
La lluita per la identitat al segle XXI

Mirades des del feminisme i el nacionalisme

PID_00255820

Eleonora Muntañola Thornberg
Jordi Pascual i Saüc

Temps mínim de dedicació recomanat: 3 hores



**Eleonora Muntañola
Thornberg**

Jordi Pascual i Saüc

Índex

1. Introducció. Identitat i lluita pel reconeixement.....	5
2. El feminisme i els moviments LGTBI: ponts cap a les identitats de gènere i sexuals.....	8
2.1. Sexualitat, gènere i identitat	8
2.1.1. La visió de Judith Butler	10
2.2. Entorn del feminisme i l'antropologia davant dels gèneres	12
2.3. Una mirada antropològica a les identitats sexuals	13
2.4. Context de les identitats sexuals / gènere en línia	16
3. La lluita pel reconeixement de les minories ètniques i les nacions sense estat. Diversitat cultural i identitat nacional..	18
3.1. Els moviments socials de lluita pel reconeixement de les minories culturals i nacionals	18
3.1.1. La lluita pels drets civils als Estats Units i l'aparició del multiculturalisme	18
3.1.2. L'anticolonialisme i el pensament postcolonial	19
3.1.3. El moviment social pel reconeixement de les nacions sense estat	21
3.2. Globalització i diversitat: la implosió de les identitats	22
3.2.1. Més enllà del concepte de cultura: identitats múltiples i identitats híbrides	24
3.2.2. El paper de la identitat nacional davant la diversitat multicultural	26
3.3. Globalització i identitat nacional. La persistència de la nació ...	27
3.3.1. La resposta del cosmopolitisme	27
3.3.2. El debat sobre la identitat postnacional	29
3.3.3. La pervivència de la identitat nacional	30
4. Conclusions. Per un concepte polític d'identitat.....	32
Glossari.....	35
Bibliografia.....	37

1. Introducció. Identitat i lluita pel reconeixement

En l'era del capitalisme global i la comunicació digital, vivim una explosió d'identitats col·lectives. Lluny de la uniformització cultural que semblava pronosticar la modernitat i de la simplificació de les maneres de pensar-nos com a éssers humans, assistim, almenys des dels anys seixanta del segle passat, a una multiplicació dels moviments que reivindiquen la diferència com a via per reclamar un espai propi i una forma singular d'anomenar-se i presentar-se. Moviments socials i polítics com el feminisme i el més recent moviment LGTBI, o les lluites pels drets de les minories ètniques i nacionals, són tipus de mobilitzacions que posen en dubte el discurs oficial sobre les identitats i els rols que comporten i que, per tant, qüestionen l'*statu quo* pel que fa a la definició de qui és qui i quins drets i deures té. Es tracta del que Charles Taylor va anomenar polítiques del reconeixement i, en definitiva, és una qüestió que té a veure amb la lluita per l'accés a espais de poder (Cardús, 2010).

Adoptem, doncs, una perspectiva centrada en la dimensió política de la identitat, entesa com la forma que pren la identificació d'un grup en interacció amb un altre o més grups, amb els quals es dirimeix una posició de poder. Es tracta d'una concepció d'identitat relacional, conjuntural, no essencial i estratègica, podríem dir. En aquest sentit, és clau el concepte de moviment social, ja que els moviments socials se serveixen de la identitat per mobilitzar les seves bases i per plantejar els seus objectius. Seguint Tarrow (2004), els moviments socials plantegen desafiaments col·lectius impulsats per persones que comparteixen objectius comuns i solidaritat en una interacció mantinguda amb les elits, els oponents i les autoritats.

D'altra banda, l'enfocament del material es fixa, com a element original, en l'observació de la interrelació entre diversos eixos de construcció simbòlica de la identitat, com són els que giren al voltant del gènere i del sexe, d'una banda, i de l'etnicitat i la nació, de l'altra.

Per exemple, en el camp de l'estudi del nacionalisme, dins del que Archilés (2015, p. 35) anomena desafiaments postmoderns, s'inclouen, entre d'altres, els estudis de gènere, els estudis racials i els estudis postcolonials. Fins aquest moment, els marcs teòrics sobre nacionalisme s'havien construït sobre experiències europees. En canvi, els nous estudis postcolonials han mostrat la interrelació imperi-colònies en la construcció dels imaginaris nacionals, i la necessitat de considerar la nació un procés sempre obert, i han contribuït a descentrar la nació de les narracions històriques. Així mateix, les aportacions crítiques sobre gènere i raça han transformat la comprensió masculinitzada i blanca de la nació i han obert una perspectiva transnacional al seu estudi.

Així doncs, els objectius del mòdul són els següents:

- Comprendre la relació entre moviments socials vinculats al feminisme, les minories ètniques i les nacions sense estat –a través de les seves múltiples lluites pel reconeixement de drets–, i l’actual eclosió d’identitats.
- Posar en qüestió la ideologia universalista que pressuposava un procés de mundialització assimilacionista, basat en un sol model de societat, l’occidental, de tipus patriarcal, etnocèntric i basat en els estats nació vuit-centistes.
- Definir quins tipus d’identitats es plantegen en els diferents debats sobre polítiques identitàries, sobretot, de gènere i nacionals.

Pel que fa al contingut del mòdul, aquest consta de dos apartats centrals. D’una banda, en l’apartat 2 ens acostem al gresol d’identitats que han fet possible, en part, les lluites feministes i les lluites homosexual, lèsbica, bisexual i transgènere. Aquests moviments socials han comportat identitats emergents anomenades identitats de gènere i sexuals o, com prefereix denominar-les Lizárraga, sexe-gèneres, que són construccions històriques, socials, culturals i psicoafectives no relacionades exclusivament amb el sexe biològic però que tampoc en són alienes.

L’acordió de categories que han sorgit en l’última dècada construeixen maneres fusionades, molt diverses, heterogènies i homogènies de relacionar-se amb l’altre o l’altra. Sabem que la identitat no és una essència, sinó que la formem amb les relacions diferenciades amb els altres en els processos d’interacció social.

La identitat està, per tant, en una pugna constant entre l’autopercepció de la identitat pròpia, la que ens donem a nosaltres mateixos, i la percepció que tenen els altres de nosaltres.

Els moviments feminista i gai evidencien l’existència de relacions desiguals, lluites i contradiccions cada vegada més profundes en tant que s’han anat generant noves formes de viure la sexualitat més enllà de la sexualitat reproductiva.

Les construccions de les categories identitàries sexuals i/o de gènere no han estat imposades, sinó que són el resultat de processos dinàmics, plàstics, múltiples i, en algunes ocasions, ambigus i fins i tot contradictoris.

D’acord amb les línies teòriques de Foucault i de Noriega, què és sexual i què no és sexual està marcat de manera diferent des de cada context cultural, des de cada època i des de cada circumstància. Per tant, què és el que ens fa pensar que la multiplicitat de categories i la necessitat d’acceptació de les diversitats

sexuals per part dels adolescents i de la joventut, tant a Occident com a Àsia i a l'Amèrica Llatina, són diferents del que ha succeït en altres moments en el passat històric?

En les societats del segle XXI, a més de la multiplicitat de mitjans i de realitats, hi ha un element pertorbador que ens impedeix emmarcar les produccions socials identitàries en un sol pla: la variabilitat dels mitjans de comunicació i d'interpretació és enorme, i la necessitat que s'acceptin els subjectes homosexual, lesbiana, transgènere, etc. és molt profunda, ja que només en el reconeixement complet d'aquests subjectes, amb les seves històries, lluites i testimonis, es pot iniciar un procés d'acceptació d'una pluralitat d'identitats.

Més endavant, en l'apartat 3, ens ocupem de les lluites per la descolonització, el reconeixement de les minories ètniques i de les nacions sense estat. En part, com a reacció a aquestes demandes, van sorgir en certs països occidentals el multiculturalisme i l'estat plurinacional. Alhora, analitzem com en un context de creixent mundialització proliferen les identitats múltiples i híbrides. I, davant d'aquest panorama caracteritzat per la diversitat i l'amalgama, ens preguntem finalment quin paper té la identitat nacional. La nació conserva el seu caràcter estructurant i cohesionador, central en l'arquitectura política mundial? Per respondre aquestes preguntes abordarem el debat sobre la identitat postnacional, d'on sorgeixen diverses respostes possibles: el cosmopolitisme, el patriotisme constitucional i un nacionalisme renovat, caracteritzat per una concepció plural i oberta de nació, institucional, més que cultural.

Finalment, en les conclusions, fem una síntesi del concepte d'identitat, i intentem apuntar tendències sobre el present i el futur de les identitats vinculades a les lluites feministes i les minories d'opció sexual, ètniques o nacionals.

2. El feminisme i els moviments LGTBI: ponts cap a les identitats de gènere i sexuals

Aquest és un capítol d'un mòdul complementari als ja existents de l'assignatura Diferències humanes i diversitat cultural, destinat a introduir el tema de les identitats sexuals i de gènere. Pretendre fer-ho en profunditat és una quimera, però no tractar-lo seria no fer-nos responsables de les transformacions i dels moviments que, des que vam iniciar la docència d'aquesta assignatura, han aparegut en relació amb les identitats sexuals i de gènere en les societats actuals.

Es tracta d'una reflexió crítica amb una nova manera d'entendre les identitats i les pertinences des del gènere i la sexualitat, tots dos elements clau en la recerca identitària tant de l'ésser humà, com a individu, com dels grups humans, com a comunitats.

2.1. Sexualitat, gènere i identitat

Segons José Joaquín Blanco a «Ojos que da pánico soñar», capítol de *Función de medianoche*, un text clàssic per a la teoria *queer* i usat com a icona reivindicativa dels moviments homosexuals a Mèxic, tota conducta sexual no té essència, sinó història. Allò transformador, el 1981, per a Blanco era que alguns grups homosexuals a Mèxic defensaven que independentment del sexe de les persones que estimaven i/o desitjaven, la clau era veure en el sexe i en el cos formes radicals de vida, fonts de transformació i de creativitat que irradiaven en tots els seus actes quotidians i els convertien en actes dignes de ser viscuts.

De la posició de Blanco podem inferir, fent un salt en el temps del 1981 al 2018, que la identitat de gènere és més un fer que una essència. Un fer, una actuació, i no un atribut per «naturalesa».

Seguint la visió de Blanco i els articles publicats a la revista digital *ALTER* en el número *El género en la teoría sexual*, Deborah Golergant (2006) defineix *gènere* com un concepte que s'utilitza per primer cop en la psicoanàlisi l'any 1968, sota el guiatge d'Stoller, que el defineix com un atribut que ens és donat i, com a conseqüència, constata que el sexe biològic no determina la nostra identitat de gènere. Stoller, però, no exclou la biologia com a element formatiu de la identitat de gènere, sinó que opta per una combinació d'ambdues, el gènere per assignació i el sexe com a biologia.

Bibliografia

D. Golergant (2006, setembre). Presentació. A *El género en la teoría sexual*. *ALTER, Revista de Psicoanálisis. Investigación y Traducciones Inéditas*, 2.

