

Departament de Psicologia de la Salut i de Psicologia Social
Universitat Autònoma de Barcelona

Culturalisme

psicologia social de la diferència cultural

tesi doctoral realitzada per Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse

dirigida pel Dr. Tomás Ibáñez Gracia

culturalisme

psicologia social de la diferència cultural

Tesi Doctoral dirigida pel Dr. Tomás Ibáñez Gracia

Departament de Psicologia de la Salut i de Psicologia Social

Universitat Autònoma de Barcelona

Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse

Il·lustració de la portada: *Fusión de dos culturas* de Jorge González Camarena (1960).
Mural d'uns 30m² que es troba al Museu Nacional d'Història de la Ciutat de Mèxic.

*A la meva dona, malgrat les diferències culturals que ens uneixen,
i a la nostra filla, el producte cultural més estrany de la trobada de
tots dos.*

AGRAÏMENTS

El meu somni va ser sempre tenir una beca per tal d'iniciar-me en el món de la recerca i poder escriure la tesi que teniu entre mans, però malauradament per diverses raons, burocràtiques i polítiques, cap dels ministeris, conselleries, universitats, institucions diverses, fundacions o associacions em va voler acollir mai entre els seus braços benefactors i caritatius. Potser per això té encara més mèrit que la gent de l'àrea de psicologia social de la UAB volgués donar-me suport i em facilités aquesta tasca contractant-me com a professor. Aquesta fe en les meves possibilitats docents i investigadores és el que m'ha permès aguantar amb veritable estoïcisme les lamentables condicions salarials, contractuals i "laborals" que la Ley de Reforma de Universidades del govern espanyol ens ha imposat a la meva generació amb l'excusa que els hauríem d'estar agraïts per deixar-nos treballar en el que més ens agrada. Vagi, doncs, per a tots els membres de l'àrea i en especial per als meus companys, treballadors en precari però d'una solidaritat sense precarietats, el primer lloc en la meva llista d'agraïments. Permeteu-me ara que els meus pares ocupin una merescuda segona plaça, per deixar-me fer sempre el que em va donar la santa gana i permetre'm apreciar d'aquesta manera el què vol dir la llibertat. I finalment, una menció per a la meva germana i tota la resta de membres de les meves famílies catalana, francesa i mexicana, probablement els principals responsables de la meva incapacitat de creure en les diferències culturals.

Tot i formar part activa d'alguns dels grups anteriors, mereixen un agraïment especial: en Lupi i en Tomàs, companys, per la revisió sistemàtica de la tesi i la pertinència dels seus comentaris sense els quals encara hagués tingut derivacions més surrealistes que les que ja comporta de per sí mateix l'argument principal; l'Eduard, el meu pare, per aportar exemples de jueus i cristians sense preguntar-me per a què els volia, però sobretot per l'increïble revisió que ha dut a terme de la gramàtica i de l'estil del meu pobre català; i l'Adriana, el meu amor, perquè la tesi també l'ha escrita ella al llarg d'innombrables discussions en les quals ha ordenat molts arguments, ha revisat infinits esborranys i ha aportat l'únic ingredient realment necessari: la saviesa.

Índex

INTRODUCCIÓ

PRIMERA PART: ACOTACIONS

CAPÍTOL 1: CONSTRUCCIONISME SOCIAL

Què és el construccionisme social?

Fonaments teòrics: filosòfics i polítics

Expansió del construccionisme

CAPÍTOL 2: RELATIVISME

*Problemes amb la realitat, l'experiència, les aplicacions, les condicions
socials i materials, la història, l'acció, els valors*

La construcció social de la realitat

"Enlightenment": psicologia i vida quotidiana

SEGONA PART: ESCENARI

CAPÍTOL 3: NO SEMPRE HEM VISQUIT EN CULTURES

Un món sense cultures.

Exemples medievals

Els bàrbars i la civilització.

Orientalisme

És "l'altre" una experiència universal?

CAPÍTOL 4: HISTÒRIES DE LA CULTURA

Primeres aparicions, primers significats.

Antropologia

Etnografia.

Els estudis culturals: l'expansió de la cultura.

TERCERA PART: ACTORS

CAPÍTOL 5: PSICOLOGIES DE LA CULTURA

L'estafa de la psicologia transcultural

La psicologia cultural

CAPÍTOL 6: CULTURA I PSICOLOGIA SOCIAL

Les normes

Els grups

Categorització social i estereotips

El debat herència-ambient

QUARTA PART: PERSONATGES

CAPÍTOL 7: RACISME

Inevitabilitat del racisme en la majoria de corrents psicològics i psicosocials

Racisme i modernitat

Les races existeixen

CAPÍTOL 8: CULTURALISME

La cultura en el món contemporani

L'amor a la diversitat: visca la tolerància.

Racisme, culturalisme i educació.

El multiculturalisme

Construccionisme i cultura

CINQUENA PART: FINAL OBERT

CAPÍTOL 9: GLOBALISME I CULTURALISME

El globalisme com a projecte

El culturalisme com a còmplice
CAPÍTOL 10: IDENTITAT I CULTURA
La identitat i el si mateix.
La identitat moderna
Les identitats postmodernes
La situació.

EPÍLEG

BIBLIOGRAFIA

Primera part: ACOTACIONES

CAPÍTOL I: CONSTRUCCIONISME SOCIAL

Aquesta tesi s'emmarca en un corrent teòric que alguns han anomenat construccionisme social (Gergen, 1985). En realitat, la pluralitat de punts de vista és una constant d'aquest corrent; així, doncs, no cal dubtar gaire a l'hora de pensar que si el construccionisme social és alguna cosa és justament una construcció social. Vivien Burr és conscient d'això quan explica que en escriure un llibre titulat *Introducció al construccionisme social* contribueix a aquesta construcció (Burr, 1995, p. 21). En afirmar que aquesta tesi s'emmarca en una cosa que s'anomena construccionisme social sé que faig el mateix; per això no exposaré sistemàticament aquest corrent ni els autors que s'hi poden adscriure,¹ sinó que en aquest capítol no pretenc res més que descriure breument aquells aspectes del construccionisme que poden ajudar a entendre els arguments de la tesi.

Resultaria una gran contradicció amb els postulats del construccionisme no intentar descriure el marc teòrico-ideològic en el qual es mourà la tesi. Cal mencionar, però, que no és només una qüestió de coherència teòrica, sinó que també hi ha una gran part de deute personal en aquest intent d'explicitació. Dec al construccionisme la inspiració de la majoria de les idees que es trobaran en aquesta tesi, els arguments per a desenvolupar-les i la xarxa d'aliats que permeten de sostenir-les sense passar a ser considerat membre d'alguna obscura secta pre-moderna.

Què és el construccionisme social?

Començaré amb un exemple. Quan iniciem un capítol titulat "Què és... 'el que sigui'?" el més probable és que en començar a llegir-lo ens trobem davant d'una explicació de l'objecte al·ludit en les paraules 'el que sigui'. Obrir un llibre

¹ Per a això es pot consultar el mateix Gergen 1985, el volum editat per Velody i Williams, 1998, o per a una versió bastant simplificada, Burr, 1995. Les implicacions per a la psicologia social es troben a Ibáñez, 1994, a Gergen, 1994 i a Shotter, 1993b. Per a una versió des de la Sociologia del Coneixement Científic, es pot consultar Knorr-Cetina, 1993.

amb aquest títol, i n'hi ha uns quants, pot ser relativament senzill per a la major part de nosaltres, però les implicacions que deriven d'un gest com aquest no ho són tant. Des del construccionisme, diríem que el títol construeix el lector com a ignorant (cosa que no només fa el títol sinó també l'acció del lector, el qual es construeix a si mateix com a ignorant en el mateix acte d'obrir un llibre com aquest) i construeix l'autor com a posseïdor del coneixement en causa. També diríem que la pretensió del llibre d'oferir una resposta a la pregunta "Què és... 'el que sigui'?", és una mostra de realisme, ja que la pregunta del títol i l'acte de lectura del llibre segellen un pacte pel qual la persona que ha escrit el llibre reconeix saber què és 'el que sigui' i oferir-ne una explicació acurada i entenedora al subjecte lector. Fóra estrany que en obrir el llibre ens trobéssim les pàgines en blanc, acompanyades d'una nota lacònica que digués: sentim defraudar-vos però 'el que sigui' no existeix, perdoneu les molèsties que us hàgim pogut ocasionar.

En definitiva el construccionisme és precisament una preocupació pel coneixement, per esclarir qui coneix, qui pot atorgar-se el saber, qui és ignorant i qui no, per raó dels efectes que això té. El coneixement té efectes, ens deia Foucault, però no pas pel fet que algú conegui els ressorts profunds d'algun mecanisme ocult que ens regula. No perquè algú posseeixi el saber talment com el mànec d'una paella, sinó perquè allò que anomenem coneixement és en realitat la construcció de l'objecte suposadament conegut, de manera que saber és de fet crear. Aquesta equivalència entre coneixement i construcció en el construccionisme social és el que atorga a la psicologia social un punt de vista que li permet d'estudiar els processos de creació, manteniment i canvi de la realitat.

Fonaments teòrics: filosòfics i polítics.

Dubtava, en posar el títol d'aquest punt, si era més escaient, parlant de fonaments polítics, d'incloure'ls en un apartat de fonaments pràctics i no pas teòrics. Curiosament no he tingut cap dubte en relació als fonaments filosòfics, com si tingués molt clar que aquests segur que són teòrics. Al final he deixat el títol com a mostra del problema. Aquesta divisió entre teoria i pràctica és present al llarg de

l'ensenyament de la ciència² en forma de constant imperturbable. I malgrat tot, no se sosté. És l'equivalent de la separació entre accions i paraules que utilitzen en els seus arguments alguns realistes crítics amb el gir lingüístic. La pràctica són les accions que els científics duen a terme per tal d'elaborar coneixement/realitat. La pràctica és també una manera d'anomenar les accions que les persones realitzen per tal de sostenir o canviar les seves relacions (és a dir, la societat). És impensable una acció sense paraules que l'acompanyin i la sostinguin, i encara que això no vulgui dir que les accions siguin totes paraula, sí que implica que tota paraula és per força una acció. Les paraules són un tipus particular d'accions ja que també intervenen damunt la realitat³. Si la divisió entre teoria i pràctica no se sosté, tampoc no es pot justificar la que s'estableix entre filosofia i política, que se suposa que són els grans exponents del pensament teòric i de l'acció pràctica respectivament. Això explica que sigui possible trobar a les llibreries boniques obres de filosofia pràctica i exhaustives introduccions al pensament polític.

De tot això se'n desprenen dues de les característiques més sorprenents del construccionisme: el seu antirealisme i el seu antiessencialisme. Antirealisme, no perquè defensi la inexistència de la realitat, cosa que podria ser perillós per a la supervivència de molts de nosaltres, sinó perquè entén que no hi ha tal cosa com LA realitat, sinó una pluralitat de fenòmens els quals qualifiquem de reals de forma contingent. És a dir que depenent del moment i de la situació un grup de persones qualifica algunes coses com a reals i d'altres com a irreal i considera altament excepcional la possibilitat que alguna d'aquestes coses canviï de categoria. Antiessencialisme perquè aquests fenòmens no adquireixen el seu estatus d'una

² Des de l'escolarització obligatòria de la major part de la població occidental, el raonament científic i l'assumpció de les principals categories de pensament que el configuren, consisteixen en l'objectiu central de l'ensenyament. Objectiu que Piaget naturalitzà sense grans problemes de consciència, uns quants anys després en considerar-lo un estadi evolutiu més, el darrer.

³ La noció d'actes de parla de J. L. Austin (1962) introdueix una confusió en el debat ja que amaga que sempre es fan coses amb el llenguatge. Per exemple, la descripció d'una cultura és un acte de parla, tant com ho és una promesa.

vegada per totes ja que no gaudeixen d'una naturalesa interna que es mantingui immutable sota la superfície sempre canviant i enganyosa de les coses.

Del fet que la forma més legítima de coneixement en els grans àmbits de la nostra societat és la ciència, se'n deriva fàcilment una certa preocupació pel coneixement científic. És evident per a molta gent que el coneixement produït científicament no ha conduït als canvis morals i socials que la Il·lustració predeia, i no només per l'ectoplasmàtica⁴ amenaça nuclear, química i biològica, sinó pels serveis que ha acomplert en bé de limitades capes de la població mundial, bo i creant tota mena de dificultats a aquells que no pertanyen a la breu categoria que la ciència psicològica designa amb el nom de normalitat. Com que el mètode científic és una sòlida construcció social, sempre és difícil argumentar-hi en contra. Per això és més senzill atacar-ne el fonament legitimador, la realitat mateixa. Sense realitat, o com a mínim sense una idea essencial de realitat, el mètode s'enfonsa. Qui vol un mètode per conèixer la veritat d'alguna cosa que no existeix?

Gràcies precisament a la seva inexistència, la realitat dóna molt de si a l'hora de parlar-ne. I parlar d'algunes realitats és la principal pretensió del construccionisme contra els qui pensen que la inefabilitat convé més per a certs assumptes. Aquesta tesi és fruit de la pretensió de mantenir una conversa amable sobre una de les principals realitats del nostre "lloc-moment": la cultura. Una conversa en què vull exposar alguns dels arguments que sostenen la pròpia tesi, i que passaran a ser la tesi en si. Pel construccionisme el fet que la realitat es constitueixi a través de les pràctiques socials, i que les paraules siguin una de les principals formes d'acció, juntament amb la crítica d'un mètode científic basat en la fantasia de l'essència a descobrir, fa que l'argumentació tingui el paper protagonista en la seva obra. L'acadèmia despullada del mètode, torna als clàssics i retorna a

⁴ Ectoplasmàtica perquè, almenys en el meu cas, es presentava de nit, en forma de somnis terrorífics fets de bombes nuclears que sempre queien en paracaigudes fent l'agonia final més lenta. Un fantasma que va ocupar gran part de les meves nits d'infantesa pre-adolescent i que no va acabar de marxar del tot fins la caiguda del mur de Berlin. Això darrer em va fer descobrir que l'inconscient és bastant més ingenu i voluble del que s'acostuma a pensar.

l'argumentació el poder perdut davant l'evidència (i.e. Shotter, 1993a, Billig, 1987). L'evidència, clínica o no⁵, passa a ser una més de les figures retòriques del catàleg aristotèlic.

L'argument és la forma que pren la interpretació en el moment d'utilitzar-la per a convèncer. La falta de mètode definitiu ens deixa en mans de la interpretació, que alguns qualifiquen de subjectiva pel fet de no poder-la separar del subjecte productor, però que per la mateixa regla de tres també es podria anomenar objectiva a causa de la seva inseparabilitat de l'objecte que construeix. El paper del subjecte queda plasmat en el concepte d'agència. La diferència entre el construccionisme i la màgia negra es troba en la capacitat que atorga al subjecte de construir. No hi ha una entitat especialitzada més legítima que una altra, però tampoc no hi ha una instància des d'on es construeixi més que des d'una altra. En aquest sentit el construccionisme deixa en igualtat de possibilitats tots els subjectes agents. La qual cosa no vol pas dir que tothom que es constitueixi en subjecte amb capacitat agent en un moment donat, tingui el mateix poder per a convertir en realitat els seus somnis. No hi ha cap entitat legítima per damunt dels nostres caps (Déu, Pàtria o Rei, parafrasejant els simpàtics, per anacrònics, carlistes que encara pinten parets de tant en tant) però tampoc no hi ha cap abstracció de les condicions en les quals es constitueix el subjecte. Atès que aquest no es constitueix en el buit, sinó damunt de realitats ja solidificades en la major part de casos, no podem abstreure'l de la història.

La història, com la geologia, consisteix en l'acumulació de capes de realitat l'una damunt de l'altra, de manera que l'estabilitat de les capes superiors depèn en part de les inferiors. En aquest sentit el subjecte constructor no pot oblidar el terreny damunt del qual construeix si vol tenir alguna probabilitat d'èxit. Però això no

⁵ L'evidència clínica apareix cruelment desmuntada a Foucault (1963), altres evidències desmuntades es poden trobar al llarg catàleg d'obres de la sociologia del coneixement científic, la més recent i que n'inclou uns quants exemples és de Latour (1999). Fins i tot hi ha un precedent de deconstrucció *avant la lettre* de l'evidència històrica al llibre d'Edmundo O'Gorman desenvolupat durant els anys 40, editat per primera vegada el 1958 i revisat el 1961, *La invención de América* (O'Gorman, 1958).

implica tampoc que no pugui trobar mecanismes que li permetin de caminar damunt de l'aigua o de volar, si cal. Per això la importància que el construccionisme atribueix a la història no és un determinisme. La situació restringeix les possibilitats de construcció amb la mateixa força que les fa possible. Com diuen Ema López i García Dauder (2000) pel construccionisme res no és d'una sola manera naturalment donada però no tot ho pot ser tot.

Políticament el construccionisme incita el subjecte a l'acció, malgrat el que en diguin els seus detractors realistes (per exemple Parker, 1989, 1998, o Greenwood, 1994) que voldrien descobrir primer la realitat per tal de modificar-la després. Un esforç que costa el doble de feina i que no garanteix l'arribada final a la realitat desitjada pel planificador realista, ja que l'anàlisi d'una realitat que es dona per sobreentesa només permet descobrir allò que ja se sabia, és a dir, permet la reproducció de la realitat en condicions molt semblants a les anteriors al seu descobriment⁶. Per aquesta raó sembla millor estratègia fer un pas enrere i en lloc de descobrir la realitat, descobrir més aviat com es construeix aquesta en el dia a dia, maó sobre maó, per tal d'obtenir també la manera de desfer-la dia a dia, maó rere maó. Sense perdre de vista que quan hàgim tret els maons no quedarà el no-res com pretenen els realistes sinó que quedarà un forat, que sempre és una cosa que es pot omplir de nou.

En altres paraules, i en relació amb el tema que ens ocupa: buidar l'espai que ocupa la cultura en l'imaginari de la societat occidental postmoderna no és deixar la ciència amb una conca sense ull, sinó tot el contrari, és omplir aquesta mateixa conca amb una cosa diferent, ja que la crítica destructiva produeix efectes prou importants perquè apareguin nous conceptes allà on els antics ja no serveixen. Un mal exemple d'això es pot il·lustrar amb el pensament xenòfob de l'extrema dreta contemporània

⁶ Un exemple d'un debat semblant es pot trobar durant la darrera Guerra/Revolució espanyola entre anarquistes i comunistes sobre la conveniència d'ocupar el poder primer per guanyar la guerra o bé de fer primer la revolució per tal que no hi hagués res a guanyar. Els defensors de la primera estratègia, la que va prevaler en la major part del territori republicà, no es poden mostrar gaire orgullosos del resultat que van obtenir.

que no ha vacil·lat gens a substituir el concepte prou infamat de raça pel de cultura, perquè continuava necessitant la funció que el primer acomplia prou bé. És per aquest exemple que aquí convé aclarir (aquesta vegada contra Ema i García Dauder, 2000) que el construccionisme social porta associats de forma inseparable, com a bon producte universitari, el progrés social i moral de la humanitat i que no pot dur a allò que n'és el contrari. Afirmar el contrari seria caure una altra vegada en la petició de principi de la neutralitat de la ciència. A diferència del que expliciten les teories realistes del coneixement, el construccionisme reconeix que el coneixement permet l'acció política, la qual cosa vol dir, almenys ara i aquí, que una acció política emancipadora només pot ser aquella que reconeix el protagonisme de la voluntat dels seus participants, aquella que reconeix la possibilitat de modificar la realitat, aquella que afirma que la realitat és situada i contingent, aquella que rebutja els fonamentalismes i essencialismes de tot tipus. Per això no hi pot haver una aplicació conservadora del construccionisme, ja que tal cosa seria una impossibilitat física. Per si de cas, però, un dels objectius d'aquesta tesi és evitar que el construccionisme caigui en la trampa essencialista i continuï fent servir la cultura com la base, sòlida, des de la qual les persones construeixen en la seva vida quotidiana. Si la cultura continua sent el terreny des del qual es construeix, aleshores sí que podríem veure l'aparició de construccionistes d'extrema dreta.

Tot i el que en diuen els seus principals detractors, en el nostre context, el relativisme no és, en general, una opció conservadora que promou els prejudicis i la discriminació a causa de la manca de valors universals sobre els quals fonamentar valors com la justícia i la igualtat o l'incomplet decàleg dels drets humans. És precisament la manca de base real (pocques coses en tenen en aquest món), allò que retorna els valors a l'àmbit d'on no haurien d'haver sortit mai: la discussió perenne i situada. De totes maneres, tal i com veurem més endavant, una porció del relativisme, l'anomenat relativisme cultural, sí que produeix efectes racistes, però no és difícil imaginar per quina raó: l'existència en el seu sí d'un concepte anòmal per al relativisme pel seu caràcter essencial, la cultura. Però això no vol dir que en un moment donat una tàctica essencialista no pugui produir efectes alliberadors parcials i momentanis, com demostra la història de moviments socials com ara el feminisme, l'alliberament gai-lèsbic o l'alliberament nacional de minories oprimides. Però si la tàctica es reifica en estratègia més o menys permanent, és fàcil imaginar que una

vegada assolits els objectius plantejats, gran part del moviment dubti que tanta feina hagi valgut la pena⁷. I si aquesta és la por que fa que alguns acusin al construccionisme i a orientacions similars de provocar desmobilització política, doncs, benvinguda sigui.

Expansió del construccionisme.

La coherència amb el *zeitgeist* postmodern ha dotat d'un cert èxit el construccionisme social, *zeitgeist* que el construccionisme, òbviament, ajudà a crear i que ajuda a mantenir a través de la seva expansió en la psicologia. Alguns han comentat que en aquests moments el construccionisme s'erigeix en un veritable *mainstream*; però això més aviat sembla un rumor malintencionat semblant al de la discriminació del castellà a Catalunya, i que, curiosament, es resol de la mateixa manera: anant a mirar revistes. Si un cop d'ull en un quiosc dificulta qualsevol asserció sobre la marginació del castellà a Catalunya, l'estada en una biblioteca també fa difícil afirmar que el construccionisme sigui ara el *mainstream*. Amb tot, i continuant amb el símil del català, la qüestió és més complexa. En realitat, el castellà sí que es troba marginat a Catalunya, però en certs àmbits específics (l'ensenyament públic, les sessions del Parlament de Catalunya...) i el català també se n'hi troba, en altres àmbits (les publicacions periòdiques, el cinema, la justícia, el comerç, l'argot juvenil...). De la mateixa manera, el construccionisme domina un cert corrent de la psicologia social, el corrent crític, en el qual ha arraconat força les altres modalitats de la crítica (per exemple, el realisme crític d'inspiració marxista), però, en canvi, no sembla que hagi entrat, ni molt ni poc, en l'àmbit de la psicologia social experimental ni en la quantitativa. Així, de la mateixa manera que, si més no quantitativament, els àmbits de domini del català són singularment inferiors als del castellà, el

⁷ Aquest almenys és el sentiment que envaeix alguns militants tradicionals d'aquests moviments. El cas de l'estat d'Israel n'és probablement també un exemple paradigmàtic.

construccionisme és més la “cabeza del ratón” que no pas la “cola del león” com diu el refranyer castellà⁸.

I tanmateix..., el construccionisme està de moda, potser encara no del tot en psicologia, però els seus corrents paral·lels de disciplines afins dominen amb força en el seu terreny; de manera polèmica, però amb claredat, en antropologia; de manera inqüestionable en els estudis culturals; amb força en els estudis literaris; amb no tanta força en sociologia... En el terreny de la psicologia hi ha dos o tres àmbits que de moment han estat prou receptius al construccionisme social: la psicologia social, la psicologia del desenvolupament i la psicologia cultural⁹. El principal perill d'aquesta moda rau en la manera (o l'estil, o l'actitud, no sé com dir-ho amb més precisió), a través de la qual s'aprehèn el construccionisme en aquests espais. Hi ha una tendència a la reificació dels postulats construccionistes que comporta dos (sub)perills: l'homogeneïtzació dels diversos corrents que el conformen i la simplificació dels seus postulats¹⁰, que porten encara a tres (sub-sub)perills: la pèrdua de la reflexivitat en l'activitat investigadora, la despolitització i la pèrdua de l'apassionament. En primer lloc, la manca de reflexivitat genera treballs que, molestos per haver de pensar sobre el seu propi treball quan ja tenen prou feina en analitzar la construcció social d'algun fenomen determinat, acaben afirmant: “¡Que reflexionen ellos!”. Per por de la paràlisi que pot provocar la circularitat que comporta i pel fet que això sigui poc vendible –perquè no és fàcil d'explicar a qui paga la recerca–, es desplaça l'obligada tasca de la reflexivitat a algú altre que no en té la culpa, ni l'obligació de dur-la a terme, i el que és pitjor, que no té tots els elements de què disposen els autors per a dur-la a terme. En segon lloc, la

⁸ Els refranys, igual que l'argot i altres espais mostra de vitalitat lingüística, són clarament un terreny que el castellà domina sense pal·liatius a Catalunya.

⁹ La imprecisió, això dels dos o tres àmbits, no és volguda, no és clar encara que la psicologia cultural sigui un àmbit independent de la psicologia social i de la psicologia del desenvolupament, sinó que més aviat s'ha construït a cavall de les dues. Però allò que té d'interessant és que sembla una bona plataforma per passar a la resta de la psicologia que encara resta immune als cants de sirena construccionistes.

¹⁰ L'homogeneïtzació i la simplificació passen per reduir el construccionisme a la seva mínima expressió. És a dir a la frase: la realitat és una construcció social.

despolitització, provocada per un allunyament dels postulats ideològics que permeten el naixement del construccionisme, implica despreocupació pels efectes de poder de la recerca i facilita l'assimilació del construccionisme per part de discursos conservadors. Això permet que estudis emmarcats "teòricament" en el construccionisme col·laborin a mantenir pràctiques d'opressió i de discriminació a través de la simplificació dels "lemes" del construccionisme: allò important és el significat, tot és llenguatge, la pobresa és una construcció social, l'holocaust nazi és interpretable, etc. I finalment, la pèrdua de l'apassionament em sembla la conseqüència més greu de la simplificació del construccionisme. La manca d'entusiasme provocada per la rutinització del lema "la realitat és una construcció social", debilita els arguments concrets de cada recerca, fa que els investigadors corrin el risc de caure fàcilment en els paranys retòrics dels realistes, els quals, no cal dir, tenen com a aliat fidel l'immens pes del sentit comú. Si la teoria ja està aparentment construïda i acabada, i no necessita reajustaments perquè se suposa que funciona bé, aleshores es desvincula la recerca específica –concreta, aplicada, i com sempre massa orientada a la resolució de problemes urgents– de la construcció teòrica. I la veritat és que treballar en un tema acabat no provoca cap mena de passió entre les vocacions científiques. I a poc a poc la teoria perd força perquè es queda ancorada en una situació que ja ha passat, en uns anys que ja no són, en uns problemes que ja no existeixen, i finalment... s'esvaeix. Espero esquivar aquests perills al llarg de la tesi. De moment ho faré presentant en el proper capítol el fonament ideològic més important del construccionisme: el relativisme.

CAPÍTOL 2: RELATIVISME

De relativismes, n'hi ha de moltes menes¹¹ (vegeu, per exemple Ibáñez, 1995, Gergen, 1994 o Hollis i Lukes, 1982, per a explicacions generals, i també Winch, 1987, Goodman, 1978, Putnam, 1987, Ibáñez, 1991, o fins i tot James, 1907, per a desenvolupaments concrets). Per començar hi ha el relativisme cultural, que és l'objecte de menyspreu preferit d'aquesta tesi. L'única pretensió del relativisme cultural és que els objectes d'estudi (tant si són els conceptes com les veritats, els valors, la racionalitat o la realitat) són relatius a cada cultura. Però també hi pot haver un relativisme ontològic, un d'epistemològic, un d'axiològic, un de conceptual o un de perceptual, que no es basi en postular diferències culturals ni res que pressuposi l'existència d'aquesta "unitat natural" del relativisme que és la cultura. De vegades sembla que, per una mandra infinita a trencar-se el cap o potser sense adonar-se'n, els argumentadors del relativisme cauen en la trampa de pensar fent servir la "unitat" de mesura del relativisme: la cultura. Tantes cultures atorguen a la dona un paper de complement decoratiu de l'home i tantes altres un paper igualitari, doncs el paper de la dona és relatiu a la cultura. Tantes cultures creuen en un Déu omnipotent, tantes en un Déu omnipresent i tantes en un Déu omni-el-que-sigui, doncs les modalitats del monoteisme són relatives a la cultura. I això es fa de tal manera que seria molt fàcil de caure en la temptació etnogràfica de descriure la realitat en termes de percentatges relatius. Així podríem passar a descriure-la de la manera següent: el 10% de la realitat sobre els arbres és que són éssers dotats d'ànima, el 25% d'aquesta realitat és que són elements d'un ecosistema, el 37% és que són matèria prima per a produir mobles i el 28% restant no sap o no contesta, o viu en un desert.

¹¹ I també de realismes. De fet el camp del realisme té tantes variants com a mínim com el relativisme, des del positivisme lògic més cru fins al realisme crític de gent com Bhaskar o bé Ian Parker. Quan al llarg d'aquesta tesi parli de relativisme i de realisme sense adjectius em referiré respectivament al que defineixo com a relativisme ontològic i a una generalització sobre el realisme basada en l'únic punt que tenen en comú tots els realistes, la creença ferma en l'existència d'una realitat independent de les pràctiques de coneixement humanes.

És palès que el relativisme cultural pateix alguns problemes en els quals ningú no havia pensat, mentre semblava que era una sortida “natural” al fonamentalisme biologicista d’inspiració darwiniana. Però no cal anar gaire lluny en l’exercici de les facultats lògiques ni en l’observació de la pràctica política contemporània per a adonar-se que el temps en què el relativisme cultural podia ser presentat com la legitimació de les opcions progressistes contràries a la discriminació racial s’ha acabat.

El primer problema sorgeix d’una qüestió de lògica de la simetria vinculada a les limitades possibilitats del llenguatge, la descripció d’una cultura per part d’un etnògraf diu tant de la cultura descrita com de la cultura del descriptor. Però aquest no és el principal problema del relativisme cultural sinó el fet que és impossible que les dues cultures descrites, l’una explícita i l’altra implícita, existeixin abans de l’acte fundacional de la descripció. Això vol dir que, d’una banda, la cultura víctima de l’etnògraf comença a existir en ser descrita i de l’altra, que es crea també una altra cosa: la pretensió d’universalitat des de la qual es posseeix en exclusiva el do de la mirada. Per això, encara que sembli paradoxal, l’universalisme es manté gràcies al relativisme cultural. La descripció d’una suposada diversitat cultural instaura la mirada de l’observador com a espai d’allò universal, quan de fet, històricament, només ha estat la mirada de l’home blanc occidental i no gaire catòlic.

De moment ho deixaré així, perquè el que ara em preocupa sobretot és instaurar el règim teòric d’aquesta tesi i tal com anuncia el títol d’aquest apartat una de les seves bases és el relativisme. Utilitzaré al llarg de la tesi una variant del relativisme poc citada¹², el relativisme ontològic, tot i que no és considerada habitualment un relativisme sinó més aviat un antirealisme ontològic. Això és degut

¹² Les referències són escasses, i poc significatives, en el sentit que el concepte no es troba desenvolupat, però tenim Gergen, 1994 i alguns capítols de Parker, 1998, concretament el de Willig i el de Brown, Pujol i Curt. En filosofia sembla que en alguns treballs que fan referència a l’obra de Quine també apareix el concepte.

al fet que una de les característiques bàsiques del relativisme és la de no prendre posició en qüestions ontològiques. Allò important, es diu, no és si la realitat existeix o no existeix, sinó en tot cas, que el nostre accés a aquesta realitat es troba mediatitzat per una sèrie de circumstàncies a les quals és relatiu. Per això els relativismes més citats en la bibliografia filosòfica o de les ciències socials sobre el tema són relativismes epistemològics –sobre les condicions de la veritat i el nostre accés a ella: experiència, percepció, conceptualització...– o bé axiològics –sobre els valors: l'ètica i la moral, allò que està bé i allò que està malament–. L'antirealisme utilitza els arguments que li proporcionen tots aquests relativismes per tal de postular la inexistència de la realitat, almenys entesa com a realitat independent del subjecte. Segons el meu parer, tanmateix, si forcem una mica l'argument a la recerca d'una certa coherència, almenys vist des del construccionisme social, és millor parlar de relativisme ontològic, és a dir, de la pretensió de la coexistència simultània de diverses realitats, més que no pas de relativisme epistemològic, és a dir, de la pretensió de la coexistència simultània de més d'una veritat. Si pel construccionisme les pràctiques socials construeixen la realitat, aleshores és la realitat, més que no pas la veritat, la que és relativa a... Això es deu al fet que habitualment les afirmacions sobre la veritat són en la pràctica afirmacions sobre la realitat. Podria semblar un argument fútil, perquè, al cap i a la fi, la diferència entre realitat i veritat es dilueix en aquesta mena d'arguments. Per exemple, afirmant que la segona instaura la primera el debat s'acaba aquí sovint. Però això no és del tot cert atès que hi ha gent que continua sentint-se més tranquil·la afirmant que és relativista epistemològica i no pas ontològica, és a dir, gent que afirma que hi ha diverses maneres legítimes d'accedir a la realitat, diferents maneres de proclamar la veritat, però només una sola realitat. És a dir, que el relativisme respecte a la teoria del coneixement que utilitzem no ha de ser forçosament un relativisme respecte a la realitat. Així i tot, sota una mirada occidental, la realitat, sigui la que sigui la situació, només pot ser definida per una teoria del coneixement d'aquesta realitat, fins i tot quan la teoria afirma pretensiosament que és independent de la realitat mateixa que descriu. Tot relativisme ontològic comporta forçosament un relativisme epistemològic, però no tot relativisme epistemològic en comporta un d'ontològic.

