

Identitats, fluxos migratoris i límits fronterers

Joan Enric Campà
i Molist

Introducció a la identitat vista des del fet històric

És probable que l'ésser humà sigui massa orgullós i idealista a l'hora d'acceptar la seva història, perquè, per a això, ha de considerar la interminable narració de les identitats, les cròniques migratòries i les creacions frontereres de la pròpia espècie, aspectes que mostren una infinitat de disbarats comesos i oblots gens dignes d'aplaudiment i de difícil digestió.

Tant les identitats, les migracions com les fronteres són conceptes interrelacionats que es retroalimenten a si mateixos; no obstant això, el concepte *identitat* aporta un ampli ventall de problemàtiques perquè és una idea perillosament confusa i, des de determinats punts de vista, fictícia. L'òptica etimològica i lexicogràfica del concepte es refereix a l'*allò que és idèntic*, a aquella constitució de qualitats que conformen la semblança i dissemblança amb allò amb què es compara, sigui des de qualitats nacionals, culturals, lingüístiques, religioses o genètiques fins a il·lusòries qualitats racials o ètniques. La perillositat del propi concepte, i més nocivament la idea de la "identitat pura", sorgeix d'aquelles qualitats quan són qualificades d'incloents o excloents i que defineixen els límits fronterers d'allò que és identitari; perquè d'aquestes qualificacions han sorgit i perduren els fonaments amb els quals s'edifiquen el dret i la justícia.

Les divisions frontereres, a més, no solament fiten allò que defineix la identitat, sinó també les seves possibilitats d'acció i exercici; són l'eina amb la qual es defineix i acota *allò que és propi* i *allò que és legítim*. En la mateixa

equació, els fluxos migratoris entren en l'escena històrica donant pas a controvèrsies i violents conflictes entre identitats humanes, des del plànol jurídic-polític, social-cultural-lingüístic i/o religiós-ideològic. Tals col·lisions entre identitats han desemmaskat la polèmica discussió sobre el concepte *humanitat* i el concepte *animalitat*; això no obstant, és evident que tant la racionalitat com l'emotivitat, encara que sigui en diferents graus, no són una característica exclusiva de l'espècie humana.¹ No oblidem, segons els escrits de fra Ginés de Sepúlveda, la interpretació que tenien els colons espanyols sobre la identitat nadiua del Carib, la qual no era considerada de naturalesa humana; interpretació contrària al reconeixement afavorit per fra Bartolomé de les Casas. Tampoc no és possible oblidar, com la més vergonyosa de les tragèdies humanes del segle xx, els arguments i efectes antisemites del III Reich amb els quals es procurava elevar la utòpica puresa de la identitat ària, i consecutivament al fracàs del nazisme, el naixement de la crisi identitària de l'Alemanya post-conflicte.

Els factors que constitueixen les identitats adquireixen una importància cabdal a l'hora d'interrelacionar-se amb el món, factors que determinen la percepció i la interpretació d'*allò que és diferent* / d'*allò que és semblant* i el comportament davant d'"un mateix" i davant "l'altre". Per a l'abordatge de l'estudi de les identitats, hem de recórrer diversos "espais" que poden ajudar la nostra comprensió sobre les identitats, els fluxos migratoris i els límits fronterers. Comencem.

La fragilitat de la identitat i l'autoritat de la temporalitat

Tal com sosté el filòsof Francesc Torralba,² "les identitats són poroses i permeables, impures i vulnerables; el mite de la puresa representa l'argument de la barbàrie i l'exclusió". En conseqüència, el *panta rei* que defineix la fluència constant del tot, contràriament a la permanència estàtica de Parmènides, s'ofereix com a resposta per classificar el desenvolupament de les identitats que, inicialment, es fonamenten a partir de factors nacionals, socials, culturals, lingüístics i/o religiosos. Per això, el desenvolupament de la identitat és aquella acció que mai no cessa; és aquell substantiu que, buscant adjectius que el complementin, sempre està en procés, indefinidament i naturalment cap a l'eternament indeterminat.

Sense victòria aparent, la identitat procura determinar-se davant d'allò que és temporal, origina un conflicte entre l'efímer i el que persisteix, ja que les identitats migren, transfrontererament, cap a noves formacions i estructures que actualitzen la seva forma sempre caduca. No obstant això, el desenvolupament de la identitat en el marc de les migracions internacionals no solament propicia mutacions de la identitat del subjecte o del grup, sinó que, col·lateralment, tendeix a produir canvis tant en la societat, cultura i llengua

1. Cal mencionar, en aquest primer punt, que existeixen "animals" que poden mostrar, clarament, qualitats emotives i racionals d'una manera superior a determinats éssers humans. Es tracta d'un dilema filosòfic que representa, tant per a Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt o John Harris, un dels eixos principals de la bioètica.

