcil de cometre des de qualsevol ètica "monocultural": la *fal·làcia culturalista.* Segons aquesta, les cultures són totalitats

complexes i singulars, de manera que resulten incomparables entre elles. Així, una ètica que expressa, prevalentment, els principis i valors d'una cultura particular acostuma a raonar amb el fals argument implícit que les diferents visions de la moralitat —populars o filosòfiques— no tenen, pel seu contingut singular, cap mesura comuna de comparació i que, per tant, constitueixen visions incompatibles entre si. Des d'aquest pressupòsit, la interculturalitat moral es fa gairebé impossible de sostenir. D'altra banda, un producte derivat d'aquesta equivocació és la *fal·làcia relativista*, que consisteix a creure que les pautes de la cultura humana, per exemple els principis i els valors de la moralitat, només tenen validesa en i pel context cultural específic en què es produeixen. Així, des d'aquesta perspectiva, és habitual pensar que si totes les pautes són radicalment diferents entre elles, conseqüentment, totes valen el mateix. Ara, doncs, es creu injustificable afirmar que una d'aquestes pautes pugui tenir, per un motiu o altre, més validesa que la resta. Amb aquesta fal·làcia, la interculturalitat moral es fa encara més improsperable perquè a més d'impossible es veu innecessària.

Malgrat tot, després d'haver descartat aquestes dues fal·làcies, és possible caure en d'altres enganys intel·lectuals d'aquest tipus i, fins i tot, sostenir-los a consciència. L'ètica intercultural pot incórrer, com a *ètica* —és a dir, prescindint del qualificatiu "intercultural"—, almenys en quatre fal·làcies. La primera, i sense que això suposi cap ordre de successió, és la *fal·làcia genètica.* Aquesta és la manera de pensar que fa concloure la validesa de les pautes morals a partir de l'explicació de la gènesi d'aquestes en l'evolució social i l'aprenentatge individual. Dit d'una altra forma, allò que justifica una conducta és, des d'aquest punt de vista, el fet reconegut i posat a la llum d'haver-la "adquirida". Un cop conegut aquest procés, se'n desprèn la seva legitimitat. Pensem d'aquesta manera, per exemple, quan diem: "Els catalans creiem en la igualtat entre homes i dones perquè ho hem après així". Ara bé, per contrarestar aquest argument podem dir que l'esmentada "igualtat entre homes i dones" també pot ser vàlida *al marge* que algú hagi après aquest valor i en les circumstàncies o durant el temps que sigui. Hem d'estar alerta, doncs, i sospitar que quan utilitzem expressions com valors "històrics", "tradicionals", "arrelats", "avançats", "desenvolupats", etc. —per exemple, quan volem associar-los amb valors ètics i, a més, interculturals—, probablement ens estem equivocant perquè la correcció d'aquests

valors no pot dependre només de la descoberta del seu origen i evolució. Amb el sol fet de posar de manifest la seva gènesi, no els fem ni més ètics ni més adequats per a la diversitat moral.

És clar que, en un intent d'evitar l'anterior pseudoargument, podem caure en un nou engany: la *fal·lària naturalista.* Allò que ara s'intenta fer veure és que, a partir del coneixement dels fets, podem concloure les pautes del comportament moral. D'allò que "és", en deduïm —sense més— allò que "cal" o simplement "val". Dit d'una altra manera, el que justifica la moral, segons aquesta manera de pensar, és que es correspongui amb un fet o realitat descriptible, ja sigui de caire social o natural. Així, l'ètica es troba en la natura mateixa de les coses. Un exemple d'això seria dir: "L'alerta davant dels immigrants és bona, perquè, de fet, això és el que sent la majoria de la gent." No cal dir, però, que aquesta suposada bondat es tornaria en el seu contrari quan la gent canviés de sentiment. Per tant, ens hauríem de preguntar: les pautes morals han de dependre d'allò que existeix com a fet? Perquè sembla que la pròpia experiència ens permet posar-ho en dubte. En efecte, després de prendre'ns les qüestions morals com a meres qüestions o realitats "naturals", sabem personalment que sempre és possible continuar dient-nos: d'acord, però què és el que "he de fer", quina ha de ser la meva "elecció"? Tot i tenir el coneixement de les causes que ens afecten, moltes vegades restem sense saber quina direcció prendre. És a dir, allò normatiu no sempre pot ser resolt a través d'allò descriptiu, amb la referència als fets —d'un ordre o un altre— que donarien raó d'allò que "val" o que "cal". Malgrat tot, quan volem parlar de valors i deures universals, algunes vegades encara ens hi referim tot cometent la fal·lària naturalista; per exemple, quan els qualifiquem com a "naturals", "biològics", "innats", "primaris" o, fins i tot, dotats de "fonament científic". L'ètica intercultural fallaria, en aquest cas, per la seva mateixa base ètica.

Quan es vol evitar alguna de les dues fal·làcies anteriors, pot ser que es caigui en una tercera fal·lària: la *fal·lària idealista.* En aquesta, contràriament a la naturalista, concloem l'existència d'uns fets morals —o fins i tot naturals— a partir, només, de la referència a uns valors o ideals estrictament morals. D'allò que "val" ens permetem derivar allò, ben diferent, que "és". D'aquesta manera, cada cultura moral seria el reflex d'unes pautes ideals que li són pròpies. Si parléssim de Catalunya, diríem:

"Catalunya es caracteritza pel seny i el pactisme; per tant, la societat catalana d'avui és així". És una forma enganyosa de pensar i falsa des de l'arrel perquè si no sempre podem derivar els valors dels fets, com acabem de veure, en canvi, *mai* no podem deduir els valors dels fets. Encara amb més motiu, la descripció no pot ser confosa amb la valoració. Són entitats i ordres de realitat diferents. Per tant, quan parlem, en qualsevol debat ètic intercultural, de valors "essencials", "fonamentals", "intrínsecs", "propis", "característics" o "superiors" hauríem de donar per descomptat que no ens referim a res que ens vingui donat de fet —ni a res, en una paraula, descriptible— sinó a trets ideals, sobre els quals, d'altra banda, no ens serà fàcil posar-nos d'acord, perquè sempre n'exclouran d'altres. I és que, encara que es pugui acceptar que les cultures tenen valors "propis" i que aquests són, malgrat tot, "comparables" entre ells, el fet és que aquesta comparació es fa sempre des de l'idealisme, a partir d'uns criteris que ja pressuposen valors o ideals que discriminen la resta. Així, l'idealisme pot arribar a admetre totes les cultures, però sense respectar-ne cap en realitat, ja que les fa dependre d'un referent comparatiu i, amb això, els treu valor per elles mateixes.

