

## Xeno-racisme i crítica del sentit comú psicològic

Andrés Di Masso

Departament de Psicologia Social, Universitat de Barcelona

01 de juliol del 2013

L'informe de la Organització Internacional de les Migracions publicat el 2012 a partir de dades de l'Observatori Espanyol del Racisme i la Xenofòbia (OBERAXE)<sup>1</sup>, ha evidenciat un alarmant increment de les opinions obertament xenòfobes per part de la ciutadania espanyola. Segons l'informe, un 37% de la població declara explícitament el seu rebuig cap a la immigració, proporció a la qual cal afegir un 30% d'opinions ambivalents, típicament més properes al rebuig que a l'acceptació fora del context d'enquesta, i també típicament més propenses a la conformitat amb formes culturalment subtils de manifestació del rebuig. Més concretament: el 65% de les persones continua pensant que les persones immigrades ocupen llocs de treball que creuen que haurien d'estar destinats a la població local; un 81% pensa que abaixen els salaris; gairebé la meitat opina que s'hauria d'expulsar la població immigrada aturada de llarga durada; un 73% veu bé l'expulsió també en el cas de (l'atribució de) comissió de delictes; i un 67% creu fermament que la prioritat de la feina ha de ser per a la població local.

Aquestes dades són encara més alarmants si considerem tres circumstàncies més. Primer, que es manifesta una inversió de la tendència d'opinió dominant en la darrera dècada, quan les enquestes mostraven un percentatge significativament inferior de rebuig explícit a la immigració. Aquest fet no es produïa, però, perquè no existís rebuig, sinó perquè la seva expressió honesta s'inhibia davant la norma culturalment dominant de mostrar-se tolerant. Així, el rebuig circulava per canals més subtils i protegia moralment la persona de potencials acusacions de xenofòbia, simplement amb afirmar en una enquesta "no tinc res en contra dels immigrants". De l'informe de la OIM es desprèn que, si fins fa uns anys la gent preservava en privat el rebuig inhibint-lo en públic, ara el rebuig es reproduceix amb més impunitat cultural *també* expressant-lo obertament. L'emergència crua del rebuig explícit, doncs, indica avui una devaluació cultural del discurs normatiu de la tolerància que no només reforça el confort psicològic de qui rebutja en privat l'immigrant, sinó que sobretot habilita en l'esfera pública un espai de comoditat cultural per a odiar l'immigrant d'una manera socialment acceptable.

La segona circumstància que accentua la gravetat de les dades de l'informe esmentat és una paradoxa entre la realitat demogràfica actual i l'ascens de la xenofòbia. Des de mitjans del 2011, l'*Instituto Nacional de Estadística* (INE) registra una disminució de població a l'Estat Espanyol explicada per l'increment d'emigrants que marxen d'Espanya, el fre a l'arribada de la immigració i el retorn de població immigrada als països d'origen (només en el primer trimestre del 2012 l'emigració superava en més de 30.000 persones la immigració en el conjunt de l'Estat). Com s'explica un augment de la xenofòbia quan hi ha una reducció objectiva de població immigrada? La pregunta pot resultar absurda en un context de crisi aguda com l'actual si recorrem a l'argument clàssic de la competició per recursos escassos, segons el qual el recel entre classes desfavorides (treballadores, estructuralment excloses o *underclass*, immigrades o no) deriva de la insuficiència de recursos objectius per a tothom. Però el rebuig