2. TORRALBA, Francesc, *Identidades*, comunicació presentada en el III Congrés Internacional "Edificar la pau en el segle XXI", Fundació Carta de la Pau dirigida a la ONU & PUCMM - Santiago de los Caballeros, República Dominicana, maig de 2017.

pròpies com globals —els contactes interculturals tendeixen a absorbir, canviar i complementar el pensament i l'acció social, sigui des de les formes de socialització i de tradició cultural fins a la filtració de nou vocabulari i tècniques d'expressió. Per això, com a conseqüència de les migracions, entren en escena nous factors en la fórmula d'aquest desenvolupament universal, com el diàleg intercultural de perspectives i el naixement de nous pensaments, polítiques i ideologies;³ les variacions demogràfiques dels estats i els índexs de fecunditat, natalitat, mortalitat i morbiditat; la fluctuació de divises i nous mercats; i la possible formació de minories nacionals, culturals, ètniques, lingüístiques o religioses⁴ en el país d'acollida.

En relació amb la identitat d'un migrant, l'actor que transita de manera migratòria entre fronteres geopolítiques, podem identificar-li bàsicament dos tipus d'identitat: una d'individual i una de col·lectiva. La identitat personal pot definir-se com aquella estructura mental que, a partir de pensaments traduïts en principis i emocions convertides en sentiments, constitueix individualment el jo de si mateix. D'altra banda, la identitat col·lectiva es desencadena per factors de vincle i pertinença a un col·lectiu, a l'adequació d'aquesta subjectivitat a un grup humà en concret. En altres paraules, la identitat personal es defineix, des d'una microvisió, com aquell conjunt de particularitats individuals que conformen la mateixitat del subjecte, mentre que la identitat col·lectiva es defineix, des d'una macrovisió, com aquell vincle entre les particularitats del subjecte i l'alteritat.

La voluntat en l'impuls de migrar i la flexibilitat de la identitat

Les migracions, malgrat la diversitat de tipus i causes que les defineixen, poden descriure's generalment com aquella supervivència humana més primària, com aquella expressió de la nostra voluntat per protegir les nostres necessitats i il·lusions mitjançant el canvi d'ubicació. Des del punt de vista geopolític, per tant, es tractaria del trasllat a un estat aliè per tal de trobar allò que anhelem en el propi; "si l'Estat del qual soc nacional no pot oferir-me el dret a una vida digna,⁵ la qual anheleixo i considero merescuda, el buscaré en un estat aliè que sí que pugui oferir-me'l".

Des d'aquesta perspectiva, les migracions poden interpretar-se com aquella baula pertanyent a la concatenació de causes que sorgeix del fracàs estatal, de la decepció dels ciutadans per no tenir coberts determinats drets. Per això, la migració és la revelació de la voluntat de viure enfocada on el benestar d'un individu pugui, amb més possibilitats, trobar-se a resguard de perjudicis i conflictes; una voluntat creadora que inventa noves sendes per substituir una condició de vulnerabilitat i desempament per una condició d'immunitat i benestar. No obstant això, aquest tipus d'excursió no està exempta de contratemps, pot representar la salvació del migrant però, en el contacte en-

3. Amb la possibilitat que, moltes d'elles, tinguin un caràcter excoent originat tant per l'alt grau de diferència sociocultural en un territori en concret i les maneres d'interpretar tals diferències com per factors històrics i polítics.

4. Segons les polítiques migratòries de cada Estat, relatives a la integració dels immigrants, la percepció i interpretació sociocultural dels nous vinguts pot variar i, col·lateralment, la seva adequació al territori pot millorar. D'aquesta manera, la generació de minories podria no ser tan problemàtica, o, possiblement, no existiria.

5. Interdependent amb el dret a una feina, a un habitatge, a l'accés a la salut pública, a una educació competent, entre tants altres drets vinculats a una "qualitat de vida".

tre la identitat migratòria i la identitat receptora, també pot representar un risc; poden originar-se complexitats socioculturals, polítiques, lingüístiques i/o religioses que dificulten el trànsit i l'acomodació de qui migra. D'aquesta manera, la capacitat d'adaptació i adequació dels principis personals i el grau de mal-leabilitat de la identitat del migrant representen, *stricto sensu*, la causa primera de la seva supervivència i del seu benestar.