Figura 1. Bandera símbol de la comunitat trans



Font: Associació de Transsexuals i Intersexuals de Catalunya

Em sembla clau adonar-nos que des de la psicoanàlisi s'obren possibilitats i es continuen buscant alternatives que reforcen la posició, exposada per alguns teòrics, que defensa que el gènere és anterior al sexe. El gènere és imposat al nadó des del primer moment mitjançant les normes culturals i socials; és el sexe biològic (la diferència sexual anatòmica) el que condueix la nena o el nen a la comprensió de la cultura del gènere. Per tant, la identitat de gènere comença a formar-se abans que es descobreixi la diferència de sexes.

Aquesta lectura de la diferenciació entre sexe i gènere, així com l'anàlisi crítica posterior de la relació entre totes dues, ens dirigeix a altres teòrics com Foucault i els seus seguidors, que han desenvolupat una arqueologia del sexe i el poder.

Com va argumentar Michel Foucault i va desenvolupar Domingo Fernández Agis en el seu article «Foucault, identidad y sexualidad»:

«La sexualitat no defineix per si mateixa la naturalesa individual, encara que és una influència clau en la caracterització del subjecte. No obstant això, la sexualitat és en qualsevol cultura un territori idoni per explicar la identitat o subratllar la diferència. L'obsessió del poder modern per establir una identitat sexual inamovible, fins i tot als hermafrodites, ha ocasionat desesperació en persones que han arribat fins i tot al suïcidi (Cas d'Herculine). Postular la necessitat d'una identitat sexual sense embuts pot portar els éssers humans a no atrevir-se a reconèixer el seu sexe o sexes reals i necessitar un sexe veritable que el poder accepti sense condicions. Dir o explicar la veritat sobre un mateix és una arma de doble tall i aquí podem embarcar-nos en l'alternativa teòrica que ens ofereix Judith Butler».

Bibliografia

D. Fernández Agis (2006). Foucault, identidad y sexualidad [en línia]. *A parte Rei*, 45. serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/agis45.pdf

En l'article «Construcción y deconstrucción», Marinella Miano i Angela Giglia (2001) analitzen la separació que existeix entre gai, d'una banda, i travesti o vestides, de l'altra. També reiteren les divergències entre dones lesbianes i homes transvestits i transsexuals. Algunes dones lesbianes tenen prejudicis i no inclouen en els seus grups transsexuals biològicament homes que s'autoidentifiquen com a dona lesbiana.

La proliferació de categories identitàries –que no podem oblidar que sorgeix en gran mesura a partir del moviment feminista i gai– té actualment un component polític. A la dècada dels anys vuitanta del segle XX, la identitat gai va aconseguir establir-se (SIDA-VIH, etc.).

No obstant això, no es va poder erradicar el control i l'estrangulament d'algunes identitats sexuals a causa de la coexistència de diversos nivells d'acceptació i de negació en les diferents posades en escena de l'ordre patriarcal. El moviment va refermar el reconeixement a l'individu homosexual amb totes les variables que s'estipulaven en aquell moment, i gairebé de manera automàtica la dificultat i la problemàtica del reconeixement es van transformar en el context de les diverses identitats.

2.1.1. La visió de Judith Butler

Seguint la conceptualització teòrica de Butler, Brown, Pérez, etc., parlar de performativitat del gènere implica que el gènere és una actuació reiterada i obligatòria en funció d'unes normes socials. El gènere, com a categoria, es presenta discursivament i en forma d'una construcció performativa que genera norma. Tota identitat es crea modelant els discursos; el cos, d'altra banda, tampoc pot distingir-se del discurs.

En referència a la multiplicitat de categories identitàries i el seu possible efecte pertorbador en alguns casos, es poden consultar els estudis de Marinella Miano, *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec* (2002), i la recerca sobre la sexualitat de Margarita Dalton i Patricia Ponce. Dalton, des del 1987 fins avui dia, és investigadora titular del Centre d'Investigacions i Estudis Superiors en Antropologia Social de Mèxic. A *Desacatos* ha analitzat, juntament amb Ponce, una dicotomia que fins i tot amb tots els avenços segueix dividint els drets dels éssers humans; es tracta de la marcada distància i divergència entre la sexualitat com a pràctica social o espiritual plenament acceptada en tots els discursos ideològics i religiosos i la sexualitat categoritzada com a diferent, acceptada de manera diferent per uns i rebutjada per altres. Mentre existeixi aquesta dicotomia no podem viure plenament, ja que com defensen Dalton i Ponce: «Perquè la sexualitat no és unívoca per a cap ésser pensant i la intel·ligència que també ens torna sensibles, ens allunya de l'exercici de la sexualitat exclusivament per a la procreació» (Dalton i Ponce, 2001).

Judith Butler considera la categoria d'identitat com a primordial, en ser un concepte estructurat tenint en compte la categoria de gènere. Les diferents identitats de gènere reiteren pràctiques específiques normalitzadores. Si emmarquem aquesta explicació en una política feminista, la categoria *dona* ja no pot estar lligada a quelcom denominat *essència prèvia*, sinó que ara hem de posar l'accent en les pràctiques discursives i en les seves possibilitats constitutives, significants i reformulades.

Bibliografia

M. Miano i A. Giglia (2001, setembre-desembre). Construcción y deconstrucción. *Cuicuilco*, 8 (23). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Figura 2. Judith Butler amb el sociòleg Miquel Missé



Foto: Miquel Taverna

En l'article «La marca de género» (*El País Catalunya*, 21 d'abril de 2018), Milagros López Oliva fa una crònica d'una conversa mantinguda entre Butler i el sociòleg Miquel Missé (CCCB, 2018). Durant el diàleg, Butler va reiterar que són els factors culturals els que fan que els altres decideixin i s'animin fins i tot a estipular i projectar com serà (no com podria ser) la teva vida molt abans que tu puguis ni tan sols imaginar-la.

Segons López Oliva, en acabar l'entrevista es va arribar a la conclusió que

«La reacció social provoca també por en qui se sent diferent. Por de la transgressió i d'allò desconegut. Només aquells molt resilients, que se senten segurs de les seves opcions, en surten indemnes. Però hi ha molts joves que viuen amb vergonya i por els dubtes que tenen en relació amb la seva identitat sexual. Hi ha molt patiment entorn del gènere i això és una cosa que es viu cada dia als instituts però ni els professors ni els alumnes saben molt bé com abordar-ho. Judith Butler i Miquel Missé van coincidir en la recepta: parlar, parlar i parlar. Crear grups de reflexió en què es puguin expressar obertament sentiments i dubtes. Parlar és el millor antídote contra la incomprensió, la millor manera de crear dinàmiques d'acceptació i protecció dels que són diferents».

Projectar que es modelarà i formarà una identitat i les pertinences que es vagin generant no constitueixen un equilibri basat en la classificació ni una permanència ancorada en una estabilitat que no sempre té fonaments constituents. Tenir una identitat que s'ha construït amb diversos segments reiteratius o repetitius mitjançant els discursos que s'hagin anat generant comporta al seu torn que estarà lligada al canvi recurrent, a la inestabilitat, a allò no permanent, ja que és inherent a aquesta identitat la fluctuació de significats, en estar formada per la intersecció dels discursos. Ni essencialisme, ni acceptació d'un discurs únic.

Butler ofereix nous espais discursius que obren la possibilitat a noves maneres de donar significat als processos identitaris, capaços d'anar en contra del cànon generalitzat i prèviament establert de la identitat. És a dir, que el seu plantejament comporta noves categories que no són fixes i que poden ser modelades per les diverses maneres de viure un procés identitari de gènere.

Segons Butler, aquest seria el camí, ja que tot canvi humà tracta d'una «subversió» de la identitat. D'aquesta manera, la identitat queda reconceptualitzada, no com un «jo» entès com una entitat amb una substancialitat, sinó com a pràctica de significació. Els subjectes culturalment intel·ligibles són, al cap i a la fi, productes de discursos normatius, clarament estructurats i capaços d'establir límits, els seus propis límits. Els discursos són «organitzacions històricament específiques del llenguatge» i es presenten com a plurals, però alhora estan tenyits de la tonalitat de gènere.

Identitat i gènere són dos conceptes inseparables fins al punt que les normes que regularitzen les identitats, en tant que abstractes, són estructurades des de la «matriu hetero-sexual» de la jerarquia de gènere. Les significacions que regeixen els discursos no són actes «naturals», sinó naturalitzats i culturitzats.

El gènere és una construcció i no la conseqüència de la naturalesa. No obstant això, el terme *construcció social* desperta errors i ambigüitats. Butler insisteix que la construcció del gènere en els cossos no s'hi encarna de manera passiva i sense possibilitat d'alternativa, ja que afirma que no hi ha un «cos» natural anterior a la construcció. Tot cos és i està construït des de la seva gènesi. A més, també insisteix que aquesta construcció tampoc depèn de la voluntat individual. Llavors, què significa l'afirmació que «el gènere és performat»?

El vell gènere es presenta com un sistema social de poder en què les relacions s'estructuren per una divisió binària home/dona, categories basades en el sexe biològic. D'això podem transcriure que el gènere és el mitjà (contextos socials i culturals) sociabilitzat d'una realitat biològica i, per tant, performat. Aquest gènere actuat es va conceptualitzar en el context de l'antropologia davant dels gèneres perquè no és un concepte singular sinó plural.

2.2. Entorn del feminisme i l'antropologia davant dels gèneres

L'antropologia davant dels gèneres i el fet de parlar de gènere en plural ens condueixen als plantejaments feministes. L'antropologia feminista va ser la primera a qüestionar la naturalitat de les assignacions dels rols diferenciats per a homes i dones. Com molt bé planteja Dolores Juliano, van ser les primeres antropòlogues reconegudes en el món anglosaxó (Margaret Mead, Ruth Benedict, Annette Weiner, etc.) i també en altres mons (Maria Teresa Cervantes, Evangelina Arana Osnaya, etc.) les que en les seves anàlisis etnogràfiques i teòriques estableixen que el terme *sexe* es refereix a les diferències biològiques, i *gènere*, a les culturals.

Prenent aquesta premissa com a punt de partida, antropòlogues com Adrienne Zielhman, Donna Haraway, Evelyn Fox Keller i Verena Stolcke, entre d'altres, van anar deconstruint les certeses màximes en què s'havien basat els pares de l'antropologia social i cultural, com el mite de l'home caçador i de la dona emmarcada exclusivament en l'àmbit de la unitat domèstica.

Els feminismes d'Àfrica, Àsia, Oceania i de l'Amèrica Llatina, entre d'altres, insistien en la diferència i en tots els nivells inclosos en les diferenciacions ètniques, econòmiques, socials i culturals. El feminisme occidental, per continuar amb els seus discursos, necessitava el reconeixement de la diversitat de sabers des d'una òptica política. Per aquesta raó, no podem deixar d'incloure-hi posicions feministes com les de Verena Stolcke, Dolores Juliano, Marcela Lagarde, Margarita Dalton Palomo i moltes altres, que al llarg de les últimes tres dècades han anat demostrant la rellevància imprescindible de les identitats de gènere i l'anàlisi crítica d'aquestes. I que ens mostren amb crits silenciats quantes dones i grups socials viuen en situacions de desigualtat clara.