Alhora, i per tal d'evitar les tres formes equivocades anteriors, pot ser que incorrem en una última fal·làcia: la *fal·làcia logicista.* Segons aquesta manera de pensar, la justificació de les pautes morals només pot donar-se quan aquestes tenen una formulació lògica. La seva validesa no depèn d'ideals, fets o explicacions genealògiques. Correspon únicament a la consistència formal del propi discurs ètic. El millor per a l'ètica seria, doncs, que el seu llenguatge fos tan clar, explícit i coherent com el d'un algoritme matemàtic. Si això no arriba, l'ètica no té sentit, és un absurd. Els valors i principis de l'acció moral, inclosos els d'una ètica intercultural, haurien de ser, des d'aquesta perspectiva que sol·licita el màxim rigor intel·lectual, pautes de caire "formal", "procedimental", "imparcial" i, en el sentit més abstracte del mot, "racional". Com a exemple, pensaríem d'una manera fal·laç si diguéssim: "L'acceptació de més immigrants al nostre país no té cap lògica; per conseqüent, no pot ser bona." Ara bé, aquesta manera de pensar ignora, de fet, l'important paper de les emocions, les creences i els vincles culturals, tant en el seguiment com en la justificació del discurs moral, i només això ja la fa improsperable als efectes pràctics que tota ètica necessàriament pressuposa.

Però, l'ètica intercultural pot cometre altres equivocacions, en particular pel que fa al seu component, més que ètic, *intercultural.* En aquest aspecte, pot ser que caigui en la *fal·làcia diferencialista,* que consisteix a sobrevalorar, en qualsevol cas, el fet de la diversitat cultural. Però, en realitat, aquesta mena de diversitat —com la biològica— és un fenomen decreixent en l'evolució de l'espècie humana. Ara ja només hi ha una sola espècie humana; abans, però, n'hi havia més d'una sota el gènere *homo.* Al mateix temps, la humanitat constantment perd, pel que fa a la seva diversitat cultural. Avui, hi ha menys varietat de llengües parlades, així com de costums i creences. La varietat cultural que a hores d'ara coneixem, unes 5.000 cultures arreu del món, es reduirà d'aquí pocs decennis. Un dels signes i dels condicionants, en últim terme, de l'evolució humana ha estat la progressiva minva de la seva diversitat. Res no fa pensar que aquest fenomen reduccionista canviï.

Alhora, i en un altre ordre de consideracions, la diversitat no és en si mateixa ni bona ni dolenta. "Babel" no és preferible al *Global village,* ni viceversa. En tot cas, s'ha de justificar. Per quina raó inapel·lable és "millor" la diversitat que la unitat? Dir que la cultura catalana, per exemple, serà millor com més "plural" sigui, o dir, en canvi, que només ho serà com més "homogènia" es mostri, exigeix sempre una explicació que, al capdavall, no serà natural, sinó moral. Si, des d'un punt de vista ètic, ens interessem per la diversitat —i actuem per protegir-la com un bé— no serà pas, en rigor, per ella mateixa, sinó per donar suport a la idea i el valor d'"igual dignitat" de les famílies humanes en la seva pluralitat de cultures. És a dir —èticament parlant— el pluralisme com a *principi* s'imposa per damunt del *fet* contingent de la diversitat. Contingent i, a més, *fosc* o altament controvertit, a l'hora de saber exactament en què consisteix el fet de la "diversitat". No hi ha unanimitat sobre el significat científic de la diversitat cultural. Ens hem de referir al nombre de llengües? Al dels grups etnoculturals? A la varietat, més enllà d'això, de comunitats polítiques? De religions? D'individus, en últim terme, cadascun amb el seu propi món subjectiu que el distingeix de la resta? I si hi hagués individus que no volguessin ser diferents dels altres i s'oposessin a la "diversitat"? Els fets moltes vegades ens ho fan creure així. Per tot plegat, suposar que la diversitat existeix i que, a sobre, és bona, és molt suposar. Parlar de la diversitat exigeix, per començar —i per honestedat intel·lectual— parlar de la diversitat d'enfocaments possibles sobre la diversitat; i, després, exigeix parlar-

ne sense magnificar-la. No tenim gaire en compte cap d'aquestes dues coses quan, des d'una pretesa ètica intercultural, identifiquem els valors propis d'aquesta amb els valors de la "diversitat" mateixa, del "mestissatge", o com a valors "multiculturals", "pluralistes", "híbrids", i tots aquells expressats amb adjectius semblants, que ajuden a exaltar la varietat per ella mateixa. Des de la interculturalitat, la diversitat és, sens dubte, reconeguda i fins promoguda, però té un límit en el diferencialisme, que per definició la contradiria. La diversitat presa en un sentit integral és, com hem vist, objectable en els aspectes científics i morals.

