

Nº2

**RELATIVISME CULTURAL I
RELATIVISME ÈTIC; EL DEBAT
ENTRE ANTROPOLOGIA I
FILOSOFIA MORAL**

Ramon ALCOBERRO

El relativisme defineix el paradigma funcionalista clàssic de l'antropologia cultural; fou establert per Franz Boas (1858-1942), Ruth Benedict (1887-1948) i Margaret Mead (1901-1979) i avui està al centre mateix d'un ampli debat conceptual perquè ha acabat convertint-se en un dogma que impedeix la pròpia evolució de la disciplina.

Conceptualment, el relativisme cultural engloba dues afirmacions que no sempre poden justificar-se empíricament:

1. D'una banda afirma una REGLA IDEOLÒGICA segons la qual, les cultures tenen una "unicitat existencial". De vegades aquesta regla es formula dient que: «tota cultura forma un tot únic».
2. De l'altra proposa una REGLA PRAGMÀTICA d'investigació antropològica, segons la qual l'antropòleg ha d'evitar tota mena de judici moral sobre la col·lectivitat que investiga. En general es pren tot judici moral per un prejudici cultural. De vegades aquesta regla es formula dient que: «tota cultura ha de ser entesa en els seus propis termes».

L'afirmació del relativisme en tant que "regla ideològica" només pot mantenir-se vigent per a grups humans molt petits i aïllats, actualment inexistents. La unitat cultural no existeix, i encara menys la uniformitat, malgrat els esforços dels governs per tal d'aconseguir-la (per exemple, a través de l'ensenyament obligatori). Cap cultura és "un tot únic" per múltiples raons que van des de la pròpia complexitat del cervell humà a la diversitat de situacions econòmiques i status que potencialment inclou. Les cultures, per mínimament complexes que siguin, són dinàmiques: estan escindides per tensions ecològiques, per interessos econòmics variats, per ideologies i per conflictes de poder o de legitimitat. No ha existit mai cap cultura que no agafi préstecs d'altres (fins i tot els neanderthals van copiar eines i joies als cromagnons). Se sap també que dos individus concrets de "pobles" diferents (acceptem l'ambigüitat del mot) fàcilment poden compartir més trets culturals i de caràcter entre si que dos individus concrets del mateix poble. I en les societats postindustrials el fenomen de barreja de cultures (que pot prendre noms i significacions molt diverses, del sincretisme a la interculturalitat...) s'accentua cada cop més. Per tant, la presuposició ideològica del relativisme pot ser molt fàcilment falsada des del punt de vista empíric.

Pel que fa a la consideració del relativisme cultural com a "regla pragmàtica" és fàcil veure que els mateixos antropòlegs que la prediquen no la segueixen mai. De fet si tota cultura hagués de ser entesa exclusivament des d'ella mateixa, seria impossible, per exemple, que un antropòleg apliqués teories psicoanalítiques o pragmatistes a cultures en què aquest concepte és aliè. Si aquesta regla se seguís, mai no s'haurien escrit obres com les de Mead (o el primer Malinowski –tot i que aquest s'oposava a la universalitat transcultural de l'Èdip en la seva forma elemental). Bronislaw Malinowski (1884-1942) va proposar el que anomenava "observació participant" (o "observació activa"), un mètode de camp segons el qual l'etnògraf ha d'implicar-se en les activitats quotidianes de la comunitat que estudia. Però, pel simple i senzill fet d'implicar-se en la vida d'una comunitat, l'observador aliè ja la transforma. Això és senzill de veure fins i tot quan es treu al carrer una càmera de televisió i es filma un grup de manifestants en una protesta. Els manifestants que volen "sortir a la tele" es posen a cridar més que els altres i d'aquesta manera quan surt la informació al telenotícies una protesta

qualsevol queda magnificada (i brutalitzada, cosa que va molt bé als qui volen desprestigiar-la). I no cal dir com transforma la vida d'una tribu amazònica el fet que aparegui per allí un equip del Discovery Channel...

