

L'esclat de la diversitat

Les propostes de la postmodernitat

Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse

PID_00213862

Índex

Introducció	5
Objectius	7
1. L'esclat de les ciències socials	9
1.1. El coneixement en crisi	9
1.2. La postmodernitat	10
2. L'herència subvertida de l'antropologia simbòlica	16
2.1. Els "fills" de Geertz	16
2.2. L'antropologia és un text	17
3. Literatura postcolonial i marxisme	25
3.1. Orientalisme i occidentalisme	25
3.2. Els estudis culturals i el multiculturalisme	28
3.3. El sistema món	31
4. La cultura és un text modern	34
4.1. Idees perilloses: raça, cultura, poble, civilització, ètnia, etc.	34
Resum	38
Glossari	39
Bibliografia	40

Introducció

Algunes coses han canviat profundament en les ciències socials durant els últims anys. D'una banda, perquè els fonaments epistemològics de la ciència han estat qüestionats d'una manera reiterada des de fa aproximadament mig segle. D'altra banda, perquè s'han produït canvis socials molt importants que han minat les bases de la creença fins ara compartida en la bondat i la inevitabilitat del progrés humà.

El pessimisme epistemològic i social s'ha anat estenent al llarg dels últims cinquanta anys, fins al punt que ha passat a ser habitual considerar-ho tot un canvi d'època. Aquesta nova època se sol denominar *postmodernitat*. No obstant això, es cataloga també com a sobremodernitat, modernitat tardana, capitalisme avançat, societat de consum, globalització neoliberal, societat postindustrial, societat de la informació o del coneixement, societat de masses, etc. Els diferents pensadors han triat el nom depenent de l'aspecte que consideren més notable, encara que també depenent de si volen ressaltar-ne la ruptura o el vincle, és a dir, la continuïtat amb la modernitat. Sigui com sigui, la modernitat i les seves esperances il·lustrades han quedat bastant diluïdes en un món que ara ja es veu a si mateix com a postmodern, independentment del fet que creguem que la postmodernitat és o no una època "realment" diferent a la modernitat. El que és evident és que alguna cosa ha canviat i, potser, la prova més fefaent d'això és que l'estat d'ànim dels científics socials ja no és el mateix.

En aquest mòdul, repassarem breument aquesta situació històrica, a fi d'enfrontar-nos al que és el nostre veritable objectiu: reconèixer quines han estat les maneres d'encarar el tema de la diversitat cultural en la postmodernitat. Per aquest motiu, quan acabem aquesta primera i necessària contextualització repassarem les aportacions a l'antropologia que han fet els hereus de Clifford Geertz, la gent que va portar l'antropologia simbòlica fins a les seves últimes conseqüències. Aquestes han significat, per a uns, el final de l'antropologia i la caiguda en l'abisme que suposaria assumir l'impossibilitat de conèixer els altres i, de rebot, a un mateix. Tanmateix, per a d'altres ha significat un revulsiu en la manera de fer antropologia. Mentre tenia lloc el debat, han nascut noves maneres de fer antropologia, i les formes clàssiques del coneixement antropològic han quedat irremeiablement alterades.

D'alguna manera, el pas de la postmodernitat per l'antropologia ha estat una mena de terratrèmol que ha fet moure's a tot el món i, sobretot, a psicòlegs i sociòlegs. Lògicament, les antigues maneres de treballar i de pensar la diferència humana encara persisteixen, però ja no poden recórrer al mateix tipus de justificacions o, més ben dit, ara es troben en la situació d'haver de **justificar** el seu treball (què consideren un problema i què no, què fan per afrontar-lo,

quin producte en treuen, etc.), quan abans no necessitaven fer-ho, ja que semblava que només existia una forma normal, científica, lògica, racional, o com li vulgueu dir, d'investigar.

Tanmateix, el debat de la postmodernitat ha afectat en especial l'espai del que podem denominar la crítica social. És a dir, aquells àmbits en els quals hi ha hagut una preocupació constant per les relacions de poder asimètriques i per la transformació de la societat cap a una societat més justa i més respectuosa de la diversitat. Les crítiques marxistes i anarquistes clàssiques han hagut de renunciar als seus projectes homogenis i totalitzadors, que pretenien solucionar la injustícia i les desigualtats proposant **un** únic model de societat ideal o utopia. La psicologia moderna, que pretenia trobar **un** sol model de "normalitat", també s'ha vist obligada a renunciar-hi. No obstant això, això no significa que la preocupació per la justícia i la desigualtat hagi desaparegut, sinó tan sols que el que es considerava que era la seva solució ja no ho és. Per aquest motiu, aquestes preocupacions s'han començat a expressar de diferents maneres, assumint, algunes més i d'altres menys, les crítiques epistemològiques al somni dels qui pretenien obtenir un coneixement pur, no contaminat per la societat o la cultura, com a producte de la seva tasca investigadora. La diversitat de graus en els quals els diferents corrents en les ciències socials han assumit aquestes crítiques serà el que ens indicarà precisament la particularitat de cada una d'aquestes propostes i ens atorgarà un fil conductor sobre el qual analitzar el present i imaginar el futur de les "ciències" de la diversitat.

Objectius

Mitjançant l'estudi d'aquest mòdul, aconseguireu:

- 1.** Familiaritzar-vos amb el context social i epistemològic que han provocat les noves maneres de pensar la diversitat humana.
- 2.** Conèixer la crítica a les formes tradicionals d'autoritat etnogràfica que han formulat els autors postmoderns.
- 3.** Comprendre les propostes dels antropòlegs postmoderns i avaluar els seus efectes, tant positius com negatius.
- 4.** Conèixer els corrents de pensament que conviuen amb l'antropologia postmoderna en el context actual.
- 5.** Avaluar els efectes que té sobre el tractament de la diversitat l'ús de determinats conceptes, com per exemple, ètnia, cultura, raça o societat.

1. L'esclat de les ciències socials

En aquest primer apartat, establim un esbós de les línies del canvi social i epistemològic que hem viscut en l'últim mig segle. Per qüestions d'espai, només podrem repassar les línies principals d'aquest canvi sense entrar a aprofundir-hi. Tanmateix, l'objectiu únicament consisteix a presentar el context necessari per a la comprensió de la resta del mòdul. En tot cas, si no ara més endavant, no deixeu d'ampliar amb lectures complementàries el que aquí es presenta.

1.1. El coneixement en crisi

Hi va haver un temps en què els científics socials creien que, aplicant els procediments adequats, podrien trobar un accés privilegiat, un tipus de porta, a la realitat. D'aquesta manera, mitjançant el mètode científic, els científics, i qualsevol persona amb la formació necessària, podrien descriure les coses tal com són i tal com havien estat i, per tant, preveure els esdeveniments futurs de la realitat humana. Preveure la conducta, en definitiva. Aquesta creença es va mantenir vigent durant molts anys, encara que a mesura que passava el temps, cada vegada se n'havien de matisar més aspectes. L'entusiasme del positivisme del segle XIX va haver de ser suavitzat pel neopositivisme del Cercle de Viena, que, al seu torn, va ser frenat pel gir lingüístic en filosofia i ciències socials.

És un lloc comú situar l'origen d'aquesta creença en la filosofia de Descartes, en la famosa divisió entre *res cogitans* o món interior i *res extensa* o món exterior. Aquesta divisió entre el que pensem i el món complia dues funcions: d'una banda, ressaltava el caràcter de realitats independents l'una de l'altra del món i de la consciència i, de l'altra, posava sobre la taula el problema del contacte entre totes dues. La idea era, més o menys simplificada, que el món podia entrar a través dels sentits humans, com assenyalaven els empiristes, però que el coneixement només el podia produir la consciència, és a dir, el món de les idees mitjançant el llenguatge. De qualsevol manera, el llenguatge expressava les idees, que, al seu torn, podien **reflectir** el món real. El problema residia en com separar el llenguatge de les impureses que suposava el seu caràcter de producció social. O dit d'una altra manera, si es vol obtenir un coneixement objectiu, cal trobar la manera de desfer-se de la "influència maligna" de les convencions socials, dels costums, de les creences supersticioses, etc. En definitiva, desfer-se de la cultura i de tot allò que ens pugui apartar del camí recte de la veritat.

Psicohistòria

Per exemple Isaac Asimov, en la seva sèrie de llibres de ciència-ficció sobre "les Fundacions", preveu l'aparició d'una nova ciència: la **psicohistòria**, capaç de fer prediccions a llarg termini sobre la història de la humanitat. Tanmateix, Asimov és prou intel·ligent per a preveure que els psicohistoriadors han de viure apartats de la humanitat, ja que la difusió de les seves prediccions les invalidaria. I és que la voluntat de control de la ciència s'avé molt poc amb la democràcia.

Davant d'aquest problema van sorgir els primers matisos. Atès que el coneixement combinat dels sentits i del món de les idees podia no ser prou pur, calia matisar. Per a aconseguir-ho, es van proposar dues vies possibles: d'una banda, la via **fenomenològica** va proposar que el que es necessitava era orientar la mirada cap a l'interior, i netejar la consciència humana d'aquestes impureses que l'allunyaven del coneixement perfecte de la realitat per mitjà de l'experiència. D'altra banda, la via **neopositivista** va proposar la creació d'un nou llenguatge, un llenguatge lògic i formal que no depengués de les volubles convencions humanes. D'aquesta manera, es passà de la concepció que les idees reflecteixen el món a pensar que és el llenguatge el que el **representa** i, en tot cas, el món real és el que contribueix amb la seva pròpia existència a comprovar la certesa d'aquestes representacions.

Tot i així, ni tan sols el somni neopositivista d'un llenguatge ideal no era viable, ja que, per definició, qualsevol llenguatge es basa en la convenció social, i tampoc no es va trobar cap accés directe a la consciència humana, ja que aquesta no és una de les causes de l'experiència, allò que la possibilita, sinó que, precisament, és causada per l'experiència, és un producte d'aquesta.

Així doncs, d'una manera gradual i a partir de les aportacions de Ludwig Wittgenstein al seu llibre *Investigacions filosòfiques*, va anar prenent forma el que en filosofia es coneix com a **gir lingüístic**. La principal premissa d'aquest corrent és que no hi ha cap accés directe a la realitat que pugui propiciar el coneixement objectiu, per la simple raó que realitat i llenguatge constitueixen dues entitats separades, sinó que estan constantment en coproducció. És a dir, que el llenguatge crea realitats i, per tant, la realitat té un component lingüístic inextricable. D'aquesta manera, l'estudi de les idees per part de la filosofia ha de passar a ser, sobretot un estudi del llenguatge quotidià més concretament dels **usos** del llenguatge. Per tant, es remarca el seu caràcter **constructiu**, el llenguatge construeix la realitat; **performatiu**, el llenguatge fa coses; **retòric**, el llenguatge permet actuar sobre les altres persones; i **pràctic**, el llenguatge és una pràctica social que conforma les altres pràctiquessocials (Ibáñez, 2001).

Com podeu deduir, aquestes transformacions van obrir al món de les ciències socials la possibilitat de generar coneixements utilitzant les seves pròpies metodologies, sense necessitat de dependre del cànon epistemològic marcat per les ciències naturals. Aquest pluralisme metodològic constitueix una de les principals característiques de la ciència postmoderna.

1.2. La postmodernitat

És difícil distingir fins a quin punt els canvis tecnològics i socials han estat els que han impulsat els canvis epistemològics i ideològics, o si ha succeït a l'inrevés, és a dir, que els canvis en la manera d'entendre la producció de

Lectura recomanada

Podreu trobar una explicació més detallada d'aquesta història en l'obra següent:

R. Rorty (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Lectures complementàries

Podem iniciar en la lectura del segon Wittgenstein amb els seus llibres més breus:

Sobre la certesa. Barcelona: Gedisa, 1987.