En l'intent d'una ètica intercultural es pot caure també en la *fal·làcia logocentrista.* Això és el que succeeix quan pensem que les pautes morals més justificades són aquelles que més s'adapten al racionalisme "logocèntric" desenvolupat al món occidental. Aquest és un racionalisme basat en un *logos* circumscrit a la "raó". És a dir —i segons la cultura occidental que procedeix dels antics grecs— en un *logos* limitat a l'ús d'unes determinades regles de la lògica predicativa, als hàbits culturals d'un discurs de caire informacional-descriptiu, i a la promoció —en els protocols educatius i polítics— d'un diàleg argumentatiu que requereix unes competències verbals no habituals en d'altres enfocaments culturals de la racionalitat. Si diguéssim, per exemple, "Catalans i subsaharians no es posaran d'acord perquè els pobles africans no s'expressen d'una manera racional", estaríem cometent una fal·làcia logocentrista. També faríem el mateix si als valors interculturals els anomenéssim valors "neutrals", "imparcials", "generals", "globals", "racionals", "cognitius", i tots aquells qualificatius que denotessin una lògica occidental. Donaríem a entendre que l'única racionalitat possible és la logocèntrica dels pobles d'Occident.

És una situació similar a la de la fal·làcia logicista que s'esmentava més amunt. I, un altre cop —però ara en la seva projecció intercultural—, tornaríem a ignorar en l'ètica el valor de la imaginació, l'emotivitat, l'eficàcia del discurs narratiu i els recursos del llenguatge extraverbal, així com la funció pràctica del diàleg conversacional, aquell que no està orientat estrictament a l'intercanvi d'informació i a convèncer l'interlocutor. Seria, en d'altres paraules, oblidar que el cervell humà no és un òrgan que existeix per a comprendre's ell mateix, sinó per a sobreviure. Té un milió d'anys d'experiència i és, ara per ara, l'òrgan més complex de la natura. En canvi, des dels

antics grecs fins a la filosofia contemporània, per exemple la de Habermas, Rawls i d'altres transcendentalistes ètics, es concep la raó humana com una facultat autogenerativa i determinada, en últim terme, per ella mateixa. És allò que fa creure al primer d'aquests pensadors que els "arguments racionals" tenen un "poder motivador" que els és propi pel fet de ser racionals. Però la raó, fins i tot en la seva activitat transcendental, abstreta de l'experiència, no es troba en cap punt ni en cap situació desconnectada del món i del nostre cos. Tot el contrari, la racionalitat només s'acostaria a un "fet" en si mateixa, en el sentit que l'imaginen els racionalistes, si sabés transformar i assimilar els desigs del cos o els reclams del món sense treure'ls el relleu existencial, i fins cognoscitiu, ni condemnar-los al silenci.

Pot succeir, també, que la proposta d'unes pautes morals comunes sigui feta sota el reclam d'uns valors "laics", "seculars", "civils", "ciutadans", "autòctons", i d'altres adjectius —també valen els seus, en certa manera, contraris: "religiós", "sagrat", "comunitari", "patriòtic", "espiritual", etc.— que signifiquin una suposada visió clara i completa de la cultura, enfrontada a una altra visió de pretensions semblants. Aleshores, l'equívoc és el de la *fal·làcia dicotomista.* És una de les més freqüents en tot discurs de i sobre la cultura, inclosa la cultura moral i el seu tractament teòric des de la filosofia i les ciències socials i, per descomptat, també s'infiltra en el llenguatge de la interculturalitat. Una ètica intercultural pot encara, equivocadament, tractar d'explicar i resoldre els conflictes morals amb un llenguatge dicotòmic basat en la lògica binària del "o bé"/"o bé"; articulat en el pensament disjuntiu, partidari de les oposicions dualistes; i, en tot cas, amb un llenguatge que connota prejudicis a favor de les visions bipolars de la cultura, com quan contraposem Orient i Occident, Sentiment i Raó, Comunitarisme i Liberalisme, Religió i Laïcisme, Nord i Sud, i un molt llarg etcètera de possibles dicotomies culturals.

Cometem la fal·làcia dicotomista si diem, per exemple: "Els catalans som un poble, per tant els estrangers que viuen a Catalunya s'hi han d'integrar". Aquí, la dicotomia èticament incorrecta és la que s'estableix entre l'"ells" i el "nosaltres". Però es tracta d'un antagonisme que es pot produir a totes les cultures —Occident no en té l'exclusiva—, en què és causa i alhora expressió del conflicte. En el discurs cultural, i encara l'intercultural, l'ús reiterat d'aquesta i d'altres dicotomies semblants sol ser una clara

manifestació, en particular, de la ideologia de dominació social d'una classe o d'un grup etno-cultural sobre la resta. Avui, doncs, al món, hi ha prop de cinc mil cultures, però en realitat —i des d'aquest punt de vista— sembla que només n'hi hagi dues: "Ells" i "Nosaltres". O, fins i tot, només una: "Nosaltres" i la manera com nosaltres ens pensem "nosaltres" a l'hora de trobar-nos amb els altres. No cal dir, en conclusió, que observar el món amb el prisma dicotòmic és un obstacle per veure tot el que hi ha o podria haver-hi de comú entre els seus components. Pel que fa al món de la cultura, no hi ha lloc per a les lògiques binàries. Aquestes ens destapen contradiccions on de fet no n'hi ha o no es voldria que n'hi hagués. Els grans principis de la lògica clàssica són inaplicables a la cultura, inclosos no només el principi de *Tertium non datur,* sinó segurament el d'identitat mateix. En la cultura no hi ha contraposició entre dia i nit, mascle i femella, o entre positiu i negatiu, per exemple. Però tampoc hi ha, clarament, cap d'aquestes coses per separat, les identitats pures. L'*aut/aut,* així com el *semper idem,* són artefactes lògics estranys a la vida i al desenvolupament de la cultura. Traduït en termes pràctics, això vol dir que els conflictes culturals no es poden "solucionar", ni ells mateixos són el resultat d'un mal ús de la lògica. Com a molt, es poden comprendre i el que cal és mirar de gestionar-los, després, amb l'intercanvi reflexiu i equilibrat entre les parts confrontades. De manera que, sense anul·lar-los del tot, almenys els puguem haver assimilat.