El relativisme ontològic permet d'introduir variants en les coses tal com són. Això el fa tan interessant com difícil d'assumir. És clar que té com a inconvenient que facilita també algunes de les crítiques més fortes que es fan al relativisme i que veurem en el punt següent. L'interès que pot tenir en aquesta tesi és fàcil d'explicar: no es pot negar de cap manera l'existència de cultures en la realitat, són una obvietat per als sentits, una bufetada a la cara de qualsevol científic social, una cosa l'existència de la qual ningú que hagi anat a la universitat i hagi estudiat psicologia, antropologia, sociologia o qualsevol altra ciència humana o social, no pot negar. La cultura té massa proves al seu favor com per iniciar un inútil exercici de demostració de la seva inexistència. I així i tot no existeix! Si la cultura no existeix tot i que sembla tenir tantes proves empíriques al seu favor, podem sospitar que hi ha diverses realitats. Pel que fa a aquesta tesi n'hi ha com a mínim, dues: una en què les cultures existeixen i en què vivim la major part de la nostra vida quotidiana i acadèmica, i una altra en què no existeixen i en què viuen alguns antropòlegs postmoderns i crítics, alguns estudiosos més que provenen de la sociologia, la psicologia o els estudis culturals, i algunes persones a qui la globalització de la ciència occidental (encarnada en aquest cas pels antropòlegs) encara no ha arribat.

No cal recórrer, doncs, a complicats algorismes matemàtics per a mostrar que hi ha diverses realitats, tal com fan els físics quàntics i altres adeptes de les teories del caos, l'autoorganització, les fractals o la *Fuzzy logic*. Aquesta tesi en serà un exemple argumentat, ja que oscil·la com un pèndul d'una realitat a l'altra, d'una realitat marcada per la cultura a una altra realitat sense aquest element i des de la qual s'argumenta¹³. I és que no n'hi ha prou amb dir que la cultura, com tot *d'ailleurs*, és una construcció social, perquè fer això podria significar legitimar-la com a realitat admissible en tant que construcció humana. Podria ser entès com una mostra de

¹³ Gergen (1994), anomena a aquesta conducta típica dels construccionistes, realisme selectiu. Edwards, Ashmore i Potter (1995) consideren que els relativistes han de poder utilitzar la retòrica realista en alguns moments, encara que sigui irònicament i com un mecanisme retòric més que està a l'abast de tothom.

tolerància amb la seva existència, perquè els construccionistes sovint consideren la cultura un apriorisme, el terreny des d'on es construeix. De fet el principal problema que té admetre que la cultura és una construcció social és que la majoria d'autors construccionistes, per no dir tots, no diferencien entre construcció social i construcció cultural. Usen l'una o l'altra versió sense molestar-se a veure-hi diferències i per tant impossibiliten la desreificació, la deconstrucció o la negació de la cultura inserint-la en el cor mateix del procés constructor. De resultes d'això, obliguen el lector a concloure que tot és una construcció social excepte la cultura, ja que aquesta és el mecanisme constructor. La cultura és qui exerceix en el construccionisme la veritable agència i això és un problema seriós.

Els efectes polítics que comporta pensar en l'existència de realitats diferents són massa positius com per a deixar-los de banda només perquè no sigui obvi i perquè sembli anar contra l'evidència científica i l'evidència quotidiana. L'experiència de fundar creences col·lectivament és massa rica per a deixar-la de banda només perquè aquells qui tenen la possibilitat de definir-la no els sembla bé que d'altres també ho facin. I finalment la possibilitat de formar projectes de vida diferents als assignats a priori per qualsevol de les entitats determinants de la societat és massa interessant per a la psicologia social¹⁴, una disciplina que s'ha mostrat més entusiasmada que cap altra en el descobriment dels mecanismes del canvi social a través de l'activitat creadora dels seus subjectes.

Problemes amb la realitat, l'experiència, les aplicacions, les condicions socials i materials, la història, l'acció, els valors...

En el títol d'aquest apartat ja es veu quins són els principals problemes, o més ben dit, els principals punts forts dels atacs realistes. N'hi ha d'altres encara, com la mort o les taules. Aquests darrers han estat magníficament analitzats per Edwards *et*

¹⁴ Es pot veure l'interès d'una psicologia social de projectes en el treball de Gil, 1992.

al. (1995). Aquests autors classifiquen els arguments antirelativistes en dues classes: els de la “mort”, en els quals inclouen l’existència del poder, la misèria i la pobresa, i l’holocaust nazi; i els de les “taules”, en els quals inclouen el no-argument de donar un cop a una taula per demostrar-ne la seva existència i solidesa, així com l’existència dels arbres, les muntanyes o qualsevol cosa que pugui ser assenyalada, de preferència si és natural.

El principal problema que han d’afrontar els realistes és que el fet d’assenyalar és, naturalment, un gest que entra dins del discurs, és un element del llenguatge que significa alguna cosa en un context donat. Que una taula sigui colpejada brutalment no és tampoc cap indicador de la realitat de totes les taules, un cop no pot demostrar l’existència d’una categoria lingüística. Però de totes maneres tampoc no demostra l’existència real i essencial de la taula colpejada, que en una escala no-humana –per exemple a nivell atòmic– ja no és cap taula. Això introdueix un element més: l’escala humana, que ha de ser considerada en qualsevol discurs sobre la realitat¹⁵. Si algú argumenta que si tothom veu, sent i toca una taula és que és objectivament una taula, no puc no estar-hi d’acord, tot i que cal recordar que el consens és una activitat social complicada, que inclou tenir en compte des de les relacions de poder vigents fins a la definició psicològica de normalitat i per tant del subjecte vàlid que pot participar en l’elaboració del consens. I això ens allunya cada vegada més de la suposada simplicitat amb la qual es pot donar un cop a una taula o assenyalar un arbre per tal de demostrar l’existència fefaent de la realitat mateixa.

Per altra banda, pel que fa a la mort i en concret a l’holocaust, i sense entrar en una explicació ofensiva sobre els diversos sentits de la mort en diferents cultures humanes, impròpia d’aquesta tesi, és remarcable, tal i com diuen els autors de l’esmentat article, que només es pot refutar l’holocaust des d’una posició realista.

¹⁵ Remarqui’s que sempre és un discurs.

Les tesis negacionistes són tesis que poden presentar-se gràcies a l'ús de la retòrica empiricista de què disposen els seus defensors. Més que no pas entrar en una dialèctica de fets contra fets –la qual cosa, per més inri, legitima la discussió mateixa i la possibilitat mateixa de qüestionar la seva existència–, potser seria millor qüestionar els mètodes, les suposicions o la retòrica dels defensors d'aquestes tesis, al cap i a la fi les eines de les anàlisis relativistes o construccionistes¹⁶ (Edwards et al., 1995). L'holocaust va tenir un origen social, un desenvolupament social i una fi social, res no seria més just, doncs, que en lloc de promoure'n l'oblit a través de l'afirmació radical i inqüestionable de la seva existència, que obliga a no tocar més el tema i dedicar-se a alguna altra cosa encara per provar, ens dediquéssim a debatre permanentment sobre el tema permetent així la seva permanència en la memòria humana, social, tant de temps com faci falta.

Hi ha, però, altres crítiques al relativisme ontològic que mereixen també una resposta ja que afecten directament la psicologia social i les seves possibilitats.

Les condicions materials de l'existència humana: per alguns autors, com ara Marvin Harris, fundador i promotor abnegat del materialisme cultural (Harris, 1979, 1999), les adaptacions culturals¹⁷ provenen de la geografia i de l'ecologia sobretot, i en menor proporció de l'organització social i els sistemes simbòlics. Això vol dir que són les variables demogràfiques, econòmiques, tecnològiques i ambientals les que determinen causalment els sistemes socioculturals (Harris, 1999). Les innovacions culturals funcionen per selecció natural, és a dir, que només són adoptades aquelles que contribueixen objectivament a la salut i el benestar de la

¹⁶ Stainton Roges i Stainton Rogers (1997) plantegen que afirmar que l'Holocaust (amb majúscula) és un esdeveniment textual permet diverses operacions analítiques que altrament no serien possibles i no qüestiona per a res el sofriment de les víctimes ni la seva existència.

¹⁷ Adaptació cultural és aquí sinònim de diferència cultural però l'implícit darwinianà no és casual. Vegeu Bargatzky, 1984, per a una crítica a la noció de cultura com a adaptació.

població. Curiosament el menyspreu pel món simbòlic li fa menystenir que salut i benestar són conceptes difícilment objectius i universals, i que si ho tenia en compte introduirien un element estrany en el conjunt d'una teoria que pretén ser la "ciència de la cultura". No es tracta de negar que existeixen els desastres naturals, el patiment i el dolor humans, la fam i la set i les malalties greus, però no deixa de ser misteriós pensar com es poden entendre per separat de la interpretació que se'n fa. El cos humà té uns límits, l'escala humana que he mencionat abans, entre els quals hi ha la vida i la mort, que difícilment escapen al sentit. Al cap i a la fi, donar sentit a la vida i a la mort és una de les activitats preferides de les persones, i no ens deixarà de sorprendre mai la flexibilitat que atorguen als límits, considerats biològics, del cos. Ahir, dia 18 de desembre de 2000, un grup d'integristes islàmics entraren en una residència d'estudiants de formació professional i els mataren a quasi tots, mentrestant ETA posava una bomba en una facultat de la Universitat del País Basc. Els trets i les explosions són tan reals com els arguments que utilitzen els seus activistes. La interpretació i l'acció no es poden deslligar fàcilment. Cap d'aquests actes no està desproveït de sentit, per molt execrable que sigui aquest sentit.

La història de la humanitat: el paper de la història en la determinació de les accions i la subjectivitat de la persona és un element que separa relativistes i realistes. Hi ha dos nivells en aquesta determinació: l'un, el del present, basat en la interpretació i la memòria de la història, i l'altre, el del passat, la història objectiva, és a dir, els fets tal i com van ocórrer. Que el pas del feudalisme a l'edat moderna, per exemple, sigui una de les causes per la qual es constitueix l'individu modern amb tota la tirallonga de característiques que ja coneixem, com ara la unicitat, l'originalitat, l'autonomia, la coherència... no és un problema per a realistes ni per a relativistes, com tampoc no ho és el fet que determinades interpretacions d'aquesta història serveixin per a legitimar també una retòrica del progrés moral de la humanitat que té com a principal funció legitimar l'individualisme capitalista i la superioritat moral d'occident. La diferència rau en el fet que mentre un relativista afirmaria que històries diferents porten a diferents realitats, un realista consideraria que hi ha només una història, una versió definitiva de la realitat i que a més és possible de

conèixer-la a través de la història, entesa com a ciència. Una afirmació sorprenent per a un relativista, que no entendria com aquesta versió pot quedar al marge dels instruments analítics (és a dir, teòrics, polítics, discursius...) de què es disposa per a conèixer-la. I si, a més, fos també construccionista, no podria deixar de banda el fet que els discursos sobre la història són un dels principals mecanismes a través dels quals es construeix precisament la història mateixa. Aquesta ha de ser, doncs, tractada amb tota la prudència que mereix qualsevol font de determinació de la conducta humana. La història mereix el mateix esforç de deconstrucció que pot merèixer la biologia. Des del relativisme ontològic no costa gaire de reconèixer que el cos i la història han de fer un paper en la vida humana, però és en voler anar més enllà de les trivialitats, com ara afirmar que les persones respiren o que a l'edat mitjana es vivia en condicions diferents de les actuals, quan l'abisme que separa realistes i relativistes es fa enorme.

La història personal o l'experiència: aquesta és una crítica que es fa al relativisme des de postures subjectivistes, existencialistes o fenomenològiques. Qui pot negar la realitat de la meua experiència personal? La veritat fonamental de les meves vivències? Com és possible que algú afirmi que el que jo he viscut no és tal cosa sinó una altra? I tanmateix... hi ha com a mínim dues maneres de negar que la persona pugui tenir un accés privilegiat a les seves pròpies experiències. L'una realista i l'altra relativista. Per als qui defensen que la veritat és una de sola, l'única manera de saltar-se l'horrible possibilitat que cada individu tingui la seva realitat pròpia és postular que l'individu no pot tenir accés a la realitat per si sol mentre no segueixi acuradament les regles del mètode científic. Si les segueix, aleshores sí que dels seus sentits, juntament amb els dels altres individus que formen la comunitat científica, emanarà la veritat pura. Per a aquells individus que no segueixen les normes, per ignorància, per exemple, els està reservada l'alienació, un concepte més científicista que no pas marxista, que implica que el psicòleg es converteix en el valedor de la història del subjecte. El científic accedeix a la realitat de l'experiència del subjecte i en té una millor comprensió que el subjecte mateix. Però el construccionisme s'entossudeix en la possibilitat que el subjecte pugui ser

considerat actiu en la configuració i interpretació de la seva experiència, fins a un punt que ningú no pugui afirmar que la seva versió és més o menys veritable que una altra. Però per a fer això necessita treure de l'individu la capacitat d'interpretació i situar-la en la col·lectivitat. Ara sí que les diferents versions de la realitat, en la construcció de les quals ha participat l'individu, seran vàlides o no en funció del major o menor suport que rebin de la comunitat, independentment de la seva relació amb la "veritable veritat".

Les aplicacions del coneixement: els microones funcionen i escalfen el menjar, les centrals nuclears exploten i arrasen pobles sencers, els gossos saliven quan senten campanes encara que no sàpiguen d'on vénen, els micos aprenen rudiments de comunicació gestual, els bebès deixen de plorar si els agafen en braços. En definitiva, sembla com si el coneixement humà fos capaç de produir aplicacions i que aquestes funcionin. Una gran pena per al relativisme. Com es pot continuar afirmant que la realitat és relativa davant de tanta evidència? Però potser és que els realistes pateixen d'algun mal desconegut que els fa construir l'adversari a la seva mida. Efectivament donen per sobreentès que rebutjar el realisme és el mateix que rebutjar tot el que els realistes pensen que és real (Barbara Hernstein Smith, citada a Edwards, *et al.* 1995). Però afirmar que la realitat és una construcció social no és afirmar que la realitat no és real¹⁸, el que hom afirma des del relativisme és que no hi ha versions definitives, que no hi ha accessos privilegiats, que no hi ha veritat independent del subjecte coneixedor, i, per tant, que no hi ha només una sola realitat, no pas que les realitats no existeixin.

L'acció política i la transformació de la realitat: l'acusació és freqüent: el relativisme, la postmodernitat, el gir lingüístic en general, l'èmfasi en el text i en el

¹⁸ Els realistes sempre han volgut equiparar relativisme i idealisme, i a tenor de les defeccions que pateix últimament el relativisme, de vegades sembla que se'n surtin.

significat, porten directament a la paràlisi política¹⁹, a la impossibilitat d'actuar damunt la "realitat" mateixa si aquesta no existeix o és merament textual. Com bé diuen Edwards *et al.* (1995) la paràlisi política i l'evitació de l'acció transformadora poden venir de la mateixa manera per la retòrica realista. Si les coses són com són, les dones són així, la naturalesa humana és com és i si s'ha de ser realista i acceptar que no tot es pot aconseguir en aquesta vida, que és injusta,... aleshores, efectivament, l'acció política esdevé impossible o pitjor encara, inútil. Pot ser que el realisme no sigui la millor posició des d'on reclamar o dur a terme accions concretes. Quan dos realistes s'enfronten per determinar quina realitat és vàlida i quina és l'acció necessària, ho fan en termes d'anàlisi dels arguments de l'altre, fan servir els instruments del relativisme.

*Els valors*²⁰: Mentre que als realistes els agradaria de trobar una base ferma per a afirmar la bondat intrínseca del seus valors, jo no acabo de veure del tot clar 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 i la que proclama un món regit per les lleis de l'Alcorà o de la Bíblia. L'origen científic o factual d'una llei és tan metafísic com el seu origen diví. Qualsevol afirmació realista sobre els valors té com a únic objectiu treure'ls del debat públic i afirmar la seva incondicionalitat i incontingència, 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

¹⁹ Clifford Geertz, el qual no es considera relativista, tracta brillantment algunes de les pors que el relativisme suscita respecte a l'acció, però sobretot respecte als valors i les essències humanes, en el seu article "Anti Anti-Relativism" (Geertz, 1984). També és un problema que tracta Willig, 1998.

²⁰ Com per la majoria de punts que toco, aquí no tinc prou espai per a mostrar tots els àmbits de la discussió sobre els valors i la seva relació amb el tipus de coneixement que es defensa (normalment neutre versus situat). Però la discussió que aquí comença pot continuar, no sense contradiccions, a través dels treballs de Connor sobre valors (1992), Lather sobre postmodernitat (1992) o Code sobre epistemologia feminista (1991).

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 estibar-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 sobradament 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 do to 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 (òbviamnt tota idea que aspi a la unitat, com la d'Espanya, hi aspi 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).²¹

La construcció social de la realitat

L'essència de la realitat mateixa, la que sembla entrar pels sentits, es discuteix sovint a través de l'exemple, plenament incorporat en la nostra tradició filosòfica escolar, de l'arbre que cau al bosc. Si un arbre cau al bosc i ningú no ho veu, ha caigut realment? Per discutir-ho ens podem centrar en una variant del mateix problema: si ningú no el sent, no fa soroll? Si ningú no el sent, és clar que no fa soroll. El soroll necessita un oïdor per a ser soroll, ja que només pot ser soroll si hi ha un organisme que escolta. Per la mateixa raó la realitat necessita espectadors, no en té prou amb SER. Però amb aquest argument, quedaria clar que la realitat és i és, a més, una i inequívoca pel fet que, si hi hagués un grup de persones escoltant, el 99%, per no dir el 100%, sentiria el mateix. Per això en aquest punt no es pot oblidar que hi hauria d'haver una discussió per a acordar que s'ha sentit el mateix, i que per tant la realitat és convencional. A més si decidissin que, per qualsevol misteriosa raó, no ho han sentit, o bé que era un avió, la realitat del soroll de l'arbre caigut desapareixeria immediatament, i a efectes humans, no hauria existit mai. Diguem, doncs, que l'existència de la realitat en si és sobretot un acte de fe i que, a més, seria absurd de voler atorgar una existència a la realitat vertadera diferenciada de la realitat significativa per a les persones. El fet que l'única realitat humanament possible sigui la realitat que puguem conèixer demostra fins a quin punt la diferència entre relativisme epistemològic i ontològic no té, en el fons, cap sentit.

²¹ El fet que no es pugui parlar d'indígenes per a referir-se a les minories nacionals a l'interior dels estats moderns europeus és una raó més a afegir a la llista de les preocupacions que motiven aquesta tesi.

Tot i la intranscendència de l'exemple de l'arbre i el bosc, i el fet que també sigui legítim de pensar que els humans implicats arribarien quasi forçosament a la conclusió que allò que han sentit és efectivament i realment un arbre que ha caigut en el bosc, el que és interessant de l'exemple és el fet que la discussió sigui necessària per a determinar la realitat del que ha passat²². Això és el que fa pensar que la realitat té sobretot un caràcter lingüístic. Amb tot, el llenguatge no realitza aquesta tasca per separat d'altres pràctiques humanes, per exemple l'afectivitat hi té un paper preponderant. Encara que sembli estrany i que no vegem clar com es pot analitzar, l'afectivitat és també un dels mecanismes pels quals les persones podem arribar a consensos sobre la realitat i també un mecanisme a través del qual dirimir els dissentiments. Existeix un món de sentiments, d'emocions i d'afectes que també provoca efectes descriptors, i per tant creadors, de la realitat mateixa. No hi ha res d'especial en el món de l'afectivitat que el faci diferent de qualsevol altra activitat social. No és pas més natural que el llenguatge, o almenys ho és en la mateixa proporció en què ho és el llenguatge²³.

El llenguatge és la pedra filosofal del relativisme, tot allò que toca ho converteix en realitat, i si la realitat és lingüística aleshores la realitat és relativa, ja que ningú no dubta del caràcter convencional del llenguatge. Però si tot és llenguatge i no hi ha exterioritat al llenguatge, hipostasiem el llenguatge d'una manera que no es correspon amb l'ús de llenguatge i de realitat que es fa en el sentit comú (cosa que perjudica la declaració que tot ha de ser vist des del punt de vista dels subjectes actius, la realitat emic). L'afirmació que el llenguatge és convencional sembla portar implícita que allò que no és lingüístic és d'alguna manera essencial i queda automàticament reificat en el discurs dels construccionistes socials. Però cal també

²² Els arguments en favor d'una visió que situa la creació de la realitat en les converses es poden ampliar amb la lectura de Shotter (1993a), de Potter (1996) o de Billig (1987).

²³ Aquesta manera d'entendre l'afectivitat es troba desenvolupada a Gil, 1999.

desenvolupar la possibilitat que allò no lingüístic no sigui essencial, perquè de fet no hi ha cap raó per què sigui així. També és convencional. De fet, totes les relacions ho són, de convencionals. I encara que sigui fàcil de dir que el concepte de llenguatge que utilitzen els analistes del discurs pot ser entès tan àmpliament que ho inclogui tot, les pràctiques, les emocions, l'afectivitat i la realitat material... difícilment surten del text a l'hora de la veritat. Fet i fet és millor així, si no, l'ampliació del concepte comporta automàticament una reducció de la realitat, que la simplifica fins a fer impossible qualsevol tasca analítica, cosa que per cert també fa la cultura quan resumeix tota la diversitat de fenòmens que implica en una sola massa informe i uniforme.

Tot i que l'anàlisi del text pot no ser suficient, sí que la seva funció en ciències socials és bastant més important del que han pretès els partidaris d'utilitzar metodologies experimentals o, si més no, numèriques en ciències socials. La realitat no és aliena al text, tot i que el text no sigui tota la realitat²⁴. Per altra banda, no hi ha res que ens impedeixi de continuar pensant la realitat com a plural encara que no sigui únicament textual. Al cap i a la fi, la realitat no deixa de ser una construcció social. El que potser ha estat una conclusió exagerada, derivada de les propostes del gir lingüístic, és l'afirmació que no hi ha res fora del text (fins i tot entès àmpliament i de forma generosa), perquè un dels temes recurrents de tota anàlisi del discurs és precisament el de descriure allò que no és en el text, afirmant que és tan significatiu com allò que hi surt. Per exemple, seguint Gil (1999) el món de l'afectivitat és una construcció social de la qual no es pot parlar sense que algú afirmi que perd la seva essència si hom en parla. Òbviament això és un discurs sobre l'afectivitat. De l'afectivitat, se'n parla, i molt per cert. Però aquest discurs instaura una realitat extra-discursiva en afirmar que l'afectivitat és extra-discursiva. Si no creiem en la capacitat

²⁴ Aquest és l'argument que utilitza el col·lectiu Beryl Curt, 1994, per a afirmar que es pot estudiar l'holocaust com a construcció discursiva sense per això confraternitzar amb les tesis negacionistes.

del discurs de crear realitats exteriors a ell aleshores no podem afirmar que creiem en la construcció social de la realitat. Per això l'afectivitat és un món que es troba simultàniament dins i fora del discurs. Les nocions de *pressuposició* i d'*implicatura* ajuden a entendre això. Qualsevol analista del discurs sap que quan les estudia parla de coses que no són presents en el text analitzat²⁵. Les implicatures i les pressuposicions remetent a l'exterior del text analitzat tant si aquest exterior és un altre text com si és la realitat que construeix.

D'altra banda, hi ha textos que no fan cap afirmació específica sobre la realitat i que, per tant, no la construeixen directament (per exemple, la ficció característica del gènere de la novel·la). La seva capacitat constructora, a diferència del text científic, rau en les interpretacions que és capaç de produir, les quals sí que són textos que parlen de la realitat, tant si aquesta és la realitat del text analitzat com si és la realitat de les implicacions i pressuposicions d'aquest. Són alhora les implicacions i pressuposicions del text les que en definir un espai de comunicació, de significats comuns amb el lector, creen la realitat mateixa de la qual el text "no" parla.

Semblantment, les contradiccions i els debats entre posicions enfrontades que es poden trobar en un text o entre textos pressuposen una base comuna, que és la que es dirimeix. De la mateixa manera que un combat de boxa es juga damunt del ring, la discussió entre dues posicions ideològiques contràries es juga damunt d'algun terreny consensuat. Per exemple, el debat sobre herència i ambient sempre ha pressuposat l'existència d'individus i de cultures. Ha estat, doncs, un debat entre dues ideologies que en tenia una altra com a punt de partida. De fet, quan parlem de

²⁵ Qualsevol text d'anàlisi del discurs reconeix el problema de l'estudi dels elements no presents explícitament en el text estudiat, vegeu per exemple, Fairclough (1992), Parker (1992), Brown i Yule (1993), Stubbs (1983). Per a les nocions de pressuposició i d'implicatura, vegeu especialment Levinson (1983).

discursos el tema de la ideologia és indefugible²⁶. La pròpia anàlisi discursiva es basa en alguna ideologia, és a dir, en d'altres textos que es contraposen al seu torn als textos analitzats²⁷. En resum, en qualsevol anàlisi es tracta d'enfrontar la postura ideològica de l'analista amb les que es troben en el text. Per exemple, buscant les implicacions i les pressuposicions del text no és gens difícil d'obtenir un esbós de la concepció o concepcions del món que conté. És una manera de portar-ne al límit els arguments; així se'n poden deduir tant les conseqüències com els punts de partida. Les anàlisis del discurs tracten de reescriure el text analitzat fent-ne més accessible el contingut ideològic, que l'analista desprèn a partir de la confrontació amb el seu propi camp ideològic. Aquesta és una manera de descriure'n els efectes discursius. Qualsevol text afecta la xarxa d'altres textos en què s'ha constituït; en l'acte d'afirmar i negar determinades realitats, confirma o modifica el que pot ser dit i el que no.

La cultura és, doncs, sobretot una *realitat conversacional*²⁸ i afectiva. Una realitat de la qual es parla i que es constitueix únicament en el moment en què se'n parla. Una conversa típica sobre cultura seria una conversa que intentés aixoplugar sota una mateixa categoria tota una sèrie de fenòmens socials (com ara el llenguatge, els valors, les institucions, el parentiu, la religió, les classes socials...) i que intentés imposar-los alguna mena de coherència interna o de lògica subjacent. Com és habitual en una conversa que instaura categories socials, tot allò que caigui dins la categoria en qüestió serà més semblant entre si que amb qualsevol altra cosa exterior a la categoria. És una realitat afectiva, perquè és una categorització que se sent, que

²⁶ Es pot consultar Michael Billig (1991) per a un desenvolupament de la relació entre ideologia i discurs.

²⁷ La resistència a un determinat discurs prové de la intertextualitat mateixa que el constitueix. La meua hipòtesi és que és la dificultat per ajuntar peces d'un text de manera adequada, lògica, pertinent, coherent o èticament acceptable la que en un moment donat pot fer sorgir la resistència.

²⁸ Aquesta expressió és de John Shotter, (1993a).

s'imposa de forma aparentment visceral a la percepció, que esdevé quasi automàtica, que remet a altres converses i altres emocions anteriors i que es basa en elles per tal de crear el nou sentiment cultural. Ara no tan sols hi ha cultures en forma de descripcions "fredes" de les diferències humanes, sinó que també hi ha sentiments "calents" sobre aquestes diferències, les quals són simultàniament repulsives o atractives en funció de la situació. Repulsives si es tracta de dir als nostres veïns marroquins que facin el favor de baixar la música i atractives si es tracta d'organitzar un viatge al Marroc.

De totes maneres, i amb relació al tema que ens ocupa aquí, el problema principal no és si es pot veure o no, conèixer o no, en definitiva si existeix o no, allò per a què no es tenen paraules, sinó la impossibilitat de no veure allò per a què sí que existeix una paraula o un concepte. És a dir, la obligatorietat que instaura la noció de cultura de veure el món dividit i la humanitat segregada.

"Enlightenment": psicologia i vida quotidiana

Correspon al món acadèmic de participar amb un relleu especial en el procés de construcció de la realitat. Els conceptes científics s'incorporen cada vegada més ràpidament a la realitat quotidiana dels usuaris de la vida moderna gràcies a la difusió que "pateix" el coneixement científic a través d'una gran varietat de mitjans de comunicació i gràcies a la interpretació i "traducció" que en fan els periodistes, entre d'altres. Les cometes hi són perquè els productors i les productores de conceptes i realitats es queixen de la manera en què els seus invents arriben a la societat, sovint deformats, massa borrosos o massa clars, mancats de matís, poc transparents, torçats i retorçats, per no dir tergiversats, pels diferents interessos que se'ls enganxen en el camí que va del laboratori o del despatx al congrés, del congrés al *journal*, del *journal* al diari, del diari a la ràdio i la televisió i d'aquí a la dona de fer feines del científic o la científica, la qual li explica la realitat en paraules semblants a les que va emprar un dia, però que ja no són exactament iguals. D'aquí que no seré el primer a reclamar una mica d'atenció per part de la psicologia sobre els possibles

efectes de l'afirmació dels conceptes. Un d'aquests conceptes acadèmics és, òbviament, la cultura i l'entramat de diferències culturals que construeix el concepte mateix.

Els teòrics de les representacions socials han estat, en psicologia social, els primers a adonar-se d'aquest procés i a formalitzar-lo, com podem veure en els primers treballs de Moscovici sobre la psicoanàlisi (vegeu, per exemple, Moscovici, 1991). Els processos d'ancoratge i objectivació²⁹ permetrien la incorporació en l'imaginari social dels conceptes nascuts en l'acadèmia a través d'un mecanisme sociocognitiu relativament simple i universal. L'ancoratge, un procés molt semblant a la categorització, consisteix a inserir un concepte en una cadena de significats preexistents, és a dir, a classificar-lo; mentre que l'objectivació, fa "real" un concepte determinat, i té una semblança llunyana amb l'estereotipació, per exemple, en donar realitat a les característiques dels membres d'un grup. En aquests termes no seria difícil d'estudiar la representació social d'una cultura concreta (per exemple, de la "cultura musulmana") o bé fins i tot de la mateixa noció de "diferència cultural".

Llàstima que una teoria amb tantes possibilitats, que unifica de manera contundent i original diferents problemes tradicionals de la psicologia i de la sociologia, resti ancorada en una visió cognitivista de la vida; de tal manera que acaba essent impossible d'entendre el funcionament col·lectiu –creació, manteniment i canvi– d'aquests aspectes de l'imaginari si prèviament cal pagar el peatge del pas per la ment individual i caure així en la trampa que comporta buscar en les profunditats allò que està a la vista de tothom. La falta de reflexivitat, és a dir, el fet de no adonar-se que la ment humana és un aspecte més d'aquest imaginari i que, en

²⁹ Per cert, "sorprenentment" equivalents als processos d'acomodació i assimilació piagetians. La qual cosa contribueix encara més a la impressió, bastant generalitzada, que la Teoria de les Representacions Social és una teoria sociocognitiva i no pas construccionista com de vegades defensen els seus adeptes.

conseqüència, la ment no és sinó una altra “representació social”, precipita els teòrics d’aquestes representacions a una recerca sense final possible. L’exploració d’una representació només es pot fer des d’una altra representació, però això no es pot assumir des d’una teoria que vol seguir fil per randa les vicissituds dels mètodes naturalistes de les ciències que requereixen la impossibilitat de la re-flexió per al seu funcionament, és a dir, el manteniment de la teoria en l’interior d’allò que s’ha anomenat “ideologia de la representació” (Rorty, 1972).

