

La diversitat cultural segons l'antropologia

Carlos Frade Blas

PID_00213859

Índex

1. El problema de la renovació de la diversitat.....	5
2. Modernitat, capitalisme i etnocidi.....	10
3. Resistència a la modernització i explosió de la diferència.....	15
4. Què s'entén per "cultura".....	19
5. La diversitat cultural i les relacions interculturals.....	26
6. Els ordres de diversitat.....	32
6.1. La nova diversitat cultural segons Lévi-Strauss	32
6.2. El nou ordre de la diversitat segons Geertz	34
7. La renovació de la diversitat i la coexistència enmig del que és divers.....	36
7.1. La posició de Lévi-Strauss	36
7.2. La posició de Geertz	38
7.3. La posició de Clifford	41
Resum.....	43
Glossari.....	45
Bibliografia.....	46

1. El problema de la renovació de la diversitat

Al final de "Raza e historia", Lévi-Strauss va formular una paradoxa que resumia la dinàmica a llarg termini de les cultures, això és, el procés històric de les relacions interculturals que tan brillantment havia analitzat.

La paradoxa, que caldria denominar *paradoxa irreductible de la vida humana*, rau en la coexistència de dos processos contradictoris: d'una banda, les cultures només existeixen i només poden existir relacionant-se unes amb les altres, de tal manera que el procés històric mateix i els èxits culturals resulten de la col·laboració entre cultures diverses; però, d'altra banda, les relacions interculturals i, per tant, la col·laboració entre cultures erosionen gradualment precisament aquesta mateixa diversitat cultural que era una condició inicial absolutament imprescindible de la pròpia existència de les cultures.

El primer procés tendeix a la diversificació; prové del fet que la vida de les cultures només és possible en un context de diversitat. El segon procés porta a la unificació; es deriva del fet que les relacions interculturals tendeixen a igualar o uniformitzar les cultures que entren en joc. Si aquesta situació paradoxal es mostra com a irreductible és perquè constitueix el fonament mateix de la vida humana, que és una vida cultural. La humanitat es fa a si mateixa gràcies a aquests dos processos, per més que si ens situem en un únic pla cada un d'ells no aparegui més que com la negació de l'altre.

Doncs bé, aquesta paradoxa, que està directament relacionada amb la dinàmica del compromís i el distanciament mitjançant la qual tracta l'antropòleg de bregar amb la seva no menys paradoxal posició en relació amb les cultures que estudia i amb la seva pròpia societat, constitueix, segons la nostra opinió, l'eix central entorn del qual cal tractar de donar resposta a les dues preguntes clau sobre la diversitat que hem plantejat. En efecte, en el context actual no resulta difícil discernir que la manifestació directa i immediata d'aquestes dues forces o processos constitutius de la paradoxa de la vida humana són precisament la globalització i la seva altra cara, això és, l'explosió de la diferència en forma de particularismes dels tipus més diversos. És cert que les dues forces contradictòries de què parla Lévi-Strauss funcionen sobre la base d'una dinàmica històrica de llarg abast i que, en conseqüència, actualment desconeixem quins poden ser a mitjà i llarg termini les seves manifestacions específiques i els seus efectes concrets. No obstant això, es pot afirmar que el que es juga actualment respecte a la diversitat i la seva possible renovació està tenint lloc fonamentalment entorn de la complexa dinàmica establerta entre els processos de globalització que tendeixen a la unitat i la uniformitat, d'una banda, i

els que tendeixen a la diferenciació, a la fragmentació i l'explosió dels particularismes, de l'altra. L'exploració d'aquesta dinàmica és, per tant, essencial per a tractar de respondre a les qüestions clau.

Podem expressar la mateixa idea dient que la resistència que moltes cultures oposen a la "cultura" dominant (això és, a la modernització i al capitalisme global), i la pròpia explosió de la diferència, són fenòmens que ocorren en un marc essencialment modern. Això és una cosa que se sol perdre de vista, o que no es té prou en compte, en la bibliografia cada vegada més abundant sobre la mundialització i la diversitat, on tendeix a prevaler una visió de la mundialització com un procés que implica una interdependència i una articulació més grans entre les societats i cultures del món, com si es tractés simplement d'un procés d'interpenetració mútua entre cultures que es troba més o menys en igualtat de condicions, i no del que essencialment és, un fenomen d'aculturació violenta i accelerada als valors occidentals moderns. Així, en la seva relació amb la cultura dominant –una relació, convé insistir en aquest punt, marcada per un desequilibri i una desigualtat enormes i en augment–, moltes cultures es poden obrir i adaptar als valors moderns, o bé poden reaccionar mitjançant un replegament sobre elles mateixes –moviment de replegament que tendeix a manifestar-se, donada la contínua pressió de la cultura dominant, com una reafirmació de la diferència, és a dir, del que és propi o del que es creu com a tal, i que pot arribar fins al que comunament es denomina *fonamentalisme*.

La paradoxa de la vida humana

Es tracta d'una dinàmica en la qual les forces en joc són extraordinàriament desiguals, una cosa que cal tenir en compte des del començament mateix, és a dir, a l'hora de plantejar el problema.

La qüestió que aquí es planteja, absolutament crucial per al problema que estem analitzant i que s'ha d'afegir a les dues plantejades anteriorment, rau a saber si aquesta relació amb la cultura dominant condueix finalment a les societats en joc a renovar-se *en els seus propis termes*, com no deixa d'insistir Lévi-Strauss, o bé a fer-ho en els termes marcats per la cultura dominant.

Tots sabem que la superioritat d'Occident no es basa precisament en el consentiment dels membres d'altres societats, i que l'adopció de la forma de vida pròpia de les societats modernes no resulta tant d'una decisió lliure com de la impossibilitat de sostreure's a la dinàmica modernitzadora imposada directament i indirectament per les societats modernes. És sobretot en aquest context en el qual adquireix ple sentit la qüestió sobre *qui* dicta els termes de la renovació i en funció de *què*. "En els seus propis termes" no significa òbviament d'una manera aïllada i independent, sinó que vol dir, 'en conformitat amb la idea que una cultura només existeix *en relació amb* altres cultures, que les societats o cultures en qüestió (és a dir, els seus portadors) puguin en gran manera definir, en el marc de les relacions interculturals mínimament equilibrades, que els han permès perdurar fins ara, els termes de la renovació, els quals afecten de ple les pròpies relacions interculturals. "En els termes de la cultura dominant" significa substancialment que les cultures en qüestió s'adapten als

valors occidentals moderns i desapareixen com a cultures diferents. En principi totes les possibilitats existents estan compreses entre aquests dos extrems, això és, entre la renovació de les cultures en qüestió i la seva desaparició com a cultures diferents, la qual cosa pot equivaler a l'etnocidi en molts casos.

És aquí on cobra tot el seu sentit el plantejament de Clastres. Pel que fa a això, pot tenir interès començar l'anàlisi a partir d'una doble premissa, derivada directament de la perspectiva de Clastres, que situa l'etnocidi com el problema central a l'hora d'abordar el tema de la diversitat i considera el capitalisme com un sistema inherentment etnocida.

Aquesta manera d'abordar el problema es basa en la doble constatació que el tema de la diversitat cultural és inseparable, almenys des de l'època moderna, del problema de l'etnocidi, i que, des de l'arribada del capitalisme modern al segle XIX, l'etnocidi s'ha generalitzat, dirigint-se indistintament "cap a fora" (etnocidi clàssic) i "cap a dins" (etnocidi específicament modern). Això ens porta a parlar del que podríem denominar *etnocidi generalitzat*, el qual no ha fet sinó intensificar-se, de la mateixa manera que la destrucció massiva de la natura ("ecocidi"), amb el desenvolupament del capitalisme avançat o global.

Malgrat que els plantejaments alternatius a la perspectiva que acabem de delinear són diversos i molt diferents entre si, tots ells comparteixen algunes premisses fonamentals que convé posar de manifest, ja que rares vegades es veuran explícitament reflectides en els textos. Per començar, consideren les cultures humanes com a formes de vida en perpetu moviment entre els quals és pràcticament impossible, i en tot cas desaconsellable, establir línies distintives, ja que aquestes no farien més que delimitar sincrònicament i diacrònicament el que en veritat no és cap altra cosa que diferències superficials entre cultures i estacions de pas en un procés que és bàsicament continu. I, per això, atès que es tracta de processos en perpetu moviment, la idea que les diferents cultures constitueixen síntesis originals i, per tant, irremplaçables, no és rebutjada sinó considerada irrellevant. De la mateixa manera, la idea de la renovació de les cultures en els seus propis termes no té cabuda en un plantejament que no considera que hi hagi cap discontinuïtat substancial, més enllà de les diferències exteriors que podem observar, entre unes cultures i d'altres.

És impossible aturar-nos aquí en la línia divisòria que separa, de manera en última instància irreconciliable, aquestes dues formes bàsiques (cada una de les quals comprèn els enfocaments més diversos, sens dubte) de plantejar el problema. Cal dir que aquesta línia s'ha traçat al cor mateix del que afecta la manera de comprendre les cultures humanes i la seva diversitat, que afecta, com expressa C. Geertz amb la seva característica desimboltura, "la delicada comesa d'*other-knowing*" i, per tant, els fonaments no solament de l'antropologia, sinó també de les ciències socials. No és difícil d'establir, sobretot després dels

El debat sobre la diversitat cultural

Aquesta manera de plantejar el tema de la diversitat cultural no és compartida, ni molt menys, per tots els antropòlegs. Encara més, suscita un profund rebuig en els àmbits més diversos, i molts autors la combaten activament, entre aquests alguns dels tractats en aquest material didàctic.

Lectura recomanada

C. Geertz (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

estudis de L. Dumont, el que és darrere d'aquesta línia divisòria, si bé es tracta d'una cosa extremadament complexa. En efecte, el que aquesta línia delimita són dues prioritats i, per tant, dos focus d'interès, radicalment diferents:

1) D'una banda, hi ha els enfocaments que concedeixen prioritat a l'individu humà i subordinen la cultura i les formes culturals als individus que són els seus portadors.

2) D'altra banda, tenim els enfocaments que centren la seva atenció tant en les diferents cultures com en els seus portadors, ja que no separen els portadors de les cultures que els constitueixen, ni desvinculen les cultures dels portadors que les fan i les construeixen. En aquest cas, la prioritat no resideix ni en les cultures ni en els seus portadors, sinó en ambdós simultàniament, que només es poden separar per a propòsits analítics.

És, doncs, l'*individualisme* el que separa uns enfocaments dels altres. Els enfocaments individualistes donen prioritat a l'individu com a valor, i això és el que els uneix, si bé difereixen els uns dels altres en el fet que aquest individu pot ser des del subjecte autònom fins a l'individu possessiu modern. De la mateixa manera, els enfocaments de caràcter holista difereixen els uns dels altres en diversos aspectes, per exemple, en la prominència o visibilitat més o menys gran que tenen els subjectes portadors de diferents cultures. Aquesta línia divisòria traçada per l'individualisme ha donat lloc a l'escissió de l'antropologia en múltiples antropologies, gairebé tantes com reclams d'identitat cultural, i a l'aparició dels enfocaments postantropològics.

Enfocaments

Els enfocaments individualistes enfront dels enfocaments holistes. La controvèrsia entre aquestes dues maneres radicalment diferents d'abordar la comprensió d'altres cultures que ha tingut més repercussions, tant en l'àmbit acadèmic com en la premsa especialitzada, és probablement la que van mantenir M. Sahlins i G. Obeyesekere al començament dels noranta entorn de com interpretar i comprendre la mort del capità Cook a les mans dels hawaiians el 1779. Podeu consultar:

G. Obeyesekere (1992). *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking*. Princeton: Princeton University Press.

M. Sahlins (1995). *How "Natives" Think, About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.

Geertz va fer el 1995 una molt bona revisió d'aquesta polèmica, que, amb el títol original, "culture war", apareix ara formant part del capítol cinc del seu llibre *Available Light*, citat abans. Després del que hem dit, sembla clar que la interpretació d'Obeyesekere no és tan psicològica, com diu Geertz, com individualista, dins de la qual s'inclou òbviamment la psicològica.

Lectura recomanada

Segons ha establert L. Dumont, cal distingir entre l'individu com a *subjecte empíric* (tal com el trobem en totes les societats) i l'individu com a ésser *moral* (independent i, per tant, essencialment no social, tal com el trobem en les idees i valors moderns de l'ésser humà i la societat).

L'individualisme no es refereix al subjecte empíric, sinó a l'ésser moral, i consisteix a valorar-lo per sobre de la societat i, per tant, a subordinar aquesta a aquell.

L. Dumont (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil [edició espanyola:

L. Dumont (1987). *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza Editorial.

No té res d'estrany, si això és així, que els enfocaments individualistes concentrin tota la seva atenció en l'individu i considerin que són els individus portadors d'altres cultures els que han de *tenir la paraula* sobre el seu propi futur i que, atès que la situació de desigualtat existent no facilita precisament això, el que cal fer és ajudar a fer que aquests individus prenguin la paraula i tinguin, d'aquesta manera, veu pròpia sobre el seu destí.

Això sembla molt raonable i difícilment no suscitarà oposició per part d'algú; el mateix Lévi-Strauss parla de consentiment i de decisions lliures. Tanmateix, la cosa és bastant més complicada del que pot semblar a primera vista. La qüestió rau, per anar directament al gra, en si aquesta "veu pròpia" dels portadors d'altres cultures és:

- 1) pròpia segons ells mateixos i, per tant, segons les seves cultures (denominem "primera veu" a aquesta veu pròpia segons criteris propis), o
- 2) pròpia segons les societats occidentals modernes, segons "la cultura" dominant (denominem "segona veu" aquesta veu pròpia segons criteris d'un altre), i, en cas que sigui la primera veu, en
- 3) si la cultura dominant està disposada a escoltar i és capaç de comprendre aquesta primera veu, ja que bé pot ser que aquesta consisteixi en el silenci (moltes societats no han volgut saber res d'occident, si bé van ser obligades a obrir-se) en uns casos, o en el rebuig del contacte, més enllà de cert nivell, en altres (com també ha ocorregut sovint).

Aquí seria de gran ajuda que els autors que s'adhereixen a un plantejament de caràcter individualista abordessin i, si és possible, responguessin la qüestió següent: és possible que els portadors d'altres cultures tinguin veu pròpia sense que es converteixin ells mateixos en individus moderns? Una segona qüestió, derivada de la primera, es podria formular de la manera següent: és possible en el món actual per als portadors d'altres cultures tenir veu pròpia sense que aquesta veu es converteixi en la veu d'un grup d'interès o, el que sembla més lògic en aquest àmbit, d'un grup identitari?

Si l'única manera de tenir veu és transformant-se en individus moderns, llavors la resposta a la primera qüestió crítica és clara, ja que la renovació de les cultures no seria en aquest cas possible. Si, al contrari, és possible tenir veu sempre que es donin certes condicions, llavors és necessari especificar quines són aquestes condicions i com s'hi pot arribar.