Una altra fal·làcia és aquella que ens faria dir, per exemple: "Per tal que hi hagi integració social a Catalunya, els musulmans s'han d'adaptar a la cultura catalana". És la *fal·làcia etnocentrista.* Pensar d'aquesta manera és projectar els valors culturals de la cultura pròpia amb la finalitat d'interpretar els valors d'una altra cultura. Amb l'etnocentrisme veiem les altres cultures des del prisma o punt de vista de la nostra. O, dit d'una manera més breu: concloem els valors dels altres a partir dels nostres. És la falsedat argumentativa més freqüent, fins i tot en els intents de trobar unes pautes comunes de conducta. També, doncs, quan volem respectar les cultures i acostar-nos-hi, sigui per a trobar possibles coincidències o buscar convergències, ens és fàcil relliscar en el defecte per antonomàsia a l'hora de tractar de l'experiència dels altres, que és fer-ho tot usant i abusant dels judicis establerts des de l'experiència pròpia. Aquesta fal·làcia transforma l'"universalisme" en particularisme, de fet, i la "racionalitat" —l'altra principal categoria de l'ètica— en un racionalisme també particu-

lar, basat en una determinada manera cultural d'entendre la raó, per exemple el racionalisme logocèntric occidental. Ara bé, si volem construir un discurs ètic intercultural, i sobretot unes motivacions que ens hi portin i el mantinguin en el nostre constant interès, haurem d'evitar o de desfer al màxim tot vestigi particularista en la nostra parla i en l'horitzó de valors que ens proposem. Almenys, aquell particularisme que es contradiu obertament amb aquest horitzó comú escollit. No podrem, per conseqüent, anomenar els valors ètics interculturals com a valors "liberals", "occidentals", "moderns", "laics", "humanistes", "progressistes", i d'altres qualificatius que han de ser desestimats, no pas pel fet de ser propis d'una cultura donada, sinó perquè són impropis d'una cultura que es vulgui realment comuna.

Una observació, ara, sobre l'etnocentrisme en general. Aquest, segurament, no és del tot descartable. D'entrada, resulta ben difícil inaugurar cap diàleg intercultural tot creient-se "invisible", és a dir, lliure de qualsevol visió o predisposició etnocèntriques. No podem adoptar un punt de vista imparcial des d'un ull que no sigui, ell mateix, parcial. No hi ha punts de vista, en una paraula, "acòsmics". Perquè no podem escapar d'allò mateix que ens permet imaginar-nos escapant. O sigui, i en el nostre cas, de la perspectiva personal i cultural que, tenyida d'algun o altre interès o biaix mental, inevitablement adoptem en i per al diàleg entre cultures. D'altra banda, és un fet que l'etnocentrisme, si bé controlable individualment, és una conducta inesquivable en gairebé totes les cultures. Per a elles constitueix un recurs semblant al servei que fa l'egocentrisme a l'ego. Aquest pot ser alt o baix, dolent o menys dolent, però hi és: no pensaríem el jo sense algun ingredient seu, i fins i tot sense els seus avantatges. Pot passar una cosa semblant amb l'etnocentrisme en les cultures, sense que això vulgui dir que qualsevol de les seves manifestacions sigui necessària ni, menys encara, bona.

Malgrat tot, l'etnocentrisme potencia l'autoconsciència del grup, l'adhesió a determinats valors comunitaris i la cohesió mateixa de la col·lectivitat. A més —de la mateixa manera que qui no coneix altres cultures en realitat no en coneix cap— també succeeix, a l'inrevés, que qui no estima la seva cultura difícilment podrà estimar les altres. Per què s'hauria de rebutjar un etnocentrisme d'aquest tipus, que no nega ni obstaculitza l'obertura i l'entesa entre les cultures? Una cosa ben diferent és l'etnocentrisme negatiu, aquell que impedeix que una cultura es vegi i es corregeixi

ella mateixa, al mateix temps que no veu ni admet les altres. Aquest sí que és incompatible amb l'ètica intercultural. Per tant, allò èticament correcte és tractar d'evitar al màxim l'etnocentrisme, en especial el negatiu, però no pas pensar que puguem ni haguem d'alliberar-nos del tot d'aquest comportament tan arrelat a les cultures. Aquesta, però, d'un cantó, és una convicció freqüent entre els multiculturalistes radicals, per "correcció cultural", i, d'un altre, entre els cosmopolites ingenus, per "puresa còsmica". La interculturalitat, en canvi, no problematitza el fet que algú sigui d'un lloc, ni culpabilitza ningú perquè expressi sentiments localistes, si tot això no ens priva de sentir-nos part del món i d'acostar-nos a la resta dels llocs. No pot ser bon ciutadà del món qui no ho és de la seva pròpia ciutat ni l'estima. Ni és multiculturalista conseqüent qui dissimula l'exclusivisme inherent a tota cultura, incloent la pròpia. Hi ha, doncs, etnocentrisme a Orient i a Occident, i cap comunitat no se n'escapa. Tot el que ha de fer l'ètica és rebutjar-ne el nociu i assumir el que resta. Mentre, la desaparició de l'etnocentrisme és una altra fal·làcia.