xenòfob no es redueix a les classes desposseïdes ni es manifesta en aquestes de manera més accentuada, sinó que s'estén al conjunt de la població i, a més, en l'equació de la competició l'Altre amenaçador és numèricament inferior que abans (quan la xenofòbia explícita representava un percentatge menor, inclús amb crisi). Aquí entra en joc la tercera circumstància alarmant, una altra paradoxa lamentable: l'augment de la xenofòbia en el context de disminució de la immigració, tot acceptant hipotèticament l'argument d'una culpabilització generalitzada de la crisi al factor immigrant, coincideix amb uns indicadors implacables sobre l'impacte desigual de la crisi sobre la població immigrada en relació a la local. L'informe de la OIM ens diu en aquest sentit, per exemple, que la població immigrada perd més feina que la local, que més del 25% de la població estrangera ocupada no té protecció per part del sistema de seguretat social, que la seva taxa d'atur és el doble que la de la població local (quasi el triple per a la població africana), que l'atur juvenil immigrant no es redueix a mesura que s'avança en edat (sí ho fa l'atur juvenil local) i que la pensió mitjana d'atur per a treballadores immigrades és inferior que per a treballadores locals. En resum, l'odi cap a l'immigrant en la crisi coincideix amb una regressió de la immigració i amb una situació més greu de subalternitat *de facto* de la població immigrada en relació a la local.

De les moltes conclusions que es poden extreure d'aquestes dades, la més immediata és que la xenofòbia és un sistema ideològic altament resistent al canvi. Més aviat convé parlar, com suggereix Liz Fekete<sup>2</sup>, de "xeno-racisme", una forma de rebuig i hostilitat que s'expressa amb la forma i la virulència del racisme però que s'adreça a qualsevol persona estrangera de classe socioeconòmicament precària, més enllà de qualsevol tret fenotípic culturalment construït com a "raça". L'odi xeno-racista implica una visió interseccional<sup>3</sup> de la xenofòbia, en considerar la classe social com a paràmetre co-configurador i co-articulador de posicions de subjecte racialitzades i etnificades (si hi afegim el gènere, el panorama es torna més complex encara). El xeno-racisme així definit ens permet entendre, per exemple, perquè un jugador de futbol d'elit que és negre, ric i estranger no és socialment percebut com a immigrant. La "negritud" com a marcador de la fantasia xeno-racista és un pigment de classe, com l'estrangeria "immigrant" és un equivalent metonímic per a referir-se als països del sud global.

Perquè és el xeno-racisme tan resistent al canvi? La major part de les respostes derivades de l'estudi acadèmic del rebuig etnòfob provenen de la sociologia, l'antropologia, la ciència política, l'economia o la criminologia. En aquest panorama, no deixa de sorprendre l'absència generalitzada d'aproximacions pròpiament psicològiques a un fenomen que, en definitiva, s'expressa tenaçment com una condensació inextricable de creences i elements emocionals irreductibles al mercat global, a la sociologia de les migracions o a les pràctiques simbòliques de la distinció social. Com assenyala Stephen Frosh<sup>4</sup> des d'una visió psicoanalítica i postestructuralista, els fenòmens polítics no s'esgoten en la seva dimensió estructural, sinó que sempre hi intervé un "excés psi", una forma de "goig" psíquic inefable, com recorda Slavoj Žižek<sup>5</sup>, residualment agregat a les contingències macrosocials que donen forma, per altra banda, a aquestes plusvàlues psíquiques investides en el rebuig etnòfob. Aquest goig i aquest excés "psi", per exemple, estaven presents en l'exercici gratuït de la humiliació a les cel·les d'Abu Ghraib, com també xifraven part de la tranquil·litat moral i del gust inclús estètic que sentia la comunitat internacional els anys noranta del segle passat, quan gaudia culpant la població sèrbia en conjunt de l'atrocitat de la guerra dels Balcans<sup>6</sup> (consens que projectava el

sadisme centre-europeu sobre un enemic geopolíticament rentable i culturalment acceptable, barbàries objectives al marge).

Però el rescat de la psicologia per a donar compte d'una fracció habitualment oblidada en la comprensió sistèmica del rebuig xeno-racista és un exercici tan atractiu com perillós. Com la resta de les ciències socials des de la seva institució disciplinària, la psicologia segueix funcionant com un dispositiu de sabers i tècniques més al servei del sosteniment, la legitimació i la sofisticació de l'ordre social dominant, que no pas al servei de la seva des-naturalització i transformació radical. La psicologia dominant ha treballat en aquesta direcció, per exemple, dissenyant i reforçant estereotips de gènere que justifiquen el privilegi de l'home sobre la dona (fixem-nos en moltes entrevistes de selecció de personal), fabricant constantment etiquetes psicopatològiques (les "malalties mentals") que desvien l'atenció dels processos macroeconòmics i meso-relacionals que generen i regulen el malestar psíquic, o inventant teories que construeixen i naturalitzen diferències "culturals", "racials" o "nacionals", tot preservant els avantatges estructurals de la gent blanca, autòctona i de classe mitjana sobre les "altres cultures" o "ètnies", més o menys exòtiques, però sempre encarnant alguna forma ansiògena d'amenaça en la imaginació d'un Altre de qui, com insisteix Frosh<sup>7</sup> novament, no arribem a saber mai què vol de (la nostra fantasia de) "nosaltres".