Els quaderns blau i marró. Madrid: Tecnos, 1989.

Observacions sobre els colors. Barcelona: Paidós, 1994.

coneixement i l'organització política han orientat la tecnologia i la societat cap a una determinada direcció. El més probable és que aquesta sigui una pregunta simplista, de fet no té gaire sentit separar un suposat àmbit material i un altre suposat àmbit simbòlic i discutir durant hores sobre quin és el que precedeix l'altre. No només perquè ambdós àmbits s'alimentin mútuament de manera cíclica, sinó perquè no existeixen l'un sense l'altre. Quan els construccionistes socials, un corrent de pensament postmodern, afirmen que la realitat és una construcció social, no diuen que aquesta no existeix, sinó que afirmen el seu caràcter de producció humana i, per tant, tan necessàriament dependent de l'àmbit simbòlic com de les possibilitats i limitacions de la biologia humana.

Per tant, haurem de considerar a parts iguals dos fets de gran importància: d'una banda, el *canvi filosòfic* que va propiciar el gir lingüístic i que es va materialitzar en les ciències socials i humanes amb l'aparició del postestructuralisme, un corrent que comentarem en el pròxim punt. I, d'altra banda, el *canvi social* que han comportat les noves tecnologies de la comunicació global, tant la creació de xarxes informàtiques i d'Internet com la xarxa de satèl·lits i mitjans de comunicació que permeten la circulació d'informació de manera instantània a tot el món (almenys a qui estigui connectat, és clar).

A continuació, resumirem breument algunes de les característiques de la postmodernitat. Convé tenir en compte que aquestes són producte simultani dels canvis filosòfics i tecnològics i que aquests canvis són socials, però també **psicològics**. És difícil parlar separatament dels diferents aspectes de la postmodernitat, entre altres raons perquè aquesta comporta una crítica a les divisions temàtiques i disciplinàries característiques de la modernitat. El postmodernisme és un reconeixement de la complexitat, de la importància de les relacions, de les múltiples interconnexions entre els àmbits de la vida social. Per aquesta raó, us heu de prendre les divisions temàtiques presents en la llista següent com una divisió moderna, que ens facilita la seva comprensió, però que no és una divisió ni "natural" ni "lògica".

Subjecte

Ens és fàcil reconèixer el subjecte modern, ja que encara som fills de la modernitat, encara creiem que l'individu és un ésser integrat, coherent, racional, autònom, amb capacitat agent i projecte de vida propi. Tanmateix, ja no és exactament així. El subjecte postmodern viu fragmentat entre desenes de diferents obligacions que configuren tantes identitats diferents. No hi ha possibilitat de projecte de vida i la sensació de falta de control sobre la pròpia vida s'accentua. Els processos socials escapen a la seva voluntat i control, de manera que la vida privada i centrar-se en el propi cos solen ser un refugi ideal. El treball, vulnerable i canviant per l'exigència de flexibilitat, ja no pot ser l'eix central que configura la pròpia identitat, sobretot la masculina, i el consum passa a ser aquest eix central. Tot això requereix una gestió professionalitzada de si mateix (de l'ús del temps i del propi cos) i, per tant, el present es configura com l'únic temps possible. La desitjada unitat individual passa pel consum

Lectura complementària

D. Harvey (1998). *La condició de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Canvi

Quan el món canvia, també ho fa la psicologia. L'individu postmodern no solament no viu al mateix món que el modern, sinó que ja no és tampoc el mateix.

i no pel treball o la construcció del propi caràcter, de manera que es valora la diferència per sobre de la uniformitat o igualtat moderna. Ja no és possible configurar una narració lineal de la pròpia identitat, fins i tot la pròpia trajectòria vital es converteix en fosca, difícil de pensar.

El temps i la història

També canvia la concepció del temps. La història ja no és pensada com a lineal, en el sentit que hi havia una direcció ineludible cap a la qual anava la humanitat. No hi ha finalitat ni evolució. El progrés ja no sembla inevitable, no és un espai al qual s'arriba per una successió predeterminada d'esdeveniments històrics. La història no és lineal, sinó discontinua. El futur és múltiple perquè els temps són múltiples, el temps no va a la mateixa velocitat a tot arreu ni per a tots, sinó que depèn de les activitats que es realitzen, de les situacions. Així mateix, si parlem de tecnologia i de globalització dóna la impressió que tot s'acceleri, la velocitat del canvi sembla formidable, encara que no sabem cap a on ens dirigim. I per això l'efecte de conjunt és que tot sembli permanentment provisional.

Relacions socials i polítiques

Les dialèctiques duals de la modernitat han deixat pas a una dispersió dels tradicionals antagonismes de classe en múltiples grups enfrontats. La lògica dels conflictes ja no es produeix entre classes socials altes i baixes, sinó per una combinació d'interessos polítics i econòmics. La societat es troba esquarterada per múltiples lògiques: empreses i treballadors, locals i estrangers, rics i pobres es barregen de forma complexa. Per exemple, les empreses són multinacionals i s'enfronten als poders locals, els accionistes no han de ser necessàriament rics, etc. Tanmateix, es produeixen canvis importants en la mateixa organització social:

"La lògica disciplinària i jeràrquica de la modernitat presenta els trets següents: l'ordre de la producció funciona segons una estructura burocràtica estricta basada en els principis de l'organització científica del treball; l'esfera del que és polític té un ideal de centralització i d'unificació racional i la revolució i la lluita de classes constitueixen les seves peces mestres; els valors consagren l'estalvi, el treball, l'esforç; l'educació és autoritària i normalitzadora; el mateix individu és voluntari, indeterminat. En canvi, d'altra banda, la lògica postmoderna, lògica flexible i opcional, inverteix l'organització dominant, en el moment que les societats occidentals tendeixen cada vegada més a rebutjar les estructures uniformes i a generalitzar els sistemes personalitzats mitjançant les sol·licituds, opcions, comunicació, informació, descentralització i participació. Aquest procés de personalització es manifesta, cada vegada més, en els diferents àmbits de la realitat sociocultural: l'educació, el lleure, l'esport, la moda, les relacions humanes i sexuals, la informació, el treball."

B. Castany (1998). "Contrapunt modernitat-postmodernitat". A Diversos autors. *Postmodernitat* (p. 13). Barcelona: Liceu Joan Maragall/la Busca.

En política, el final del colonialisme clàssic i militar, i la fi de l'experiència soviètica han propiciat la possibilitat d'un nou capitalisme global. L'allunyament del poder que representen els grans acords transnacionals genera indiferència cap a les formes tradicionals de participació democràtica i crea nous movi-

ments socials, noves maneres de fer política. Unes polítiques també múltiples, variables des d'un punt de vista local i canviant des d'una perspectiva temporal. Ja no existeixen els grans projectes de la modernitat, les utopies o les grans narracions del canvi social que lluitaven per un sol model d'organització política, ideal. Els projectes polítics són plurals perquè, entre altres raons, són provisionals.

Ètica i estètica

L'hedonisme individual i la progressiva complexitat de la participació política marquen, per tant, el camí per a una unificació de l'ètica i l'estètica. No només a causa del desinterès per les grans qüestions filosòfiques (com el bé i el mal o la pretensió de sistema que era la recerca de la veritat) i el subsegüent interès per les qüestions petites o quotidianes (com aconseguir una vida que valgui la pena ser viscuda); sinó també perquè aquesta primacia del que és concret per sobre del que és abstracte és igualment part de la negació de la metafísica a la qual va arribar la filosofia del gir lingüístic. Quan la veritat i el bé desapareixen, almenys en la seva forma essencial, només queda la bellesa, local i provisional, com bé sabem, com a criteri ètic.

Això no significa exactament que tot valgui, com afirmen els crítics amb aquesta orientació relativista que està adoptant el pensament ètic. El que ocorre és que, com que no existeix un criteri últim per a discernir les injustícies socials, només ens queden els consensos locals, rescindibles i, per tant, provisionals, però no per això més o menys justos que els anteriors basats en ètiques supremes inqüestionables i, per tant, *inhumanes*. L'ètica del "depèn" pot suposar un desinterès pel deure i el sacrifici per la comunitat, conseqüència lògica d'una cultura de l'espectacle en la qual allò que no s'escenifica no atreu ni compta. Tanmateix, també implica una gestió del propi cos i dels plaers, que no pot prescindir dels altres, perquè físicament i psicològicament és impossible, per aconseguir el propi benestar.

Alhora, aquesta absència de criteris últims genera una estètica de la simulació, ja que no hi ha diferències essencials entre originals i còpies, entre el que és superficial i el que és profund, entre el que és versemblant o plausible i el que és vertader, ja que no es poden distingir criteris de bondat o correcció absoluts que els separin. Una il·lustració perfecta d'aquesta situació ens la proporciona l'escriptora gràfica Maitena en el volum 4 de la seva col·lecció *Mujeres Alteradas: La única realidad es la realidad virtual*.



Font: *Mujeres alteradas 4*. Editorial Atlántida SA 1999. © Maitena Burundarena.

Ciència i saber

En el camp de les ciències socials, la manca de voluntat de veritat com a objectiu de la filosofia, i també la negació de la possibilitat d'una veritat absoluta, han tingut conseqüències importants. El fet que la veritat només es pot trobar en les parts i no en el tot provoca una falta de voluntat de sistema, un fort escepticisme davant de la possibilitat de totalitzar i una pluralització de les orientacions metodològiques.

Postmodernitat

Pel que fa a les ciències naturals les propostes de la física quàntica no són alienes a la postmodernitat. Les coincidències amb la filosofia del gir lingüístic són sorprenents, o potser no tant, ja que és evident que en la postmodernitat no es poden continuar postulant les fronteres disciplinàries amb la duresa que s'aconseguia durant la modernitat. D'altra banda, els estudis de la recent sociologia del coneixement científic (d'autors com David Bloor, Bruno Latour, Steve Woolgar o Michael Mulkey) mostren que la realitat dels laboratoris científics és més pròxima al camp de les convencions i les relacions socials que als rigors del mètode científic.

Una de les conseqüències més importants ha estat l'aparició d'una consciència sobre els efectes de la mateixa investigació social. De la mateixa manera que en física va sorgir la crítica sobre la presumpta bondat inherent de tota investigació en el moment en què es va fer la bomba atòmica, en ciències socials hi ha, així mateix, una preocupació pels efectes polítics que tenen sobre la realitat social els conceptes que es proposen a fi de "descriure-la". Això és el que s'ha denominat **reflexivitat**: una crítica als efectes polítics i socials del mateix treball d'investigació i una reflexió sobre les formes de constitució d'aquest treball.

Quan cada un té la seva opinió i interpretació de la veritat, les ciències socials han de recórrer forçosament a mètodes interpretatius. El treball sobre el llenguatge quotidià i la producció de textos esdevé bàsic. Per aquest motiu, trobem que estan en expansió dos tipus d'estudis. D'una banda, els que analitzen els usos quotidians del llenguatge i les pràctiques socials: anàlisis retòriques, conversacionals, etnogràfiques, etc. D'altra banda, els que es dediquen a la crítica i desconstrucció de textos, literaris o de qualsevol tipus (acadèmics, publicitaris, polítics, etc.), incloent-hi les imatges mitjançant anàlisis semiòtiques o altres anàlisis que utilitzen com a base teòrica la idea de la intertextualitat, és a dir, el fet que els textos estan sempre en diàleg amb altres textos dels quals depenen per a obtenir sentits i als quals fan referència. Així mateix, trobem estudis històrics sobre l'aparició de determinats discursos o pràctiques seguint el mètode genealògic que va proposar Foucault, per exemple, en un dels seus llibres, tan fonamental com breu: *Història de la sexualitat*.

