

JOSEP MARTÍ

QUAN EL BOSC NO ENS DEIXA VEURE ELS ARBRES: CULTURES, INDIVIDUS I DRETS HUMANS

En el moment de començar a escriure aquest article, durant la primera meitat de 1999, la premsa i els mitjans de comunicació en general prestaven una certa atenció a la qüestió de l'ablació del clítoris tal com és practicada per africans residents als països europeus. No cal recordar la visió fortament negativa que es té a Europa d'aquesta pràctica cultural, tant que, fins i tot, alguns països no han dubtat a dur als tribunals les dones que la realitzen i els familiars que sotmeten les seves filles a l'operació. Però al capdavant, l'ablació del clítoris és només una de tantes pràctiques culturals que impliquen violència o atempten directament contra la idea dels drets humans que hem anat bastint progressivament. El costum del *sati*, o crema de la vídua després de la mort del marit, és un costum que encara no ha desaparegut de l'Índia i és àdhuc reivindicat, en ocasions, en nom de la cultura¹. A Algèria, en els darrers anys, en el context de les massacres que sistemàticament ha patit la població, s'han violat i assassinat moltes noies joves per raons pretesament religioses. A Nigèria, durant el mes de juliol de 1999 foren assassinades dues dones hausa perquè havien presenciat la festa anomenada "Oro" dels yoruba, i la tradició prohibeix que cap persona fora dels yoruba vegi els participants a la festa vestits a la manera tradicional. Aquests són alguns dels exemples més dramàtics, però n'hi ha molts més que, tot i no ser sagnants, demanen reflexió: La prohibició de formació acadèmica per a les dones entre els talibans a l'Afganistà i altres àmbits fonamentalistes islàmics, la institució del *nakku* al regne de Buganda (Uganda)², la revitalització actual d'un antic costum dels zulu, a Sudàfrica, de comprovar públicament/la virginitat de les noies³, etc.

Totes aquestes pràctiques es realitzen en nom de la cultura, i per tant, és obvi, que l'antropòleg tingui alguna cosa a dir respecte a tota aquesta problemàtica. No falten veus dins de l'antropologia que, en nom del relativisme cultural, rebutgen qualsevol tipus d'intromissió tot

al·legant que, donat que cada cultura té la seva personalitat i propi quadre de valors, les crítiques externes -les que es poden fer, per exemple, des de la perspectiva dels drets humans- són actes d'imperialisme cultural. En definitiva, es tracta senzillament d'un relativisme extrem que condueix a un escepticisme radical respecte a la possibilitat de jutjar, des d'un altre context cultural.

Segons Geertz, el relativisme és el llegat més valuós de l'antropologia⁴, una idea que jo no dubtaria també a subscriure. Ja és ben sabut que l'antropologia no seria el que és sense aquelles idees pròpies del relativisme cultural que, a partir especialment dels anys vint del segle que tot just ara acaba, feren que hom intentés veure les altres cultures amb valor per elles mateixes i no forçosament supeditades als valors dels occidentals⁵. De fet, el germen del relativisme, es troba ja en els inicis de l'antropologia com a disciplina científica, tal com es pot veure en la mateixa i coneguda definició que Tylor donava de "cultura": "Aquell conjunt complex que inclou coneixement, creença, art, llei, moral, costum, i altres capacitats i hàbits adquirits per l'home com a membre d'una societat"⁶. Tal com escrigué Klaus P. Hansen, aquella definició havia de xocar per força amb la moral victoriana anglesa, car emprava per als "primitius" mots com "art", "saber", "moral", "religió", mentre que abans es feien servir conceptes com "costums", "mites", "adoració als déus", "màgia", "rituals", etc.⁷.

Crec que avui gairebé tots estarem d'acord en què les manifestacions culturals de la humanitat són múltiples, que tota manifestació cultural s'ha d'entendre segons els paràmetres del context social que l'ha creada, i, sobretot, que no hi ha cap col·lectiu o societat humana que pugui ser considerada, en bloc, superior als altres. De tot això s'extreu que la principal tasca de l'antropologia no és fer judicis de valor. El relativisme, com a mètode de treball, que és de fet com va sorgir, és quelcom que l'antropologia avui ha assumit completament. Com a doctrina, però, caldrà relativitzar-ho. L'antropòleg, senzillament, constata fets culturals i els ha d'intentar entendre. Però això no ens ha de fer arribar tampoc a aquell relativisme extrem que defensa un escepticisme radical quant a la possibilitat de valorar una societat determinada des d'altres contextos culturals, cosa que té com a conseqüència l'atac directe a l'universalisme defensat per les polítiques dels drets humans.

Amb el relativisme cultural, dut al seu extrem, també es pot arribar, a la llarga, a la mateixa negació i anihilació de la disciplina. El relativisme cultural més extrem està totalment renyit amb les polítiques dels drets humans. Però si a mi se'm fes triar entre una de les dues alternatives, la resposta seria ben clara. Em quedaria amb la dels drets humans. Si això, des del punt vista humà no té volta de full, per altra

banda, no representa, tampoc cap contradicció pel que respecta la teoria antropològica. Concretament per dues raons. En primer lloc, perquè l'antropologia no ha de pretendre ser només una ciència pura, sinó que ha de vetllar, també, per la seva aplicabilitat. I en aquest sentit, els judicis de valor intraculturals, en ocasions, poden resultar imprescindibles. En segon lloc, perquè cal reajustar algunes de les idees que suggereix el mot "cultura" tal com ja fa temps que s'arrossega per l'antropologia, i de retruc, també, per la societat en general.