Per això no és possible d’aplicar-se a l’estudi de la representació social de les diferències culturals o de la cultura (una de les possibilitats que tenia aquesta tesi). No és possible de fer-ho des d’un marc teòric que no assumeix la reflexivitat i que per tant demanaria en primer lloc un punt de vista privilegiat –això és fora del seu *locus* de producció social– per tal d’explorar-ne la representació.

Des d’una postura més reflexiva és interessant de comentar les possibilitats que ofereix la sociologia del coneixement científic. Per exemple, Latour (1992) descriu de quina manera un fet esdevé realitat en aconseguir una sèrie d’aliats poderosos que confirmen l’observació i per tant l’existència del dit fet. Els aliats en ciències humanes i socials es poden aconseguir fàcilment amb la difusió de determinats conceptes que pel que sembla faciliten la comprensió de la realitat social, si pot ser a través de l’ús de classificacions³⁰ (aquest és el cas de la cultura). Quan tothom ja fa servir la noció com si fos real, es fa d’allò més difícil de negar-ne l’existència. Només cal pensar en la dificultat que suposa argumentar la no

³⁰ Classificar és una manera de pensar que està de moda, almenys des que l’escolarització obligatòria la considera l’única manera de pensar racionalment (Walkerdine, 1988).

existència de races en el si de l'espècie humana, finalment decretada pels biòlegs³¹, després d'anys i panys d'assetjament per part de moviments socials, pensadors polítics i antropòlegs socials diversos. Sembla que la vida quotidiana és un aliat tan poderós com perillós, ja que tendeix a independitzar-se de les fonts "legítimes" del coneixement i a crear realitats que no existeixen.

Per tot plegat és interessant de donar un cop d'ull a la relació entre acadèmia i vida quotidiana a través del prisma que ofereix un altre concepte, el de l'"enlightenment" o *efecte d'il·lustració*, que Gergen definí en el seu famós article de 1973 "Social Psychology as History". Desconec si ell mateix o algun altre investigador l'ha desenvolupat en altres treballs, però sembla que la literatura sobre obediència a l'autoritat és un dels pocs llocs en els quals el debat sobre l'efecte d'il·lustració es manté actiu (Blass, 1999). Després de presentar un revisió dels estudis sobre obediència a l'autoritat realitzats entre 1963 i 1985, Thomas Blass comenta que:

Una implicació important de les troballes fetes mitjançant aquestes anàlisis correlacionals és que aporten evidència –com a mínim indirecta– contra el funcionament dels efectes d'il·lustració proposats per Gergen (1973). (...). Si Gergen tenia raó, els darrers estudis haurien d'haver trobat menys obediència que els primers, ja que, amb el pas del temps, els qui han participat en els estudis més recents, haurien d'haver tingut més d'una oportunitat de sentir parlar del treball de Milgram i per tant d'ésser il·lustrats sobre les demandes no volgudes de l'autoritat, i alliberar-se'n. (Blass, 1999, p.970)

Però l'efecte d'il·lustració és un procés més complex que el que poden imaginar ingènuament els experimentalistes. Acostumats a pensar que el que no pot

³¹ Per exemple els treballs de Luca Cavalli-Sforza (1996, i Cavalli-Sforza i Cavalli-Sforza, 1993). O bé els articles de diaris apareguts a principis de febrer del 2000 sobre l'acabament del mapa del genoma humà. Però la persistència social, sobretot en el món anglosaxó on hi ha departaments universitaris que prenen el nom de Race Studies o de Race Relations Studies, ha obligat els antropòlegs a parlar de "races socials" (vegeu Llobera, 1998 o bé Harris, 1999).

passar en un interval que vagi de cinc minuts a cinc hores, segons la durada de l'experiment, no existeix, els és difícil d'entendre que l'efecte d'il·lustració podria ser un procés que necessités molt més que un formulari amb una breu explicació per a desencadenar-se, tal i com es realitza en un dels experiments revisats per Blass, per a comprovar directament (sic) l'efecte d'il·lustració.

Entre les condicions que serien necessàries perquè es donés l'efecte d'il·lustració, en concret pel que fa a l'obediència, caldria alguna cosa més que explicar l'experiment. Per exemple, que les persones amb responsabilitats en l'organització escolar, informades per l'experiment, modifiquessin algunes de les pràctiques escolars més lligades a l'aprenentatge de la disciplina imposada i de la jerarquia, per citar només un dels passos que farien falta per arribar a una veritable deconstrucció social de l'obediència a l'autoritat en la nostra societat. Un pas que no serviria de res si no es provoquessin canvis en d'altres àmbits, com ara el treball, la ciència, la sanitat, etc. És clar que l'efecte d'il·lustració no es produeix directament per la divulgació científica de la psicologia social sinó per la cadena de canvis en les relacions interpersonals i institucionals que pot provocar. D'altra banda, no es pot negligir la manera en què es difonen els resultats d'un experiment. Una lectura incompleta de Milgram, és a dir, que no emfasitzi el paper de la situació, podria reificar l'obediència a l'autoritat com si fos una característica natural de l'ésser humà i incrementar els percentatges d'obediència pel fet de fer-la inevitable, o si més no justificable. I això també seria un efecte d'il·lustració.

En aquest sentit, reprenent el fil de l'última part de l'exemple, és fàcil d'imaginar els efectes que les versions dels antropòlegs sobre la cultura i les diferències culturals tenen damunt les relacions intergrupals, interpersonals, institucionals o com es vulgui anomenar qualsevol dels àmbits en què intervé l'imaginari social sobre la cultura. Malgrat els discursos apassionats sobre les seves qualitats no essencials, dinàmiques, contingents, històriques, i un llarg etcètera de coses bones, dels defensors del valor descriptiu i explicatiu del concepte de cultura, el coneixement de les diferències culturals no arriba a la majoria de la gent a través

dels manuals d'antropologia social sinó per un reguitzell de documentals televisius, revistes de viatges, fulletons d'ONGs, enquestes d'opinió, informatius radiofònics, ..., que no tenen la mania del “matís acadèmic” i que converteixen qualsevol persona en un expert en cultures. Això fa que, almenys avui en dia, una persona pugui trucar a la televisió catalana –durant l'emissió d'un programa en què pregunten als oients si estan preocupats perquè els immigrants tenen més fills que els autòctons (sic)– reclamant que vinguin immigrants llatinoamericans o de països de l'est perquè són més semblants a nosaltres culturalment que els magribins³². Com es pot veure, la cultura existeix, puix que és una paraula que es fa servir i té efectes, però ha estat construïda socialment en un món occidental en un temps modern; no és un universal. Per exemple, tot i viure en el mateix país, compartir la mateixa feina i les mateixes preocupacions polítiques, tot i dinar sovint junts, tot i anar a veure les mateixes pel·lícules, tinc seriosos problemes per parlar de determinats temes associats tradicionalment amb la cultura amb els meus companys bascos. No puc parlar de literatura, no puc parlar de poesia, no puc parlar de cantants, perquè no tenen els mateixos referents que jo. I vivim i treballem al mateix país, però tenim cultures diferents, ells són bascos i jo català, això és innegable, almenys des del sentit comú. És palpable, quasi material pel que fa a l'experiència que proporciona. La causa d'això no és pas la realitat de la cultura sinó la mateixa noció de cultura. És la que produeix aquest efecte i per tant re-produeix la cultura mateixa. Jo em sento legitimat per la noció de cultura a no fer res per conèixer els seus referents (ells són els qui estan en el “meu” país i els qui han de fer el pas (hi ha un pas perquè hi ha una frontera, un límit a creuar). Ells se senten legitimats a no parlar la “meva” llengua, a no assumir els “meus” poetes, les “meves” cançons; sí a conèixer-los, sentir-los, respectar-los i apreciar-los fins i tot, però sempre com una cosa exterior a ells, perquè tenen una altra cultura, ells són immigrants: aquells poetes o aquelles cançons no seran mai “seves”, i això és una llàstima.

³² Trucada realitzada per Montserrat de Rubí, el dia 18 de desembre de 2000 a les 9h 30m al programa Bon Dia Catalunya de TV3, Televisió de Catalunya.

Una vegada hem vist que la relació entre acadèmia i vida quotidiana és qualsevol cosa menys la relació que s'estableix entre una torre d'ivori i el "populatxo", i deixada de banda la idea de la modernitat, segons la qual era possible aportar coneixements precisos (les lleis de la societat) sobre el funcionament social, és fàcil adonar-se que la tasca més important de la psicologia, així com de la resta de ciències socials, ha estat la de proporcionar conceptes per a pensar la vida social. Aquests conceptes no només han permès de pensar-la sinó que també l'han construïda a la seva mida. Els conceptes de raça i de cultura en són l'exemple més palès per no dir més patètic. No hi ha conceptes ideals o neutres, que no afectin la vida quotidiana. Tots creen/permeten veure unes coses o altres. El concepte de cultura reifica la diferència perquè es fa servir en relació amb altres conceptes, com, per exemple, *multiculturalitat* o *diversitat cultural* o *diferència cultural*. Alhora s'utilitza en contextos molt precisos, de manera que si seguim Wittgenstein (1958) i acceptem que el significat es troba en l'ús, veurem que no s'usa de forma rellevant en alguns contextos en què podria ser entès com a no essencialista, i en canvi s'usa en contextos en els quals la dominació és el principal motor de la relació. Per exemple, —cal tornar-ho a dir?— les relacions entre immigrants obligats a ser-ho i la població resident voluntària, és a dir, que es queda al país perquè vol o més ben dit, perquè res no l'obliga a marxar³³.

Els conceptes són eines amb les quals podem pensar (dins el món de la racionalitat, que no és, evidentment, l'única manera de pensar³⁴). Eines que podem creure que són neutres, que el seu bon o mal ús per part de les persones no depèn d'elles. Tanmateix, cap eina no és neutra, sinó que totes estan carregades de

³³ La distinció entre immigració forçada i voluntària permet distingir entre immigrants víctimes de la diferència cultural sense cometre les imprecisions a les que porta distingir entre pobres i rics. Per exemple perquè no tots els immigrants que venen voluntàriament (i.e. alemanys a Mallorca o jubilats anglesos i francesos a la Costa del Sol) són rics.

³⁴ Vegeu Walkerdine, 1988, per a la construcció social de la racionalitat, o bé Shotter, 1991, per al pensament com a conversa.

significat, el qual provoca el seu ús en una direcció privilegiada, tot forçant-ne una lectura concreta. El debat sobre la possessió d'armes als Estats Units té semblança amb el cas que ens ocupa aquí quan la cultura s'utilitza com una arma (Roosens, 1989). Una arma molt perillosa per a qui arriba a viure a Europa des d'algun país no occidental. De la mateixa manera que no és el mateix barallar-se amb algú tenint una pistola a les mans o no tenint-la, no és el mateix fer-ho tenint la noció de cultura en el nostre repertori discursiu que no tenint-la.

Donem massa sovint per sobreentès que per a poder parlar necessitem sempre conceptes; però això és en part fals. Se'n necessiten per a poder parlar acadèmicament però no pas per a poder parlar en general. La idea de concepte (o la de categoria en filosofia) pertany a un àmbit que ha privilegiat la racionalitat, o una idea de racionalitat, i menysprea altres àmbits, com per exemple l'afectivitat. Es pot perfectament parlar sense conceptes i dir coses interessants (això ho fa la literatura i també alguns assagistes que han sabut fer-ho). Per això el concepte de cultura és prescindible. Possiblement es pugui parlar d'alguna cosa semblant al que ara entenem per cultura sense aquest concepte, però en canvi es fa més difícil per a l'estat discriminar sistemàticament sense ell, i esdevé encara més difícil de justificar els crims quotidians comesos en nom de les diferències culturals o racials.

Segona part: ESCENARI

CAPÍTOL 3: NO SEMPRE HEM VISCUT EN CULTURES

Començaré aquest capítol exercint una facultat humana que els realistes neguen que els relativistes puguem exercir, però que és inevitable, i afirmaré: les cultures no existeixen. Tot i que l’afirmació contrària, és clar, també es pot fer, tot depèn de la realitat en la qual estiguem immersos. Al cap i a la fi, si totes les realitats són construccions socials, és obvi que la cultura n’és una més, i una que certament existeix: només cal obrir un diari, una revista o bé parlar amb els meus veïns filipins, que, com indica el gentilici, són d’una altra cultura. Però deixarem per al punt següent el fet que les cultures humanes existeixen (*Històries de la cultura*), i ens centrarem en un altre fet potser més important: que no existeixen. De totes maneres, com que el relativisme no consisteix a afirmar que la realitat no existeix sinó que aquesta no és única ni definitiva per raó de les condicions d’accés, en aquest punt proposaré una possible realitat alternativa: un món en què les cultures no existeixen, i en què la principal raó de d’aquesta inexistència és que no han existit mai, ni ara ni abans.

És impressionant la *polisèmia* de què gaudeix aquest concepte. Hem arribat a pensar en la cultura com a sinònim de la Tècnica, de l’Art, dels Coneixements, de l’Estat, de la Nació, de la Civilització, de la Religió, del Poble, de la Tribu, de les Lleis, de les Normes, dels Costums i les Tradicions, de la Llengua, de la Ment Grupal, de la Psicologia del Poble, del Món Simbòlic...¹ Tant és així que quan Kroeber i Kluckholm,² durant la dècada dels cinquanta, en recopilaren les diferents definicions, en trobaren més de cent seixanta, que a hores d’ara ja deuen arribar al miler. No en citaré cap perquè segurament és una tasca absurda: la cultura ha acabat significantho tot, que és l’equivalent ontològic del no-res. Però aquesta polisèmia només és

¹ L’any 1871, E.B. Tylor començà a complicar les coses en definir la cultura com a “that complex whole...”. “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, 1871, p. 19)

² Citat a Griswold, 1994, Mira, 1990, Kuper, 1999, entre molts altres.

aparent. En efecte, la polisèmia o multiplicitat de significats no es crea en el buit sinó en l'ús social, sia científic o sia de sentit comú. És erroni pensar que aquests diferents sentits no estan relacionats entre si: el que intenta el terme és donar una forma concreta a una sensació més aviat vaga: que d'una manera o d'una altra els grups humans estan organitzats i que això s'ha de poder descriure correctament. Aquest intent de definició, per mínim, ambigu i vague que sigui, pressuposa que hi ha d'haver en el món alguna cosa que coordina o que és el resultat de la coordinació dels actes de les persones. De fet les persones s'agrupen i en l'acte d'agrupar-se produeixen un tipus de coordinació de les seves activitats que percebem com una Organització, potser perquè sembla que tot ha de tenir alguna mena de racionalitat subjacent. Aquesta organització pot estar en relació amb les feines de supervivència o amb la manera de comunicar-se, però d'una forma o d'una altra sembla que hi ha d'haver sempre un Ordre. La més petita intuïció que potser no hi ha un "perquè", un "com", un "on", un "quan"... exactes, se'ns fa absurda i irreal, i fa inútil el treball acadèmic.

Per això procurem oblidar sovint que el que fan les persones quan s'ajunten és produir realitats. Aquestes realitats poden incloure o no incloure persones i aquestes poden, d'alguna manera, sentir-se o no sentir-se agrupades. Per tant, no és només el mot "cultura" que es produeix, sinó la mateixa existència de les cultures i dels individus. Aquesta condició de producte social les fa ser extremadament particulars en el món: són fets que sorgeixen en un moment històric i en un espai determinats i que gaudeixen d'un gran èxit per la coherència que atorguen al món, és a dir, per la facilitat amb què s'acoblen a la idea d'Ordre i d'Organització. El concepte de cultura sorgeix en un moment donat per a explicar les diferències. Ofereix la possibilitat d'organitzar aquestes diferències en conjunts aparentment dotats de coherència. Una coherència que segueix la lògica de la superioritat cultural de l'Occident i que organitza els caràcters de manera vertical, és a dir, que com més allunyat (sovint eufemisme de més repugnant) estigui un tret cultural de les pràctiques tolerades pels països occidentals més primitiu serà, menys evolucionat. És

per això que es fa difícil d'admetre que el pensament que s'organitza entorn de la sistematització, classificació i jerarquització de les diferències culturals sigui una modalitat de pensament ahistòrica i universal. La imatge del classificador cultural modern no és gens compatible amb la d'un guerrer de les croades medievals anant a lluitar contra algú amb qui mantenia diferències "culturals". I no és només qüestió de la impossibilitat per a aquell guerrer de pensar-se a si mateix i als seus enemics en termes d'un concepte que no posseïa. És que tampoc no tenia cap altra paraula ni idea que s'assemblés al que podríem considerar avui una versió antiga de la "cultura". La diferència de religió amb l'enemic infidel no era una diferència cultural, ja que no implicava res més que la diferència de religió; la semblança de religió amb l'amic cristià no implicava compartir res més que una mateixa religió; l'ús d'una mateixa llengua no implicava compartir res més que aquesta llengua; ésser súbdit d'un rei, o d'un comte en concret no implicava res més que això, talment com ser membre d'un gremi d'artesans, de l'aristocràcia o de la plebs. No hi havia cap imatge unificadora com la moderna. I si bé potser podríem cometre l'anacronisme de descriure com a estereotips o prejudicis algunes generalitzacions, probablement poc amables, amb què tractaven els forasters, seria més difícil d'imaginar que aquestes estiguessin organitzades, com ho són avui en dia, entorn d'un concepte unificador, a tall de paraigua que aixoplugués igualment els bons i els mals pensaments sobre els forasters.

Contra aquesta explicació hom pot argumentar que no s'han de barrejar dues maneres ben diferents d'entendre la cultura i que no és el mateix respondre a aquesta necessitat de veure patrons organitzats en els grups d'una manera essencialista que d'una manera dinàmica. Cal dir que no és sinó en temps ben recents que han sorgit veus en contra de certes visions massa essencialistes de la cultura. Ara³ hom proposa de considerar la cultura com un fet dinàmic, canviant, que no ha de ser vist com a pur, sinó com a producte d'un conjunt d'influències

³ Ara és realment ara. Només fa entre cinc i deu anys que ha començat a escampar-se la versió que la visió essencialista de la cultura no és desitjable. Això no vol dir que les diferents versions de la cultura (per exemple les etnografies) fossin totes essencialistes, sinó que no era un problema realitzar-ne una, o moltes, que sí que ho fossin.

heterogènies i contradictòries, i un espai de conflicte tant com de consens⁴. Aquesta proposta ha sorgit com a reacció al fet que els pensadors de l'extrema dreta i de la xenofòbia s'han agafat amb força al discurs culturalista de l'antropologia i de les ciències socials en general. Em sembla més aviat que a causa del fet que els conceptes no són de bell antuvi neutres, potser no és qüestió ara de fer-ne un bon ús o de modificar-ne la definició, sinó més aviat d'acceptar que alguna cosa hi ha en el concepte que ja de bon començament, gairebé independentment de la definició que se'n faci, comporta la presència d'una essència⁵. Per això és emprat fàcilment per aquells que volen utilitzar la xenofòbia com a element de creació i manteniment de determinades relacions de poder asimètriques.

Ara que la cultura ni tan sols és allò que ens diferencia dels ximpanzés, puix que sembla ser que aquests ara també tenen cultura⁶, potser valdria la pena dedicar-se a pensar alguna altra manera de gestió⁷ de la diferència que no passi per la classificació en entitats coherents. Aquesta classificació difícilment té un origen explicable o justificable amb raons "científiques", ni sembla un bon exemple d'allò

⁴ Aquesta és la direcció que han emprats els autors de l'antropologia crítica o postmoderna. Un exemple magnífic és el de Akhil Gupta i James Ferguson (1992, 1997). O els treballs de James Clifford (especialment 1988). També Benthall i Knight (1993), Caglar (1997), Kahn (1989, 1995), Rosaldo (1989), entre molts altres.

⁵ Això es deu al fet que sempre categoritza, i com diuen Gupta i Ferguson (1997) sempre sembla fer al·lusió a una mena de totalitat integrada, amb límits i fronteres clars que cal estudiar. Però, què pensariem d'algú que ara proposés un nou concepte de raça? Una nova manera d'entendre'l que no provoqués efectes racistes? És possible?

⁶ Les recerques més recents en primatologia indiquen que també s'hi dona transmissió cultural, en aspectes com la fabricació d'eines rudimentàries per exemple. La manca d'imaginació a l'hora de buscar una paraula específica per a la transmissió grupal de coneixements entre primats fa sospitar que es tracta d'un intent més de naturalitzar la cultura.

⁷ Com és de suposar, el principal problema que plantegen les diferències entre humans no ha estat mai la seva comprensió sinó la seva gestió.

del conèixer per conèixer, basat en la puresa de la curiositat humana. Una raó més poderosa que la curiositat és la necessitat de controlar les poblacions autòctones⁸ dels territoris colonitzats, quan es necessiten com a mà d'obra, o simplement d'aniquilar-les, si allò que es cobeja són només els recursos naturals o el territori. Aquesta és una raó molt poderosa per a desenvolupar una ciència de les cultures, i no pot ser deixada de banda fàcilment; a més, acceptar-la també contribueix a situar el món de les cultures en un punt molt recent de la nostra història.

Un món sense cultures.

En realitat, si la noció de cultura és moderna, això vol dir que hi va haver un moment en la història de la humanitat en què les persones no es veien a si mateixes com a pertanyents a una cultura determinada. Aquest fet crea alguna dificultat teòrica a qui vol, per exemple, descriure de manera comprensiva i respectuosa el món dels antics. Si aspira a fer-ne una descripció honesta, no ha de pressuposar que hi havia cultures, ni cultura grega, ni egípcia, ni semita, ni ibera, ni romana, ni feudal –la dispersió dels exemples, només és una mostra dels diferents àmbits, contradictoris i contraposats, en els quals es parla de cultura–. Sempre es pot dir, com fan els realistes, que el fet que els romans no coneguessin l'existència dels electrons no vol dir que en la seva època no hi haguessin electrons. Tanmateix, des d'un punt de vista psicosocial hem de ser radicals en aquest punt. Si pels romans no n'hi havia, d'electrons, és que no n'hi havia; altrament com podríem aspirar a entendre els romans? Però si no es vol ser tan radical, també es pot acceptar el fet que no és el mateix parlar d'electrons i de fenòmens físics que parlar de nocions que contribueixen a crear l'estructura social⁹. La cultura no és tan sols l'electró de l'antropologia, encara que en sigui la seva unitat. La cultura és un element que

⁸ Es podria parlar de biopolítica, com fa Michel Foucault, però es podria interpretar com un eufemisme, tenint en compte que més que de la gestió de la vida dels pobles colonitzats es tracta de la gestió de la seva mort.

⁹ No hi ha cap fenomen físic o matemàtic que escapi a l'ordre social, ni que sigui en l'àmbit d'allò pensable o imaginable (veure, per exemple, Lizcano, 1993), però ho deixaré com una concessió a l'argument.

configura la realitat social a la seva manera; per tant, no es pot pensar aquesta realitat de la mateixa manera amb aquest concepte o sense.

El món jueu constitueix un exemple paradigmàtic d'aquesta mena de dificultats. És força freqüent sentir parlar de la cultura jueva, quan, de fet els mateixos jueus tenen grans dificultats a posar-se d'acord en què és ser jueu –i per tant en qui és jueu–, una cosa que hauria de ser ben senzilla si consideràvem la cultura com un fenomen més aviat de simple classificació en categories clares i ben delimitades. Aquest gran tema de debat entre les diferents comunitats jueves ha provocat nombrosos incidents i ha generat una nombrosa literatura, sobretot quan, a partir de 1948, la condició de ciutadà de l'Estat d'Israel se suposava que s'havia d'atorgar automàticament a qualsevol jueu vingues d'on vingues. L'estat modern estableix uns criteris que no tots els rabins (sobretot ortodoxos) accepten. El que per alguns és bàsic (estudiar el Talmud) per a d'altres aquest ni tan sols existeix. La complexitat és gran: hi ha hagut comunitats jueves establertes arreu del món des de fa tants anys (en alguns casos més de 2000) que ha estat molt més difícil del que mai havien sospitat els militants sionistes d'establir qui tenia aquest dret i qui no, és a dir, qui s'havia conservat en el judaisme i qui no, quines pràctiques podien ser acceptades com a compatibles i quines no, quines eren bàsiques i quines secundàries. Cinquanta anys després de la creació d'Israel, la polèmica es revifa cada vegada que apareix una comunitat que vol emigrar a Palestina. Hi ha hagut comunitats a la Xina, l'Índia, al Marroc, a Egipte, al Iemen i a Etiòpia des de les primeres diàspores, algunes molt anteriors a les europees i per tant sense lligams amb les comunitats jueves europees medievals (sefardites al sud i asquenasites al nord). Una part d'etiòps que es consideraven jueus van ser traslladats a Israel fa uns quants anys, però d'altres que reivindicaven la mateixa condició jueva es van quedar allà, perquè no complien tots els requisits exigits per les autoritats religioses jueves d'Israel, tot i haver estat designats com a jueus per les comunitats de l'entorn des de temps molt antics. On és, doncs, la frontera que delimita la comunitat? Jo no ho sé, però segur que no és la cultura la que crea aquesta frontera.

Parlar de cultura jueva, entesa com un element comú que ens permet de comunicar-nos, com un món de significats i pràctiques compartits que ens identifica, pot arribar a ser una paradoxa i provocar certa hilaritat. A l'alta edat mitjana la majoria de jueus europeus no coneixia l'hebreu (foren els jueus que vivien sota domini musulmà a Al-Andalus que el recuperaren per a usos culturals en els segles X i XI). Només en sabien els rabins i amb prou feines per a llegir la Bíblia; la resta de la vida quotidiana era en la llengua del poble enmig del qual vivien: àrab, romanç (mossàrab, català, castellà, etc.), les quals eren veritablement les llengües que els jueus parlaven com a maternes, tot fent servir l'hebreu (com el llatí entre els cristians) per a usos literaris. Tant es podria dir que la seva cultura era la del lloc de residència com que era la de la religió. Alguns autors parlen de comunitat ètnico-religiosa, tot i que és difícil d'acceptar que hi hagi alguna cosa més que la religió; a més, sovint allò afegit provenia dels no-jueus, dels altres (cristians, àrabs, xinesos...) que eren qui marcaven el grup més rigorosament com veurem en el punt següent. Parlar d'ètnia comporta implicacions racials que compliquen l'assumpte: els suposats caràcters racials de l'estereotip del jueu, per exemple, són propis de tots els pobles semites i no sempre es conserven (per exemple els jueus etiòps són de pell negra i comparteixen els trets africans més habituals a la seva regió).

Un altre exemple proper l'ofereix el Dossier sobre "La invenció de la família catalana" de Jesús Contreras i altres, publicat el 1989 a la revista d'història "L'Avenç". En aquesta sèrie d'articles es mostra de quina manera en un moment determinat del segle XIX, la resistència catalana a diversos processos assimilacionistes espanyols entorn del dret i vinculats a la creació de l'estat espanyol modern, genera la invenció d'una tradició: el pairalisme català, centrat en la figura de l'hereu i lligat al sistema de transmissió patrimonial d'heretament universal en oposició a un model espanyol d'herència dividida i igualitària, considerat inferior.

Una tradició¹⁰ que es constitueix en la versió hegemònica de l'especificitat catalana i que com mostren els autors, contradiu a bastament les pràctiques heterogènies a Catalunya (i a Castella) en el camp de l'heretament. Al mateix temps, els autors remarquen que,

La forta defensa de “la família tradicional” era, doncs, la metàfora del programa polític de la burgesia catalana. El model que es va fixar com a propi de la Catalunya del passat era, més aviat, l'expressió de la família burgesa que es va constituir al llarg del segle XIX... (Roigé, 1989, p. 31)

Efectivament, la versió sobre la família catalana que es considera tradicional respon a uns determinats interessos de classe (els de la classe que tenia prou força per a inventar la tradició), i propaga per tant els valors conservadors de l'autoritat patriarcal i la submissió de la dona. Però el que ens interessa aquí és la relació amb l'alteritat. Segons es desprèn del que explica el mateix autor, la fixació d'un model històric familiar per a Catalunya havia de tenir almenys dos objectius: l'un implícit, que representava la visió de la burgesia catalana sobre el que era correcte i adequat en les relacions familiars i contribuïa, per tant, a la consolidació de la seva prosperitat econòmica; i l'altre, bastant més explícit, que construïa un model propi per a Catalunya, “cercant totes les oposicions possibles respecte dels aspectes forans” (Roigé, 1989, p. 33). No sembla, doncs, que sigui el procés “universal” de la por a l'altre, al bàrbar, el que es manifesta en aquest cas de construcció per oposició, per més que en aquells moments es proclamava sovint la “superioritat” del dret català damunt del castellà. Més aviat ens trobem davant d'una situació històrica ben

¹⁰ N'hi ha d'altres, és clar, sembla que el llibre de Hobsbawm i Renger (1983), obrí en el seu moment tota una línia de recerca sobre tradicions inventades. Òbviament el problema no és que una tradició no sigui “autèntica”, com de vegades insinuen els autors d'aquest llibre, ja que totes les tradicions són forçosament “inventades”, sinó quins efectes concrets busca cada una d'aquestes tradicions en la legitimació d'una cultura/nació. En aquest sentit ha de ser tan problemàtic el manteniment d'una tradició com la seva invenció. L'antiguitat d'una tradició no pot ser mai un criteri per a considerar-la neutra o natural.

concreta que fa difícil d'atribuir a raons "naturals" la construcció per part de la burgesia catalana, d'un món castellà primitiu i subdesenvolupat.

Hi ha qui voldria suposar ("gràcies" entre d'altres coses a la psicologia social, especialment a les teories de la categorització social i derivades, vegeu Tajfel, 1981) que, sigui com sigui, la figura de l'altre sempre és una presència, i que d'alguna manera l'alteritat és un universal. Un universal perquè precisament té una base psicològica (sic), la categorització de l'entorn humà en "ells" i "nosaltres". Un universal arrelat en la mateixa capacitat cognitiva de l'individu que necessita facilitar el processament de l'excés d'estímul ambiental (versió de la psicologia cognitivo-conductual) o bé en la mateixa construcció psicològica de l'individu, el qual necessita de l'alteritat per a pensar-se a si mateix com a algú diferenciat (versió psicodinàmica del mateix tema). Per tant sempre hi hauria hagut alguna mena d'alteritat pertinent: una civilització llunyana o fins i tot mítica, uns infidels de la pròpia religió, els serfs del comtat veí, la tribu de més enllà de les muntanyes sagrades, els estrangers misteriosos que arriben al poble cada tres anys o els forasters que s'hi instal·len i aguanten fins que s'oblida el seu origen estrany...

Aquestes actituds o procediments [de prejudici envers l'altre], en bona mesura, no són patrimoni exclusiu de cap cultura. Ans al contrari, podria pensar-se que han constituït una reacció habitual enfront de l'estrany, enfront de l'altre. Com assenyala Todorov (1982, 81), la primera reacció, espontània, davant de la presència de l'estranger és d'imaginar-lo inferior, ja que és diferent a nosaltres; i si no parla la nostra llengua, és que no en parla cap. (Contreras, 1994, p. 5)

Segueixen aquesta cita¹¹ una sèrie d'exemples (des dels eslaus fins als maies), que es refereixen als estrangers com a muts. No puc dubtar de la veracitat d'aquests exemples, com tampoc no dubto que en podríem trobar de perfectament oposats. Però em sembla més important de pensar per què hi ha qui vol pensar que la por a l'altre és racional o justificable. S'ha de ser bastant prudent, jo diria que no tot

¹¹ La referència de Todorov, és en la bibliografia d'aquesta tesi, Todorov, 1989. De totes maneres el seu punt de vista és una mica més complex que el que apareix en aquesta cita.