Tal com plantegen Haraway i Juliano, les xarxes socials i les TIC afegixen noves dimensions als gèneres. Segons Haraway, l'ús de les eines que les TIC proporcionen a les dones consolidarà, sens dubte, les premisses feministes i potser aconseguirà disminuir la bretxa entre sexes. No obstant això, per a Juliano, la bretxa digital és molt profunda i encara que l'accés a les TIC pugui esmenar en alguns aspectes les desigualtats entre homes i dones, aquestes no deixen de subratllar les esquerdes profundes que encara són presents.

La nova visió i aportació de Butler al feminisme i, al seu torn, a les pràctiques *queer* consisteix en la redefinició del gènere com un aspecte personal de la identitat produït socialment, usualment adscrit als subjectes des del seu naixement com a sexe biològic. Aquesta connexió «natural» és una il·lusió, com la idea que existeixen dos gèneres perquè hi ha dos sexes.

2.3. Una mirada antropològica a les identitats sexuals

Segons Marianella Miano Borruso (2002), és probable que en pensar en identitats de gènere no dominants com l'homosexual ens vingui a la ment que això és una característica pròpia de les zones urbanes, aplicable principalment a les grans ciutats. No obstant això, hi ha una comunitat zapoteca que té habitants muxes, que presenten identitats sexe-gènèriques diferents a les dominants i molt particulars.

Per a Miano Borruso, «podem entendre el muxe com a home homosexual de forma genèrica, al·ludint a la seva qualitat de diferent a l'home heterosexual pel que fa a rol social i no només en l'àmbit sexual». Això vol dir que no tots els muxes mantenen pràctiques sexuals amb persones del mateix sexe, ja que n'hi pot haver que formen una família amb dones i, fins i tot, tenen fills.

Bibliografia

M. Miano Borruso (2002). *Hombres mujeres muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*. México: INAH / Plaza y Valdés.

A més de fer notar aquesta complexitat identitària, s'afegeix l'element econòmic: no tot homosexual es reconeix com a muxe; és ben sabut que els que pertanyen a un estrat social alt, així com els intel·lectuals de l'indret, prefereixen la denominació de gai, mentre que els de classes populars s'identifiquen com a muxes. Hi ha, a més, un indicador en la formació de la identitat muxe: el naixement. Es diu que a Juchitán les nenes neixen cap per amunt i els nens cap per avall, de manera que els pares es poden adonar de la destinació social del seu fill home si neix cap per amunt.

Pel que fa a la gènesi i la construcció de les identitats individuals, és possible definir algunes diferències bàsiques, basades en la diversitat d'autopercepció i de pertinences socioculturals. Una divisió primària *grosso modo* té lloc entre els que afirmen sentir-se com «tota una dona» (per tant, diàriament es vesteixen i es pinten com a dones i usen noms femenins) i els que, al contrari, es consideren com homes amb preferència sexual i emotiva cap a un altre home.

En aquesta polaritat hi ha una àmplia gamma de posicions intermèdies i encruades que donen gran espai al transvestisme ocasional o periòdic, i fins i tot al canvi d'identitat sexual al llarg del cicle de la vida. N'hi ha molts que s'assumeixen normalment com a homes i no se senten dones ni es vesteixen com a tals; tot i això, ho fan a vegades. Es tracta d'un transvestisme ritual, en ocasions de festes privades i de la ja famosa Vela de las Intrépidas. Tampoc hi falten els homosexuals d'armari, fenomen que té lloc principalment en els estrats socials més alts i que demostra com la masculinitat està vinculada a l'exercici del poder. I certament no s'esgoten, amb aquests exemples, les possibilitats existents.

En termes d'identitat i comportaments, llavors, els límits entre un tipus i un altre són força variables i ambigus. La característica comuna sembla ser un estat de constant *performance* de gènere. L'altra diferenciació té a veure amb l'estratificació social, que coincideix amb una separació d'espais territorials. La major part de la població muxe de Juchitán es concentra en els barris perifèrics, al sud de la ciutat, barris anomenats de baix, on viu la població de recursos escassos: pagesos, pescadors, artesans i assalariats, encara que no hi falten famílies riques vinculades a la presència i expansió en els últims anys del narcotràfic.

Una diferència important amb la cultura sexual occidental urbana és que per a la cultura zapoteca només tenen significat les relacions sexuals entre un muxe (vestit o no) i un home heterosexual. Les relacions entre dos muxes o entre un muxe i un homosexual o gai no tenen sentit; és més, són inconcebibles; cap muxe acceptaria anar-se'n al llit amb un altre home que s'assumeix com a gai. És a dir, hi ha una neta diferenciació d'identitat i conceptualització entre l'individu reconegut com a homosexual en sentit estricte i l'home que hi té relació: es concep el primer com l'individu que assumeix un rol «passiu» en

la relació sexual i al segon se li atorga un rol «actiu». La societat zapoteca en conjunt no percep l'home heterosexual que té relacions amb un muxe ni com a tal ni com a homosexual; el seu estatus d'hetero no és qüestionat.

A l'organització dicotòmica home/dona, la societat zapoteca hi afegeix una altra identitat, com ells mateixos asseguren (sempre hi ha excepcions, però en general és un postulat acceptat). No hi ha estigma ni marginació social, sinó una «completa acceptació i integració del muxe». Estudis fets des de l'antropologia social i cultural, entre d'altres els de Veronika Bernold Thomssen, han analitzat contradiccions en una societat que, si bé és permissiva amb l'homosexualitat, l'efeminament i el transvestisme, no deixa de ser una societat patriarcal, encara que moltes investigadores l'han interpretat com un matriarcat. Per aquesta raó, la seva visibilitat i presència es percep com un privilegi, fins al punt que s'ha creat un imaginari de Juchitán com a «paradís *queer*», semblant al cas del «matriarcat».

En aquesta societat, el muxe no està considerat com una figura excepcional o fora de la norma, sinó com una part natural i normal de la composició genèrica de la societat, i és valorat per una sèrie de motius, que comprenen des del paper important que tenen a escala econòmica en la família fins als oficis que exerceixen en la comunitat en funció de la reproducció d'alguns elements culturals tradicionals. Poden ocupar càrrecs de jerarquia i tradicionals com els de majordom, bruixot o curandero. Més recentment, amb l'accés a centres d'estudis superiors, s'han format com a *professionistes* i intel·lectuals, i han ocupat també càrrecs de responsabilitat política.

No obstant això, el panorama del model ètnic no és idíl·lic.

Tant per a un muxe com per a una dona, hi ha un llarg camí de producció de mèrits per consolidar un prestigi familiar i social: ocupar-se, a casa, de la reproducció de les condicions bàsiques de la vida, des del menjar fins a les cures de nens, ancians i malalts, contribuir i augmentar el patrimoni familiar i participar activament en el compulsiu sistema festiu i cerimonial.

Els casos dels muxe, els berdache als pobles originaris dels Estats Units i altres categories de diferents comunitats i societats concretes obren un ventall de possibilitats per fer incursions en el camp de les identitats i pertinences de gènere i sexuals.

Segons Marta Lamas (1996), el gènere, en les teories socials, s'entén com la construcció cultural i social del sexe com a «conjunt de significats contingents que els sexes assumeixen en el context d'una societat donada», la qual inclou relacions asimètriques de poder entre aquests sexes en el marc del patriarcat. El gènere el situem en els aspectes identitaris com un eix de la formació del procés identitari.

Bibliografia

M. Lamas (1996). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría «género». A M. Lamas (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa.

Figura 3. Muxes alimenten el poble d'Oaxaca



Font: *Síntesis Nacional*

2.4. Context de les identitats sexuals / gènere en línia

Una certa part de la societat ja s'ha obert a altres expressions de gènere **més enllà del binomi home-dona**, però al gran públic li costarà més temps adaptar-se a aquestes noves possibilitats. Les xarxes socials poden ser un espai crucial per fer avançar aquestes teories, i els responsables de Tinder, per exemple, han decidit per fi ampliar el ventall d'alternatives per incloure ni més ni menys que trenta-set identitats de gènere.

Diverses xarxes socials destinades a trobar parella han insistit en la importància de poder representar d'una manera més precisa **com s'identifiquen els seus usuaris**.

A part de les categories i subcategories, hi ha hagut una proliferació en la cerca d'acceptació per part de l'adolescència i de la joventut.

El març de 2018 vaig entrevistar una adolescent nord-americana que se sentia home. No pensava operar-se, però desitjava profundament viure i sentir la seva masculinitat i la seva manera diferent de veure el món. A l'escola on va, a Sonoma County, Califòrnia, li van donar suport les psicòlogues i tots els professors, però no trobava un grup en què se sentís a gust. Els seus pares estaven divorciats i aleshores vivia amb la mare i l'àvia; la seva necessitat de comunicar-se era enorme, estava en diferents xarxes socials, però no tenia el suport que necessitava. Vam parlar per Skype i em va preguntar sobre adolescents mexicans o llatins; li vaig facilitar algunes dades i perfils, i m'ho va agrair.

No vaig tenir-hi més contacte, però vaig saber per una amiga en comú que gairebé va aconseguir suïcidar-se. Era el segon intent.

Per descomptat, es tracta d'un individu i d'un cas, però aquesta dada, si l'ajuntem amb l'interès creixent dels i les adolescents per les declaracions de Judith Butler i amb comentaris de joves amb els quals treballo, ens porta a entendre que som davant d'una situació molt crítica en què les fronteres entre identitat i pertinença sembla que s'han desdibuixat.

Finalment, cal fer un aclariment que mai és sobrer: les etiquetes de gènere no estan vinculades amb l'orientació sexual. Són dos conceptes independents.

Després de la inserció d'aquesta llista en el mòdul és lògic repensar, un cop més, com sempre s'ha intentat fer des de l'antropologia: necessitem etiquetes? Tenim una identitat i múltiples pertinences, tal com defensa Amin Maalouf, o som un ventall d'identitats diverses?

No en tinc la resposta, però m'agradaria fer-vos reflexionar amb el comentari d'una alumna d'un institut a Washington filla d'espanyols: «A mi m'agrada pintar-me a la cara i al cos en general tots els símbols, i escoltar tots els gustos i les diferències. No m'importa si un amic és gai o trans o si una amiga és lesbiana o hetero. El que m'importa és que sàpiguen que no m'importa. Vull que entenguin que, per a mi, totes les possibilitats estan bé». Paula, 17 anys (2018). Washington.

Potser la necessitat d'identificar-se amb un sexe o un altre existeix, però també l'angoixa de no saber on situar-se. Seria menys angoixant no posar etiquetes?

3. La lluita pel reconeixement de les minories ètniques i les nacions sense estat. Diversitat cultural i identitat nacional

El projecte de la modernitat racionalista i universalista, com també la idea de progrés nascuda de la Il·lustració europea, ha donat pas a una globalització de tendència cultural uniformista, però alhora contestada per una multitud de lluites pel reconeixement d'identitats diverses. El somni universalista de veure il·luminada una societat mundial que encarnés els valors de la Revolució Francesa s'ha vist esquarterat per les denúncies de tracte desigual als grups minoritzats per part de les grans potències o, simplement, per part de la majoria dels estats nació. Una infinitat de moviments socials han emergit tant de l'interior com de l'exterior dels vells estats occidentals amb l'objectiu de veure reconeguts els drets col·lectius. Si en l'apartat anterior vèiem, en concret, el moviment feminista i els moviments per l'alliberament sexual, en aquest tractarem de les lluites pel reconeixement de les minories ètniques, la descolonització i la seva continuació en les societats postcoloniales i els moviments lligats a les nacions sense estat.