Quant al primer aspecte suara esmentat, no hem d'oblidar que l'antropologia no treballa només per a ella mateixa; d'aquí que també hagi desenvolupat el seu vessant pràctic que bàsicament consisteix en l'aplicació del coneixement antropològic en àmbits d'interès social. I en aquests casos, lògicament, i sempre quant a aspectes molt concrets de la producció cultural, de vegades, convé fer judicis de valor interculturals. Per entendre'ns, si prenem l'àmbit musical com a exemple, l'antropòleg o etnomusicòleg no podrà dir mai que una cultura musical és superior o inferior a una altra cultura musical, donat que cada cultura musical és senzillament el resultat de determinades necessitats, possibilitats, gustos, etc. d'un col·lectiu concret. Ara bé, quant a aspectes molt determinats de la pràctica musical, l'etnomusicòleg sí que, en cas d'interès extern a la disciplina (és a dir, de la seva aplicació), haurà d'emetre judicis de valor. Si un músic interessat a enriquir el seu propi llenguatge musical demana a l'etnomusicòleg quins són els àmbits musicals que millor desenvolupen la improvisació, aquest podrà pensar en la música índia, amb els seus elaborats desenvolupaments dels *raga*, o en el mateix jazz tal com es practica a la nostra societat, però no pensarà mai en la música simfònica occidental. Si se li demana per la tècnica del contrapunt, pensarà en la música culta occidental més que no pas en la sofisticada música japonesa o en la música tradicional dels aborígens australians. Si se li demana per la riquesa del tractament rítmic, haurà de pensar en primer lloc en moltes músiques de l'Àfrica negra. Quant a les tècniques de la improvisació, el contrapunt o el ritme, per al nostre músic, les solucions culturals d'aquests àmbits musicals esmentats seran senzillament "millors" que les solucions que puguem trobar en altres cultures musicals. És a dir, l'etnomusicòleg estarà fent judicis de valor, en aquest cas perfectament justificats per la demanda que se li fa d'aplicació de la seva disciplina al món de la composició musical. I el mateix es pot argumentar quant a les polítiques dels drets humans. Si es parteix de la base que el dret a la vida, a l'educació o al poder de decisió sobre el propi cos, per exemple, mereixen tenir pretensions d'universalitat, les pràctiques abans esmentades com el *sati*, les polítiques de la dona dels talibans o

l'ablació del clitoris són clarament condemnables per l'antropòleg.

Evidentment, des de les perspectives d'un relativisme extrem, es podria argumentar que cada "cultura" és un món per si mateix, i que aquests drets que a bona part dels "occidentals" ens semblen tan importants, per a altres cultures les coses poden ser completament diferents. Però és en aquest respecte quan convé fer alguna reflexió al voltant del concepte de "cultura".

En un altre treball publicat també en aquesta mateixa revista, abordava ja la problemàtica de l'ús del terme "cultura" quan se'l fa servir per a entendre el conjunt de trets culturals que comparteixen els membres d'una societat; és a dir, l'ús que fem del mot "cultura" en contextos com "cultura zulu", "hausa", però també, evidentment, "cultura catalana", "espanyola", "alemanya"⁸, etc.

Tal com esmentava en aquell treball, a aquesta visió hi ha contribuït notablement les idees d'aquella primitiva antropologia capficada a trobar cultures ben definides, aïllades de tot altre entorn cultural i susceptibles, per tant, d'ésser analitzades amb pretensions d'exhaustivitat. Aquesta manera de veure les coses és el que ha dut, al capdavall, a les idees sobre les "cultures nacionals"; és a dir, "cultura" tal com s'entén aquest concepte quan en el llenguatge col·loquial se l'equipara a les idees de "raça" o de "nació". El principal problema de l'ús de la idea de "cultura" en aquests casos, és que descansa més que no pas en pressupostos ètnics, en pressupostos de caire etnicista, que és quelcom molt diferent. Tal com s'ha escrit: "definir una cultura vol dir definir fronteres que són, de fet, essencialment polítiques"⁹. I allò que tampoc no hem d'oblidar és, també, que el concepte de "cultura" no representa només una categoria amb pretès valor analític per a les ciències socials i humanístiques, sinó que té així mateix una àmplia rellevància social. Fora dels àmbits acadèmics, es parla també amb molta freqüència de la "cultura del poble", de l'"interès a conservar determinades pràctiques culturals" o de "les dificultats d'integració que tenen molts immigrants a causa de llur cultura".

Donada la rellevància actual que el concepte de "cultura" té per a la societat, les repercussions socials d'entendre "cultura" d'aquesta manera són importants. Concretament, podem esmentar tres aspectes clarament negatius que es deriven del fet d'intentar entendre les societats humanes a partir d'aquesta particular noció de "cultura", que -per entendre'ns- denominarem a partir d'ara "etnocràtica":

1. *Visió uniformadora del sistema social*
2. *Determinisme cultural*
3. *Importància de la cultura per damunt i al marge dels seus portadors.*

1. Visió uniformadora del sistema social

El fet de creure en aquestes “cultures nacionals” fa que se les entengui com a conjunts tancats d'elements culturals, molt determinats, que són al capdavant els que, especialment en els discursos nacionalistes, tendeixen a definir el “bon” o “vertader” “català”, “espanyol”, “zulu”, etc. Es tracta, en definitiva, d'uns trets culturals que poden aspirar, com a màxim, a ser allò que denominem “cultura representativa” però no la cultura total de la població del país¹⁰. Avui, sabem que no funciona allò de voler parlar d'una cultura com quelcom ben definit o de parlar d'“una nació, una cultura”. La idea d'una cultura nacional dóna sempre una imatge uniformadora tot amagant la real heterogeneïtat cultural del sistema social. Aquestes maneres de veure les coses no són de segur les més apropiades, ni per entendre un món cada cop més globalitzat, ni per entendre la vertadera natura de la cultura, sempre variant, com a contínua negociació i com a quelcom que no ens és donat per natura sinó construït dia a dia per la persona.