“altre” és igual, fins al punt que no em sorprendria que si en lloc de reflexionar sobre la base profunda i universal de la por a l’altre, ens dediquéssim a mirar una mica més de prop les seves concrecions trobaríem diferències importants en el tractament. Per exemple: civilització, religió, regnes, imperis, estats, feus, tribus, estranys, estrangers, forasters,... no són el mateix fenomen. No responen a les mateixes característiques, ni sempre acompleixen la mateixa funció (de vegades no n’acompleixen cap), ni es concreten en els mateixos actes i pensaments, ni provoquen les mateixes accions. Seria una simplificació que faria estirar-se els cabells a més d’un historiador ben intencionat de reduir cada un d’aquests fenòmens a una resposta psicològica universal. La cultura és ara un problema *especial* i diferent, que no es pot fonamentar en l’assumpció d’una naturalesa bàsica que discrimina i classifica per necessitat. La construcció de l’altre no és natural.

Exemples medievals.

La institució de la cultura permet a la societat moderna de distingir sense cap mena de dubte els membres d’una o de l’altra categoria. Aquesta visibilitat que atorga a través de la llengua o de la pràctica religiosa o alimentària, o fins i tot laboral, permet que la classificació sigui feta fàcilment i que a més esdevingui important, per a la relació interpersonal, de saber “a priori” de quina cultura és la persona que tenim al davant. Aquest coneixement permetrà guiar la interacció subseqüent, incloent-hi la percepció i la interpretació de tot el que faci l’altre. D’aquesta manera l’estereotip passa d’esquema interpretatiu a realitat palpable, sobretot si tenim en compte que, com diuen els interaccionistes, l’altre intenta satisfer les expectatives que hom té d’ell per tal de fer més fàcil o fluida la relació.

Però a l’edat mitjana, en concret durant el segle XIII, l’absència d’una categoria com la de cultura es feia patent en algunes obligacions que el Papa intentà imposar als jueus. Per exemple, la de vestir diferent o portar un senyal distintiu a la roba. La necessitat de distingir, per la roba, els jueus dels cristians implica que no era

clara la diferència i que per tant no es veia en la vida quotidiana (un fet que mostra que no podia ser tan evident com sembla avui en dia la diferència cultural), probablement perquè no tenien conceptes adients per a classificar-se com a diferents i perquè no eren realment ni tan sols diferents¹². Només les autoritats necessitaven la classificació per qüestions d'ordre públic i de justícia (les lleis no eren iguals per als uns que per als altres), i simbòliques, preservar la puresa dels cristians, sobre els quals no requeria el pecat d'haver matat Jesucrist. El Concili IV del Laterà, el 1215, disposà:

En algunes províncies de l'Església, els jueus i els sarraïns es distingeixen dels cristians per la manera de vestir; però en d'altres la confusió ha arribat a un punt, que hom no hi pot remarcar cap diferència. Per això a vegades passa que per error els cristians es mesclen amb dones jueves o sarraïnes, o els jueus i els sarraïns amb dones cristianes. Per tal, doncs, que el pecat d'aquest reprobable mesclament no pugui tenir l'excusa d'aquell error, estatuïm que tant els homes com les dones d'aquests pobles, en tots els països cristians i en tot temps, es distingeixin públicament de la resta de la població per la qualitat del vestit, com ja els imposà Moisès. (citat a Feliu, 1999, p. 118)

Sembla ser, a més, que els cristians del segle X no devien tenir clar si anar a la sinagoga a escoltar el rabí o a l'església a escoltar el capellà¹³. El fet que ambdues autoritats religioses fessin servir el mateix llibre, la Bíblia, provocava algunes confusions, però no només això, sinó el fet que, a la Mediterrània occidental, no hi devia haver forma de distingir exteriorment qui era jueu i qui no, al cap i a la fi tots parlaven la mateixa llengua (a Catalunya, el català, és clar) i compartien la vida quotidiana al mateix nivell. Per això en cada moment la distinció es va haver d'imposar per part de les autoritats, sia a través del vestit sia a través de la restricció

¹² Hi ha dues possibilitats, que en el fons són una de sola: que no es classifiuessin com a diferents per falta de concepte classificador o d'estructura de pensament classificadora o bé que no fessin res de gaire diferent les comunitats cristianes, jueva i musulmana. És molt probable que ni tan sols la pràctica de la religió (en contra de l'estereotip modern sobre la religiositat medieval) fos habitual. La qual cosa explicaria la insistència que les autoritats religioses deixaren plasmades en múltiples lleis, recomanacions, dictàmens, informes, sobre la necessitat de la pràctica de la religió i les innombrables maneres de ser excomunicat.

¹³ Eduard Feliu en comunicació personal, la font d'on provenen la major part dels exemples de jueus d'aquest capítol

d'exercir determinades professions, en el pagament d'impostos, etc. Òbviament les autoritats jueves (amb la diferència, però, que aquestes eren sempre locals, puix que no hi havia cap autoritat central) devien tenir les mateixes preocupacions. Preocupacions que devien ser també una de les causes de la recuperació de l'hebreu com a llengua científica i literària a partir del segle X¹⁴.

En el cas de Catalunya és important també de recordar que ni la consciència nacional ni la necessitat de salvaguardar una cultura valuosa formen part de les preocupacions dels reis medievals. Jaume I no dubtà ni un segon a dividir la Corona catalano-aragonesa entre els seus fills i crear regnes separats a Mallorca i València. El mateix passa amb els castellans. Quan el 1492 Ferran d'Aragó i Isabel de Castella es casen no tenen cap mena de preocupació per a generar un espai cultural anomenat Espanya. Per tant, els regnes hispànics continuen fent la seva vida particular. No és fins al 1714, i això ja ens situa en la modernitat, que un rei Borbó decideix que cal unificar Espanya i aprofita la Guerra de Successió per a abolir les institucions catalanes, entre elles la universitat. Aquesta seria en tot cas la primera expressió de l'interès per l'existència d'alguna entitat superior als diversos regnes i que unifiqués el territori. De totes maneres, inicialment, encara que es prohibeixi el català en els documents públics i l'ensenyament, la preocupació és únicament política: fundar l'estat-nació a Espanya, i no pas cultural. No és fins més tard que

¹⁴ A partir del segle III i IV l'hebreu deixà definitivament de ser una llengua parlada, fins i tot a la Judea i quedà restringit a la litúrgia de les comunitats jueves, litúrgies en la qual els rabins devien traduir a la llengua col·loquial la lectura de les sagrades escriptures (Feliu, 1999).

sorgeix la preocupació per la cultura, quan es veu que aquesta pot ser utilitzada per a legitimar l'estat¹⁵.

Els bàrbars i la civilització.

La inexistència de cultures pot ser explorada també des d'un altre punt de vista: la condició de *mite* occidental contemporani. Cal pensar que qui és diferent és sempre l'altre. En aquest sentit podem sospitar que la insistència en l'existència de diferències culturals és l'expressió perfecta del desig de legitimar la pròpia identitat¹⁶. L'afany de convertir en portadors de cultura aquells que no estan d'acord en morir a casa seva i emigren demostra la necessitat que l'altre sigui diferent al preu que sigui. Fins i tot encara que sigui més semblant a nosaltres que aquells amb qui suposadament compartim la cultura occidental –com seria el cas dels magribís en oposició als nord-americans, si fem cas dels qui, com Mira (1990) defensen el Mediterrani com l'àmbit *realment* cultural–. Les característiques del que és nostre es construeixen, adquireixen força i es justifiquen amb relació a l'altre, el qual, desgraciadament per a ell, sempre serà diferent. Perquè la seva voluntat d'integració i fins i tot d'assimilació, mai superarà la voluntat de la comunitat receptora de considerar-lo l'expressió mateixa del que ella no és.

L'altre participa de la construcció de la pròpia identitat perquè la dialèctica moderna de la identitat es basa en la lògica de l'exclusió. Si A és A és que no és B¹⁷. Però en una expressió més del dualisme que sembla inherent al pensament

¹⁵ Aquesta és una qüestió molt treballada en la bibliografia sobre la NACIÓ i sobre l'ÈTNIA. Arguments semblants als d'aquesta tesi, però més centrats en aquests dos conceptes, es poden trobar a Anderson (1983), Pérez-Agote (1994), Quijada (1994), Fox (1998) i Silverman (1992) pel que fa a la nacionalitat i a Roosens (1989), Pascual (1998), Eade i Allen (1999) i Lamo de Espinosa (1995) pel que fa a l'ètnicitat.

¹⁶ Mai no hi havia hagut tantes persones convençudes de la “bondat” de la democràcia occidental com quan van començar a veure –a través dels mitjans de comunicació– com una “realitat” imminent els “perills” de l'integrisme islàmic.

¹⁷ En oposició a una lògica oriental en què si A és A també ha de ser B (vegeu, Kosko, 1995, o bé Lizcano, 1993)

occidental, B sempre constitueix la imatge negativa d'A i únicament té, doncs, la funció de reforçar l'existència d'A i de definir-ne les característiques bàsiques. Per això no cal, com mostra Roger Bartra (1993, 1997) en els cas dels homes salvatges, que tinguin cap mena d'existència real, o sigui, no mítica. De fet l'argument de Bartra, magníficament desenvolupat en el seus llibres, *El salvaje en el espejo* i *El salvaje artificial*, és el següent:

L'home anomenat civilitzat no ha fet un sol pas sense anar acompanyat de la seva ombra, el salvatge. És un fet àmpliament reconegut que la identitat del civilitzat ha estat sempre flanquejada per la imatge de l'Altre; però s'ha cregut que l'imaginari de l'Altre com un ésser salvatge i bàrbar –contraposat a l'home occidental– ha estat el reflex –més o menys distorsionat– de les poblacions no occidentals, una expressió eurocentrista de l'expansió colonial que elaborava una versió exòtica i racista dels homes que trobaven i sotmetien els conqueridors i colonitzadors. Jo pretenc, contràriament, demostrar que la cultura europea va generar una idea de l'home salvatge molt abans de la gran expansió colonial, idea modelada de forma independent en contacte amb grups humans estranys d'altres continents. Vull, a més a més, demostrar que els homes salvatges són una invenció europea que obeeix essencialment a la naturalesa interna de la cultura occidental. Dit de forma abrupta: el salvatge és un home europeu, i la noció de salvatgisme va ser aplicada a pobles no europeus com a transposició d'un mite perfectament estructurat, la naturalesa del qual només es pot entendre com una part de l'evolució de la cultura occidental. (Bartra, 1993, p. 8)

No tinc cap dificultat especial a pensar que l'immigrant portador d'una altra cultura encarna en l'imaginari contemporani els salvatges que Bartra troba al llarg de tot el desenvolupament de la civilització occidental, de l'antiga Grècia al mite de Frankenstein, passant per l'edat mitjana i els viatges de Gulliver. Si l'home salvatge, pelut i maldestre, marca la frontera de la civilització i de la civilitat, l'immigrant, masclista i autoritari, de pell fosca i lingüísticament incompetent, marca la frontera de la democràcia occidental i per tant de la llibertat. L'home i la dona són lliures dins dels límits d'occident però si els traspassen o deixen que l'altre els traspassi corren el risc de perdre aquesta llibertat. Car la llibertat és la cultura d'Occident, i aquesta

cultura no es pot barrejar amb cultures que aporten un model propi. Per això la discussió en els ambients polítics és ara quin grau de tolerància cal tenir envers els immigrants, a què tenen dret i a què no¹⁸.

Orientalisme

Una forma semblant de construcció de la pròpia identitat a través de la invenció de l'altre, és la construcció d'Orient en l'imaginari d'Occident. L'àrab palestí educat als Estats Units, com es defineix a sí mateix, Edward W. Said, explica el que considera que és l'Orientalisme¹⁹:

Orient és una idea que té una història, una tradició de pensament, unes imatges i un vocabulari que li han donat una realitat i una presència a, i per a, Occident. Les dues entitats geogràfiques, doncs, es donen suport i fins a cert punt es reflecteixen l'una en l'altra. (Said, 1977, p. 23)

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

¹⁸ Jordi Pujol, president de la Generalitat de Catalunya, en un discurs recent davant d'un grup d'ONG's plantejava aquest tema. La preocupació sorgí arran de la petició dels immigrants musulmans de tenir facilitats per a construir mesquites, preocupació que s'ha traduït en horror davant la possibilitat que des d'aquestes mesquites es transmetin les consignes de l'integrisme islàmic.

¹⁹ El llibre de Said "Orientalism" és la pedra fundacional del pensament postcolonial en els estudis culturals. Però, com també remarca Kahn (1995), és una llàstima que la denúncia que els suposats valors universals promoguts per Occident no són sinó particulars no hagi acabat amb el prejudici de la superioritat del pensament occidental, ja que l'extrema dreta no ha tingut cap dificultat a fer-se seu el pensament de la diferència i girar la truita al seu favor, adduint que si el pensament occidental és diferent de la resta necessita ser protegit de la contaminació exterior. Kahn explica que aquest problema sorgeix perquè el pensament postcolonial continua utilitzant el llenguatge de l'imperialisme, o sigui, de l'alteritat radical que suposa la diferència cultural. La seva proposta és que no només cal estudiar de quina manera concreta es construeix l'Altre en un moment donat, sinó també el discurs de la diferència, el que fa possible que l'altre sigui radicalment un altre.

No s'ha de creure que l'orientalisme és una estructura de mentides o de mites que s'esvairien si en diguéssim la veritat. Jo mateix crec que l'orientalisme es molt més valuós com a signe del poder euro-atlàntic sobre l'Orient que com a discurs verídic sobre Orient (que és el que en la seva forma acadèmica pretén ser). Tanmateix, el que hem de respectar i intentar comprendre és la solidesa de l'estructura del discurs orientalista, els lligams estrets que té amb les institucions socio-econòmiques i polítiques existents i la seva extraordinària durabilitat. (...) L'orientalisme ha arribat a ser un sistema per a conèixer l'Orient, el filtre tàcitament admès que l'Orient ha de travessar per a penetrar en la consciència occidental. (Said, 1977, p. 25)

La construcció de l'Orient permetia confirmar la superioritat d'Occident. Per exemple, Said cita un discurs de Lord Balfour al parlament britànic en què justifica la necessitat de seguir colonitzant Egipte amb l'argument que el coneixement de la història mostra que mai el poble egipci, ni cap país de l'Orient Mitjà, no s'ha autogovernat, sinó que han viscut el seu màxim esplendor sota governs despòtics o absoluts. Però el que deixa perplex d'aquest argument és la consideració implícita de la superioritat britànica. Aquesta superioritat no desvetlla cap dubte ni per un instant. Said atribueix aquest fet a la generació, difusió i resistència al canvi dels estudis sobre l'Orient.

L'habitual divisió retòrica del món en dos blocs que apareix en moltes discussions, es manifesta també en la divisió entre països desenvolupats i subdesenvolupats, entre Orient i Occident, o, com fan els psicòlegs transculturals, entre cultures individualistes i col·lectivistes. Aquesta mena de divisió entre Nosaltres i els Altres obliga de fet a construir l'oposició en forma de mirall. De manera que acaben forçant una modalitat de pensament per la qual les característiques d'una categoria no existeixen en l'altre. Fer qualsevol altra cosa, com ara l'aberració de trobar característiques comunes, seria un atemptat a la lògica, la qual diu que si es creen categories s'ha de fer de manera que no hi hagi elements que puguin caure en dues categories simultàniament. Quan Said intenta fer una

recopilació dels estereotips sobre l'Orient i l'Occident, es troba que només en pot fer una sola llista, la segona essent simplement la negació de la primera.

D'una banda hi ha els occidentals i de l'altra els àrabo-orientals; els primers són racionals, pacífics, liberals, lògics, capaços de mantenir valors reals i no són desconfiats per naturalesa; els segons no tenen cap d'aquestes característiques. (Said, 1977, p. 74)

És "l'altre" una experiència universal?

L'enorme literatura sorgida aquests darrers anys amb l'objectiu de tractar el problema de l'alteritat, ha comportat la sortida a la llum d'un nou concepte: l'Altre (així, amb majúscules). Sembla que la postmodernitat ha volgut²⁰ que el final de la pretesa aplicació universal de les grans narratives modernes, —el que s'ha anomenat la seva voluntat d'hegemonia—, passés pel fet d'haver de reconèixer que la pròpia identitat no es pot concebre sense alguna mena d'alteritat que faci de contrapès, d'oposat, de mirall en el qual reflectir-se i que interioritzi d'alguna manera el seu paper (negatiu) en la construcció del propi jo (o de la pròpia cultura) (Balandier, 1993). Per a alguns aquesta alteritat present en el jo ha de ser reconeguda per a poder construir una identitat completa i no mutilada: l'altre i jo formem una unitat que s'enriqueix mútuament. L'altre o els altres s'incorporen d'aquesta manera en una identitat que ha de fer l'esforç de reconèixer-se a si mateixa com a múltiple. De manera que el jo ha de reconèixer en el seu interior la presència de contradiccions, d'emocions i de pensaments (de produccions culturals) que són aparentment alienes, estranyes, forasteres, im-pròpies.

No obstant això, el discurs postmodern sobre l'alteritat no sembla que acabi de desempallegar-se de la idea que hi ha un jo més central que els altres (aquell que ha de reconèixer l'alteritat en el seu interior). Un subjecte envers el qual existeix l'alteritat i contra el qual existeix l'Altre. De manera que l'altre, element constituent

²⁰ Com que aquí estic reificant la postmodernitat, el lector faria bé de donar un cop d'ull a l'àmplia bibliografia que hi ha, especialment Harvey (1989), però també Lyotard (1989) i d'autors catalans, per allò de la proximitat afectiva: Marin i Tresserras (1994) o bé Castiñeira (1986).

d'un mateix, acaba essent pensat sempre des d'un punt que no és l'altre, sinó que és més autèntic que ell, que és més jo que jo mateix. És com quan es demana als espanyols que reconeguin l'aportació de la cultura musulmana al llarg de la història de la península ibèrica, i se'ls recorda que utilitzen xifres aràbigues, que els seus rius comencen per una paraula àrab –Guad...– que els noms de les fruites que mengen i milers d'altres mots de la vida quotidiana provenen de l'àrab, etc. Reconèixer les bondats de l'altre i la qualitat i interès de les seves aportacions no deixa de ser un reconeixement que es produeix des d'algun lloc, i des d'un lloc que no és l'altre. Els espanyols vertaders i originals no són musulmans, però haurien d'agrair-los la col·laboració desinteressada d'aquests en la construcció de la identitat espanyola.

Per tant, sigui o no sigui positiu el paper que en un moment determinat es doni a l'alteritat, sempre es fa des d'una posició que no és ella, que és exterior a ella, i que com que n'és un producte derivat, una versió millorada de l'altre, és superior a ella. Això ho lliga de manera inqüestionable a la mania europea per la superioritat i és el que em fa dubtar seriosament que es pugui pensar que sempre hi ha un altre, que sempre la identitat es construeix gràcies a, o contra, l'altre.

Però no és l'únic argument que em fa dubtar de la suposada naturalitat, o de la impossibilitat de la inexistència, de l'alteritat. L'altre està sempre lligat a la diferència, i per tant, en el cas de l'altre cultural, depèn de l'existència d'un discurs sobre les diferències culturals, un discurs que neix en un territori i en una època concrets. D'altra banda, l'altre només pot sorgir arran d'una primera classificació que distingeixi entre subjecte i objecte, i que se senti capaç de distribuir els objectes en categories. L'altre sempre es troba en una categoria, la qual cosa certifica fins a quin punt és un altre i diferent. En canvi el subjecte classificador escapa a les categories que estableix per als altres, perquè la classificació requereix de no confondre el classificador amb els classificats. Per això les aportacions de l'altre sempre seran, benvingudes o no, un regal, un complement, alguna cosa exterior al

subjecte. Tot això ens situa en un món molt específic, lligat a la racionalitat moderna i per tant dificulta enormement els arguments que afirmen la universalitat de l'altre, que diuen que tota cultura té els seus altres, que tota identitat es configura a través de l'altre i que l'altre és una constant de l'existència.

Una vegada explicat tot això, i havent intentat de deixar ben clar que ni les cultures, ni els bàrbars, ni els salvatges, ni els orientals, ni els altres existeixen fora de l'imaginari en què ens movem habitualment, és el moment d'estudiar amb una mica més d'atenció la seva existència real. Però el que cal comentar primer de tot és quines són les seves condicions d'existència, perquè neixen en un moment determinat i els efectes que produeixen una vegada formen part de l'existència especialment quan els psicòlegs passen per alt sistemàticament l'anàlisi d'aquests conceptes i els donen per sobreentesos en totes i cadascuna de les seves recerques. Si les cultures existeixen, almenys per als psicòlegs, val la pena de donar-hi un cop d'ull.

CAPÍTOL 4: HISTÒRIES DE LA CULTURA.

Si les persones defineixen les situacions com a reals aquestes són reals en les seves conseqüències. W.I. Thomas

Encara que sigui com a construcció social, com a element polític o de comprensió teòrica, les cultures existeixen. Tot i que regna una certa confusió quant als detalls de la seva existència acadèmica, no és menys cert que la seva aparició diària als mitjans de comunicació no la fa pas menys real.

L'únic ingredient fidedigne que les definicions antropològiques de la cultura contenen és de tipus negatiu: la cultura no és el que s'obté estudiant Shakespeare, escoltant música clàssica o bé assistint a classes d'història de l'art. Més enllà d'aquesta negació impera la confusió. Per a alguns antropòlegs, la cultura consisteix en els valors, les motivacions, les normes i els continguts ètico-morals dominants en un sistema social. Per a d'altres, la cultura inclou no només els valors i les idees, sinó tot el conjunt d'institucions per les quals es regeixen els homes. Alguns antropòlegs consideren que la cultura consisteix exclusivament en els estils de pensament i de comportament apresos, mentre que d'altres atribueixen més importància a les influències genètiques en el repertori de trets culturals. Finalment, alguns opinen que la cultura consisteix exclusivament en pensaments o idees, mentre que d'altres defensen que consta tant dels pensaments i les idees com de les activitats annexes als mateixos. La meua postura personal és que una cultura és l'estil de vida socialment après que es troba en les societats humanes i que abraça tots els aspectes de la vida social, inclosos el pensament i el comportament. (Harris, 1999, p. 17)

Malgrat les divergències, si alguna cosa tenen en comú totes aquestes perspectives és que la cultura és un concepte omnipotent, ho pot tot a nivell explicatiu. Serveix per a descriure qualsevol conducta humana, explica l'inexplicable. L'art, que és inefable, l'obra, que deixa bocabadat, és un producte de la cultura. Els costums exòtics més incomprensibles són productes culturals. Els comportaments més dubtosos des d'un punt de vista moral tradicional són productes de la cultura, tant si aquesta és forastera com si és "subcultura".

D'antuvi, sembla una bona explicació per a l'excelsitud humana en el panorama animal²¹, però després, quan aquesta explicació comença a produir efectes en la realitat i la canvia a la seva manera, apareixen els problemes polítics que ja he comentat i que desenvoluparé en la segona part.

Tal i com anuncia la primera frase de la cita anterior, en general els manuals que es veuen en l'obligació de definir la cultura la diferencien en dos sentits: l'un considera la cultura com a característica de la humanitat quan aquesta decideix cultivar-se; l'altre presenta la cultura com una característica dels grups humans. En teoria, la primera versió només diferencia els humans dels animals –encara que a la pràctica també diferencia els occidentals dels “primitius”, els homes de les dones, els cultes dels ignorants–; la segona versió diferencia els grups humans entre ells, però, també en teoria, de manera equitativa. En el primer cas el món de la cultura és un universal i s'atribueix a qualsevol individu que vulgui “créixer” espiritualment; en el segon cas és un universal que s'atribueix a qualsevol grup humà encara que no vulgui. La insistència a mantenir separats ambdós sentits de la cultura prové del fet que la cultura, entesa com a característica humana específica no diferenciada, permet una distinció classista entre alta cultura i baixa cultura o incultura. Com es pot veure la cultura no planteja només problemes polítics pel que fa a la diferència dels forasters, sinó que ja fa temps que molesta pel seu classisme²². La semblança entre les dues versions fa que de vegades es confonguin, i és lògic, perquè es pot dubtar seriosament que tinguin dos sentits diferents o a tot estirar dues cares de la mateixa

²¹ Si, i només si, el que cal és mostrar oposició als corrents biologicistes o darwinistes, aleshores el culturalisme és una eina prou valuosa.

²² Els estudis culturals, dels quals parlaré més endavant en aquest capítol, sorgeixen precisament com a reivindicació de la cultura “baixa”, “vulgar” o “de masses”, com a membre de ple dret de la cultura.

moneda. Els dos aspectes no sobreviuen per separat: l'un necessita l'altre. Perquè hi hagi diferències culturals hi ha d'haver un espai humà que no derivi de l'animalitat mamífera que ens caracteritza a tots i totes.

Els problemes que sorgeixen del fet que sigui sempre des d'un espai concret de l'estructura de relacions de poder, un espai que podem anomenar Occident, des d'on es decideixi què és cultura, sigui alta cultura o etnocultura, es poden analitzar apel·lant a una distinció important per als antropòlegs i psicòlegs de la cultura: la distinció entre descripcions *emic* i descripcions *etic*²³. Una descripció *emic* és una descripció feta en termes dels participants. Aquell que fa una descripció *emic* pretén fer-la en els mateixos termes que la faria un participant del grup observat. Però descriure una cultura en termes *emic* no és només fer-la en els mateixos termes que ho farien els seus membres sinó fer-la assumint, d'alguna manera, les creences, els coneixements i els valors d'aquesta cultura. No cal ni dir que aquesta es considera la manera "políticament correcta" de fer una descripció. Una descripció *etic* és una descripció feta en els termes dels observadors. Qui fa una descripció *etic* la fa utilitzant els termes que la comunitat d'observadors ha decidit que són pertinents per a descriure-la. Per tant, usa els termes dels observadors i no pas dels participants i parteix de les creences, els coneixements i els valors dels observadors. No cal dir que l'única comunitat d'observadors coneguda fins ara és la comunitat científica occidental i per tant no és estrany que la crítica postmoderna i postcolonial a l'antropologia tradicional hagi anat adreçada contra les descripcions *etic* que neguen la veu dels participants imposant determinades versions sobre la realitat social de les societats estudiades que aquestes no estan obligades a compartir.

²³ Alguns dels problemes que planteja aquesta distinció als psicòlegs de la cultura es poden trobar a Jahoda, 1977.

Els termes *emic* i *etic* provenen dels sufixos de les denominacions angleses de dues disciplines lingüístiques: *phonemics* i *phonetics*²⁴. La primera fa referència a l'estudi dels fonemes d'una llengua, és a dir, de les unitats funcionals mínimes, organitzades en sistemes de contrast, que permeten establir diferències significatives en els mots d'aquella llengua; mentre que la segona estudia els diferents sons concrets amb què es realitzen els fonemes. La utilització d'aquest exemple s'entén millor si tenim en compte que la fonètica (*phonetics*) utilitza per a les seves descripcions un alfabet creat expressament per ella en el qual cada so és representat per un sol signe, independentment de la llengua estudiada i de si els seus parlants el diferencien o no d'un altre so; mentre que la fonologia (*phonemics*) utilitza només els signes que suposen distincions de so significatives per al parlant de la llengua. La fonètica implica el coneixement dels fonemes particulars d'una llengua. Traslladat a l'estudi de la cultura, això vol dir que en realitat qualsevol estudi *etic* parteix del punt de vista *emic* de l'observador, el qual sobreposa la seva estructura particular a les seves observacions. Quan Marvin Harris intenta defensar la necessitat i la validesa de realitzar estudis *etic* només se li acut de dir que “reduir la perspectiva *etic* al punt de vista *emic* de l'observador, per tant, equival a posar en entredit la legitimitat de la ciència com a mode especial de coneixement” (Harris, 1999, p. 31). Una frase que faria somriure qualsevol aficionat a la sociologia del coneixement científic.

Però la conseqüència més interessant i, pel que sembla, no explorada pels amants de la distinció *emic/etic*, és que ajuda a entendre que la cultura és

²⁴ A Catalunya, i a Europa en general, aquestes disciplines reben el nom de “fonologia” i “fonètica” respectivament (bé que “fonèmica” ha estat emprat també alguna vegada per a significar “fonologia”).

precisament un concepte *etic*. És a dir, un concepte de la ciència occidental que se sobreposa a la visió i organització del món que tenen els grups estudiats, siguin aquests habitants de regions exòtiques o viatgers del metro de París. No hauria de ser fàcil, per tant, d'utilitzar-lo sense córrer el risc com a mínim de ser l'objectiu d'alguna crítica d'inspiració postmoderna, però això que sembla fàcil és el que curiosament no ha estat fet pels postmoderns –agafats així, amb pinces, de manera general²⁵– els quals consideren sovint que la cultura és l'única posició des de la qual es pot parlar, i la reifiquen. Si la cultura és un concepte *etic* aleshores n'hem de poder seguir la història a l'interior de la ciència moderna. És això el que farem a continuació fixant-nos en la seva història oficial.

Primeres aparicions, primers significats.

Hi ha una infinitat de relats sobre la història del concepte de cultura, però el consens sembla bastant ben establert i les coincidències són fins i tot sorprenents. Tot i que a grans trets aquestes històries coincideixen, totes comenten, paradoxalment, que hi ha una gran confusió al respecte, que el terme ha estat usat de mil maneres diferents i que l'ambigüitat és a l'ordre del dia en parlar de cultura. Però no ho deu ser tant si seguidament passen a explicar una història comuna²⁶.

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

²⁵ Sobretot en el cas de la psicologia i de la sociologia.

²⁶ Deixant de banda els diccionaris i les enciclopèdies, les històries de la cultura interessants són aquelles que parteixen de punts de vista clars. En són exemples admirables: Bauman (1973), Kuper (1999) o Bueno (1996).

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 classe²⁷. Unes classes que no poden produir intel·lectualment perquè són analfabetes i que no poden crear cap mena d'art ans només artesanía.

Com fa remarcar 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 cultura²⁸. 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 llums²⁹. 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, és aquesta darrera la que condueix al progrés.

Sembla que és Herder (com comenten Bueno, 1996, Thompson, 1990 o Kuper, 1999, entre d'altres) el qui primer es queixa de l'etnocentrisme europeu, que

²⁷ La relació entre classe, cultura (com a hàbit) i individu, té narradors extraordinaris en Pierre Bourdieu (1979) i Norbert Elias (1936). Però vegeu també Martínez Sanmartí i Pérez Solà (1997) per a un estudi de diferències de distribució del gust juvenil que no requereix de la idea de cultura.

²⁸ Però vegeu Feyerabend, 1984, per a una crítica demolidora de la idea de progrés com a millora cultural.

²⁹ 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.

assimila la cultura europea a la cultura universal, única, i que només reconeix en les meravelles europees el progrés de la humanitat. Per ell no és possible de pensar que tots els pobles i totes les nacions poden tenir la mateixa cultura si aquesta s'adquireix a través de l'educació. Tots els pobles de la terra tenen cultura, encara que sigui com a variació de la veritable cultura universal, un ideal que continua essent molt semblant a la visió europea del món, però que permet o reconeix les variacions, ni que sigui en "grau". L'aportació fonamental de Herder és que emprà el mot cultura en plural. Ja no parla 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 en els seus llibres³⁰. Considerat un dels pares fundadors de l'antropologia com a ciència, és a dir, deslligada ja, almenys teòricament, de la 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...". Per a la qual es planteja l'objectiu de descriure'n les variants, modalitats o espècies com per a qualsevol altre catàleg de flora i fauna natural. Un objectiu que reivindicaran 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.

Per aquesta raó, els primers passos de l'antropologia es donaren sempre en societats "simples", suposadament més fàcils de condensar en una llibreta, i més properes a l'extinció o a l'etnocidi, a la pèrdua d'aquella puresa original i immaculada de què gaudien abans de l'arribada de l'home blanc, que sovint era el mateix antropòleg... No fou fins molts anys després que els antropòlegs s'adonaren

³⁰ Thompson, 1990 i Mira, 1990, i altres, citen a Gustav Klemm com a precursor immediat d'aquesta visió.

que també es podien estudiar altres societats (com per exemple la seva pròpia). L'entrada de l'antropologia en l'estudi de la pròpia societat de l'antropòleg, quan finalment es va produir, començà per l'estudi de subcultures, o sigui, d'elements suposadament més "simples" que la societat en conjunt, deixant en mans de la sociologia el material complex i desenvolupat, una disciplina que, per cert, no usa el concepte de cultura de forma central. Sorgiren d'aquesta manera societats amb dret a Sociologia i societats amb dret a Antropologia, de la mateixa manera que fins aleshores hi havia societats amb dret a Història i societats amb dret únicament a Prehistòria. No és, per tant, anecdòtic que les subcultures oficials estudiades siguin sempre les dels elements marginals o secundaris de les societats occidentals: els joves, les dones, els immigrants... Això té dues implicacions igualment negatives: la primera, que la cultura és sempre el problema de l'altre; i la segona, el reconeixement explícit que és un terme simplificador, ja que només és vàlid per a cultures de primitius, de subdesenvolupats o de marginats. La cultura és el patrimoni dels exclosos, talment com ho és la manca d'higiene, la manca de moral i la manca de voluntat.