Des d'una psicologia pròpiament crítica, doncs, la invocació de l'excés "psi" ha d'anar acompanyada d'una profilaxi severa contra els insidiosos gèrmens de la psicologia dominant. Aquesta, en definitiva, quan ha abordat el prejudici i la discriminació xeno-racistes ho ha fet proveint conceptualitzacions i eines d'intervenció que tendeixen més a deixar intactes les dinàmiques estructurals de la subalternitat i el privilegi que a revertir-les, quan no ha contribuït directament a justificar i promoure maniobres de supremacia nativo-racial. L'èmfasi en la psicologia no és trivial per una altra raó força poderosa, però. Més que qualsevol altra disciplina, la psicologia dominant s'ha retroalimentat amb el sentit comú, tancant un cercle viciós d'idees naturalitzades i inqüestionades sobre les "races", les "ètnies" i les "cultures" que intervé sobre la reproducció de les jerarquies nativo-racials amb la força quotidiana del sentit comú i amb l'aval legitimador de la ciència psicològica. Aquesta circularitat ideològica obeeix per una banda a la sedimentació de nocions científiques en el sentit comú -descrita per autors com Gramsci, Moscovici o Billig-, i per altra banda respon a la filtració del sentit comú en els processos de teorització i recerca aplicada a través d'uns investigadors (bàsicament homes nativo-racialment dominants) que reproduïen esquemes de conformitat cultural des del *background* argumental de les seves propostes. En resum, la simbiosi psicologia dominant-sentit comú genera un complex imaginari que fa difícil pensar i actuar fora dels contorns normatius que el delimiten, provocant un escenari d'hegemonia representacional que fa aparèixer com a auto-evidents les afirmacions a l'ús sobre el funcionament de la psicologia humana.

Destaquen en concret quatre nocions de sentit comú compartides, alimentades i co-gestades per la psicologia dominant en relació al rebuig xeno-racista i que anul·len o resten potencial polític transformador a les anàlisis i accions contra aquest fenomen. La primera idea és que el rebuig xeno-racista té una causa psicològica. Segons aquesta idea, hi ha persones que *són* racistes i persones que *no són* racistes perquè hi hauria una característica intrínseca a la ment de les primeres que no estaria present en la ment de les segones, una variant de

pensament irracional o inclús patològic determinant de les seves opinions i pràctiques discriminatòries. Aquesta idea és molt temptadora sobretot perquè, efectivament, trobem persones invariablement hostils a l'Altre. El problema que comporta és doble, però. Primer, perquè situant les causes del xeno-racisme en la psicologia privada de la persona s'assumeix que la construcció negativa de l'Altre és un mer resultat de la seva psicobiografia personal, tot oblidant les condicions socioeconòmiques, culturals i històriques que possibiliten, distribueixen i emparen l'expressió del rebuig. Aquest plantejament psicologista i individualista del xeno-racisme ens duu a situacions ridícules, com ara entendre l'Holocaust com la suma de ments individuals perverses que s'ajunten per a exterminar els jueus, convertint en una anècdota la conjuntura político-econòmica de la dècada de 1930 i banalitzant la norma culturalment concomitant que habilitava i arengava els alemanys "aris" per a discriminar els jueus. El mateix podríem afirmar del règim de segregació racial a Sudàfrica durant dècades, psicologitzat en forma de projecte d'un conjunt de sàdics amb problemes mentals (casualment blancs), sense atendre a com el seu racisme estava possibilitat i legitimat per les dinàmiques històriques de colonització blanca europea a l'Àfrica. Altres interpretacions psicologitzades ens farien pensar el racisme a Espanya i a Catalunya com el producte de les ments retorçades dels racistes, i no com a subjectivitat configurada i regulada a la llum de la geopolítica multicentenària de conquestes i reconquestes contra el temut enemic musulmà en l'imaginari arquetípic de la cultura ibèrica. En resum, és massa fàcil pensar que el xeno-racisme és una propietat psicològica individual pròpia de ments tarades. Aquesta idea porta a dos absurds més. Per una banda, si el xeno-racisme neix d'un context psicològic pervers, l'única forma d'acabar amb ell és enviar els perpetradors al divan, la qual cosa deixa intacta la infraestructura institucional i cultural del rebuig. Per una altra banda, si és quelcom propi de ments irracionals, no hi hauria gent "normal" que reproduís el rebuig, quan bàsicament és al contrari: el que torna el rebuig autènticament violent i extremadament resistent al canvi és que circula i es reproduïx banalment a través del ciutadà comú, i no (només) a través de manifestacions histriòniques pròpies d'un sàdic de manual.