En l'apartat "L'herència subvertida de l'antropologia simbòlica" veurem, doncs, quines han estat les conseqüències de tot el que acabem de veure per a l'antropologia i l'estudi de la diversitat.

2. L'herència subvertida de l'antropologia simbòlica

En el mòdul "La perspectiva interpretativa de Geertz", se us han presentat les aportacions de Clifford Geertz a l'antropologia. Aquestes van ser tan importants que van modificar el curs de l'antropologia de manera substancial, encara que potser no de la manera que el mateix Geertz es podia esperar. Les seves propostes va ser repeses i radicalitzades pels seus deixebles més directes, i també per un gran nombre d'antropòlegs: aquest moviment postgeertzianà és el que es coneix com a antropologia postmoderna. En aquest punt, explorarem quines han estat les propostes que van sorgir arran d'aquesta radicalització dels postulats de Geertz.

2.1. Els "fills" de Geertz

En efecte, tal com assenyalava Geertz, si la cultura és un sistema simbòlic, en el sentit que les persones utilitzen patrons de significat o mecanismes simbòlics per a definir el món i comunicar-se, llavors els processos culturals poden ser llegits, traduïts i interpretats. És aquest èmfasi en el caràcter textual de la cultura el que reprendran els seus deixebles i crítics postmoderns per radicalitzar-lo. Si, per a Geertz, la cultura és un text que ha de ser llegit tant pel participant com per l'etnògraf (en el sentit que interpretar un ritual, per exemple, és com llegir un text), per als antropòlegs postmoderns l'etnografia és la que és un text i la cultura és sempre el resultat, i no l'antecedent, del treball etnogràfic. Per tant, per als "fills" de Geertz, la cultura és també un text, però no en el sentit metafòric de Geertz, sinó literalment. La cultura és un text perquè és el text etnogràfic.

Per aquest motiu, els deixebles de Geertz li criticaran que no hagi assumit prou radicalment la seva afirmació que la cultura és un text i que el que fan els etnògrafs és escriure. Per a alguns estudiosos postmoderns, el treball de l'antropologia consisteix ara a analitzar l'etnografia com una peça literària. Així mateix, acusen Geertz de reificar la cultura, essencialitzar-la i percebre-la com un objecte únic i estàtic (la cultura balinesa, per exemple) obviant els canvis socials. També l'acusen de parlar en representació o en substitució dels mateixos subjectes estudiats (els balinesos, per exemple), i de no posar en joc o qüestionar la seva pròpia identitat occidental com a antropòleg i participant del joc interpretatiu de la cultura, en el joc de les maniobres i els artificis que significa la fabricació de tot text. En definitiva, que continuï creient que l'antropologia és més un treball científic que no pas un producte cultural, literari, d'Occident.

D'altra banda, Geertz també rep crítiques per no assumir prou el paper del context sociohistòric, polític i econòmic. La seva és una visió no conflictiva de la història, sense imperialisme ni sistemes econòmics internacionals. Sem-

Els "fills"

Si parlem de deixebles o, més informalment, de "fills", és per dues raons: en primer lloc, perquè alguns dels autors més representatius del corrent postmodern en antropologia ho són efectivament. Tanmateix, ho fem sobretot perquè, en gran part i com hem comentat, la postmodernitat en antropologia es construeix alhora com a radicalització però també com a contradicció de les propostes de Clifford Geertz.

bla com si l'estructura social i la cultura es poguessin pensar separatament, malgrat ser dues facetes d'un mateix fenomen. Tanmateix, aquestes crítiques provenen dels autors i corrents d'inspiració marxista i les veurem en l'apartat "Literatura postcolonial i marxisme" d'aquest mòdul.

2.2. L'antropologia és un text

No podríem entendre el perquè d'aquestes crítiques a Clifford Geertz sense fer referència a un canvi substancial en ciències socials: el pas de l'estructuralisme al postestructuralisme com a corrent dominant. Els antropòlegs postmoderns van llegir autors postestructuralistes, com Michel Foucault i Jacques Derrida, que els van servir d'ajuda per a elaborar la crítica de la seva pròpia disciplina.

Influència de l'estructuralisme i del postestructuralisme

Per a explicar aquest pas, seguirem amb deteniment l'explicació que en proposa Tomás Ibáñez (2001). L'estructuralisme es va configurar com a tal durant la primera meitat del segle XX, va ser un corrent vinculat a la psicologia de la forma (la *Gestalt*) i a la lingüística a partir de Saussure. Tanmateix, es va fer popular gràcies a l'antropologia i, en concret, a Claude Lévy-Strauss. L'estructuralisme neix contra la fenomenologia, és a dir, la filosofia de la consciència i per tant també l'existencialisme. Pretén allunyar-se de la reivindicació de la subjectivitat que representa aquest corrent i ho fa per a reivindicar el rigor científic i metodològic que permeti a les ciències socials allunyar-se de la filosofia.

Separar

Un exemple d'això és la progressiva separació física de les ciències socials en les universitats. D'aquesta manera, s'han anat creant, encara ara, facultats de ciències socials (dret, psicologia, ciències polítiques, sociologia, etc.) independents de les facultats de lletres i humanitats a què pertanyien tradicionalment.

L'estructuralisme proposa que la societat és una estructura (també ho són la psique, la cultura, el llenguatge, etc.); és a dir, un sistema organitzat que és més que la suma de les seves parts i que, des d'una perspectiva científica, es pot estudiar com a tal sistema, no com a conjunt de parts. Una estructura que està composta per diferents unitats que només adquireixen sentit per la relació que mantenen entre elles. Per tant, no cal sortir del sistema per a explicar-lo. Es proposa que, de fet, els sistemes són tancats.

Tanmateix, aquest tancament implica quatre exclusions. La primera es produeix en el cas del llenguatge com a sistema i és l'**exclusió del referent**. Com Saussure va proposar per a la lingüística estructuralista, no hi ha relació entre signes i referents. El valor d'un signe no depèn de la relació que manté amb el referent, sinó de la seva posició en l'estructura de signes, de les diferències que manté amb altres signes. Per tant, no s'han d'analitzar els termes d'una relació, sinó la relació per si mateixa, la qual cosa produeix la segona exclusió: l'**exclusió del contingut** en favor del codi. A diferència del que proposava la fenomenologia, no és la consciència de qui parla el que determina el

Lectura recomanada

Per a escriure la primera part d'aquest subapartat, ens hem basat en el llibre *Municiones para disidentes*, de Tomás Ibáñez, publicat per Gedisa, a Barcelona, 2001. En concret, ens hem centrat en els capítols "Del estructuralismo al postestructuralismo, camino de la postmodernidad" i "Incitaciones foucaultianas", per la qual cosa seria recomanable que els llegíssiu.

contingut del llenguatge, sinó el codi: la normativa que regula les relacions entre signes. Aquesta exclusió ens porta a l'**exclusió del subjecte**: els subjectes concrets i específics i les accions que realitzen no són importants per a entendre l'estructura. I, finalment, una exclusió lògica: l'**exclusió de la història**. El que importa és la posició de cada element en l'estructura i no com s'ha arribat a aquesta situació, i encara menys les accions que han realitzat els subjectes històrics, ja que aquestes són determinades per l'estructura.

Com explica Tomás Ibáñez (2001), això allunya l'estructuralisme de la fenomenologia i arriba a ser el que s'ha denominat *la mort de l'home*, la mort del subjecte de la modernitat, lliure i autònom, transparent per a si mateix. De fet, el subjecte no és més que un efecte de l'estructura:

"Lo que nos dice el estructuralismo es, en primer lugar, que la conciencia es opaca para sí misma, que el sujeto y la conciencia están constituidos, no son constituyentes. Están constituidos por el lenguaje, por el código, por las estructuras, por la cultura, por el inconsciente... Si están constituidos es inútil la conciencia del sujeto. Lo que hay que interrogar es aquello que habla en el sujeto, aquello que habla a través del sujeto y de lo cual el sujeto no tiene conciencia."

T. Ibáñez (2001). *Municiones para disidentes* (p. 113). Barcelona: Gedisa.

L'estructuralisme era molt temptador perquè contenia una promesa de veritat, i no cal dir que les propostes dels lingüistes i dels antropòlegs estructuralistes van ser bastant originals i atractives. Tanmateix, gradualment van començar a aflorar algunes crítiques, encara que no procedien dels fenomenòlegs o dels humanistes com era d'esperar, sinó de persones formades i, en un inici, vinculades acadèmicament a l'estructuralisme. Per aquesta raó, de les crítiques va sorgir un corrent que es va denominar postestructuralisme, ja que no era una crítica externa al corrent, sinó interna. Entre l'estructuralisme i el postestructuralisme hi ha coincidències importants. Vegem primer les crítiques.

En primer lloc, es critica el **cientisme** de l'estructuralisme, és a dir, la seva insistència a creure en la raó i l'objectivitat, la veritat al cap i a la fi, en un moment en què el gir lingüístic ja està assenyalant que aquests conceptes no se sostenen. Així mateix, hi ha certa autocontradició en voler treure la ciència, una producció humana al cap i a la fi, d'aquesta mateixa determinació sistèmica que proclama per a la resta, és a dir, per a la no-ciència. La ciència com a subjecte històric no pot tenir aquesta llibertat de moviments que l'estructuralisme nega. En segon lloc, es critica l'**humanisme** encobert, que representa la recerca de la naturalesa humana, una naturalesa que seria independent de les cultures i de la història sobretot després d'haver criticat fermament l'humanisme de la fenomenologia. En tercer lloc, es critica l'**estabilitat** de la relació significat-significant que l'estructuralisme defensa en l'interior del signe. Segons els estructuralistes, més aviat s'ha de parlar de la relació **significant-significats**, ja que la significació és un procés. Un significat només ho és en un moment o situació particulars, però sempre està en moviment. Això és important perquè recupera la idea de moviment, de procés, per a les estructures i, per tant, recupera també la idea de la història, les estructures canvien. I això, al seu torn, és important per als textos, que recordem que són l'eix central de preocupació

del gir lingüístic. Ja que recorda que els textos tenen història, en tot text hi ha rastres d'altres textos, tant en l'escriptura com en la lectura que l'interpreta. Es tracta del que, arran de les propostes del filòleg rus Mijaíl Bajtin, s'ha anomenat *intertextualitat*. Per aquest motiu, al final el significat és sempre indeterminable, la qual cosa no vol dir indeterminat, sinó que les seves determinacions són complexes i difícils d'esbrinar. D'aquesta manera, encara que la idea del subjecte conscient i omnipotent que va plantejar la modernitat continua ben morta, els postestructuralistes reprenen certa idea de subjecte. Al cap i a la fi, aquest és qui parla i qui, en la seva actuació, afecta les estructures, però atenció, perquè continua essent un subjecte construït per les estructures, és a dir, un producte, i no el subjecte utòpic de la modernitat que suposadament construïa les estructures de manera conscient.

Aquesta influència del postestructuralisme es va concretar en antropologia, per exemple en la lectura de Michel Foucault per part dels autors postmoderns. Es tracta d'una influència que ha estat fonamental en els aspectes següents: la preocupació pel binomi poder-saber, en el sentit que el poder engendra saber i aquest últim té efectes de poder; l'estudi de les condicions de possibilitat dels discursos més que la interpretació hermenèutica d'aquests i, sobretot, en el cas dels discursos que produeixen "veritats" i finalment, també ha influït en la crítica de la indignitat que representa parlar en nom dels altres. Voler resoldre les grans qüestions de la humanitat parlant en nom d'una abstracció o impedir que es puguin sentir les veus de les persones implicades en un problema, perquè s'ocupa l'espai comunicatiu amb discursos que parlen des d'interessos, polítics o acadèmics, però que en qualsevol cas no són els de les persones implicades.