2. Modernitat, capitalisme i etnocidi

Si Clastres està en el cert i l'alternativa que tenen les societats i cultures no occidentals, o que no s'hagin modernitzat, és efectivament l'etnocidi (és a dir, cedir, davant l'intent deliberat i sistemàtic per part de les cultures modernes d'aniquilar-les, i convertir-se en societats i cultures productives i de consum) o el genocidi (al qual pot conduir l'intent de resistir, donada la intolerància d'Occident i la seva aclaparadora superioritat tècnica, econòmica i organitzativa), o –caldria afegir– totes dues coses, llavors els dies de la diversitat cultural estan comptats i la vida humana es veu fatalment abocada al que constituïria un procés insòlit d'autoliquidació, a desaparèixer. Els canvis que s'han produït des que Clastres va analitzar el tema, ara fa gairebé trenta anys, i molt particularment l'expansió del capitalisme per tot el planeta, no han fet més que confirmar el seu fatídic diagnòstic.

Cap poble, cultura o societat del món no es pot sostreure avui dia als efectes del capitalisme avançat, i existir i viure *en els seus propis termes*. Avui ja és un lloc comú dir que el món s'ha convertit en "un sol món".

Amb tot, el fet que el món tendeixi a ser en diversos aspectes "un", en el qual les seves cultures es veuen exposades a una interculturalitat cada vegada més accentuada –interculturalitat que, en contra del que sosté molta de la cada vegada més abundant bibliografia sobre el tema, té molt poc veritablement significatiu d'interpenetració i diàleg entre cultures i molt d'aculturació total i accelerada, la qual cosa no és més que un reflex del fet que aquest món "un" es defineix principalment segons patrons occidentals–, és a més d'absolutament inèdit per a l'espècie humana, una prova incontestable del sorprenent poder de les forces que tendeixen a la unificació i dels grups que la sustenten.

En contra del que se sol pensar, l'etnocidi concerneix les societats occidentals no només en la seva qualitat de perpetradores per antonomàsia, o testimonis d'aquest, sinó també com a víctimes –víctimes, no precisament d'altres cultures, sinó de si mateixa. Es tracta d'una variant d'etnocidi, específicament moderna, que podem caracteritzar, amb Clastres, com a "etnocidi cap a dins".

Víctimes de l'etnocidi i del genocidi

No fa falta recordar aquí els casos de les poblacions indígenes d'Amèrica o del Brasil i el sud-est asiàtic contemporanis, víctimes simultàniament d'aquestes dues formes d'anihilació criminal.

Aquesta forma d'etnocidi afecta de ple els pobles i cultures d'occident des del començament mateix de l'època moderna, amb el sorgiment i desenvolupament de l'estat nació. Però l'etnocidi cap a dins forma part d'un procés molt més ampli, ja que és en aquella mateixa època quan s'inicia el que constitueix un dels moments culminants de l'etnocidi cap a fora o clàssic, és a dir, la destrucció massiva de centenars de cultures d'Amèrica, acompanyada de l'eliminació genocida de molts pobles.

El desencadenament d'aquest remolí aniquilador mostra, com han posat de manifest diversos autors, la formidable capacitat etnocida i genocida del projecte modern.

Amb tot, és a partir de la implantació del capitalisme modern al segle XIX que el desplegament d'aquest procés adquireix unes proporcions i, sobretot, un caràcter sistemàtic tal que porta a pensar en l'etnocidi com a consubstancial al sistema capitalista. L'arribada del capitalisme avançat o global, que es pot considerar com el tercer gran moment en el desplegament de la dinàmica etnocida, no constitueix en el fons més que tornar a insistir en la marxa inexorable d'un sistema que no sembla tenir cap altra lògica que l'avidesa i la negació constant de tot límit, ja sigui humà o natural.

Mundialització

En realitat, el procés de mundialització que s'ha consolidat en l'últim quart de segle ja hauria començat el seu camí, si hem de creure E. Wolf, en les albors del segle xv. Això no vol dir que el capitalisme comencés en aquest moment, i Wolf, que no és l'únic, ni de bon tros, a sostenir aquesta posició, traça un desenvolupament en el marc del qual el naixement del capitalisme suposa un canvi qualitatiu respecte al mercantilisme i altres modes de producció, si bé ho fa a partir d'un marc d'anàlisi que dóna prioritat –igual que va fer Marx, però en contra de Weber– al complex econòmic polític. Podeu consultar: E. Wolf (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

En efecte, el capitalisme, fent honor a si mateix com a allò que –segons la precisa caracterització de Clastres, que aquí parafrasegem– manca de límits, un sistema per al qual res no és impossible, sinó tenir-se a si mateix com a propi fi, no s'atura davant de res, ja que tot ho troba útil per a produir, tot ha de ser productiu i, per tant, tot és fagocitat. I per això, atès que és la més formidable màquina de produir, per aquest mateix motiu, és la més terrible màquina de destruir: pobles, societats, individus, espai, natura, mars, boscos, subsòl, cosmos, no hi ha res que escapi a la seva insaciable voracitat. Del capitalisme s'han donat diverses definicions i el seu caràcter destructiu ha estat destacat pels més diversos autors.

Lectures complementàries

Entre els autors contemporanis que han analitzat amb més perspicàcia aquesta tendència de la modernitat es pot destacar Zigmunt Bauman, per al qual es tracta d'un *leitmotiv* a la seva obra; es pot consultar, per exemple:

Z. Bauman (1989). *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press [traduït al castellà a Sequitur el 1998].

Z. Bauman (1991). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

No és la nostra intenció, tanmateix, entrar aquí en una anàlisi detallada del sistema capitalista; el que ens interessa destacar és el fet que algunes concepcions omnicomprendives d'aquest, i molt particularment les de Marx i Weber, per més que difereixin entre si en punts clau, han posat de manifest com tots els seus aspectes conflueixen en un procés permanent de transformació racionalitzada de la producció i de la feina que implica la contínua mobilització dels éssers humans com a mà d'obra en venda en un mercat de treball canviant. No obstant això, per als nostres propòsits, la idea del caràcter absolutament autoreferencial i mancat per complet de límits és sens dubte la que millor capta la lògica íntima, intrínsecament etnocida (i ecocida), del sistema capitalista, per al qual tota forma cultural, tota tradició i tot significat, tota relació social mínimament assentada, tota dedicació sol·lícita i tota afeció no són més que obstacles a la flexibilitat, això és, a l'absoluta disponibilitat per a la mobilització contínua dels éssers humans que exigeix.

El tema de l'etnocidi dirigit cap a dins ja havia estat exposat implícitament però clarament, abans que Clastres el tractés explícitament, per altres antropòlegs, i d'una manera inequívoca per Lévi-Strauss i per K. Polanyi. En la seva obra de 1944 –una de les poques obres mestres en ciències socials del segle XX que, curiosament, ha estat i continua essent relegada silenciosament per economistes no menys que per politòlegs, i que no se sol ensenyar a les facultats d'Econòmiques– Polanyi va posar de manifest com la monstruosa condició social de devastació i buidament cultural a què van ser condemnats innumbrables pobles d'Àfrica i altres continents durant l'època del colonialisme va ser precedida, primer i amb particular intensitat a Anglaterra i després en altres països europeus, d'un procés semblant de destrucció cultural deliberada que va portar milions de famílies camperoles a la misèria i a la indignència més completa. Es tracta, no cal dir-ho, de "la gran transformació", un procés enormement complex i, sens dubte, amb variacions respecte a la seva implantació als diferents països, que consisteix essencialment en la creació "per decret" per part de l'Estat d'una cosa tan inaudita en la història humana –una autèntica mutació antropològica, com van saber veure, entre d'altres, el mateix Polanyi, Dumont i, per descomptat, Weber, una de les preocupacions primordials del qual i a la qual va dedicar bona part del seu geni va consistir a tractar d'entendre el que ell anomenava "la singularitat d'Occident"– com una societat de mercat. Si llavors es tractava de crear mercats nacionals, ara, en la segona gran transformació, tot consisteix en la creació d'un mercat planetari, un procés molt avançat ja pel que fa al desenvolupament de grans mercats regionals entorn dels estats més poderosos.

Lectura recomanada

Un dels autors que analitzen el caràcter destructiu del capitalisme és C. Castoriadis, en diversos textos. Una de les seves últimes anàlisis es pot veure a:

C. Castoriadis (1999). "La 'racionalidad' del capitalismo". A C. Castoriadis. *Figuras de lo pensable*. Madrid: Ediciones Cátedra [original francès publicat el mateix any per Editions du Seuil].

Lectura recomanada

K. Polanyi (1997). *La gran transformació*. Madrid: La Piqueta.

La gran transformació

En realitat, que Polanyi designa com a "gran transformació" consisteix en el doble moviment que va des de la creació d'una societat de mercat fins a la reacció de la societat. Com és sabut, la reacció de la societat davant d'aquest intent de sotmetre-la completament a les exigències del mercat i de naturalitzar-la com a tal, va implicar tota una legislació sobre les relacions contractuals i les condicions de treball, els mateixos sindicats i, en definitiva, el que posteriorment es va anomenar l'estat del benestar.

Polanyi insisteix, en contra de les idees economicistes predominants al segle XIX no menys que actualment, en la naturalesa primordialment cultural i no econòmica de les catàstrofes socials provocades pel capitalisme, i subratlla la semblança essencial entre aquestes catàstrofes i les causades als pobles d'Àfrica i altres continents pel contacte cultural amb les societats d'Europa occidental. La diferència resideix en el fet que en el primer cas els grups implicats en el xoc són classes socials pertanyents a una mateixa societat, mentre que en el segon es tracta de societats assentades en diferents zones geogràfiques. "En tots dos casos –assegura Polanyi– el contacte pot tenir un efecte devastador sobre la part més dèbil. La causa de la degradació no és, com sovint s'assumeix, l'explotació econòmica, sinó la desintegració de l'entorn cultural de la víctima. El procés econòmic pot proporcionar, per descomptat, el vehicle de la destrucció, i la inferioritat econòmica farà cedir gairebé invariablement al més feble, però la causa immediata de la seva ruïna no és econòmica, sinó que rau en la ferida mortal infligida a les institucions en què s'encarna la seva existència social. El resultat és la pèrdua de l'amor propi i els criteris morals, tant si la unitat és un poble com si és una classe, tant si el procés sorgeix de l'anomenat "conflicte cultural" com si ho fa a partir d'un canvi de posició d'una classe al si d'una societat (Polanyi, 1997, p. 157). Polanyi posa de manifest la inequívoca semblança entre les condicions en què vivien abans de la guerra (i, podem afegir, en què viuen actualment, sobretot després d'haver estat sotmesos als plans d'ajust estructural del Fons Monetari Internacional i als projectes de desenvolupament del Banc Mundial) alguns pobles d'Àfrica i les condicions de les classes treballadores angleses durant els primers anys del segle XIX (i, cal afegir, les dels grups exclosos i els que treballen en condicions de precarietat al final del segle XX), i assenyala com alguns antropòlegs van saber veure la similitud entre la catàstrofe cultural dels pobles de color i la de la societat europea en els primers dies del capitalisme.

Lectura recomanada

Per a una excel·lent anàlisi de la pèrdua dels criteris morals en les condicions de treball del capitalisme flexible, i les corrosives conseqüències que això té tant per al caràcter dels empleats com a l'hora d'educar els fills, tasca de transmissió cultural absolutament essencial en qualsevol societat, podeu veure l'obra següent:

R. Sennet (1998). *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: Norton.

L'observació de Thurnwald que cita Polanyi va ser feta fa gairebé vuitanta anys, però no ha perdut gens ni mica d'actualitat. No és la humanitat en el seu conjunt –pregunta Lévi-Strauss a "Raza y cultura"– la que tendeix a expropiar-se a si mateixa i, en un planeta que s'ha tornat massa petit, a infligir sobre si mateixa una situació comparable a la que alguns dels seus representants van infligir a les desventurades tribus d'Oceania i Amèrica? En altres paraules: no la humanitat està infligint sobre si mateixa els mateixos mals que Occident va infligir a les seves colònies?

Comentari de Thurnwald

"Malgrat nombroses divergències –escriu Thurnwald–, en el fons les poblacions exòtiques es troben avui en les mateixes desgraciades circumstàncies en què nosaltres [europeus] ens trobàvem fa desenes o centenars d'anys. Els nous dispositius tècnics, el nou coneixement, les noves formes de riquesa i de poder han reforçat la mobilitat social, és a dir, l'emigració dels individus, l'enaltiment i la decadència de les famílies, la diferenciació dels grups, noves formes de lideratge, nous models de vida, apreciacions diferents."

R.C. Thurnwald (1935). *Black and White in East Africa: The Fabric of a New Civilization* [citada a Polanyi (1997). *La gran transformació* (p. 159). Madrid: La Piqueta].

Com és sabut, l'emancipació de l'esfera econòmica, que s'havia iniciat definitivament amb el mercantilisme al segle XVII, culmina amb la seva coronació com a esfera sobirana gairebé absoluta de les societats nacionals i amb l'apoteosi d'un mercat que ha aconseguit finalment, gràcies a la formidable violència desplegada per l'Estat, sotmetre a la seva fèrria llei els éssers humans. Des de llavors el domini del que és econòmic sobre la societat ha desencadenat un procés cada vegada més accelerat de canvi i innovació constants que erosiona sistemàticament les bases culturals i institucionals de les societats, debilitant de forma irreparable qualsevol formació social cohesiva i qualsevol llaç social que se sostregui al mercat (el grup de parentiu i la família, el veïnat, l'ofici i la professió, l'organització religiosa), i introduint cada vegada més precarietat, risc i inseguretat en pràcticament tots els àmbits de l'existència.

Cal fer notar que aquí no estem parlant d'un mer procés de canvi i renovació, els quals són consubstancials a la vida humana; tampoc no ens estem referint a la "destrucció creativa" a què Schumpeter va creure poder reduir el procés. Del que estem parlant, i del que veritablement es tracta, és d'una dinàmica etnocida consistent en la subordinació pràcticament absoluta de tota forma social i cultural als inescapables requeriments del mercat i en la consegüent implantació a tots els efectes i pràcticament sense reparar ni en els ritmes ni en les conseqüències, de la innovació constant i cada vegada més accelerada com la situació no solament normal, sinó desitjable i, per tant, bona. A més, atès que a la pràctica es força a entrar en aquesta dinàmica a totes les societats i pobles del món que no ho facin per iniciativa pròpia, ningú no es pot sostreure en última instància a un procés el caràcter general del qual fa cada vegada més borrosa la distinció entre les dues variants d'etnocidi a què ens hem referit.

Estem, per tant, davant d'un procés de desmantellament sistemàtic del que ja existeix que, com que afecta a tots, no es pot denominar més que com a *etnocidi generalitzat*, això és, destrucció sistemàtica de les bases culturals i socials sobre les quals s'assenta l'existència dels éssers humans –procés inseparable de la destrucció sistemàtica del medi ambient, això és, de l'"ecocidi", que presenta un caràcter igualment generalitzat.

Capitalisme i flexibilitat

En contra del que se sol argumentar, la "flexibilitat" no és el que distingeix el nou capitalisme, ja que la flexibilitat de la mà d'obra, això és, la disponibilitat absoluta de les persones (homes, dones i nens) per a la mobilització i la mobilitat, és una característica fonamental del capitalisme des del seu començament mateix. L'única cosa que passa en el capitalisme avançat és que el ritme d'aquest procés, en conformitat amb les exigències de l'aplicació de les noves tecnologies als processos productius, s'ha accelerat.