Si el xeno-racisme no té una causa psíquica individual, d'on ve el seu aspecte "psi"? Des de la psicologia crítica, l'expressió xeno-racista és un recurs culturalment disponible que precedeix i possibilita l'agència i la vivència del subjecte configurat en una cultura xeno-racialitzant. L'individu que expressa el rebuig canalitza i actualitza amb el seu prejudici una matriu cultural que proveeix els instruments simbòlics i materials que l'habiliten per a percebre i relacionar-se amb l'Altre de forma xeno-racialitzada. La "raça" i "allò immigrant", com el "gènere" i la "nació", són sistemes de classificació i diferenciació social que resulten funcionals per a que un conjunt de persones designades com a "blanques" (o "autòctones", "locals", etc.) mantinguin privilegis simbòlics i materials sobre altres conjunts de persones construïdes com a "negres" (o "immigrants", "novinguts", "estrangers", etc.). Aquest sistema cultural de diferenciació és en si mateix *arbitrari*, és a dir, es reifica a partir d'un atribut (el color de la pell) com podria ser qualsevol altre (el color del cabell, la longitud del peu o el fet de portar ulleres). Com s'ha insistit sovint<sup>8</sup>, històricament la construcció de la raça associada a manifestacions fenotípiques deriva d'una importació dels sistemes taxonòmics de la ciència natural, filtrats per l'antropologia física i aplicats a la classificació de persones, i ha estat conservada ideològicament per la seva rendibilitat en l'acumulació i la conservació de privilegis (poder, diners, reconeixement social, etc.) d'un sector de població que es remunta a la tradició

d'esclavatge en un marc d'exploració colonialista. Dit d'una altra manera, els processos culturals de xeno-racialització de les persones han estat històricament funcionals per a l'enriquiment, el benestar i el manteniment de posicions de dominació d'unes persones sobre les altres. Per a combatre el xeno-racisme no s'ha d'enviar a qui rebutja al psicòleg o convèncer-lo individualment, sinó que cal desmuntar l'estructura de relacions de dominació que posa a disposició de les persones les categories xeno-racials per a discriminar l'Altre i protegir així el propi privilegi (o la possibilitat de perdre *el poc que es té* o *el poc que s'és* en relació a l'Altre). Aquí cal fer una advertència important, però: que el xeno-racisme sigui una propietat cultural de l'estructura socio-estratificada de relacions de privilegi i subalternitat/exclusió, no eximeix de responsabilitat l'individu que participa d'una pràctica discriminatòria (opinant, silenciament l'opinió, agredint, votant a favor d'una llei racista, etc.); la cultura és un camp eminentment contestat i canviant que ens proveeix també de marcs intel·lectuals, discursius i de relació no racialitzants ni discriminatoris (en cas contrari aquest article i la revista en la qual apareix no serien materialment pensables ni possibles).