Els antropòlegs i les antropòlogues postmoderns

Tot això ens ha portat, més o menys, fins al final de la guerra del Vietnam i, per tant, a un moment de crisi en què la preocupació per les relacions de dominació arriba a ser particularment aguda a les universitats nord-americanes. A més, amb l'afegiment, gens anecdòtic, que aquesta preocupació política té un suport acadèmic molt potent en el corrent postestructuralista. Aquesta preocupació passarà a ser central per a l'antropologia postmoderna, la qual s'abocarà a l'estudi del problema de l'autoritat etnogràfica. És a dir, del paper de dominació que van representar, i representen, les etnografies tradicionals. Per tant, era fonamental preguntar-se pels efectes de produir un discurs sobre la veritat de l'altre, amagant la seva veu o sobreposant-s'hi i explicant la seva "diferència", suposadament en el seu nom, però utilitzant en realitat el marc i les preocupacions de les potències dominants.

El problema de les etnografies tradicionals: l'autoritat etnogràfica

Una lectura crítica de les monografies antropològiques tradicionals, estudis dedicats a algun aspecte d'una cultura més o menys petita i aïllada, ens permet veure com l'etnografia tradicional construeix l'altre com un ésser abstracte i sense història. En les monografies tradicionals, amb freqüència falta una reflexió sobre la complexitat de relacions de poder que es produeix en la trobada entre l'antropòleg i els seus informadors; és a dir, entre la potència colonial i la cultura local. És com si aquesta trobada es produís en un moment intemporal, donant la sensació que les cultures exòtiques estan, d'alguna manera, detingudes en el temps. D'aquí, la imatge tradicional que l'indígena, sobretot si pertany a una tribu de caçadors recol·lectors, és la viva imatge de l'home primitiu. Tanmateix, fins fa relativament poc ningú no va pensar que això podia no només ser un insult, sinó a més únicament una ficció produïda per les categories d'anàlisi de què disposava l'etnògraf.

James Clifford és un dels antropòlegs considerats postmoderns, encara que el que fa és metaantropologia; és a dir, antropologia de l'antropologia, història crítica de l'antropologia o sociologia de la ciència antropològica, com vulgueu. La pregunta que Clifford es planteja és de quina manera aquesta experiència complexa, que és el treball de camp, adquireix el caràcter d'informe autoritzat, que suscita la "veritat" sobre un grup humà o un altre.

"¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscrito como una versión adecuada de 'otro mundo' [...]?"

J. Clifford (1988). *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (p. 23). Barcelona: Gedisa, 1995.

Com explica Clifford, al final del segle XIX res no garantia l'estatus de l'etnògraf com el millor intèrpret possible de la vida nativa per sobre de l'estatus que podia tenir el viatger o el missioner. De fet, en aquella època les figures de l'etnògraf com a descriptor de costums i de l'antropòleg com a creador de teories generals sobre la humanitat eren persones diferents. Als anys vint del segle XX Malinowsky es va encarregar d'unificar les dues figures predicant amb l'exemple del seu propi treball de camp i les seves pròpies teoritzacions.

Calia establir la validesa de l'observació participant, cosa que va fer Malinowsky i, amb això, va canviar definitivament l'antropologia. Tanmateix, de quina manera? En realitat, era relativament senzill, segons James Clifford. Només es necessitava trobar un estil literari adequat, un estil que, com han mostrat els antropòlegs postmoderns, utilitza una retòrica específica per a indicar que l'antropòleg ha estat allà, a l'altre món. Aquesta retòrica és el que es coneix amb el nom de *present etnogràfic*, des del qual l'autor parla activament (jo he vist, jo he fet, etc.), de manera que confereix al seu escrit un realisme punyent. Així mateix, paralitza el temps, construeix l'altre d'una manera ahistòrica i dóna a entendre que sempre ha estat així i no pot ser de cap altra manera.

Lectura recomanada

Trobareu l'obra de James Clifford traduïda a l'espanyol. Us en recomanem la lectura:

J. Clifford (1988). *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Proust i el francès

Davant de l'autoritat que van assolir els antropòlegs per a descriure societats exòtiques, Robert Lowie ja va comentar que s'havia de ser més prudent, ja que ningú no acceptaria, per exemple, una traducció de Marcel Proust realitzada per un traductor que tingués menys de dos anys de coneixements de francès. En canvi, sí que s'acceptava com a descripció fiable la d'algú que havia estat només dos anys convivint amb alguna tribu més o menys primitiva o misteriosa.

Tanmateix, és evident que aquesta descripció no pot reflectir la història real del grup estudiat, sinó només la incapacitat (física) de l'antropòleg de viatjar al passat.

No obstant això, malgrat aquestes dificultats, l'etnografia continuava adquirint popularitat i autoritat, ja que els etnògrafs eren voluntaris al servei del progrés humà i no es podia dubtar de la seva eficàcia traductora. A més, també perquè es van desenvolupar una sèrie de normes respecte al treball de camp que, en fer-lo sistemàtic, li van donar aires de rigor. Si es vivia amb els nadius el temps suficient, s'aprenia la seva llengua, es feien entrevistes i es tractaven uns temes determinats, llavors es podia confiar en aquesta versió, s'era una veu autoritzada per a parlar dels altres.

Una altra manera d'assolir aquesta autoritat era evitar el que es coneix com *el problema de l'informador nadiu*, no confiant en les explicacions dels indígenes (subjectives i interessades) i privilegiant l'observació, visual (objectiva), de l'antropòleg, ja que aquest últim és un dels nostres i, així mateix, actua, com a bon científic, d'una manera desinteressada. També es van legitimar apel·lant a categories d'anàlisi universals (parentiu, tabú, religió, etc.) que, en proporcionar a l'observació un marc teòric garantit per a la ciència, permetia evitar llargues estades entre els estudiats. Un problema, el de les estades, que també es podia solucionar, sense perdre autoritat etnogràfica, estudiant només una petita part de la cultura i considerant-la representativa del tot. Si es pensa en la cultura com un conjunt de processos en el qual totes les parts estan interconnectades formant una totalitat coherent, aleshores n'hi hauria d'haver prou d'estudiar una sola d'aquestes parts, ja que ha de ser representativa de la totalitat.

Malgrat la bona voluntat personal dels etnògrafs i la seva actuació desinteressada, no es pot afirmar que aquestes monografies culturals fossin completament innocents; en primer lloc, perquè la interpretació no era recíproca. Ningú no escoltava els informants. La negació de la veu suposa l'objectificació del subjecte d'estudi, el qual deixa de ser persona en el moment en què no pot participar en un procés de descripció de si mateix. En segon lloc, perquè si bé les persones que (d)escriuen altres cultures podien actuar desinteressadament, no s'esdevenia així amb les potències colonials a les quals oferien el seu discurs. Se sap que, en els efectes que produeix un text, representen un paper important l'autor i les seves intencions, però resulta més important encara el paper del lector, que és relativament lliure d'utilitzar altres categories, altres interessos, a l'hora de llegir una etnografia.

Lectura complementària

La idea que les etnografies tradicionals no eren innocents, neutres, va imposar-ne l'estudi. L'objectiu era descriure el gènere literari que podem denominar *realisme etnogràfic*. Això és el que fan **George E. Marcus i Dick Cushman** en el seu article "Las etnografías como textos", que podeu trobar a C. Reynoso (Comp.). (1996). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Les reflexions de James Clifford i d'altres com George Marcus, Dick Cushman o Marilyn Strathern, que trobareu en la compilació de Carlos Reynoso que se us suggereix com a lectura complementària, suposen el final obligatori de la ingenuïtat moderna que aspirava a la descripció total i objectiva de l'altre (observeu que aquí *objectiva* és sinònim de *sense la seva participació*). Encara que a alguns, com el mateix Carlos Reynoso, això els sembli una desgràcia equivalent al final de l'antropologia com a disciplina respectable, tingueu molt present que l'antropologia que fan els postmoderns és, malgrat el seu to anticientista, també una exigència d'autoconsciència, de reflexió i, per tant, de rigor.

Les "solucions" experimentals postmodernes als reptes plantejats

La crisi de l'autoritat etnogràfica va provocar una allau de noves investigacions, malgrat la crítica dels qui afirmen que qüestionar l'autoritat etnogràfica és impossibilitar el treball etnogràfic i paralitzar la disciplina. El que va succeir és que aquestes noves maneres de treballar i de presentar el treball ja no tenien res a veure amb les antigues etnografies, la qual cosa, per a molta gent, ha representat una gran dificultat. Com es pot reconèixer una etnografia en el tipus de *collages polifònics* que són les etnografies experimentals?

Les novetats que ofereixen les etnografies experimentals són diverses. Cada una constitueix un intent de respondre a alguna de les necessitats creades per la crítica a la manera tradicional, considerada prepotent, de fer antropologia. Citarem alguns exemples d'això:

- **Trencar la distància emocional.** Implicar-se emocionalment en l'etnografia, en concret amb la vida dels informadors. Fent això es trenca una regla, la de mantenir una distància psicològica que garanteixi objectivitat, i s'entra en un món de significats clarament subjectius però presents, al cap i a la fi, en la vida dels informadors. Es tracta de crear una antropologia emocional en oposició a l'antropologia racional, una antropologia del *comprendre* més que de l'*explicar*. Sentir l'altre íntimament, com a part d'un mateix, la qual cosa, en el fons, reclama una implicació política.
- **Escriure amb els indígenes i per a ells.** Es tracta d'escriure la monografia amb la presència, participació, lectura i crítica dels informadors. En alguns casos escriure-la per a ells, en d'altres escriure-la de forma compartida, i en d'altres escrivint l'antropòleg i l'informador diferents parts separadament.
- **Promoure la polifonia.** Fer etnografies "conscients" de la multiplicitat d'autors, de veus, que conté una etnografia. Tant l'etnògraf com l'informador poden tenir cada un diferents veus en el text.

- **Individualitzar els informadors.** No considerar els informadors membres representatius d'una presumpta cultura homogènia, sinó persones amb noms i cognoms i vides particulars: individus concrets en un context particular.
- **Recordar el caràcter dialògic de les etnografies.** Tota etnografia sorgeixen els diàlegs amb els informadors; per tant, es tracta de mantenir gairebé literalment els diàlegs sencers en la monografia, de manera que sigui també el lector que, al seu torn, es vegi obligat a dialogar amb el que diuen els informadors. La reproducció del diàleg pot evitar la metanarrativa totalitzadora de l'antropologia convencional.
- **Remarcar el caràcter de ficció de tota etnografia.** Escrivint una novel·la, un relat autobiogràfic, barrejant elements de diferents cultures, etc.
- **Esborrar els límits.** Elaborar productes conscientment híbrids, de naturalesa transcultural o transdisciplinària, que remarquen el caràcter imprecís, difús i arbitrari de les fronteres culturals i disciplinàries. Són escrits que se situen en els sectors liminars. Poden ser etnografia i literatura, o occidentals i exòtics, simultàniament.
- **Explicitar els processos d'elaboració.** Mostrar com la trobada amb l'altre obliga a replantejar la pròpia identitat i els objectius de l'etnografia, en lloc de la pràctica massa habitual de canviar les hipòtesis de treball *post hoc*.
- **Explicitar les relacions de poder.** Mostrar la posició de poder, o de falta de poder si es dóna el cas, en què es troba l'etnògraf en fer el seu treball de camp. És necessari qüestionar aquesta posició per posar en relleu els processos que entren en el joc de crear informació etnogràfica.
- **Reflexionar.** Disposar en el text elements de reflexió (altres veus, pensaments en veu alta, preocupacions diverses, etc.) que obliguen el lector a pensar els bucles, les circularitats, amb què es troba tota etnografia i tot treball d'investigació.
- **Mostrar-se vulnerable.** Explicitar els dubtes que sorgeixen en el procés d'elaboració de la monografia o en la mateixa recollida de dades. Explicitar les raons, alternatives a la versió oficial, per les quals s'ha triat un determinat lloc per a dur a terme la investigació. Mostrar el poc control que es té de les dades que després es proporcionen com a fiables.
- **Triar com a tema els productes impurs.** No centrar-se en aquells aspectes que tradicionalment se suposa que són els elements centrals d'una cultura, sinó en els aspectes marginals contaminats pel capitalisme occidental: els

productes híbrids. Això ens ajuda a entendre que les cultures no romanen immòbils, immutables al pas del temps.