Com es pot veure, el terme cultura, no per haver passat a ser patrimoni de tota la humanitat –tothom té una cultura o altra– perdé per això el seu potencial classista. Si primer foren les classes benestants les que tenien la cultura, en oposició a les ignorants classes inferiors, ara són aquestes les que la tenen en oposició a la universalitat i humanitat de les classes altes³¹. El sentit ha canviat, els efectes no.

³¹ Els exclosos del consum, sigui a Europa o a l'anomenat Tercer món, són els qui són veritablement diferents culturalment. Mentrestant, els inclosos són els veritablement humans, ja que no es caracteritzen per la diferència sinó per la comunió en la globalitat, per ser els primers a ingressar al club dels qui poden sentir-se membres de l'espècie més que no pas membres del seu reducte local (vegeu Bauman, 2000)

Antropologia

Com la majoria de les ciències modernes, l'antropologia també té els seus propis mites fundacionals que intenten projectar al més lluny possible en el passat els esforços que es fan en el present per a legitimar la disciplina. Els psicòlegs socials en som perfectament conscients a causa del treball d'Allport, un cas únic, que aconseguí fer remuntar la psicologia social fins a la Grècia clàssica i que no la va situar en l'Egipte dels faraons perquè no devia poder llegir els jeroglífics necessaris per a obtenir-ne la prova. Sembla que l'antiguitat atorga distinció i *savoir faire*, la qual cosa té la seva lògica en un món, el modern, on l'experiència tenia un gran valor. Però vista la cosa des d'avui en dia, i tenint en compte que l'experiència ja no garanteix res, no val la pena de donar excessiva credibilitat a cap intent d'anar cercar una disciplina estrictament moderna més enllà dels límits de la modernitat mateixa³².

Hi ha qui situa el naixement de l'Antropologia en el moment del segon o tercer descobriment d'Amèrica, el de 1492, el qual potencià l'interès per l'altre, les civilitzacions misterioses i el debat sobre la condició humana. Però potser és més assenyat de no anar tan lluny i de situar-ne el naixement en un moment més proper, en aquell espai de temps en què la gestió de les colònies d'ultramar començà a plantejar seriosos problemes als estats administradors. Així que s'adonaren que l'eliminació física de tantes poblacions molestes era irracional, perquè era molt car i perquè, a més, podien ser utilitzats com a obrers o esclaus, es deliren perquè algú els expliqués la millor manera d'entabanar autòctons. Saber quines eren les motivacions d'aquelles poblacions, les seves creences, la seva organització social... passà a un primer pla. Però no cal tampoc simplificar tant les coses. Aquesta només és l'explicació de per què l'estat modern va tolerar i fins i tot a vegades mirar amb bons ulls els antropòlegs, fins al punt de deixar-los créixer en nombre. Al mateix temps

³² La delimitació temporal de la modernitat és un problema tractat a bastament pels historiadors, però és clar que no té una solució definitiva, depèn en quins aspectes ens vulguem fixar.

que es consideren les necessitats econòmiques i els problemes de gestió de poblacions, hi ha també a Europa un furibund debat intel·lectual sobre la humanitat. Darwin acaba de respondre a la pregunta d'on venim, i la resposta a la pregunta d'on anem se la disputen amargament i criminal, anarquistes, comunistes, feixistes, conservadors i liberals. Dividits per la qüestió del grau de poder de l'estat, que situa liberals i anarquistes a un costat i la resta a l'altre, però sobretot dividits per la qüestió de la igualtat dels éssers humans entre ells i de la noció del que és just i del que no ho és que se'n desprèn. És aquest darrer debat el que situa anarquistes i comunistes a un costat i feixistes, conservadors i liberals a l'altre. És en aquest darrer debat on se situa una incipient comunitat acadèmica, en la qual els antropòlegs són persones especialment indicades per a respondre les preguntes que hi sorgeixen, o més ben dit, en el qual l'antropologia esdevé un terreny cobejat, no pas per a posar a prova les diferents teories com podria semblar amb una mica de bona voluntat, sinó per a situar-s'hi i poder parlar des d'ell. L'antropòleg podia participar en un debat clau del seu moment, i també del nostre, però termes diferents, i ser escoltat amb passió.

En antropologia foren sobretot els nord-americans els qui consideraren que això requeria un concepte omnipotent de cultura i consideraren l'antropologia com una antropologia cultural. L'escola britànica preferí definir la disciplina com a antropologia social i deixà el debat sobre la cultura en un lloc secundari, Per ells l'antropologia bevia de les fonts de l'economia i de la sociologia. Primer calia descriure l'estructura social, les relacions entre els individus, i en segon lloc apareixeria, com una excrescència, en forma de recursos materials –però també

immaterials– necessaris per a la supervivència: la cultura³³. L'escola britànica influí enormement en el desenvolupament de l'antropologia a la resta d'Europa, de manera que també a França, a Espanya i a Catalunya s'estimen més definir la disciplina com a antropologia social. Claude Lévi-Strauss³⁴, tot i rebutjar el funcionalisme de l'escola britànica, no dubta a situar aquesta, juntament amb l'obra d'Èmile Durkheim –que prosseguí Marcel Mauss– i la de Ferdinand de Saussure, com els antecedents immediats de la seva antropologia estructural. Però, la visió britànica no satisféu tampoc els antropòlegs nord-americans³⁵, els quals preferiren en general pouar en la psicologia i la història per configurar les seves teories sobre la cultura.

D'altra banda, tenim l'evolucionisme, les sempre sospitoses teories del qual no han abandonat mai definitivament —cosa remarcable— el camp de l'antropologia. Des dels temps de Tylor, la cultura continua essent LA característica humana que ens ha de diferenciar dels animals. La cultura és el resultat de l'evolució, la forma que ha adoptat l'evolució per a dotar els humans d'un

³³ Aquesta tendència és la representada pels treballs de Malinowsky, Radcliffe-Brown o Ewans-Pritchard, i fins i tot, salvant les distàncies, l'obra de Claude Lévi-Strauss.

³⁴ Vegeu, per exemple, Lévi-Strauss, 1958, com a obra de referència per a aquest autor.

³⁵ Segons Adam Kuper (1999) els antropòlegs nord-americans es van centrar en la cultura seguint les indicacions de Talcott Parsons, el qual reservà per a la sociologia el terreny de les relacions socials. Aquests, tot i que acceptaren la divisió disciplinària proposada, prengueren les seves distàncies pel que fa al funcionalisme de Parsons. Una visió que no encaixava bé amb el culturalisme i l'autonomia del món simbòlic que aquest corrent defensava.

instrument adaptatiu perfecte i definitiu³⁶. D'aquesta manera l'expansió dels homes³⁷ per la faç de la terra s'explica per la cultura; la "clara" superioritat humana en tots els àmbits s'explica per la cultura; la tendència a la complexitat tecnològica i social que suposa la millora i el progrés del gènere humà s'explica per la cultura. Fins i tot, malgrat els esforços de Boas o de Kroeber per sortir de l'evolucionisme³⁸, només van aconseguir de negar que l'evolució cultural i l'evolució biològica fossin simultànies, que era l'argument dels corrents racistes de l'època. Però la cultura restà una conseqüència de l'evolució orgànica, que, si bé independent ja d'allò orgànic, evolucionava, cap a un futur millor. La metàfora de l'evolució fou massa forta i estigué present massa temps per desempallegar-se'n fàcilment, deixant a part el fet que era perfectament coherent amb els ideals de la Il·lustració. Encara avui el

³⁶ Diu Lévi-Strauss, el 1960: "Encara que els fenòmens socials hagin de ser aïllats provisionalment de la resta i tractats com si pertanyessin a un nivell específic, sabem que de fet, i fins i tot de dret, l'emergència de la cultura continuarà essent un misteri per a l'home fins que aquest no arribi a determinar, en el nivell biològic, les modificacions d'estructura i de funcionament del cervell, de les quals, la cultura ha estat, simultàniament, el resultat natural i el mode social d'aprehensió, creant al mateix temps el medi intersubjectiu, indispensable perquè continuïn determinades transformacions –certament anatòmiques i fisiològiques–, però que no poden ser definides ni estudiades fent referència només a l'individu". (Lévi-Strauss, 1958/1974, p. 31)

³⁷ I de les dones, suposo, però això ja no ho expliquen gaire sovint els evolucionistes. Problema purament de llenguatge?

³⁸ Franz Boas és considerat el fundador de l'antropologia cultural nord-americana. La seva línia de pensament, anomenada particularisme històric, posava un gran èmfasi en les diferències culturals, per la qual cosa el podem considerar un dels primers defensors de la diversitat cultural. A.L. Kroeber, deixeble de Boas, defensà la noció de cultura o civilització com allò "superorgànic". Entre tots dos, mestre i deixeble, funden un corrent que alguns anomenaren culturalisme.

neo-evolucionisme és predicat arreu³⁹, després que L. White recuperés i legitimés els objectius de Tylor, en els anys cinquanta. L'evolucionisme, tot i definir també la cultura com el món dels símbols i l'antropologia com l'estudi d'aquests, creia fermament en el progrés de la humanitat, i en la complexificació de les societats a mida que aquestes anaven avançant.

El tema de l'evolució general és *el caràcter del progrés en si mateix*. L'evolució cultural és simplement una extensió de l'evolució biològica. *Continua el procés de l'evolució per altres mitjans*. (Kuper, 1999, p. 161. Les parts en cursiva són cites de Marshall Sahlins)

A partir de Boas, dos corrents es disputaren l'antropologia cultural nord-americana, l'escola de l'etnociència, que deriva d'A. L. Kroeber, partidària de les descripcions empíriques de cultures particulars preses com a totalitats, independents de tota relació amb el món orgànic o psíquic –els quals vincula entre ells–; i l'escola de “cultura i personalitat”⁴⁰, que començaren Ruth Benedict i Margaret Mead, i que constituí el que s'anomenà *antropologia psicològica*, inspirada, d'una banda, en la noció de Boas que afirmava que l'estudi de la cultura era l'estudi de la conducta de l'individu, de la vida mental de l'home, de les actituds psíquiques fonamentals i dels factors econòmics, polítics i socials que ho determinen; i de l'altra, pels desenvolupaments recents de la psicologia dinàmica de Freud.

L'escola de l'etnociència buscà la descripció de tot allò que entenien com a superorgànic obviant-ne tota relació amb el món mental i considerant la cultura com una dimensió exterior i independent dels individus i les seves ments, que eren

³⁹ En un article en el qual revisa, amb simpatia, la situació de la teoria evolucionista cultural, Durham (1990) en descriu cinc línies teòriques que estan en plena forma i maneja més de 200 referències bibliogràfiques, algunes, bé que poques, crítiques.

⁴⁰ Alguns autors consideren que aquesta és l'única escola culturalista, d'altres, com Adam Kuper, estenen l'adjectiu als dos corrents que deriven de Boas, i el fan arribar fins als nostres dies, qualificant de la mateixa manera l'antropologia simbòlica de Geertz i l'antropologia postmoderna.

orgàniques. Una dimensió que es podia analitzar si es feien anàlisis formals per a descobrir pautes en els sistemes classificadors de les societats⁴¹ a imatge del que feien els lingüistes, com proposava Kroeber. De totes maneres, la consecució d'aquest objectiu els féu tornar a Boas, és a dir, a la restricció del camp de l'antropologia cultural a l'estudi del comportament, ja que, en seguir aquesta línia, les anàlisis etnogràfiques acabaren en la recerca de la comprensió de tot allò que podia ser rellevant perquè una persona es comportés de manera acceptable de cara als altres membres de la societat, és a dir, en la recerca de normes socials.

Però el fet de donar massa importància a l'estructura de les regles que regeixen la conducta en la cultura i, semblantment, a la creació i l'ús de símbols per part de les persones, portà a concepcions simbòliques de la cultura que implicaven l'estudi del significat per damunt de tot. Portà a remarcar l'element distintiu del que és humà com la capacitat de fer passar les coses pel què no són, i utilitzar qualsevol cosa (un objecte, un gest, una paraula) perquè en representi una altra. Aquesta versió de la vida com a teatre dominà l'antropologia fins a l'arribada de la postmodernitat. L'antropologia postmoderna, sorgida com a trencament amb l'antropologia interpretativa o simbòlica de Geertz, la qual n'és, tanmateix, el punt de partença, proposa entendre les cultures com a textos. Aviat, les propostes inicials de Geertz, o sigui, l'antropologia vista com un treball d'interpretació i de realització de descripcions denses de símbols (Geertz, 1973), són durament criticades pels seus

⁴¹ Per exemple les diferents classificacions que existeixen per a denominar els graus de parentiu.

deixebles⁴², i l'antropologia passa de tractar la cultura com un text a estudiar els textos sobre la cultura (Reynoso, 1996, p. 31). Mentrestant, els científicistes continuen intentant lligar els símbols a alguna cosa real, sia material (ecosistema, tecnologia o càrrega genètica, com fa Marvin Harris) sia estructura social (institucions, valors econòmics, divisió de classes, història, lleis, interacció... com proposa J.B. Thompson).

Però la postmodernitat ha provocat una víctima, inesperada fins i tot pels autors postmoderns: el concepte mateix de cultura, el qual ha estat posat en dubte cada vegada més. El resultat ridícul de tot això és que després de tants anys de reivindicar la noció de cultura per si mateixa per tal de tenir alguna cosa “real”, a la qual agafar-se, –de la mateixa manera que la psicologia tenia el comportament⁴³– l'antropologia ara ja no hi està interessada i en canvi, és la psicologia la que s'aferra a la noció de cultura en l'intent d'escapar de la descontextualització de la conducta, a la qual l'havia portat el fanatisme científicista. Un botó de mostra de l'estat de la qüestió en antropologia pot ser el següent text:

⁴² En són deixebles Vincent Crapanzano i Paul Rabinow, però l'antropologia postmoderna té com a il·lustres fundadors, a més dels que acabo de mencionar, James Clifford, Georges Marcus, Stephen Tyler, Michael Fischer, Dennis Tedlock i Renato i Michelle Zimbalist Rosaldo (almenys segons Reynoso, 1966).

⁴³ Diu Leslie A. White: “Estem convençuts que és possible d'oferir una anàlisi de la situació que permeti de diferenciar d'una banda la psicologia, estudi científic de la conducta, i de l'altra la culturologia, o estudi científic de la cultura, i que alhora proporcioni a cada una d'elles un objecte real i substancial” (White, 1959, a Kahn, 1975, p. 132)

Per molts, el terme, també difícil de definir, de “cultura” ha esdevingut problemàtic per moltes raons. En primer lloc, perquè inclou una distinció entre el regne de les idees —encara que aquestes siguin enteses com a públiques i no pas com a pertanyents a la ment de les persones individuals— i les realitats materials i pràctiques socials, una distinció que a alguns usuaris del discurs els agradaria força de problematitzar. En segon lloc, el terme sembla que connota una certa coherència, uniformitat i atemporalitat en els sistemes de significat d’un determinat grup, cosa que fa que actuï de manera molt semblant al concepte de “raça” en identificar unes unitats socials com a fonamentalment diferents, essencialitzades i homogènies, (com ara quan parlem d’una cultura”). A causa d’aquestes associacions, invocar la cultura tendeix a distreure l’atenció dels significats en conflicte, les contradiccions retòriques i de poder, i de la multiplicitat de discursos, és a dir, allò que ara molts anomenen “heteroglòssia”. També fixa, de manera falsa, les fronteres entre grups d’una manera absoluta i artificial. (Lutz i Abu-Lughod, 1990, p.9).

Mentre que en psicologia, i com veurem en la segona part d’aquesta tesi, la cultura “s’acaba de descobrir”:

La participació de l’home (sic) *en* la cultura i la realització del seu potencial mental *a través* de la cultura fan que sigui impossible construir la psicologia humana basant-nos únicament en l’individu (...). Donat que la psicologia es troba tan immersa en la cultura, ha d’estar organitzada al voltant dels processos de construcció i ús del significat que connecten l’home (sic) amb la cultura. (Bruner, 1990, p.28).

Aquest és l’ús “innocent” del concepte de cultura –la cultura com a característica humana general i no classificatòria–, però com que aquest sentit no pot sinó concretar-se empíricament en el segon ús –la cultura com a característica específica d’un grup humà–, més endavant Bruner deixa les coses clares:

El compromís amb “formes de vida” determinades és inherent als valors, i les formes de vida, en la seva complexa interacció, constitueixen *una* cultura. (...) els valors són comuns i conseqüents des del punt de vista de les nostres relacions amb *una comunitat cultural determinada*. (Bruner, 1990, p. 43, la cursiva és meua.)

I per si no quedava prou clar, afegeix:

El punt de vista invers que jo proposo és que és la cultura, i no pas la biologia, la que modela la vida i la ment humanes, la que confereix sentit a l'acció col·locant els seus estats intencionals subjacents en un sistema interpretatiu. I això ho aconsegueix imposant patrons inherents als sistemes simbòlics de la cultura: les seves modalitats de llenguatge i discurs, les formes d'explicació lògica i narrativa, i els patrons de vida comunitària mútuament interdependents. (Bruner, 1990, p. 48)⁴⁴.

Etnografia

En aquests temps, en els quals l'etnografia de les societats contemporànies es viu amb intensitat com un dels mètodes que la psicologia social crítica ha de privilegiar, val la pena de pensar-hi una mica. Sobretot a la vista dels problemes que ha creat a l'antropologia l'estudi de les societats de caçadors-recol·lectors⁴⁵. Aquests pobles han estat sempre un exemple paradigmàtic en antropologia per la simple raó que s'ha suposat que els antecedents primitius de l'home contemporani

⁴⁴ Malgrat tot, cal dir que el llibre de Bruner que cito (*Acts of Meaning*, 'Actes de significat') és el millor llibre de psicologia que es va publicar en tota la dècada dels noranta. Encara no ha passat cap semestre, des que va sortir-ne la traducció castellana, que no l'hagi recomanat als estudiants.

⁴⁵ Dec aquest exemple al magnífic curs de doctorat de la Verena Stolcke que duia per títol: "Pueblos cazadores y recolectores: posibilidades de la igualdad social en los mitos de origen occidentales" impartit a la UAB el curs 93/94. Algunes referències genèriques sobre el "problema" dels caçadors-recol·lectors són Myers, 1988; Testart, 1981 i 1987; Woodburn, 1982 i 1991.

eren caçadors-recol·lectors⁴⁶. Aquests han adquirit doncs, sense saber-ho, la responsabilitat de reencarnar els homes primitius, un espai en el qual poder veure en viu i en directe l'essència de la humanitat. El que l'etnografia suposadament descriu sobre el que els caçadors-recol·lectors són o fan serveix per a mostrar a la humanitat d'on ve, com havia estat i per tant quines són les possibilitats o les potencialitats de l'home (sic). L'estudi d'aquestes societats ha estat durant molt de temps imbuït en l'aura del bon salvatge, han estat agafades com el terreny on provar si la igualtat dels homes entre ells, o a vegades d'homes i dones, és possible. Sembla com si, per una estranya metonímia, pel fet que aquestes societats primitives viuen tan a prop de la natura, hauria de ser possible trobar-hi la veritable naturalesa humana. Però la història d'aquestes etnografies ha estat tan problemàtica que aquests objectius es poden interpretar ara quasi com una broma de mal gust propiciada per l'afany de l'antropologia de *produir resultats*, en forma de respostes a les velles grans preguntes de la humanitat.

Des del temps dels evolucionistes ha subsistit una versió de la història humana que diu que l'home (sic) no va començar a fer cultura fins que tingué temps lliure, és a dir, fins que pogué desempallegar-se de la molesta tasca de dedicar-se a la supervivència. Aquesta història de terror, que encara avui en dia s'explica als nens i nenes a les escoles, té un efecte molt interessant: justificar l'existència d'una classe ociosa que es pot dedicar a millorar espiritualment la humanitat. No cal dir, doncs, que els pobles primitius, que se suposava que havien de treballar molt per a poder

⁴⁶ El subtítol d'un dels llibres sobre els caçadors-recol·lectors i, probablement el més important del seu moment, no pot ser més revelador. El llibre, editat per Lee i deVore (1968) es diu: *Man the Hunter: The First Systematic Survey of a Single, Crucial Stage of Human development – Man's once Universal Way of life* ('L'home caçador: Primer estudi sistemàtic d'una etapa única i crucial del desenvolupament humà - L'estil de vida que fou en temps passats universal').

sobreviure, a causa de la inferioritat de les seves tècniques, no gaudien, inicialment, dels beneficis de la cultura. La crítica funcionalista a l'evolucionisme i la seva jerarquia temporal comportà finalment el dret a la cultura dels pobles primitius, encara que fos només en aspectes funcionals, és a dir, en aquells que resolien les necessitats humanes bàsiques. Una crítica que pogué sorgir quan els discursos que qüestionaven la tècnica, i per tant la superioritat moral d'Occident, prengueren força. Finalment els anys 60 portaren a la inversió d'aquests termes i a la conversió del pobre salvatge en el bon salvatge que vivia de meravella, treballava poc i, per més inri, era tan bo que fins i tot reconeixia un paper rellevant a la dona⁴⁷. Suposo que aquest no és sinó el reflex dels discursos anti-sistema que proliferaren durant els anys seixanta i de l'eclosió dels moviments hippies.

Però la comoditat de viure en una societat així no és l'únic debat que han provocat aquestes societats, hi ha debat sobre l'existència de classes socials o de jerarquies, lligades a la distribució de la producció i a l'emmagatzemament; hi ha debat sobre la igualtat entre homes i dones en aquestes societats, lligat a la participació dels homes en la recol·lecció, al paper en la reproducció i en la vida social; hi ha debat sobre l'aïllament o no d'aquesta mena de societats, relacionat amb la idea implícita que només l'aïllament pot explicar que hagin "restat" en un estat primitiu; hi ha debat sobre la història d'aquestes societats, respecte a la possibilitat que hagin quedat "congelades" en el temps. Però el més sorprenent d'aquests debats és que, la majoria de les vegades, es realitzen al voltant d'un material

⁴⁷ El 1968, Claude Lévi-Strauss en "The concept of primitiveness" reivindica la complexitat de les formes organitzatives de caçadors i recol·lectors, allunyant-la de l'animalitat en què estaven reclosos. El 1972, Marshall Sahlins escriu l'assaig "The original affluent society" que és la culminació de la tendència a plantejar les societats de caçadors-recol·lectors com a societats en les quals la supervivència no és problemàtica, en què no existeix escassetat i en què cal treballar ben poc per a poder sobreviure.

etnogràfic reduït. Fins i tot, es pot parlar de tot això només a partir dels !Kung-San del desert del Kalahari, probablement el grup més estudiat de tots els temps⁴⁸.

Conceptes diferents de la naturalesa humana provoquen coneixements diferents, fins i tot utilitzant el mateix corpus etnogràfic o estudiant la mateixa comunitat.

El pare de l'etnografia moderna es considera que és Bronislaw Malinowski, el qual va dedicar-se a recopilar una sèrie de metodologies dels autors del segle XIX atorgant-los certa consistència i rigor aparents (vegeu Stanton, 1998, la qual cita diversos autors sobre aquesta tema). En resum, la proposta que elabora és la següent⁴⁹:

- 1) Estar ben informats sobre els desenvolupaments teòrics de la disciplina abans d'iniciar el treball de camp.
- 2) Viure la vida dels nadius
- 3) Aplicar un conjunt de tècniques especials per a la recopilació i el tractament de les dades.
- 4) Escriure un diari etnogràfic en el sentit estricte del terme.
- 5) En resum, les tres tasques principals de l'etnògraf són les següents:
 - a. Participar (fer coses)
 - b. Observar (mirar les coses)
 - c. Interrogar (parlar amb la gent)

La sorpresa dels partidaris de la bondat intrínseca de seguir aquestes instruccions al peu de la lletra fou majúscula quan es publicaren els diaris de

⁴⁸ Es pot consultar aquesta bibliografia en el programa del curs de Verena Stolcke esmentat anteriorment. La història del debat sobre aquest grup es pot seguir comparant, Lee (1979) amb Wilmsen (1989), o bé a través de l'article, però sobretot dels comentaris que el segueixen, de Jacqueline S. Solway i Richard B. Lee (1990).

⁴⁹ Agafo literalment el resum que en fa Josep Ramon Llobera, 1998.

Malinowsky el 1967, en els quals, entre d'altres meravelles, mostrava la seva total despreocupació pel que els pogués passar a les persones que estudiava, la qual ranejava tot sovint la falta de respecte i fins i tot l'insult. No fóra estrany que Malinowsky fos un dels "culpables" involuntaris de l'hegemonia actual de la postmodernitat en antropologia, una posició que no ha assolit en cap altra ciència social i que potser es deu, entre d'altres coses, a la falta de confiança epistemològica que provocà llegir "la veritat" sobre el treball de camp⁵⁰.

L'etnografia permet dir qualsevol cosa. Això no vol pas dir que no se n'hagi de fer, ni que no sigui una metodologia prou interessant, i fins i tot més interessant, per exemple, per a la psicologia social, que no pas els qüestionaris o els experiments⁵¹. Simplement, que no seria prudent ni tan sols legítim, de no mantenir-se una mica en estat d'alerta sobre el que s'explica, una alerta vinculada sobretot als efectes que pot provocar una determinada etnografia més que no pas a l'exactitud o al rigor de la descripció, en la qual, per respecte a l'investigador, hauríem de confiar a priori, sense deixar de banda en cap moment la nostra capacitat crítica, és clar. Els efectes que cal vigilar poden ser, a curt termini, d'aquests que recauen violentament damunt la gent que ha estat etnografiada, però també, a llarg termini, dels que recauen sobretot damunt la mateixa comunitat d'etnògrafs i afins. Un exemple d'aquesta mena d'efecte és la creació i recreació de la noció de cultura que provoca l'etnografia.

⁵⁰ Podríem citar també altres factors més sofisticats, com ara la descolonització dels anys seixanta i setanta, que passà a ser neo-colonialisme i que alterà radicalment les condicions de treball dels antropòlegs, el llibre sobre l'Orientalisme d'Edward Saïd, l'aparició de Foucault en el panorama de les ciències socials, el cansament acumulat per l'etern debat sobre la naturalesa de la cultura o bé els problemes metodològics de l'etnografia, per exemple: el problema de la transparència de la cultura per als seus membres, anomenat el problema de l'informador o també el problema de la traducció o de la competència lingüística de l'etnògraf. Sobre aquest darrer punt —els errors en les entrevistes i l'aprenentatge de les normes metacomunicatives— es pot consultar Briggs, 1986.

⁵¹ Vegeu Sánchez-Candamio (1995) per a una explicació del paper de l'etnografia en psicologia social.

En tota descripció etnogràfica apareixen sempre diferents sobreentesos que no en formen part explícita, però que la conformen, és a dir, que la seva presència no citada garanteix que continuïn formant part de les evidències. Per exemple, que la societat descrita es compon d'individus, que al seu torn es divideixen fàcilment en mascles i femelles, per dimorfisme sexual i que sostenen relacions de parentiu; que hi ha algun tipus d'estructura o institucions i relacions de poder, sovint jerarquització; que s'ha de produir alguna cosa, per tal de sobreviure en el medi ambient; i que hi ha un món que pertany a l'àmbit de les creences o coneixements. De fet, hi ha sobretot un enorme pressupòsit: que hi ha quelcom que es pot descriure. És a dir, que pel fet que hi hagi gent immersa en algun tipus d'activitat més o menys conjunta, aquesta pugui ser descrita o explicada mitjançant un marc on enquadrar-la (el lloc geogràfic de l'activitat, el tipus d'activitat, la llengua de comunicació, el tipus de relacions, etc.) que finalment permet que pugui ser classificada. El més gran pressupòsit és, doncs, la cultura. Sobre el problema de la “invenció” de la cultura en parlen Velasco i Díaz de Rada (1997), per exemple:

Potser radiqui en això la “màgia de l’etnògraf”: en la *transformació* d’una massa caòtica de dades produïdes en el transcurs de la interacció diària amb els nadius, convertida finalment en un discurs coherent i unitari, en el qual cada dada no només encaixa en un segment apropiat del discurs sinó que va apareixent multireferit als altres fins que aconsegueix de presentar una cultura com un tot. (Velasco i Díaz de Rada, 1997, p. 36).

El que fa estrany de tot plegat, és que la cultura no és ni tan sols necessària per a fer l’observació ni per a explicar-la. Només ho és per a generar teoria a posteriori. Per això l’efecte reificador que provoquen les etnografies és sorprenent, perquè ni tan sols és necessari que hi sigui. Les teories sobre les lleis universals del comportament humà o sobre les seves particularitats històriques no necessiten la noció de cultura per a ser acceptables. En canvi, és quan postulen que allò descrit

correspon o pertany a una o diverses cultures que la cosa esdevé inacceptable políticament i moralment⁵².

Els estudis culturals: l'expansió de la cultura.

Simultàniament amb el desenvolupament de cultures per a ser consumides en viatges de plaer, el consum de cultures s'estén també a les ciències socials. A partir de la segona meitat del que fou el nostre segle, la cultura esdevé també objecte d'estudi per a les ciències socials i humanes. Fins al punt que al Regne Unit, i després als Estats Units, neix una nova disciplina els "Cultural Studies"⁵³ encarregada d'estudiar els efectes del consum de la cultura per part de les masses sotmeses als nous mitjans de comunicació⁵⁴. Una definició que ha anat canviant amb el temps i que sembla que ha cristal·litzat finalment en l'examen de les pràctiques culturals i les institucions des del punt de vista del seu vincle complex amb les relacions de poder (Bennett, 1998, o bé Jameson, 1993).

El tret de sortida el donaren Richard Hoggart i Raymond Williams, amb la publicació dels llibres "The uses of literacy" i "Culture and society", els anys

⁵² La discussió sobre la voluntat de "totalitat" de l'etnografia es troba perfectament descrita a Velasco i Díaz de Rada (1997), especialment al capdavall del primer capítol. Malgrat tot, els autors aposten per mantenir l'aspiració a l'aprehensió de la totalitat, encara que sigui només com una actitud teòrica i crítica (sic), bo i reconeixent el necessari caràcter fragmentari i incomplet de tota etnografia (p.39).

⁵³ Una prova més que l'antropologia era la disciplina que havia d'estudiar els "altres" i que eren aquests els únics que posseïen cultura en el sentit antropològic, és el fet que Stanton (1998) anomena els Estudis Culturals, l'antropologia de nosaltres mateixos. Curiosament Serge Moscovici digué el mateix de la psicologia social en la seva conferència al IV Congreso Nacional de Psicología Social que tingué lloc a Sevilla el 1993.

⁵⁴ La relació amb els estudis de Comunicació és tan intensa que de vegades es confonen. De fet molts departaments anglosaxons d'Estudis Culturals s'anomenen "Media and Cultural Studies".

1957 i 1958, respectivament⁵⁵. El que començà essent com una mena de sociologia de la cultura preocupada pels valors i els significats de l'experiència popular s'anà consolidant com un camp interdisciplinari en què convergiren sociòlegs, psicòlegs, antropòlegs, lingüistes i, sobretot, crítics literaris, és a dir, membres dels Departaments universitaris de filologia anglesa que començaven a estar preocupats per la relació entre literatura i societat. Ideològicament la relació inicial dels Estudis Culturals amb el marxisme és també molt clara: la divisió en classes socials havia de comportar per força l'existència de subcultures que s'havien de poder estudiar com a entitats a part de la cultura de l'elit dominant i que havien de ser revalorades.

La relació amb el marxisme s'accentuà amb la segona onada de teòrics dels estudis culturals dels anys seixanta i setanta, els principals representants de la qual són E.P. Thompson i Stuart Hall. En aquells anys, es funda a Birmingham, Anglaterra, el "Centre for the Contemporary Cultural Studies", del qual Paul Willis i els seus estudis sobre la cultura juvenil anglesa i la socialització de la classe obrera, en són un producte destacat⁵⁶. L'èxit absolut que ha tingut la disciplina als països anglosaxons⁵⁷ li ha valgut crítiques molt fortes per part de les disciplines competidores, que han vist com se'ls emportava els estudiants, sobretot quan el

⁵⁵ La història dels Estudis Culturals es pot trobar a Chaney, 1994 i Bennet, 1998, per a una versió crítica es pot consultar Ferguson i Golding, 1997.