3. Resistència a la modernització i explosió de la diferència

Davant d'aquesta situació dramàtica, i una vegada fet el diagnòstic, es podria creure que la tasca del pensament està conclosa i que la resignació és l'única actitud possible. Tanmateix, convé deixar molt clar que qualsevol intent seriós d'abordar el tema de la diversitat cultural no es pot permetre el luxe còmode, no exempt de peresa mental, de deixar-se portar pel fatalisme a què podria fàcilment conduir el veredict de Clastres. En realitat, fins ara no hem fet més que establir el punt de partida que, en conformitat amb els plantejaments de Clastres i de Lévi-Strauss, considerem més apropiat per a l'anàlisi. Diverses raons ens prevenen davant d'aquest fatalisme:

1) Per començar, la civilització occidental, si bé és inseparable del sistema capitalista, no s'esgota, afortunadament, en aquest –altrament seria purament i simplement una monstruositat.

2) En segon lloc, hi ha la mateixa complexitat de la qüestió de la diversitat cultural i les relacions entre cultures, complexitat, que som molt lluny de poder comprendre en tota la seva extensió.

3) En tercer lloc, sembla evident que moltes cultures resisteixen en diversos graus, malgrat l'enorme desequilibri existent, la modernització –com deixar d'advertir, sobre això, l'extraordinari vigor de certes cultures, de la civilització islàmica, per exemple, o d'algunes cultures orientals?

4) Finalment, l'extensió de la modernització i l'intent d'imposar-la a tot el planeta s'ha vist acompanyat, com a reacció precisament a aquest procés homogeneïtzador, per l'explosió de la diferència, des dels fonamentalismes (no solament islàmics, sinó també cristians, jueus, hindús i d'altres tipus) fins a les reivindicacions identitàries i els més diversos particularismes, incloent els nacionalismes, companys inseparables, almenys fins a la data, del desenvolupament del capitalisme.

Ara bé, el fet que aquestes raons ens previnguin davant del fatalisme no significa ni molt menys que els fenòmens a què fan referència garanteixin una sortida davant del dilema plantejat per Clastres, ja que la significació d'aquests fenòmens respecte a la qüestió de la diversitat és en principi ambigua.

La llibertat i la igualtat, per exemple, i més en general els drets humans de la civilització occidental, si bé podrien potser, en interacció amb altres cultures, exercir un paper més d'acord amb la renovació de la diversitat (al cap i a la fi, aquests valors contenen potser, el més important que la civilització occidental pot aportar en aquest sentit), també constitueixen els fonaments de l'individualisme i de l'universalisme occidentals, que tan destructors han resultat per a altres cultures.

No es pot passar per alt el fet que les formes dominants que han acabat adoptant aquests valors són precisament les que millor s'ajusten al capitalisme, sense que en última instància es pugui establir una separació sobre això entre el desenvolupament del capitalisme i l'emergència de l'individu com a valor en la forma, que finalment s'ha fet dominant, d'individu possessiu o *homo oeconomicus*, un ésser que –com ens va ensenyar L. Dumont– dóna prioritat a la seva relació amb les coses respecte a la seva relació amb altres individus.

A més, la renovació de les cultures en els *seus propis termes* (o segons la veu pròpia dels seus portadors) es presenta com una cosa extremadament difícil, atès l'enorme desequilibri existent entre les parts en joc. Com ja hem assenyalat, no s'ha de perdre de vista que les relacions interculturals i les manifestacions diferencials es donen en els confins d'un camp de forces, com diu Clifford, cada vegada més poderós: "l'Occident" o, si es prefereix, la modernitat occidental. Hi ha un fet referent a això que no podem deixar d'advertir, ja que sembla militar en contra de la possibilitat de renovació, és a dir: la concurrència entre les diferents cultures (és a dir, entre els seus portadors) a l'hora de reafirmar les diferències, ja que aquesta concurrència té lloc precisament *en relació amb* els valors occidentals dominants, en el marc dels quals es produeix. En concórrer d'aquesta manera, les cultures es comporten en cert sentit com a individus que aspiren a obtenir diversos tipus de beneficis, incloent en primer lloc el reconeixement per part de la cultura dominant; tanmateix, el que és paradoxal del fenomen de la concurrència resideix en el fet que quan les cultures més reafirmen la seva singularitat, és precisament quan més se semblen les unes a les altres i més homogènies (alhora que estranyes les unes a les altres) entre si esdevenen. Això mostra l'enorme dificultat de sostreure's a la dinàmica imposada a tot el planeta per la cultura dominant.

Hi ha altres aspectes importants relacionats amb l'explosió de la diferència i amb el seu encaix en un marc individualista igualitari que potser caldria assenyalar en aquest moment.

En primer lloc, convé reflexionar sobre les implicacions directes d'una idea que assenyallem al començament d'aquesta introducció i que és fonamental per a la nostra anàlisi, és a dir, la idea que la diversitat és necessària per a la vida humana, ja que en aquest cas no hauria de tenir res d'estrany el fet que, davant d'una excessiva pressió homogeneïtzadora, la diferència, això és, la ne-

Lectura complementària

J. Clifford (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press [traduït al castellà com a *Itinerarios transculturales* (1999). Barcelona: Gedisa].

cessitat de diferenciar-se, acabi –diguem-ho així– per rebentar, i per manifestar-se d'una manera o una altra, fins i tot de forma patològica, com va mostrar d'una manera brillant L. Dumont a propòsit del naixement del racisme als Estats Units una vegada que es va suprimir legalment l'esclavatge, això és, una vegada que es va declarar formalment i oficialment la igualtat legal entre tots els homes.

El caràcter patològic del racisme com a expressió de la diferència es deu, com tindrem ocasió de veure més endavant, al fet que implica la negació d'un valor dominant en una societat com és la igualtat; però això de cap manera no significa que la patologia implicada, realment o suposadament, en els processos interculturals s'hagi d'atribuir exclusivament a certes expressions de la diferència, i no al marc dominant en relació amb el qual tenen lloc aquestes expressions, marc que tendeix òbviament a l'homogeneïtat mitjançant l'anul·lació, d'una manera o una altra, de la diferència.

De la mateixa manera, la violència que es produeix en moltes manifestacions de la diferència cal posar-la en relació, a l'hora d'entendre-la i explicar-la, amb la contínua violència exercida, de vegades de forma més oculta però no per això menys terrible, per la modernització. Avui en dia, es parla molt dels fonamentalismes religiosos i nacionalistes, però molt menys del fonamentalisme econòmic financer, que es manifesta, amb la tecnociència al seu servei, com el més poderós de tots. En aquest sentit, la lluita de civilitzacions que alguns han cregut veure en la situació actual sembla més aviat la lluita de cada civilització amb la modernitat, tant la que ja porta dins com la que li ve imposada des de fora.

Un altre aspecte fonamental, relacionat directament amb l'anterior i que és certament crucial respecte a la qüestió de la diversitat que estem plantejant, rau en l'enorme dificultat per a acomodar la diferència en un context en què la igualtat entre tots els éssers humans és un valor dominant. I és que, en principi, la igualtat és incompatible amb el reconeixement de la diferència; i per això, com va assenyalar Dumont, reclamar per a la diferència alhora la igualtat i el reconeixement és, senzillament, reclamar l'impossible.

Som, doncs, davant d'una situació de sortida molt difícil en la qual la diferència s'escapa a tot arreu però no troba col·locació en el marc dels valors dominants. No pot sorprendre, per tant, que tendeixi a manifestar-se mitjançant formes que, en la mesura que reclamen per a si un estatut especial, jeràrquic en última instància –aquest és el cas de les reivindicacions identitàries– apareixen com a "aberrants" respecte dels valors dominants, ja que els violen. Aquesta és només una de les més conegudes manifestacions concretes de les múltiples

Lectura complementària

L. Dumont. La valeur chez les modernes et chez les autres. A L. Dumont. *Essais sur l'individualisme* (p. 297) [p. 273 en l'edició en castellà].

Lectura complementària

S. Giner i R. Scartezzini (1996). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza Editorial.

contradiccions i apories que presenta la dinàmica actual. Com mostren algunes de les anàlisis recents més serioses sobre el tema, darrere d'aquestes contradiccions apareixen constants com la tendència a confondre la igualtat amb la identitat, o la negació de l'alteritat implicada per l'afirmació identitària. També podríem al·ludir a la naturalesa problemàtica d'expressions tan suades com *democràcia pluricultural*, o *multicultural*, que sovint serveix per a practicar una doble reducció d'"el que és cultural", en primer lloc, a la cultura *diferent*, a la cultura de l'altre, mentre que aquesta es redueix a la cultura *folklòrica* (menjars ètnics, balls exòtics i altres), això és, a una cosa efímera i en última instància prescindible o, que ve a ser el mateix, tolerable. Aquesta doble reducció no pot sorprendre, donada la configuració de valors dominants, ja que segons aquests valors el que veritablement importa és el món de la producció i del consum, això és, "el nostre món", un món la cultura del qual apareix com a donada i, per tant, per sota del llindar de la consciència. Segons la nostra opinió, moltes d'aquestes contradiccions estan directament relacionades amb l'etnocentrisme típicament modern que més endavant tindrem ocasió d'analitzar i comparar amb l'etnocentrisme de tipus tradicional.

Fins aquí ens hem referit a una sèrie d'aspectes propis de les dinàmiques interculturals i del marc general en el qual tenen lloc que ens haurien de posar en guàrdia davant del fatalisme, per molt que una bona part d'aquests aspectes puguin contribuir en última instància a reforçar la dinàmica actual i per més que el que sabem per la història i el que veiem –la proliferació de l'etnocidi i la no infreqüent perpetració de genocidis– semblin conduir-nos d'una manera inexorable al funest dilema plantejat per Clastres. Amb tot, la raó última, i amb diferència la més important, que ens prevé davant el fatalisme guarda només una relació indirecta amb els fenòmens i dinàmiques a què ens hem referit. No rau en cap altra cosa que l'extraordinària riquesa de possibilitats de què ha fet gala la vida humana en el curs de la seva història. Aquesta proliferació de "solucions" al problema humà, o –com diria Lévi-Strauss– d'"opcions" o "apostes" davant d'aquest, ens hauria de servir per a adoptar una actitud de cautela alhora que d'esperó a l'hora d'analitzar un problema d'extrema complexitat. Potser alguna cosa inesperada, poc probable, però de cap manera impossible, canvia el curs de la història i fa possible la renovació de la diversitat; o potser la mateixa dinàmica intercultural actual porta a la renovació de la diversitat en un pla inesperat, diferent en tot cas a aquell en què no va deixar de renovar-se en el passat. Aquestes són les dues possibilitats que suggereix Lévi-Strauss al final de "Raza y cultura" i de "Raza e historia" respectivament.

Això ens torna al plantejament inicial del problema. Per a veure com l'aborden els autors seleccionats en aquesta recopilació és necessari començar per les pròpies nocions de cultura i diversitat cultural. No fa falta dir que la controvèrsia se suscita des del principi mateix a partir de l'ús dels termes fonamentals.

Cultura i consumisme

És aquesta idea de la cultura la que és a la base dels costosíssims show business organitzats per celebrar d'una manera tan pomposa com vàcua la diversitat de les cultures. Aquest és el perill, segons apunten tots els indicis, del Fòrum Universal de les Cultures 2004 de Barcelona.

4. Què s'entén per "cultura"

El caràcter problemàtic dels termes fonamentals entorn dels quals es planteja el problema de la diversitat és particularment notori en el cas de la noció de "cultura". En efecte, es tracta d'una noció de moda, els usos del qual per a fins purament d'anàlisi i comprensió es tendeixen a confondre cada vegada més amb els usos per a fins merament polítics –usos que es tornen abusos, no cal dir-ho, tan aviat com l'estudiós barreja l'anàlisi amb la reivindicació política. És evident que la primera víctima de la confusió resultant del fet que la noció de cultura s'hagi convertit en una arma política en la batalla de les identitats són l'anàlisi i l'intent de comprensió mateixos. Amb tot, i malgrat que els usos i abusos actuals de la noció de cultura no contribueixen ni a aclarir els problemes ni –com volia Geertz– a elevar l'altura del debat sinó tot el contrari, es tracta d'una noció necessària, de la qual difícilment no pot prescindir l'anàlisi sociològica i antropològica, com el propi Clifford ha tornat a reconèixer expressament a la seva última obra:

"Routes –escriu Clifford– continúa la discusión sobre el concepto de cultura. En obras anteriores, especialmente en *The Predicament of Culture* (1988), me preocupaba la propensión que muestra este concepto a afirmar el holismo y la forma estética, su tendencia a privilegiar el valor, la jerarquía y la continuidad histórica en nociones de la "vida" corriente. Sostuve que estas inclinaciones descuidaban, y a veces reprimían activamente, muchos procesos impuros, ingobernables, de invención y supervivencia colectivas. Al mismo tiempo, los conceptos de cultura parecían necesarios si había que reconocer y apoyar los *sistemas* humanos de significado y diferencia. Las afirmaciones de una identidad coherente eran, en cualquier caso, inevitables en un mundo contemporáneo desgarrado por los absolutismos étnicos. La cultura parecía una bendición profundamente ambigua. Me he esforzado por hacer menos rígida su constelación de sentidos comunes, centrándome en los procesos de representación etnográfica."

J. Clifford (1997). *Itinerarios transculturales* (pp. 2-3). Barcelona: Gedisa, 1999.

Amb aquestes pinzellades, Clifford se situa de ple al cor mateix del problema, però ho fa de manera ambigua, per no dir titubejant.

En efecte, mentre que, d'una banda, es refereix a la idea de "*sistemes humans de significat i diferència*", la qual sembla acceptar amb resignació, de l'altra, apunta, però aquesta vegada amb determinació crítica, als perills inherents en el fet de privilegiar la continuïtat històrica i l'holisme, això és, la idea d'una totalitat que tindria primacia sobre les parts que la componen.

És possible preguntar-se, no obstant això, si la noció de "sistema" no implica ella mateixa una idea de conjunt o d'un tot organitzat. Però abans d'entrar en aquesta qüestió, el que ara ens interessa subratllar és que en aquesta alternativa entre la noció de cultura com alguna cosa (un sistema, per exemple) amb cert nivell d'organització interna i distintivitat externa, d'una banda, i de l'altra, la

noció de cultura com alguna cosa (una estació de pas, diguem, o simplement un procés) amb un nivell mínim d'organització, sense límits externs substancials i, en tot cas, flexible i mutable, s'està jugant una bona part de la nostra comprensió de la diversitat cultural i, en conseqüència, de les respostes que es donin a les qüestions que hem plantejat.