- **Fer un *collage*.** Explicitar l'intertextualitat inherent a qualsevol textposant fragments de tots aquells textos que "ressonen" en ell, ja siguin diàlegs amb els informadors, articles d'enciclopèdia, fragments d'altres monografies, textos de filòsofs clàssics, peces literàries com novel·les o poesia o notes de camp de l'autor.

Tant aquest tipus de propostes com el relativisme radical que comporten en qüestionar la possibilitat d'un coneixement fiable de l'altre han provocat inquietud i desassossec a molts antropòlegs. N'hi ha a qui els preocupa la deslegitimació de la disciplina per a produir coneixement vàlid; a d'altres, la incapacitat que mostren a l'hora d'investigar sobre les condicions reals i les causes materials de la vida d'un determinat grup; a d'altres, simplement els molesta trobar-se davant d'un nou joc les regles del qual desconeixen. De qualsevol manera, i encara que les reaccions han estat amb freqüència extraordinàriament agressives, l'antropologia postmoderna ha provocat, com a mínim, un brot de reflexió sobre les condicions i els efectes del treball etnogràfic. Potser no és necessari fer etnografies experimentals, o tal vegada sí, però almenys ningú no podrà dir ara que no ha tingut l'oportunitat de ser conscient dels efectes del seu treball antropològic, tant sobre els seus "objectes/subjectes" com sobre els seus lectors. Encara que les propostes postmodernes tenen sempre l'aire d'un joc i cauen, per als científics en el pecat, de la informalitat, no són ingènues. I això és el més important que ha aportat l'antropologia postmoderna: la fi de la ingenuïtat.

Lectura complementària

Un balanç positiu del pas de la postmodernitat per l'antropologia, realitzat per algú que no es dedica a l'etnografia experimental, el trobareu en el text següent:

J. Fabian (2000). To whom it may concern. *Anthropology News* (p. 9).

3. Literatura postcolonial i marxisme

Com us podeu imaginar, el "dogma" postmodern no ha estat l'únic corrent de pensament que ha format part de l'escenari antropològic contemporani (o psicològic, o sociològic, ja que ja heu vist que les fronteres disciplinàries no solament són difuses, sinó també bastant arbitràries). En aquest punt, farem un cop d'ull a alguns corrents de pensament que també han provocat investigacions importants i que, per tant, han contribuït de manera fructífera al debat actual sobre el tractament de la diversitat humana. No us ha d'estranyar que els tres corrents que veurem tinguin vincles amb el pensament marxista i, per tant, amb una idea més moderna que postmoderna sobre com s'han d'interpretar les relacions de poder mundials. La reflexió que ha imposat la recent crisi epistemològica a les ciències socials no ha portat a les mateixes conclusions tothom, i molts autors no han assumit amb el mateix grau d'entusiasme, que els que hem presentat en l'apartat "L'herència subvertida de l'antropologia simbòlica", la severa crítica epistemològica i ontològica derivada de Wittgenstein i el gir lingüístic en filosofia. Per a molts autors d'inspiració marxista, o marxiana com alguns prefereixen, la crítica a les relacions de poder establertes pot trobar fonaments sòlids en la investigació sistemàtica i seriosa, fins i tot admetent la crítica a la possibilitat d'un coneixement veritable i definitiu.

3.1. Orientalisme i occidentalisme

Orientalisme, el llibre de l'"àrab palestí educat als Estats Units", com es definia a si mateix Edward W. Said, constitueix un dels textos fundacionals del pensament postcolonial. Es tracta d'un corrent de pensament sorgit arran dels processos polítics de descolonització dels anys seixanta i setanta del segle XX, l'objectiu del qual consisteix a conferir veu a tots aquells grups silenciats durant l'època colonial. D'aquesta manera es pretén evitar que, com fins llavors, fossin únicament les veus autoritzades d'Occident (viatgers, militars, missioners, administradors colonials i acadèmics, per exemple, geògrafs, lingüistes, orientalistes i antropòlegs) les que parlessin en el seu nom. És un projecte que denuncia la relació directa entre coneixement científic i imperialisme europeu.

El text de Said tracta de la construcció de l'alteritat, en concret de l'alteritat oriental en contraposició a l'occidental, i mostra com aquesta construcció ha estat una manera de mantenir relacions de subordinació i, al seu torn, de legitimar i construir la pròpia superioritat. La construcció d'Orient en l'imaginari d'Occident ha estat una forma de construcció de la pròpia identitat per mitjà de la invenció de l'altre. L'orientalisme és una disciplina acadèmica, com

Lectura recomanada

E. Said (1978). *Orientalisme*.
Vic: Eumo, 1991.

podreu comprovar buscant la seva definició en qualsevol enciclopèdia, però, alhora, també es tracta d'una sèrie de discursos que constitueixen l'existència racial, cultural, geogràfica i política d'una determinada zona del món.

"Orient és una idea que té una història, una tradició de pensament, unes imatges i un vocabulari que li han donat una realitat i una presència a, i per a, Occident. Per tant, les dues entitats geogràfiques es donen suport i, fins a cert punt, es reflecteixen l'una en l'altra."

E. Said (1978). *Orientalisme* (p. 23). Vic: Eumo, 1991 [vers. cast: E. Said (1990). *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias-Prodhufi].

No obstant això, l'última frase no ha de portar a confusió, les dues entitats geogràfiques són un invent purament occidental i es reflecteixen l'una en l'altra només a Occident. Mentre que a les universitats occidentals, sobretot anglosaxones, hi ha departaments d'estudis orientals, a les universitats orientals no hi ha pas departaments d'estudis occidentals.

"No s'ha de creure que l'orientalisme és una estructura de mentides o de mites que s'esvairien si diguéssim la veritat. Jo mateix considero que l'orientalisme és molt més valuós com a signe del poder euroatlàntic sobre Orient que com a discurs verídic sobre aquest (el que pretén ser en la seva forma acadèmica). Tanmateix, el que hem de respectar i intentar comprendre és la solidesa de l'estructura del discurs orientalista, els vincles estrets que té amb les institucions socioeconòmiques i polítiques existents i la seva extraordinària durabilitat. [...] L'orientalisme ha arribat a ser un sistema per a conèixer Orient, el filtre tàcitament admès que Orient necessita travessar per penetrar en la consciència occidental."

E. Said (1978). *Orientalisme* (p. 25). Vic: Eumo, 1991 [vers. cast: E. Said (1990). *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias-Prodhufi].

Blai Guarné, antropòleg i consultor de la UOC, ho explica molt bé als seus estudiants: Edward Said veu en l'orientalisme un exercici d'opressió implicat en la tasca de conquerir i dominar determinades zones del planeta mitjançant la seva deliberada **exotització**. D'aquesta manera és com "Orient", com a "invenció" europea d'éssers exòtics, experiències singulars, records i paisatges persistents, es converteix en un *déjà vu*, un lloc on tornar després d'haver-hi estat amb la imaginació, una geografia que només es podrà percebre com a real a partir de la seva representació imaginada. Said diu:

"Orient va ser orientaltitzat no només perquè s'havia descobert que era 'oriental' en tot allò que és considerat com a lloc comú entre els europeus del segle XIX, sinó perquè podia ser –és a dir, se'l podia sotmetre a ser– 'convertit' en oriental."

E. Said (1978). *Orientalisme* (p. 19). Vic: Eumo, 1991 [vers. cast: E. Said (1990). *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias-Prodhufi].

Per tant, Orient arriba a ser inseparable de la identitat europea, que només sap pensar-se a partir de la seva hegemonia, de la seva superioritat sobre el retard de tots els pobles i cultures "no europeus".

La construcció d'Orient permetia confirmar la superioritat d'Occident. Per exemple, Said cita un discurs de Lord Balfour en el Parlament britànic del final del segle XIX on justifica la necessitat de continuar colonitzant Egipte, amb l'argument que el coneixement de la història mostra que mai el poble egip-

ci, ni cap país d'Orient Mitjà, no s'ha autogovernat, sinó que han viscut la seva màxima esplendor sota governs despòtics o absoluts. El que deixa perplex d'aquest argument és la consideració implícita de la superioritat britànica. Aquesta no suscita cap dubte ni per un instant. Said atribueix aquest fet a la generació, difusió i resistència al canvi dels estudis sobre Orient, és a dir, l'orientalisme.

L'habitual divisió retòrica del món en dos blocs, que apareix en moltes discussions, també es manifesta en la divisió entre països desenvolupats i subdesenvolupats o, com fan els psicòlegs transculturals, entre cultures individualistes i col·lectivistes, i també entre Orient i Occident. Aquest tipus de divisió entre **nosaltres** i els **altres** obliga, de fet, a construir l'oposició en forma de mirall, de manera que s'acaba forçant una modalitat de pensament per la qual les característiques d'una categoria no existeixen en l'altra. Fer una cosa diferent, com l'"aberració" de trobar característiques comunes, seria un "atemptat" a la lògica, la qual assenyala que, si es creen categories, s'ha de fer de manera que no hi hagi elements que puguin caure en dues categories de forma simultània. Quan Said intenta dur-ne a terme una recopilació dels estereotips sobre Orient i Occident, es troba amb el fet que només pot fer una llista, ja que la segona és simplement la negació de la primera.

"D'una banda, hi ha els occidentals i, de l'altra, els araboorientals; els primers són racionals, pacífics, liberals, lògics, capaços de mantenir valors reals i no són desconfiats per naturalesa; els segons no tenen cap d'aquestes característiques."

E. Said (1978). *Orientalisme* (p. 74). Vic: Eumo, 1991 [vers. cast: E. Said (1990). *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias-Prodhufl].

Tanmateix, com remarca Joel Kahn (1995), és una llàstima que la denúncia que els suposats valors universals promoguts per Occident no són sinó particulars no hagi eradicat el prejudici de la superioritat del pensament occidental, ja que l'extrema dreta no ha tingut cap dificultat a fer-se seu el pensament de la diferència i girar la truita a favor seu, adduint que si el pensament occidental és diferent de la resta necessita ser protegit de la contaminació exterior. Kahn explica que aquesta tergiversació d'unes propostes inicialment d'esquerres sorgeix perquè el pensament postcolonial continua utilitzant, sense voler-ho, una part del llenguatge de l'imperialisme, en concret aquell discurs que suposa que la diferència cultural és l'alteritat radical. La seva proposta consisteix en el fet que no solament és convenient estudiar de quina manera concreta es construeix l'**altre** en un moment determinat, sinó també el discurs de la diferència, el que fa possible que l'altre sigui pensat com un altre radicalment diferent, un discurs que porta a la idea de la impossibilitat de la comunicació entre humans, ja que pressuposa que no hi ha coneixement possible fora del propi àmbit cultural. Discurs que, com ja sabeu, està basat en la fal·làcia de pressuposar que l'àmbit cultural és un àmbit tancat.

11 de setembre de 2001

No cal anar gaire lluny per a trobar un avivament dels estereotips sobre Orient i els orientals, en concret sobre els musulmans, a partir de l'atac a les Torres Bessones de Nova York. Us proposem que en feu una recopilació. Aquesta us hauria d'ajudar a veure de quina manera el "coneixement" de l'altre passa pel filtre de la creença en la pròpia superioritat.