Per tant, en parlar de les migracions podem referir-nos-hi com un "acte de valentia" per *emancipar-se* o *escapar-se*, o com un "acte de covardia" per *abandonar* o *desatendre*; diferència originada per la interpretació de les causes i les maneres de la migració. En referència a "l'acte de valentia", cal esmentar que el coratge de "llançar-se de cap al món" a la recerca dels drets que un individu creu merèixer pot ser colossal, i més encara quan la recerca es realitza en un país on la cultura, la política, la llengua, la religió o els hàbits més bàsics de la societat són notòriament diferents als de la cultura pròpia.

Per això, el caràcter psicorígid de la identitat pot suposar un obstacle en aquesta aventura, perquè l'absorció i la plasticitat que es requereix és fonamental per a la preservació del raciocini del migrant i per a l'estabilitat de la societat receptora. En funció dels graus de distinció cultural i lingüística entre identitats, el migrant ha d'estar disposat a flexibilitzar la seva identitat i, probablement, a formar part d'una minoria vulnerable i desamparada jurídicament i socialment. Des de l'altre costat de la bretxa, la identitat sociocultural del país d'acolliment pot adoptar, o no, un caràcter inclusiu envers la migració; un desafiament que posa a prova les capacitats polítiques, jurídiques, socioculturals, religioses i econòmiques del propi Estat i societat. En aquest sentit, tant la identitat del migrant com la identitat receptora no solament són vulnerables a patir mutacions, sinó que, més difícilment, estan forçades a viure aquesta metamorfosi en pro de la convivència, la solidaritat i l'estabilitat general.

Els límits de la migració i el caràcter de la frontera

En aquest punt, el paper de les fronteres pot considerar-se elemental des de diferents òptiques però, generalment, es concep des de la seva condició paternalista de protecció i desprotecció; aquelles ens uneixen amb "l'igual" i ens separen de "l'altre" a manera de suport, ens guarden distància sobre el que esdevé "a l'altre costat" i ens uneixen, a manera de salvaguarda i refugi, amb el que queda "al costat propi". Per això, la frontera inclou i exclou al mateix temps en la seva condició de transitable per part dels migrants, però des d'una òptica subjectiva, pel seu ampli sentit polisèmic, el concepte remet a una perspectiva que delimita constitutivament la identitat.

Tant la condició geopolítica de les fronteres, relatives als límits espacials de l'exercici polític-jurídic de les sobiraniaes, com la condició psicofronterera d'un individu, relatives als límits de la identitat i de les relacions amb "l'al-

tre", la frontera distorsiona, a manera de lent, la interpretació del "diferent" i del "semblant" concebant-lo, bé com l'invasiu, l'estrany, el desconegut o el nociu, bé com l'afectuós, el semblant, l'amigable o el beneficiós. Per tant, les fronteres poden considerar-se com a "origen" i "fi" de les identitats i de les relacions entre elles; des de la identificació i interacció amb "el semblant" fins a la des-identificació i des-interacció amb "el diferent". En aquest sentit, les fronteres ens aporten la possibilitat de superar-nos i afrontar el que creïem superat, especialment l'examen de les relacions suprafrontereres tant d'un mateix com del grup.

D'aquesta manera, si bé la frontera pot considerar-se la cicatriu⁶ de les identitats, també és cert que representa un estímul en la recerca de noves sendes per a des-quimeritzar la tan anhelada pau internacional i interpersonal. Els drets humans, des del 1948, procuren establir un diàleg per conciliar els ordenaments jurídics nacionals amb la Declaració Universal dels Drets Humans;⁷ conjuminar internacionalment les identitats mitjançant principis universals. No obstant això, malgrat l'estat "embrionari" de tants drets i disposicions universals en un entorn global d'interpretacions⁸ disperses sobre les formes i possibilitats d'integrar-los en els ordenaments jurídics estatals continua sent un repte per superar. La il·lusió de la puresa, de la permanència, de la infal·libilitat i de l'autenticitat de les identitats continua obstaculitzant, malgrat els esforços de la Comunitat Internacional, la connexió i la comunió entre la identitat en particular i l'ésser humà en general.

