

Les cultures no existeixen

Cultures do not exist

Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse

Universitat Autònoma de Barcelona

joel.feliu@uab.es

Resumen

Tras un somero recordatorio del hecho, a menudo olvidado, de que la cultura no es una realidad social sino tan solo un concepto, el artículo pretende argumentar en pro de la inexistencia de tal entidad (a pesar de las apariencias). La pregunta principal a la que se intenta responder es cual es el papel ideológico que tiene la idea de cultura, es decir ¿qué efectos de construcción de realidad genera? Para ello se realiza una crítica del concepto y de sus usos argumentando que tanto el concepto como su uso cotidiano entrañan prácticas de clasificación y segregación. Finalmente se aboga por la caída en desuso del concepto y por nuevas formas de pensar la diversidad humana más acordes con la posibilidad de una ética situada.

Palabras clave: culturalismo, multiculturalismo, discriminación, ética.

Abstract

Too often we forget that culture is not a social fact but a concept. In this article it will be argued that cultures do not exist, in spite of their apparent pervasiveness within the social sciences and in daily life. A question will be raised as to the ideological role of the idea of culture, that is, what effects does it produce in the social construction of reality? To do that, the concept and its uses will be criticized, noting that the very concept and its use in daily life represents practices of classification and segregation. Finally, it is suggested that the concept of culture should be abandoned and that we should look forward to new ways of conceiving human diversity more suitable to a situated ethical thinking.

Keywords: culturalism, multiculturalism, discrimination, ethics.

Començaré fent una afirmació difícil de pair en temps de multiculturalitat i diré que les cultures no existeixen. No existeix la cultura catalana, ni l'espanyola, ni la marroquí, ni la veneçolana, encara menys la cultura europea o occidental o xinesa. Per tant ni la multiculturalitat ni l'interculturalitat tenen sentit. Abans que algú pensi que això és un absurd, deixeu-me també dir que això no vol pas dir que existeixi una cultura universal, ni que totes les persones som iguals, ni res d'això, la diferència existeix, i en tenim proves, patents, cada dia. I sinó, només cal passejar per qualsevol barri de qualsevol ciutat ara mateix, o pensar en algun temps enrera, quan els que tenien una altra cultura érem nosaltres o algú de la nostra família, perquè de les migracions no se n'ha lliurat ningú. També si un vol pot anar a una biblioteca i consultar els centenars de monografies antropològiques existents i comprovarà efectivament que els humans som diferents, fins i tot diferents culturalment i que, per tant, la diversitat cultural és un fet. Però pot això voler dir que existeixen les cultures? M'explico, pot

voler dir que aquestes diferències, aquesta diversitat, s'organitzen d'alguna manera concreta, que responen fàcilment a certes operacions de classificació? Podem agrupar aquestes característiques en blocs coherents que ens garanteixen l'originalitat de cada grup cultural, la seva diferència essencial específica?

Per a poder respondre aquesta pregunta hem de fer un petit viatge al passat en aquells moments de la història humana en què la *cultura* encara no havia estat descoberta. És necessari recordar que la *cultura* no és una realitat natural, una experiència òbvia dels sentits, sinó que és un concepte. Sí, la cultura és abans que res una idea, i voler atorgar-li alguna característica que l'allunyi del seu caràcter conceptual i la faci entrar al món de la realitat (almenys el d'una realitat semblant als arbres, les pedres, l'hipotàlem o la Guerra Civil Espanyola) és un joc perillós. Com digué William I. Thomas: *si les persones defineixen les situacions com a reals aquestes són reals en les seves conseqüències*.

L'etimologia habitual situa la paraula cultura en el llatí, encara que només amb un sentit agrícola, i només metafòricament amb el sentit de fer créixer o millorar qualsevol cosa. En llatí la cultura tenia sempre funció d'adjectiu (la cultura de l'esperit). No és fins a finals del segle XVII i principis del XVIII que la cultura passa a l'àmbit humà substantivitzada en el sentit del desenvolupament espiritual i moral de la humanitat i de l'individu. D'aquesta manera la cultura passà a ser qüestió d'adquisició d'hàbits refinats i de producció artística i intel·lectual. Un espai del qual s'exclouen directament les classes baixes que no poden ser refinades per definició, atès que el refinament és un invent necessari per a marcar la diferència de classe. Unes classes que no poden produir intel·lectualment perquè són analfabetes i que no poden crear cap mena d'art ans només artesanía.