3.2. Els estudis culturals i el multiculturalisme

Al començament de la segona meitat del que va ser el nostre segle, cap al 1950, la cultura es va convertir també en objecte d'estudi per a les ciències socials i humanes que no eren l'antropologia. Fins al punt que, al Regne Unit, i després als Estats Units, naixés una nova disciplina, els *cultural studies*, encarregada en un inici d'estudiar els efectes del consum de cultura que feien les masses sotmeses als nous mitjans de comunicació. Tanmateix, aquesta definició va anar canviant amb el temps i sembla que, finalment, ha cristal·litzat en el fet que els estudis culturals constitueixen la disciplina que examina les pràctiques culturals i les institucions des del punt de vista del seu vincle complex amb les relacions de poder (Bennet, 1998, Jameson, 1993).

El que va començar essent una espècie de sociologia de la cultura preocupada pels valors i els significats de l'experiència popular es va anar consolidant com un camp interdisciplinari on van convergir sociòlegs, psicòlegs, antropòlegs, lingüistes i, sobretot, crítics literaris, és a dir, membres dels departaments universitaris de literatura i filologia anglesa que començaven a estar preocupats per la relació entre literatura i societat. La relació inicial dels estudis culturals amb el marxisme es descobreix en l'èmfasi que posen en l'ús de la categoria de classe social en les seves anàlisis culturals. La seva aportació va consistir a fer entendre que si la societat es dividia en classes socials, això havia de suposar, per força, l'existència de **subcultures** que havia de ser possible estudiar com a entitats separades de la cultura de l'elit dominant i que, per tant, les cultures populars s'havien de revalorar com a productes genuïns de la cultura humana.

L'afany postdisciplinari o transdisciplinari dels estudis culturals els converteixen en un camp en què els temes principals són semblants als que es treballen en la resta de les disciplines socials afectades per la postmodernitat. Ferguson i Golding (1997) van compilar la llista següent de temes tractats: gènere i sexualitat, nació i identitat nacional, colonialisme i postcolonialisme, raça i etnicitat, cultura popular i audiència mediàtica, ciència i ecologia, polítiques d'identitat, pedagogia, polítiques estètiques, institucions culturals, discurs i textualitat, etc.

La principal aportació dels estudis culturals va ser que van permetre pensar en l'"alta cultura" com una subcultura més d'una classe social determinada. D'aquesta manera, **tota** la cultura ja es va poder definir únicament com una manera de viure, que era el seu sentit antropològic:

"La cultura d'un grup o d'una classe és la 'manera de viure' peculiar i distintiva d'aquest grup o classe, els significats, valors i idees materialitzats en institucions, en relacions socials, en sistemes de creences, en hàbits i costums, en els usos dels objectes i dels béns materials. [...] La cultura és la manera en què les relacions socials d'un grup estan estructurades i formades; tanmateix, també és la manera en què aquestes formes són experimentades, enteses i interpretades pel grup."

Hall i Jefferson (1976) [citat a: T. Bennet (1998). *Culture. A Reformer's Science* (p. 23). London: Sage.

Autors fundadors

Es considera que el moviment dels estudis culturals va començar amb la publicació dels llibres *The uses of literacy* de Richard Hoggart i *Culture and Society* de Raymond Williams, el 1957 i el 1958 respectivament. Podreu trobar la història dels estudis culturals ben explicada a Chaney, 1994 i Bennet, 1998. Una visió crítica la podeu trobar a Ferguson i Golding, 1997.

Lectura complementària

En l'actualitat, els autors més citats són E. P. Thompson i Stuart Hall.

Tanmateix, és bastant recomanable apropar-se als estudis culturals per mitjà d'un llibre d'un autor més jove, Paul Willis. Es tracta d'un estudi sobre la cultura juvenil anglesa i la socialització de la classe obrera:

P. Willis (1998). *Cultura viva. Una recerca sobre les activitats culturals dels joves*. Barcelona: Diputació de Barcelona.

Aquesta definició intenta incloure d'una sola vegada totes les possibilitats que els antropòlegs havien anat pensant per a la cultura, fins i tot aquelles tingudes per incompatibles: "el tot complex", els productes materials, l'estructura social i els mapes mentals dels seus membres. En entrar al terreny d'una altra disciplina, en aquest cas els estudis culturals, els conflictes teòrics "van desaparèixer" i la "cultura" va arribar a ser una cosa sòlida, una obvietat, una dada més de l'experiència sensible de la persona, un fenomen que es dona per sobretot, amb els consegüents problemes que això suposa.

Per aquest motiu, James Clifford qualifica el model dels estudis culturals com a basat en el turisme i els viatges. És a dir, en la reproducció de l'experiència exòtica de visitar altres cultures o subcultures per a la satisfacció d'una necessitat de distracció i d'espectacle –i la diversitat és un bon espectacle– per part de l'individu consumidor, més que producte d'una preocupació per la transformació social.

Com diu Fredric Jameson:

"La cultura –la versió més débil y secular de lo que denominamos religión– no es una sustancia o un fenómeno propiamente dicho; se trata de un espejismo objetivo que surge de una relación entre, como mínimo, dos grupos. Es decir, que ninguno de los grupos 'tiene' una cultura sólo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro grupo y lo observa. Es la objetivación de todo lo ajeno y extraño en el grupo de contacto: en este contexto, es muy interesante observar que uno de los primeros libros [se refiere a Barth, 1969] sobre la interrelación de los grupos (el papel constitutivo de la frontera, la forma en que cada grupo es definido por los demás y, al mismo tiempo, en que éste los define) se inspira en *Estigma*, de Erving Goffman, para describir cómo funcionan para los demás las marcas definidoras: por tanto, en este sentido, una 'cultura' es un conjunto de estigmas que tiene un grupo a los ojos de otro (y viceversa). [...] Por consiguiente, la cultura debe verse siempre como un vehículo o como un medio con el que se negocia la relación entre los grupos. Si no se está atento y se la desenmascara siempre como una idea del Otro (aunque la reasuma para mí), se perpetúan las ilusiones ópticas y el falso objetivismo de esta compleja relación histórica."

F. Jameson (1993). Sobre los Estudios Culturales. A Eduardo Grüner (Comp.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (p. 101). Barcelona: Paidós, 1998.

En línia amb aquestes crítiques, el marxisme inicial s'ha anat diluint en favor dels autors habituals de la postmodernitat: Foucault, Derrida, Lacan, etc. Tanmateix, sembla persistir encara una visió aproblemàtica de la noció de cultura.

Penseu, per exemple, en les propostes sobre la **multiculturalitat** que estan en el mòdul "La tradició antropològica i la diversitat cultural" en el subapartat "Multiculturalitat" i que estan profundament vinculades al moviment dels estudis culturals. Algunes de les propostes multiculturalistes són atractives; tanmateix, no deixen de contenir certs riscos, el primer el de l'essencialisme cultural:

"Corre el perill d'essencialitzar la idea de cultura com a propietat dels grups ètnics o les races; corre el risc de reificar les cultures com a entitats separades en subratllar les seves fronteres i les seves diferències; corre el risc de subratllar l'homogeneïtat interna de les cultures, en termes que legitimin potencialment les demandes de conformitat repressives per part de la comunitat; i, en tractar les cultures com a marcadors de la identitat, grupal, tendeix a convertir-les en fetitxe de tal manera que les allunya de la possibilitat de ser analitzades des d'un punt de vista crític."

T. Turner (1993). Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?. *Cultural Anthropology*, 4(8), 412.

Els defensors del multiculturalisme creuen que a la societat hi ha una sèrie de grups, adscrits a una cultura determinada que pot ser descrita de forma objectiva. Gràcies a aquesta adscripció, se'ls pot garantir una sèrie de drets que constitueixen un reconeixement de la seva particularitat. Tanmateix, això pot legitimar també la seva repressió.

En el marc del multiculturalisme de consum, trobem el segon risc, que Charles Taylor situa en la transició postmoderna de la idea de **ciudadà** a la **d'individu**. L'individu busca el benestar, el creixement personal i la tranquil·litat en la seva vida interior. Tanmateix, és evident que no el pot aconseguir si forma part d'un grup no reconegut, marginat o menyspreat. Per tant, la reivindicació de la diferència que fa el multiculturalisme és un producte de la construcció de l'individu consumidor. Es tracta d'un desplaçament que l'economia fa del terreny de la política, que ocupa la cultura. De passada, de manera intencionada o no, les traves al mercat que la política creava desapareixen i, així mateix, es generen nous mercats i nous productes de consum. El multiculturalisme ocupa l'espai cultural creant i recreant les diferències i fent-les aptes per al consum, i ho defineix a la seva manera, dissimulant el seu origen econòmic i traslladant-lo al terreny cultural, de manera que qualsevol conflicte que sorgeixi mai no es veurà com un conflicte socioeconòmic o polític, sinó intercultural.

Charles Taylor té raó al llarg de la seva obra quan afirma que el reconeixement és una necessitat de l'individu que no es pot satisfer sense que, així mateix, hi hagi un reconeixement de les estructures col·lectives, simbòliques o materials, en les quals aquest individu s'insereix. Tanmateix, no és clar que el reconeixement hagi de passar necessàriament per la reificació de certes característiques d'una comunitat en un moment determinat. L'essencialisme implícit en aquest tipus de teoritzacions potser no es veu a primera vista, però és diàfan en el moment en què algú intenta portar a la pràctica les polítiques multiculturals i es veu en l'obligació de trobar els representants "purs" de la comunitat. Llavors comença un autèntic procés de construcció de la comunitat, de selecció dels seus trets específics, de demanda institucional dels aspectes que la comunitat "desitja" veure reconeguts, una negociació d'aquells elements que formen part de la cultura en procés de reconeixement i d'aquells que no. El multiculturalisme defineix *a priori* la cultura com el marc en què habiten les persones i, en conseqüència, les obliga a reclamar una diferència cultural, ja que aquest és l'únic marc que s'ofereix a les comunitats per tal de ser reconegudes com

Lectura complementària

El llibre del filòsof Charles Taylor (1992). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Ciudad de México: FCE, s'ha convertit en un veritable manifest del multiculturalisme.

a subjectes legítims. No obstant això, potser seria més interessant buscar un marc en què això no fos necessari. Per què no buscar una manera en què es puguin plantejar conflictes sense la necessitat de crear categories tancades?

3.3. El sistema món

Encara que el marxisme i les seves reinterpretacions són presents en els dos punts anteriors, potser la seva influència és més clara en els teòrics del sistema món. De vegades sembla que el descobriment que el món està profundament interrelacionat és molt recent, com si només ho estigués des que Mc Luhan va parlar del veïnatge universal; és a dir, des que han sorgit els mitjans de comunicació de masses:

"Las diferentes formas de vida humanas se influyen, se controlan, se parodian, se traducen y se subvierten las unas a las otras cada vez más. El análisis cultural está siempre envuelto en movimientos globales de diferenciación y poder. [...] un 'sistema mundial' religa ahora a las sociedades de nuestro planeta en un proceso histórico común."

J. Clifford i G. Marcus (Eds.). (1986). *Retóricas de la Antropología* (p. 22). Gijón: Júcar, 1991.

Tanmateix, la globalització, per estrany que sembli, és anterior a la postmodernitat i, fins i tot, a la mateixa modernitat. Això és el que defensen autors com Immanuel Wallerstein o Eric R. Wolf quan defensen la idea que el món sempre ha estat interrelacionat econòmicament i, per tant, culturalment.