2. Determinisme cultural.

El determinisme inherent a aquesta manera d'entendre “cultura” té una particular importància en la percepció de l'altre, és a dir, en la percepció dels individus provinents de sistemes socials diferents. La noció de cultures nacionals ens suggereix allò de què els individus de la societat *x* “hauran” de ser d'una manera específica.

Això, pot tenir unes conseqüències socialment nefastes, especialment en el cas de les societats amb taxes elevades d'immigració. Recordem aquella premissa bàsica de l'interaccionisme simbòlic tal com fou formulada per William Thomas: Si una situació és definida com a real per un individu, és real en les seves conseqüències¹¹. Òbviament, si, pel que dèiem en el punt 1, partim de la base de què la idea de cultura nacional no serà mai fidel a la realitat, el perill d'aquest determinisme és ben palès.

La nostra societat pensa que un marroquí serà diferent a nosaltres, perquè la “seva cultura” és diferent. Però de quina cultura estem parlant pròpiament? Els esquemes culturals d'un marroquí de l'Atlas seran diferents als d'un de Casablanca; els d'un ciutadà de Tanger pobre, diferents als d'un de la mateixa ciutat que sigui ric; els d'una dona, diferents als dels homes; els d'un vell nascut en els temps heroics d'Abd el-Krim, diferents als del jove d'avui que es connecta a *internet*.

3. Importància de la cultura per damunt i al marge dels seus portadors

Les cultures són percebudes com a entitats supraobjectives, amb atributs tals com persistència, homogeneïtat, continuïtat i territorialitat¹². El concepte de “cultura” experimenta un clar procés de reificació, com si la cultura pogués existir al marge dels seus portadors o agents socials. Així, sovint es parla de conservar “cultures tradicionals” tot atorgant-les un valor per a elles mateixes i sense preguntar-nos si això està sempre en l'interès de la societat en general. No hem d'oblidar, també, que quan en nom del “bé” d'una cultura concreta es revitalitzen determinats elements culturals, molt sovint s'amaguen interessos particulars. La instrumentalització del *revivals* és un fet amb el qual cal sempre comptar. Si els analitzem, no serà difícil de veure-hi amb molta freqüència interessos de sectors molt concrets de la població, ja sia de tipus polític o econòmic.

No es pot equiparar cultura a societat tal com es fa molt sovint i es desprèn automàticament de la idea de “cultures nacionals”. Està clar que en el nostre món actual, tota societat genera fets culturals específics. Però no és veritat que la cultura d'aquesta societat es limiti a aquests fets culturals específics, ni que la cultura d'aquesta societat es presenti de manera uniforme i igual per a tots els seus membres. La idea de “cultura” pràcticament com a sinònim de societat, fou, al capdavall, ben explotada pel colonialisme europeu; la idea de cultura com a “mitjà per marcar i posar límits a entitats grupals”, tal com han criticat amb indubtable encert antropòlegs no occidentals¹³. Així, per exemple, sembla ser que a la regió d'Àfrica central colonitzada pels belgues, termes com *butu*, *tutsi* i *twa* eren emprats originàriament per a identificar modes de subsistència compartits per pobles d'origen heterogeni. Els poders colonials inventaren, però, la idea de què les tres categories constituïen grups racials diferents i formalitzaren la divisió distribuïnt targes d'identitat segons els tres grups esmentats¹⁴.

Aquesta és, en definitiva, la visió etnocràtica de la cultura, allò que ens permet entendre-la, tot i que no sempre s'expressi així, com a “cultures nacionals”. Això fa que molt sovint es conceptualitzi fins i tot com un sistema al marge dels seus mateixos portadors; “cultures” que entren en contacte entre elles talment com a sistemes autònoms, quasi com éssers vius, tal com es desprèn, per exemple, de bona part de la literatura al voltant de conceptes com *aculturació* o *transcultu-ració*. En el fons de la qüestió, allò que en realitat trobem és la mateixa idea de les àrees culturals boasianes però aplicada avui dia a tipus de societats completament diferents a les que estudiava l'antropòleg alemany a principis de segle XX. Tal com escrigué R. Rosaldo, ac-

tualment, en el nostre món postcolonial ja no hi ha cultures amb un univers intern autònom, coherent i homogeni. Les fronteres culturals han esdevingut extremadament poroses i les diverses societats són cada cop més interdependents¹⁵.