En aquest punt, sembla un desafiament colossal debatre sobre com propiciar la pau sense considerar les fractures de les identitats i de les seves relacions en la història. Un exemple esclaridor és la identitat dels catalans, bascos, gallecs i aranesos a Espanya —identitats considerades, per les Nacions Unides, com a "pobles culturals territorialitzats"—; els corsos, els bretons o els alsacians a França; els bavaresos a Alemanya; els valons i flamencs a Bèlgica; els tirolesos a Itàlia; els escocesos, gal·lesos i irlandesos a Gran Bretanya; els antics kosovars i actuals hongaresos a Sèrbia; els albanesos a Macedònia, els serbis de la República Srpska dins la República Federal de Bòsnia i Hercegovina; els kurds a Turquia i a l'Iraq; els uigurs i mogols a Xina; i un llarg i curull etcètera amb el qual exposar exemples d'autèntics conflictes entre identitats.⁹

La supervivència de la identitat i la necessitat de conflicte

El conflicte en les relacions entre identitats, considerat com a inevitable i necessari des de determinats corrents filosòfics —com per exemple, des de la concepció filosòfica d'Emmanuel Lévinas—, no solament pot interpretar-se com un enfrontament basat en les diferències, sinó que també pot percebre's com una manera d'autodeterminació i reafirmació d'aquestes diferències; "t'anul·laré amb la finalitat de sobreviure, perseverar i reafirmar-me".

6. Prenent com a exemples el Tractat de Westfàlia (1648), el Tractat dels Pirineus (1659), el Tractat de Versalles (1919) o el Tractat de París (1947), els quals varen delimitar geopolíticament i relacionalment les nacions i propiciaren, posteriorment al conflicte, una estabilitat interestatal o internacional.

7. I altres tractats internacionals com la Convenció sobre l'eliminació de totes les formes de discriminació contra la dona (creada al 1946 i firmada per les Nacions Unides al 1979), la Convenció sobre els drets del nen (creada al 1990), la Declaració sobre els drets de les persones pertanyents a minories nacionals o ètniques, religioses i lingüístiques (creada al 1992), el Conveni marc per a la protecció de les minories nacionals (1998), entre tantes altres cartes internacionals de protecció.

8. Alguns estats perceben i interpreten la *Declaració Universal de Drets Humans* com un mer invent occidental. Per exemple, representa una tasca ben difícil conciliar els drets humans i la xaria (o llei islàmica), especialment per les severes penalitzacions que castiguen els *hadd* (ofenses o crims), els quals són completament contraris als principis que sustenten els drets humans.

9. Molts d'aquests pobles, víctimes de conflictes armats i autèntiques calamitats que denigren la mateixa naturalesa humana.



Una identitat, principalment, entrarà en conflicte amb una altra quan aquesta es trobi, o li sembli trobar-se, en situació de vulnerabilitat i perill; quan es trobi amb la possibilitat de ser ofesa, reemplaçada, superada o aniquilada. En aquest punt, el grau de violència usada per la identitat opressora pot ser proporcional al grau de la seva immaduresa o inestabilitat, mentre que el grau d'immaduresa o inestabilitat és proporcional al grau de satisfacció de la seva coherència o de la seva constitució. Des de l'altre costat del conflicte, la identitat oprimida pot, relativitzant el factor numèric o factor *non-dominance*,¹⁰ restar en el desemparament juridicopolític i ser exclosa socialment, però sorgeixen determinades preguntes que convé exposar en aquestes pàgines: les identitats són excloents i jerarquitzants o, contràriament, són incloents i equitatives entre elles? Aquesta condició excloent o incloent de les identitats és inherent a la naturalesa humana o s'adquireix "artificialment"? Els contactes i relacions entre identitats impliquen, *a fortiori*, un conflicte entre elles? Pot una identitat individual pertànyer a diverses identitats col·lectives sense que s'entri en conflicte? Pot aquesta pertinença col·lectiva aniquilar o dissoldre la identitat personal de qui concerneix? Pot una identitat personal sobreviure sense pertànyer a cap identitat col·lectiva?

Des d'un punt de vista subjectiu, la metamorfosi de la identitat és un exercici que ens condueix al coneixement més primitiu i fonamental, un ritu introspectiu de "conèixer-se a un mateix". Ja en l'època presocràtica, Heràclit afirmava que conèixer-se a un mateix era una obligació pròpia de tot home, encara que va ser Sòcrates¹¹ qui destaca tal examen com la primera passa del "llarg passeig cap a la saviesa". Aquesta interiorització requereix un conjunt d'eines intel·lectuals i emocionals per modelar la pròpia forma existencial i, al mateix temps, entrar en conflicte amb un mateix en l'etern procés de *ser*.