Com expliquen els seus promotors, la idea del sistema món assumeix que els fenòmens del món real no es poden separar en tres o quatre categories, o més (política, economia, societat, cultura, etc.) que, suposadament, es podrien estudiar amb mètodes diferents i com si estiguessin situades en esferes tancades. De fet, argumenten, l'economia es troba arrelada en institucions polítiques i socials; la política és l'expressió de les forces socioeconòmiques; i les estructures socials són una conseqüència de les pressions politicoeconòmiques. El concepte de sistema món ens ve a dir que existeix un sistema social més ampli que qualsevol estat, en el marc del qual operen els mateixos estats, els partits, les empreses i les classes socials, els moviments identitaris i les diferents institucions socials (Wallerstein, 1980).

Wallerstein explica que la idea de les cultures (i, per tant, de diversitat cultural) només es pot entendre com una creació d'un sistema històric particular, el modern sistema món que, de fet, és una economia mundial capitalista. El sistema econòmic mundial capitalista es pot rastrejar fins al segle XV. Apareix quan es mercantilitzen les relacions econòmiques que, prèviament, en el sistema feudal, eren sobretot tributàries. Aquesta mercantilització suposa la integració de múltiples processos de producció geogràficament dispersos en un sol sistema, el mode de producció capitalista. Aquest últim es caracteritza per passar per cicles successius d'expansió i contracció que es resolen amb una expansió creixent del sistema. L'acumulació de capital indefinida necessita cada vegada més béns i més mà d'obra, per la qual cosa necessita expandir-se, però també reorganitzar-se, innovar i, si fos necessari, muntar i desmuntar cultures, estats

o nacions. Per aquest motiu, la cultura és una idea fonamental d'aquesta economia mundial capitalista. La ideologia de la cultura intenta camuflar el canvi constant a què se sotmet el món per raó dels cicles capitalistes, afirmant que hi ha algunes realitats que mai no canvien: les cultures. Tanmateix, aquesta només és una manera de camuflar les desigualtats creixents del sistema (Wallerstein, 1990).

Tanmateix, l'aportació més important d'aquest corrent per al tema de la diversitat humana la va fer Eric Wolf. Per a aquest autor, les propostes dels sociòlegs com Wallerstein o geògrafs com André Gunder Frank són massa generals i no tenen en compte com les diferents poblacions del món van ser "penetrades, subordinades, destruïdes o absorbides" de maneres diferents en el sistema món capitalista (Wolf, 1982). En aquesta investigació, Wolf s'adona que, quan s'estudien en el context global, aquestes poblacions no són singulars, ni socialment ni culturalment, sinó que cada una d'elles és, en realitat, una pluralitat de processos vinculats entre si, però també lligats a un feix de relacions que les connecta amb les societats veïnes fins al punt que difícilment podem concebre-les com a societats peculiars per si mateixes. I encara menys pensar que aquestes societats són, d'alguna manera, indiferents al pas del temps, "gent sense història", com les ha imaginat bona part de l'antropologia.

"La tesis central de esta obra es que el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos tales como *nación*, *sociedad* y *cultura* designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres encasos. Sólo entendiendo estos números como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión."

E.R. Wolf (1982). *Europa y la gente sin historia* (p. 15). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Wolf insisteix en dues metàfores contraposades: contra una imatge de les cultures com a esferes tancades, dures com boles de billar, que reboten en xocar però no es confonen ni es barregen entre si, ell ofereix la imatge de la teranyina o la xarxa (bastant abans d'Internet!). El món sempre ha estat una totalitat i no una suma de cultures, els grups humans sempre estan relacionats amb altres grups humans i, per tant, podem anar desembolicant el fil de la xarxa de les causes i els efectes i veure com es va estenent més enllà d'una cultura particular fins a formar trajectòries en les quals es creuin les unes i les altres fins que abracin tot el món. Les societats són configuracions canviantes de grups i classes socials, no tenen límits fixos ni són estables. Per a Wolf, cada mode de producció genera conjuncions de grups i classes que afavoreixen els seus interessos.

Lectura recomanada

El llibre més important d'Eric R. Wolf és sens dubte *Europa y la gente sin historia*, publicat el 1987 a Fondo de Cultura Económica, a Mèxic. Una bona continuació d'aquest, per l'èmfasi en la dimensió simbòlica i el poder, és el següent, més recent:

E.R. Wolf (1999). *Envisioning power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: UCP.

Àfrica i el tràfic d'esclaus

Wolf ens parla de l'exemple africà i el tràfic d'esclaus. Ens recorda que els negrers occidentals només transportaven els esclaus de la costa on els recollien fins a la seva destinació americana. Tanmateix, els esclaus no eren només persones de tribus costaneres; entre ells, hi havia molta gent que no havia vist mai el mar. Es va constituir una xarxa comercial en què van participar una població després d'una altra fins a l'interior del continent. Com podeu observar, no va caldre esperar a l'arribada dels missioners ni dels antropòlegs per "contaminar" les cultures africanes. El seu sistema econòmic ja va quedar afectat pel mode de producció capitalista, fins i tot sense necessitat de contacte directe. I Wolf conclou: "cualquier informe sobre los *kru, fanti, assante, ijaw, igbo, kongo, luba, lunda* o *ngala* que trate cada grupo como una 'tribu' autosuficiente, interpreta de forma equivocada el pasado y el presente de África" (Wolf, 1982).

L'aïllament cultural, l'estabilitat institucional i el consens normatiu constitueixen problemes que cal estudiar i no l'estat "natural" de tota cultura. En canvi, el que ara es considera un problema, la immigració, la barreja de cultures, el mestissatge, la innovació i la transformació de les estructures socials, en definitiva **el moviment**, sí que són l'estat habitual de la humanitat. Per aquest motiu, davant la imatge del subjecte humà passiu, determinat per la cultura i per un món simbòlic que no ha creat ni controla o determinat per forces econòmiques i polítiques en les quals no participa ni que pot afectar, Wolf – que reconeix, és clar, el pes del que acabem d'esmentar– ofereix la imatge d'un subjecte humà actiu: el que explota les ambigüitats de la tradició i els confereix nous valors i formes, agafa prestat d'altres grups el que li convé i, en definitiva, crea formes noves per a circumstàncies noves.

Lectura complementària

Per a una adaptació del punt de vista del sistema món, fora del marc d'interpretació marxista, en el món dels mitjans de comunicació d'avui dia i en relació amb el tema de la diversitat cultural, és molt recomanable consultar l'obra següent:

U. Hannerz (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

4. La cultura és un text modern

Per acabar, ressaltarem una possible conclusió, o més ben dit, un efecte important que ha provocat l'onada postmoderna en ciències socials i que és especialment rellevant per a la psicologia: el debat sobre el paper dels conceptes que serveixen per a agrupar i classificar persones o explicar la conducta d'aquestes. A l'hora de fer front a la crisi epistemològica per continuar produint coneixement social, ja no podem produir qualsevol coneixement sinó aquell expressament dirigit a canviar les situacions de poder manifestament injustes. Considereu les reflexions següents com un dels camins que es poden seguir: la desconstrucció dels conceptes acadèmics que, amb freqüència, utilitzem d'una manera irreflexiva.

4.1. Idees perilloses: raça, cultura, poble, civilització, ètnia, etc.

Com heu pogut observar, l'antropologia i, de retruc, la resta de les ciències socials, porten un temps submergides en un debat que enfronta realistes i relativistes. Els qui creuen que una posició crítica només es pot fonamentar en el coneixement de les causes i conseqüències materials de la dominació i de l'opressió, en oposició a qui pensem que la materialitat de l'opressió, la pobresa i la mort, només es pot entendre fent referència a un sistema simbòlic, als discursos que inscriuen sobre els cossos les condicions de l'opressió. Per a aquests darrers, la crítica social no pot tenir cap altre fonament que la mateixa posició moral i ètica del crític. No es pot dur a terme apel·lant a algun tipus de dret, criteri o condició suposadament objectiu i independent dels discursos per mitjà dels quals aquests es consideren com a tals.

Una conseqüència d'això és que no podem pretendre que els conceptes que, com a científics socials, utilitzem en el nostre dia a dia acadèmic són simples descriptors neutres de suposats estats reals de les coses i les persones. En aquest sentit, durant el període que, per norma general, denominem *modernitat*, s'ha estès l'ús d'una sèrie de paraules que pretenen "descriure" diferents grups humans. Aquestes paraules són les següents: **raça, cultura, nació, poble, ètnia, societat i civilització**. Cada una d'aquestes no és tansenzilla com sembla, ni es pot usar amb la poca reflexió amb què ho solem fer, ja que cada concepte té efectes concrets sobre la vida de les persones que pertanyen als grups que se suposa que són descrits mitjançant aquests. Com bé sabem, almenys des que Wittgenstein ho va proposar i així ho assumirem, el significat de les paraules no és una propietat intrínseca d'aquestes, sinó una propietat del seu ús. El que marca què significa una paraula determinada i, per tant, també un concepte acadèmic concret, és l'ús que se'n fa en contextos determinats. Per tant, aquesta ha de ser la nostra preocupació a l'hora de valorar els efectes que produeixen.

Lectura recomanada

Podeu trobar el debat entre realisme i relativisme a l'interior de les posicions crítiques ben descrit en el llibre següent:

T. Ibáñez (2001). *Muníciones para disidentes*. Barcelona: Gedisa.

El llibre, que ja hem recomanat abans, és ple d'arguments per a oposar-se a l'absolutisme de les propostes realistes sense que, per això, es perdi de vista la necessitat del compromís polític.

Per a respondre la pregunta del significat d'un terme i dels efectes de construcció de realitat que genera, ens podem plantejar preguntes com les següents: quan s'utilitza? Qui la utilitza? Quines són les seves intencions en utilitzar-la? En quin context de relacions de poder s'utilitza?

És el mateix...?

Penseu si és el mateix parlar de raça negra o raça blanca, ètnia jueva, cultura catalana, societat occidental, civilització oriental, poble espanyol, nació basca, etc. O bé poble basc, nació espanyola, ètnia catalana, cultura jueva, civilització occidental, societat oriental, raça hispana, etc. Aproveiteu el coneixement del vostre context per a reflexionar sobre això.

Els conceptes suposadament científics que agrupen persones s'enfronten a problemes comuns. El primer concepte que va sofrir l'atac dels crítics va ser el de **raça**. Fa temps que els biòlegs de poblacions tenen clar que no és possible aplicar als humans un concepte com el de raça. D'una banda, perquè no hi ha prou diferències en el genoma, ni cap de les que hi ha no és prou important per a afirmar que dos humans són prou diferents per a pertànyer a diferents races. D'altra banda, mai no s'ha arribat a cap acord sobre el nombre de races que hi hauria ni quines serien. Finalment, no és possible trobar els límits, les fronteres, de les diferències humanes que, des d'una perspectiva popular, s'atribueixen a la raça. Els humans hem estat permanentment en moviment, les migracions han estat constants i l'intercanvi comercial, cultural i genètic no ha parat mai. Cap grup humà no ha estat mai prou temps aïllat per assolir un caràcter biològicament diferent. Així doncs, sembla que allò que el discurs biopolític denominava races no era cap altra cosa que una categoria social arbitrària, dirigida a legitimar determinades relacions de poder asimètriques.

La diversitat de "races"

Des d'una òptica popular, a Espanya hi ha tres races: els blancs, els negres i els grocs. Tanmateix, això deixa fora gran part de la humanitat i a d'altres els deixa enmig, sense que quedi clar què són, com per exemple, els magribins. Per norma general, a Llatinoamèrica es considera que els indígenes són d'una altra raça. Als Estats Units d'Amèrica, a escala racial es pot ser blanc, negre, asiàtic, nadiu americà o hispà!