La segona idea habitual sobre el xeno-racisme emparada en la psicologia dominant sosté que el rebuig arrela prioritàriament en el món simbòlic en forma d'idees, prejudicis i maneres de pensar i de parlar. En contra d'aquesta idea, la psicologia crítica posa de relleu com aquest món simbòlic s'informa i s'articula des de lleis, institucions, pràctiques "corporeïtzades" (*embodied*) i interaccions espacials quotidianes. Això vol dir que tan reproductor del xeno-racisme és un insult o una actitud com una llei d'estrangeria o una mirada de sospita. Implica assumir que és més nociu afirmar en una entrevista que s'està en favor de la igualtat però després votar en contra de la regularització d'immigrants. Significa que el rebuig arrela tant en les multes a activistes antiracistes, centres d'internament d'estrangers, deportacions, exàmens d'integració o, més irònicament, en manifestacions a favor dels drets dels immigrants on els "autòctons" van en bloc per una banda i els "immigrants" en bloc per una altra, com en les creences associables a aquestes instàncies materials del xeno-racisme. En resum, la ment xeno-racista no es troba en l'interior del cap de les persones, sinó que és una subjectivitat distribuïda socialment i alhora una *praxis* ben concreta i tangible, encarnada en forma d'instàncies judicials, tanques de separació, pràctiques policials, moviments del cos agafant-se el bolso en el metro, silencis de complicitat i una llarga col·lecció de micro-inèrcies interaccionals quotidianes. Per enfrontar-se al xeno-racisme, per tant, si adoptem la famosa frase de Marx –"no s'han de canviar primer les idees per a canviar el món, sinó que primer s'ha de canviar el món per a canviar les idees..."-, per a combatre el xeno-racisme no és més essencial transformar les idees, els discursos i les actituds que soscavar les pràctiques, institucions i espais xeno-racialitzants que sostenen la superestructura subjectiva del rebuig.

La tercera idea de sentit comú, àmpliament avalada per la psicologia dominant, és que el xeno-racisme circula bàsicament a través de les declaracions explícitament racistes, de l'estil "no m'agraden els immigrants". Si fem cas a això, com esmentàvem al començament, ens trobem amb el problema típic de les enquestes d'opinió sobre la immigració, on una enorme proporció de la gent aparentment no és racista ni té cap problema amb la immigració. Si el xeno-racisme existeix però ningú no és intolerant, per quins mecanismes s'expressa? La resposta des d'una psicologia tradicional però més atrevida ens diu que es manifesta de manera subtil o encoberta, per exemple quan un senyor està d'acord amb que la gent autòctona es casi amb immigrants, però si aquest autòcton és la seva filla aleshores li sembla

malament; o quan una senyora està a favor de la regularització d'immigrants en abstracte, però quan es tracta del seu país es mostra dubtosa o en contra; o quan algú justifica l'expulsió d'un immigrant que ha delinquit no per ser immigrant sinó sota l'argument de la criminalitat (cal notar aquí que no es proposa mai que marxi un delinqüent "autòcton", perquè "serà delinqüent, però almenys és nostre" [sic]). La proposta des d'una psicologia crítica és que la cultura nativo-racista no només ens ofereix discursos i formes de percebre que "Alter-ifiquen" xeno-racialment les persones i les relacions socials, sinó que també i de forma més violenta ens proporcionen estratègies discursives (formes socialment compartides de parlar) que garanteixen la reproducció del xeno-racisme però protegint alhora una identitat no-racista del parlant. La cèlebre frase "no sóc racista, però...", o "no tinc res en contra dels immigrants, però...", són formes culturalment disponibles de fer xeno-racisme basades en la negació del rebuig en un mateix. Quan algú comença dient "no sóc racista, però..." podem tenir la convicció de que el que vindrà després serà una declaració de rebuig contra la qual la persona vol protegir-se anticipadament (quan ja sap que el que dirà "no està bé"), precisament perquè compta amb la complicitat cultural d'un interlocutor que és així convidat a fer xeno-racisme també des de la fantasia mútua de que "realment" no tenen res en contra dels immigrants. El punt clau aquí és que el xeno-racisme no depèn de les intencions ni de la voluntat de qui el "performa" a través de l'opinió, sinó que funciona i s'actualitza des dels rituals d'interacció i les conseqüències socials de la seva circulació discursiva. Per exemple, disculpar-se després (o abans!) d'haver fet un comentari d'aspecte racista potser recicla el perfil moral de qui parla, però deixa intacta la càrrega ideològica i l'efecte social del comentari, que segueix actualitzant l'imaginari racial i no controla l'esdevenir de l'ofensa inscrita en l'acció discursiva. Per a combatre el xeno-racisme cal així fixar-se en les manifestacions subtils i culturalment negadores del rebuig, tot intervenint a nivell quotidià (com en el cas dels micro-masclismes trivials) en el seu desemmascarament i en la seva denúncia dins dels propis contextos de relació en els que es produeixen.