Però malgrat aquesta observació, cal insistir en la contradicció que representaria el seguiment de pautes interculturals que mostressin encara trets particularistes. Ja comencem a caure en això quan anomenem els valors que proposem per a tothom amb mots com "laics", "racionals", "civils", "transcendentals", "naturals", "espirituals", i un llarg etcètera com el que hem vist abans, que també inclou la denominació de valors "universals". Les pautes morals d'una ètica intercultural han de ser realment transculturals, ja sigui com a valors existents, ja sigui com a pautes hipotètiques. En aquest sentit, hauríem de parlar, millor, de valors *compartibles, coincidents, participables, comuns* i, per descomptat, entre altres possibles denominacions, valors *interculturals.*

En qualsevol cas, tots els arguments exposats fins aquí contra les fal·làcies en ètica intercultural poden tenir dues aplicacions essencials a l'hora de construir aquesta imprescindible forma d'ètica a la nostra societat pluricultural. La primera és una implicació teòrica: que s'ha de procurar una fonamentació no fonamentalista de les pautes ètiques interculturals, de manera que aquestes, a part d'evitar ser dogmàtiques, no expressin cap forma colonialista o missional de la moralitat. La segona implicació és pràctica: que s'ha de criticar qualsevol carta de drets humans o de

normes ètiques i jurídiques humanitàries que cometin encara alguna de les fal·làcies descrites.

Bibliografia

ALLPORT, G., *La naturaleza del prejuicio*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

D'ANDRADE, R., *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

D'ANDRADE, R. i STRAUSS, C., *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

BILBENY, N., *Aproximación a la Ética*, Barcelona, Ariel, 2000.
— *Democracia para la diversidad*, Barcelona, Ariel, 1999.

CAMILLERI, C. i VINSÓNNEAU, G., *Psychology et culture: Concepts et méthodes*, París, Colin, 1996.

COOK, J. W., *Morality and Cultural Differences*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

GEERTZ, C., *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1999.

GUERRAOUI, B. i TROADEC, B., *Psychologie interculturelle*, París, Colin, 2000.

OUTKA, G. i REEDER, J. P., *Prospects for a Common Morality*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

STIGLER, J. W. *et al.*, (eds.), *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

TOMASELLO, M., *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

16 Epíleg
Raó i raons en ètica intercultural

Núria Estrach

Esdeveniments com els de l'onze de setembre de 2001 contra el *World Trade Center* i el Pentàgon reclamen a crits una política de responsabilitat mundial amb uns fonaments morals que responguin a una ètica intercultural. Entesa no com a ètica única, sinó com uns principis ètics mínims que siguin el resultat del diàleg entre les diverses cultures. Es tracta de cercar mecanismes que ajudin a la convivència plural en i dels nous estats transnacionals a fi d'evitar l'hegemonia dominant a escala mundial. És per això que el dret internacional necessita un fonament moral que, en la construcció d'una societat global, permeti unir globalment els diferents punts de vista èticopolítics que poblen el planeta. Aquests fonaments ètics compartits, tot i que escollits voluntàriament per cadascuna de les cultures particulars, han d'ésser els punts de trobada per a una cultura ja global, cosa que òbviament porta implícita la participació de totes elles.

Resulta evident que, actualment, la globalització *de facto* realitzada en termes econòmics, comunicacionals i tecnològics, ha canviat el panorama mundial. Ens ha traslladat d'aquell planeta Terra curull de cultures diferents encara per descobrir vers un món cada cop més petit, on les cultures no tan sols es coneixen, sinó que han d'aprendre a respectar-se en l'estretesa d'un món comú que, ara, han de compartir. És així que, ambdues cares de la mateixa moneda, d'una banda una política internacional de responsabilitat mundial i d'altra banda els necessaris canvis de les polítiques locals pròpies de les noves ciutats pluriculturals, exigeixen l'exercici costós del respecte vers l'altre.

Per a la construcció d'un projecte com aquest, cal entendre que el respecte cultural tan sols pot ser fruit del coneixement i del diàleg entre les diferents cultures, i ha d'estar sostingut per una important política educativa. Això ens obliga a posar sobre la taula el gran debat sobre la raó moderna i, alhora, matisar la qüestió del relativisme cultural. Un diàleg intercultural, o entre cultures diferents, no vol dir tan sols sentir, sinó també —i alhora— saber escoltar les raons de l'altre. Unes raons que responen a models culturals diferents als nostres, és a dir, a unes representacions simbòliques distintes, però igualment vàlides si atenem les lògiques internes de cada cultura.

Així, es fa notòria la distinció entre la *raó* —com a principi comú a tots els éssers humans que permet la capacitat de judici— i les diferents *raons* o lògiques pròpies de la construcció social de tota cultura. El problema es planteja quan el xoc cultural enfronta dues raons distintes, la de l'altre i la nostra, produint-se un encobriment o contradicció en la qual l'afirmació o respecte d'una passa per la negació o intolerància de l'altra. Un clar, i trist, exemple d'això el trobem quan aquestes raons culturals estan mancades de principis tan bàsics com ara el dret de tots els éssers humans a la vida (ja siguin nord-americans, afganesos o de qualsevol altre lloc del món).

És per tot això que considerem de gran urgència establir una interacció cultural mitjançada per un diàleg que tingui com a objectiu una ètica intercultural. Entenent que tot diàleg ha de comportar implícitament una voluntat de comprensió i, en tots els casos, el respecte per la lògica que estructura els arguments i els valors de l'altre, sempre dins d'uns mínims ètics bàsics. Doncs el diàleg és quelcom més que una exposició tancada de dues o més raons diferents. Aquell ha de tenir com a conseqüència l'enriquiment de les distintes raons per a la seva convivència cívica pacífica. Tanmateix, és per això que considerem la vàlua del diàleg entre cultures quan obeeix a una voluntat d'acord que es consolida mitjançant el pacte —principi de la política i la cultura, que no és per naturalesa sinó per convenció, és a dir, convenció de la forma i no del fet cultural— d'una societat mundial culturalment plural, fonamentat en uns principis ètics mínims.