El relativisme cultural, però, sempre ha tingut un problema mal resolt. Per molt que els etnòlegs vulguin destacar la diversitat humana, és relativament senzill constatar que hi ha molts i molts elements culturals comuns a tots els individus que habiten el planeta (no hi ha societats que no donin importància a la divisió del treball, al prestigi, a la socialització dels infants etc.). Kølberg i després Donald E. Brown (a HUMAN UNIVERSALS, 1991) hi ha insistit abastament. Una cosa és que l'ideal etnocèntric de subjecte-consumidor capitalista (el famós "homo economicus" del liberalisme) sigui perfectament desconegut en cultures africanes, per exemple, i una altra de ben diferent és que les cultures no siguin comparables. Només cal dir, per exemple, que cap cultura coneguda accepta com a "bo" l'assassinat o el robatori.

En sentit fort, el relativisme cultural, com el seu oposat, l'etnocentrisme, és una teoria que difícilment s'entén –per la seva pròpia tendència a l'extremisme metodològic– si no se situa conceptualment en el context del rebuig, molt típic dels anys posteriors a la I^a Guerra Mundial, a la societat victoriana i sexualment reprimida del segle 19 de la qual eren fills Boas, Benedict i Mead. Benedict –que era lesbiana– i Mead (que en escriure "Coming Age in Samoa" ni tan sols coneixia cap llengua local del Pacífic) tenien molt bones raons pragmàtiques i morals a priori per a oposar-se al que avui anomenaríem "ideologia patriarcal" per discriminatòria i buida, quan no directament racista. Però rebutjar el dogma de la superioritat de la cultura occidental i androcèntrica (en definitiva, el model tradicional europeu) va portar, en un clàssic exemple de llei del pèndul, a divulgar el dogma contrari, la "diversitat cultural", sense adonar-se que "la" diversitat –expressada en singular– és un concepte equívoc que genera confusions de tota mena –en tot cas hi haurà, si es vol fer un joc de paraules, "les diverses diversitats", però no "la". D'aquesta manera el presupòsit dogmàtic que expulsaven per la porta tornava a entrar d'esquiltlentes per la finestra.

De fet, és inevitable que un antropòleg, com un historiador o com un filòsof, constitueixi "models culturals" i que ho faci a través de l'anàlisi comparatiu de creences i institucions similars en societats diferents, perquè "comparar" és una de les operacions mentals que fan possible "comprendre". Un exemple clàssic és l'estudi de la bruixeria. Aquest és un fenomen prou conegut a Europa [vegi's Agustí Alcoberro: "El Segle de les Bruixes" (1992), "Pirates, bandolers i bruixes" (2004), etc]. Doncs bé: metodològicament cal assumir que quan es vol explicar el paper del xaman africà, o el significat de la bruixeria al Pacífic Occidental la comprensió del fenomen es vegi poc o molt distorsionada pel que nosaltres sabem (o imaginem) de la nostra pròpia cultura que potser és radicalment diferent de l'en la seva forma de valorar-lo. Quan volem situar els nostres conceptes associats a la bruixeria (Inquisició, repressió de les dones...) en un context no europeu i no cristià fracassem inevitablement però –i això és l'important – no podríem, ni sabríem, "no fracassar": tenim les eines conceptuals i el vocabulari que tenim i no cap altre. La pròpia Ruth Benedict considerava els indis "pueblo" americans com a extravertits i apol·linis, per oposició als indis de les planures (plain) que tenia per introvertits i dionisiacs, en una curiosa barreja assimilacionista que aplicava conceptes grecs (o conceptes que la cultura germànica havia emprat per a referir-se als grecs) a les tribus indígenes de Nordamèrica.