Aquesta alternativa comprèn gairebé tots els problemes fonamentals que afecten la cultura i, per tant, la diversitat, incloent les qüestions clau que molt encertadament planteja Geertz en la seva autobiografia intel·lectual:

"Qüestions sobre la *coherència* de les formes de vida, el grau en què formen *tots connectats*. Qüestions sobre la seva *homogeneïtat*, la mesura en què cada un en una tribu, una comunitat, o fins i tot una família (i no diguem una nació o una civilització) comparteix creences, pràctiques, hàbits i sentiments similars. Qüestions sobre els *límits*, sobre la possibilitat d'especificar on acaba una cultura, la hispànica, suposem, i comença la següent, l'ameríndia, per exemple. Qüestions sobre *continuitat i canvi*, objectivitat i prova, determinisme i relativisme, singularitat i generalització, descripció i explicació, consens i conflicte, alteritat i commensurabilitat."

C. Geertz (1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (pp. 42-43). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Geertz continua estenent la llista de les múltiples dificultats amb les quals es topa la idea de cultura. Tanmateix, això no el porta a descartar-la, sinó a reconèixer que "qualssevol que siguin les debilitats del concepte de 'cultura' ("culturas", "formes culturals", etc.), no hi ha més remei que el concepte persisteixi malgrat elles".

Concepte de cultura

Es tracta d'un concepte tan difícil que molts llibres d'antropologia han estat totalment dedicats a discutir què és la cultura i com podem definir-la i estudiar-la.

Enumerar els enormes problemes amb què s'ha d'enfrontar tota idea de llarg abast, com és el cas de la idea de "cultura", és una tasca no solament important, sinó necessària. Tanmateix, tenir plena consciència d'aquestes limitacions no ens dispensa de la difícil tasca d'explicar què s'entén per cultura. Al cap i a la fi, el reconeixement de les limitacions de la idea de cultura només és possible a partir de certa idea d'aquesta. És evident que, per a poder parlar de cultura amb cert nivell de rigor, necessitem aclarir el que entenem exactament per "cultura", per difícil que això sigui.

Lectura recomanada

Per a una revisió recent dels problemes que ha plantejat i planteja la noció de cultura en la literatura antropològica, particularment l'anglosaxona, podeu consultar:

A. Kuper (1999). *Culture: The Anthropologists' Account*. Harvard: Harvard University Press.

L'antropologia ha recorregut a la noció de cultura per referir-se a coses tan variades a primera vista com els costums, les creences, els valors (incloent els valors i les pràctiques religioses), les tècniques i les formes de vida en el seu conjunt d'un grup determinat. Ara bé, no és la simple presència de tots aquests aspectes el que fa que podem parlar de cultura, sinó el fet que tots aquests, lluny de ser una mera col·lecció de coses heterogènies, estan agrupats de certa manera i formen un conjunt dotat de cert ordre. La manera en què tots aquests elements s'agrupen és més important que els elements mateixos presos aïlladament. Es pot parlar, per tant, d'un sistema, però d'un sistema obert, això és, en relació dinàmica amb el seu medi –sistema cultural que encara caldrà distingir d'altres sistemes no culturals.

En el cas de la cultura, es tracta d'un sistema summament complex de caràcter *simbòlic*, això és, d'un sistema l'ordre del qual, a diferència d'altres sistemes no culturals, està en bona mesura dotat de *sentit* per als éssers humans que són els seus portadors, alhora que els serveix, almenys en part, per dotar de sentit el món. Considerar la cultura com un sistema simbòlic d'aquest tipus implica considerar-la no com una entitat estàtica de què se serveixen els homes, sinó com una cosa dinàmica i, *dins de certs límits*, canviant.

En això, es mostraran d'acord molts sociòlegs i antropòlegs, si bé cada un accentuarà uns aspectes en detriment d'altres. Així, aquells que abordin el tema amb un marc weberià en ment (marc que, filtrat per Parsons, va tenir una gran influència als Estats Units i particularment en Geertz) tendiran a considerar la cultura com la pròpia activitat humana consistent precisament a dotar de significació i de sentit el món, o, almenys, una part d'aquest.

També podem parlar de cultura per a referir-nos, amb Dumont, al *conjunt col·lectiu de maneres de ser* que són propis d'una societat o població determinades i que comprenen tots aquests aspectes a què ens acabem de referir. Aquesta idea, difícil de delimitar en principi, fa referència tanmateix no només a la cultura com a activitat simbòlica relacionada amb l'existència en el seu conjunt, sinó a la peculiaritat dels éssers humans com a actors d'aquesta.

En efecte, la concepció de Dumont apunta al fet fonamental que una cultura existeix a través dels éssers humans que la porten i en la qual es reconeixen, com posen de manifest en la seva identitat col·lectiva. Això vol dir que la cultura, lluny de ser una entitat estàtica, és una cosa dinàmica, dotada de vida. També vol dir que, en relació amb la cultura, els éssers humans són tant agents (ja que fan la cultura) com pacients (ja que estan fets per la seva cultura).

El concepte de cultura segons Geertz

En la seva obra més coneguda, Geertz defineix la cultura indistintament com a "sistema ordenat de significat i de símbols", "pauta de significats històricament transmesa i encarnada en formes simbòliques". En aquesta obra, Geertz va escriure: "Crec, amb Max Weber, que l'home és un animal suspès en xarxes de significació que ell mateix ha teixit, i considero que la cultura consisteix en aquestes xarxes."

C. Geertz (1993). *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press [publicat per primera vegada per Basic Books el 1973].

En parlar de *diverses* maneres de ser, i no d'un de sol, s'està posant obertament de manifest que l'*entrecruament* cultural subjeu en la noció mateixa de cultura. La idea, subratllada per antropòlegs com Dumont i reiterada una vegada i una altra per Lévi-Strauss, que una cultura només existeix *en relació amb* altres cultures és absolutament determinant a l'hora d'abordar el tema de la diversitat. En efecte, en dir que una cultura només existeix en relació amb, i fins i tot *en coalició amb* altres cultures estem dient dues coses més:

1) D'una banda, estem afirmant que el que a primera vista pot ser considerat com un atribut d'una població concreta no és sovint, i independentment ara de l'ús polític d'aquest atribut, una altra cosa que el resultat de la interacció entre aquesta població i els portadors d'altres cultures.

2) D'altra banda, i més en general, estem dient que *la diversitat cultural és substancial a l'existència mateixa de la cultura*. És d'aquesta idea d'on es deriva la hipòtesi que la vida humana, com a vida cultural que és, només és possible en el marc de la diversitat cultural, o, almenys, de cert grau de diversitat.

Tenim, doncs, tres aspectes fonamentals a l'hora d'abordar la noció de cultura: certa unitat o un sistema, un grup d'éssers humans que són els seus actors i portadors, i la relació que manté aquest sistema (és a dir, els seus portadors) amb (els portadors d')altres sistemes. Com ja hem assenyalat, l'aspecte relacional no és una cosa afegida, per dir-ho així, al sistema, sinó constitutiu d'aquest. Ara bé, la manera de concebre aquest sistema (amb les seves relacions) varia radicalment d'uns autors als altres, ja que, mentre que uns atorguen la primacia als portadors, d'altres situen en el mateix pla, en principi, aquests tres aspectes, i encara d'altres concedeixen la primacia a les relacions interculturals a compte de les cultures que es relacionen.

Avui s'ha tornat un lloc comú reprotxar a l'antropologia (una disciplina que, com qualsevol altra, presenta una gran varietat de punts de vista) el fet d'haver considerat les cultures com a sistemes *coherents i integrats*. Amb tot, són els plantejaments postantropològics del multiculturalisme, els estudis culturals i les antropologies postmodernes, en voga des de fa uns anys, els que han tractat de treure més partit d'aquest retret. De fet, les antropologies postmodernes s'han desenvolupat en oposició frontal a l'antropologia, la qual cosa, ben mirat, no té res d'estrany, donada la naturalesa no antropològica de les seves principals preocupacions. Per dotar de contingut aquest antagonisme, era necessari, per damunt de tot, subordinar l'antropologia al seu activisme – políticament correcte, sens dubte– i a les seves inquietuds no antropològiques. És essencialment això el que fa d'aquestes antropologies, com va observar Dumont d'una manera molt justa, tantes altres "antiantropologies". Però això no era suficient: calia fer de l'antropologia un enemic fàcil, un "home de palla", la qual cosa va ocórrer, en primer lloc, amb la mateixa noció de cultura. Així, per exemple, R. Rosaldo (1993, p. 36), un dels portaveus més sorollosos d'aquests plantejaments, no té inconvenient a afirmar que "la noció de cultura com una cosa no canviant i homogènia –que ell atribueix a l'antropologia– és

Plantejaments postantropològics

Els plantejaments postantropològics no han estat precisament aliens a aquests moviments. Per començar, no solament participen de manera entusiasta en aquestes polítiques i en aquestes guerres de les identitats culturals, sinó que es defineixen a si mateixos –i això és essencialment el que els uneix– per fer una professió de fe d'aquest compromís activista suposadament alliberador. D'altra banda, tendeixen a confondre amb molta freqüència la idea de "totalitat" (la idea de cultura com a referida a un tot o a un sistema) amb el totalitarisme, la qual cosa no és tan estrany, d'acord amb el seu individualisme. En realitat, l'individualisme ha afectat tan de ple i fins a tal punt els enfocaments postantropològics, que es plantegen dubtes molt seriosos sobre la seva capacitat de desenvolupar una teorització sociològica.

no solament errònia sinó irrellevant". Efectivament, aquesta noció és errònia, tant com ho és l'atribució d'aquesta per part de Rosaldo a l'antropologia, com si res no hagués canviat des de Tylor, i l'obra de Lowie, per posar un exemple que es remunta al primer quart de segle xx, no hauria existit. L'obsessió dels antropòlegs postmoderns en aquest terreny és tal que un bon coneixedor del tema, A. Kuper, pot assegurar que se senten "inquiets pels tons totalitaris del terme *cultura*". Tanmateix, els tons totalitaris de la idea de cultura, no menys que de la idea d'identitat, són fruit no precisament de l'antropologia, sinó de les polítiques de la identitat i les "guerres" de cultura produïdes per la intensificació a tots els nivells del procés de modernització i de l'individualisme que aquest comporta.

Les coses, tanmateix, tendeixen a ser una mica més subtils. Lévi-Strauss, per exemple, per a qui la idea que una cultura només existeix en relació amb altres cultures és fonamental en el seu plantejament, pensa que és apropiat considerar les cultures com a *apostes* en el "joc de la vida", opcions, d'entre les moltes en principi possibles, que s'han mostrat viables al llarg del temps. Es tracta d'opcions molt complexes que són el resultat de relacions interculturals i que, alhora, cada una d'elles constitueix, en relació amb les altres, una *síntesi original*, en paraules de Lévi-Strauss. Això no significa que les cultures siguin per a Lévi-Strauss entitats integrals i coherents o una espècie de "productes purs" amb una història contínua que amb prou feines ha estat afectada per les relacions amb altres cultures. L'única cosa que es pot dir d'aquestes crítiques és que manquen manifestament de fonament. La qüestió no rau en si una cultura és coherent o incoherent, sinó més aviat en el fet que, per als seus portadors, les cultures apareixen com a coherents en diversos aspectes, alhora que poden aparèixer com a incoherents en d'altres. El que sí que és cert és que per a Lévi-Strauss una cultura no es fon ni s'esgota en les seves relacions interculturals, això és, que té certa entitat com a solució al problema de l'existència humana (d'aquí la idea d'"aposta") que no es pot reduir a les relacions amb altres cultures, si bé tampoc és independent d'aquestes. La nostra interpretació és que, per a Lévi-Strauss, ambdós aspectes, la cultura com a sistema i les relacions que el constitueixen com tal, són en principi en el mateix nivell i no són reductibles l'un a l'altre.

El que aquí està en joc des del punt de vista teòric és decisiu a l'hora de donar resposta a les qüestions sobre la diversitat que hem plantejat. Si es parteix d'un marc teòric que concedeix la primacia als individus portadors de cultures i es considera la cultura com alguna cosa que només de manera superficial defineix els individus i els diferencia els uns dels altres, i, per tant, com una cosa que els individus poden canviar d'una manera més o menys ràpida –encara que sigui després de cert trauma–, llavors la qüestió de la renovació de les cultures *en els seus propis termes*, com diu Lévi-Strauss, manca de rellevància.

En realitat, per als antropòlegs que se situen dins d'aquest tipus de marc teòric, no té sentit en última instància plantejar-se la renovació de la diversitat com un problema; simplement, s'assumeix que hi ha hagut diversitat en el passat i que n'hi haurà en el futur (si bé aquesta serà una diversitat diferent, com ja es pot observar en l'actualitat; més endavant tornarem sobre això). Per a ells, la renovació de la diversitat queda a compte del fet que els individus portadors de les diferents cultures tinguin veu pròpia en els processos interculturals.

En considerar les cultures com una espècie d'estacions de passada, o bé com a purs processos pràcticament sense delimitació ni distintivitat, la renovació de la diversitat queda a compte de les relacions i les trobades entre cultures i, per tant, de les cultures més fortes. Els enfocaments que fan prevaldre d'aquesta manera l'aspecte relacional (en els quals no sempre és clar, ho direm de passada, si es tracta de relacions interindividuais o interculturals) corren el perill de caure en el relacionisme vacu en el qual han caigut (no amb menys estrèpit que, pel que sembla, alegria) molts dels autors adscrits als plantejaments postantropològics, un relacionisme tan vacu des del punt de vista teòric com mortal per a totes les cultures, sobretot les no occidentals, en el context d'expansió desmesurada del capitalisme conegut com a globalització. Una situació completament diferent es planteja en el cas d'E. Wolf, des de la perspectiva del qual les relacions de poder tenen prioritat explicativa i, conseqüentment, apareixen en escena des del mateix punt de partida de l'anàlisi.

Segons Wolf, la cultura consisteix en una sèrie de processos que, dependent de les relacions de poder, construeixen i reconstrueixen, munten i desmunten constantment materials culturals com valors, categories i maneres de classificar el món. Per a Wolf, la diversitat cultural reflecteix la realització en la història d'una part de les "possibilitats humanes" que són constantment generades pels processos culturals, alhora que altres possibilitats desapareixen.

En el context actual es torna més necessari que mai posar èmfasi en la importància de prestar atenció al doble vessant de la cultura com a sistema, això és, tant a la naturalesa de la cultura com a constitutiva de certa unitat d'organització i de sentit, com al caràcter relacional d'aquesta. Naturalment, la cultura és una cosa dinàmica, inventiva i mòbil, un procés en marxa, com no deixa de repetir Clifford, que té certa tendència a empènyer portes que ja estan obertes. Això és cert, i és necessari tenir-ho molt en compte. Tanmateix, des d'una perspectiva que considera la diversitat cultural com un valor en si mateix, conformar-se amb l'afirmació del caràcter essencialment canviant de les cultures no és de cap manera suficient, ja que *no tot val* en matèria de cultura i, per tant, de relacions interculturals. A més, el fet que aquestes últimes siguin constitutives de la cultura no significa que tot contacte cultural sigui

Lectura complementària

E. Wolf (1982). *Europe and the People without History*. London: University of California Press.

igualment constituïu ni que es produeixin contactes entre cultures ja constituïdes amb total independència d'aquests contactes, com és el cas del descobriment d'Amèrica.