D'acord amb això, doncs, la nostra identitat és esculpida com un escultor afaïçona una figura de marbre, ja que a partir de l'extracció de les parts supèrflues del bloc, l'ésser humà es modela conflictivament a si mateix amb la finalitat de contemplar la seva pròpia forma individual, la seva identitat com a *obra final*. Aquest modelatge és excloent i incloent al mateix temps, perquè amb el cisell de la raó aprenem a destriar entre allò que és necessari i allò que és innecessari en el marc del conflicte i la caducitat. En l'obra l'escultor desxifra una *tekné* ètica-estètica que redescobreix, de manera perenne, la caduca forma identitària; una tècnica que manifesta l'inacabable procés d'*aprendre a no-ser* i de *desaprendre a ser*.

La perillositat de la inestabilitat i l'origen de la tragèdia

Tota construcció mereix, per a l'eficàcia i eficiència de l'edificació que ha de suportar, una base resistent, uns fonaments flexibles, unes estructures mal·leables i, especialment, un constructor coherent en l'equilibri d'aquests

10. El factor numèric d'una minoria pot ser superflu en tal confrontació, perquè el factor més influent es el grau de potència política, social, administrativa, cultural i militar de la identitat. Recordem com a exemple el règim de l'apartheid com una minoria notòriament poderosa a efectes polítics, administratius i militars respecte a la població sud-africana, la qual superava numèricament la colònia estrangera. Un altre exemple es manifesta amb la colonització espanyola en un territori on els pobles i comunitats indígenes eren una majoria.

11. El Sòcrates presentat per Plató dins *Apologia* i *Alcibiades I*.

factors; el desordre i la falta de correspondència poden considerar-se la recepta de la tragèdia. La identitat, de la mateixa manera, requereix tals elements per a la seva conformació i, per això, l'equilibri entre l'emocional i el racional del constructor és fonamental per seguir un ordre coherent en la construcció.

No obstant, resulta inevitable que els factors externs a una identitat no n'alterin i en condicionin el desenvolupament, perquè un individu no pot evitar les conseqüències que propicien les decisions dels altres; de la mateixa manera que un edifici no pot construir-se sense considerar els constants canvis climatològics i geològics. Idènticament a l'estratègia plantejada en una partida d'escacs, la qual va canviant en funció de les jugades del contrincant, la nostra identitat està obligada a acceptar els factors externs del context que l'envolten. Aquesta no solament és el resultat de les nostres obres sinó també de les nostres decisions en els esdeveniments que succeeixen, "les circumstàncies donades i els nostres propòsits bàsics es poden comparar amb les forces que tiren en dues direccions diferents, i la diagonal resultant és el curs de la nostra vida".¹² D'acord amb aquestes idees, és fonamental considerar aquests factors, tant els interns propis com els externs aliens, a l'hora de reflexionar sobre la formació i el desenvolupament de la identitat, perquè, contràriament, s'estaria fent una crida alarmant a la inestabilitat, a la por i, causalment, al conflicte amb "l'altre". En aquest punt, la por de la identitat, originada per la seva pròpia inestabilitat fundacional i constitucional, és el distingit atribut participi del conflicte que és a l'origen de la tragèdia.

Com en tantes desastroses ocasions, s'al·ludeix tant a la pau com a Déu, o fins i tot a la veritat, per argumentar les causes d'un conflicte entre identitats, però cal reiterar que la inestabilitat en la constitució identitària, amb la por com a resultant, són la causa primera de tot conflicte i enfrontament. Considerant aquest punt de vista, contemplar l'escenari humà des de la platea del l'univers és contemplar el món humà com un manicomi macabre i irracional; un combat que té com a objectiu obtenir una suposada raó i una suposada veritat absoluta per suplementar, en virtut de la inestabilitat i la por, els buits i malformacions de la pròpia identitat.

La vulnerabilitat de la minoria i la quimera de la democràcia

Allò que és minoritari expressa, a priori, un valor numèricament inferior a una majoria restant que completa el conjunt; no obstant això, també pot acaparar una àmplia varietat de factors, que, allunyats de tal condició numèrica, determinen el seu significat primari i, per tant, la seva aplicació. El mot s'origina des de la paraula llatina *minor* ('menor') i del sufix *-ia* (que designa una qualitat o estat), però la idea conceptual del mot pot fer un gir complet, perquè, tal com s'ha descrit anteriorment mitjançant el factor *non-dominance*,

12. SCHOPENHAUER, Arthur, *El Arte de ser feliz*, Ed. Herder, Barcelona, 2000, p. 70.

una minoria pot considerar-se “superior” en virtut de factors polítics, socials, administratius, culturals i militars davant la majoria que completa el conjunt.