⁵⁶ El llibre de Paul Willis, "Cultura viva" existeix també en traducció catalana (Willis, 1998).

⁵⁷ No únicament en aquests països, és clar, per exemple n'hi ha una ramificació a la Universidad Autónoma Metropolitana de Ciutat de Mèxic (vegeu García-Canclini, 1998) i fins i tot a la UAB, al Departament de Filologia Anglesa, el qual publica una revista d'Estudis Culturals que es titula "Culture and Power" (vegeu Hand i Cornut-Gentile, 1995, i González, 1996).

marxisme inicial s'ha anat diluint en favor dels autors habituals de la postmodernitat: Foucault, Derrida, Lacan, etc. Crítiques que provenen de la sociologia pel poc èmfasi que posen en la determinació de l'estructura social i en la producció cultural; o de l'antropologia per les versions "light" que utilitzen de l'etnografia; o fins i tot de la psicologia discursiva pel fet de realitzar sobretot estudis teòrics del tipus d'assaigs de teoria literària farcits d'argot derridià i lacanià, o bé, quan ho són, pel fet de dur a terme estudis empírics massa "tous", basats en l'anàlisi de revistes o programes de televisió i sense tenir en compte les converses sobre aquests i les situacions específiques en què tenen lloc (Billig, 1997). Però l'afany postdisciplinari o transdisciplinari dels Estudis Culturals els converteixen en un camp, en el qual els temes principals són els mateixos que en la resta de disciplines socials afectades per la postmodernitat, amb l'avantatge que estan tots junts! Ferguson i Golding (1997) compilen una llista d'aquests temes: gènere i sexualitat, nació i identitat nacional, colonialisme i postcolonialisme, raça i etnicitat, cultura popular i audiència mediàtica, ciència i ecologia, polítiques d'identitat, pedagogia, polítiques estètiques, institucions culturals, discurs i textualitat, ... Una llista temàtica amb la qual molts psicòlegs socials s'hi identificarien perfectament.

El desenvolupament dels estudis culturals com a camp particular contribueix encara més a la fusió dels dos conceptes de cultura que ja hem comentat, que no eren sinó les dues cares de la mateixa moneda. Els estudis culturals permeten pensar l'"alta cultura" com una subcultura més d'una classe social determinada. D'aquesta manera la cultura ja podia ser definida únicament com una manera de viure, que era el seu sentit antropològic:

La cultura d'un grup o d'una classe és la "manera de viure" peculiar i distintiva d'aquest grup o classe, els significats, valors i idees materialitzats en institucions, en relacions socials, en sistemes de creences, en hàbits i costums, en els usos dels objectes i dels béns materials. (...) La cultura és la manera en què les relacions socials d'un grup estan estructurades i formades: però també és la manera en què aquestes formes són experimentades, enteses i interpretades pel grup. (Hall i Jefferson, 1976, citat a Bennet, 1998, p. 23).

Aquesta definició intenta abraçar d'una manera global totes les possibilitats que els antropòlegs havien estat pensant per a la cultura, “el tot complex”, els productes materials, l'estructura social i els mapes mentals dels seus membres. Com s'esdevé a vegades (i com passa també —miraré d'explicar-ho més endavant— amb la manera que la psicologia ha acceptat la cultura), aquelles definicions que eren tingudes per incompatibles i subjecte d'enormes polèmiques en la disciplina que inicià el debat (l'antropologia), se simplifiquen quan entren en un altre terreny, en aquest cas els Estudis Culturals. Aleshores els conflictes desapareixen com per art de màgia i la “cultura” esdevé quelcom de sòlid, una obvietat, una dada més de l'experiència sensible de la persona, un fenomen que es dona per sobreentès.

A més a més, mentre al Regne Unit les publicacions dels Estudis Culturals comporten inevitablement referències a les classes socials, a Althusser i a Gramsci, als Estats Units la noció de classe social desapareix i és substituïda per les de raça i etnicitat. Marjorie Ferguson i Peter Golding (1997) addueixen que això pot ser degut a les característiques sociològiques i culturals peculiars del país, com mostra la virtual absència de la noció de classe en els discursos polítics i acadèmics, a causa de la demonització de tot el que soni a marxista, però també a la creença que tothom pertany a la classe mitjana i que la mobilitat social és el resultat de la iniciativa individual i no pas de les forces econòmiques, històriques, polítiques i socials. Per exemple, mentre els Estudis Culturals són un aspecte important de la vida política⁵⁸ i dels debats sobre l'educació a la Gran Bretanya, als Estats Units només són un desenvolupament acadèmic més. Mentre Gran Bretanya els debats han tingut lloc

⁵⁸ Estan tan lligats als moviments socials que hi ha qui no vacil·la a aplicar-los la noció gramsciana de l'intel·lectual orgànic (sobre aquest debat es pot consultar Bennet, 1998).

sobretot als mitjans de comunicació, publicacions i revistes de l'esquerra, als Estats Units els debats tenen lloc exclusivament a les universitats i les revistes acadèmiques. Sigui com sigui, el fet és que la noció de cultura és indiferent a aquesta mena de debats, no pas perquè sigui neutra pel que fa al seu contingut concret, sinó perquè és per damunt de tot un instrument de classificació al servei de les categoritzacions que l'imaginari de cada societat necessiti. Pel que fa a la cultura, parlar de cultura de classe o de cultura d'ètnia, és tot u.

Quan he començat aquest punt parlant del consum de cultures per part de les ciències socials no era només un estirabot, o almenys no era un estirabot individual sinó compartit. James Clifford, un dels exponents de l'antropologia postmoderna, qualifica el model dels Estudis Culturals com a basat en el turisme i els viatges. És a dir, en la reproducció de l'experiència exòtica de visitar altres cultures o subcultures per a la satisfacció d'una necessitat de distracció i d'espectacle –la diversitat n'és un de ben distret– per part de l'individu consumidor, més que no pas producte d'una preocupació de transformació social. No vull afirmar que aquesta sigui una crítica justa, atesa la història i les ramificacions dels Estudis Culturals, però sí que és inevitable que aquest en sigui un dels efectes més clars, mentre no es desempallegui de la noció de cultura com a càpsula on amagar les modernes “ways of life”. Com diu Fredric Jameson:

La cultura –la versió més dèbil i secular d'això que anomenem religió– no és una substància o un fenomen pròpiament dit; es tracta d'un miratge objectiu que sorgeix d'una relació entre, com a mínim, dos grups. És a dir, que cap dels grups no “té” una cultura només per ell mateix: la cultura és el nimbus que percep un grup quan entra en contacte amb un altre grup i l'observa. És l'objectivació de tot el que és aliè i estrany en el grup de contacte: en aquest context, és molt interessant observar que un dels primers llibres [es refereix a Barth, 1969] sobre la interrelació dels grups (el rol constitutiu de la frontera, la forma en què cada grup és definit pels altres i alhora en què aquest els defineix) s'inspira en *Estigma*, d'Erving Goffman, per a descriure com funcionen per als altres les marques definidores: en aquest sentit, aleshores, una “cultura” és un conjunt d'estigmes que té un grup als ulls de l'altre (i viceversa). (...) La cultura, aleshores, ha de veure's sempre com un vehicle o com un mitjà amb el qual es negocia la relació entre els grups. Si un no està amatent i no la desemmascara sempre com una idea de l'Altre (encara que jo la reassumeixi per a mi), es perpetuen les il·lusions òptiques i el fals objectivisme d'aquesta complexa relació històrica. (Jameson, 1993, p. 101)

Una crítica perfecta a la noció substancial de cultura, però que no qüestiona la noció sinó que només la resitua. El meu qüestionament prové del fet que aquesta percepció d'un grup que atribueix cultura a un altre grup no és una percepció neutra sinó modulada per les relacions de poder entre ambdós grups. El més habitual és que les relacions de força no permetin als dos grups de categoritzar de la mateixa manera, ni el nombre o tipus de característiques de la cultura veïna ni els continguts d'aquesta. Si es tracta d'un grup dominat i d'un grup dominant, la literatura sobre grups de referència és prou clara en aquest punt. Quan es tracta d'un grup minoritari en relació a una grup majoritari (psicosocialment parlant), el més normal és que l'excepció cultural sigui “llançada” contra el grup minoritari com una acusació i no pas al revés. Crec que això és especialment pertinent també en el cas de les diferències “culturals” de classe social, quan s'atribueix a una classe social una determinada cultura, per tal de valorar-ne el món i les produccions simbòliques, també s'estan assenyalant determinats aspectes de la diferència. Aspectes que poden

ser usats precisament en contra de les persones categoritzades en determinada classe social, per exemple, mentre que l'esforç militar d'un estat pot provocar crides a la unitat nacional per la cultura compartida, la diferència cultural s'utilitzarà com una legitimació quan es tracti de reprimir policialment uns avalots.

Les relacions de poder, a més a més, no només impliquen dos grups enfrontats sinó també el context en què això té lloc, perquè, al cap i a la fi, si un grup no està mai aïllat, tampoc no ho estan dos grups. El context de les relacions intergrupals sempre és més ampli, implica la presència de tercers grups i també, i per damunt de tot, la d'un marc en el qual s'inscriuen aquestes relacions. Aquesta percepció, la de la cultura de l'"altre", només és possible en un moment històric i en un espai concrets, que és l'Europa dels segles XIX i XX. Un marc històric en el qual el concepte triomfa i en el qual és possible d'atorgar-li les funcions que segreguen i construeixen simultàniament l'altre. Un concepte que requereix alguna cosa més que prudència en el moment de ser utilitzat en qualsevol anàlisi de les ciències socials o humanes.

Tercera part: ACTORS

CAPÍTOL 5: PSICOLOGIES DE LA CULTURA

La cultura, d'una manera o d'una altra, ha estat sempre present en psicologia. És clar que, almenys de forma explícita, només ho ha estat al marge. La segona etapa de Wundt, la de la maduresa, o de la senilitat segons qui s'ho miri, consistí en el projecte d'una Psicologia dels Pobles. Un projecte que ell mateix va començar i va acabar, escrivint vint volums tan exhaustius que poca gent s'ha vist amb cor de llegir-los. Però aquesta no fou la raó de la ràpida extinció del projecte de la "Völkerpsychologie". El projecte, que de fet tampoc no havia començat Wundt sinó Lazarus i Steinthal –com expliquen Jahoda (citada a Jiménez-Domínguez, 1997), Greenwood, 1999 i Danziger, 1988–, va cedir el terreny a la psicologia experimental, que tenia tots els trumfos en un ambient d'eufòria positivista¹. Però la proposta que la cultura, la civilització o la ment del poble tenia alguna relació amb la psicologia individual ja havia estat llançada i no abandonaria mai més la psicologia².

Vygotski elaborà una altra de les propostes que consideren la cultura com a element central. La seva versió dels fets parteix d'una altra eufòria, la de la revolució socialista com a projecte de millora de la humanitat. La gran narrativa en la qual s'inseria implicava que la humanitat tenia estadis de desenvolupament, cultural o espiritual millors i pitjors, i que era la cultura la que marcava la diferència. Una lògica evolucionista –tot i que escapava al terreny de la biologia per entrar en el de les confrontacions sociohistòriques– que forçosament havia de quedar demostrada pels estudis fets en psicologia del desenvolupament. La metàfora era molt clara –i continua essent-ho per a la majoria de pensadors de l'esquerra–: si, gràcies al

¹ De totes maneres, com a mínim fins als anys 30, la psicologia dels pobles de Wundt va ser una proposta que va engrescar molta gent. A Catalunya, a la primeria del segle XX, en consonància amb desenvolupaments paral·lels a la resta d'Europa, Tomàs Carreras i Artau portà a terme una fusió entre la psicologia i l'etnografia, tot intentant de treballar amb conceptes com ara la Psicologia dels Pobles, apta per a estudiar pobles "civilitzats", i la Psicologia Ètnica, apta per a pobles "primitius", així com diferenciar la Psicologia Col·lectiva de la Psicologia General (Calvo, 1995).

² Per a la influència de Wundt damunt G.H. Mead, per exemple, vegeu Farr (1983).

contacte amb algú amb més coneixements, l'infant aprenia i arribava a nivells superiors, als quals mai no podria arribar tot sol, els pobles amb un nivell cultural baix segurament també podrien desenvolupar-se si estaven convenientment situats en un camp històric concret, i si podia ser sota el guiatge del comunisme, millor. Vygotski, juntament amb els conductistes de l'altra banda de l'Atlàntic i del Pacífic, ho veia molt clar: la solució era l'educació. Ara bé, mentre els conductistes americans no tenien cap intenció de veure l'educació com un procés lligat a la cultura, per Vygotski no hi havia dubte: el progrés individual era, no ja paral·lel, sinó completament dependent del progrés cultural.

Hi ha encara quatre terrenys més en què la cultura es vincula a la psicologia: l'antropologia psicològica, la psicologia transcultural, la psicologia cultural i la psicologia social crítica. D'una banda, l'antropologia psicològica damunt esmentada, una vegada finalitzada l'aventura psicodinàmica de l'escola de Cultura i personalitat, s'atreveix a encarar-se amb les formulacions cognitivistes (en alguns llocs fins i tot passa a denominar-se antropologia cognitiva per a separar-la de l'escola psicoanalítica), i també s'ocupa de temes com ara el desenvolupament, la socialització en la cultura, la relació entre cultura i fisiologia, el canvi social i la salut mental (DeVos, 1980). Una altra variant de l'antropologia psicològica és la que es troba vinculada a la construcció social de les emocions (vegeu, per exemple, Lutz, 1988, Lutz i Abu-Lughod, 1990, Le Breton 1995, 1998). Els magnífics treballs d'aquests autors a penes es distingeixen de qualsevol treball construccionista produït per la psicologia social, llevat en el fet que potser són millors, almenys en l'ús de l'etnografia com a metodologia principal sense caure en la seva mitificació i en l'actitud, més desacomplexada, de qui sap que pertany al "mainstream" d'una disciplina.

Però dins dels límits "sagrats" de la disciplina encara resten opcions, fins i tot dins el corrent principal experimentalista. Parlo de la psicologia i de la psicologia social transculturals. Una subdisciplina o especialització de la psicologia que pel nombre de persones que hi treballen podríem considerar-la marginal, però que conceptualment es troba en el centre mateix de la disciplina. La psicologia transcultural, dels supòsits de la qual parlaré més endavant, és un element central en

la legitimació de la disciplina tal i com l'entenen els experimentalistes. Mentre la universalitat dels processos psicològics estudiats amb el mètode de les ciències naturals no patí cap qüestionament digne d'esment, la psicologia transcultural simplement no existí. Però quan, durant els anys seixanta del segle passat –és a dir, fa uns 40 anys–, les crítiques més fortes començaren a treure tímidament el cap sostingudes per humanistes, fenomenòlegs i altres psicòlegs de la “consciència”, i finalment foren reforçades pels corrents marxistes crítics i altres derivats postestructuralistes, la cosa canvià. En aquell moment, la psicologia oficial començà a necessitar urgentment alguna cosa més que legitimitat metodològica, i la trobà en la promesa de validesa externa i ecològica que li oferia la psicologia transcultural. Sense canviar ni una coma del que s'estava fent, només calia anar a visitar d'altres cultures i comprovar in situ la universalitat dels processos psicològics i psicosocials bàsics detectats, “en primer lloc”, a Occident.

En el moment en què aquest edifici ja no se sostingué més³ aparegué la psicologia cultural. La psicologia cultural nasqué del contacte amb un grup d'antropòlegs psicològics (per exemple, Richard Shweder i Le Vine, etc.) que proposaren de fusionar directament les seves propostes amb les d'alguns psicòlegs desencantats de la transculturalitat i del cognitivisme, i que majoritàriament provenien de la psicologia del desenvolupament (com ara Michael Cole, Jaan Valsiner o bé fins i tot, més endavant, Jerome Bruner). El fet que el nucli dur de la psicologia cultural el constitueixi la psicologia del desenvolupament no és estrany si considerem que la legitimitat històrica de l'empresa psico-cultural l'aporta Vygotski. De fet, la psicologia cultural sorgeix al mateix temps que psicòlegs com Michael Cole i d'altres, que fan estudis a Rússia amb A. R. Luria, recuperen els treballs de l'autor rus per al públic occidental. Tampoc no és cap casualitat que els antropòlegs que he citat més amunt siguin gent que treballa en el camp del desenvolupament, ja que la seva preocupació és sobretot la qüestió de l'adquisició de la cultura. Un camp propici per a la convergència d'antropologia i psicologia. La noció de cultura que la

³ Lamentablement, hi ha encara molts llocs, per no dir la majoria de departaments de psicologia del món, on hom sosté encara això.

psicologia cultural fa servir és hereva de la que l'antropologia simbòlica o interpretativa utilitza. Una concepció que, com ja he comentat, entén la cultura com una sèrie de significats compartits, i en què la transmissió de significat entre individus és el tema central. D'aquí que el desenvolupament, entès com a adquisició de coneixements, sigui el fonament de tot plegat.

Pel que fa a la psicologia social crítica, si bé aquesta no ha posat, almenys explícitament, l'èmfasi en la cultura ni en el desenvolupament, com ha fet la psicologia cultural, els seus camins s'han encreuat sovint, adés idèntics, adés diferents. En primer lloc, la psicologia social crítica no ha estat gaire amiga d'essències, sien aquestes la cultura o el desenvolupament, i no se li ha escapat el caràcter metafòric dels contes psicològics d'aquest estil (com mostren Stainton Rogers, 1992). Però hi ha sobretot una història no compartida. La psicologia social crítica no combrega amb Vygotski ans amb els autors post-estructuralistes i la seva història no està lligada amb la de la psicologia del desenvolupament ans amb la psicologia social de l'interaccionisme simbòlic, amb tota la càrrega sociològica que aquesta relació implica. Tot i que la distància sigui enorme i les diferències abismals, la distinció entre la psicologia cultural i la psicologia social crítica recorda aquella primera distinció entre l'antropologia cultural i la social.

La psicologia social crítica no s'ha estat mai de carregar contra la psicologia experimentalista, entre d'altres raons, per no tenir en compte les diferències culturals. Però aquesta crítica no ha estat del tot correcta, perquè com ja hem vist, l'experimentalisme pot acceptar perfectament la crítica i seguir fent el mateix sense canviar res. Només cal convertir la cultura, sigui aquesta el que sigui, en una *variable independent* més dels experiments. Tanmateix, l'efecte més profund que produeix el fet que es prengui la cultura com un dels elements dels quals criticar-ne l'absència en la psicologia dominant ha estat l'efecte de retorn que ha produït sobre la pròpia psicologia social crítica. La qual s'ha vist obligada a quedar-se amb el concepte per a si mateixa; tot i que no l'ha convertit en un element central de les seves activitats, per dissort no s'ha vist en la necessitat, o no ha tingut la valentia, de criticar-lo. La por a deconstruir la cultura ha estat molt important, ja que era aquesta la que contenia la

xarxa simbòlica. Treure la cultura equivalia a treure la xarxa del construccionisme i dels seus aliats crítics i obligar-lo a fer un salt en el buit.

Per aquestes raons, les diferències entre la psicologia cultural i la psicologia social han quedat esvaïdes, i ara fins i tot regna una certa confusió al respecte. Molts estudiants no entenen per què són diferents i, cosa més important per a mi, no entenen per quina raó han de continuar essent-ho. La crítica al “mainstream” per no tenir en compte la cultura no era una crítica imprescindible, però l’efecte que ha produït és que el problema més important: la base política de la cultura com a legitimadora de les categories socials dominants, ha estat negligit. Allò que aquesta crítica i la seva lògica perversa han acabat mostrant no és que la cultura no formi part de la psicologia sinó que simplement n’ha estat relegada provisionalment. La facilitat amb què tant les versions més dures de la psicologia positivista, dins la psicologia transcultural, com les versions més toves, dins la psicologia cultural, han recuperat la cultura com un element constitutiu de la disciplina ho mostra clarament.

Però, de quina manera l’han recuperat? Miraré d’explicar-ho en els paràgrafs que segueixen. Una de les metàfores més interessants dels últims temps es refereix a la plasticitat de tot el que és humà. El cervell humà és sorprenentment plàstic (no *de* plàstic, tot i que potser ben aviat ho serà), l’adaptabilitat de l’espècie humana és sorprenentment plàstica, la creativitat i l’art humans són *la* plàstica, les societats humanes són, de vegades, plàstiques i la cultura és extraordinàriament plàstica, en tots els seus àmbits. Les seves formes són plàstiques, les seves expressions són plàstiques, la seva estructura és plàstica, o bé gaudeix d’un dinamisme plàstic, etc. A jutjar pel tractament que rep la cultura en la literatura psicològica sobre diferències culturals, aquesta també és plàstica, canvia d’àmbit, es desplaça, es redueix o s’amplia, en funció de l’argument que l’autor esgrimeix. Així, doncs, sense previ avís, ens podem trobar amb estudis sobre cultura que tenen com a marc els Estats, seguits d’estudis que tenen un altre marc geogràfic (una regió, una comarca, un continent!); altres, amb un marc racial; altres, on el que canvia és el sistema econòmic, o el grau de desenvolupament, o alguna altra característica específica d’algun grup o la conjunció de diversos d’aquests elements. És a dir, que hi ha una cultura espanyola *versus* una francesa, una cultura europea *versus* una americana, una cultura

caucàsica *versus* una cultura mongòlida, una cultura capitalista *versus* una de socialista o de caçadors-recol·lectors, una cultura dels països desenvolupats *versus* una de països subdesenvolupats o en vies de desenvolupament, una cultura de família nuclear *versus* una d'extensiva, una d'individualista *versus* una de col·lectivista... Cadascuna d'aquestes cultures és segons el moment la Cultura per excel·lència la que determina sense cap mena de dubte la conducta dels seus membres.

Essent aquesta variabilitat tan evident, sorprèn de veure que, pel bé de la claredat científica, es negligeixi la pertinença multicultural de grans parts de la població en molts dels àmbits habituals dels estudis psicològics. En aquests casos, l'individu és avaluat únicament i exclusiva en funció d'un dels àmbits. Hi ha qui anomena això control de variables estranyes! És d'estranyar el poc interès que susciten els estudis sobre pertinença multicultural, en contrast amb l'expansió que tenen actualment els estudis sobre territoris multiculturals. Sembla com si la falta d'interès per estudiar la multiculturalitat en el si de l'individu provingués del fet desconcertant que l'existència d'individus multiculturals és de fet la crítica més forta que pot rebre tot tipus de determinisme cultural. Però sobretot és una desafortunada coincidència entre l'extrema dreta enemiga de complexitats i la psicologia amiga de simplicitats i causes úniques.

En la llista de més amunt he posat parelles comparables, però també hi ha qui opta per barrejar gats i llebres, comparant impunement, per exemple, Espanya, els Estats Units i l'Àfrica Oriental⁴, amb el brillant argument que tot són animals. Una altra possibilitat divertida és anomenar el mateix grup de subjectes amb noms que evocuen diferents àmbits. Segons l'estudi, aquests poden ser Anglo-americans, americans, estudiants de Harvard, nord-americans, habitants dels USA, caucàsians, anglo-saxons, occidentals, moderns,... El més important és que l'a priori descriptiu pugui ser usat com un a posteriori explicatiu, de manera que els estudis surtin

⁴ Una breu ullada a qualsevol revista de psicologia transcultural permet de detectar-ne uns quants, però vegeu Smith i Bond (1993) per a i una sèrie d'exemples compilats acríticament.

impecables en la seva lògica, raonament i demostració. La cultura com a significats compartits, com a llibre que s'interpreta, en suma com a creació dels seus membres, pren sentit d'aquesta manera per a la psicologia regalant-nos l'explicació de la conducta. Un es comporta com ho fa perquè és espanyol, català o zulú. El procés d'unificar coses diferents, separar coses semblants, fer barreges màgiques, dissoldre components, evaporar misteris i fondre significats, és l'alquímia de la psicologia basada en la cultura.

El perill enorme que comporten aquests despropòsits és a la vista de tothom en qualsevol congrés de psicologia social. Només cal anar a les taules de psicologia cultural i escoltar atentament. De cop, l'agenda política progressista que sempre havia tingut la psicologia social –independentment que els efectes fossin o no els desitjats– ha desaparegut. Aquella psicologia social preocupada per les relacions intergrupals i per la formació d'estereotips que tenia com a objectiu d'esborrar els prejudicis, o si més no d'atenuar-ne els efectes, de la faç de la Terra, s'ha convertit en la disciplina que els fabrica. Semblava que no n'hi havia prou amb haver-los naturalitzat a través de les nocions de categorització social i de les teories de la Identitat Social, ara calia, a més, dotar-los de contingut. I això és el que ofereix la cultura a la psicologia social. Engrandir el ja prou penós catàleg d'estereotips i legitimar-lo amb l'aura de la ciència⁵.

Com veiem, el tractament que la psicologia ha fet de la cultura dista de ser sistemàtic. Sembla com si s'hagués volgut deixar voluntàriament indefinit el terme per tal que representés de manera flexible allò que era necessari en cada moment, en funció de l'experiment que s'estigués realitzant. Una manca de seriositat

⁵ Només per no sortir de l'Estat Espanyol, es pot consultar el número especial monogràfic "Cultura y Psicología Social" de la revista *Psicothema* o bé les actes del "VII Congreso Nacional de Psicología Social" i buscar-ne els articles sobre diferències culturals, són un gran reclam per a aquells que busquen confirmar els seus prejudicis. Si sortim de l'Estat tenim a Rogelio Díaz-Guerreo, una persona que treballa habitualment amb reconeguts psicòlegs transculturals nordamericans, i la seva peculiar *Psicología del Mexicano.*, amb diverses edicions des de 1967, certament un trist catàleg de despropòsits.

enormement criticable, però no pel trencament d'alguna de les sofisticades regles que regulen l'obtenció del coneixement científic sinó pels efectes polítics racistes que ha comportat. En els dos punts que vénen a continuació repassarem amb més deteniment la relació de les dues grans branques explícitament culturals de la psicologia, la transcultural i la cultural, amb la cultura i deixarem per al proper capítol la resta d'implícacions que es deriven de la relació entre cultura i psicologia social.

L'estafa de la psicologia transcultural

La psicologia transcultural és, francament, un exercici molt estrany. Utilitza la cultura com a variable independent que afecta o modifica uns suposats processos psicològics bàsics universals. I no té cap problema en utilitzar qualsevol de les definicions corrents de cultura. Smith i Bond (1993), per exemple⁶, en un estrany atac de coherència critiquen la versió de cultura que usen alguns psicòlegs transculturals, els quals l'entenen com a “the man-made part of the environment” (concretament: Segall, Berry, Dasen i Poortinga, segons Smith i Bond). Però la crítica no és per la vaguetat, ni per la simplificació, ni per la desaparició del segle de debats en antropologia, sinó perquè és una definició que crea un problema irresoluble als psicòlegs transculturals, ja que no permet dibuixar les fronteres entre cultures. Això és especialment greu si es pretén que la cultura expliqui les diferències de comportament que es troben en els seus experiments. La seva proposta és, doncs, agafar la versió interpretativa de la cultura i definir-la com un sistema relativament organitzat de significats compartits (Smith i Bond, 1993, p. 35 i 36). Des del moment en què, com sempre, la dèria de l'ordre i de l'organització els permeten d'establir fronteres i delimitar qui hi pertany i qui no, ja poden cometre el delictes de definir la societat com una unitat territorial organitzada al voltant d'una cultura comuna. Això simplificarà enormement la selecció de subjectes mostrals. Qualsevol persona escollida dins d'un àmbit territorial en compartirà, per definició,

⁶ A partir d'aquí utilitzaré exemples de Peter B. Smith i Michael Harris Bond, perquè són psicòlegs *socials* transculturals, a part del llibre que acabo de citar, es pot consultar Bond i Smith (1996) per a un exemple d'estudi transcultural d'un procés psicosocial, en aquest cas: la conformitat.

la cultura⁷. I no es podrà dir mai que pertany a una altra cultura ja que això complicaria massa la tasca científica, sinó que la diversitat s'explicarà, no per un altre patró organitzat sinó per diferències en la manera en què els individus experimenten *la seva cultura* (Smith i Bond, p. 37)!. A ningú no se li escapa, en aquest punt, que no és una *explicació* admissible la d'explicar qualsevol conducta o pensament per la cultura. La cultura és una *descripció* i no pas un procés. Unifica un territori de fenòmens sota una categoria, però no pot ser *causa* de res⁸. Per això el seu ús en psicologia és més que sospitós. Probablement perquè manté una *agenda oculta* –racista– revestida de ciència⁹.

La psicologia transcultural apareix als anys 50 a les universitats de Montreal i de Yale, en la qual Murdock, per encàrrec de la CIA¹⁰, fa una llista de les característiques de 3500 cultures (citada a Aguirre, 2000). Una mena d'arxiu etnogràfic perquè els agents del govern americà es puguin moure sense problemes pels seus dominis. Ara bé, sembla que només cal donar un cop d'ull a l'Espanya de toreros i panderetes que hi surt per adonar-se que alguna cosa falla. Falli o no la descripció, el que això demostra és, novament, la indissoluble relació entre la formació d'estereotips i la teoria cultural.

⁷ Com que això és impossible, i ho saben, no vull ni imaginar les barbaritats metodològiques que deuen cometre a l'hora de decidir qui pertany realment a la societat i qui no.

⁸ Segall (1986) en una revisió extensiva del camp de la psicologia transcultural que val la pena de mirar per a complementar aquest capítol amb informació seriosa, argumenta que la cultura no pot ser entesa *per se* com una variable sinó com un conjunt de variables independents. Per aquesta raó, sempre segons l'autor, buscar una definició de cultura no té cap interès i, a més, és difícil trobar treballs que descriguin el comportament com a producte de la "cultura (ibid. p. 527), sinó que sempre és producte de variables com ara patrons de subsistència, institucions polítiques i socials, llengües, normes, divisió sexual o ètnica del treball, densitat de població, modalitat d'habitatge,... No obstant, és l'únic psicòleg transcultural que he trobat que fa esment del problema.

⁹ Revisaré aquesta possibilitat en el capítol 7.

¹⁰ Tenint en compte la responsabilitat de l'OTAN en l'origen de la psicologia social europea contemporània, m'abstindré de fer qualsevol comentari mordaç al respecte.

Per exemple, el munt de barbaritats que ens proporciona el llibre de Smith i Bond (1993) ens presenta un extracte d'una discussió mantinguda en una sessió del Consell de Seguretat de les Nacions Unides l'any 1967 durant la guerra àrabo-israeliana, entre el representant nord-americà i el sirí. La discussió, acalorada, gira entorn de la participació camuflada dels Estats Units en el conflicte. En aquest extracte, el representant d'aquest darrer país exigeix la presentació de fets que demostrin la seva suposada participació, mentre que el representant sirí basa els seus arguments en el context més general de les relacions àrabo-americanes. La discussió és analitzada en termes culturals, és a dir, que, pels autors, el que provoca el conflicte i els malentesos són la diferència d'estils de negociació que sostenen les persones amb valors interdependents de les cultures col·lectivistes (estil que anomenen *intuïtiu*) i les persones amb valors independents de les cultures individualistes (estil que anomenen *factual*). Aquest és un exemple molt clar de *com una explicació a través de la cultura pot evacuar de l'anàlisi la dimensió històrico-política i de relacions de poder*, tot transformant-la en una qüestió d'inherències culturals, que s'han de comprendre i tolerar per poder controlar-les i mantenir converses més fructuoses. Finalment, segons aquests autors, el context polític només explicaria que aquesta discussió transcorregué de forma acalorada, però no explicaria ni la forma ni el contingut de l'argumentació!