3.1. Els moviments socials de lluita pel reconeixement de les minories culturals i nacionals

3.1.1. La lluita pels drets civils als Estats Units i l'aparició del multiculturalisme

La lluita pels drets civils de la població afroamericana als Estats Units, efervescent sobretot durant els anys seixanta, ha constituït un dels moviments socials més influents a tot el món. Ja des de finals dels cinquanta, líders com Martin Luther King o Malcolm X van destacar per encapçalar mobilitzacions en pro dels drets de la minoria negra. Una d'aquestes mobilitzacions, la Marxa sobre Washington pel treball i la llibertat, del 1963, va ser decisiva per promoure canvis a escala legislativa, com ara la llei de vot del 1965 i la de foment d'un habitatge just del 1968. Aquestes fites, encara que siguin insuficients en la lluita contra la segregació racista a Amèrica del Nord, marquen l'inici d'un procés de presa de consciència i mobilització que obligarà l'*establishment* a revisar el model d'integració social i cultural.

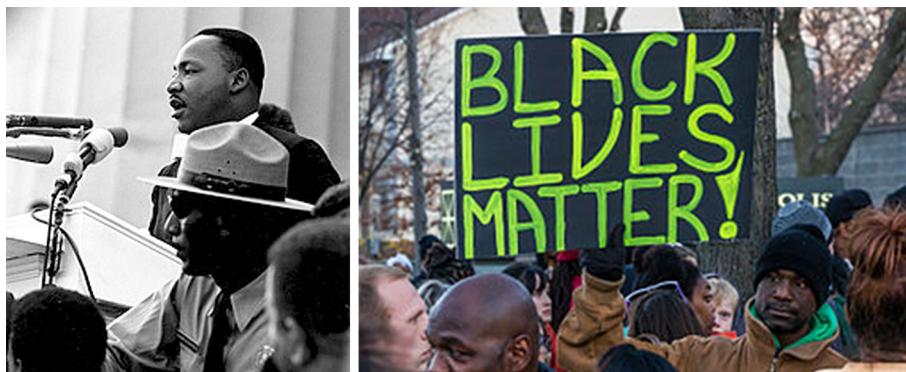
Fins llavors, la societat nord-americana es vanava de l'èxit de l'anomenat *melting pot*, un model basat en l'ideal de fusió cultural, segons el qual la nació nord-americana seria el producte de l'aportació en igualtat de condicions de totes les cultures que històricament n'han format part. No obstant això, el moviment de drets civils va posar en qüestió aquest model, ja que perpetua-

va, en realitat, la segregació social de certs grups i suposava una participació desigual en la cultura dominant, d'acord amb un control del poder per part de l'anomenada població WASP (*white anglo-saxon protestant*).

A aquest moviment de denúncia de la incongruència entre els valors formals d'igualtat de drets i oportunitats de la societat dels Estats Units i la discriminació per raça van sumar-s'hi altres moviments, com el feminista, per denunciar la desigualtat per sexe, religió, etc. I, com a resultat de tots i de la reacció de l'Estat, va sorgir el multiculturalisme. Es tracta d'un model de gestió de la diversitat que reconeix el dret a la diferència de les minories i promou sistemes d'accés als recursos i béns socials en igualtat de condicions. Algunes mesures d'aquesta nova política de la identitat cultural als Estats Units van ser l'anomenat *busing*, un sistema d'organització del transport públic implantat a principis dels anys setanta per contrarestar l'efecte de la segregació racial per barris a les ciutats; o el sistema de quotes reservades a les minories ètniques per accedir a la universitat, que suposa una mesura de discriminació positiva cap a aquests col·lectius.

No obstant això, el multiculturalisme no ha fet desaparèixer la discriminació social de la població afroamericana –evident en un àmbit com el de les actuacions policials, que ha donat peu a contestacions com el moviment Black Lives Matter, sorgit durant el mandat de Barack Obama– ni les desigualtats socials que afecten desfavorablement les minories ètniques.

Figura 4. Martin Luther King pronunciant el discurs «I have a dream» i manifestació antiracista



Luther King va pronunciar el discurs cèlebre «I have a dream» («Tinc un somni») el 1963, a l'escalinata del Lincoln Memorial, a Washington. Durant el mandat d'Obama hi va haver diverses mobilitzacions contra la discriminació racial als Estats Units.

3.1.2. L'anticolonialisme i el pensament postcolonial

Arran dels processos de descolonització dels anys cinquanta i seixanta sorgeix un corrent de pensament i acció política anomenat pensament postcolonial. L'objectiu principal és donar veu als pobles colonitzats i denunciar la visió etnocèntrica que tradicionalment han adoptat els estudis sobre aquestes societats. Es considera un treball fundacional d'aquesta perspectiva *Orientalismo*, d'Edward W. Said (1978). Said va mostrar que Orient és una categoria construïda per la ciència occidental –sobretot des de les universitats anglosaxones– per legitimar la pròpia imatge d'Occident com una societat i cultura superiors. Aquesta nova tradició de pensament ha permès qüestionar la formació de les

noves societats occidentals com a ciutadanes postcoloniales, en què els i les migrants poden ser vistos com a «subjecte i objecte de noves formes de ciutadania», en expressió de Mellino (2009, p. 85), és a dir, com a víctimes de pràctiques d'exclusió social neocoloniales en el mateix cor dels estats que van ser metròpolis i, al seu torn, com a agents actius que posen en qüestió el caràcter segregador d'aquestes pràctiques. Això genera en les societats occidentals una dinàmica de diversificació interna, amb dues tendències oposades en joc:

a) Tendència a la divisió en compartiments segons criteris ètnics, continuant la lògica de les societats colonials.

b) Tendència, oposada a l'anterior, a la lluita anticolonialista a càrrec de les comunitats migrants i postmigrants, fruit del que Bauman ha anomenat «pressió colonial invertida».

En termes més propers a Frantz Fanon, referent de l'anticolonialisme, mentre que la primera dinàmica s'expressa sota formes exclusives i excloents de ciutadania, és a dir, formes «neocoloniales» (Balibar, Sassen i Mohanty han parlat de «recolonització» de la migració), la segona dinàmica impulsada pels grups migrants empeny cap a formes de ciutadania inclusives i igualitàries. En aquest sentit, alguns autors recents parlen de «decolonialitat» per referir-se a una segona descolonització que subverteixi les relacions de dominació «racials, ètniques, sexuals, epistèmiques, econòmiques i de gènere que la primera descolonització va deixar intactes» (Castro-Gómez i Grosfoguel, 2007).

Frantz Fanon (1925-1961) va ser un pensador neomarxista. El seus treballs sobre la colonització van inspirar una bona part de les lluites anticolonialistes a Àsia i Àfrica. Algunes de les obres clau són *Los condenados de la tierra* (Txalaparta, 1999) i *Piel negra, máscaras blancas* (Akal, 2009).

Un exemple d'aquestes pràctiques d'exclusió que denuncien aquests moviments postcoloniales el constitueix la política europea d'acollida, que es caracteritza per

«la proliferació, jurídicament legitimada, de diferents categories de subjectes cap a dins de l'espai territorial de la Unió Europea –és a dir, la producció activa de ciutadans, semiciutadans, residents i indocumentats o immigrants il·legals, tot dins el mateix espai jurídic» (Mellino, 2009, p. 89).

Mellino ha observat, finalment, que la governança postcolonial mostra la seva faceta més discriminatòria en cas de tensió política o durant les crisis econòmiques, que suposa un increment del racisme com a tècnica de poder en mans de la biopolítica (Foucault) o forma de «violència material i dominació», en paraules de Fanon.

3.1.3. El moviment social pel reconeixement de les nacions sense estat

Guibernau (2003, p. 146) situa el nacionalisme de les nacions sense estat, quan es fonamenta en principis democràtics, com un moviment social progressista comparable amb els moviments feministes, els que lluiten pels drets de gais i lesbianes, pels drets dels animals o pel medi ambient.

Judith Butler ha declarat que el moviment per l'autodeterminació de Catalunya i els moviments per l'alliberament nacional són comparables amb el moviment feminista o les lluites d'emancipació descolonial. Del procés sobiranista català ha dit que «el més important ha estat promoure la sobirania popular» (entrevista al suplement dominical del diari *Ara*, 29 d'abril de 2018).

Aquest moviment de caràcter nacionalista sol utilitzar dos tipus d'arguments:

- 1) Un argument de tipus polític: basat en la democràcia i la sobirania popular com a principis fonamentals per legitimar l'estat modern.
- 2) Un argument de tipus cultural: fa referència a la diversitat cultural com a element clau per configurar la identitat, tant la col·lectiva com la individual.

En aquest sentit, el reconeixement és l'objectiu prioritari del nacionalisme de les nacions sense estat. Reconeixement per part de l'estat del qual formen part i de la comunitat internacional. Segons Isaiah Berlin, en el procés de reconeixement prevalen l'orgull i els sentiments morals per sobre de la compensació, i aquest reconeixement ha estat demanat per grups units pel sentiment comú de tenir pendents greuges contra qui els va ferir o humiliar. Per tant, segons aquest autor, el nacionalisme prové d'un conflicte (i n'implica un a la vegada).

Ara bé, en els últims dos segles la meta més important de gairebé totes les elits estatals ha estat generar una única nació que es desenvolupi en el si del territori de l'estat per legitimar el seu poder sobre una població originàriament heterogènia (Guibernau, 2003, p. 146). D'aquí sorgeix la resistència principal a atorgar el dret d'autodeterminació a les minories nacionals que hi existeixen. El dret a l'autodeterminació va ser proposat per Wilson el 1918 i unia el principi de sobirania popular contra els imperis dinàstics vigents a Europa i l'anticolonialisme. Aquesta doctrina va significar anteposar els acords polítics a l'ordre constitucional per resoldre els drets en controvèrsia. En joc hi ha el dret dels pobles a preservar i desenvolupar les seves cultures, així com a decidir el seu futur polític (p. 147).

Un exemple d'aquest tipus de conflictes ha tingut lloc a Espanya, entre l'Estat i els nacionalismes basc i català. En canvi, al Regne Unit, el 2015 el Govern britànic i l'escocès van pactar la celebració d'un referèndum en el qual es preguntava pel grau d'acord amb un Estat escocès independent. Més enllà de la complexitat de les diferències entre un cas i un altre, la tradició política en relació amb la democràcia i amb la gestió de la diversitat és diametralment dife-

rent en un lloc i un altre. Així, en el cas de la Gran Bretanya, som davant d'un estat amb una llarga tradició democràtica (potser la més duradora d'Occident) i amb experiència en la gestió del pluralisme cultural, a partir del seu passat colonitzador i la relació que encara avui manté amb les excolònies mitjançant la Commonwealth.

La Commonwealth és una associació de cinquanta-tres estats (majoritàriament, van ser colònies britàniques) presidida per la reina d'Anglaterra. La pertinença a aquests estats permet als seus membres accedir preferentment a la condició de ciutadania britànica.