No obstant això i més comunament, la identitat cultural, nacional, social, lingüística o religiosa de la minoria pot convertir-se en un grup humà vulnerable enfront d’una majoria considerada sobirana. A partir dels fluxos migratoris i els traços fronterers dibuixats al llarg de la història, s’ha originat la necessitat de conviure entre la diversitat humana; un repte que encara genera massa llàgrimes perquè els intents de conciliar allò que és minoritari i allò que és majoritari han fracassat. Des dels passos de la família a la comunitat, dels pobles a les polis, de les grans ciutats als regnes, dels imperis als estats i dels estats a les unions, han sorgit models per organitzar i mesurar el poder polític “en pro” de les actualitzacions socioculturals; però malgrat la nostra convicció d’haver trobat un sistema equitatiu i just, allò que és minoritari encara resta desamparat dins la democràcia. En aquest punt, ja no és tan important el sistema polític o la norma jurídica sinó, més difícilment de superar, la idiosincràsia i el pensament sociocultural del *demos*.¹³

Des de l’òptica de la filosofia política, els postulats utilitaristes, per exemple, exposen el desamparament que pot patir la minoria amb el principi general de “propiciar la major quantitat de bé per a la major quantitat d’individus”. D’aquesta manera, l’utilitarisme sembla no apreciar: a) la impossibilitat de mesurar en una mateixa escala la utilitat per a individus amb preferències diferents; b) la possible precarietat de tals preferències individuals, les quals poden ser poc raonables; c) la distribució igualitària del benestar en una societat dissonant; d) la suspensió de determinats drets de la minoria per aconseguir propiciar el benestar de la majoria; e) la problemàtica en el mesurament de les conseqüències. Com a exemple oposat, el deontologisme contractual de John Rawls exposa un primer principi per superar l’utilitarisme: distribuir els béns primaris d’una manera igualitària, especialment el de la llibertat i l’autonomia, per tal de no suspendre els drets individuals de ningú en honor d’un interès col·lectiu. No obstant això, el contractualisme rawlsià es fonamenta a partir d’un contracte social hipotètic per justificar els principis de justícia,¹⁴ una característica que ha generat certes crítiques a la proposta, especialment a les metàfores de “la posició originària” i “el vel de la ignorància”.

A més de ponderar els principis que argumenten la justícia, cal considerar que les diferències humanes són naturals i necessàries, el gran crim es produeix quan els individus es jerarquitzen en funció de tals diferències per tal d’oprimir, mitjançant el centrisme, tot allò que és diferent; ja sigui per negació o per assimilació. No es tracta, doncs, d’anul·lar i jerarquitzar les diferències entre les identitats en virtut d’una banal reafirmació i fictícia supervivència, sinó d’acceptar-les i salvar-les per a la coexistència. Segons Joan-Carles Mèlich,¹⁵ el centrisme posseeix diverses màscares amb les quals l’“un” o el “tot” es cobreix per jerarquitzar i oprimir “a l’altre” o la minoria. Exemples

13. Per a Plató, el *demos* era entès no solament com a “poble” sinó com a “multitud” o “munició” (amb un tarannà despectiu), d’aquí sorgeix la seva crítica a la democràcia per com el govern (*krátos*) cedeix el poder a la multitud (*demos*). D’aquesta manera, mitjançant “l’analogia de l’ofici” (*República*, 488a), el filòsof postula un sistema de govern guiat per experts (reis-filòsofs); el sistema de guardians de Plató. No obstant això, cal dir que el sistema de Plató s’ha criticat durament per entendre’s com una dictadura benèvola.

14. A més, tant Robert Nozick com H. L. A. Hart postulen distintament el “principi de justícia” i els fonaments del deure moral del poble envers l’Estat, però tant l’un com l’altre, amb interrogants sense tancar, si és que és possible, la discussió sobre el que és just.

15. MÈLICH, Joan-Carles, *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1998, p. 54.

d'aquestes màscares poden expressar-se des de l'eurocentrisme, l'etnocentrisme o el racisme (per a les identitats culturals, ètniques o racials); des dels sexismes com el masclisme i el femellisme, o des de l'heteronormativisme i l'homonormativisme (per a les identitats de gènere i les identitats sexuals); des del fonamentalisme i el terrorisme (per a les identitats religioses); i des del sectarisme, el nacionalisme i el segregacionisme (per a les identitats ideològiques i polítiques).