En altres paraules, hi ha *límits* culturals al canvi cultural, límits que afecten tant a la *viabilitat* com al *ritme* del canvi (i, per tant, de l'intercanvi), ja que no tot està obert a tot, ni tot és intercanviable respecte a la renovació de les cultures. És evident que aquests límits desapareixen tan aviat com un se situa en una perspectiva que subordina els processos culturals a altres factors.

En la perspectiva relacional de Wolf, per exemple, que atorga prioritat a les relacions de poder, els límits al canvi cultural són límits de poder, i la preocupació fonamental se centra a descriure i explicar aquests canvis depenent de les relacions de poder que els impulsen i en gran manera els conformen. La perspectiva de Clifford, per la seva banda, segons la qual el que és prioritari és l'individu com a valor, també considera els límits al canvi cultural com una funció en última instància de les relacions de poder, però l'atenció no se centra en aquestes relacions, sinó més aviat en la capacitat dels individus (típicament, portadors de cultures no modernes) per a acomodar-se estratègicament i per a adaptar-se de forma activa i fins i tot creativa a les situacions sorgides després del contacte amb la modernitat, i molt particularment en el que ell denomina "els futurs culturals que s'obren" en aquestes situacions. El problema amb aquesta perspectiva és, com ja hem assenyalat, si aquesta capacitat que tant d'interès suscita a Clifford no consisteix en una altra cosa que en la transformació dels portadors d'altres cultures en individus moderns.

La perspectiva intercultural que acabem de delinear es pot definir a partir de tres aspectes fonamentals. En primer lloc, una cultura no existeix en aïllament, sinó que ho fa *en relació amb* altres cultures, i només en relació amb altres cultures; per tant, parlar de cultura implica parlar de diversitat cultural i d'interculturalitat. En segon lloc, les cultures es renoven contínuament en la diversitat, o bé decauen i finalment desapareixen com a cultures diferents. Finalment, la renovació de les cultures en la diversitat imposa límits tant al canvi cultural com a les relacions entre cultures; dit en altres paraules: des del punt de vista de la renovació de les cultures i, per tant, de la mateixa diversitat, no tot canvi és viable ni tota forma d'interculturalitat factible.

5. La diversitat cultural i les relacions interculturals

En què consisteix, llavors, la diversitat cultural? Per a tractar de respondre a aquesta qüestió espinosa, molt més complexa del que en principi podria semblar –com ho prova el fet que gairebé ningú no la tracta, i es conformen en lloc d'això amb comentaris de passada sobre l'assumpte–, el millor és acudir directament a Lévi-Strauss, l'únic autor, segons la nostra opinió, que l'aborda directament i en tota la seva extensió. En efecte, en la seva primera conferència a la Unesco, Lévi-Strauss desenvolupa una perspectiva summament elaborada segons la qual la diversitat humana no es pot concebre de cap manera com la diversitat d'una mostra inerta o un catàleg dissecat de característiques o trets relacionats amb les institucions socials, la religió, l'art, la llengua i altres fets culturals. Aquesta concepció estàtica de la diversitat com a mostra, catàleg o (en els casos lleugerament més sofisticats) mosaic de cultures o trets culturals concorda perfectament amb les idees i els valors dominants en les societats occidentals i, cada vegada més, a tot el món, això és, amb l'individualisme; i per això equival a la concepció *ingènua*, la qual és, de fet, la més comuna avui en dia i la pròpia no només de l'home del carrer, per dir-ho així, sinó també de perspectives summament populars com les multiculturalistes i la que preval, no cal dir-ho, en l'àmbit tecnocientífic i industrial de l'enginyeria genètica i les biotecnologies pel que fa a la diversitat genètica.

En contra d'aquesta visió ingènua, i partint de la idea de la unitat essencial del gènere humà, dins de la qual cada cultura constitueix una forma específica i original d'existència humana, Lévi-Strauss argumenta que cal abordar i pensar-se la diversitat sobre la base d'un enfocament intercultural i dinàmic, això és, considerant les cultures en les seves relacions mútues, la qual cosa inclou els diferents tipus de relacions, interaccions i comunicacions que es donen entre les societats, i també la intensitat d'aquestes, i tenint com a punt de referència la configuració constituïda per la totalitat de les societats humanes i les seves relacions mútues –configuració els contorns i alineaments de la qual depenen del nombre de societats, de la seva importància numèrica, de la seva relativa proximitat o allunyament geogràfic i dels mitjans de comunicació materials i intel·lectuals de què se serveixen. D'aquesta manera, la diversitat és la que resulta de totes aquestes relacions, i de cap manera la conseqüència de característiques intrínseques de les societats, o de l'acumulació de trets per part d'aquestes.

El caràcter dinàmic de la *diversitat cultural* rau en el fet que és, sobretot, una funció de les relacions que vinculen els grups humans, i només molt secundàriament una funció del seu relatiu aïllament.

Vegeu també

En el mòdul "La diversitat cultural des de l'òptica de les relacions interculturals", trobareu una exposició detinguda de la concepció de diversitat cultural del pare de l'antropologia estructuralista.

L'èxit del multiculturalisme

Qui pot dubtar que la popularitat de les perspectives multiculturalistes es deu, sobretot, al fet que estan profundament impregnades de les idees i valors individualistes dominants?

Segons aquesta concepció, el que és veritablement rellevant a l'hora de pensar la diversitat humana no són els continguts de la diversitat, per exemple, les diferències de costums o d'un altre tipus entre dues o més societats (diferències que tenen una existència històrica i, en conseqüència, relativament limitada), sinó les relacions interculturals considerades en el marc de la configuració constituïda, en el nivell més ampli, per la totalitat de les cultures humanes i els seus alineaments variables. Però entre aquest nivell més general i el nivell més elemental, constituït per les relacions d'una societat amb els seus veïns pròxims i distants, hi ha altres nivells que és necessari tenir en compte. Això vol dir que cal considerar les relacions interculturals en el marc dels diferents agrupaments de cultures que siguin rellevants –casos paradigmàtics d'aquest tipus d'agrupaments són les civilitzacions. Aquest enfocament és similar al de Wolf en el fet que pren com a horitzó general de referència la totalitat dels grups humans i els seus múltiples alineaments, però és radicalment diferent en el fet que Wolf considera les mateixes cultures i societats humanes com a formacions provisionals constituïdes per "grapats de relacions" i subjectes a les relacions de poder entre grups i individus.

Aquesta manera de comprendre la diversitat cultural com una cosa que concerneix fonamentalment les relacions interculturals porta immediatament a plantejar la pregunta de com s'han definit a si mateixes les mateixes societats humanes, això és, com han entès les seves relacions mútues. La resposta a aquesta pregunta resideix en bona mesura en l'**etnocentrisme**, que suposa, com explica Lévi-Strauss en pàgines citades mil vegades de "Raza e historia", rebutjar la diferència fins al punt de situar-la fora de la humanitat, o bé en un àmbit no plenament humà –operació de rebuig que és universal i que, paradoxalment i en contra de l'efecte buscat, iguala el que rebutja amb el rebutjat.

La universalitat de l'etnocentrisme vol dir, més enllà de la idea que totes les cultures són etnocèntriques, que l'etnocentrisme, com assenyala Clastres, és inherent a la noció mateixa de cultura. Ara bé, no totes les manifestacions de l'etnocentrisme són iguals, o el que és el mateix, no totes les cultures són etnocèntriques de la mateixa manera.

Lévi-Strauss apunta, en "Raza y cultura", a dues formes fonamentals d'etnocentrisme, la distinció de les quals ens sembla essencial a l'hora de tractar de respondre a les qüestions clau sobre la diversitat que hem plantejat al començament d'aquest mòdul. El primer que cal assenyalar sobre això és que l'etnocentrisme (és a dir, el sociocentrisme) no consisteix només en la idea de superioritat de la pròpia societat sobre altres societats. En efecte, aquesta idea, que implica valorar les altres societats segons patrons culturals propis, valoració que porta a veure les altres societats com a inferiors, sovint fins al punt de negar-los la humanitat, i fins i tot a establir tota una jerarquia entre les diferents societats amb la societat pròpia al capdavant, ve acompanyada d'una actitud concreta cap a altres societats. Però mentre que la idea de superioritat

Lectura recomanada

Per a aprofundir en l'anàlisi de la diversitat cultural de Wolf, podeu consultar:

E. Wolf (1982). *Europe and the People without History*. London: University of California Press.

és universal, aquesta actitud presenta dues manifestacions bàsiques que fa necessari distingir dues formes d'etnocentrisme clarament diferents, una pròpia de les societats occidentals modernes i l'altra de les societats que podem denominar *tradicionals*:

1) L'etnocentrisme tradicional combina la idea de superioritat de la societat pròpia sobre les altres societats amb una actitud d'*indiferència* davant d'aquestes, a les quals sovint nega la humanitat. Podríem denominar-lo, doncs, *etnocentrisme tradicional o indiferent*, i representar-lo mitjançant el parell [superioritat + indiferència].

2) L'etnocentrisme modern combina, al contrari, la idea de superioritat de la societat pròpia sobre altres societats amb una actitud davant d'aquestes, barreja d'identificació i intent de transformació, que podem caracteritzar, a falta d'un terme millor, com a *actitud d'assimilació*. Aquesta forma d'etnocentrisme tendeix a veure la humanitat de l'altre com una cosa realitzada només parcialment, com una humanitat "en petit", per dir-ho així (l'altre seria als estadis infantils, o primitiu, o irracional, de la humanitat), però potencialment humana de forma plena (d'aquí l'intent de transformació) d'acord amb el model d'humanitat proporcionat per la societat pròpia (l'actitud d'identificació no es produeix amb l'altre tal com l'altre és –és a dir, es nega la diferència–, sinó tal com se'l vol fer). Aquesta forma d'etnocentrisme, que podríem denominar *etnocentrisme modern o assimilador* i que es podria representar mitjançant el parell [superioritat + assimilació], es distingeix, sobretot, per la *idea de transformar l'altre* fins a fer-lo com un mateix.

Cal assenyalar que l'actitud d'indiferència que defineix la configuració etnocèntrica tradicional no implica que no hi hagi relacions amb les altres societats; n'hi ha, sobretot amb les societats veïnes o relativament pròximes, i poden incloure des d'intercanvis i aliances matrimonials fins a intercanvis de violència (actes de guerra o similars). Tanmateix, no hi ha un intent de transformar l'altre, intent que caracteritza la configuració etnocèntrica moderna. No podem entrar aquí ni en la complexíssima sociogènesi ni en les múltiples implicacions de la idea de "transformar l'altre". N'hi ha prou de dir que aquesta idea (i, en conseqüència, l'etnocentrisme modern a què serveix de base), l'origen de la qual cal buscar evidentment en l'universalisme cristià (en l'ideal de "perfectibilitat de l'home"), constitueix, segons la nostra opinió, el fonament de l'univers ideològic (relatiu a les idees i valors) sobre el qual s'articula la idea de progrés.

La raó per la qual Lévi-Strauss dedica tanta atenció i analitza en profunditat la idea de progrés en la seva primera conferència a la Unesco rau en el fet que aquesta idea defineix precisament la percepció i la valoració de la diversitat que tenen les societats occidentals modernes. Després de desemmascarar, en la primera conferència, les fal·làcies inherents a la idea simplista de progrés dominant en les societats occidentals modernes, a la qual oposa la tesi de la pluralitat i la divergència ocasional de diverses línies d'evolució i transforma-

La idea de progrés

Aquesta apareix explícitament lligada a l'ideal de perfeccionament al segle XVIII; més en general, s'ha considerat sovint com la secularització de l'escatologia i la providència cristianes, si bé hi ha autors, com H. Blumenberg, que han matisat considerablement aquesta tesi.

Lectures recomanades

Sobre la idea de progrés, podeu consultar:

K. Löwith (1973). *El sentido de la historia* (original alemany, de 1953). Madrid: Aguilar.

H. Blumenberg (1966). *Die Legitimität der Neuzeit* (edició revisada i ampliada el 1988). Francfort: Suhrkamp.

ció que té lloc a partir de diverses coalicions de cultures, Lévi-Strauss torna, a la segona conferència sobre el tema, a posar de manifest de forma explícita *la incompatibilitat de la idea evolucionista i continuista de progrés amb el reconeixement de la diversitat cultural*. En efecte, no és possible reconèixer i respectar l'altre quan un se'n considera tan superior que no desitja res més que transformar-lo i fer-lo igual a un. Aquesta actitud tan arrogant, que no només nega l'altre per partida doble, això és, en la mesura que és diferent i en la mesura que només és igual "a mitges", sinó que es proposa (i fins i tot considera un deure) transformar-lo, no pot deixar de posar-se en relació directa amb l'etnocidi. I per això es pot dir que la idea de progrés constitueix sobre això el desenvolupament més elaborat de l'etnocentrisme modern i el que serveix de fonament a l'etnocidi.

Les quatre fal·làcies de la idea de progrés

Es poden distingir quatre fal·làcies almenys: fal·làcia de la sinèdoque, de l'ordre de perfeccionament progressiu (imatge de l'home pujant unes escales, a la qual Lévi-Strauss oposa la del jugador que aposta), de la uniformitat i del desenvolupament espontani cap a la forma de vida occidental.

No és la nostra intenció referir-nos aquí a totes les formes d'interculturalitat i relació amb l'altre, ni tan sols a les més importants. Sí que ens aturarem breument, tanmateix, en el **racisme**, ja que es tracta d'un fenomen que, com va posar de manifest Lévi-Strauss, mostra una extraordinària capacitat metamòrfica. Potser a causa d'això, l'abús de la noció de racisme, i també la seva confusió amb actituds d'afecció als propis valors, que són perfectament normals – confusió que mina i debilita, molt més del que es pensa, la lluita contra el racisme, ja que li fa el joc –, estan avui més avançats del que el mateix Lévi-Strauss pensava quan va tenir el coratge de denunciar-ho davant dels funcionaris de la Unesco.

Lévi-Strauss ataca el fons del problema i inverteix completament, com a resultat de l'anàlisi, la direcció de les relacions entre raça i cultura (tal com l'estableixen les teories racistes) o, més en general, entre la diversitat biològica i genètica (ja que la idea de "raça" no té cap fonament en la realitat) i la diversitat cultural. Mitjançant nombrosos exemples, alguns d'indubtable complexitat i sofisticació tècnica, com per exemple, el doble procés de "fissió" i "fusió" en l'aparició de nous grups, el control del creixement demogràfic i la "lentitud" en l'augment de la població, Lévi-Strauss mostra de manera inequívoca, més enllà dels arguments antiracistes de Boas, en els quals d'altra banda s'inspira, com les cultures privilegien certes formes de selecció natural sobre d'altres, influïnt d'aquesta manera en els factors genètics mateixos. És així com –per a expressar-ho d'una manera gràfica– Lévi-Strauss gira completament la truita i estableix que, lluny de ser la cultura una funció de la "raça", és la "raça" la que és una funció, entre les altres, de la cultura.