Des de la perspectiva dels anomenats a si mateixos «moviments d'alliberament nacional», alguns elements que n'expliquen l'ascens en els últims anys, particularment en el cas català, són el seu caràcter transversal des del punt de vista social i inclúsiu pel que fa a la definició de qui en pot formar part. Aquest últim punt té repercussió en el tipus d'identitat que delimiten, que sol ser adquirida voluntàriament, més que adscrita seguint algun criteri prefixat, com una mena d'identitat cultural o ètnica preexistent; és a dir, promouen la creació de noves nacions obertes a la multiculturalitat i a les identitats complexes, que trenquen amb l'equació «un estat, una nació, una cultura», pròpia dels estats nació tradicionals. Ara vegem el tipus de societat en què sorgeixen i a la qual s'adrecen aquests moviments en l'actualitat.

3.2. Globalització i diversitat: la implosió de les identitats

Lluny de la uniformització cultural que tant temia Lévi-Strauss i que va pronosticar Clastres, que havia d'acompanyar l'expansió del capitalisme i de la institució de la forma Estat per tots els racons del planeta, el panorama actual presenta un món global cada vegada més desigual –cosa que aquests antropòlegs estructuralistes sí que van assenyalar– i no exempt de contradiccions, amb un valor creixent del que és local i on el vell i el nou s'entrecreuen, donant una imatge més aviat pròpia d'un calidoscopi. Aquesta situació es deu, en part, a la resistència que els moviments socials –entre els quals hi ha els que van lluitar i lluiten pel reconeixement dels drets de les minories ètniques i nacionals– han oposat a les dinàmiques d'exclusió social i assimilació culturals dels estats nació i, en general, a les dinàmiques d'homogeneïtzació cultural global.

Dolores Juliano (2003) ha posat en evidència que en els últims cent anys les retòriques d'exclusió s'han anat desplaçant d'un discurs centrat en els trets físics a un altre focalitzat en les diferències culturals. Segons aquesta antropòloga, la construcció de la identitat ètnica és un mitjà de legitimació de la segregació de certs sectors i de pràctiques de dominació social, de manera que pots ser assumit, rebutjat o modificat per aquests sectors subalterns.

El cas del poble gitano és paradigmàtic del tipus de relacions de dominació i resistència que s'han donat entorn de les identitats ètniques. Una primera fase d'exclusió, basada en la identificació racial, fou seguida per una deriva cap a un discurs culturalista, igualment legitimador de la discriminació de la qual han estat objecte les persones gitanes per la majoria de les societats on viuen. Una estratègia recent ha estat reafirmar-se com a grup

a partir de la reivindicació de la identitat romaní, que remet a una construcció nacional de tipus diaspòric.

Aquí ens proposem observar com es caracteritza aquesta situació de «profunda diversitat», en termes de Charles Taylor, des del punt de vista de les identitats culturals i nacionals, com a pas previ per plantejar –ja en l'apartat 3.3– quines opcions se'ns presenten per organitzar i gestionar políticament aquesta diversitat.

Clifford Geertz ha estat un dels pensadors que, amb més lucidesa, s'ha adonat que la globalització no suposava una homogeneïtzació cultural.

Recurrent a la metàfora de la societat líquida de Bauman, Salvador Cardús ha assenyalat que és la globalització la que ha provocat la «liquació» de les identitats nacionals, sexuals, culturals, individuals... per fer-les més adaptables a les circumstàncies canviants.

És cert que assistim a un augment de la interculturalitat i l'aculturació, però, a diferència de Lévi-Strauss, no es preocupa per la desaparició de formes culturals. Segons aquell, les diferències es fan més subtils i, si abans les fronteres eren entre nacions, ara tenen lloc entre veïns. Vivim en un *collage* en què els conflictes de valors originats per la diversitat cultural es plantegen dins de les societats. En paraules seves:

«Sigui el que sigui el que defineix la identitat en un capitalisme sense fronteres i en el veïnatge universal no té a veure amb profunds acords, sinó més aviat amb alguna cosa com la recurrència de divisions familiars, arguments persistents, amenaces constants, la idea que, passi el que passi, l'ordre de la diferència ha de ser mantingut d'alguna manera» (Geertz, 2002, p. 254).

La reflexió de Geert abraça la identitat: «Com es consolida en un món de tants plecs el «joïsme» [*selfhood*] polític, social o cultural?» (p. 219-220). Per a l'autor, hi ha tantes maneres com identitats, ja siguin passatgeres o duradores, tancades o cosmopolites.

Per abordar des de les ciències socials l'estudi d'aquestes identitats fluctuants i de connexions incertes, Geertz proposa:

- reconèixer la diferència i
- considerar la diferència no com la negació o l'oposat de la semblança, sinó com si la primera inclogués la segona. A partir d'ara, la unitat i la identitat s'hauran de negociar i obtenir a partir de la diferència (p. 222).

Aquesta explosió de la diferència en el si dels estats nació occidentals posarà en dubte la capacitat de cohesió dels conceptes clàssics de nació i cultura. Geertz ho posa de manifest qüestionant «què és un país [*country*] si no és una nació? [...] Què és una cultura si no és un consens?» (p. 219).

Però anem a pams. En primer lloc, vegem com la diversificació de les identitats posa en dubte el concepte de cultura com una cosa homogènia i més o menys estable; després ja abordarem com és possible gestionar la implosió d'identitats col·lectives a partir de la crisi de l'estat nació, institució que ha donat forma a l'arquitectura política mundial en els dos últims segles.

3.2.1. Més enllà del concepte de cultura: identitats múltiples i identitats híbrides

En sintonia amb la idea del *collage* de Geertz, el concepte d'identitat múltiple de Maalouf (1999) trenca amb la idea que és la cultura d'origen la que confereix identitat a les persones. Més aviat, és la pertinença a un grup social el que aporta a la persona la categoria amb la qual pot identificar-se. Amb tot, la persona forma part de gran varietat de grups, des de la família fins a una o diverses comunitats nacionals, incloent-hi la professió o determinats cercles d'afinitat. Per aquest motiu, la identitat de cada individu és única i al seu torn múltiple, una característica que subverteix el model multiculturalista que, per influència de la societat nord-americana dels anys setanta, s'havia estès a Europa i fins i tot als estats del Pròxim Orient, com ara el libanès, d'on Maalouf es va exiliar arran de la guerra civil. En aquest sentit, el sociòleg francolibanès alerta de la impossibilitat –i el perill– de reduir la identitat a una sola filiació sociocultural i del risc de caure en una societat de grups tancats en si mateixos. No obstant això, en la seva ànsia d'escapar del culturalisme, Maalouf dibuixa un model individualista i excessivament simplificador. Segons ell, la identitat és múltiple o «tribal» i, en aquest cas, dona lloc a enfrontaments violents.

De nou, en paraules de Clifford Geertz:

«Igual que els països, tampoc les identitats que els acolorixen –musulmans o budistes, francesos o perses, llatins o xinesos, negres o blancs– poden ser compreses com a unitats sense ruptura, totalitats sense fragmentar» (Geertz, 2002, p. 249).

Més endavant, des de l'antropologia postmoderna, James Clifford (1988) considera la identitat col·lectiva com un procés innovador híbrid i sovint discontinu. Partint d'una crítica a E. W. Said, afirma que cada vegada resulta més difícil mantenir una posició fora d'Occident des de la qual atacar sense riscos.

«En intervenir en un món interconnectat, un és sempre en diversos graus “inautèntic”: atrapat entre cultures, implicat en d'altres. Com que el discurs en els sistemes de poder globals s'elabora *vis-a-vis*, mai es pot situar un sentit de diferència o distinció en la continuïtat d'una cultura o una tradició. La identitat és conjuntural, no essencial» (Clifford, 1995).

García Canclini (2001) ha reprès el concepte d'hibridació, la qual cosa el porta a relativitzar la noció d'identitat. De fet, autors com García Canclini o Goldberg proposen desplaçar l'objecte d'estudi de la identitat a l'heterogeneïtat i a la hibridació interculturals.

Bibliografia

Amin Maalouf formula les seves idees sobre la mundialització i la diversitat a *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. L'edició en català (*Les identitats que maten*) és d'Edicions La Campana.

Bibliografia

J. Clifford (1995). Los productos puros enloquecen. A *Dilemas de la Cultura* (introducció). Barcelona: Gedisa. [The Predicament of Culture, 1988].

«L'èmfasi en la hibridació no només clausura la pretensió d'establir identitats "pures" o "autèntiques". A més, posa en evidència el risc de delimitar identitats locals autocontingudes, o que intentin afirmar-se com a radicalment oposades a la societat nacional o a la globalització. Quan es defineix una identitat mitjançant un procés d'abstracció de trets (llengua, tradicions, certes conductes estereotipades) es tendeix sovint a desprendre aquestes pràctiques de la història de mescles en què es van formar. Com a conseqüència, s'absolutitza una manera d'entendre la identitat i es rebutgen maneres heterodoxes de parlar la llengua, fer música o interpretar les tradicions. S'acaba, en suma, obturant la possibilitat de modificar la cultura i la política» (García Canclini, 2001, p. 17).

Els estudis sobre narratives identitàries d'autors com Hannerz o Hall, que tenen en compte la hibridació, han assenyalat que no és possible parlar de les identitats com si només es tractés d'un conjunt de trets fixos, ni afirmar-les com l'essència d'una ètnia o nació (p. 17). Al seu torn, García Canclini reconeix la dificultat de crear narratives bifronts, d'acord amb els processos d'hibridació. Novament es posa en qüestió la multiculturalitat pel que comporta de segregació. Per tant:

La hibridació, com a procés d'intersecció i transaccions, es presenta com el que fa possible que la multiculturalitat eviti el que té de segregació i pugui convertir-se en interculturalitat i com a alternativa al xoc de civilitzacions de Huntington (García Canclini, 2001, p. 20).

Ara bé, l'autor adverteix sobre «les versions massa amables del mestissatge», que no té per què ser simètric i, d'altra banda, no tot pot ser fusionat.

En definitiva, la idea d'hibridació connecta amb el concepte de fronteres poroses, que també fa seu Xavier Rubert de Ventós, amb la consciència «contrapuntística» de què parla Said, inspirant-se en el jazz. També es pot vincular a la modernitat de contrapunt de Clifford i a la segona modernitat, terme utilitzat per Ulrich Beck i Anthony Giddens, més reflexiva i multicultural que la modernitat clàssica.

Per tant, la relativització del concepte d'identitat va de la mà d'una posada al dia del concepte de cultura, que es fa més plural i dinàmic. Això comporta nous models de gestió de la diversitat cultural, que van des del multiculturalisme fins a la gestió de noves formes culturals, híbrides o producte de la fusió, incloent-hi l'interculturalisme. En realitat, es tracta de gestionar els conflictes de convivència o, per expressar-ho en termes de Geertz, els conflictes de valors.

Ara bé, fins a quin punt aquests moviments de la identitat i la cultura soscauen el concepte d'identitat nacional clàssic? Té sentit el nacionalisme com a forma d'estructuració social d'aquest *collage* multicultural? Com es gestiona el conflicte entre diferents opcions nacionals, arran de l'emergència de les nacions sense estat? Intentarem respondre aquestes qüestions en els dos apartats següents.