És cert que, en alguns casos, la por al cosmopolitisme ha desenvolupat un excés de zel per la pròpia cultura i tradicions. Però també ho és que l'exercici de la confronta-

ció cultural reclama una identificació identitària de referència pròpia. Això ens permet comprendre perquè en la praxi autoreflexiva de la majoria de cultures hi apareix el mite de l'homogeneïtat —quelcom digne dels deliris essencialistes que té ben poc a veure amb els vertaders esdeveniments històrics—, que amaga els múltiples orígens culturals de tota construcció social de la cultura. Per contra, la realitat és que cap cultura és totalment una essència. Des dels inicis de la història antiga, trobem un munt de relats que ens parlen de la convivència de la diversitat cultural. I gràcies a ells sabem que la identitat cultural mai brolla tota sola. L'adob i la terra poden ser ben diferents, però el resultat és sempre obert, fruit de la relació i intervenció de l'altre en cadascun de nosaltres. I és aquesta intervenció inevitable la que, moltes vegades, provoca la crítica defensiva.

Però la crítica defensiva s'ha de fer quan la cultura del poder hegemònic vulgui dominar-nos. El problema sorgeix davant la necessitat d'una convivència cívica de cultures diferents en un mateix marc geogràfic i polític: ens estem referint a les *societats pluriculturals*, fruit de fenòmens com ara la colonització, les majories ètniques, els grans moviments migratoris, així com els diversos nacionalismes d'estat. El conjunt d'aquests factors ha donat lloc als tres models diferenciats de societats multiculturals que analitzem en aquest llibre: Amèrica Llatina, els Estats Units i Europa. Aquestes societats multiculturals estan conformades per una gran amalgama d'individus de cultures diferents, que tenen com a objectiu assolir un reconeixement polític que els permeti ser partícips de la sobirania civil i política.

A diversos països de l'Amèrica Llatina, com és el cas de Mèxic, el pluralisme cultural es caracteritza per la convivència amb pobles indis de cultures tradicionals, per als quals les polítiques d'estat no han comportat sinó la seva integració al model propi de la societat occidental moderna. Així, sota l'ideal d'un estat polític amb una *única* cultura mexicana, s'han sotmès les diverses identitats col·lectives que nodrien l'estat mexicà a un *assimilacionisme* que s'ha allunyat de qualsevol tipus de reconeixement de l'autonomia i el dret d'organitzar llur pròpia vida social com a cultura pròpia. És per això que, encara avui, continua essent necessària l'exigència civil pel reconeixement de la diferència en l'àmbit polític, és a dir, el dret dels individus d'una comunitat de ser identificats, dins la unitat estatal, com a mem-

bres d'una cultura diferent amb autonomia política, en definitiva, amb drets i deures propis.

Un altre exemple de societat pluricultural a l'Amèrica Llatina, que també hem analitzat, és el de Guatemala. Més concretament, en el cas de Quetzaltenango, la convivència al llarg de tres segles de dos grups distints, classificats actualment com a *ladinos* i indígenes, ha tingut com a conseqüència una lluita contínua per la participació diferenciada en la vida política de la ciutat. Entenent que aquesta possibilitat de participació diferenciada és l'única via per poder arribar a ser realment autònoms i que, d'aquesta manera, la convivència sigui fruit de les diferents raons culturals. En termes més específics, s'està reivindicant el reconeixement de la diferència dins el marc constitucional, la unitat nacional d'una realitat plural i, alhora, la representació directa en les institucions polítiques de l'estat. És a dir, una igualtat civil i política —dos pilars de la democràcia— que permeti establir mecanismes reals per no ser dominat, i també per no dominar. El cas concret de Quetzaltenango ens mostra la importància de reconèixer que, molt sovint, allò que se'ns presenta com a diferència cultural en realitat és un estereotip fixat que s'utilitza com una arma de doble fil en la distribució del poder polític.

I aquest seria, precisament, el cas d'un tipus d'ús del terme multiculturalisme als EUA. D'ençà dels anys 60, la manca d'identificació ciutadana dels grups minoritaris que residien als EUA va provocar, juntament amb la lògica assimilacionista, l'autoafirmació identitària dels orígens ètnics propis, fet que va permetre reeixir en el reconeixement de les diferències culturals i en la importància de l'afirmació de les creences particulars. El problema es dóna quan aquesta identificació de la diversitat cultural (l'indi, l'africà, el mexicà, el jueu, etc.) com a americà només serveix per reconèixer els aspectes folklòrics (els plats típics, la música, la roba o els ritus religiosos). Per això diem que la política de reconeixement pluricultural nord-americana no vol assolir una societat plural autèntica, on la vida política i cívica sigui fruit del diàleg intercultural, sinó més aviat el contrari. La diversitat cultural s'homogeneïtza a fi i efecte d'arribar a establir una "sort" de *superproletariat* al servei de l'home blanc i capitalista ("American White Anglo-Saxon Man").

El cas de les societats postindustrials europees de finals del segle XX és el més nou de tots. Aquest tipus de societat pluricultural és el resultat dels fluxos migratoris de la resta del món, especialment de l'Amèrica Llatina, de l'Europa de l'est i del nord d'Àfrica, cap als vells estats-nació com Alemanya, França, Itàlia i l'Estat espanyol. A més a més, aquesta immigració algunes vegades coincideix amb les pròpies realitats plurinacionals d'aquests estats com, per exemple, a l'Estat espanyol, a Suïssa, al Regne Unit o als Països Baixos, creant una nova realitat amb noves necessitats polítiques, com el reconeixement ciutadà amb una responsabilitat política que passi per una convivència pluricultural pacífica. Avui, aquest fenomen migratori exigeix que Europa posi tota la seva atenció en polítiques internacionals de caràcter mundial, sense deixar de banda les noves problemàtiques de les polítiques locals. Les noves societats transnacionals exigeixen la redefinició de temes com ara les fronteres estatals, que fins ara han servit per delimitar la distribució de les competències polítiques dels diferents estats-nació —representants dels individus que els habiten—, però que avui es desdibuixen com a tals.