Ara bé, Lévi-Strauss és molt conscient, com no deixa d'assenyalar des de diferents angles d'anàlisi, que no és possible resoldre el problema del racisme de forma merament negativa, això és, dient i fins i tot mostrant i demostrant científicament (com ell mateix fa basant-se en els últims desenvolupaments de la genètica de poblacions) que no hi ha connexió necessària o intrínseca entre factors biogenètics i fets culturals i que, en la mesura que hi ha algun tipus de relació, aquesta té lloc en la direcció contrària a la que postulen les teories racistes.

També Dumont (1967) dubta de l'eficàcia de les crides a l'ideal igualitari en la lluita contra el racisme, per més solemnes que siguin i per molt acompanyats que vagin d'una crítica científica en tota regla al racisme. Encara més, la reafirmació de l'ideal igualitari no solament tendeix a mostrar-se ineficaç contra el racisme, sinó que de vegades sembla contribuir a intensificar-lo i a fer-lo encara més brutal. Ambdós saben molt bé que el problema del racisme, lluny de remetre, reapareix una i altra vegada amb intensitat renovada, ja que no es deu òbviament a l'existència d'idees equivocades o a la ignorància sobre les relacions entre "raça" i cultura, com semblen assumir les múltiples campanyes de conscienciació. A què es deu llavors aquesta sorprenent capacitat del racisme per a ressorgir sota formes aparentment noves que capitalitzen amb gran habilitat els fets relatius a l'enorme i complexa diversitat humana, sobretot social i cultural, existent? Evidentment, no pretenem respondre, ni tan sols provisionalment, a aquesta pregunta, sinó únicament assenyalar que per començar a respondre-la cal tenir en compte dos aspectes. En primer lloc, el context ideològic modern (Dumont) i, dins d'aquest context, el que podríem anomenar les condicions de vida contemporànies en el sentit ampli (Lévi-Strauss), que inclouen tant les relacions dels éssers humans entre si com les relacions d'aquests amb la natura. Lévi-Strauss assegura que la dificultat creixent per a gaudir dels *béns naturals* essencials (espai lliure, aigua pura i aire no contaminat), a causa de la superpoblació i a l'espoli de la natura, menyscaba la dignitat humana i, en fer-ho, complica la convivència dels éssers humans sobre la terra i –sugereix Lévi-Strauss– crea el terreny més propici per al cultiu del racisme, sobretot tenint en compte l'existència d'antagonismes i interessos sempre disposats a utilitzar-lo com a camuflament ideològic per a justificar la seva dominació i el seu afany de poder. Però això, el fet que la diferència i la seva utilització política es manifestin precisament en forma de prejudici racista, és inseparable de les dificultats per a expressar i acomodar la diferència en el marc de l'ideal igualitari com a valor dominant.

Racisme

Lévi-Strauss defineix el racisme com "una doctrina precisa que es pot resumir en quatre punts. Primer: existeix una correlació entre el patrimoni genètic, d'una banda, i les aptituds intel·lectuals i les disposicions morals, de l'altra. Segon: aquest patrimoni, del qual depenen aquestes aptituds i disposicions, és comú a tots els membres de certs agrupaments humans. Tercer: aquests agrupaments denominats races es poden jerarquitzar depenent de la qualitat del seu patrimoni genètic. Quart: aquestes diferències autoritzen les "races" anomenades superiors a manar i a explotar les altres, i eventualment a destruir-les".

Lectura recomanada

Per a una explicació del racisme als Estats Units, podeu consultar:

L. Dumont (1967). *Caste, racisme et stratification. A Homo hierarquicus*. Paris: Gallimard.

El prejudici racista apareix, així, com la perversió d'un igualitarisme, que, com assenyala Dumont, tendeix a convertir el principi moral de la igualtat entre tots els éssers humans en la noció d'identitat entre tots. Estaríem, doncs, davant d'una expressió patològica de la diferència específicament moderna que tendeix a intensificar-se davant de l'accentuació contemporània de la concurrència i que reflecteix un problema molt més ampli la solució del qual és fins i tot més urgent, segons Lévi-Strauss: el problema de les relacions entre l'espècie humana i la resta de les espècies (vegeu l'última secció d'aquest mòdul).

6. Els ordres de diversitat

En l'últim quart de segle, diversos autors han proclamat, alguns amb notable entusiasme, el final del que, per conveniència, denominarem "vella diversitat cultural", això és, l'extinció de la diversitat cultural tal com la vam conèixer (o vam creure que la vam conèixer i en part també la vam imaginar), alhora que anunciaven el començament d'un nou ordre de diversitat, o, senzillament, d'una "nova diversitat cultural". Tanmateix, s'ha teoritzat molt poca cosa d'aquesta nova diversitat, mentre que la naturalesa de la vella diversitat se sol donar per feta. Aquesta situació no deixa de ser curiosa, sobretot tenint en compte que aquest canvi de llarg abast ja havia estat teoritzat entorn dels anys cinquanta per Lévi-Strauss.

6.1. La nova diversitat cultural segons Lévi-Strauss

En efecte, en "Raza e historia" primer, i en "Raza y cultura" després, Lévi-Strauss anuncia el final d'un món, alhora que anticipa els aspectes fonamentals del món en el qual vivim i cap al qual semblem irremissiblement abocats. Es tracta del final de la diversitat cultural tal com l'hem conegut, això és, del vell *ordre de diversitat*. Però com es pot definir d'una manera apropiada el que és un ordre de diversitat i com es pot diferenciar uns ordres de diversitat d'altres? Si la diversitat cultural, segons Lévi-Strauss, al qual també hem d'acudir en aquest punt, és essencialment una funció de les relacions que lliguen els grups humans, llavors sembla clar que cal definir els ordres de diversitat precisament per mitjà de la interculturalitat o de les relacions interculturals.

L'ordre de la diversitat, el final del qual anuncia Lévi-Strauss es podria definir com un en el qual els éssers humans vivien en grups més aviat petits, relativament separats durant llargs períodes, i en condicions d'*interculturalitat moderada*, això és, subjectes a *intercanvis limitats* i a un *relatiu aïllament* –i convé insistir en el terme *relatiu*. Eren aquestes condicions d'interculturalitat moderada les que, en aquest ordre de diversitat, feien possible, actuant a tall de *barreres naturals, lingüístiques i culturals* en general (recordem la paradoxa irreductible de la vida humana), el desenvolupament i el manteniment de la diversitat cultural.

En la base d'aquest ordre de diversitat hi havia l'etnocentrisme tradicional. Sobre això, bé es podria dir que, en última instància, era aquesta actitud de "profunda indiferència" (Lévi-Strauss) cap a l'altre, que comporta l'etnocentrisme tradicional, el que constituïa, juntament amb les barreres esmentades, la millor garantia de la renovació de les cultures en els seus propis termes.

En contrast amb aquesta situació, l'expansió del capitalisme i la civilització moderna per tot el planeta ha erosionat aquestes barreres que garantien tant el manteniment de la diversitat (l'existència de les diferents cultures), com el desenvolupament d'aquesta (incloent la possibilitat d'"apostar" per nous experiments culturals i noves coalicions de cultures), i ha donat lloc progressivament, però d'una manera aparentment imparabile i cada vegada més accelerada, a grups grans i en contacte gairebé permanent. D'aquesta manera s'entra en el nou ordre de la diversitat.

En el **nou ordre de la diversitat**, els éssers humans han passat a viure en condicions d'*aculturació accelerada*, això és, sotmesos a intercanvis continus i de caràcter profundament transformador (modernització) als quals els resulta pràcticament impossible sostreure's, donada l'enorme superioritat de les societats modernes (d'aquí, "aculturació"). Això no significa que el nou ordre de diversitat porti a una total uniformitat; de fet, els processos interculturals coneguts com a "aculturació" no són completament unidireccionals, ni tan sols quan una de les parts és tan dominant com en els processos de modernització contemporanis. La contribució de les societats i cultures no occidentals a aquest procés dona lloc a certa barreja de diferents maneres de ser, fins al punt que, amb no poca freqüència, el procés d'interacció genera *formes culturals híbrides*, summament poderoses que combinen elements moderns (associats evidentment a l'individualisme) amb elements procedents de tradicions i societats no occidentals.

Veiem, així, que l'ordre de diversitat definit per l'aculturació accelerada comporta dinàmiques interculturals extraordinàriament complexes que no es poden reduir a la uniformitat temuda, si bé és indubtable que aquesta va en augment. Ara bé, atès que un ordre de diversitat comporta tant processos que tendeixen a la uniformitat, com, segons la paradoxa irreductible de la vida humana, processos que tendeixen a la diversificació, la qüestió que aquesta manera d'abordar el problema porta immediatament a plantejar és com es manifesta el procés de diversificació en aquest nou ordre de diversitat definit per l'aculturació accelerada? La resposta, expressada per Lévi-Strauss amb total nitidesa en la secció de "Raza e historia" és clara: en forma de *diversificació interna*, la qual es manifesta mitjançant el creixement de les *desigualtats socials* (tant per diversificació interna estrictament parlant com per incorporació d'immigrants que han vist la seva forma de vida completament alterada per la colonització i, posteriorment, per la modernització de les seves societats).

El creixement de les desigualtats socials en situacions de profunda transformació sociocultural (Lévi-Strauss es refereix explícitament a les revolucions neolítica i industrial) sol ser de tal calibre que arriben a instaurar-se *separacions diferencials*, ja sigui en forma d'*estatuts diferencials* pròpiament parlant (grups jerarquitcats per rang), o bé en forma de la *polarització social extrema*, que ca-

Formes culturals híbrides

Dumont (1967) analitza en profunditat la concepció ètnica de les nacions, generada en els processos d'aculturació de Rússia i, sobretot, d'Alemanya, als valors individualistes moderns, tal com aquests es van conformar a partir de la Il·lustració i la Revolució Francesa, com a casos concrets de formes híbrides.

Lectura complementària

Z. Bauman (1998). *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

racteritza la societat global emergent. Sobre això, convé remarcar que els processos de globalització manquen de la unitat d'efectes que se'ls solen atribuir, ja que divideixen tant com uneixen, i les causes de la divisió i la segregació són idèntiques, com ha sabut veure Bauman, a les causes que porten a una major unitat i uniformitat. L'espectacular i ben documentat augment de les desigualtats socials en la nova situació ocorre en paral·lel amb l'explosió dels més diversos tipus de particularismes. El fonamentalisme, el neotribalisme, el racisme i la xenofòbia són descendents tan legítims d'aquests processos com els casos d'acomodació estratègica, reconstitució i invenció cultural que estudia Clifford i que, segons la seva opinió, porten a l'obertura de futurs culturals. La forma més dràstica que està adoptant aquest procés de diversificació interna rau en l'aparició d'una asimetria radical sense precedents entre les elits globals, detentores d'un poder cada vegada més desvinculat de tota responsabilitat i, per tant, cada vegada més totalitari, i els immòbils, això és, els marginats, els exclosos i, en general, els "consumidors fallits" (Bauman, 1998), desproveïts de qualsevol poder, però carregats, paradoxalment, amb tota la responsabilitat. El més greu és que les elits accionistes i executives, únics actors completament lliures de tota constricció espacial i, per tant, mòbils sense restriccions, s'han constituït en una nova oligarquia global que ja ni tan sols no necessita passar per la prova d'afrontar la relació amb l'altre per buscar el seu propi benefici; han trencat, per tant, tota comunicació amb els immòbils, que ja no necessiten. D'aquí la criminalització de la pobresa i l'exclusió i l'augment espectacular de la població empresonada, sobretot als Estats Units.

6.2. El nou ordre de la diversitat segons Geertz

Aquesta manera de conceptualitzar l'ordre de la diversitat en què estem immersos no és compartida per molts autors. C. Geertz, per exemple, fa una anàlisi notablement diferent. Tanmateix, la seva descripció de la nova diversitat cultural no contradueix el que aquí hem dit, sinó que, segons la nostra opinió, ho complementa. En la seva conferència "Los usos de la diversidad", Geertz comença dient que la diversitat cultural tal com l'hem conegut (que ell descriu –caricaturant els punts de vista de Lévi-Strauss– com la diversitat de les "societats íntegres en comunicació distant" i de les "diferències grandioses") s'està extingint i que no hi ha cap raó per a lamentar-lo, no només perquè es tracta al cap i a la fi de la diversitat representada per caçadors de caps, caníbals, etc., sinó perquè el que ens hauria de preocupar de debò és la "nova diversitat cultural" i els problemes que aquesta implica. Geertz defineix aquesta nova diversitat d'una manera molt reveladora, és a dir: *la diversitat de les sensibilitats enfrontades en contacte ineludible*. Fruit en gran manera de la proliferació massiva de processos migratoris i de diversificació interna, i sorgida en un context en el qual les fronteres socials (això és, sociopolítiques) i culturals coincideixen cada vegada menys, es tracta de la diversitat que es dona fonamentalment entre *veïns*. I per això es diu que estan en contacte ineludible, ja que els problemes i els conflictes apareixen no només a les fronteres entre les societats, sinó, sobretot, en els límits de la pròpia pell, això és, tan aviat com depassem la nostra pell i apareix la pell del nostre veí. Atès que Geertz

Vegeu també

Podeu aprofundir en la perspectiva de Geertz i la seva anàlisi de la diversitat en el mòdul "La perspectiva interpretativa de Geertz".

Vegeu també

Trobareu una síntesi de l'exposició del cas de l'indi alcohòlic i els doctors en el mòdul dedicat a Geertz ("La perspectiva interpretativa de Geertz").

dedica una bona part de la seva anàlisi al cas de l'indi alcohòlic i els doctors, semblaria que són aquest tipus de situacions d'interacció entre un molt reduït nombre de supervivents d'altres cultures i els membres de la cultura dominant les que millor reflecteixen els enfrontaments de sensibilitats pròpies de la nova diversitat. Encara que revelador, i paradigmàtic en molts aspectes, aquest cas constitueix sense cap mena de dubte una forma purament transitòria de diversitat i, en aquest sentit, menys important del que Geertz suggereix. L'altre, l'estrany amb qui s'està en contacte ineludible, no és només l'indi, el *punky* o el xiïta, per esmentar casos a què es refereix Geertz, sinó sobretot algú amb les mateixes aspiracions bàsicament que nosaltres, això és, algú que, respecte al que veritablement importa, és en l'essencial un igual, no importa d'on procedeixi. Ja se sap que entre veïns tendeix a haver-hi no només friccions i problemes, sinó també, de vegades, conflictes que es gesten a poc a poc, però que poden arribar a enverinar les relacions. L'interès de la idea de les "sensibilitats enfrontades" rau, en la nostra opinió, en el fet que expressa l'extensió d'aquest conflicte soterrat que només de vegades es manifesta obertament en forma d'enfrontament. Ni amic ni enemic, el veí tendeix a aparèixer simultàniament com un estrany i com un rival, paradoxalment, més estrany i rival com més igual és de fet –paradoxa més aparent que real, ja que un rival no és res més que un igual que està molt pròxim i que apareix com a estrany.

Així doncs, la diversitat de les sensibilitats enfrontades en contacte ineludible expressa per sobre de tot el fet que *l'altre, l'estrany, és el veí* (fet igualment expressable a l'inrevés, això és, dient que el veí és l'estrany, l'altre). Es tracta d'éssers humans que, malgrat –o més ben dit, en bona mesura a causa d'aquesta– la igualtat i la proximitat entre ells, són portadors de sensibilitats i maneres de pensar suposadament tan diferents que un "hiatus" aparentment "indefugible", constituït per "inquietants asimetries" i "estranyeses indelebles", s'interposa constantment en les seves relacions.