Bibliografia

Huntington formula la seva famosa tesi sobre el canvi de la lluita entre blocs basats en el sistema econòmic al xoc entre civilitzacions a: **S. Huntington** (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

3.2.2. El paper de la identitat nacional davant la diversitat multicultural

Davant de les crítiques com les de Seila Benhabib i el seu concepte d'identitat narrativa i davant de la crítica de Kwame A. Appiah al concepte de cultura, que considera essencialista i lligat a una ètica preservacionista, Seymour (2009) defensa la compatibilitat de la identitat nacional amb la diversitat cultural d'una societat, amb el pluralisme identitari i amb el caràcter dinàmic de la identitat. Per a Benhabib, les identitats col·lectives es basen en narracions que varien amb el temps i són incompatibles amb una única identitat nacional. A això, Seymour (2009, p. 222) respon que la continuïtat en el temps de la identitat del grup té una base institucional, no «ètnica» o «metafísica», de manera que aquesta identitat és canviant en el temps. A més, l'autorepresentació de la nació s'imposa com un relat entre diversos possibles, i pot canviar.

És el cas del Quebec, la consciència nacional del qual ha passat d'una identitat ètnica (la nació canadenc francesa) a una identitat cultural (la nació quebequesa francòfona) i recentment està guanyant força una concepció sociopolítica de nació (implica tenir institucions polítiques pròpies).

Compartir una mateixa llengua, institucions i història –característiques, centrals, segons Seymour, del concepte d'identitat nacional– no implica uniformitat d'estils de vida i de creences, valors i tradicions.

Per a aquest polític canadenc, hi ha fins a set tipus de nacions, amb graus de complexitat diferents i diversos tipus de consciència nacional:

- Nació ètnica, que implica la consciència de compartir un mateix origen ancestral.
- Nació cultural, amb consciència de provenir de diferents orígens ancestrals, però al seu torn de compartir una llengua materna, unes institucions no polítiques i una història (nació Metis al Canadà).
- Nació cívica, quan s'és conscient de compartir un estat nació (Japó).
- Nació sociopolítica, quan es comparteix una comunitat política no sobirana, però amb una llengua, institucions i història comunes (Escòcia, Quebec i Catalunya).
- Nació de diàspora, quan, tenint les característiques anteriors, el grup està repartit per diversos territoris, on és minoria (poble jueu, abans de l'Estat d'Israel).

- Nació multisocietal, quan a ulls de la majoria la població està formada per més d'una cultura societal nacional (Gran Bretanya, Bèlgica).
- Nació multiterritorial, quan el grup ocupa un territori continu, però que no es correspon amb fronteres reconegudes (Kurdistan).

Seguint aquesta tipologia, amb excepció de les nacions ètniques o culturals, totes les altres poden ser pluriculturals i poliètniques. Per tant, seríem davant d'una concepció plural del concepte de nació.

Segons aquesta concepció certament ideal de nació, l'existència d'una identitat pública comuna és compatible amb identitats públiques minoritàries, que han de ser reconegudes com a condició necessària per a una inclusió integradora, no assimiladora, és a dir, respectuosa amb la diversitat. Estaríem, doncs, lluny d'una noció xovinista, etnocèntrica i exclusivista de la nació. Aquesta solució que aporta Seymour resol, d'altra banda, el problema polític de moltes democràcies actuals, caracteritzades per la diversitat del seu *demos*: la preservació –o creació– de vincles de lleialtat amb la comunitat nacional per assegurar l'intercanvi de drets i deures que implica la noció de ciutadania (Cardús, 2010, p. 19).

3.3. Globalització i identitat nacional. La persistència de la nació

Hem vist com la nació s'ha adaptat a la creixent diversificació cultural i ètnica de les societats contemporànies. Però què passa amb la globalització i la creació d'estructures supraestats? Erosiona per dalt les identitats nacionals i genera noves adhesions? A més de l'opció, ja clàssica, del cosmopolitisme, alguns teòrics han plantejat que seríem davant d'una nova era, postnacional, en què quedarien desfasats els vincles centrats en la nació. No obstant això, el debat és obert i les nacions, ja siguin sota la forma moderna de l'estat nació o en altres formats, com els estats plurinacionals, semblen més vives que mai.

3.3.1. La resposta del cosmopolitisme

No són poques les veus crítiques amb el nacionalisme que prefereixen adherir-se al cosmopolitisme. Així, Nussbaum (1999) sosté que l'excessiu èmfasi en l'orgull patriòtic és moralment perillós i que els ideals de justícia i igualtat, que el patriotisme pretén assolir, s'ajusten millor al cosmopolitisme, que abraça el compromís amb tota la comunitat dels éssers humans i s'adapta millor al món contemporani. Segons ella, el que és bo ho ha de ser per a tota la humanitat.

Un dels arguments de Nussbaum és que «el nacionalisme i el particularisme etnocèntric no són aliens l'un de l'altre» (p. 15).

En segon lloc, l'autora considera que la indiferència per les persones d'altres nacions afebleix la qüestió del respecte multicultural en el si d'una nació (p. 26).

A la vegada, Nussbaum reconeix que convertir-se en un ciutadà del món pot resultar una empresa solitària, que privi de la seguretat i la calidesa que donen els costums i les fronteres locals. No obstant això, reivindica l'alliberament que pot suposar renunciar als estrets vincles de grups excessivament tancats en ells mateixos, fugint de la monotonia i l'avorriment. En paraules de Geertz (2002, p. 255), el cosmopolitisme és útil perquè suposa «mirar més enllà d'allò familiar, allò adquirit i el que està a mà».

Ara bé, la lleialtat al món i al propi país no han de ser necessàriament incompatibles. Com ha observat Norbert Bilbeny (2007, p. 163), ser cosmopolita vol dir assumir que es mantenen «vincles, deures i responsabilitats amb les persones d'altres països i no només amb els seus conciutadans».

Per a Bilbeny, un nacionalisme radical i exclusiu és tan insostenible com un cosmopolitisme radical exacerbat. En aquest sentit, parla de «cosmopatriotisme», que seria «un nacionalisme en gran, referit al món», i de «patriocosmopolitisme», que entén el patriotisme com un amor al món en petit, concentrat en la nació.

Si passem del nivell normatiu al nivell dels fets, Kwame A. Appiah (1999, p. 35) observa que el món actual s'assembla bastant a un món de patriotes cosmopolites, que viatgen i porten amb ells les pràctiques culturals del lloc d'on provenen. Aquesta versió del cosmopolitisme és compatible amb una visió de la globalització respectuosa amb la diversitat i amb una concepció de les identitats locals producte de processos d'hibridació cultural.

En definitiva, es pot entendre el cosmopolitisme com la culminació d'una identitat que segueix un esquema en cercles concèntrics, que van del jo a la comunitat mundial, incloent-hi la família, el veïnat, els grups locals i les identitats ètniques, entre d'altres. En qualsevol cas, per a Nussbaum, sense renunciar als «afectes i identificacions particulars», cal «conferir una atenció i un respecte especial al cercle que defineix la nostra humanitat» (1999, p. 20).

No obstant això, Bilbeny ha qüestionat aquesta associació entre cosmopolitisme i identitats concèntriques, per considerar que es tracta d'una imatge arbitrària. Les identitats, lluny de ser autònomes i encaixables unes dins d'altres de forma concèntrica, són «heterogènies i sense un centre dominant [...], s'entrellacen i es rebutgen al mateix temps, en la disputa d'un centre que mai és el mateix ni igual per a tots els individus. [...] La idea de "centre" no és cosmopolita» (p. 168).

És a dir, el cosmopolitisme ha adaptat el seu plantejament al reconeixement de la diversitat d'identitats.

Ara bé, aquesta visió de la globalització certament optimista que pressuposa el cosmopolitisme ha estat criticada per autors com Aihwa Ong. Ong (citada a Mellino, 2009) ha posat en relleu que el desplegament de la globalització neoliberal ha suposat el desenvolupament de sobirania graduals, és a dir, la contínua proliferació de zones, territoris, poblacions i subjectes jurídicament i jeràrquicament diferenciats. Amb el terme *cosmopolitisme estelat* fa referència a la jerarquizació de la ciutadania, a partir de la constatació que la idea d'un món sense fronteres, caracteritzat per la llibertat de circulació, simplement no existeix. Les polítiques migratòries dels Estats Units o dels estats de la Unió Europea exemplifiquen la desigualtat i el grau de restricció diferent amb el qual es tracta la població migrant, segons el seu origen.

3.3.2. El debat sobre la identitat postnacional

Autors com Jürgen Habermas i Jean-Marc Ferry han plantejat que els estats nació són estructures cada vegada més obsoletes, sobretot davant la globalització de l'economia i la diversificació de les identitats nacionals. A partir d'aquí, proposen el patriotisme constitucional com a forma de fonamentar l'estat no en el que consideren la retòrica metafísica del nacionalisme o en les tradicions d'una ètnia, sinó en el consens de la ciutadania al voltant d'uns valors democràtics comuns, encarnats en el seu text constitucional.

El patriotisme constitucional presenta tres característiques:

- 1) Identitat postnacional. Seríem en l'era postnacional, on la nació deixaria de ser estructuradora dels estats i les identitats.
- 2) Negació del nacionalisme i del principi segons el qual cada nació té dret a un estat.
- 3) Possibilitat d'estats plurinacionals.

D'altra banda, Seymour (2009) considera les dues últimes característiques compatibles amb l'existència del nacionalisme (pot haver-hi nacions sense estat, però que reclamin el dret a l'autodeterminació). A més, qüestiona frontalment la primera tesi, segons la qual, tot i que les nacions no desapareguin, la font principal de legitimació de la comunitat política és la lleialtat a una constitució. Segons ell, el marc nacional és encara decisiu per establir el que anomena identitat pública comuna.

Per a Seymour, la identitat nacional comuna no es pot reduir a l'adhesió constitucional (que només existeix en el cas dels estats nació, per cert) i és relativament densa, ja que implica:

- Una llengua comuna (un llenguatge públic comú, més enllà de la diversitat de llengües maternes o parlades).
- Un cos d'institucions comunes.
- Una història comuna.
- Una consciència nacional.

A més d'una voluntat de viure junts, un encreuament d'influències comunes i un context d'elecció comú. Seríem, doncs, davant d'elements corresponents a la identitat institucional del grup, més que a un consens pel que fa a valors, creences i tradicions. Això es correspon amb la distinció entre estructura de cultura i caràcter de cultura, que devem a Will Kymlicka. El patriotisme constitucional qüestiona aquest caràcter de cultura com a base de la nació; és a dir, la fonamentació cultural de la nació. En canvi, ja els resulta més difícil posar en dubte una estructura de cultura compartida. En definitiva, es tracta d'optar per una «concepció política, no metafísica de nació», en termes de John Rawls.