Per últim, una quarta noció del sentit comú psicològic sobre el xeno-racisme es relaciona directament amb els programes i intervencions socials orientats a la denominada "convivència multicultural/intercultural". Una gran majoria d'aquestes actuacions, sempre adreçades a que "nosaltres" i "ells" ens portem bé, es basen en una creença quotidiana que fonamenta bona part de la psicologia del contacte intercultural. Segons aquesta idea, el recel, el prejudici, la sospita, l'odi, el rebuig cap a l'Altre, es poden evitar si "ells" i "nosaltres" (negres i blancs, immigrants i autòctons, etc.) entrem en contacte, perquè entrant en contacte ens coneixerem, i amb la familiaritat s'establiran ponts d'identificació entre uns i altres, i en virtut d'aquesta identificació i familiaritat s'atenuarà la percepció negativa i estereotipada de l'Altre, i es reduiran el prejudici, el rebuig i el conflicte. Es diu, a més, que si aquest contacte es dona de manera regular (no és només un dia on nosaltres ens mengem un kebab i ells un pa amb tomàquet), amb suport institucional, implicant coneixement genuí de l'Altre, en igualtat d'oportunitats, etc., el contacte afeblirà el prejudici de manera més estable. Això és el que es fa, per exemple, quan es preparen tallers continuats amb nanos de dues comunitats o quan es celebren esdeveniments culinaris per a apropar cultures. Aquest plantejament del contacte és socialment útil i políticament necessari, donat que, efectivament, el contacte redueix l'ansietat entre uns i altres, ofereix l'oportunitat de veure en l'Altre coses d'un mateix i, sobretot, permet veure l'Altre com algú amb una biografia i unes característiques personals més enllà de

la seva pertinença "cultural". La cara fosca d'aquesta estratègia lloable, però, és que busca acabar amb el problema del xeno-racisme basant-se en la premissa segons la qual "agradant-nos més els uns als altres" podrem trobar una solució. Des d'aquest punt de vista, sorgeixen com a mínim dos inconvenients que entorpeixen el potencial polític transformador d'aquestes actuacions. Un primer problema és que, en general, el contacte amb l'Altre acostuma no només a teixir identifications, sinó bàsicament a confirmar que l'Altre és *efectivament més diferent que no pas igual a mi*. Aquesta és la lògica de les diferències culturals reificades. La reducció de l'ansietat envers l'Altre està tan vinculada a la percepció de similituds com a la certesa de que la constatació de la diferència cultural essencialitzada de l'Altre ens permet conservar certs privilegis identitaris (el "nosaltres local", portador de l'exclusiva cultura "autòctona" diferent de la "seva"). Aquesta circumstància representa la banda perversa del tan aclamat multiculturalisme, que converteix la celebració de la diferència cultural de l'Altre en un subterfugi de tolerància aparent ajustat al desig dels grups dominants "autòctons" de sentir controlada una amenaça latent: la possibilitat de que l'Altre pugui ser algun dia com "nosaltres". Aquest mecanisme contradictori ("heterofílic", segons Taguieff) està en la base del xeno-racisme benevolent dels blancs/autòctons. Aquests, com a grup dominant, ens arroguem un triple dret que regeix canònicament la política simbòlica de construcció de l'Altre: el dret a definir l'Altre com a diferent; el dret a definir i nombrar quina és aquesta diferència; i el dret a regular com de diferent pot, normativament, arribar a ser aquesta diferència –l'Altre ha de ser diferent però no massa perquè aleshores esdevé una amenaça a ulls "locals", i ha de ser similar a "nosaltres" *però-no-tant* perquè llavors perdem distintivitat funcional per a la legitimació de la conservació de certs privilegis simbòlics i materials.