Com remarca Thompson (1990), no es pot deslligar aquest fet, és a dir, l'aparició del nou sentit de cultura i la seva incorporació a les llengües modernes com a neologisme, del moviment de la Il·lustració. La retòrica (o les esperances) del progrés van lligades a l'avenç en la cultura. Per això els adjectius que modulen la cultura són sempre de quantitat o de posició, i parlem d'alta cultura, de cultura elevada, o fins i tot podem dir que algú té molta cultura o moltes llums¹. La modernitat lliga indefectiblement el progrés tecnològic que proporciona el coneixement de les lleis de la natura al progrés moral i espiritual que proporciona la cultura. De fet, seria aquesta darrera la que condueix al progrés.

Sembla que va ser Herder (entre d'altres segurament) el qui primer es queixà de l'etnocentrisme europeu, però que assimilà la cultura europea a la cultura universal, única que només reconegué en les meravelles europees el progrés de la humanitat. Per ell no era possible de pensar que tots els pobles i totes les nacions podien tenir la mateixa cultura si aquesta s'adquiria a través de l'educació. Tots els pobles de la terra tenien cultura, encara que fos com a variació de la veritable cultura universal, un ideal que continuava essent molt semblant a la visió europea del món, però que permetia o reconeixia les variacions, ni que sigui en "grau". Però l'aportació fonamental de Herder és que emprà el mot cultura en plural. Ja no parlava de la cultura, sinó de les cultures, en el sentit que la cultura té característiques diferents o es revela a la humanitat de manera diferent en cada període de temps, grup o nació.

Aquest és el sentit que elaborà E.B. Tylor, a mitjan segle XIX, en els seus llibres. Considerat un dels pares fundadors de l'antropologia com a ciència, és a dir, deslligada ja, almenys teòricament, de la

¹ Val la pena de recordar que il·lustrar i il·luminar són sinònims, tant si parlem de manuscrits medievals com de mestres que donen lliçons als seus deixebles.

literatura de viatges o dels informes per a la burocràcia colonial, a ell devem la famosa versió de la cultura com a “that complex whole...”², per a la qual es plantejà l’objectiu de descriure’n les variants, modalitats o espècies com per a qualsevol altre catàleg de flora i fauna natural. Un objectiu que reivindicaren amb entusiasme —convençuts que la modernitat acabaria amb la diversitat cultural— la majoria d’antropòlegs, convertits d’aquesta manera en els primers membres d’una ONG acadèmica destinada a salvar, si no les persones almenys sí les cultures en extinció, en les seves llibretes i diaris de camp.

Finalment és important recordar que totes aquestes definicions l’han convertida en una entitat natural, les cultures ara sembla que són una característica més de l’ecosistema mundial. És aquesta característica “natural” que ha adquirit, la qui l’ha convertida en el mecanisme legitimador més poderós. Aquell grup que gaudeix de cultura pròpia té dret a l’existència entre els humans, fins i tot a estat propi, autodeterminació i independència si té territori, i si no en té, ha estat desplaçat o bé alguns membres se n’han desplaçat, té dret a respecte, tolerància, comprensió i polítiques actives de protecció de la seva diferència. No és d’estranyar que la cultura hagi estat doncs el cavall de batalla dels nacionalismes moderns.

Crec que valia la pena de recordar que la idea de cultura té pares i que a més la manera en què s’ha pensat ha estat sempre lligada algunes de les diferents necessitats ideològiques del seu entorn més immediat.

Per aquesta raó la pregunta, urgent i necessària, que ens hem de plantejar és quin és el paper ideològic que juga la idea de cultura, de cultures, de diferències culturals, entre nosaltres, aquí i ara. Per a respondre a la pregunta del significat d’un terme i dels efectes de construcció de realitat que genera ens podem fer preguntes com: quan es fa servir? Qui la fa servir? Quines són les seves intencions en fer-la servir? En quin context de relacions de poder s’utilitzen?

És en intentar respondre aquesta mena de preguntes quan trobem els principals inconvenients de l’ús massiu de la noció de cultura. Els perills els podem trobar resumits en aquest parell de cites:

(el multiculturalisme) 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 fetitxitzar-les de tal manera que les allunya de la possibilitat de ser analitzades críticament. (Turner, 1993: 412).