3.3.3. La pervivència de la identitat nacional

En definitiva, la globalització no ha suposat la fi de les identitats nacionals. Com ha escrit Ferran Archilés (2015, p. 40), en la seva introducció sobre estudis contemporanis sobre el nacionalisme, la nació no pot subsumir-se en dinàmiques transnacionals o de globalització, fins al punt d'esborrar-se:

«Històricament, res no ha estat tan inequívocament transnacional com la idea de nació. D'altra banda, transnacional no vol dir no nacional: l'imperialisme, els moviments anti-colonials o el feixisme són fenòmens transnacionals, però no menys nacionals. Tampoc la globalització és un procés unívoc [...]. La relació amb els marcs nacionals és, en tot cas, complexa i variable. D'altra banda, països clau en els processos de globalització com la Xina, l'Índia, els Estats Units o diversos països emergents a l'Amèrica Llatina no mostren cap voluntat de diluir sinó, ben al contrari, d'afirmar la seua identitat nacional».

Ara bé, som davant d'identitats nacionals en transformació, des del moment en què la institució de l'estat nació (i la vella fórmula «un estat, una nació») va deixar de ser uniforme (si alguna vegada ho va ser).

Si en alguna cosa hi ha consens entre les diferents teories del nacionalisme és en la concepció segons la qual les identitats no són fixes, sinó que estan fracturades i es troben en construcció constant. Un pas més en aquesta línia el fa la perspectiva que es fixa en la naturalesa discursiva de la nació i el nacionalisme: «Nació és narració», afirma Stefan Berger des del constructivisme. A conseqüència d'això, la identitat nacional és narrativa, fluida i canviant.

Aquesta perspectiva narrativa de la identitat nacional ens pot portar en dues direccions. D'una banda, pot suposar una implosió individualista de la identitat nacional, entesa en termes no només polítics, sinó culturals, per copsar l'autocomprensió dels subjectes i les seves «experiències de nació», en expres-

sió d'Archilés. Des d'aquest punt de vista, és important considerar la dimensió biogràfica en l'estudi de les identitats nacionals, com va apuntar Anthony Cohen. Ara bé, això no implica que no siguin importants els contextos, ni que els subjectes actuïn sense horitzons culturals, que inclouen narracions col·lectives transmiseses d'identitat i memòria. En termes d'Archilés (2015, p. 41):

«La nació –excepte en condicions de conflicte obert– no es tria (tot i que hi haja elements de tria dins dels imaginaris nacionals) tal com qui va a fer la compra».

D'altra banda, se'ns obre la perspectiva de la nació no com a espai homogeni i inqüestionable, sinó com a camp on pugnen per esdevenir hegemònics diversos imaginaris nacionals. En aquest sentit, per tal de comprendre millor què passa avui, Geertz proposa alliberar el concepte *país* dels tentacles del concepte *nació*. Segons ell, no es tracta d'oposar-los, com qui oposa el nacionalisme al patriotisme o bé el nacionalisme de Hitler o Karadzic al de Gandhi o Lincoln. La diferència és, més aviat, en el fet que «un [país] és un escenari polític i l'altra [nació] una força política» (p. 236). El passatge següent de Geertz ens evoca la idea del camp de batalla polític de Foucault o de la correlació de forces gramsciana:

«El país és menys una pretesa “estirp” o un “parentiu” que un territori historitzat, una atmosfera i un lloc en el qual aquestes stirps o parentius s'obren pas i maniobren, construint-se mútuament a si mateixos, el seu caràcter i els seus interessos col·lectius» (p. 242).

Des d'aquest punt de vista, en un mateix territori o país hi ha més d'una nació, en el sentit de projectes polítics que impliquen una determinada interpretació del marc nacional en què s'inscriuen. I això condueix a la idea que cada generació refà i reinterpreta la nació i, per tant, la identitat nacional, en funció de diferents relats nacionals disponibles, que tenen a veure amb mites d'origen diferents –i fins i tot contraris– i memòries alternatives (Smith, 2001, p. 128).

Geertz utilitza tres casos per explicar la seva idea de país multiètnic: Canadà, Sri Lanka i el conflicte de l'antiga Iugoslàvia. Si el primer es caracteritza per la multilateralitat de les relacions interètniques i el segon és un cas de bipolaritat, el desmembrament de l'antic estat dels Balcans va ser un trencaclosques. Tot i que el cas que il·lustra millor la seva visió de les societats actuals és Indonèsia («un dels més complicats del món des del punt de vista cultural», en paraules seves).

Correspondria a l'Estat, com a institució encarregada de gestionar aquesta situació de diferents relats nacionals i d'identitats individuals múltiples i complexes, desenvolupar sobiranes borroses, en expressió de Rubert de Ventós; encara que el camí seguit per bona part dels estats nació ha estat just el contrari: «tractar d'unificar artificialment els individus i mirar de tornar-ne a fer purs “ciutadans” clàssics» (1999, p. 55).

4. Conclusions. Per un concepte polític d'identitat

Una mirada transversal als moviments socials feminista i de minories sexuals, ètniques i nacionals i les seves lluites pel reconeixement ens permet replantejar el concepte d'identitat des d'una perspectiva política. Els aspectes d'aquest concepte que apareixen destacats aquí són els següents:

1) Les identitats són **vinculants i relacionals**. Generen vincles grupals i impliquen relacions d'inclusió i exclusió entre aquests grups, que ocupen posicions de poder desigual. Mai es donen en solitari.

2) Les identitats són **narratives**, és a dir, formen part de discursos, en el sentit performatiu. En altres paraules, les identitats són més un fer i un dir que un ésser. A més, són objecte de disputes en la seva pròpia definició, quan les corresponents relacions entre actors són **conflictives**. Ser dona no significa el mateix per a una feminista que per a una dona d'ideologia conservadora. Ser català o ser espanyol no és el mateix per a un independentista català que per a un defensor de la Constitució espanyola actual.

3) Les identitats són **fluides**, canvien en funció del context i de l'entramat de relacions que les constitueixen. Recordem la imatge del ciutadà de Sarajevo de Maalouf que, en poc temps, passa de presentar-se com a iugoslau a musulmà i, finalment, bosnià.

Podem considerar les identitats, en definitiva, com **etiquetes socialment significades**, a través de les quals els diferents actors pugnen per imposar el seu discurs, o contestar al dominant, i conservar o obtenir una posició favorable respecte als altres actors en joc.

Des del punt de vista individual, pot semblar que la situació de gran diversitat d'identitats de sexe-gènere, ètniques o fins i tot nacionals en una mateixa societat permet una gran llibertat d'elecció. No obstant això, una imatge d'identitat a la carta és enganyosa, ja que no totes les opcions estan disponibles per a tothom. Això és evident en el cas de la identitat nacional, en què l'estat corresponent sanciona qui pot o ha de formar part de la nació i qui no. Pel que fa a les identitats de sexe-gènere, les narracions col·lectives o els horitzons culturals heretats també actuen condicionant i limitant la definició social del gènere, del sexe i de l'opció sexual de cadascú. I encara que en societats determinades les opcions s'hagin obert extraordinàriament, els efectes d'exclusió o estigma que comporten a la pràctica poden resultar dissuasius.

Per tant, el problema no són les etiquetes, sinó l'estatus i el poder o la manca de poder que s'hi associen. En aquest sentit, més enllà de la llibertat d'identificació, es parla de l'ansietat vinculada, d'una banda, a la necessitat

d'identificar-se i vincular-se a un cert grup i, alhora, de complir les expectatives associades al fet de pertànyer a aquest grup. Per exemple, això és especialment estricte en el cas de nacionalismes ètnics, en què la identitat nacional es defineix en relació amb una sola pertinença o marca d'identitat, a diferència d'aquelles nacions que es defineixen de manera plural. Per posar-ne un exemple: fins a quin punt la identitat catalana és laica i, per tant, oberta al pluralisme religiós? O bé hi ha resistència a determinats sectors per acceptar persones identificades alhora com a catalanes i musulmanes?

Llavors, davant d'aquesta doble dinàmica aparentment contradictòria, multiplicació de les identitats –especialment evident en les opcions de l'anomenat transgènere– i pràctiques de discriminació i exclusió social vinculades a certes etiquetes, però també de contestació, cal preguntar quines són les tendències de futur. Des del punt de vista de l'ordre de gènere, és possible albirar diverses situacions:

1) D'una banda, hi ha contextos on és possible, i fins i tot presenta aprovació social, la flexibilitat de gènere, sexe i opció sexual. És el cas dels muxe entre els zapotèques, en el qual el mateix individu pot canviar la identitat de gènere durant el curs de la vida, i de certs àmbits de les societats urbanes postmodernes.

2) En els contextos globals i específics de cada cultura en particular, especialment en les occidentals, hi ha, d'una banda, la necessitat d'acceptar les categories i les denominacions minoritàries i, de l'altra, una tendència, cada vegada més evident des del poder hegemònic patriarcal, de «destruir» qualsevol presència real d'identitats que lluiten per viure plenament la seva diferència.

3) En altres societats més tradicionals predomina el model patriarcal, en què les identitats específiques i potencialment transgressores són socialment estigmatitzades.

Per aquesta raó, cal conèixer en cada context els discursos i posicionaments existents i les possibles línies de transformació des de l'òptica tant individual o íntima com col·lectiva i comunitària.

Pel que fa a diversificació d'identitats culturals i ètniques, ens remetem a García Canclini (2001) i a la seva proposta de polítiques d'hibridació, que buscarien «democratitzar no només l'accés als béns, sinó la capacitat d'hibridar-los, de combinar els repertoris multiculturals que expandeix aquesta època global» (p. 28). Això té a veure amb accions polítiques i econòmiques que:

a) enforteixin l'espai públic transnacional,

b) globalitzin els drets ciutadans («que les hibridacions multinacionals derivades de migracions massives trobin reconeixement a una concepció més oberta de la ciutadania, capaç d'abraçar múltiples pertinences» [p. 28]).

Finalment, si traslладem el focus a l'àmbit de les identitats nacionals, aquí hem proposat un concepte plural i dinàmic de nació, entesa com un camp de lluita entre diferents forces polítiques per l'hegemonia en un determinat estat. Davant d'un context, en molts estats contemporanis, de coexistència de nacions múltiples, o de diversos projectes nacionals, som davant de situacions dispars: des dels estats que reconeixen el caràcter plurinacional i multicultural de la seva ciutadania (Regne Unit, Canadà) fins als estats que neguen l'existència de diverses nacions dins el seu territori (França, Espanya). En tots dos models, el conflicte entre opcions nacionals diverses (entre les quals hi ha els anomenats moviments de nacions sense estat) es tracta de maneres molt diferents. Així, mentre que els primers reconeixen el dret d'autodeterminació de les nacions que formen part de l'estat, els segons no només neguen aquest dret, sinó que, de fet, no reconeixen la condició de nació més enllà de la que constitueix l'estat nació.

En general podem concloure amb Geertz que, mentre que les democràcies liberals capaces de practicar una política de «conciliació cultural», «amb el coratge i la capacitat de comprometre amb un món diferenciat», obertes al diàleg amb els que mantenen identitats i projectes polítics diferents, promouen una «pau de baixa intensitat», aquelles que es basen en models culturals i nacionals uniformes responen més aviat a les situacions de conflicte amb mètodes propis de la «guerra de baixa intensitat», com la repressió per part de l'estat.

Glossari

Aquesta llista només pretén posar l'accent en algunes de les definicions que circulen per les xarxes socials. Tracta d'incloure la majoria dels termes classificatoris que s'han anat afegint en els últims cinc anys.