Avui dia, però, s'ha configurat una marcada "cultura de la cultura" amb valors pregonament simbòlics, de manera que a la fi ens trobem amb un "bosc de símbols petrificat", tal como fou expressat per Jonathan M. Schwartz quan parlava de les construccions essencialistes de la identitat en els Balcans¹⁶. En el fons, allò que ens amaga aquesta manera d'entendre la cultura és la personalitat social i cultural dels individus que pretesament la formen. I això és molt important, tant des del punt de vista epistemològic pel que respecta a l'antropologia, com també ho és, des del punt de vista pràctic, per a tots aquells discursos socials en els quals la idea de cultura -en el sentit que suara críticàvem- té una certa rellevància. Pensem, per exemple, en les tesis presentades en el llibre *The Clash of Civilizations* de Samuel P. Huntington, un llibre que ha assolit una gran difusió, i que el polític nord-americà Henry Kissinger no dubtà a qualificar com un dels llibres més importants apareguts després del fi de la Guerra Freda. De fet, les idees de Huntington giren en molt bona part al voltant de la idea etnocràtica, i per tant enganyosa, de "cultura". La tesi central del llibre és que la "cultura" i les identitats culturals, que a un nivell d'organització superior configuren també identitats de civilitzacions, estan marcant els patrons de cohesió, desintegració i conflicte en el món posterior a l'època de la Guerra Freda¹⁷. L'autor divideix el planeta en vuit "civilitzacions": la *sinica* (xinesa), japonesa, hindú, islàmica, ortodoxa (Rússia i altres països de religió cristiano-ortodoxa), occidental, llatino-americana i africana. Qualsevol antropòleg es faria creus de com Samuel P. Huntington ha arribat a establir aquestes clares delimitacions de civilitzacions. De fet, allò que s'endevina fàcilment és una certa correspondència entre aquestes "civilitzacions" i les àrees estratègiques geopolítiques segons la perspectiva nord-americana.

Està clar que la millor etiqueta que li escau a aquest llibre és la d'una obra de caire geopolític, però allò que especialment m'interessa destacar és que els seus arguments es fonamenten clarament en la idea etnocràtica de cultura. Així, Samuel P. Huntington entén les seves "civilitzacions" d'una manera no massa allunyada a com els vells antropòlegs pretenien veure les tribus que anaven descobrint, sistemes socials amb la seva pròpia dinàmica cultural, independent de la dels altres grups o societats: "Les civilitzacions representen el resultat final de les tribus humanes i el xoc de les civilitzacions són conflictes tribals a escala global"¹⁸.

El caràcter determinista i homogeneïtzador que inclou el concepte etnocràtic de cultura sura clarament en moltes idees del llibre, com per exemple, quan l'autor afirma que "el problema subjacent per a Occident no és el fonamentalisme islàmic. És l'Islam, una civilització diferent, la població de la qual està convençuda de la superioritat de la seva cultura i està obsessionada amb la inferioritat del seu poder"¹⁹. Per a Huntington, "la identitat cultural és allò que és més significatiu per a una gran majoria de gent"²⁰, i "les polítiques mundials han començat a reconfigurar-se al redós de les fronteres culturals"²¹. No sembla ser conscient, però, que, de fet, la cultura és pràcticament allò que es viu dia a dia, mentre que la "identitat cultural" a la qual ell es refereix, més cal entendre-la com a part de les retòriques al servei de la política o promogudes per la política. Conjuntament amb altres polítics, Huntington manté la idea de què els conflictes futurs estaran esperonats per factors culturals més que no pas per factors econòmics o ideològics²², i que les distincions més importants que, posteriorment a la Guerra Freda, s'estableixen entre les persones no són ideològiques, polítiques ni econòmiques sinó "culturals"²³. No comprèn, però, que no és, en realitat, la cultura tal com s'entén en antropologia allò que provoca el xoc de les "civilitzacions" o els conflictes armats a mitjana o gran escala sinó, en tot cas, la idea de "cultura" (etnocrítica) com instrument de la política. Allò que és ben visible avui és l'ús de la noció occidental de cultura a l'escena política. I, per tant, aquí cal continuar parlant d'ideologia. En el trist cas de Kosovo, segons la perspectiva de Huntington, el problema rauria en la impossible convivència cultural entre serbis i albanos-kosovars. Però una anàlisi detallada del conflicte ens donaria l'entrellat d'aquesta impossible convivència que va molt més enllà del fet que es tinguin creences religioses o llengües diferents. El que veuríem és una instrumentalització total de la idea de "cultura" i de "poble" que, en la passada dècada, ha servit per a desposseir a molts albanos-kosovars dels seus llocs de treball, de les seves propietats, i ha servit àdhuc per a justificar la idea i pràctica del genocidi per aconseguir el domini d'un territori amb valor altament simbòlic (i per tant ideològic) i també dels recursos de producció (per exemple, les zones d'aquesta regió riques en explotacions mineres). Està clar que l'odi que actualment poden experimentar molts albanos-kosovars envers els serbis, no es deu senzillament a raons de tipus "cultural".

El llibre de Huntington traspua no només una visió essencialista i extremadament ideologitzada del concepte de "cultura" sinó també un posicionament clarament etnocèntric on sembla que tot giri al voltant de la dicotomia *The West and the Rest*. Precisament, una de les

principals conclusions del llibre és que els governants dels països occidentals han de vetllar per la puresa dels valors d'occident d'arrel exclusivament europea. La cultura occidental es troba amenaçada per la immigració, i pel que respecta als EEUU, Huntington ataca les polítiques multiculturalistes perquè posen en perill la identitat nacional nord-americana, històricament definida -sempre segons ell- pel llegat de la civilització occidental²⁴.