Aquesta discussió sobre la raça és prou rellevant, ja que tots els inconvenients del concepte són aplicables a determinats usos dels altres conceptes que hem esmentat. En el mòdul "L'emergència de l'etnicitat", heu vist com el concepte d'ètnia era criticat de manera similar, i es destacava el seu caràcter de construcció social. Aquest fet és important, ja que, des d'una perspectiva popular, també l'ètnia s'ha vinculat a unes determinades característiques biològiques mantingudes per mitjà de desenes de generacions i que es deuen a una presumpta endogàmia del grup marcat com a **ètnic**. La superioritat cultural, tradicionalment vindicada per a si mateixa per part de la **civilització** denominada occidental, també s'ha vinculat a una percepció racial de l'"europeu". **Nació** i **societat** constitueixen un cas a part en aquests vincles amb la biologia, ja que, des d'un punt de vista tradicional, la seva relació amb un grup de persones concret ha passat per la **cultura** i no per la biologia.

Malgrat tot, també convé considerar que la relació entre cultura i biologia no s'ha de concebre sempre com d'oposició. Això és així, d'una banda, perquè les oposicions dualistes, com la que oposa cultura i natura, se solen alimentar mútuament i constituir-se una a imatge de l'altra: la **cultura** pot ser el reflex invertit de la **natura**, per exemple, pel que fa al paper de la voluntat humana

sobre els assumptes rellevants de la vida quotidiana humana, total o nul, segons el costat del mirall en què ens posem. En aquest sentit, només semblen diferents, però no ho són tant, atès que ambdós conceptes formen part d'una lògica compartida, la de la recerca d'explicacions causals directes per a la comprensió de la conducta humana. Quan fem aquesta mena d'explicacions és inevitable simplificar, i és precisament la falta de complexitat la que es troba a la base d'estereotips i prejudicis. Els psicòlegs no s'han cansat d'anunciar que **categoritzar** constitueix una estratègia cognitiva inevitable a fi de simplificar un món massa complex per a ser processat, però no expliquen per què no sempre categoritzem i tampoc per què no ho fa tothom, ni per què, en canvi, no hi ha moments en què som molt capaços de particularitzar si ho considerem necessari.

D'altra banda, com comenta Walter Benn Michaels:

"El concepte modern de cultura no és [...] una crítica del racisme', i Michaels conclou, 'és una forma de racisme. De fet, a mesura que l'escepticisme sobre la biologia de la raça s'ha anat incrementant, s'ha convertit –com a mínim entre els intel·lectuals– en la forma dominant del racisme'. El mateix argument s'aplica a la identitat: 'el problema amb la identitat cultural és que, si no recorre a la identitat racial que repudia, no té sentit'. L'antiracista celebra la identitat *chicana* i es mobilitza pels drets particulars dels *chicanos*; tanmateix, resulta que aquests drets només estan a disposició d'una persona que hagi nascut *chicana*."

A. Kuper (1999). *Culture. The anthropologists's account* (p. 241). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Sia per les seves funcions semblants; perquè al final moltes discussions sobre qui és o no és d'una determinada cultura acaben vinculant-lo a alguna condició de naixement i, per tant, biològica; perquè compleix habitualment la funció de vincular definitivament un grup de persones a un territori específic, de vincular les persones a un espai "natural"; la cultura i la natura s'assemblen massa per al gust postmodern.

La cultura és un concepte acadèmic que ha tingut efectes importants sobre la vida quotidiana, alguns per a bé i d'altres per a mal. En tot cas, no es poden utilitzar aquest tipus de conceptes que, recordem, tenen com a funció principal agrupar persones en conjunts concrets, sense reflexionar sobre els seus efectes i, probablement, almenys a escala psicosocial, els més clars són els prejudicis, els estereotips i la discriminació. Aquests, que sempre són arbitraris, adquireixen una aura de "realitat" molt sospitosa quan es vinculen a la cultura. I no és aliè a això el fet que l'antropologia, animada per la sociologia i la psicologia, s'hagi dedicat durant tant de temps a descriure com "són" els altres.

La conclusió d'aquest mòdul ja l'havíem anunciat en el títol, la diversitat cultural ha esclatat. De fet, probablement només ha estat una invenció conceptual moderna que pretenia explicar una sèrie de processos socials agrupant-los entre si en unitats suposadament coherents. Tanmateix, tant els pensadors postmoderns com els marxistes crítics ens han pres la il·lusió que teníem sobre la possibilitat de conèixer l'altre. Per als postmoderns, perquè l'altre no és sinó el reflex de nosaltres mateixos en el text etnogràfic; per als marxistes crítics,

perquè l'altre no existeix com una unitat essencial, sinó com un producte històric de les relacions entre tots els grups humans. Sota la idea de la diversitat cultural, s'havien amagat una gran diversitat de processos socials que s'havien classificat en blocs homogenis denominats *cultures*. Tanmateix, si podem extreure una lliçó del segle xx és que no podem confondre *classificació* i *realitat*, ja que fer-ho no solament no és exacte, sinó que, a més, és perillós.

Resum

En aquest mòdul, us heu pogut adonar que els canvis socials que hem viscut en els últims anys venien acompanyats de canvis epistemològics importants. Aquests canvis, vinculats al gir lingüístic en filosofia, han tingut efectes importants sobre les ciències socials: han suposat un replantejament de la idea mateixa de **ciència social** i, per tant, de la idea de diversitat cultural que era un producte d'aquesta.

L'herència de l'antropologia simbòlica de Geertz haurà estat una antropologia doblement simbòlica: d'una banda, perquè efectivament el que s'estudia quan s'estudien les cultures són símbols, però, de l'altra, perquè la mateixa antropologia és, al seu torn, productora de símbols per al món occidental.

I això és el que denunciaran els diferents corrents del pensament postcolonial, que l'antropologia no és una tasca neutra sinó que té lloc en un punt molt concret de l'espai i del temps: la modernitat, il·lustrada sí, però també colonialista.

Finalment, la diversitat cultural ha esclatat. Ho ha fet perquè ha esclatat la idea de **cultures**. Per als postmoderns, la diversitat cultural és un subproducte dels textos etnogràfics; per als marxistes crítics, la idea de les **diferents cultures** és tan sols un producte ideològic de la modernitat, un concepte encarregat d'amagar les desigualtats socials.

Tanmateix, sigui com sigui, serà impossible continuar treballant seriosament en ciències socials fent com si res no hagués passat. Potser el treball de qüestionament que han realitzat els antropòlegs postmoderns no té gaire més futur. Tanmateix, les etnografies ja no seran mai més el que van ser durant el segle XX i, per tant, l'instrumental metodològic de què disposàvem per a tractar amb la diversitat cultural s'haurà de revisar contínuament.

Segurament, caldrà repensar els instruments teòrics que tenim per a pensar la diversitat, perquè, si bé és raonable creure que les diferències socials no s'agrupen en unes unitats discretes conegudes com a *cultures*, el fet que la diversitat existeix és inqüestionable. Una cosa diferent és pensar, a partir d'ara, quines són les categories que organitzen aquesta diversitat, i com en podem crear unes que ens ajudin a enfrontar-nos a les dificultats d'un món que està interconnectat, sabent que la novetat no és que ho estigui, sinó que és conscient d'estar-ho.

Glossari

antropologia postmoderna *f* Corrent format per antropòlegs que apliquen a la seva disciplina les aportacions de la filosofia del gir lingüístic i del postestructuralisme.

desconstrucció *f* Activitat crítica que consisteix a mostrar les premisses, els supòsits ocults, el conjunt de sabers, en definitiva, la cosmovisió des de la qual es fa una determinada afirmació o es construeix un discurs.

estructuralisme *m* Corrent de pensament que reivindica el caràcter científic de les ciències socials i la possibilitat d'aquestes d'enfrontar-se als seus objectes d'estudi, prenent-los com a sistemes organitzats i tancats on el que importa no són les característiques de les seves parts, sinó les relacions que mantenen entre si.

estudis culturals *m pl* Disciplina que examina les pràctiques culturals i les institucions des del punt de vista del seu vincle complex amb les relacions de poder.

gir lingüístic *m*

intertextualitat *f* El fet que els textos estan sempre en diàleg amb altres textos dels quals depenen per a obtenir sentit i als quals fan referència.

multiculturalisme *m* Projecte polític que reivindica el dret a viure la diferència cultural dins de la mateixa societat.

multiculturalitat *f* Situació en la qual es considera que una societat està formada per diferents cultures.

orientalisme *m* Disciplina acadèmica que oficialment està especialitzada en el coneixement dels països orientals. Alhora, també és la sèrie de discursos que constitueixen l'existència racial, cultural, geogràfica i política d'aquesta zona del món.

postestructuralisme *m* Corrent de pensament que, malgrat reprendre algunes premisses importants de l'estructuralisme –com la idea de sistema organitzat, la crítica al subjecte fenomenològic, i també l'èmfasi en el caràcter relacional–, no accepta el seu cientisme, el seu humanisme encobert, el seu ahistoricisme ni, per tant, el tancament dels sistemes estudiats.

sistema món *m* Concepte segons el qual el món és un sistema de nivell superior als estats o grups humans que el conformen. Aquests es relacionen entre si en l'interior d'una economia mundial capitalista que determina els seus possibles moviments. La idea també implica que política, economia i societat no es poden pensar com a àmbits separats.

Bibliografia

- Bennet, T.** (1998). *Culture. A Reformer's Science*. London: Sage.
- Castany, B.** (1998). "Contrapunt modernitat-postmodernitat". A Diversos autors. *Postmodernitat*. Barcelona: Lliceu Joan Maragall-La Busca.
- Chaney, D.** (1994). *The cultural turn. Scene-setting essays on contemporary cultural history*. London: Routledge.
- Clifford, J.** (1988). *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press [trad. al castellà: *Dilemas de la Cultura. Antropologia, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995].
- Clifford, J. i Marcus, G.** (Eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California [trad. al castellà: *Retóricas de la Antropología*. Gijón: Júcar, 1991].
- Ferguson, M. i Golding, P.** (Ed.). (1997). *Cultural Studies in Question*. London: Sage.
- Foucault, M.** (1976a). *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, I*. Paris: Gallimard.
- Geertz, C.** (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Hannerz, U.** (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Harvey D.** (1998). *La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ibáñez, T.** (2001a). *Muniones para disidentes*. Barcelona: Gedisa.
- Ibáñez, T.** (2001b). El gir lingüístic. A L. Íñiguez (Coord), *El llenguatge en les ciències humanes i socials*. Barcelona: Fundació per la Universitat Oberta de Catalunya.
- Jameson, F.** (1993). Sobre los Estudios Culturales. A Eduardo Grüner (Comp.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Kahn, J. S.** (1995). *Culture, multicultural, postculture*. London: Sage.
- Kimlicka, W.** (1999). *Ciudadania multicultural: una teoria liberal dels drets de les minories*. Barcelona: Proa/Ediuoc.
- Kuper, A.** (1999). *Culture. The anthropologists's account*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C.** (1958/1974). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Reynoso, C.** (Comp.). (1996). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R.** (1972). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Said, E.** (1978). *Orientalisme*. Vic: Eumo, 1991.
- Semprini, A.** (1997). *Le multiculturalisme*. Paris: PUF.
- Turner, T.** (1993). Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?. *Cultural Anthropology*, 4(8), 411-429.
- Wallerstein, I.** (1980). The future of the world economy. A T. K. Hopkins i I. Wallerstein (Eds.), *Processes of the World-System*. London: Sage.
- Wallerstein, I.** (1990). Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. A M. Featherstone (Ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Willis, P.** (1998). *Cultura viva. Una recerca sobre les activitats culturals dels joves*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- Wolf, E. R.** (1982). *Europa y la gente sin historia* (p. 15). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Wolf, E. R. (1999). *Envisioning power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: UCP.

Zizek, S. (1997). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. A Eduardo Grüner (Comp.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, 1998.