Benedict enfrontada al problema de la justificació del nazisme, es va veure obligada a considerar, però, que el sistema de valors nazi plantejava problemes que el relativisme cultural no podia resoldre. Per això va proposar el concepte de «sinèrgia», segons el

qual tota societat compatible amb el progrés humà és bona, mentre que una societat que obra contra els objectius humans bàsics és antihumana i pot ser jutjada com a tal. És fàcil copsar que en aquest raonament s'ha infiltrat un concepte tan perfectament occidental com el de "progrés".

L'etnocentrisme, o tendència a aplicar les regles i valors de la cultura pròpia com a base estimativa de les altres cultures és, al mateix temps, erroni (perquè distorsiona les observacions) i inevitable (perquè ningú no pot estalviar-se haver nascut en una cultura). Però l'error de l'etnocentrisme no converteix el seu contrari en bo: de fet, suposant que els meus adversaris siguin "culturalment endarrerits", això no m'evita la crítica de la meva pròpia tecnologia, ni garanteix el meu "progrés" futur.

L'etnocentrisme (la creença que la meva cultura és el melic del món, com si diguéssim) constitueix una forma de reforçar el grup ("como en España, ni hablar", "viva Chile, mierda", "els catalans som collonuts") i, contra el que s'acostuma a dir, no sempre resulta excloent (que els catalans siguem collonuts, no exclou necessàriament que altres també ho puguin ser: com deia el meu avi "en aquesta vida tot és proposar's-ho"). Però és fàcil que des de posicions etnocèntriques es derivi en xovinismes i prejudicis irracionals.

L'antropologia cultural ha intentat superar el problema del relativisme, amb la distinció proposada l'any 1954 pel missioner i traductor de la Bíblia Kenneth L. Pike (1912-2000) entre "perspectiva emic" i "perspectiva etic", que ell va elaborar a partir de la distinció lingüística entre fonètica i fonèmica.

1. "Perspectiva emic" és la de les categories internes de cada cultura. Cada cultura identifica unes categories cognoscitives pròpies, uns sistemes, uns valors i unes regles de classificació d'acord als qual organitza la seva experiència. Si no s'identifiquen les categories pròpies i específiques de cada cultura, no té sentit l'estudi antropològic.
2. "Perspectiva etic" és la de l'observador extern i la valoració que mereix una cultura a qui n'és aliè.

Hi ha exemples molt clàssics de confusió de categories etnològiques quan es perd de vista la diferència entre ambdues perspectives. Una de ben coneguda és el parentesc de segon grau: els "cosins" són una categoria francament difícil de definir quan un observador urbà analitza cultures rurals perquè s'apliquen categories emicològiques diferents a la ciutat amb famílies nuclears i al camp amb restes de famílies extenses que encara es recorden. De fet, les categories eticològiques són les emicològiques de les ciències socials occidentals. Cap antropòleg (ni cap lector de la premsa diària o cap telespectador) pot estalviar-se la seva pròpia perspectiva però ha de ser conscient que el tipus de preguntes (o de supòsits) que ell té respecte a altres cultures poden condicionar la mena de respostes que trobarà.

Una altra sortida explorada per l'antropologia respecte al problema del relativisme, deriva del concepte wittgeinstenià de "joc de llenguatge", vinculat més tard a la lògica "fuzzy" (borrosa): senzillament, en aquesta perspectiva el concepte d'«identitat» no s'ha d'entendre com en el camp de la matemàtica (dos més dos igual a quatre) sinó en l'ús pragmàtic del terme, com fa el llenguatge quotidià: els conceptes ètics tenen unes fronteres difuses o borroses. Així, "cultura", "ètica", "religió" i molts altres mots, senzillament, "funcionen" per a identificar formes de coneixement (o àdhuc individus) que alhora són diferents i comparteixen alguns trets. En aquest sentit, totes les