En definitiva, el llibre de Huntington constitueix el sùmmum de la instrumentalització de la idea de "cultura" al servei d'interessos polítics. És de fet, una visió de la humanitat realitzada amb un rerafons conceptual del segle dinou i amb una visió de futur, pròpia més aviat de la primera meitat del segle XX. Aquesta "visió de futur", a més, no ha tingut en compte la vertadera revolució sòcio-cultural que tot just ara comencem a viure: La denominada *Third Wave* o revolució de la societat de la informació que arribarà a tenir conseqüències en el pla cultural, social i polític de tanta magnitud com les que tingueren les dues grans revolucions anteriors: l'agrícola i la industrial²⁵. Precisament, una de les característiques d'aquesta tercera onada civilitzadora és l'heterogeneïtat²⁶, que substituirà l'homogeneïtzació que dugué la revolució industrial, una homogeneïtzació que es troba, per cert, també implícita a la idea de "cultures" i "civilitzacions" manejada per Huntington.

Huntington, evidentment, no és antropòleg. Però si aquests usos del concepte de "cultura" que ara critiquem han passat a ser de domini públic, i, concretament de politòlegs nord-americans, és, de fet, gràcies a una antropologia que no ha sabut espolsar-se encara del tot l'herència d'un passat marcat pel colonialisme. Ara convé esmenar-ho. La idea etnocràtica de cultura permet la seva instrumentalització política que, si, fins ara, era sobretot visible en l'àmbit dels regionalismes i nacionalismes, Huntington ens ha demostrat que també pot entrar en escena al nivell planetari de les civilitzacions. I tot tornant, ara, al tema amb el qual hem iniciat l'article, aquesta idea de cultura també facilita, al capdavant, la negació de l'universalisme dels drets humans per part del relativisme cultural més radical.

Amb tot això no pretenc tampoc negar la realitat de la possible existència d'uns determinats trets culturals que poden ser característics per a un col·lectiu concret definible com a nació. No es pot negar que existeixin "cultures" en aquest darrer sentit. El problema rau, però, en donar a aquesta noció de "cultura" una importància massa gran i ignorar o menysvalorar, com a contrapartida, altres configuracions culturals en les quals totes les persones es troben també immerses. L'antropologia s'enfronta amb el deure d'anar canviant progressivament aquesta visió etnocràtica de la cultura per altres maneres de veure les coses,

més en concordança amb la realitat que ens envolta. Una possibilitat és, per exemple, la de pensar en termes d'*entramats culturals*.

Un *entramat cultural* està constituït per diferents fets o pràctiques culturals articulats entre si. Qualsevol conjunt de pràctiques socials i culturals articulables segons un comú denominador constitueix, antropològicament parlant, un *entramat cultural*. Hi pot haver *entramats* que els atorguem una certa importància social: un sistema religiós com el cristianisme, o un sistema polític com la democràcia, per exemple. Però el nombre d'*entramats culturals* que podem establir en el sí d'una societat és pràcticament infinit amb tot un seguit de diferents dimensions, transcendència i possibilitats combinatòries. Les professions, els àmbits musicals, les pràctiques socials i culturals pròpies d'un grup concret d'edat o de gènere, les pràctiques socials i culturals que s'articulen al redós de qualsevol activitat humana, des de la pràctica de la guerra a l'ús de la sauna, l'exercici de la jardineria o el món de la droga... Tot això formen *entramats culturals*. De fet, pensar en termes d'*entramats culturals* no és quelcom que sigui nou per a l'antropologia. Ja ho fem quan parlem de la "cultura dels joves", la "cultura del rock", la "cultura del carrer", etc. En ocasions, en aquests casos, s'ha emprat també el terme de "subcultura", terme que, de manera més o menys conscient, s'utilitza amb la idea d'alleugerir una mica la tirànica idea de "cultura" (etnocràtica). Però allò que ara resulta necessari és acostumar-nos a veure cada persona com immersa en la seva pròpia combinació d'*entramats culturals*, en lloc de voler entendre-la únicament, o preponderantment, com a portadora d'una cultura nacional.

La característica més bàsica i òbvia dels *entramats culturals* és l'existència d'agents socials -les persones- que els creen i participen d'ells. L'articulació pròpia dels *entramats* fa que es produeixi un codi específic o quadre simbòlic que dóna fe de la relació que s'estableix entre realitats concretes i el sistema cognitiu humà: el conjunt de rituals del catolicisme, el vocabulari propi dels mestres, els codis musicals i plàstics de la *New Age*. Tot *entramat cultural* té, així mateix, la seva base ideacional i el seu propi conjunt o quadre de valors -amb els seus punts de referència- només comprensible plenament dins del mateix sistema que forma aquest *entramat cultural*: La idea del "bon" cristià, activitats amb "valor pedagògic", l'"autèntica" música *New Age*...

Tal com és característic de qualsevol element de la cultura, aquests *entramats* satisfan determinades necessitats de l'individu. Tot *entramat* dóna esquemes referencials que ajuden a l'individu a realitzar-se, des del punt de vista psicològic, social, material, etc. I, evidentment, donat que tot *entramat* es troba inserit en el sistema social en

general, també a compleix determinades funcions dins del si de la societat i que, per tant, superen l'àmbit estricte de l'*entramat*. La religió pot contribuir al manteniment d'unes determinades estructures socials de classe; l'educació fornida pels mestres -més enllà de la formació pretesa- constitueix un poderós mitjà d'enculturació que facilita la socialització; l'àmbit musical de la *New Age* genera tot un petit món del *bussines* al seu entorn que fa que, a més dels músics, es guanyin la vida molts altres professionals: empresaris, mànagers, tècnics de llum i so per a les actuacions, dissenyadors, venedors de discs...