La base metodològica de la psicologia transcultural, com la de qualsevol branca de la psicologia, malauradament, és l'estadística. Una metodologia de caràcter universal, tal com pretén ser l'estadística a causa de la seva aparent neutralitat, però necessitada de diferències. Per tal d'arribar a conclusions que no siguin trivials l'estadística es proposa com a objectiu de desenvolupar instruments capaços de detectar cada vegada millor les diferències. Així, el fet de poder afirmar amb total certesa (amb el 95% o més de probabilitat) que un objecte (psicològic, social, biològic...) és diferent d'un altre és un requisit indispensable per a poder dur a terme qualsevol classificació. Cal recordar que la base del coneixement científic és precisament aquesta habilitat per a classificar? En el gest de classificar, el món pren forma, adquireix una nova realitat. La classificació dota al científic del seu instrument més necessari: les preguntes, ja que automàticament el "descobriment" d'una diferència requereix la generació de teories explicatives, la reificació (en les ciències

socials, més sovint, naturalització) d'aquesta diferència, la seva generalització, etc. Un dels casos més escandalosos d'aquesta necessitat fou la posada en marxa d'eines capaces de detectar diferències que permetessin la classificació de persones, així nasqué la psicologia diferencial. Es creen bateries de tests per a poder classificar la gent en funció de multitud de característiques de personalitat, intel·ligència, actitud, habilitat, potencial, etc., l'aplicabilitat dels quals en el món de la indústria, l'administració estatal i l'exèrcit es fa imprescindible, no tant per la correcció i l'adequació de les seves seleccions, ans més aviat per la generació de nous subjectes que accepten d'adaptar-se a les característiques que hom els exigeix a través dels tests. És sabut que qui millor passa un test de personalitat no és aquell que efectivament reuneix les característiques desitjades sinó aquell que millor sap adaptar les seves respostes a allò que li sembla que és la conducta o l'opinió desitjables. I amb això ja n'hi ha prou, perquè l'efecte final és el mateix: la persona escollida es comportarà com volíem. Però la recerca de diferències estadístiques no es produeix en el buit. Tota classificació està basada en una altra classificació d'ordre superior, en un procés en el qual *el paper de l'evidència és fonamental*, evidència, és clar, que no pot derivar de cap procés científic (encara que pugui ser-ne reforçada per un) sinó del sentit comú a la manera europea. Quan es tracta de persones, la classificació d'ordre superior i de caràcter "evident" utilitzada ha estat habitualment el sexe o la raça. La progressiva incorrecció política d'aquests termes ha portat a utilitzar altres fonts de classificació, més de moda, com ara la cultura. Una metodologia com l'estadística pot pretendre ser universal perquè no ha tingut mai cap problema en pensar les diferències com a universals. Així, doncs, tal com fa la psicologia transcultural, només cal aplicar els instruments de la psicologia a d'altres poblacions, calibrar-ne les diferències mecànicament i descobrir diferències culturals. Això permet fàcilment de saber quins són els processos psicològics "*universals*" i quins no, sempre que es mantingui el supòsit inicial, ideològic, que totes les persones a les quals s'aplica el test, són individus i pertanyen, òbviament, a una cultura.

L'intent més sistemàtic d'establir aquest tipus de diferències basades en uns universals pressuposats, com són la cultura i l'individu, és, doncs, la psicologia transcultural. La seva principal preocupació és trobar quines són les bases universals de la conducta humana i com aquestes bases es desenvolupen a través de les

diferents cultures creant variacions particulars de cada conducta. Això els ha de permetre, sembla, ajudar a solucionar un tipus de problemes especials, els problemes inter-culturals, que es defineixen com a tals a través de la cultura: incomprensió, integració, desenvolupament, etc. i alhora descobrir quins dels processos psicològics bàsics estudiats per la psicologia nord-americana són efectivament generals i quins es deuen a variacions culturals. En conseqüència, la rèplica d'experiments i la utilització de tests en altres cultures són les seves eines fonamentals. Des del seu punt de vista, la cultura és un fenomen que prové de l'interior dels individus, del seu processador central, que en determina una part de la conducta (la part no determinada biològicament). Els problemes que preocupen l'investigador són evidents (no se'n qüestiona la definició com a tals); l'investigador manté una posició culturalment neutra (gràcies al mètode científic) i els problemes de trasllat d'instruments d'una cultura a una altra són simplement de traducció. Els estudis transculturals d'aquest estil, acrítics i areflexius, al final només serveixen per a reafirmar la diferència de l'altre en tot allò nostre que considerem positiu i la seva igualtat quan cal confirmar la universalitat (és a dir la inevitabilitat) dels nostres mals.

D'altra banda, els psicòlegs transculturals nord-americans s'interessen pel que anomenen les psicologies indígenes. Per aquest terme entenen la psicologia que es produeix a Europa, a l'Amèrica Llatina, o bé a l'Àsia¹¹. De fet, qualsevol psicologia excepte la nord-americana és considerada una psicologia indígena. Aquestes s'haurien de caracteritzar per la seva pròpia definició del que són els problemes d'investigació però només mereixerien ser respectades pels psicòlegs transculturals si treballaven seguint el mètode científic i col·laboraven en la recerca de les bases psicològiques de la conducta humana, és a dir, si utilitzen el llenguatge dels psicòlegs transculturals per tal de comunicar-se amb ells. La qual cosa demostra una sensibilitat esglaiadora cap al seu propi terreny d'investigació: la diversitat cultural.

¹¹ Sembla ser que Àfrica sempre és un misteri; per això tampoc no apareix en el llibre de Smith i Bond, 1993.

Una vegada tenim les persones classificades i podem dir a quina cultura *pertanyen*, necessitem conèixer-ne les característiques per tal de poder explicar la conducta d'aquestes persones. La classificació que més èxit ha tingut entre els psicòlegs transculturals ha estat la de l'individualisme *versus* el col·lectivisme. En les recerques que utilitzen aquesta distinció, els països¹² se situen en una classificació jeràrquica de més individualistes a més col·lectivistes segons els resultats d'una enquesta mundial que es va realitzar fa uns quants anys (amb l'excepció del bloc de l'Est) i així podem comparar els resultats de les nostres investigacions transculturals amb la posició de cada país. L'enquesta de què parlem la va fer Hofstede el 1967, que la repetí el 1973 (en total 117.000 respostes), els resultats, que analitzaven diversess classificacions dicotòmiques, no es van publicar fins el 1980¹³. És fàcil d'endevinar-ne el resultat. Els tres primers països individualistes són: els Estats Units d'Amèrica, Austràlia i Gran Bretanya; els tres últims, Panamà, Equador i Guatemala¹⁴. Tot i l'escàndol evident que suposa fer l'assimilació d'un país igual a una cultura, l'individualisme *versus* col·lectivisme ha estat un dels mètodes heurístics més usats en investigació transcultural. Si coneixem la posició d'un país en la jerarquia, podem explicar els seus resultats! I la possibilitat d'explicació ha estat sempre més aviat escassa i preuada.

El tipus de valors que els membres d'una cultura col·lectivista assumeixen són l'ordre social, el respecte als pares, la seguretat familiar i nacional, el respecte a la tradició, l'obediència,... Mentre que els valors d'una cultura individualista són la curiositat, la creativitat, l'obertura mental, el plaer, la vida diversa, la independència (Smith i Bond, 1993). Per tant, aquests són els valors que predominen en un extrem

¹² És de notar el salt de nivell que es produeix en els estudis transculturals quan intenten operacionalitzar la cultura, de cop aquestes es converteixen en Estats independents i reconeguts per l'O.N.U. per "necessitats metodològiques".

¹³ Els detalls d'aquesta recerca així com d'altres de semblants del mateix autor es poden consultar a Hofstede, 1991.

¹⁴ Noti's la metàfora visual que suposa que l'individualisme està a dalt de la taula i el col·lectivisme a baix.

a Guatemala i a l'altre als USA. La facilitat amb què es pot fer una afirmació d'aquest tipus es esfereïdora. D'una banda, perquè els valors no són neutres –fer aquesta afirmació sembla una estupidesa, però els psicòlegs que fan estudis transculturals sembla que s'ho prenguin així; ells "estudien" els valors i, per tant, aquests no són motiu de disputa–. I no perquè siguin relativistes culturals sinó precisament perquè no ho són. La seguretat en els propis valors (creences i conceptes inclosos) és tan elevada que no cal fer-ne judicis. L'opinió no és científica, ja se sap. Si fossin relativistes haurien de ser capaços d'emetre judicis sobre els seus valors i els dels altres. Només cal mirar la llista per veure que els valors categoritzats com a individualistes no tenen ni la més mínima possibilitat de ser considerats negatius, no ja només a Occident sinó també en el món de la globalització econòmica. Caldria reflexionar sobre el tipus de referències que poden associar-se amb aquests valors: societat primitiva *versus* moderna, subdesenvolupada *versus* desenvolupada, fonamentalista *versus* oberta,... cap de les quals no pot deixar-nos freds, perquè estan en la línia més calenta dels debats polítics. No és, doncs, gens innocent aquesta classificació.

D'altra banda, ens trobem amb una manca de qüestionament davant d'un fet tan *evident* com és que els Estats Units d'Amèrica són un país (una cultura, ara) individualista. Segurament ho deuen ser, però no tots. De fet, menys algunes minories “poca cosa” com els negres, els italians, les dones, els hispans, els asiàtics, els irlandesos, els membres de sectes, els nadius americans i els membres de l'exèrcit. És a dir, la majoria del país... I no només això, aquests i la resta de la població viuen, a més, en un dels països del món on la pertinença ètnica és més rellevant. En realitat, és la condició *sine qua non* per a viure-hi, ja que no és permesa la no-adscripció. Així, doncs, què pot tenir d'individualista el país capdavanter en la producció de prejudicis i discriminacions? A través de quin procés de maquillatge històric es pot haver arribat a dir que és un país individualista el país de la definició col·lectiva per excel·lència? El que no semblen haver vist els psicòlegs transculturals és que fins i tot els individus necessiten algun tipus de fenomen social que els doni naixença.

Algú pot pensar que hi ha un truc, que no pot ser tan fàcil, que no pot ser que una gent com els psicòlegs de la "mainstream" acceptin tan tranquil·lament que una cosa tan poc observable com la cultura pot tenir característiques. De fet, el que diuen és que la cultura es troba sempre formada per individus i que són aquests els qui en posseeixen les característiques; per tant, la cultura col·lectivista estarà formada per una majoria d'individus que sostenen valors interdependents, mentre que la cultura individualista la formaran persones amb valors independents (Smith i Bond, 1993). Aquesta base, la mònada final a la qual tot es redueix, és la que permet la pròpia existència de la psicologia transcultural. És en l'individu que la cultura es fa visible, ell n'és el portador i l'últim responsable. Fins i tot en el cas de la cultura més col·lectivista hom accepta que està formada per individus, ja que l'existència d'aquests es considera innegociable. Però no s'adonen que els individus, que, com la cultura, ni són mònades ni són observables, gaudeixen d'aquesta consistència per un llarg i pesat discurs històricament situat inserit en lluites de poder.

Estem en un punt històric en què la crítica a l'individualisme ha estat tergiversada. Hi hagué un moment (als anys seixanta i setanta del proppassat segle) en què es feu una forta crítica a l'individualisme regnant en psicologia social. Aquesta no sorgí del no-res, sinó que arribà arrossegada per l'onada de revolta del 68 i portava com a constituent fonamental la crítica política. L'individualisme fou qüestionat epistemològicament i ontològicament, però sobretot ho fou políticament des d'opcions d'esquerra i humanismes diversos que buscaven una sortida col·lectiva al capitalisme. Aquesta crítica fou assumida, recuperada i buidada de contingut polític per part de les corrents dominants en psicologia i en psicologia social en nom de la ciència. Es va agafar la crítica com una confirmació de l'existència d'individus i així es va reforçar la seva naturalitat. Si la nostra societat és individualista és que hi deu haver individus, devia ser una de les millors deduccions del moment, perquè ha permès a la ciència social positivista travessar l'àrid desert de la postmodernitat amb poques baixes, almenys en sociologia i en psicologia.

Els individus fan espessa la cultura, li donen el toc característic de les coses reals, són el camp on la veiem jugar. La cultura és allò que fan les persones quan es reuneixen. Però de nou ens trobem davant d'objectes inconsistents que són

entretreixits fins a formar una tela forta que no és sinó un altre vestit nou per a l'emperador. Un vestit que cadascú veu com vol, o com passa més sovint, com pot. Tot i això, la força de la metàfora individual és impressionant, és capaç de generar debats inacabables, com tots els que sorgeixen de les dicotomies, sobre si primer va ser l'individu o la cultura. Si la cultura dóna forma als individus, i per tant diferents formes segons les diferents cultures, o bé si els individus generen la cultura, i per tant diferents cultures segons els diferents individus (i aquí s'inclouen les determinacions biològiques i medi-ambientals o climàtiques en la definició d'individu). Debats que no tenen cap conclusió possible en el món de la lògica i la coherència argumentativa, però sí moltes conclusions (efectes) possibles en el món de la política.

La temporalitat funciona intermitentment en l'estudi de les cultures dels psicòlegs transculturals. Ara sí, ara no. No em refereixo als estudis sobre la conceptualització del temps en les diferents cultures, sinó a com es tracta el pas del temps en els estudis. Quan es tracta de comprovar una teoria psicosocial d'abast general, com, per exemple, les atribucions, és permès de comparar estudis dels anys cinquanta amb estudis dels anys noranta perquè aquests repliquin o no a aquells, matisant-los, canviant-los o confirmant-los, sense fer cap referència al canvi cultural. Pel bé de la ciència, l'acumulació ha de ser possible, de tal manera que la congelació de la imatge que tot experiment suposa, és capaç de mantenir-se durant quaranta anys per garantir el progrés del coneixement. El que no sabem a hores d'ara és quin és l'objecte de coneixement. En realitat, amb una vaga definició que relacioni individu i societat, alguns ja en tenen prou. Aquesta obsessió per a fer acumulable el coneixement social paralitza qualsevol objecte per dinàmic que sigui. L'estabilitat geogràfica i el consens social són àmbits, com ja hem comentat, necessaris per a molts dels estudis transculturals, resta, però, fer remarcar que també la temporalitat roman paralitzada en aquests estudis.

Pel bé de la comparabilitat i l'acumulació, les cultures es veuen com a entitats aturades en una andana veient com passa el temps. Això és el que ens permet de parlar de tradicions arrelades, costums ancestrals, hàbits originats en la nit dels temps... encara que aquests siguin actualitzats, renovats, modificats, resignificats

cada dia, en el present més actual. Com passa el temps! és un sospir que no permetem que l'altre tingui. Els japonesos tenen un caràcter molt marcat, eren japonesos, són japonesos i seran japonesos per sempre. La modernització industrial tant al Japó com als països àrabs afecta només les seves característiques més secundàries, però l'esperit roman¹⁵. Els nous grups fonamentalistes que han sorgit en els darrers 20 anys, precisament per a inventar una versió de la cultura tradicional, són vistos com la confirmació d'aquesta manera de ser *intrínsecament* àrab. Un esperit que en els països occidentals els grups més reaccionaris reclamen per a sí mateixos i els científics socials per als altres.

La voluntat de considerar estàtics els processos socials no prové únicament de la necessitat d'acumular coneixements. És també la garantia que l'objecte d'estudi es manté, que no es dissol amb el pas del temps. No només és la garantia que no canvia, sinó que és la més ferma candidata a garantir la pròpia existència de l'objecte. Postular el dinamisme de forma excessiva, reconèixer els mecanismes de canvi, acceptar que hi ha forces discordants, que hi ha alguna mena d'agència, ens portaria enormes dificultats a l'hora d'estudiar una cultura, perquè no sabríem on trobar-la, en quin moment aturar el flux i observar-la.

Ara que ja hem vist com es tracta la cultura des de la psicologia transcultural passarem a l'altra gran psicologia de la cultura: la psicologia cultural, que s'acaba de fundar.

La psicologia cultural

Hi ha un altre moviment que intenta conjuminar la cultura amb la psicologia des d'una sensibilitat lleugerament diferent. Em refereixo a la Psicologia Cultural, que sorgeix com a crítica a la separació de ment i cultura que havia realitzat la

¹⁵ De fet en el cas dels japonesos es diu que és aquest esperit mil·lenari el que explica el seu miracle econòmic particular. Vegeu una extraordinària crítica d'aquesta idea a Goodman (1999). El títol del capítol no pot ser més clar: *Culture as ideology*.

psicologia transcultural en considerar la primera una variable dependent de la segona, entesa aquesta com a variable independent. La psicologia cultural vol ser conseqüent amb la concepció de la cultura com a món de significats compartits i per tant adopta més clarament una òptica favorable a la interpretació com a metodologia, bé que no sempre ni incondicionalment. Hi militen psicòlegs i antropòlegs de procedències variades: hereus de l'escola de cultura i personalitat, o de l'antropologia psicològica, psicòlegs socials i d'altres desenganyats que provenen de la mateixa psicologia transcultural, l'Antropologia psicològica o bé l'etnopsicologia¹⁶, però també lingüistes preocupats per l'adquisició del llenguatge i del significat. El punt de partida és l'explicitació de la mútua configuració de psique i cultura –la seva interdependència essencial– a través del món dels significats. Segons ells, hi ha una vida mental que manté alguna mena d'organització, però no hi ha una unitat psíquica fonamental comuna a tota la humanitat. A més, comparteixen, entre d'altres, els següents trets que la diferencien de la psicologia transcultural: l'interès en mantenir un intens debat sobre el concepte de cultura; la negació de la possibilitat de considerar-la simplement una variable independent; l'acceptació del terme per la seva utilitat, si més no heurística; l'especificitat cultural dels problemes d'investigació; i finalment, la possibilitat de discussió del problema de la metodologia ensems amb una clara receptivitat al debat teòric i polític més general en ciències socials (Valsiner, 1995; Stigler, Shweder i Herdt, 1990; Cole, 1996, Bruner, 1991, Boesch, 1991, Serrano, 1994, 1995). El principal problema amb què es troba és precisament el seu interès a continuar treballant per separat amb els conceptes de ment i de cultura ja que no es poden menysprear les dificultats que comporta el fet de postular-ne la mútua dependència i alhora mantenir-los separats. Potser la dicotomia s'hauria de trencar més radicalment, postura que seria més propera al construccionisme social amb el qual manté punts de contacte i inspiracions filosòfiques semblants en algunes ocasions.

¹⁶ L'etnopsicologia (que no havia sortit fins ara) és una branca de l'etnologia que estudia les variacions ètniques en les teories de la ment, és a dir que investiga les representacions de la ment, el jo, el cos i les emocions en diferents cultures. (Shweder, 1990). Per a aprofundir en aquest concepte es poden consultar els números de la revista

Una de les gràcies que té, és que mentre que els psicòlegs transculturals no han anat més enllà de la pretensió de ser una especialització de la psicologia general o bàsica, amb la qual comparteixen tots els objectius, la psicologia cultural té un projecte per a tota la disciplina de la psicologia, cosa que vol dir que és un ambiciós projecte de transformació global de la manera en què s'ha d'entendre la psicologia.

La psicologia cultural neix durant la dècada dels vuitanta. Shweder, en el seu manifest per una psicologia cultural titulat “*Cultural Psychology: What is it?*” (Shweder, 1990), comenta que l'expressió “psicologia cultural” es troba inicialment en llibres dels anys vuitanta i que s'utilitza en alguns congressos i simposis. Però el tret de sortida és clarament l'any 1990, amb la publicació d'aquest manifest com a primer capítol d'un llibre que es titula “*Cultural Psychology: Essays on comparative human development*”, la publicació del llibre de Bruner “*Acts of meaning*” i la publicació l'any següent del llibre d'Ernest E. Boesch “*Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*”¹⁷. El 1995, la consolidació arriba amb l'aparició de la revista “*Culture and Psychology*”¹⁸, i el 1996 apareix el llibre de Michael Cole, “*Cultural Psychology: a once and future discipline*”, considerat per molts *El Manual*. Per altres, però, mira encara massa cap a la psicologia del desenvolupament.

“Anthropologica: revista de etnopsicologia i etnopsiquiatria”, publicada a Barcelona. Per cert que el número 17 és un monogràfic sobre la psicologia cultural.

¹⁷ El mateix any 1990, també en sociologia trobem l'intent de fer entrar la cultura com a concepte bàsic de la disciplina, amb la publicació de llibre de J.B. Thompson (1990): *Ideology and modern culture*.

¹⁸ El 2001 apareix per primera vegada com a assignatura optativa en el Pla d'Estudis de la Universitat Autònoma de Barcelona, però a la Universitat de Barcelona ja es dona com a obligatòria des de 1992 amb el nom de *Fonaments socioculturals del comportament*. El 1993 hi hagué una àrea temàtica de *Psicologia Cultural* al IV Congreso Nacional de Psicología Social que tingué lloc a Sevilla, però els continguts en psicologia cultural eren més aviat escassos, sobretot va ser un espai on encabir-hi aquelles comunicacions que els organitzadors no saberen on posar (vegeu González i Guil, 1993).

Aquest és el naixement de la disciplina, simplement perquè és el moment del reconeixement oficial. Però la psicologia cultural podia haver existit molt abans —si fem cas dels seus autors— si s’hagués tirat endavant la Psicologia dels Pobles de Wundt, en lloc de ser menyspreada per l’apassionament dels positivistes, o bé si Vygotski hagués estat traduït abans i la Guerra Freda no hagués existit. Abandonant la temptació de fer la història d’allò que no fou, val la pena de mencionar, ni que sigui com una anècdota més de la sociologia del coneixement científic, que la història oficial podria ser diferent, si algú hagués fet cas d’un holandès que el 1957 creà una càtedra especial amb el nom de càtedra de “Psicologia Cultural”, a la Universitat de Nimega [Nijmegen], i que tenia com a objectiu d’acostar la psicologia a l’antropologia, la història i la sociologia a fi de no dissenyar intervencions indiferents als canvis socials i culturals i no perdre de vista que sense la comparació intercultural, la psicologia adoptaria acríticament els valors locals com a punt de partida universal. El 1971, Han Fortmann, que ocupava la càtedra des de la seva creació, va publicar el primer llibre que es titulà “*Inleiding tot de cultuurpsychologie*”¹⁹. Però, és clar, com que era en holandès, ningú no li va fer cas²⁰.

La psicologia cultural oficial és sobretot una psicologia cultural del desenvolupament. Això és degut al fet que la trobada entre antropòlegs i psicòlegs que crea la psicologia cultural és una trobada de psicòlegs del desenvolupament, com Cole, o fins i tot Bruner —en una de les seves facetes més importants— i d’antropòlegs preocupats pel mateix tema i per la socialització. No en va, el llibre en el qual Shweder, que prové de l’antropologia, publica el manifest que he citat més amunt duu com a subtítol: “*Essays on comparative human development*”. De fet, el que fa que antropòlegs i lingüistes s’acostin a la psicologia no és perquè troben molt interessants les teories psicològiques, sinó per la necessitat de tenir un marc en el

¹⁹ “Introducció a la psicologia cultural”

²⁰ Tota la informació respecte aquesta història holandesa es pot consultar per Internet a la direcció del Nijmegen Cultural Psychology Group: <http://www.socsi.kun.nl/psy/cultuur>.

qual poder comprendre l'adquisició dels processos que estudien, o poder parlar-ne, un marc per a estudiar la socialització en la cultura. Aquest enfocament és important, ja que lliga la psicologia cultural a un objecte concret, que no és qualsevol objecte, ans l'individu que aprèn, i l'allunya de la temptació postmoderna de textualitzar i desindividualitzar el coneixement. Per exemple, Cole planteja la pregunta següent com una de les més importants del seu llibre: "Si creiem que la cultura és un constituent fonamental del pensament i l'acció humanes, què pot fer un psicòleg, que sigui científicament acceptable?" (Cole, 1996, p. 20). Aquest enfocament també l'allunya de la psicologia social. En el manual de Cole no apareix cap dels processos clàssics que estudia la psicologia social. Com remarca Greenwood (1999), malgrat que parla freqüentment dels "contextos i processos socio-culturals", en cap moment no intenta diferenciar-los, tot i que posa exemples de tribus que tenen la mateixa organització social i la mateixa llengua i no obstant això, tenen diferents cultures. Un misteri que recorda i deixa sense resoldre el debat que ja tenien els antropòlegs socials britànics i els antropòlegs culturals nord-americans.

En psicologia cultural no trobarem ningú que proclami la mort de l'individu, ni ningú que negui la possibilitat d'arribar a un coneixement més o menys verídic. La psicologia cultural és un terreny a mig camí de la postmodernitat per aquells que no s'atreveixen a anar massa lluny (Hatano, 1999). És un refugi. La Psicologia Cultural estudia el comportament des de la cultura (Aguirre, 2000) i ho fa reificant ambdós conceptes. La definició de Cole, a la primera pàgina del seu llibre, ho deixa clar: "La psicologia cultural és l'estudi del paper que la cultura fa en la vida mental dels éssers humans" (Cole, 1996, p. 21). Cole proposa entendre la cultura com el medi en el qual té lloc la vida humana, i que està format per una sèrie d'artefactes interrelacionats i la ment, en conseqüència, com el procés de mediació del comportament a través dels artefactes. La psicologia cultural sempre està disposada a ressaltar les peculiaritats locals de la ment i del comportament. Però, com passa amb tots els dualismes, situar-se a l'altre costat no qüestiona el dualisme. Com remarca Greenwood (1999), per bé que des de posicions objectivistes i realistes força

allunyades de les meves²¹, encara que la psicologia cultural de Cole sembla deixar oberta la possibilitat de l'existència de formes de funcionament psicològic genuïnament diferents, particulars, locals o culturals, o com vulgueu anomenar-les, a la pràctica només troba manifestacions locals, culturals o històriques de processos psicològics aparentment universals. Tot això converteix la psicologia cultural en una oposició simplista a l'universalisme de la psicologia anterior. Oposar aquesta mena de particularisme a l'universalisme no és fer res diferent. El particularisme universalitza la diferència, perquè la diferència no és mai abstracta, ans ha de tenir sempre un contingut: allò que és diferent. El contingut de la diferència exerceix alhora de marca de la diferència i senyala el tipus de diferència de què es tracta, emmarca la diferència. En el terreny de la psicologia cultural la diferència és sempre la diferència cultural, el contingut sempre separa persones, les classifica. Ens recorda que es tracta d'una diferència de tipus cultural, que necessita un marc de referència superior: la cultura com a fet universal, el fet que tots els humans han viscut, viuen i viuran en cultures. Oblida —paradoxalment, ja que reclama validesa ecològica per al coneixement que produeix— que la cultura és un fet particular, que neix en un moment històric i en un espai determinats.

Aquesta mena d'arguments són difícils de digerir. Com no pensar amb les categories que un té per a fer-ho? La cultura és un d'aquests conceptes tan bàsics que, sense ell, es fa difícil d'entendre res. Però també cal considerar el perill que comporta per als habitants d'altres parts del món l'auge de la nova psicologia cultural i l'allau de noves diferències culturals que els cau a sobre, precisament en un moment en què molts d'ells no tenen cap interès que es recordi aquesta mena de coses als habitants dels països rics, on intenten recomençar les seves vides.

La psicologia cultural manté una posició molt ambigua envers el relativisme. D'una banda, pretén ser relativista en el sentit que no es poden trobar lleis generals

²¹ La posició peculiar de Greenwood és molt interessant, per exemple quan recorda que objectivisme i relativisme no estan obligatòriament oposats, i es pot consultar en Greenwood, 1994.

que expliquin el comportament o la vida mental de manera universal, ja que aquests estan sempre inserits en un context cultural. Però de l'altra, sembla voler dir que es poden trobar les lleis universals que determinen l'accés de la cultura a l'interior de la ment de les persones. En aquest punt no és gens relativista, i queda clar el lligam que manté amb les teories historico-culturals de Vygotski, el qual proposa una teoria, universal, sobre com el coneixement cultural conforma la ment humana. La psicologia cultural tal i com la plantegen els psicòlegs del desenvolupament canvia simplement de lloc la presència dels universals del comportament humà davant la pressió insuportable de l'evidència que el treball transcultural no porta enlloc²². Però no té el coratge de suprimir la presència d'algun universal que garanteixi l'atribució de la qualitat de científica a la psicologia que fan. En aquest sentit és més un reformisme que no pas una revolució²³. Una psicologia que no aconsegueixen de deslligar del vell projecte de descobrir les invariants del comportament humà. Però, segons la meua opinió, no veig per quina raó cultures diferents no podrien tenir modalitats diferents de relació entre els cervells dels seus habitants i la vida simbòlica. La principal fallada de la psicologia cultural, almenys vista des del construccionisme social, és probablement la seva incapacitat per a pensar la diferència de manera radical.

Pel que fa a mi, mantinc una ambigüitat personal envers la psicologia cultural. D'una banda, crec que no feia falta inventar-la, com diu la dita: per a això no calia córrer.... L'espai de la segona psicologia, la que derivaria de la psicologia dels pobles de Wundt, que els psicòlegs culturals reclamen per a si mateixos, ja està ocupat: és la psicologia social. La primera psicologia, la psicologia individual, no pot

²² És remarcable que aquest tipus d'evidència prové de la sorpresa que han tingut molts psicòlegs a l'hora de fer passar tests d'intel·ligència als infants nadius de poblacions no escolaritzades a la manera occidental. Els resultats eren molt clars: o tots els nens eren idiotes, cosa que contradeia la seva experiència de la vida quotidiana amb ells, o bé el test fallava.

²³ Una revolució és, en el llenguatge de la física, l'equivalent d'un gir. És clar que hi ha hagut un gir lingüístic, una revolució lingüística en ciències socials, però encara s'ha de demostrar que hi hagi un gir cultural, un "cultural turn" com l'anomena David Chaney (1994).

ser més que una branca, com ja deia Blondel el 1928, de la psicologia social. I si queda algun espai per ocupar en psicologia, ha de ser forçosament i únicament per a la psicobiologia, sempre que no traspassi el terreny que té estrictament assignat, és a saber: 1) trobar les conseqüències biològiques (i no pas les causes, confusió en què cauen sovint) de l'activitat psicològica, i 2) trobar les condicions biològiques que possibiliten (i no pas determinen, com diuen sovint erròniament) l'activitat psicològica. Tinc la impressió que la psicologia cultural s'ha guanyat una certa admiració perquè és un intent de salvar l'individu per a la psicologia a través de la reificació de la cultura en el seu mateix centre, cosa que no fa ni crec que hagi de fer la psicologia social.

Malgrat tot, estic d'acord amb Harré (1998), si no m'equivoco en intentar llegir entre línies el seu comentari, que la posició "a mig camí" de la psicologia cultural, la fa més interessant del que realment és. Seria una mala estratègia atacar públicament el seu punt de vista i no permetre així que es consolidi el que sembla a hores d'ara l'única possibilitat real que té la psicologia "mainstream" de desfer-se de dogmatismes passats. La psicologia cultural obre una porta al bell mig de la psicologia positivista i experimentalista per la qual poden entrar les etnografies, la interpretació i el discurs. Us prego, doncs, que oblideu tot el que hagi pogut dir de negatiu sobre la psicologia cultural fins ara, almenys, durant un temps estratègic.

CAPÍTOL 6: CULTURA I PSICOLOGIA SOCIAL

Hace treinta años, me atreví a transgredir el tabú de los psicólogos de quienes Kurt Lewin decía que “miran con recelo los hechos culturales tradicionalmente estudiados por la antropología”, explicando por qué la psicología social tiene por vocación convertirse en una antropología del mundo contemporáneo, o sea, una psicología de la cultura. Para ser más preciso, indiqué en qué sentido, por el hecho de dedicarse a las representaciones sociales y a las comunicaciones, constituye una antropología de nuestra cultura, de la misma manera que, en ciertos aspectos, la antropología es una psicología social de las otras culturas. (Serge Moscovici, 1993).

Culture: *The more or less systematically related set of constructions that people share as members of an enduring, communicatively interacting social group. (...) The term culture is often used in a contrastive sense to mark the distinctive constructions shared within each respective group that potentially differentiate it from other groups. (Alan P. Fiske. The Blackwell Encyclopedia in Social Psychology, 1995.)*

Que tant els psicòlegs socials crítics com els psicòlegs culturals puguin dir, de la psicologia social dominant, que ha eludit el tema de la cultura significa, com a mínim, que la relació amb la cultura no ha estat gaire explícita. La meva hipòtesi és que la cultura no ha estat negada expressament en la psicologia dominant, però sí negligida, deixada de banda, aparcada en una altra disciplina perquè continués funcionant com un implícit. No ha estat oblidada per negar-ne l'existència, sinó per dir que la cultura no pertany al terreny de la psicologia. Si algun estudiant es preocupa massa pel context cultural, hom li pot respondre que això és el problema d'una altra disciplina, que la psicologia es preocupa dels individus, implicant, doncs, que individus i cultura són dues coses diferents. El cultural es podia deixar de banda ja que, fins i tot per a l'antropologia, havia estat pensat com a clarament extern a l'individu, com a superorgànic. Els psicòlegs es devien sentir francament feliços amb aquella versió de la cultura de Kroeber (1917) que els garantí que el psicològic era orgànic i que per tant es podia estudiar experimentalment. Però aquesta fou una manera de despatxar el que de social podia tenir l'individu, diferent de dir que si algú es preocupava excessivament pel paper de la cosa social millor que es dediqués

a la sociologia. Mentre el tractament del social era una negació rotunda de la seva existència, transformant el social en la influència deguda a la presència real o imaginària d'altres individus, el tractament del fet cultural no el negava, només el desplaçava més enllà dels límits de la disciplina. Per això les psicologies transcultural i cultural han pogut recuperar la noció de cultura sense qüestionar el fonament de la disciplina: l'individu. Aquestes psicologies són escoltades, admirades, en secret de vegades, i fins i tot guanyen adeptes; en canvi, quan els psicòlegs socials han volgut instaurar un altre règim de comprensió de l'individu, no han causat cap mena d'impacte en la psicologia general, la qual ha continuat fent la seva feina com si sentís ploure. Més val no escoltar, perquè la cosa social no és recuperable per a la psicologia sense causar un gran trasbals.