cultures comparteixen característiques, sigui quin sigui el seu context geogràfic o econòmic. Compartit trets no significa ni identitat ni igualtat, sinó parentesc: i això mateix passa en una cultura i en una ètica. Potser és més fàcil explicar-ho amb un exemple: el meu germà petit i jo compartim trets d'identitat (som rossos, de pell molt clara, pigats, grassos...) però no som ni idèntics, ni iguals en moltes coses (gustos, per ex.). Que els catalans comparteixin àmpliament un especial interès pel Barça, la Moreneta, Pompeu Fabra, Lluís Llach, la sardana, l'arròs negre, el romànic i la botifarra no impedeix que hi hagi catalans ateus (que no comparteixen el fervor envers la Moreneta), rockers (que passen d'en Llach), partidaris del català light, o de l'Espanyol. I sovint la manera més intensa i emocional de sentir-te membre d'una cultura és quan te la prohibeixen o quan n'estàs lluny.

Si s'accepta que el mot «cultura» és "fuzzy" (com "fred", "calor", "alt", "baix", "clar", "fosc" etc.), resulta més fàcil resoldre la polèmica del relativisme. L'afirmació segons la qual les cultures no poden ser comparades és un mite: es pot comparar cultures exactament com es pot comparar el joc de dos equips de futbol, tot i que un jugui per les bandes i l'altre no. Es clar que uns jugaran com el Barça i altres com la Penya Anguera, però tot seria futbol. De fet, les cultures són comparades constantment tant a l'interior d'elles mateixes com entre unes i altres; i això és possible fer-ho precisament perquè no són monolítiques i perquè tenen profunds nivells d'ambigüitat i de joc estratègic. De fet qualsevol que decideix abandonar el seu país i emigrar està fent implícitament o explícitament una comparació cultural. I el fet que un immigrant pugui decidir el seu marge d'integració (acceptar o no el model d'alimentació, de família, la religió, àdhuc la llengua de la societat d'acollida) mostra que sap que totes les cultures tenen diversos nivells d'integració.

En tota cultura coexisteixen dos elements, "saber" i "entendre/comprendre", que ben sovint estem usant, valorant i comparant sense cap dificultat. El saber és quantitatiu (per això ens poden posar notes objectives en un examen o en unes oposicions) i l'entendre és qualitatiu: en general es considera que "entén" millor l'individu més adaptatiu. Generalment ambdós elements van junts però no és imprescindible. Es pot saber molt i no entendre res; és un fenomen habitual entre els intel·lectuals —alguns n'estan fins i tot molt orgullosos i escriuen llibres per explicar-ho.

Entre les funcions de l'enteniment adaptatiu hi ha la moralitat. Un individu falsari, lladre, amb "mala voluntat" (és a dir, amb voluntat de fer el mal) etc., s'adaptaria malament o "no entendria res". És aquí on la filosofia moral pot discutir amb el relativisme cultural. Perquè, de fet, no es coneix cap cultura en què robar, mentir, fer mal de forma innecessària, etc., sigui considerat "bo". A l'extrem, si no podem jutjar una cultura no podem comprendre-la. La regla de judici moral utilitarista: «cerca el màxim bé per al màxim nombre» és perfectament universalitzable, com ho és també la Regla d'Or confuciana: «no facis als altres el que no vols que els altres et facin». Són, com a mínim, regles adaptatives de comprensió cultural. Hi ha evidència empírica de valors ètics transculturals, o "cross-cultural core values": veracitat, justícia o amor són cercats en totes les cultures humanes. Actituds com tenir cura dels altres, o la condemna de la deslleialtat sembla que també són perfectament universals. D'altra banda, si els lingüistes defensen l'existència d'alguna mena de gramàtica universal, hom podria suposar que hi ha d'haver també conceptes universals. Seria estrany que es poguessin traduir els significants de les llengües i no es poguessin traduir els significats.