Tots aquests diferents aspectes, a través dels obvis processos de conflicte i negociació que això implica, contribueixen a donar una certa coherència i autonomia als *entramats*, en la seva qualitat de sistema. No hi ha element cultural que no estigui immers dins d'*entramats culturals*, ja que això és precisament el que li dóna sentit i raó d'existència en el si de la societat. No cal dir, que la cultura està constituïda per un complex entreteixit d'aquests *entramats*, de manera que qualsevol element cultural concret es troba immers en molts *entramats* diferents. Un quadre de Salvador Dalí, per exemple, en la seva qualitat d'element cultural, forma part de l'*entramat* de l'art pictòric modern, però també de l'*entramat* de la museística, dels corrents financers -pot ser vist com a inversió, etc. El cafè, com a beguda, forma part de l'*entramat cultural* que constitueixen els establiments comercials que anomenem "cafeteries", però també és un element més dels *entramats* financers, de les normes socials d'hospitalitat en certs àmbits socials, etc.

Un *entramat cultural* és, doncs, qualsevol complex organitzat d'elements culturals manifestats a través dels tres components bàsics de la cultura: idees, productes i accions. Cada *entramat cultural* genera les seves situacions específiques, emmarcades dins de les coordenades espai/temps. La persona es realitza ella mateixa com a animal biològic i cultural que és, a través de tots els *entramats culturals* dels quals participa. Alguns poden arribar a ser molt importants per a ella. L'*entramat cultural* del gènere, per exemple, l'acompanyarà durant tota la vida. El de la religió i professió també poden arribar a ser molt importants. Sense alguns d'aquests *entramats* no podríem viure. Altres, en canvi, poden ser d'importància absolutament passatgera.

Els *entramats* generen "personalitats", és a dir maneres coherents i característiques de comportament d'acord als continguts i valors d'aquests *entramats*. Però no s'ha d'entendre aquest important aspecte com si la persona fos producte exclusiu d'aquests *entramats*, perquè a un altre nivell, són les persones al capdavant les que els creen, trien i modifiquen. Com dèiem abans, pensar en termes d'*entramats cultu-*

*ral*s vol dir entendre la persona immersa en una miríade d'aquests *entramats*, que no a la força han de tenir alguna cosa a veure amb la seva "cultura nacional" entesa amb el sentit més essencialista del terme. De fet, a la vida quotidiana, els diferents *entramats culturals* ajuden a definir el tipus de relació que s'estableix entre les persones. Així, per exemple, quan un marroquí entra dins de la nostra vida, perquè s'ha casat amb una germana nostra, o compartim cada diumenge el seient de l'església amb un filipí, o tenim com a company de feina un algerià, coneixem aquestes persones com a agents socials d'uns *entramats culturals* dels quals també participem nosaltres: l'*entramat* de la família, de les creences religioses, de la feina. A partir d'aleshores, aquestes persones passen a tenir noms propis, i les difuses idees que podríem tenir d'antuvi de la "cultura àrab" o "filipina" passen a un segon terme, a no ser que s'hagin interioritzat tant els discursos racistes que la relació personal en resulti fatalment enmetzimada.

Si veure i entendre les persones segons els esquemes dels *entramats culturals* que ens uneixen amb elles és una cosa ben practicada pel sentit comú, no cal dir que això és el mateix que hauria de perseguir l'antropologia. Això ens ajudaria a alliberar a la persona d'aquests constructes que són les cultures nacionals. Les principals diferències d'entendre la persona bàsicament com a agent social d'una cultura (nacional) o bé segons la perspectiva dels *entramats culturals* són les següents:

1. La "cultura nacional" es presenta com a determinant per a l'individu. Aquest determinisme s'esvaeix, o almenys perd força, quan s'entén la persona com a subjecte de diferents *entramats culturals*. No perquè altres *entramats culturals* no puguin també presentar trets força determinants (el del gènere, per exemple) sinó, sobretot, pel fet de la diversificació. Així, doncs, en front de la idea de percebre una persona, bàsicament, amb "personalitat" zulu, marroquina o catalana ens trobem amb una persona configurada per la suma de moltes "personalitats" diferents. Això ens permet entendre millor els agents socials com individus.

2. Una persona participa de molts d'aquests *entramats culturals*, però no totes les persones d'una mateixa societat comparteixen els mateixos *entramats*. Això ens permet tenir més present el caràcter culturalment heterogeni de tota societat.

3. Dintre de la perspectiva dels *entramats culturals*, la idea de cultura nacional també hi té el seu lloc ja que tampoc es pot negar la se-

va existència. En aquest cas, l'*entramat* estaria configurat pels diferents esquemes ideacionals a partir dels quals la societat en qüestió definiria subjectivament les seves "característiques nacionals". Però sempre caldria entendre aquest *entramat cultural* com un més entre els molts dels quals participa la persona. Això permetria relativitzar la importància d'aquest tipus de constructes.

4. Aquesta perspectiva dels *entramats culturals* ens permet copsar millor, també, l'arbitrarietat de les fronteres polítiques quant als fets culturals. Els *entramats culturals* es poden moure clarament més enllà de les fronteres d'una societat concreta, aspecte cada cop més acusat amb els actuals processos de globalització.

Totes aquestes consideracions tendeixen, en definitiva, a restar força al caràcter etnocràtic i determinista del concepte de "cultura" i anar guanyant poc a poc altres visions que crec poden ser molt més suggerents, i sobretot també més útils. La idea de nació, i tot el que això comporta no es correspon a una "cultura" en el sentit holístic del terme sinó que, senzillament, com deia abans, constitueix un *entramat cultural* més.