“El concepte modern de cultura no és... una crítica del racisme,” i Michaels conclou, “és una forma de racisme. De fet, a mida que l’escepticisme sobre la biologia de la raça s’ha anat incrementant, ha esdevingut -com a mínim entre els intel·lectuals- la forma dominant del racisme.” El mateix argument s’aplica a la identitat: “el problema

² “La Cultura o la Civilització, pres en un sentit etnogràfic ampli, és aquella totalitat complexa que inclou el coneixement, les creences, les arts, la moral, les lleis, els costums i qualssevol altres capacitats i hàbits adquirits per l’home com a membre d’una societat”. (Tylor, 187: 19).

amb la identitat cultural és que, si no recorre a la identitat racial que repudia, no té sentit.” L’anti-racista celebra la identitat Chicana i es mobilitza pels drets particulars dels Chicanos, però resulta que aquests drets només estan a la disposició d’una persona que hagi nascut Chicana. (Kuper, 1999: 241).

Sigui per la seva similitud de funcions; sigui perquè al final moltes discussions sobre qui és o no és d’una determinada cultura acaben lligant-ho a alguna condició de naixença, i per tant biològica; sigui perquè habitualment compleix la funció de subjectar definitivament un grup de persones a un territori específic, de vincular les persones amb un espai natural “seu”; la cultura i la natura tenen massa en comú, com per a considerar que la primera pot contrarestar efectivament els discursos racistes basats en la segona.

El problema és que la idea de cultura té com a funció principal agrupar persones en conjunts concrets, sense reflexionar sobre els seus efectes, i probablement, almenys a nivell psicosocial, els més clars siguin els prejudicis, els estereotips i la discriminació. Aquests, que sempre són arbitraris adquireixen una aura de “realitat” molt sospitosa quan són lligats a la cultura.

Tot i això, hem de ser conscients que per a molts, i això és encara més obvi si un es situa a Catalunya, la idea de cultura, malgrat aquests inconvenients, pot tenir efectes protectors, pot ser beneficiós utilitzar-la amb prudència per tal de garantir els drets de les persones a viure la seva diferència, i per tal de protegir la diversitat de l’expressió social humana, un patrimoni sens dubte de gran valor. Arribats a aquest punt, sembla que la discussió ha d’encarrilar-se cap a si els inconvenients de la idea de cultura en superen els avantatges. No penso acabar aquesta discussió aquí, de fet crec que només el plantejament del debat ja és prou positiu, però en tots cas deixeu-me aportar-hi alguns elements.

Aquells qui defensen l’ús de la noció són prou conscients que aquesta pot ser usada amb efectes racistes³, però també en defensen la utilitat diuen que la cultura pot ser ben utilitzada, que la podem pensar com a no essencial, fluida, dinàmica, no categoritzadora... potser sí però això no deixen de ser declaracions d’intencions, perquè com ho hem de fer exactament per a seguir usant el concepte d’aquesta manera? Com podem evitar-ne l’efecte classificador de poblacions? Quin és finalment, l’ús que se’n fa a la pràctica? Com es fa servir la idea de cultura davant de gitanos o de magribins tant si se’ls vol ajudar com si se’ls vol atacar? Els partidaris de seguir usant la cultura com a concepte descriptiu, o fins i tot explicatiu, afirmen que mantenir-la ens ajuda a protegir la diversitat humana, a defensar els drets de les minories.

El meu dubte no rau en l’objectiu, el qual també és el meu, sinó en si el concepte realment ens ajuda a fer això. No podria ser que sigui precisament el seu ús el qui estigui amenaçant la diversitat? Al cap i a la fi, és la mateixa riquesa de l’expressió social humana la que queda simplificada en usar el concepte de cultura. És aquest concepte el qui agrupa, bastant arbitràriament els diferents trets i les

³ També s’ha anomenat aquesta mena de racisme: *racisme de la diferència*, *diferencialisme* o *integrisme de la diferència* (Pierre André Taguieff); *nou racisme* (Michel Vieworka, Martin Barker, John Rex, Etienne Balibar); *fonamentalisme cultural* (Verena Stolcke); *racisme cultural*, *racisme ètnic* o *racisme d’identitat* (Manuel Delgado). Com sempre, els diferents noms responen a les diferents definicions que en fan els autors, quins aspectes posen en relleu i a quines causes l’atribueixen. Tot i això hi ha molts aspectes coincidents que ens permeten d’afirmar que intenten descriure el mateix fenomen. En el fons es tractaria —i en això tothom hi està d’acord— d’una forma de xenofòbia, estretament vinculada al nacionalisme promogut pels estats moderns.

diferents persones per crear conjunts de sentit. I això pot facilitar-ne la defensa, però també l'eliminació.