És evident que l'ésser humà és un ésser social o, en termes aristotèlics, un "animal polític" (*zoon politikon*) i ciutadà que necessita "l'altre" per a la seva supervivència, però no sembla ser tan obvi que "l'altre" és la catapulta amb la qual aconseguir la virtut, la justícia i la felicitat (*eudaimonia*), perquè l'ésser humà és incapaç de sostenir-se sol i dependre exclusivament d'ell mateix. Aquí, doncs, no s'al·ludeix a la independència per conciliar la pau i l'estabilitat en un conflicte entre identitats, tant minoritàries com majoritàries, sinó a la interdependència i el reconeixement coexistencial mitjançant la solidaritat, la justícia i la veritat.

La infal·libilitat d'allò que està establert i la humilitat en la fal·libilitat

La constitució de la identitat mitjançant l'autoconeixement i la voluntat creadora, tal com s'ha esmentat anteriorment, són l'expressió d'una estètica de l'existència humana i de l'art de crear-se a un mateix; esculpir metòdicament la identitat personal que, de manera efímera, es defineix. Per això, el caràcter ètic-estètic d'aquesta creació procura cercar un equilibri harmònic entre la consistència interna i l'absorció externa; la recerca de la bellesa en la constitució identitària. D'acord amb això, la proliferació de la pau en les relacions entre identitats s'inicia amb el compliment d'aquesta perquisició, en la flexibilitat i la satisfacció de la creació identitària, perquè no sembla lògic violentar el conflicte amb altres identitats si la constitució d'una identitat en particular està confortablement constituïda i, a més a més, receptiva als canvis.

Contràriament, el perillós "supòsit d'infal·libilitat" en la rigidesa de les creences, factor que incideix corruptament en la constitució i l'evolució de la identitat, desencadena una infinitat de problemàtiques a l'hora de propiciar concòrdia en la coexistència entre identitats (tant individuals com col·lectives), perquè la negació d'una creença nova o diferent ha estat, des d'una òptica historicista, el combustible de la barbàrie humana. Existeix un gran ventall d'exemples d'execucions que, realitzades en honor d'una veritat absoluta, exposen el "supòsit d'infal·libilitat" de les creences com un penós disbarat durant la història del pensament. Tant el judici de Sòcrates com el de Jesús de Natzaret van ser rituals amb els quals es va condemnar (el primer va ser executat per impietat i immoralitat i el segon per blasfèmia), mitjançant



jutges “honestos que actuaven de bona fe”, la creença contrària a una tradició sociocultural i religiosa; les opinions i creences generals es creien, amb la finalitat de preservar allò que està establert, infal·libles i irrefutables, absolutes i veritables. Un altre cas esgarrifós de lloança a la infal·libilitat és l’abolició d’un dels tresors més grans del món antic: la crema i la destrucció de la biblioteca d’Alexandria.¹⁶ El califa Omar, en una conversa amb Joan el Gramàtic —tal com relata Abū-l-Farağ ibn al-‘Ibrī o Gregori Bar Hebreu, considerat, això no obstant, com una font poc fiable—, va afirmar que si els llibres que contenia la biblioteca deien les mateixes veritats que l’Alcorà, o si contenien veritats diferents, havien de ser destruïts. D’això, com a mostra de preservació d’una identitat, es manifesta el poc marge d’error que *allò establert* pot arribar a creure de la identitat i el poc marge de flexibilitat per admetre el diferent.

Tal com il·lustra la història, el xoc entre creences es pot considerar com aquella oportunitat perquè la identitat pugui, en virtut del fal·lible i la flexibilitat, encaminar-se cap a la pau i la raó, o perquè la identitat pugui, en virtut de la infal·libilitat i l’immobilisme, desencaminar-se cap a la conflictivitat i la irracionalitat. Tal com sosté John Stuart Mill, existeix una gran diferència “entre presumir que una opinió és veritable, perquè oportunament no ha estat refutada, i suposar que és veritable a fi de no permetre’n la refutació”.¹⁷ Així, segons Mill, es pren consciència de la riquesa de la diversitat pel que fa al pensament, de la necessitat de la humilitat en la creença i, per tant, de la importància de la flexibilitat en la identitat. És necessari, doncs, que les creences siguin desafiades per molt infal·libles que puguin semblar, sigui amb la finalitat de reafirmar la veritat en si mateixa com per desbancar les falsedats. D’aquesta manera no solament esborrarem els riscos de convertir tals creences en dogmes, sinó que, més important, propiciem la llibertat d’expressió d’acord amb els dos principis fonamentals de la teoria democràtica: la igualtat i la llibertat.