El món d'una persona, d'una ciutat, d'una societat està format per molts *entramats culturals* distints. La societat *x* tindrà el seu propi *entramat cultural* que la podrà determinar com a nació. Però, a més, tindrà una miríade d'*entramats culturals* diferents que, en la seva totalitat, són els que permeten viure a aquesta societat com a tal. Els diferents *entramats culturals* dins d'una mateixa societat s'entrecreuen, sobreposen i, sovint, també es contradueixen i generen conflicte.

El fet d'entendre la persona com a subjecte de molts *entramats culturals* diferents i cada persona, en concret, amb la seva particular constel·lació d'*entramats*, ens permet acostar-nos a les tesis de l'individualisme metodològic de la sociologia que, en les seves línies fonamentals, ens ve a dir que totes les qüestions socials, especialment el funcionament de les institucions, sempre s'han d'entendre com a resultat de decisions, accions, actituds, etc. d'individus i que no ens hem de donar per satisfets amb una explicació a partir dels anomenats "col·lectius" (estats, nacions, "races", etc.)²⁷. O en paraules d'Esser: El comportament humà no és explicable a partir de la pertinença a col·lectius i de les característiques dels sistemes als quals s'emmarca la persona, sinó mitjançant el coneixement de la seva història individual, de les circumstàncies psicològiques i de la seva situació particular²⁸. La persona es troba immersa en molts *entramats culturals* diferents, i evidentment, aquests *entramats* pressuposen condicionants de

tipus socio-cultural, i, en tot cas, "limiten les possibilitats d'allò que és possible, però no determinen la realitat"²⁹.

Tornant al nostre problema inicial dels drets humans, totes aquestes reflexions ens han d'ajudar a no interpretar els seus desitjos d'universalisme com un mer acte d'imperialisme cultural. En primer lloc, perquè el més segur és que una gran majoria dels agents socials que pateixen les conseqüències directes de l'ablació del clítoris, el *sati*, el *nakku*, la prohibició de l'educació, etc., en la seva qualitat d'individus per a ells mateixos, no subscriurien els dictats de la "seva cultura". De vegades tendim a pensar que aquestes societats, de les quals el relativisme cultural radical defensa la seva impenetrabilitat, romanen aïllades i estanques, talment com l'antropologia del segle XIX pretenia veure els "primitius" que anava descobrint. Però són societats que també canvien, i que en la seva evolució, i també a través dels processos de globalització, assimilen una de les principals característiques de la modernització, és a dir, una diferenciació interna de la societat cada vegada més gran. En altres paraules, aquestes societats experimenten un progressiu augment de diferents *entramats culturals* que fa que no tots els membres de la societat s'hagin d'identificar amb aquells esquemes culturals que contradiuen els fonaments bàsics de la filosofia dels drets humans.

En segon lloc, la validesa d'un *entramat cultural* per a una societat determinada no està en funció de què sigui la mateixa societat la que hagi generat originàriament l'*entramat*. Per posar un exemple ben fàcil d'entendre, erràriem de mig a mig si qualifiquéssim el corrent de música popular actual que engloba estils com el *pop*, *rock*, *world music*, etc, com a música anglesa, nord-americana o occidental, malgrat haver estat originat en molt bona part a Occident. Tal com és entesa i practicada en molts indrets del globus, aquesta música ja no és occidental, sinó que ha esdevingut "internacional", i així és, realment, com és anomenada en molts països no occidentals. De la mateixa manera, doncs, podem intentar veure l'universalisme inherent a la filosofia dels drets humans. En el fons, allò que interessa és la persona, i no hauríem de caure mai en l'error de donar tant protagonisme a les cultures com perquè aquestes no ens deixessin veure els individus. En aquest cas, podríem invertir aquella coneguda dita dels arbres i el bosc. El bosc no ens deixaria veure els arbres, i allò que realment ens interessa són, sobretot, els arbres.

Josep Martí i Pérez

Institució Milà i Fontanals

Consell Superior d'Investigacions Científiques

NOTES

¹ Al respecte, vegeu per exemple, R. COOMARASWAMY, "To Bellow Like a Cow: Women, Ethnicity and the Discourse of Rights", en: R. J. COOK (ed.), *Human Rights of Women*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 39-57; S. AGGARWAL, *Cultural Roots of Violence on Women in India*, "The Eastern Anthropologist" 43/2, 1990, pp. 169-186.

² *Nakku*, que ve a significar "primera dona", és una institució segons la qual el rei de Buganda s'ha de casar amb una noia jove que ha de romandre verge durant tota la seva vida. A aquesta noia se li encomanen determinades funcions cerimonials com, per exemple, la d'anunciar la mort del rei quan aquesta es produeixi. Durant l'estiu de 1999, els desitjos de la casa reial bugandesa de continuar amb la tradició del *nakku* provocà no poques protestes per part de grups del drets humans.

³ Tradicionalment, s'obligava només a les dones a sotmetre's a aquestes proves. Amb la revitalització actual d'aquest costum, en molt bona part recolzada per esglésies evangèliques, també se sotmet als nois a la prova de la virginitat, tot i que els mètodes per esbrinar-ho són, forçosament, bastant pintorescs. Vegeu al respecte: D. E. MURPHY, *A Time of Testing for Virginitat*, "The Daily Yomiuri", 26.7.1999, p. 14.