Ara toca, doncs, pensar com és possible de considerar i defensar la diferència sense la idea de cultura. Una possibilitat és renunciar a la idea de coherència cultural. Ja que aquesta és la proposta tradicional que han fet els antropòlegs i la que ha traspassat les fronteres acadèmiques: entendre la cultura com un conjunt coherent d'expressions culturals. Un conjunt homogeni, en el qual la religió, la política, la societat, els ritus i costums, normes i tradicions són l'expressió d'un mateix fons cultural. D'aquesta manera una cultura constitueix un tot coherent, un espai en el que cada element en respon a un altre i el complementa. Malauradament això no deixa de ser la fantasia d'un espai originari ideal, sense diferències, sense conflictes ni discussions, un mite com els que somnia l'extrema dreta per als països europeus, l'homogeneïtat total. La cultura entesa així no existirà mai, però no perquè siguem ara ja irremeiablement multiculturals i ens haguem d'aguantar ens agradi o no, sinó perquè no ha existit mai.

La vida social de les persones transcorre al llarg, i mitjançant, diferents espais o situacions. Aquestes estan perfectament descrites en la mateixa definició de cultura que hem usat abans: són "el coneixement, les creences, les arts, la moral, les lleis, els costums i qualssevol altres capacitats i hàbits adquirits per l'home com a membre d'una societat" entre els quals crec que podem afegir el llenguatge, la religió, les classes socials, la burocràcia moderna o qualsevol altra institució social. Excepte que no configuren una "totalitat complexa" com deia Tylor, sinó un conjunt incoherent d'expressions barrejades, producte de mil contactes, interpretacions i subversions. En cap cas constitueixen un bloc. Perquè no hi ha cap grup humà que hagi estat tant de temps aïllat de la resta com per a haver creat una expressió original pura en tots els àmbits de la vida, i perquè el món és un sistema, com defensen Immanuel Wallerstein o Eric Wolf⁴, en el qual tots els elements, polítics, econòmics i socials estan relligats entre ells i són mútuament dependents els uns dels altres.

Pensem per un moment en què pot significar, i quins efectes pot tenir, parlar de cultura islàmica, de cultura espanyola o fins i tot de cultura catalana. Tots som perfectament conscients que aquestes expressions, en lloc de contribuir a un enriquiment de la nostra comprensió de la realitat humana, n'amaguen, en soterren la complexitat. Són conceptes repressors de la pluralitat que ha constituït sempre qualsevol grup humà. Potser en lloc de parlar de diferència cultural hauríem de parlar d'una multiplicitat de diferències, algunes probablement relacionades entre elles, entrellaçades, però no totes i sobretot encara menys entrellaçades sempre a l'interior d'un mateix bloc, sinó que aquestes diferències estan relacionades entre sí en el nivell del tipus d'expressió humana que representen però no tenen perquè estar-ho en el nivell del grup humà que les fa viure.

Per exemple, certs sistemes de classe social depenen d'un sistema de relacions econòmiques que les crea i no són pas propietat original d'una cultura determinada, Eric Wolf ens parla de l'exemple d'Àfrica i el tràfic d'esclaus. Ens recorda que els negrers occidentals, només transportaven els esclaus de la costa on els recollien fins al seu destí americà. Però els esclaus no eren només persones de tribus costaneres, entre ells hi havia molta gent que no havia vist mai el mar. El que es va constituir va ser una xarxa comercial en la que participaren una població rera l'altra fins ben endins del continent. Com es veu no va fer falta esperar l'arribada dels missioners, ni dels antropòlegs per "contaminar" les cultures africanes. El seu sistema econòmic ja va quedar afectat pel mode de

⁴ i.e. Wallerstein (1980, 1990); Wolf (1982).