Encara que Geertz no ho diu, sembla clar que la nova diversitat cultural, vista des d'aquest angle d'anàlisi, és aquella en què, cada vegada més, tots som veïns de tots i, en aquesta mateixa mesura, tots ens tornem estranys per a tots.

7. La renovació de la diversitat i la coexistència enmig del que és divers

Pel que fa a la renovació de la diversitat i a la coexistència enmig del que és divers, el savi distanciament del "*pessimisme serein*", que és com Lévi-Strauss va qualificar la seva pròpia posició i actitud en una famosa entrevista amb J.M. Benoist, contrasta profundament amb la valerosa implicació de l'optimisme intrèpid, que és com podríem qualificar l'actitud de Geertz, tornada a ratificar per ell més recentment (Geertz, 1995), i amb l'actitud de Clifford, que potser caldria qualificar d'"optimisme indecís", en lloc d'"optimisme cautelós", com a ell li agradaria (Clifford, 1997).

7.1. La posició de Lévi-Strauss

Lévi-Strauss estima que, dels dos perills que ens amenacen actualment, l'"universalisme destructor" i el "particularisme cec", que constitueixen l'expressió de les dues cares de la paradoxa de la vida humana, el primer, que per si mateix portaria a la uniformització, és fins i tot major en aquest moment, ja que és el procés dominant. En aquest sentit, l'expansió de la civilització moderna per tot el planeta sembla conduir de manera imparable cap a una civilització global, ja que els possibles frens a aquest desenvolupament, i en particular el procés de diversificació interna, només tindrien un efecte temporal que no farien més que retardar-lo. Tanmateix, Lévi-Strauss considera que la noció de "civilització mundial" és massa pobre com a valor tant moral (com a meta per a assolir) com lògic (conjunt d'elements comuns a diverses cultures), i adverteix que una humanitat fosa en una forma de vida única (centrada, presumiblement, en la producció i el consum) és inconcebible, ja que seria una humanitat ossificada.

En les circumstàncies actuals, recórrer a la tolerància recíproca, més necessària que mai, no sembla difícil, ja que aquesta suposa dues condicions, igualtat relativa i distància suficient, que no es donen en les societats contemporànies.

El que Lévi-Strauss proposa com a fonament d'una vida humana digna, la qual implica necessàriament el respecte de la diversitat, això és, la preservació del fet mateix de la diversitat (no els seus continguts concrets), és *la pietat, la identificació amb tot ésser vivent i, per tant, que sofreix*, una facultat que pertany, en principi per igual, al món animal i que és anterior a tota reflexió i a tota raó, si bé també es pot realitzar en el pla de l'intel·lecte sempre que es torni conscient. Aquesta perspectiva escèptica de *Les Lumières situa la vida per sobre de l'intel·lecte o la raó* i assegura, per tant, que *l'ésser humà és més digne de respecte com a ésser viu que com a ésser racional*.

Lectura complementària

Per a aprofundir en la proposta oral de Lévi-Strauss, basada en la pietat, podeu consultar:

C. Lévi-Strauss (1973). *Anthropologie structurale* (especialment el cap. 2, dedicat a Rousseau). Paris: Plon.

Dir que la dignitat humana resideix primordialment en la vida, i només secundàriament en la raó, implicaria situar la vida humana en el mateix nivell que la resta de les formes de vida, i impediria, si es posés en pràctica, el senyoriu espoliador sobre la natura, això és, sobre totes les formes de vida –atac contundent i d'allò més oportú del mestre francès contra la manipulació genètica i la indústria biotecnològica que deixa en ridícul els que encara diuen que el missatge de Lévi-Strauss està superat. Sobre la base d'aquesta perspectiva, Lévi-Strauss proposa fundar els drets humans en la idea de l'ésser humà com a ésser viu abans que com a ésser moral, la qual cosa permetria reconstituir no solament les relacions amb la natura, sinó en gran manera les relacions dels éssers humans entre si, en fer possible un genuí pluralisme (a diferència del pluralisme basat en procediments racionals).

El que Lévi-Strauss proposa és, sens dubte, de caràcter utòpic, però de cap manera no suposa un refugi nostàlgic, ja que sap que "no hi ha retorn al passat". Lluny d'això, la pietat és una mena de principi de saviesa que pot permetre la coexistència de l'ésser humà amb altres espècies no menys que dels éssers humans entre si. En efecte, es tracta d'un principi viable (tant els éssers humans com la resta dels éssers vius són capaços de pietat) que pot fonamentar, a més, el respecte mutu, ja que **el respecte pels altres només pot tenir un fonament natural**, "a l'empara de la reflexió i els seus sofismes" (Lévi-Strauss, 1973), per ser anterior a aquesta. Cas particular del respecte general per totes les formes de vida, aquest respecte pels altres implica la identificació amb ells com a éssers vius **en la mesura que sofreixen**, i no, per exemple, com a éssers perfectibles.

Aquests plantejaments desautoritzen no només la transformació de totes les societats en societats productives i consumistes segons el patró occidental, sinó també el canvi accelerat dins de les mateixes societats occidentals, i porten, en conformitat amb la paradoxa de la vida humana, a l'actitud que Lévi-Strauss proposa per a preservar el fet mateix de diversitat cultural en les condicions actuals: **és necessari frenar la interculturalitat**, o, per a ser precisos, l'aculturació, i per a fer-ho hem de consentir a pagar un preu que accepta que la resistència que totes les cultures, incloses les cultures occidentals modernes, oposen a l'aculturació forçada, és legítima i perfectament sana. En cas contra-

ri, ocorrerà que molt aviat no hi haurà res a intercanviar i, mentrestant, les tensions generades pel racisme no constituïran sinó un pàl·lid reflex –assegura Lévi-Strauss– del règim d'intolerància exacerbada (que també s'ha d'entendre com a "particularisme cec") que s'aproxima com a conseqüència de la modernització salvatge (que també s'ha d'entendre com a "universalisme destructor") –règim les manifestacions concretes del qual són ben visibles en l'actualitat.

No hi ha res d'escandalós en aquesta proposta. Si defensar certa sordesa davant de l'atractiu d'altres valors i la (in)comunicabilitat relativa entre cultures, igual que entre persones, resulta escandalós, això és, sens dubte, perquè l'etnocentrisme modern continua tenint un enorme poder sobre nosaltres. El fet que Geertz qualifiqui la posició de Lévi-Strauss com a *etnocentrisme de "relaxa't i gaudeix-ne"* no deixa de ser sorprenent tenint en compte que Lévi-Strauss arriba a aquesta posició després de tot un esforç i d'una reflexió com a antropòleg que no s'avé, per dir-ho en termes suaus, amb el narcisisme moral que comporta aquesta actitud d'abstracció. Potser és necessari aclarir que una cosa és que Lévi-Strauss accepti cert tipus d'etnocentrisme com a inevitable, i una altra cosa molt diferent és que ell mateix consideri la seva cultura superior a d'altres. Dit d'una altra manera: el distanciament lévi-straussianista no es pot considerar pròxim a la indiferència pròpia de l'etnocentrisme tradicional, però de cap manera com a etnocentrisme, ni tan sols tradicional, ja que li falta l'element de superioritat. El que sí que hi ha a Lévi-Strauss és cert relativisme cultural que nega l'existència de patrons universals que permetin jutjar globalment les cultures i, per tant, la superioritat de les unes sobre les altres. Es tracta, en contra del que han afirmat autors com Todorov i del que suggereix el mateix Geertz, d'una versió moderada de la relativitat cultural que actua a Lévi-Strauss com una espècie d'"idea regulativa". Que això és així ho prova el fet que el relativisme cultural està subjecte a la idea, encara important, que no hi ha diferència *fonamental*, malgrat les diferències culturals, entre els membres de les diferents cultures –com assegura el mateix Lévi-Strauss en els textos aquí recollits i com ha posat de manifest M. Hénaff (1998, p. 26) en el seu important estudi sobre Lévi-Strauss.

7.2. La posició de Geertz

La posició de Geertz, la seva visió de la diversitat cultural com a "*collage*" *replet de basars que se'ns ofereixen*, és profundament diferent de la de Lévi-Strauss. Podríem sintetitzar-la molt succintament dient que, davant de la diversitat que veritablement importa la diversitat de les "sensibilitats enfrontades en contacte ineludible", el que cal fer és armar-se de voluntat i d'imaginació per a ajudar l'enteniment a penetrar en sensibilitats i maneres de pensar alienes, de manera que el coneixement de l'altre així adquirit ens capaciti per a ampliar la nostra sensibilitat i l'abast de les nostres ments, modificant, si cal, els nostres valors, la qual cosa ens faculta, al seu torn, per a jutjar competentment l'altre i ens permet, finalment, superar les "inquietants asimetries" i les "indelebles estranyeses" que ens mantenen enfrontats.

Lectures complementàries

Dels diferents estudis i interpretacions de l'obra de Lévi-Strauss, volem destacar per la seva importància:

M. Hénaff (1998). *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press [original francès publicat el 1991 per Éditions Belfond].

T. Todorov (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éditions du Seuil [en aquesta obra, l'autor fa una interpretació segons la nostra opinió equivocada de Lévi-Strauss].

Geertz argumenta que hem de canviar la nostra manera de pensar. Per començar, hem d'entendre que la importància de la diversitat resideix fonamentalment en el fet que *ens proporciona alternatives* que són alhora "alternatives a nosaltres" i "alternatives per a nosaltres", aspectes que, lluny d'estaren oposició, són més aviat complementaris. I, atès que cal veure la diversitat alhora com una alternativa i com a *una cosa que se'ns ofereix*, el que la diversitat posa en joc és *la nostra capacitat per a penetrar en sensibilitats i maneres de pensar alienes*. Tots els éssers humans tenen indubtablement aquestacapacitat, ja que –segons va argumentar Geertz– el significat es construeix socialment. Això vol dir que les maneres de percebre, pensar i valorar, i els propis sistemes semiòtics es construeixen en i per mitjà de les relacions socials, cosa que fa de les comunitats humanes una cosa històrica, contingent i, per tant, eminentment canviant. Tanmateix, i lamentablement, els éssers humans semblen desenvolupar aquesta capacitat menys del que ho haurien de fer, sobretot tenint en compte que estem obligats a viure en "un món ple d'estranyeses inamovibles de les quals no ens podem deslliurar. Avui en dia, el desenvolupament de la capacitat per a penetrar altres sensibilitats és més urgent en la mesura que aquestes estranyeses "no deixen de tornar-se més obliqües i difuminades" i, per tant, més difícils d'atrapar.

En aquest context, el cas d'alguns antropòlegs que, com Lévi-Strauss, semblen desdenyar aquesta capacitat és particularment greu, segons l'opinió de Geertz. Atès que l'antropologia, com a "disciplina capacitadora" que és o hauria de ser, ens habilita precisament per a tenir "contactes actius amb subjectivitats variants", i ens desafia a definir el terreny que *la raó* ha de creuar per a abordar-les. Geertz ens encomana la missió de conèixer-nos els uns als altres i viure amb aquest coneixement si no volem acabar aïllats en un món beckettian d'absurd soliloqui –una missió eminentment antropològica que alguns podrien considerar com una versió secular, i sens dubte més modesta, del sermó de la muntanya. Per a complir amb aquest deure en un món que ha deixat de ser un paisatge poblat per "clubs privats exclusius" (que és com Geertz veu la "vella diversitat"), per convertir-se en un *collage* farcit de *basars* ("nova diversitat"), fa falta imaginació. No es tracta d'entendre l'altre en el sentit d'arribar a un acord en l'opinió o a un consens (com reclama Habermas), ni tampoc d'arribar a una unió de sentiment o establir una comunitat de compromís (com voldrien els liberals comunitaris); es tracta, més aviat, de "comprensió en el sentit de *compre-hendre*, de percepció i intuïció", una habilitat que, en no ser connatural, cal adquirir àrduament i que requereix, una vegada apresada, l'exercici constant per a mantenir-la en forma. En aquest tipus de comprensió, que és la pròpia de l'antropologia tal com l'entén Geertz (1993), no s'avança mitjançant el perfeccionament del consens, sinó mitjançant el *refinament del debat*.

Amb tot, i malgrat la seva enorme importància, comprendre l'altre no és només un fi en si mateix, sinó també, i sobretot, un mitjà. En aquest sentit, el deure de conèixer l'altre està al servei del deure més alt d'emetre un judici competent sobre la situació per a així poder superar-la. Al basar, hi ha una necessitat ineludible de jutjar, com posa de manifest el cas de l'indi alcohòlic i la

Lectura complementària

La concepció de cultura com a sistema semiòtic es pot trobar en:

C. Geertz (1993). *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.

màquina de diàlisi, i per tant estem obligats a fer-ho. Així doncs, no es tracta tant d'un coneixement de l'altre que té la seva finalitat en si mateix i que procura, en conseqüència, respectar escrupolosament el seu caràcter com a ésser únic i irrepetible, sinó de conèixer-lo per a així poder emetre un judici sobre la situació que és competent perquè s'adequa en principi a les peculiaritats dels participants (l'indi i els doctors) i al context de les relacions entre aquests.