⁴ Cfr. C. GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, Barcelona: Paidós, ICE, 1996, p. 96.

⁵ Aquestes idees es poden resumir en els següents punts: En termes absoluts, no hi ha una manera millor o més racional d'organitzar la societat; diferents cultures han desenvolupat diferents constel·lacions de valors i mecanismes socials; sovint resulta més realista intentar aprendre maneres alternatives d'organització social tot observant altres cultures que mitjançant les especulacions per reformar la societat realitzades des d'una torre d'ivori; els valors culturals no poden ser jutjats èticament en termes filosòfics abstractes, sinó que han d'ésser avaluats en termes dels seus efectes reals en la vida social. Cfr. G. E. MARCUS i M. M. J. FISCHER, *Anthropology as cultural critique*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 180.

⁶ E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Londres: Arnold, 1871, p. 1.

⁷ K. P. HANSEN, *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen/Basel: Francke, 1995, p. 15.

⁸ J. MARTÍ, *Etnicitat, cultura i nacionalisme*, "Revista de l'Alguer", 7 (1996), pp. 27-40.

⁹ I. WALLERSTEIN, "The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?", en: A. D. KING (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 94.

¹⁰ Cfr. J. MARTÍ, *op. cit.*, pp. 32-37.

¹¹ Citat per I. JOSEPH, *L'analyse de situation dans le courant interactionniste*, "Ethnologie Française" 12/2, 1982, p. 231.

¹² Cfr. H. R. WICKER, *Flexible Cultures, Hybrid Identities and Reflexive Capital*, "Anthropological Journal on European Cultures" 5/1, 1996, p. 20.

¹³ B. GUPT, *What is ethnic?*, "The Eastern Anthropologist" 50/2, 1997, p. 139.

¹⁴ Cfr. Pancrace Twagiramutara i Alex de Waal esmentats a R. LAYTON, *An introduction to theory in anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 190.

¹⁵ Citat a J. FRIEDMAN, *Cultural Identity & Global Process*, London: Sage, 1994, p. 75.

¹⁶ Citat a I. M. GREVERUS, *Culture: Creation-Captivity-Collage. A Plea for a Contro-*

versial Term, "Anthropological Journal on European Cultures" 5/1, 1996, p. 132.

17 S. P. HUNTINGTON, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, London: Simon & Schuster, 1998, p. 20.

18 *Ibid.*, p. 207.

19 *Ibid.*, p. 217.

20 *Ibid.*, p. 20.

21 *Ibid.*, p. 19.

22 Cfr. *Ibid.*, p. 28.

23 Cfr. *Ibid.*, p. 21.

24 Cfr. *Ibid.*, pp. 304-305.

25 Vegeu al respecte: A. i H. Toffler, *Creating a new Civilization*, Atlanta: Turner Publishing, 1995.

26 Cfr. *Ibid.*, p. 32.

27 Cfr. K. POPPER, citat a H. ESSER, *Aspekte der Wanderungssoziologie*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1980, p. 15.

28 H. ESSER, *op. cit.*, p. 15.

29 R. BOUDON i F. BOURRICAUD, *Soziologische Stichworte*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992, p. 224.

BIBLIOGRAFIA

Aggarwal, Surabhi, *Cultural Roots of Violence on Women in India*, "The Eastern Anthropologist" 43/2, 1990, pp. 169-186.

Boudon, Raymond i François Bourricaud, *Soziologische Stichworte*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.

Coomaraswamy, R., "To Bellow Like a Cow: Women, Ethnicity and the Discourse of Rights", en: R.J. Cook (ed.), *Human Rights of Women*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 39-57.

Esser, Harmut, *Aspekte der Wanderungssoziologie*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1980.

Friedman, Jonathan, *Cultural Identity & Global Process*, London: Sage, 1994.

Geertz, Clifford, *Los usos de la diversidad*, Barcelona: Paidós, ICE, 1996.

Greverus, Ina-Maria, *Culture: Creation-Captivity-Collage. A Plea for a Controversial Term*, "Anthropological Journal on European Cultures" 5/1, 1996, pp. 127-161.

Gupt, Bharat, *What is ethnic?*, "The Eastern Anthropologist" 50/2, 1997, pp. 139-146.

Hansen, Klaus P., *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen/Basel: Francke, 1995.

Huntington, Samuel P., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, London: Simon & Schuster, 1998 (Traducció en espanyol: *El choque de civilizaciones*, Barcelona: Paidós, 1997).

Joseph, Isaac, *L'analyse de situation dans le courant interactionniste*, "Ethnologie Française" 12/2, 1982, pp. 229-234.

Layton, Robert, *An introduction to theory in anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Marcus, George E. i Michael M. J. Fischer, *Anthropology as cultural critique*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

Martí, Josep, *Etnicitat, cultura i nacionalisme*, "Revista de l'Alguer" 7, 1996, pp. 27-40.

Murphy, Dean E., *A Time of Testing for Virginité*, "The Daily Yomiuri", 26.7.1999, p. 14.

Toffler, Alvin i Heidi Toffler, *Creating a new Civilization*, Atlanta: Turner Publishing, 1995.

Tylor, Edward. B., *Primitive Culture*, Londres: Arnold, 1871.

Wallerstein, Immanuel, "The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?", en: Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, pp. 91-106.

Wicker, Hans-Rudolf, *Flexible Cultures, Hybrid Identities and Reflexive Capital*, "Anthropological Journal on European Cultures" 5/1, 1996, pp.7-30.