Un altre concepte que cal revisar és el de *cultura*. En tota reflexió sobre la interculturalitat sorgeix la pregunta: què és la cultura? Aclarir aquest concepte, ja sigui des del punt de vista de la filosofia de la cultura com des del de l'antropologia cultural, implica abastar un ampli marc d'accepcions. En termes generals, podem definir la cultura com el sistema de pràctiques i interpretacions socials (en l'àmbit del coneixement, les creences, l'art, la moral, les lleis, els costums o qualsevol altre tipus de capacitat adquirida: formes de vida, una llengua, una història, uns valors, unes institucions i pràctiques socials, educatives, religioses, etc.) realitzades per una comunitat d'individus o grups amb consciència de pertinença (que constitueixen un poble o nació) i transmeses, mitjançant l'aprenentatge social, com a projecte comú. Llavors, la pregunta que sorgeix avui és: com ha de ser una cultura global?

Totes les cultures són heterogènies, tot i els esforços desenvolupats pels defensors de la identitat essencialista. Tota cultura és el resultat de la interacció de la pluralitat cultural existent. Preguntar-se per la identitat cultural de qualsevol poble o cultura exigeix una pregunta prèvia: Què és l'home? L'home és una potencialitat de valors, de judicis, sobre determinades accions que constitueixen la vida. I pot ser que aques-

ta justificació constant fonamentada en la raó sigui un dels seus problemes. No pas la necessitat de justificació, sinó la forma en què hem après a justificar tot allò nostre desautoritzant, sovint, tot allò altre.

Aquesta cultura global ha de permetre que el jo —plantejat com a subjectivitat i com un nosaltres que ens identifica amb altres membres del grup, cosa que ens fa participar d'una objectivitat— recerqui nous models. Sense caure en el multiculturalisme amb tendències disgregadores ni en l'assimilacionisme poc respectuós amb la diferència, sinó en la pràctica del relativisme cultural, cosa que no implica necessàriament el relativisme moral. En tota convivència, doncs, cal arribar a uns pactes de mínims que responguin als valors de tots els seus membres i que serveixin com a fonaments més o menys estables —tot i que són modificables— en la seva formalització política a través de la llei.

Si bé cal reconèixer que tot discurs és parcial, ja que l'omnipotència seria excessiva en qualsevol cas, el fet de defensar les pròpies raons i realitzar un discurs transparent no implica necessàriament l'etnocentrisme. Aquest pressuposa que les raons de la pròpia cultura han d'ésser l'eix de tot discurs o pacte. En canvi, tot acord de mínims per a la convivència pluricultural hauria d'establir com a punt de partida que totes les cultures tenen el dret a l'autonomia cultural, lluny de la tolerància paternalista, la dominació, l'assimilació o, en el seu extrem, l'extermini. Hem d'assumir que les raons de totes les cultures han de tenir la possibilitat de participar en la construcció d'un acord intercultural. I que, de la mateixa manera que la nostra cultura pot anar rectificant raons que la història ha demostrat errònies (pensem en el dogmatisme religiós cristià), això també passa amb les creences d'altres cultures.

Si la primera pregunta és: què sóc jo?, més específicament, de quina naturalesa participo?, llavors, en la nostra resposta, serà bo ressaltar que tots som iguals, en tant que espècie. Aquesta consciència d'espècie ens pot ajudar a respectar millor l'altre. Però la cultura no és per naturalesa, sinó una construcció social, és a dir, tota cultura respon a uns acords previs. I, en una cultura global, aquests acords s'han d'establir entre totes les cultures. Així doncs, perquè aquests acords tinguin com a resultat la convivència pacífica, cal que, d'una banda, estiguin recolzats pel dret positiu, és a

dir, per la llei. Ara bé, d'altra banda, perquè la llei tingui sentit, perquè sigui una representació real d'un acord, cal que tingui una base simbòlica que la sustenti, més ben dit encara, cal que tingui uns valors ètics que la connectin amb la subjectivitat, amb el jo més íntim: uns principis ètics interculturals.

Bibliografia general

BARRY, Brian, "Spherical Justice and Global Injustice", a MILLER, David i WALZER, Michael (eds.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

BEINER, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University New York Press, 1995.

BILBENY, Norbert, *Democracia para la Diversidad,* Barcelona, Ariel, 1999.

—*Por una Causa Común,* Barcelona, Gedisa, 2002.

BLAIS, Andrew, *On the Plurality of Actual Worlds*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997.

BOFF, Leonardo, *Ética planetaria desde el Gran Sur,* Madrid, Trotta, 2001.

BUNGE, Mario, *Ética, ciencia y técnica*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1996.

CAVALLI-SFORZA, L.-L., *Qui som. Història de la diversitat humana,* Barcelona, Proa, 1994.

CHRISTIANS, C. i TRABER, M. (eds.), *Communication Ethics and Universal Values,* Nova York, Sage Publications, 1997.

CLANET, C. (ed.), *L'interculturel en éducation et en sciences humaines,* Toulouse, Editions de l'Université de Toulouse, 1986.

COHEN, J., HOWARD, M., NUSSBAUM M. C. (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

CONNOLLY, W., *The Ethos of Pluralization,* Minneapolis, University of Minnesotta Press, 1995.

COOK, J. W., *Morality and Cultural Differences,* Londres, Oxford University Press, 1999.

COOPER, T. W. (ed.), *Communication Ethics and Global Change,* Nova York, Longman, 1989.

CORTESE, A., *Ethnic Ethics. The Restructuring of Moral Theory,* Nova York, State University of Nova York Press, 1990.

CHANGEUX, J.-P. (ed.), *Une même Éthique pour tous?,* París, Odile Jacob, 1997.