La conclusió del que s’ha estudiat i la responsabilitat del que se sap

Amb la finalitat de concloure de la manera més incisiva possible, sembla necessari destacar la bellesa intel·lectual de Friedrich Schiller quan al·ludeix, mitjançant certes qüestions, a la indiferència i la manca de sensibilitat de l’ésser humà que no contempla la seva pròpia espècie com un conjunt;¹⁸ com es pot aconseguir que allò que coneixem i sabem propiciï un impacte en l’ànima humana i remogui les seves entranyes morals i intel·lectuals envers “l’altre”? Com es pot aconseguir que tota la informació i tot el coneixement que s’adquireixen arribin a commoure l’esperit humà i, seguidament, l’impulsin cap a la consciència col·lectiva i a l’acció solidària?

No censurem la nostra ment i absorbim coneixement pertot arreu, ens nodrim de sabers sobre fets internacionals en aquesta era digital on tot conei-

16. La qual va ser cremada l’any 640 dC sota les ordres del comandant ‘Amr. Els més de set-cents mil volums de pensament que contenia la biblioteca van servir per alimentar el foc durant sis terribles mesos.

17. STUART MILL, John, *Sobre la llibertat*. Capítol segon: “De la libertad de pensamiento y discusión”. Alianza Editorial, Madrid, 2013.

18. SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Sisena carta. Anthropos Editorial, Barcelona, 2005.

xement sembla assequible, però, què cal fer amb aquesta informació? Quina utilitat donem a aquest coneixement perquè desperti en nosaltres prou de compromís i d'ànim per a, responsablement i cooperativament, influir en la resta? L'acte de saber i conèixer, entès l'ésser humà com un conjunt, implica anàlogament un acte de responsabilitat i compromís envers "l'altre" —i, lògicament, aquest "altre" desapareix i es conforma una concepció global i unida de *l'ésser humà*; "l'altre" ja no es aliè, sinó propi—, una resposta de mobilització mitjançant l'acció i la solidaritat en virtut de la veritat i la justícia. Podem considerar-nos lliures en una gran varietat d'aspectes, però quin és l'espai que ocupa l'exercici de la nostra llibertat, i com li atorguem la pròpia voluntat, a l'hora de saber? Com ho hem de fer perquè aquesta llibertat sigui útil i fructífera en la nostra relació amb "l'altre"? Com podem ser conscients del poder de la nostra llibertat i com projectar-la?

Vivim en un món que, assíduament, es desenvolupa i configura d'una manera globalitzada, homogènia i interconnectada mitjançant l'imperant desenvolupament tecnològic i científic, especialment en l'àmbit del comerç, l'economia, el transport i les telecomunicacions. No obstant això, resulta més atrevit afirmar que vivim en un món cohesionat socioculturalment, una dificultat que, malgrat l'extens recorregut de la nostra història, encara resta per superar. Tal com s'ha plantejat a l'inici d'aquestes pàgines, tant la narració de les identitats com els fluxos migratoris i els límits fronterers són conceptes interrelacionats que es retroalimenten cíclicament i il·lustren, d'una manera fugaç, el desenvolupament de la naturalesa humana, però, com cal arbitrar la identitat davant la migració de manera universal? Com es poden pacificar la migració i la frontera des de l'òptica de la diferència i la diversitat de *l'ésser humà*? Com hem de recórrer la frontera per superar, immersa en la diversitat, la identitat?

És probable que l'ésser humà, a més d'orgullós i idealista, estigui torbat i desorientat a l'hora de reflexionar i qüestionar-se a si mateix. Trobar qüestions més precises per ensopegar amb respostes que poden ser incòmodes podria solucionar les incògnites del temps *contemporani* i, alhora, corregir, i acostar-nos a la pau, però, quin és el camí d'allò que és *universal*?

Finalment, per humilitat i honestetat del propi autor, cal dir que el propòsit de cadascuna de les paraules i qüestions que componen aquest text es redueix a seduir el lector per, a l'uníson intel·lectualment i emocionalment, entaular un diàleg i reflexionar sobre allò que ja donàvem per sabut sobre *l'ésser humà*, perquè, és possible que els germans de l'autoconeixement siguin la solitud, el silenci i el temps, però el diàleg i la conversa amb "l'altre" sempre seran la mare de la saviesa.