producció capitalista fins i tot sense necessitat de contacte directe. I Wolf acaba: “qualsevol informe sobre els kru, fanti, assante, ijaw, igbo, kongo, luba, lunda o ngala que tracti cada grup com una “tribu” autosuficient, interpreta equivocadament el passat i el present de l'Àfrica” (Wolf, 1982). Altres exemples són també fàcils d'entendre per exemple les llengües (i perquè no també les religions, les tradicions, les normes socials...) pertanyen a famílies més àmplies que la d'un sol espai. I, fins i tot, en el cas d'una llengua aïllada (com el basc) això no vol pas dir que tot el que és basc és per definició específic dels bascos. La definició de cultura basca produeix dos efectes: per un cantó amaga la pluralitat interna del propi país (pluralitat anterior a l'arribada de les noves onades d'immigrants espanyols) i, per l'altre, amaga els punts de contacte de la societat basca amb el seu entorn. El cas de la música és també paradigmàtic, on comença i on acaba la música andalusa? Com a mínim, i per no anar més lluny a Catalunya i al Marroc. I no sembla pas que parlar de cultura mediterrània⁵ solucioni les coses, només en fa més gran l'escala dels problemes conceptuals. Tornarem a citar Eric Wolf per acabar aquests punt:

La tesi central d'aquesta obra és que el món de la humanitat constitueix una totalitat de processos múltiples interconnectats i que els intents de descompondre aquesta totalitat en les seves parts, que després no poden refer-la, falsegen la realitat. Conceptes com “nació”, “societat” i “cultura” designen porcions i poden portar-nos a convertir noms en coses. Tan sols si comprem aquests noms com a feixos de relacions i col·locant-los de nou en el terreny del que foren abstrèts, podem esperar evitar inferències enganyoses y incrementar la nostra comprensió. (Wolf, 1982: 15).

Un altre ordre d'arguments es pot vincular amb la psicologia. Ens és fàcil reconèixer el subjecte modern, perquè 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. Però ja no és ben bé així. El subjecte postmodern viu fragmentat entre desenes d'obligacions diferents que configuren tantes identitats diferents. No hi ha possibilitat de projecte de vida i la sensació de manca 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 el centrament en el propi cos acostumen a 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 del subjecte. La desitjada unitat individual passa pel consum i no pel treball o la construcció del propi caràcter, de manera que es valora la diferència per damunt de la uniformitat o igualtat, moderna. Ja no esdevé possible configurar una narració lineal de la pròpia identitat, fins i tot la pròpia trajectòria vital esdevé obscura, difícil de pensar (Castany, 1998). Però sembla que ens trobem amb un *décalage*, entre el subjecte postmodern (múltiple, saturat...) i la idea de la unitat o univocitat cultural. Com és possible tanta pluralitat a l'interior del subjecte i tanta unitat a l'interior de la cultura? Si el subjecte modern ha deixat pas al subjecte postmodern sembla evident que també la idea de cultura, moderna, ha de deixar pas a alguna altra cosa, perquè un subjecte pluralitzat no pot existir a l'interior d'una esfera tancada, a menys que postulem que els qui són habitats per altres cultures, no-occidentals, no tenen dret a la postmodernitat, però això sembla contrari a la clara experiència de desarrelament i multiplicitat de què gaudeix o pateix, segons el propi caràcter i la duresa de l'experiència, qualsevol immigrant. La identitat personal i la cultural no es

⁵ Un suggeriment de J.F. Mira (1990).

poden separar són expressions del mateix procés. Com s'afirma en algunes psicologies socials: les identitats es negocien en el curs de les interaccions socials, són construccions històriques, sí, però ho són perquè emergeixen en les diferents situacions socials. Les identitats són producte de les relacions socials particulars i concretes. Sorgeixen en contextos específics en què el seu significat és negociat. No és lògic atorgar tanta mobilitat, tanta flexibilitat i tanta dependència situacional a la identitat i no fer-ho amb la cultura. I el resultat més interessant de tots és que en mobilitzar la cultura, en pluralitzar-la i flexibilitzar-la, aquesta desapareix com a objecte d'estudi, perquè en el fons la seva única raó de ser és la classificació d'individus en grups fixes, controlables. La cultura ha ofert a l'Estat modern la possibilitat de recrear un cos social homogeni, solidari sense fissures, disposat a lluitar si calia per la salvaguarda de la pàtria, i sobretot, previsible en la seva conducta, rutinari en el seguiment dels preceptes culturals, normes, tradicions, costums...