DOWER, N., *World Ethics. The Nova Agenda,* Edinburg, Edinburgh University Press, 1998.

"Ethics Beyond the Borders", número especial d'*Ethics,* 98, 1988.

FLEISCHACKER, Samuel, *The Ethics of Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

—*Integrity and Moral Relativism*, Leiden, EJ Brill, 1992.

FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

GEERTZ, Clifford, *The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century*, Viena, 1995.

GOLDBERG, David Theo (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford i Cambridge, Blackwell, 1995.

GONZÁLEZ, Wenceslao J. (comp.), *Ciencia y valores éticos*, Madrid, Arbor (CSIC), 1999.

GORDON, A. F. i NOVAFIELD, C. (eds.), *Maping Multiculturalism*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1996.

GUNNELL, J., The Genealogy of American Pluralism: From Madison to Behavioralism, a *International Political Science Review,* núm. 3, 1996.

GUTMANN, Amy (comp.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

HEISE, María, *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud,* Lima, Ministerio de Educación del Perú, 2001.

HUTCHINSON, J. i SMITH, A. D. (eds.), *Ethnicity,* Londres, Oxford University Press, 1996.

INTERACTION COUNCIL, *In Search of Global Ethical Standards*, 1996, núm. 2.

KEKES, John, "Pluralism and the Value of Life", a FRANKEL *et al.* (comps.), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

KEKES, John, *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

—*Against Liberalism,* Ithaca, Cornell University Press, 1997.

KING, P., *Toleration,* Novabury Park, Essex, Frank Cass, 1999.

KÜNG, Hans, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Londres, SCM Press, 1997/ Nova York, Oxford University Press, 1998.

—(ed.), *Yes to a Global Ethic*, Londres/Nova York, SCM Press/Continuum, 1996.

—*Global Responsibility. In Search of a Nova World Ethic*, Londres/Nova York, SCM Press/Continuum, 1991.

KÜNG, Hans i KUSCHEL, Karl Josef (eds.), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London/Nova York, SCM Press/Continuum, 1993.

KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995. (Versió en espanyol: *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de las minorías*, Trad. Carme Castells, Barcelona, Paidós, 1996).

—(comp.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

LEVY, Jacob T., *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

MACEDO, Stephen, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Mèxic, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, núm. 6, 1999.

—"Multiculturalismo: ni universalismo, ni relativismo", a OLIVÉ, León i VILLORO, Luis (comps.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

—(comp.), *Ética y diversidad cultural*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1993.

ORELLANA, Miguel, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile, 1994.

OUTKA, G. i REEDER, J. P. (eds.), *Prospects for a Common Morality,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

PANIKKAR, R., *Sobre el diálogo intercultural,* Salamanca, San Esteban, 1990.

PAREKH, Bhikhu C., *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

PAUL, E. F., MILLER, F. D., PAUL, J., *Cultural Pluralism and Moral Knowledge,* Londres, Cambridge University Press, 1994.

RAWLS, John, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública",* Barcelona, Paidós, 1999.

RAZ, Joseph, "Multiculturalism; A Liberal Perspective", *a Dissent,* hivern 1994, p. 67-89.

—*The Morality of Freedom,* Oxford, Clarendon Press, 1988.

RESCHER, Nicholas, *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford, Oxford, University Press, 1993.

RODRIGO, Miquel, *Identitats i comunicació intercultural,* València, Edicions 3 i 4, 2000.

SALMERÓN, Fernando, *Diversidad Cultural y Tolerancia*, Mèxic, Paidós-UNAM, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, núm. 1, 1998.

—"Ética y Diversidad Cultural", a GUARIGLIA, Osvaldo, (ed.), *Cuestiones Morales*, Madrid, Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, núm. 12, 1996.

SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa), Madrid, Taurus, 2001.

SCHLESINGER, A., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, Nova York, Norton, 1992.

SMELSER, N. J. i ALEXANDER, J. C. (eds.), *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict*

and Common Ground in Contemporary American Society, Princeton, Princeton University Press, 1999.

STERBA, James P., *Three Challenges of Ethics. Environmentalism, Feminism and Multiculturalism*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

SWIDLER, Leonard (ed.), *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, Ahsland, Oregon, White Cloud Press, 1999.

TAN, Kok-Chor, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, Pensilvània, Pennsylvania University Press, 2001.

TOMMASELLO, Michael, *The Cultural Origins of Human Cognition,* Cambridge, Harvard University Press, 1999.

VILLORO, Luis, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Mèxic, Paidós, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, núm. 3, 1998.

—*Creer, Saber, Conocer*, Mèxic, Siglo XXI, 1989.

WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.

—*Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994.

WILSON, E. O., *Consilience. The Unity of Knowledge,* Nova York, Knopf, 1998.

WOHLIN, S., "Democracy, Difference, and Recognition", a *Political Theory,* núm. 3, 1993.

YOUNG, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

La ciutadania democràtica exigeix ja, a les nostres societats pluriculturals, uns mínims comuns morals que donin la base de la convivència. Aquest llibre és el primer a tractar, en el nostre medi acadèmic i cultural, de la necessitat d'impulsar una ètica intercultural. És fruit del treball d'un conjunt d'investigadors de diferents camps i universitats que volen anar més enllà dels acostumats elogis de la "diversitat" cultural i del "diàleg" entre cultures, per mirar de trobar els elements teòrics bàsics de la interculturalitat i les seves possibilitats pràctiques pel que fa a la convivència humana.

El llibre recull els treballs presentats a les Primeres Jornades d'Ètica Intercultural celebrades el 2001 a Barcelona i organitzades per l'Observatori d'Ètica Intercultural del Parc Científic de Barcelona.

Editorial Mediterrània

ISBN 84-8334-357-6

9 788483 343579