És obvi que Occident té una cultura i una filosofia moral basada en l'individualisme i en l'autonomia moral (que sovint es resumeix en el concepte de "homo economicus") que

altres cultures desconeixen. I és perfectament cert que el mateix concepte de "modernització" fou encunyat i usat per les agències nord-americanes encarregades del desenvolupament econòmic del tercer món als anys 1960-1975 i s'identifica més aviat amb l'aculturació forçosa. "Modernitzar-se" significa adquirir el model d'Occident tant respecte a la relació amb la tecnologia com pel que fa a la religió i al paper de l'Estat i la iniciativa privada. Però no cal necessàriament ser adepte a una ideologia de la modernització, i ni tan sols de l'individualisme, per tal de defensar l'existència d'universals morals i negar el relativisme. Que Occident hagi fet el pas «d'estatus a contracte», és a dir, d'unes formes socials en què la legitimitat es basa en el naixement i la tradició a unes altres basades en el lliure pacte, li ha donat una sèrie d'avantatges competitius (i ha provocat alhora admiració i ressentiment). Això és un fet. Però no nega que sigui perfectament possible comprendre i traduir els conceptes morals de cultures patriarcal: els conceptes morals –cal recordar-ho– no descriuen fets, tot i que en provoquen, sinó valors.

A les dècades del 1980 i 1990 hi va haver una tendència a identificar els "valors comuns" de la humanitat a través de grans enquestes mundials. Aquesta recerca no era neutral i tenia molt a veure amb el desig imperial de modernització del llavors anomenat "Tercer món" (ara en diuen "Sud"). Amb el canvi de segle la pregunta no és si hi ha valors comuns (això sembla demostrat empíricament, tant des de la teoria de la ment com des de la sociologia), sinó el seu nivell de compatibilitat, o commensurabilitat. El "soft relativism" que admet contrastos entre les diferències sota alguna mesura comú sembla haver-se imposat cada cop més en l'antropologia; i potser no podia ser menys quan el telèfon mòbil té cobertura fins el més profund de l'Amazònia.

Des dels anys de la Guerra Freda s'ha vingut estudiant la qüestió dels «temes culturals», és a dir, les pautes o motius dominants en una determinada cultura. És clàssic distingir entre "temes" i "sistemes" culturals dient que: «el "tema" és al "sistema", el que la melodia a la simfonia». L'etnòleg Morris E. Opler (1907-1996), que per cert treballava en un lloc tan significatiu i alhora poc recomanable per a l'objectivitat científica com la Foreign Morale Analysis Division (Office of War Information, tot cal dir-ho) definí els temes culturals com «afirmacions dinàmiques» que estructuraven activament la forma com la gent s'enfronta a la realitat. De fet, ell va estudiar el tema tradicional de la cultura índia americana potowatomi (el respecte als ancians) i els onze temes de les cultures del nord de l'Índia (dissensió, jerarquia, conducta correcta [Dharma], puresa ritual, patrilinialitat, familiarisme, recerca de l'harmonia, no-violència, intel·lectualisme, transcendentalisme i cicles d'existència). Alguns d'aquests temes s'equilibren mútuament o es frenen, mentre altres entren en conflicte; però en conjunt contribueixen a explicar el sistema cultural. L'estudi comparatiu sembla mostrar, a més, que els temes culturals arreu del món són pocs i es repeteixen sovint, tot i que entre ells no necessàriament siguin harmònics fins i tot a l'interior de cada cultura. Compatibilitzar "temes culturals" ha de ser l'objectiu d'una ètica nascuda del diàleg. Però mentre el relativisme cultural tendeix a posar l'accent en el que separa, sovint amb ulls de turista cultural a la recerca d'exotisme i "sensacions fortes", l'universalisme moral busca punts de contacte en la diversitat. I sobretot recorda que ser "diferent" no garanteix ser "millor": massa vegades la diferència és el nom de la pura misèria. La norma relativista de «prescindir de normes» fins ara només ha produït justificacions del sexisme, les teocràcies i els militarismes.