El segon problema de les intervencions de contacte entre grups xeno-racialitzats ("autòctons" i "novinguts [sic]") interpel·la frontalment els moviments socials i altres nodes auto-gestionats que aposten per l'acció col·lectiva. Per a reduir l'hostilitat, la filosofia del contacte pot aconseguir que la gent s'agradi més, però simultàniament pot fer que les desigualtats estructurals que sostenen la supremacia local i l'exclusió es mantinguin intactes. És la situació alienant en la que el grup objectivament discriminat s'identifica amb un grup dominant i hi manté una bona relació, de manera que percep com a justa una situació que de fet no ho és, o bé accepta la injustícia en virtut de la relació "harmònica" establerta amb aquell grup –situació, en definitiva, en la qual el grup objectivament discriminat legitima la seva opressió. En aquest darrer sentit, les intervencions basades en el contacte, el coneixement i la identificació comuna poden tenir un efecte políticament invertit de reducció de la voluntat d'implicar-se en accions col·lectives per a transformar desigualtats socials objectives (mistificades imaginàriament a través del "bon rotllo" intercultural). Aquí és especialment atractiu el que ha dit la psicologia crítica recentment sobre el *modus operandi* dels moviments socials com a via prioritària de canvi social<sup>9</sup>. La via de la reducció del prejudici xeno-racista abonada a la lògica del contacte és en general proposada, si no imposada, per membres dels grups dominants, i busca una empatia entre dominats i dominants que redueixi la percepció negativa de l'Altre i que esborri les fronteres entre uns i altres. En contrast, la via de l'acció col·lectiva ve definida pels propis membres del grup dominat (negres, immigrants, dones, etc.); no busca l'empatia sinó activar i reforçar la percepció negativa del grup dominant com un grup clarament privilegiat; pretén crear consciència col·lectiva de l'opressió i no actuar al nivell psicològic de la identificació amb l'altre, sinó al nivell social pràctic de la transformació de les

condicions de vida que originen, canalitzen i capitalitzen materialment la xeno-racialització de les relacions socials. La proposta de conjunt és, doncs, clara i urgent: per desafiar el xeno-racisme és necessari però no suficient promoure contactes per a que uns i altres ens agradem més, sinó que sobretot cal implicar-se en pràctiques col·lectives que desmuntin els andamis materials, culturals i institucionals del xeno-racisme com a sistema històricament situat i socialment naturalitzat de dominació.

<sup>1</sup>Colectivo IOÉ (2012). *Impactos de la crisis sobre la población inmigrante en España*.

<sup>2</sup>Fekete, L. (2009). *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. New York: Pluto Press.

<sup>3</sup>Yuval-Davis, N. (2011). *The politics of belonging. Intersectional contestations*. London: Sage.

<sup>4</sup>Frosh, S. (1997). *For and against psychoanalysis*. London: Routledge.

<sup>5</sup>Žižek, S. (2003). *Las metástasis del goce*. Buenos Aires: Paidós.

<sup>6</sup>Johnstone, D. (2002). *Fools' crusade. Yugoslavia, NATO and Western Delusions*. New York: Monthly Review Press.

<sup>7</sup>Frosh, S. (2002). The Other. *American Imago*, 59 (4), 389-407.

<sup>8</sup>Taguieff, P. (2001). *The force of prejudice: On racism and its doubles*. Minnesota: MUP.

Wetherell, M. & Potter, J. (1992). *Mapping the language of racism*. New York: Columbia University Press.

<sup>9</sup>Dixon et al. (2012). Beyond prejudice: Are negative evaluations the problem and is getting us to like one another more the solution? *Behavioral and Brain Sciences*, 35 (6), 411-425.