Ara bé, atès que jutjar la situació implica naturalment jutjar, en el sentit sobretot de valorar l'altre (l'indi), es planteja immediatament el problema de saber depenent de quins valors i criteris es fa aquesta valoració. És evident que no es tracta de fer-ho amb els nostres valors *tout court*, ja que per a Geertz –i aquí hi ha la clau del seu plantejament, sobre la qual gira en bona mesura la seva perspectiva antropològica– *el coneixement de l'altre té en veritat la finalitat última de posar en qüestió, i eventualment modificar, els nostres propis valors.*

Evidentment, aquesta operació, aquest viatge antropològic a l'altre, pot fer trontollar les nostres creences més arrelades, i considerades per tant "naturals". En part, ocorre que això que trobem en l'altre, sobretot al principi, és –assegura Geertz (1993, p. 9)– sovint "ambigu i problemàtic". Però el més rellevant és el fet que el que la nostra sensibilitat guanya en una trobada amb una altra sensibilitat "només es produeix a compte de la nostra tranquil·litat interna" (1993, p. 45). I per això el deure de comprendre l'altre és tan difícil i requereix tant d'esforç, ja que no es tracta, efectivament, com Geertz s'encarrega de subratllar, d'una tolerància vàcua, sinó d'una cosa que ens compromet en el nostre ésser. Geertz argumenta que és precisament la inestabilitat que el coneixement de l'altre introdueix en les nostres vides morals el que posa de manifest la nostra genuïna preocupació pel problema de si estem en posició de jutjar en absolut altres formes de vida, i és el fet mateix de posar en tensió la nostra sensibilitat confrontant-la amb altres sensibilitats el que ens col·loca en la posició adequada per a jutjar. El que, finalment, ens faculta (i faculta l'altre) per a jutjar d'una manera competent no és ni més ni menys que el fet de *ser capaços de qüestionar*, gràcies a l'enriquiment espiritual que ens proporciona el coneixement de l'altre (la diversitat cultural és una cosa que "se'ns ofereix"), *la nostra pròpia sensibilitat i els nostres valors.*

La posició de Geertz és un intent de superar tant el món de l'altre com el món propi. Suposa una confiança molt notable, per no dir desmesurada, en la raó. Aquí resideix, sens dubte, un dels aspectes que més separen els punts de vista de Geertz i de Lévi-Strauss, i en bona mesura el que els porta a plantejaments teòrics i pràctics radicalment diferents: a Geertz, a conèixer l'altre i així preparar-se per a jutjar-lo i jutjar-nos d'una manera competent; i a Lévi-Strauss, a conèixer l'altre com a síntesi original i irremplaçable que no podem sotmetre a valoració (d'una manera global, s'entén). A Geertz, a veure la diversitat cultural com una cosa que se'ns ofereix per al nostre benefici espiritual, perquè tots puguem ampliar l'abast de les nostres ments; i a Lévi-Strauss, a veure-la com l'expressió més preciosa de la riquesa humana, necessària, a més, per a aquesta i que, per tant, cal cuidar, i el benefici de la qual per a l'espècie huma-

L'enfocament micro i les pràctiques hospitalàries

No queda clar si el plantejament micro de Geertz serveix per a qüestionar i canviar, en el cas de l'indi alcohòlic i els metges, pràctiques com les hospitalàries, assentades sobre tota una organització tècnica i burocràtica complexa i sobre el valor de l'eficiència, que sovint xoca amb altres valors, com la qualitat de vida i la dignitat de la persona.

na rau en l'existència mateixa de la diversitat, no en els usos que nosaltres en puguem fer intencionalment, ja que no és possible triar a voluntat, per més esforços heroics que emprenguem i llevat que renunciem a nosaltres mateixos (part també de la diversitat), entre formes d'existència i formes de vida que no es donen per peces ni per parts, sinó que constitueixen síntesis originals.

En resum: mentre Geertz considera que els terribles conflictes i les inquietants asimetries morals que genera la nova diversitat poden i s'han de resoldre recorrent a la raó (una raó il·luminada per la imaginació i impulsada pel coratge) com a pont entre els uns i els altres, Lévi-Strauss confia en la pietat i espera que la raó sigui prou sàvia per a mantenir les distàncies.

Com es pot veure, el marc en què té lloc el diàleg i el debat pels quals advoca Geertz és eminentment liberal, com ell mateix corrobora en la seva última paraula sobre això, la qual cosa el fa essencialment diferent no solament de la perspectiva lévistraussiana sinó també de la de Dumont, el marc del qual per al diàleg intercultural suposa una modificació de l'individualisme occidental d'enorme transcendència que impedeix abordar alguns dels problemes més seriosos que se solen plantejar en aquest terreny com, per exemple, les pràctiques relacionades amb l'ablació del clítoris, senzillament mitjançant l'aplicació sense reserves dels drets humans.

7.3. La posició de Clifford

En contrast amb aquestes perspectives, Clifford, que dóna per feta la renovació de la diversitat, se centra en els processos de reconstitució cultural, en les apropiacions i en els futurs culturals que sorgeixen de la trobada amb la modernitat occidental. És del major interès, sobre això, el cas dels descendents dels indis wampanoag de Mashpee (Cap Cod, Massachusetts). En una època entorn dels anys cinquanta i seixanta del segle XX, en què la zona Mashpee es va tornar sobtadament d'allò més apetible per a diverses empreses i consorcis industrials com a lloc de puixants negocis, els descendents dels indis wampanoag de Mashpee van decidir reclamar el dret legal de demandar per les terres perdudes, per a la qual cosa van iniciar un procés judicial en què se'ls va demanar que demostrassin la seva identitat "tribal" davant d'un tribunal de justícia, objectiu en què van fracassar. La curiosa anàlisi del procés i del que estava en joc, per part de Clifford, és d'allò més revelador. La qüestió que aquí es planteja rau a saber si aquest procés judicial reflecteix, com pensa Clifford, el renaixement i la reinvençió de la identitat tribal o índia, o reflecteix més aviat la invenció d'una identitat essencialment moderna que es val d'un component indi o tribal. És com a mínim dubtós que l'aspecte creatiu que a Clifford tant li preocupa resideixi principalment en el caràcter tribal o indi de la nova identitat. Més aviat, el que aquí sembla observar-se és la constitució d'una nova identitat, però no tant tribal o índia com, predominantment, moderna, sobre

Lectura recomanada

El cas dels indis wampanoag i de les empreses és analitzat en l'últim capítol de:

J. Clifford (1988). *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

la base, és clar, d'una cultura tribal o índia que, d'altra banda, no havia deixat d'adaptar-se a la cultura moderna des de l'aparició de l'home blanc. Dit d'una altra manera, la reinvençió de la identitat tribal està en gran manera subordinada a l'objectiu de reclamar la propietat sobre les terres i, més en general, a una forma de vida que en el que és fonamental és moderna. Com és natural, aquests descendents dels indis wampanoag es comporten com un grup que recorre a l'aspecte tribal o indi de la seva cultura per a defensar l'aspecte modern d'aquesta, és a dir, els seus interessos econòmics i vitals com a empresaris, petits contractistes, mestres, pescadors i empleats domèstics que són, en un context en el qual es presenten al revés de manera justa, això és, com a membres de la societat moderna que reclamen una identitat índia o tribal.

Quina altra cosa podien fer? Només en la mesura que "donin la talla" com a membres de la societat moderna, com en gran manera l'havien donat els seus avantpassats recents, els quals ja havien participat activament en l'economia i en la societat moderna de Massachusetts, poden aquests descendents dels indis wampanoag veure reconeguda la identitat que ells reclamen com a pròpia. Si un competeix econòmicament i jurídicament, no sembla haver-hi altres alternatives dins de les societats modernes. Estaríem davant d'una situació molt diferent si el que es planteja és una lluita política, com ocorre per part d'alguns pobles de l'estat mexicà de Chiapas. Per a considerar, com fa Clifford, el cas de l'indi al costat del qual s'asseia tots els dies Lévi-Strauss a la Biblioteca Pública de Nova York el 1941, vestit amb barret de plomes i jaqueta de pell amb granadura, i prenent notes amb una ploma Parker, com un cas d'un altre futur cultural, fa falta no solament imaginació i unes considerables dosis de voluntarisme, sinó també haver diluït prèviament la idea de cultura a algunes de les seves manifestacions més superficials.

Resum

En aquest mòdul hem intentat presentar una visió global sobre els plantejaments més importants, realitzats des de l'antropologia, sobre la diversitat cultural i les relacions interculturals. Els articles en què ens hem basat responen a diferents maneres de veure i interpretar la diversitat. Creiem que les notables diferències entre els autors seleccionats, lluny de constituir un obstacle per a la reflexió i l'aprenentatge, constitueixen un bon punt de partida per a millorar la nostra comprensió de la diversitat i ofereixen un panorama bastant complet dels diferents acostaments que, des de l'antropologia, s'han realitzat sobre aquest tema.

Una de les contribucions centrals del nostre discurs la constitueix l'obra de l'antropòleg Claude Lévi-Strauss, per mitjà dels seus articles "Raza e historia" (1952) i "Raza y cultura" (1971). Molts autors importants coincideixen a assenyalar que el missatge d'aquest antropòleg francès és dels més significatius i complets que hi ha sobre la diversitat cultural i les relacions interculturals. Efectivament, cap altre autor no ha tractat el tema d'una manera tan omni-comprensiva com Lévi-Strauss, i molts dels que han escrit després d'ell, ho han fet, tàcitament o explícitament, en diàleg, la majoria de les vegades crític, amb els seus plantejaments. Segons la nostra opinió, l'aportació de Lévi-Strauss és, si és possible, encara més rellevant en el moment present que fa cinquanta anys, quan va confrontar la idea de progrés, llavors (com avui) dominant, amb les seves múltiples fal·làcies i proposant en lloc seu la idea de col·laboració, i fins i tot de coalició, entre cultures.

El posicionament de Clastres, un altre dels autors revisats en el nostre mòdul i, igual que Lévi-Strauss, tractat amb deteniment en el mòdul "La diversitat cultural des de l'òptica de les relacions interculturals" d'aquesta assignatura, ens presenta la forma més dràstica que poden adoptar les relacions interculturals. Clastres té la virtut de presentar-nos el problema que ens ocupa, fent explícit, en bona mesura, el que Lévi-Strauss expressava de manera més sòbria o simplement suggerint-ho, amb una concisió més gran i en tota la seva cruesa, com hem vist al llarg d'aquestes pàgines. A més, Clastres esbossa tot un programa d'estudi i investigació sobre l'etnocidi centrat en els desenvolupaments que van implicar l'aparició de l'època moderna, i en particular en les dues formes d'organització política i econòmica inseparables que són l'estat modern i el sistema econòmic capitalista.

Una altra de les grans contribucions que des de l'antropologia s'han fet a la nostra temàtica d'estudi la trobem en l'obra de C. Geertz. La seva contribució, realitzada a partir de la crítica a la perspectiva de Lévi-Strauss, constitueix un dels punts de partida de les antropologies denominades postmodernes; antropologies que desplacen el centre del debat entorn de la diversitat de l'àmbit

social a l'individual i, com hem vist, no consideren un problema la renovació de la diversitat. Per a aquest autor, la diversitat cultural s'ha d'entendre com una cosa que se'ns ofereix per al nostre propi benefici, que tots puguem ampliar l'horitzó dels nostres sabers i coneixements i siguem capaços de modificar la nostra sensibilitat i els nostres valors. Els plantejaments d'aquesta nova antropologia estan més orientats als nous actius culturals que sorgeixen de la trobada entre cultures, que a la pèrdua de diversitat (uniformització). Respecte als punts de vista sobre la diversitat cultural mantinguts per les antropologies postmodernes, hem destacat els plantejaments de J. Clifford i el seu interès pels processos de reconstitució cultural i els futurs culturals que sorgeixen de la trobada amb la modernitat occidental.

Finalment, cal destacar el plantejament d'un altre dels autors l'aportació del qual ha estat molt significativa en la nostra reflexió, la posició d'L. Dumont. Aquest antropòleg, si bé no tracta directament del problema de la diversitat cultural, analitza una sèrie d'idees que són a la base de la visió que tenen les societats occidentals de la diversitat i de la interculturalitat: els prejudicis etnocèntrics (o com diu Dumont, sociocèntrics), que, si bé són universals, provoquen un dany enorme quan el predomini d'una cultura sobre l'altra és tan gran com el que exerceixen actualment les societats occidentals. En aquest sentit, considerem molt important complementar l'adequat tractament que fa Lévi-Strauss del tema del racisme amb l'anàlisi que realitza Dumont, que ho considera una forma patològica d'expressió de la diferència específicament moderna.

Glossari

diacrònic -a *adj* Dit de la perspectiva d'estudi que té en compte l'evolució al llarg del temps dels elements estudiats.

holístic -a *adj* Dit de la perspectiva d'estudi que utilitza un punt de vista global i realitza una anàlisi omnicomprensiva de la realitat estudiada.

sincrònic -a *adj* Dit de la perspectiva d'estudi que únicament analitza els elements estudiats en un moment determinat, sense tenir-ne en compte l'evolució al llarg del temps.

Bibliografia

- Bauman, Z.** (1998). *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z.** (1991). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z.** (1998). *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press [traduït al castellà a Sequitur el 1998].
- Blumenberg, H.** (1966). *Die Legitimität der Neuzeit* (edició revisada i ampliada el 1988). Francfort: Suhrkamp.
- Carrithers, M.** (1992). *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Londres: Oxford University Press [traduït al castellà el 1995: *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: AlianzaEditorial].
- Castoriadis, C.** (1999). *Figuras de lo pensable*. Madrid: Ediciones Cátedra [original francès publicat el mateix any per Éditions du Seuil].
- Clastres, P.** (1980). *Recherches d'anthropologies politique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Clifford, J.** (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press [traduït al castellà el 1999: *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa].
- Clifford, J.** (1988) *The Predicament of Culture*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press [traduït al castellà el 1995: *Dilemas de la Cultura*. Barcelona: Gedisa].
- Clifford, J. i Marcus, G.** (Eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of California Press.
- Dumont, L.** (1967). *Homo Hierarquicus*. Paris: Gallimard [traduït al castellà com a apèndix al llibre del mateix títol publicat per Aguilar el 1970].
- Dumont, L.** (1983). *Essais sur l'individualism. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne* (edició revisada de 1985). Paris: Éditions du Seuil [edició espanyola publicada amb el mateix títol per Alianza Editorial el 1987].
- Dumont, L.** (1991). *Homo Aequalis II: L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.
- Geertz, C.** (1993). *The Interpretation of Cultures* (publicat originalment per Basic Books el 1973). London: Fontana Press.
- Geertz, C.** (1993). *Local Knowledge* (publicat originalment el 1983). London: Fontana Press.
- Geertz, C.** (1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Geertz, C.** (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Giner, S. i Scartezini, R.** (Eds.). (1996). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hénaff, M.** (1998). *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* (original francès publicat el 1991 per Éditions Belfond). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kuper, A.** (1999). *Culture: The Anthropologists' Account*. Harvard: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C.** (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon [versió en castellà publicada per Paidós el 1988].
- Lévi-Strauss, C.** (1955). Diogène couché. *Les Temps modernes*, 110, 1187-1220.
- Lévi-Strauss, C.** (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon [versió en castellà publicada el 1964 per Fondo de Cultura Económica].
- Lévi-Strauss, C.** (1973). *L'Homme nu, Mythologiques*, vol. iv. Paris: Plon [versió en castellà publicada el 1976 per Siglo Veintiuno].

- Lévi-Strauss, C.** (1973). *Antropologie structurale deux*. Paris: Plon [versió en castellà publicada per Siglo Veintiuno el 1979].
- Lévi-Strauss, C.** (1983). *La regard éloigné*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. i Eribon, D.** (1988). *De près et de loin*. Paris: Editions Odile Jacob [traduït al castellà el 1990: *De cerca y de lejos*. Madrid: Alianza].
- Lévi-Strauss, C. i Benoist, J. M.** Claude Lévi-Strauss reconsiders: From Rousseau to Burke. *Encounter*.
- Löwith, K.** (1973). *El sentido de la historia* (original alemany publicat el 1953). Madrid: Aguilar.
- Obeyesekere, G.** (1992). *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking*. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, K.** (1957). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (ed. original publicada el 1944). Beacon Press [traducció al castellà de 1997: *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta].
- Rosaldo, R.** (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (ed. de 1993). Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Sahlins, M.** (1995). *How "Natives" Think, About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thurnwald, R. C.** (1935). *Black and White in East Africa: The Fabric of a New Civilization*.
- Todorov, T.** (Ed.). (1988). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Gijón: Júcar.
- Todorov, T.** (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éditions du Seuil [versió en castellà publicada per Siglo Veintiuno el 1991].
- Wolf, E.** (1999). *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley / Los Angeles, California: University of California Press.
- Wolf, E.** (1982). *Europe and the People without History*. London: University of California Press.