Per descomptat, no té la validesa d'un glossari tècnic, científicament comprovat, només té l'objectiu de fer-nos reflexionar sobre la multiplicitat i variabilitat de les marques, classificacions i termes classificatoris que s'utilitzen per aconseguir amics i/o possibles contactes sexuals, afectius i/o amorosos.

Gènere trans

Transgènere: Persona el gènere de la qual no coincideix amb el que li va ser socialment assignat en néixer. *Trans:* Abreviació de *transgènere*.

Home trans: Persona transgènere que s'identifica com a home.

Persona trans: Persona transgènere que no vol definir-se per cap gènere en concret.

Dona trans: Persona transgènere que s'identifica com a dona.

FTM, female to male o dona a home: Una altra de les etiquetes per descriure els homes transgènere. El seu ús no és molt aconsellat i usar-la per referir-se a altres persones pot resultar ofensiu, però això no treu que algunes persones s'identifiquin i es defineixin amb aquest concepte.

MTF, male to female o home a dona: El mateix que en el cas anterior.

Transfemení: Persones transgènere a les quals se'ls va assignar el gènere masculí en néixer però que s'identifiquen més amb els signes de la feminitat que amb els de la masculinitat.

Transmasculí: Persones transgènere a les quals se'ls va assignar el gènere femení en néixer però que s'identifiquen més amb els signes de la masculinitat que amb els de la feminitat.

Transsexual: Terme mèdic per a les persones que volen modificar el seu cos per tal d'aconseguir una imatge amb la qual se sentin més còmodes (o alleujar un malestar, la disfòria).

Dona transsexual: Persona transsexual que s'identifica com a dona.

Home transsexual: Persona transsexual que s'identifica com a home.

Persona transsexual: Persona transsexual que no vol definir-se per cap gènere en concret.

Expressions de gènere (més que gèneres en si)

Androgin / andrògina: Persona la identitat de la qual és una barreja en diferents graus entre dona i home. També es pot fer servir com a sinònim *ginoandros*.

Neutrois: Terme utilitzat per descriure persones que, de manera oposada a l'androgínia, suprimeixen les característiques tradicionalment assignades com a masculines o femenines. Sol incloure els conceptes de gènere neutre, *null-gender* i *gender neutral* i, de vegades, se solapa amb *agènere*.

Persones de sexe no ajustat o non-conforming: Persones que no es volen identificar amb les etiquetes de gènere binàries. Algunes etiquetes afins són *gender questioning* i *gender variant*.

Berdache o dos esperits: Terme emprat especialment per les persones pertanyents a pobles amerindis d'Amèrica del Nord. S'utilitzava com a equivalent a *homosexual*. Són persones que es mouen entre els rols masculins i femenins per qüestions de vestimenta, sociabilitat o sexualitat, depenent de l'elecció personal de cada un.

No binari: Persones que no s'identifiquen amb el gènere binari. Això s'inclou dins dels transgèneres, encara que molts prefereixin l'expressió *no binari* per evitar confusions. És a dir, totes les persones no binàries són trans, però no totes les persones trans són no binàries.

Genderqueer: Sinònim de gènere no binari.

Agènere: Persona que no s'identifica amb cap gènere.

Bigènere: Persona que s'identifica amb dos gèneres, per exemple: *male/female* i *male/agender*. Pot ser al mateix temps o fluctuar entre els dos.

Gènere fluid o genderfluid: Persona el gènere de la qual fluctua entre diversos; pot ser dos o més (per això no és exactament el mateix que bigènere).

Pangènere: Identitat en què se situen totes les identitats, encara que d'una manera fixa i no variable, no com en el gènere fluid.

Poligènere / multigènere: Persona amb més de dues identitats de gènere.

Intergènere: Persona intersexual la identitat de la qual se situa en un punt mitjà entre dos gèneres, usualment els binaris. Aquesta identitat pertany únicament a persones intersexuals, no s'ha d'utilitzar per part de la resta.

Òbviament, cal tenir en compte que els col·lectius LGBT defensen que la identitat de gènere és diferent de l'expressió de gènere. Qualsevol persona, sigui cis (normativa) o trans, pot tenir una expressió externa masculina, femenina o de qualsevol altre tipus en la seva forma de vestir o en el seu caràcter. Però aquest comportament no ha d'estar necessàriament relacionat amb la seva identitat. Per tant, intentar comprendre les diferències i les subtileses entre identitat i/o expressió de gènere és un tema que cada vegada resulta més important per prosseguir amb les anàlisis sobre identitats i processos identitaris.

Bibliografia

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions / NLB.
- Appiah, K. A. (1999). Patriotas cosmopolitas. A M. C. Nussbaum i J. Cohen (Eds.), *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial* (pp. 33-42). Barcelona: Paidós.
- Archilés, F. (2015). Absència i persistència. L'estudi de la nació i el nacionalisme. A F. Archilés (Ed.), *La persistència de la nació. Estudis sobre nacionalisme* (pp. 9-44). València: Afers.
- Bartolo Marcial, E. (2009). *Voces y miradas intrépidas*. México: Comisión de Derechos Humanos.
- Bennholdt-Thomsen, V. (1997). *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Bilbeny, N. (2007). *La identidad cosmopolita: Los límites del patriotismo en la era global*. Barcelona: Kairós.
- Blanco, J. J. (2003). *Función de medianoche: Ensayos de literatura cotidiana* (8a. ed.). México: Ediciones Era.
- Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bourdieu, P. (1980). *Les sens pratique*. Paris: Minuit.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Cardús, S. (2010). La identitat, reconeixement i diferenciació. *Paradigmes*, 5, pp. 17-23.
- Castro-Gómez, S. i Grosfoguel, R. (2003). Teoría Crítica, Pensamiento Heterárquico y el Giro Decolonial [en línia]. A S. Castro-Gómez i R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central-IESCO / Universidad Pontificia Javeriana-Instituto Pensar. <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/2-prologo-giro-decolonial.pdf>
- Clifford, J. (1995). Los productos puros enloquecen. A *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (introducció). Barcelona: Gedisa.
- Dalton Palomo, M. (2015). Comunidad cultural y pueblos indios: La identidad individual y colectiva en los Estados Unidos poscoloniales. A Á. Serra González (Ed.), *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina* (pp. 215-223). Barcelona: Laertes.
- Dalton Palomo, M. i Ponce, P. (2001). Presentación. *Desacatos*, 6, pp. 11-12.
- Ewing, H. i Grady, R. (Dirs.). (2017). *One of Us* (pel·lícula). Loki Films.
- Fernández Agis, D. (2006). Foucault, identidad y sexualidad [en línia]. *A parte Rei*, 45. serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/agis45.pdf
- Filella, X. (2013). Sobiranes difoses, identitats poroses. Sobirania, identitat i filosofia en Xavier Rubert de Ventós. *Revista de Catalunya*, 281, pp. 9-16.
- Forniès, D. (2013). Els relats nacionals es diversifiquen: lliçons d'una anàlisi comparada a Europa. *Eines*, 18, pp. 121-126.
- Foucault, M. (2010). *Historia de la Sexualidad*. 3 toms. Tom 1: *La voluntad del saber*. Tom 2: *El uso de los placeres*. Tom 3: *La inquietud del sí*. México: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

- Geertz, C. (2002). El mundo en pedazos: cultura y política en el fin de siglo. A C. Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* (pp. 211-267). Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Golergant, D. (2006, setembre.). Presentación. A *El género en la teoría sexual*. ALTER, *Revista de Psicoanálisis. Investigación y Traducciones Inéditas*, 2.
- Gómez Suárez, Á. (2008). *Matriarcados, etnicidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: los Bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecos (México)*. Vigo: Universidad de Vigo.
- Gómez Suárez, Á. i Miano Borruso, M. (2006). Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecos del Istmo de Tehuantepec. *Gazeta de Antropología*, 22.
- Guerrero Ochoa, A. (1989). Notas sobre la homosexualidad en el Istmo de Tehuantepec. *El medio Milenio*, 5, pp. 56-64.
- Guibernau, M. (2003). L'articulació política de la diferència. A A. Ros (Coord.). *Interculturalitat. Bases antropològiques, socials i polítiques* (pp. 129-152). Barcelona: UOC / Pòrtic.
- Gutmann, M. (2016). *Por mis pistolas: Sexualidad, anticoncepción y sida en México*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Juliano, M. D. (2003). Cultura y exclusión. Polémica teórica [en línia]. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19, pp. 55-67. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsIACA/article/view/95560>
- Juliano, M. D. (2004). *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. València: Instituto de la Mujer / Ediciones Cátedra / Publicacions de la Universitat de València («Colección Feminismos»).
- Juliano, M. D. (2017). *Tomar la palabra: mujeres, discursos y silencios*. Barcelona: Edicions Bellaterra («Serie General Universitaria», 198).
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural* (vol. 2). Barcelona: Paidós.
- Lamas, M. (1996). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría «género». A M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa.
- López Rodríguez, M. (2016). *Género y amor: aportes desde la interdisciplina para pensar la clínica psicoanalítica vincular con pareja* [preprojecte d'investigació]. Montevideo: Universidad de la República. Facultad de Psicología.
- Maalouf, A. (1999). *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat*. Barcelona: La Campana.
- Marcus, G. E. i Fischer, M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Mellino, M. (2009). Ciudadanías postcoloniales como símbolo y alegoría del capitalismo postcolonial. *La Biblioteca*, 8, pp. 82-92.
- Miano Borruso, M. (2001). Los *muxe* entre la tradición y la modernidad. Estudio de la homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec. A J. Bracamonte Allaín (Ed.), *De amores y luchas: diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marco. Programa de Estudios de Género.
- Miano Borruso, M. (2002). *Hombres mujeres muxes en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*. México: INAH / Plaza y Valdés.
- Miano Borruso, M. (2004). Del *Binni Laanu* a las Intrépidas vs el SIDA, Homosexualidad y salud sexual en el Istmo de Tehuantepec. A M. Miano (Coord.), *Caminos inciertos de las masculinidades*. México: CONACYT-INAH.
- Miano Borruso, M. i Giglia, A. (2001, setembre-desembre). Construcción y Deconstrucción. *Cuicuilco*, 8 (23). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Moore, H. L. (1988). *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Nussbaum, M. C. (1999). Patriotismo y cosmopolitismo. A M. C. Nussbaum. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»* (pp. 13-32). Barcelona: Paidós.
- Pérez, E. (1999). *The Decolonial Imaginary. Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rosenberg, M. (1996). Género y sujeto de la diferencia sexual. El fantasma del feminismo. A E. Dío Bleichmar i M. Burin, *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Rubert de Ventós, X. (1999). *Catalunya: de la identitat a la independència*. Barcelona: Empúries.
- Said, E. W. (1978). *Orientalisme*. Vic: Eumo.
- Sanz, J. (2004). *Teoría Queer y Psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Seymour, M. (2009). Sobre la identitat postnacional. A F. Requejo i M. Caminal (Eds.), *Liberalisme polític i democràcies plurinacionals* (pp. 191-227). Barcelona: Generalitat de Catalunya / Institut d'Estudis Autònoms.
- Smith, A. (2001). *Nationalism*. Cambridge: Polity.
- Stolcke, V. i Coello de la Rosa, A. (2008). *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Tarrow, S. G. (2004). *Power in movement. El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Turner, V. (1990). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