Amb tot el que he comentat fins ara crec haver deixat prou clar que no ens trobem davant d'un assumpte de "coneixement" de la realitat, no estem discutint sobre descripcions més o menys ajustades a la realitat sinó que ens trobem davant d'un problema de caire èticopolític. Acabaré per tant amb algunes reflexions al voltant de l'ètica de la diversitat.

Als realistes, és a dir, a aquelles persones que creuen que de realitat, com de mare, només n'hi ha una i que aquesta es pot arribar a conèixer científicament, els agradaria de trobar una base ferma, científica si pot ser, per a afirmar la bondat intrínseca del seus valors. Però, no acaba de quedar del tot clara la diferència que hi ha entre l'afirmació que els drets humans, tal i com s'entenen en les democràcies capitalistes occidentals, són intrínsecament millors o més universals que qualsevol altra modalitat moral, per exemple, que la que proclama un món regit per les lleis de l'Alcorà o de la Bíblia. L'origen científic o factual d'una llei moral és tan metafísic com el seu origen diví. El principal problema és que qualsevol afirmació realista sobre els valors té com a únic objectiu treure'ls del debat públic i afirmar la seva incondicionalitat i incontestància, la qual cosa provoca una paradoxa: la impossibilitat de valorar els valors. L'imperialisme ètic no sembla una posició gaire moral. Emmanuel Lévinas, que proposava una noció de veritat a escala humana, la veritat com a testimoni o veritat pràctica, sostenia la noció que els drets humans, en no poder basar-se en cap essencialisme ni raó positiva, han de ser permanentment pensats. En aquest sentit la humanitat hauria de ser vista com una discussió sense fi, i en conseqüència a l'ètica no li queda més remei que reconèixer que ha d'estar fonamentada en el reconeixement de l'altre com a interlocutor. Una posició que permet d'entendre fàcilment quina és l'ètica relativista i que allunya els fantasmes del tot s'hi val.

Com és de suposar, no totes les construccions tenen el mateix valor, és a dir, no totes són igualment vàlides i, per tant, no tot val. Només un realista convençut pot postular que si la realitat és relativa aleshores tot val; efectivament, per algú avesat a creure en absoluts aquesta és la condició del relativisme. Per això li és fàcil d'implicar l'existència d'un món abstracte, neutre, fora de la mundanitat, on situar els relativistes i decidir que bàsicament la seva postura és immoral, perquè no tot val. Però aquesta crítica només la fan els realistes, no és difícil de veure que la primera conseqüència del relativisme és que no hi ha un lloc neutre des del qual jutjar res, ni tan sols per als relativistes. Per això, quan afirmo que no totes les construccions són vàlides, no ho faig des del punt de vista privilegiat en què el realista situa el relativista, com qui situa l'enemic ran d'un cingle per estimbar-lo fàcilment, sinó tan sols des del meu propi àmbit i des dels valors que comparteixo amb les persones amb qui convisc.

Un exemple d'un tipus de construcció vinculat a la cultura, del qual es pot discutir perfectament, no pas la seva existència, ja que està sobrerament reificada, sinó la seva legitimitat moral, és la

construcció de les nacions o dels països als quals pertanyo. Si m'adhereixo al postulat que en un món globalitzat la diversitat és un valor, em doto d'un instrument que em permet de jutjar moralment (pels efectes que té damunt la diversitat) aquestes realitats. La construcció d'Espanya és il·legítima si es fonamenta en la repressió de la seva pluralitat constitutiva (òbviament tota idea que aspiri a la unitat, com la d'Espanya, hi aspira perquè parteix d'una pluralitat original). En canvi la construcció de Catalunya és legítima si es fonamenta en la resistència a la idea unitària d'Espanya, però no ho és si es basa en una suposada puresa original que cal mantenir en oposició a la major part de la seva població, d'origen immigrant, com la de qualsevol altre país. De la mateixa manera la construcció d'Iberoamèrica, dels "300 millones" i del "mundo latino" pot ser legítima mentre s'utilitzi només en oposició al món anglosaxó en forma de contrapoder, i no ho és quan serveix per a l'aixafament de les llengües i poblacions indígenes (en el cas d'Amèrica) i minoritàries (en el cas d'Europa).

Per tant, una ètica de la diversitat passa per considerar el relativisme com una postura ètica, i la primera cosa que hauria de fer aquesta ètica és relativitzar la cultura. Això permetria contrarestar alguns dels seus efectes negatius, que ja he anat comentant, però també evitaria la disciplinarització del subjecte dins la "seva" cultura. És a dir, l'obligació de salvar la pròpia cultura, gestionant el propi cos obligant-lo a dur a terme els actes rituals, que sembla que ha de tenir qualsevol membre d'una cultura.

Una ètica de la diversitat i relativista, ha de poder fer front a la complexitat de situacions possibles i saber afrontar-les en la seva especificitat sense haver d'apel·lar a valors suprems que estan per damunt de la vida i la mort de les persones en la situació concreta. Alguna cosa semblant es pot veure quan els juristes clamen al cel perquè algú vulgui empresonar una dona immigrant per haver volgut fer la clitoridectomia a la seva filla. Per més aberrant que ens sembli el mal infligit, el càstig no pot pas ser aberrant també. Sembla que s'imposa algun altre tipus d'intervenció⁶.

Tot això vol dir que no existeix pas cap solució preestablerta per tal de resoldre els problemes que ens planteja la convivència d'una ingent diversitat de situacions i de tantes altres maneres d'interpretar-les. Les diferències existeixen, i la qüestió és que són encara més complexes del que es pensa quan es pensa en termes de multiculturalitat. No hi ha solucions úniques, no hi ha cap fórmula que digui: si posa en contacte un peruà i un català actius d'aquesta manera, si és un castellà i un marroquí, d'aquesta altra. Les coses no funcionen així, i caldrà ser imaginatius. La diversitat és complexa, com són complexes les solucions als problemes que ens pot plantejar, però simplificar-la no fa res més que agreujar els problemes i obscurir tot allò que de positiu també tenen les situacions conflictives. Simplificar, i afirmar l'existència de cultures ho és, és retornar als prejudicis i als estereotips com a marc d'anàlisi i per tant a la discriminació com a "solució final".

⁶ Les etnografies postmodernes de caire experimental (per exemple: Favret-Saada, 1977; Rabinow, 1992; Nash, 1993; Crapanzano, 1980; Rosaldo, 1980; Taussig, 1987; Shostak, 1981; Obeyesekere, 1994; Dwyer, 1982) ens poden servir perfectament d'inspiració per a pensar noves maneres d'intervenir que incloguin prou reflexivitat, que expliciti els processos d'elaboració de la intervenció, polifonia, que deixi lloc a les veus no escoltades habitualment, diàleg, que atorgui vot a qui és "víctima" de la intervenció, i explicitació de les relacions de poder en joc en la nostra intervenció.

Referències

- Castany, B. (1998). Contrapunt modernitat-postmodernitat. A Diversos autors. *Postmodernitat*. Barcelona: Liceu Joan Maragall-La Busca.
- Crapanzano, V. (1980). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: The Chicago University Press.
- Dwyer, K. (1982) *Moroccan dialogues: anthropology in question*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les Mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Kuper, A. (1999). *Culture. The anthropologists's account*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (versió en castellà: *Cultura, la versió de los antropólogos*. Paidós, 2001).
- Mira, J. F. (1990). *Cultures, llengües, nacions*. Barcelona: La Magrana.
- Nash, J. (1993). *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- Obeyesekere, G. (1994). *The Apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- Rosaldo, M. Z. (1980). *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shostak, M. (1981). *Nisa, the life and words of a !Kung woman*. New York: Vintage Books.
- Taussig, M.T. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thompson, J.B. (1990). *Ideology and Modern Culture: critical social theory in the era of mass communication*. Cambridge: Polity Press.
- Turner, T. (1993). Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology*. Vol. 8(4): 411-429.
- Wallerstein, I. (1990). Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. A M. Featherstone. (Ed.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage.
- Wallerstein, I., (1980). The future of the world economy. A T. K. Hopkins & I. Wallerstein. (Eds.). *Processes of the World-System*. Londres: Sage.
- Wolf, E.R. (1982). *Europa y la gente sin historia*. Ciutat de Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Historia editorial

Recibido 19/02/04

Aceptación definitiva 19/04/04

Formato de citación

Feliu, J. (2004). Les cultures no existeixen. *Athenea Digital*, 5, 25-34. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num5/feliu.pdf>