Així, doncs, mentre la cultura, sense ni tan sols entrar en el debat, es deixà en mans dels antropòlegs, el social fou atacat de totes les maneres possibles fins que quedà reduït a la mera existència d'altres individus entorn de l'individu ideal de la psicologia. Uns individus que vivien a l'interior d'una cultura, és clar, però d'una cultura que els era externa. Tan externa com ho eren les normes, els valors, les actituds i les creences, com els grups i les seves dinàmiques, forces, filiacions i atraccions; tots ells conceptes psicosocials clàssics. La pregunta és, doncs, que mentre davant d'un concepte com el del fet social s'instauen ràpidament operacions de desmantellament (per exemple, la que oposà el conductisme a l'interaccionisme simbòlic), per quina raó no existeix tal qüestionament pel que fa a la cultura? La resposta és que el cultural no qüestiona en cap moment l'individual. La compatibilitat és perfecta perquè a ningú, ni tan sols a cap antropòleg de principi o mitjan segle XX, se li acut de negar "l'evidència" que tota cultura està formada per individus i que per tant la psicologia continua tenint per a si mateixa el territori dels universals humans.

La psicologia social experimental que s'ha fet dins de la psicologia¹, ha estat el punt més proper de l'antropologia i de la cultura on ha arribat la psicologia, però fou de la manera que acabo d'explicar, és a saber, amb una mirada distant i deixant fer, abandonant la cultura al terreny dels pressupòsits que no formen part de la disciplina –però que la disciplina necessita per a tenir alguna garantia d'obtenir resultats coherents, explicables dins d'algun sistema de comprensió de la relació entre individu i societat més ampli. També hi ha una altra mena de relació entre psicologia social i cultura: aquella que es produeix quan la psicologia social subministra productes, conceptes, a l'antropologia i a la resta de ciències socials per tal que omplin l'espai de la cultura. Comentaré en les pàgines que segueixen alguns dels conceptes que la psicologia social ha treballat i que contribueixen a mantenir la xarxa conceptual que sosté la idea de cultura. Per exemple, el concepte de *norma social* i la noció de *grup* com a elements que han contribuït a la idea que la cultura es podia delimitar, i els conceptes de *categorització social* i d'*estereotips* com a idees que han sostingut la naturalitat de percebre els altres grups com a diferents, és a dir, la naturalitat del procés que divideix el món en diferents blocs homogenis, caracteritzats per la possessió d'una cultura. Finalment, comentaré el paper del *debat herència-ambient*, un debat en què els psicòlegs socials han participat sempre activament, a l'hora de pensar la idea de cultura com a part bàsica de l'ambient.

Les normes

Un àmbit que ha estat utilitzat per a marcar, definir o bé delimitar una cultura és el de les *normes*, que vol dir concebre la cultura com un conjunt de normes que regulen el funcionament dels membres d'una comunitat². Aquesta conceptualització

¹ Hi ha una altra psicologia social, sociològica, que ha coexistit amb la psicològica sense haver-hi hagut entre elles gaires contactes. Vegeu, entre d'altres, Collier, Minton i Reynolds, 1996, per a una història de les dues psicologies socials.

² Aquest és el cas de la teoria normativa de l'acció, d'inspiració Parsoniana i dominant en sociologia com a mínim fins a l'adveniment de l'etnometodologia.

deriva d'una visió nomotètica de la societat extremadament qüestionable³. En psicologia social, és habitual distingir entre normes formals i normes informals (per exemple, Martin-Baró, 1983). Les primeres sovint es troben escrites en forma de lleis i són per tant aplicables, en aquest cas, als seus subjectes jurídics, mentre que les segones serien les que regulen la vida social en permetre la coordinació d'activitats i la comunicació. En aquest cas, si les volíem agafar com a possibles delimitadores d'un grup humà, la llei semblaria ser la més senzilla: els súbdits d'una determinada llei o grup de lleis formarien la cultura, però el fet que estigui íntimament lligada a l'existència de l'Estat o d'una institució religiosa planteja greus problemes. Fer això voldria dir ser capaços de parlar de "cultura espanyola" o de "cultura cristiana", cosa que es fa, però que pocs estariem disposats a acceptar per l'oblit en què posa altres múltiples formes de vida. Les normes 'pràctiques', d'ús quotidià, semblen les més pertinents per a referir-se a la cultura com un conjunt d'aquestes. Però plantegen problemes per a delimitar clarament una cultura per causa de la seva dependència d'una certa convivència immediata, és a dir, de la situació: filipins, marroquins i catalans de la meua escala de veïns ens saludem de la mateixa manera i duem a terme vides extraordinàriament semblants, escoltem música semblant (de vegades obligatòriament a causa del poc gruix de les parets...), comprem en els mateixos supermercats i tenim la mateixa marca de bicicletes, les quals utilitzem de manera semblant, i els nostres fills juguen amb les mateixes joguines de manera semblant. I malgrat això, dubto que algú estigui disposat a considerar-nos membres de la mateixa cultura. No és només un problema "nou" degut a la creixent "multiculturalització" de les societats occidentals, ja que sempre hi ha hagut algú que ha personificat l'"altre". El problema de decidir quines normes són pròpies de la cultura autòctona i quines de l'altre no s'evita fàcilment i suscita un interrogant pitjor: és realment necessari de plantejar-se aquest problema? No servirà únicament per a difondre fantasies d'unitat i d'autenticitat cultural?

³ El concepte de norma i alguns problemes que planteja es pot consultar a Feliu, 2000. El qüestionament més important ha vingut de l'etnometodologia (per exemple Mehan i Wood, 1975, o Leiter, 1980) i, més tard, de la psicologia discursiva (Edwards, 1996).

Sembla un difícil exercici d'intentar posar fronteres a les normes socials, de pretendre descobrir fins on arriben, qui les utilitza, fins on i en quin moment és algú altre qui la utilitza o bé si la norma s'ha modificat i és ara una altra i la cultura ha canviat. Tenim un problema de delimitació espacial quan volem saber en quin pobles comença un costum i en quin altre acaba. Per sort, les fronteres estatals no són impermeables i no tots els estats en tenen d'interiors. També tenim un problema de delimitació temporal, ja que les normes, com qualsevol procés social, es produeixen al llarg del temps: neixen, creixen, es reproduïxen i moren. No és que sigui mala sort intentar descriure un costum precisament en el moment en què hi ha un canvi cultural, sinó que els canvis són incessants en la pràctica de la vida quotidiana. Aquest problema serà de difícil solució mentre no estiguem convençuts que no hi ha res de transcendental a l'interior de les normes, que no tenen contingut, que la seva substància és la pràctica i que si deixen de practicar-se desapareixen sense deixar rastre. En aquesta línia, com diu Wittgenstein, una pràctica no pot ser regulada per una norma, perquè aquesta requeriria aleshores ser interpretada per una altra norma i així ad infinitum. Cada regla necessitaria una regla d'ús. La conseqüència d'això és que no hi ha cap text a interpretar i que la cultura d'un lloc no pot ser llegida com si es tractés d'un llibre obert, perquè no hi ha un cos normatiu a investigar. Aquesta fou bàsicament la crítica que l'etnometodologia féu a la sociologia normativa tradicional (Mehan i Wood, 1975). A partir d'aquí, l'etogènia (Harré, 1979, Harré i Secord, 1972, Harré *et al.*, 1985) i la psicologia discursiva (i.e. Edwards, 1996) han intentat de tractar les regles únicament com a proposicions, en la major part dels casos explicitables si la situació ho requereix, però mai presents de forma invisible prèviament a aquesta. No cal dir que estic totalment d'acord amb aquestes propostes.

De fet, el concepte de norma és igual de buit que el significat que intenta comunicar. Una norma s'entén, en la seva versió sociològica tradicional, com aquella conducta que hom ha de seguir per a fer correctament una cosa; i en la seva versió sociopsicològica convencional, com les expectatives que les persones tenen sobre el propi comportament i el dels altres. És, doncs, una noció relacionada amb els valors

de qui l'ha d'usar o la vol seguir. És clar que sempre hi ha mecanismes que poden obligar a comportar-se de la manera apropiada a qui no té els valors requerits⁴. El fet que es relacionin amb l'àmbit dels valors les fa caure en el terreny de les actituds, les creences i tota una sèrie de conceptes psicosocials que se sostenen entre sí⁵, però que, analitzats amb deteniment, no tenen cap contingut visible. Són conceptes que col·laboren entre sí per a sostenir-se en l'arquitectura psicosocial; els uns entren en la definició dels altres i així es van autoexplicant fins que aconsegueixen la suficient complexitat per a donar una sensació de solidesa que els converteix en explicatius de la cosa social i sobretot... en components de la cultura.

Caldria veure fins a quin punt els problemes que creen aquests conceptes no són sinó falsos problemes. Les normes sorgeixen com a concepte en el moment en què es planteja com a problema la uniformitat social. En un món d'individus autònoms, la uniformitat de comportaments és, efectivament, un problema, un problema que la psicologia social ha de resoldre. Però al cap de 100 anys no l'ha resolt en la direcció que havia de ser: tenir una definició clara de norma, una teoria sobre la normalització i un cos de coneixements empírics sobre la seva pràctica. L'ha resolt, probablement sense voler, en plantejar la inexistència de l'individu i, per tant, suprimint de soca-rel la uniformitat com a problema. El concepte de norma, que des del punt de vista funcionalista exerceix la funció de mantenir cohesionada la societat i que des del punt de vista cognitivista consisteix en una sèrie d'esquemes que mantenen cohesionat l'individu, es queda ara sense subjecte. És probable que la noció de norma vegi reduït el seu camp d'influència i s'hagi de substituir per nocions com les de narració o joc de llenguatge. Però també és probable que algú s'adoni que tot plegat pot no haver estat sinó una mala passada, una broma de mal gust de la percepció humana, la qual, forçada per la distinció entre grups que

⁴ Malgrat tot, no sembla que hi hagi hagut cap gran interès, a l'hora de descriure una cultura, de parlar dels qui no segueixen la norma, perquè precisament actuen en detriment de la descripció i la compliquen "innecessàriament".

⁵ La idea que es poden fabricar coses que se sostenen entre si l'he tret de Desrosières, 1995.

s'efectua en el llenguatge quotidià, començà a veure uniformitats i regularitats allà on tan sols hi havia una categoria social.

Això també passa amb les creences, noció que moltes de les “cultures” estudiades pels antropòlegs (segons R. Needham, citat a Jameson, 1993) ni tan sols tenen en el seu llenguatge. Car no solen distingir entre la pràctica quotidiana de relació amb una entitat espiritual i el discurs sobre ella. Passa el mateix amb les actituds, que és un concepte bàsic repetidament criticat en psicologia social i que de voler-se recuperar per a la psicologia discursiva (com feren Potter i Wetherell, 1987) hauria gairebé de desaparèixer. I passa amb els valors quan els filòsofs encara no saben ben bé de què parlen quan intenten relacionar-los amb l'ètica. I pensar que hi havia qui deia que no era pas la cultura la qui feia de variable independent, sinó els seus components! I resulta que aquests, si se'ls vol definir d'alguna manera essencialista, són tan o més fràgils que la pròpia noció de cultura. No és que calgui abandonar aquestes nocions, ja que són útils en molts moments i en molts arguments; tenen el seu paper en qualsevol discussió sobre el comportament humà, sempre que es concretin i se situïn, i ningú no pretengui de donar-los un caràcter abstracte i universal, sobretot sempre que no intentem de donar-los la tasca impossible de delimitar les fronteres dels grups humans.

Per acabar aquest punt sobre les normes, crec que és necessari exemplificar-lo amb l'ús que n'han trobat els psicòlegs socials transculturals i la seva relació amb els problemes de comunicació. Sovint els manuals de psicologia social per a estudiants contenen una sèrie d'anècdotes o acudits, presentats de forma gràfica o escrita que acompanyen el text. Per si de cas fos veritat la dita que diu que una imatge val més que mil paraules, la introducció d'aquests elements esdevé gairebé imprescindible en un moment en què creix el suport a l'audiovisual o multimèdia com a mètode privilegiat de transmissió de coneixement. Aquestes anècdotes tenen la pretensió de fer menys feixuga la lectura del manual, sovint considerat un totxo pels estudiants de carrera i pels que ja l'hem acabada també. Però aquesta no és la seva única pretensió. També intenten, juntament amb altres mitjans de retòrica científica més habituals, donar una impressió d'autenticitat al contingut del llibre. Aquests exemples s'insereixen en el llibre perquè el lector s'adoni que és possible

d'aplicar els processos que se li ensenyen i així —dit de passada— estableixen un pont que uneix les dues vores de l'abisme se suposa que separa els raonaments de sentit comú dels científics. Estableixen una via de comunicació entre la "torre de vori" i la "vida real" per tal de fer impressió de proximitat. No cal dir que això no qüestiona l'existència de l'abisme, sinó tot el contrari. El lector passa a ser un iniciat, i aleshores canvia de bàndol. A més, contribueix a augmentar el vertigen mostrant-ne a vol d'ocell la seva profunditat, mostrant amb claredat la diferència de pes conceptual d'un tipus de raonament i l'altre. El procés de separació és prou evident, tal com han mostrat els sociòlegs del coneixement científic, però voldria fer algun comentari sobre el procés d'aproximació dels "sofisticats" procediments de la ciència a la sensibilitat social de l'estudiant.

Aquesta mena d'anècdotes en forma de vinyeta, que no tenen res d'anecdòtiques, assumeixen la gloriosa missió de facilitar la identificació amb els personatges de la il·lustració o del paràgraf que es troben patint algun procés psicosocial. Una identificació que pot ser personal, és a dir, que un es posa en la pell del personatge i aquest li permet el reconeixement d'una experiència pròpia, anterior o present; o bé col·lectiva, quan volen fer veure que això és el que ens passa a nosaltres els Tal; o bé que pot ser reconeguda en algú altre, quan insinua que això és el que li va passar a en Tal o en Tal. D'aquesta manera, el procés pot ser fàcilment considerat pel lector com a comú, habitual o, si més no, possible. La plausibilitat és el primer pas de la veracitat. Aquest tipus de procediment intenta donar un marc d'interpretació a algunes experiències viscudes o a viure en el futur, un procés que dota de significat un fet que no en tenia o que en tenia un altre. Si és una experiència viscuda, l'anècdota la canvia de tal manera que aspectes no significatius anteriorment esdevenen rellevants. De fet l'experiència canvia radicalment, però en conserva el tret més desitjat: que era una experiència real (perquè ja l'havíem construïda amb aquesta característica). Ara aquesta realitat es traspasa al nou procés que l'anècdota ha donat a llum. En el cas de les experiències futures l'atorgament de realitat és encara més fàcil. Femòmens que, simplement, ni es tenien en compte, que no existien en la realitat, ara són especialment importants, tenen història (ens havien aparegut abans, com demostra el fet que fossin inclosos en un llibre de ciència) i tenen directament el significat que li donava el llibre, perquè són fruits directes del marc d'interpretació.

Qualsevol d'aquestes vinyetes ens fa, doncs, partícips del naixement d'un bon nombre de fets reals.

El manual de psicologia social transcultural que ja he citat (Smith i Bond, 1993), ens presenta algunes d'aquestes anècdotes, en què apareixen persones que tenen diferents cultures –reflexioneu aquí sobre què vol dir i quines implicacions té el fet de pensar la cultura com una cosa que es té igual que es té una sabata, una casa o un cotxe– i que han d'interactuar per diverses raons: una professora anglesa d'anglès i un alumne xinès, un venedor de gelats xinès i un comprador blanc, una cua de cinema en un país multicultural, etc. Les seqüències tenen la finalitat didàctica de mostrar-nos que les diferències culturals existeixen, es troben profundament arrelades en el comportament de la gent i poden crear problemes importants en la comunicació interpersonal. Les anècdotes es basen totes en malentesos generats, segons se suposa, per les diferències culturals. L'objectiu explícit d'això és afirmar que la psicologia transcultural, especialment la psicologia social transcultural, té com a missió de descobrir els processos, particulars i universals subjacents en aquestes diferències a fi d'ajudar les persones a millorar els seus processos de comunicació en un món cada dia més entremesclat.

És molt problemàtic suposar tan sumàriament, com fan les anècdotes del manual de psicologia social transcultural, que els exemples de malentesos que presenten es deuen a “diferències culturals”. Per què no es consideren altres possibilitats? Un malentès pot ser degut a una manca de voluntat de comunicar, malgrat haver-hi interacció. Algú pot pensar que, per la seva posició jeràrquica, no està obligat a negociar res amb ningú; algú pensar que l'altre és tan diferent que entendre'l o entendre-s'hi és impossible, que l'altre no té bones intencions, que pot no tenir ganes d'escoltar ningú o creure's que té la veritat de part seva, que té raó, que hi pot haver un error de comprensió en no haver entès prou bé el sentit d'alguna paraula, o no conèixer la norma pertinent en una situació determinada. Sigui com sigui, la cultura no només no és la primera explicació, sinó que hi ha seriosos dubtes sobre si és alguna explicació en algun moment. La creació d'un món comú no es realitza simplement perquè dues persones parlin. Comunicar no depèn de la personalitat de l'interlocutor ni de la seva cultura ans de la situació concreta en què

es troba. Que aquesta pot estar afectada per l'existència de construccions com la cultura és palès. Quan es parteix del pressupòsit que l'altre és d'una altra cultura, es pot deixar de tenir ganes de comunicar; però la cultura no es troba a la base de la comunicació, no és un procés profund o intern que determina com anirà la interacció, sinó que en tot cas és a la superfície, es troba en el contingut de la comunicació, en allò que les persones es diuen. És políticament sospitós que la comunicació sigui un problema diferent si hi ha la cultura per entremig. Si dues persones (classificades com a diferents culturalment) no s'entenen, per què s'atribueix aquest malentès primàriament a la cultura? Com explica Feyerabend:

... no tenim cap raó per a suposar que les nostres maneres de transmetre significats tinguin límits. [si donem per sobreentesa aquesta falta de límits] aleshores podem cercar els elements que connecten l'"interior" d'un llenguatge o d'una teoria o d'una cultura, amb el seu "exterior", i reduir així la ceguesa, induïda conceptualment, a les causes reals de la incomprensió, que són la inèrcia habitual, el dogmatisme, la distracció i l'estupidesa corrents. No es neguen les diferències existents entre llenguatges, formes artístiques o costums. Però jo les atribuiria als accidents de la situació o a la història, o a totes dues, no pas a unes essències culturals clares, explícites i immòbils: potencialment, cada cultura és totes les cultures. (Feyerabend, 1995, p. 50.)

Els grups

La cultura ha tornat recentment a la psicologia social de forma clara, rotunda i explícita a través del grup. Prou ho van saber veure els psicòlegs de les organitzacions quan el *clima* se'ls feu petit per entendre fenòmens com el de la companyia Disney. La cultura madurà en psicologia social quan s'encarnà en el concepte de cultura organitzacional⁶. Una cultura que tothom pot veure i tocar la major part del dia. Només cal observar atentament els teus companys de feina, ser fidel al teu equip de treball, complir-ne els rituals diaris i, sobretot, seguir les directrius del líder, probablement l'única persona del món capaç de vendre neveres

⁶ El concepte de "cultura organitzacional" sorgeix en diferents revistes de negocis, ciències de l'administració i teories de les organitzacions durant els anys vuitanta. Es troba desenvolupat a Schein, 1985, que és la referència més habitual. Però se'n pot trobar també una explicació interessant, amb alguns elements de crítica, a Abravanel, et al., 1988.

als esquimals, una habilitat característica dels membres de les tribus de la modernitat que voldrien ser les empreses.

El grup que fou per a una determinada psicologia social tan sols un conjunt d'individus; el grup que fou alternativament un gotim de raïm o un ramat de bous; el grup que es basà en la incomprensió mútua dels seus membres, en la manca de suport i de solidaritat característica de la seva condició de grup d'individus; el grup que es basava en la divisió en rols, en l'atribució de papers tal vegada humiliants: individus líders, individus seguidors, individus taciturns o pensatius, individus impertinents que dificulten el consens, individus llestos sempre disposats a participar i individus simpàtics que expliquen acudits fins i tot quan no toca; el grup que es definí en termes de consciència de grup per tal de facilitar les coses als qui no creien en res que no fos mental; el grup dels camps de força i els magnetismes que atreïen els membres els uns vers els altres; el grup que era més que la suma dels seus individus; aquest grup⁷, a la fi, conquerí la cultura.

El grup d'individus és l'espai en el qual existeix gairebé físicament la cultura, per això aquesta necessitava la noció de grup com l'aire que respira. Una de les moltes possibilitats que es té a l'hora d'atribuir una cultura a algun conjunt d'humans és dir que aquests formen un grup. Així, gràcies a aquesta nova vaguetat, queda marge per a suplir els defectes d'altres atribucions (Estat, nació, idioma, territori, tribu,...) que són freqüentment devaluades pel fet de ser "polítiques". El grup té certa neutralitat, cosa que ens fa pensar que per fi parlar de cultura de grup serà una tasca objectiva. El cert és que per aparellar dos objectes d'aquest món falta poder atorgar-los alguna mena d'estatus ontològic, una consistència que ens permeti com a mínim de parlar-ne en conjunt, veure'n el moviment comú, entendre el nou objecte creat en ajuntar-los, apreciar aquesta nova totalitat. Si la cultura no gaudeix de la possibilitat de ser considerada una entitat sòlida, com he intentat fer veure fins ara, podria ser

⁷ L'obra de Cartwright i Zander, del 1967, segueix essent, encara a hores d'ara, la referència principal pel que fa als grups.

que si la trobàvem en el grup, podríem, si més no, parlar-ne en tant que accident d'aquest, és a dir, en tant que característica que deriva d'ell necessàriament.

En l'estudi de la dinàmica dels grups, un dels debats més importants, lògicament, s'ha centrat en la definició de grup, en el problema fonamental de decidir què és un grup. A partir de l'empirisme anglès del segle XVIII el conjunt d'accidents d'una entitat passà a ser la seva definició (per allò de la percepció) i com que la ciència encara viu en part d'aquesta herència, podem dir que hom ha definit el grup a través dels seus atributs. Per exemple, que els individus que el componen es relacionin; o que siguin interdependents; o que s'autodefineixin com a tals; o que tinguin un sentit d'identitat grupal: o que hi hagi una estructura, rols, divisió de les tasques,...; o que comparteixin unes normes, o uns objectius, o una determinada acció, etc. La llista podria ser molt més llarga perquè no hi ha cap característica que pugui ser qualificada de definitiva. Hi haurà tantes característiques grupals candidates a ser el fonament de la definició com grups es puguin crear. Adés posarem en relleu la tasca perquè volem aplicacions industrials; adés en la identitat, perquè tenim un problema de psicologia social per resoldre; adés en els rols perquè fem psicoteràpia: adés en l'estructura perquè fem un sociograma; adés en els objectius, perquè volem donar sentit a la nostra vida; adés en la cultura, perquè fem una descripció etnogràfica... Les característiques del grup sempre depenen dels interessos del qui el defineix com a tal, el fa ressortir del fons social damunt el que es mou i li atorga realitat.

L'únic criteri "sòlid" en què es pot pensar és exterior al grup. Perquè una cosa sigui considerada grup, algú l'ha de crear com a tal. En conseqüència, la seva delimitació última correspon a l'observador; no hi pot haver criteris objectius basats en una descripció que es correspondria amb una realitat subjacent. L'única objectivitat possible en aquest cas és la dels objectius de la pròpia descripció: quin és el nostre interès a considerar alguna cosa un grup; quin ús farem d'aquesta consideració; quins arguments ens ajudarà a sostenir; en quin context ens trobem. En dir que la creació del grup la fa un observador exterior, no vull dir que no puguin ser els propis components del grup els qui la facin, però ho faran en tant que observadors de si mateixos. Cal fer remarcar que tot acte d'observació és un acte

exterioritzador que fractura el món entre observador i observat, entre subjecte i objecte. Pot ser també un acte de reflexivitat que doni entitat a les dues parts de la nova dicotomia. Així, doncs, l'observador, en tant que observador, és sempre exterior i per això, la creació d'un grup, amb la corresponent atribució de membres, és un acte de poder, una imposició. Per totes aquestes raons el grup és una entitat amb una existència tan (o tan poc) legítima com la cultura, perquè parteix del mateix acte primigeni i idèntic de categorització. El grup i la cultura de grup es troben bàsicament en el text que genera l'observador. Aquest és el seu espai més sòlid i la principal dificultat per a considerar el grup com la base "real" de la cultura.

Categorització social i estereotips

No hi ha cap raó teòrica ni empírica per a pretendre que formar generalitzacions sobre grups ètnics és quelcom de radicalment diferent de formar generalitzacions sobre altres categories d'objectes. (sic) Taylor et al. (a Eiser, 1989).

L'acte de categoritzar és tan fonamental en la nostra societat que hem aconseguit que aquesta sigui la nostra quasi exclusiva manera de percebre el món. La categorització és, efectivament, un procés social de gran importància, però això només pot ser així allà on ha penetrat una certa manera de veure el món com a objecte d'estudi científic, allà on el món està amarat de classificació. La categorització no és un fenomen universal, contràriament al que han volgut postular molts psicòlegs socials en presentar-lo com un procés cognitiu. A part de la classificació, la categorització té una base metafòrica situada concreta. Per començar a postular-la, cal primer creure que l'organisme humà no és en la pràctica prou eficient per al processament de la informació. L'ús d'una metàfora economicista és fonamental per a la categorització. L'estimulació (la informació) es considera excessiva, el món és massa ric en fonts d'estímuls, de manera que el desgast energètic produït per l'esforç de sobreviure ha de ser racionalitzat al màxim, fins al punt de necessitar una economia de pensament. Poques societats (cada vegada més, però) han desenvolupat un sistema discursiu d'aquesta mena que permet crear subjectivitats emmotllades en l'estalvi, la cadena de producció, l'aprofitament energètic i la millora del rendiment. D'altra banda, però, categorització i desigualtat, en la nostra societat, estan

íntimament associades, tot i que potser no hauria de ser així necessàriament. És la metàfora econòmica la que requereix que els estímuls siguin valorats, jerarquitzats de manera que se'n pugui determinar la importància, el lloc, la posició (social). L'associació categoria/valor s'ha mostrat molt perillosa. No hi ha hagut cap moment històric en què això no hagi acabat en pogrom, discriminació, assassinat, o qualsevol variant dels múltiples refinaments existents en matèria de negar possibilitats, estils o formes de vida dels altres. "Discriminar" una de les paraules més utilitzades en els estudis de categorització (sigui perceptiva o social) té dos sentits molt clars. D'una banda, vol dir distingir i diferenciar; de l'altra, excloure i maltractar. No és casualitat que aquestes quatre paraules tinguin cadascuna d'elles possibilitats d'ús en les quals siguin sinònims perfectes. Una moneda amb dues cares continua essent una sola moneda al cap i a la fi.

Des d'un punt de vista lingüístic —i per tal d'alliberar-nos de la metàfora cognitivo-econòmica— es podria argumentar que la categorització és inherent al llenguatge. Que un simple acte com el de donar nom a les coses és, tanmateix, un acte de categorització en tant que es tracta de generalitzar, de posar una sèrie d'objectes (existents prèviament o no; no hi fa res) sota el mateix paraigua. Dir que tal i tal i tal plantes són arbres seria, doncs, un exercici de categorització. I la discriminació s'explicaria pel fet que no és el mateix dir arbre que marroquí; que els efectes d'una categorització o d'una altra són ben diferents; que les paraules no poden ser neutres; i que, per tant, tenen una sèrie de valors, que són el motor de la vida social, perquè són el seu cantó afectiu (és a dir, efectiu). Però tot i així, ens trobaríem amb una visió simplificada i simplificadora del llenguatge, una visió excessivament estàtica i que no retrià prou homenatge a les moltes possibilitats que ens dona. Cal notar que la categorització no és inherent al llenguatge sinó a certs usos d'aquest⁸. Anomenar no és el mateix que categoritzar perquè anomenar no és una activitat aïllada sinó que adquireix significat en el context d'ús del nom. Un context, per cert, que permet la majoria de les vegades, la particularització i que no

⁸ Vegeu Potter i Reicher, 1987, per a un exemple del funcionament de les categories en un discurs concret.

sempre té necessitat de la generalització (Billig, 1985). La generalització és una propietat de les paraules quan se les situa fora de context, com en un diccionari o en un insult. No és part essencial del llenguatge, ans un element retòric, una estratègia política que utilitzem, un acte de violència. La particularització no gaudeix d'aquesta força, és feble, sensible. És molt semblant a la vida domèstica; és sensible amb les condicions de possibilitat de les coses, amb les condicions de vida de la gent, amb qui són, què fan i quant de temps fa que els coneixem.

Quan la categorització del món que ens envolta s'ha dedicat a classificar persones i elaborar-ne les característiques, el procés s'ha anomenat estereotipació. És en aquest punt on sorgeix per a la psicologia social la relació entre categorització i cultura. La categorització és per a la psicologia social un procés natural i no pas social; no és fins que la categoria s'omple de contingut que esdevé social. L'estereotip és vist com un producte cultural que genera "informació" sobre diferències culturals. L'estereotipació és un doble moviment a través del qual primer s'atribueix una persona a una categoria i després les característiques que se suposa que són el criteri de creació de la categoria. Conec, veig o sento parlar d'algú, em comenten que és jueu i aleshores penso que és avar, ric, comerciant, mentider, conspirador, caníbal, etc. Criteris que són els que fan rellevant l'existència de la categoria de jueu i alhora fan evident la poca consistència dels qui insisteixen en l'argument de l'esbiaix cognitiu. En tot cas a la vista d'això es fa difícil pensar que es tracti d'un problema de processament de la informació de base econòmica, ja que són sorprenents la fantasia, el gust pel luxe de detalls, les despeses boges i els excessos de tota mena que caracteritzen els estereotips més comuns.

Els estereotips són interessants perquè han vingut acompanyats d'una preocupació per les relacions intergrupals o interculturals, fins al punt que s'ha postulat que el contacte intercultural era un dels remeis a aquestes percepcions desviades⁹. En realitat, mai no s'ha pogut demostrar, ja que precisament els

⁹ Per a una revisió completa de la hipòtesi del contacte, vegeu Hewstone i Brown, 1986.

estereotips han guiat el contacte produint efectes pitjors que allò que es volia arreglar. El contacte no és cap solució en sí, perquè com que no hi ha una realitat que de cop es faci evident, no es pot fer res sense canvis previs o simultanis en la definició de la situació, dels grups i de les seves posicions. Els estereotips guien el contacte intercultural i ajuden —diuen— a sobreposar-se al primer moment de xoc cultural, l'angoixa primordial, primitiva, que sorgeix davant del desconegut. Ajuden a convertir allò misteriós en quelcom, o algú, conegut que permet la seva identificació i la creació d'expectatives sobre el seu comportament i el nostre. És clar que com que la base de l'estereotip és la fantasia política malintencionada, les conseqüències no sempre són les més desitjables. Els partidaris del contacte són també partidaris de l'educació del poble perquè no caigui en aquestes baixeses i obliden que la institució educativa és una de les bases polítiques del manteniment de l'estat de les coses. Com si traslladar un problema de la política a un problema de coneixement el convertís en un simple error d'ortografia, senzill de corregir si un té la normativa adequada, la de la correcció política.

El debat herència-ambient

Aquest és un debat que va més enllà dels límits de la psicologia social, però que hi és totalment pertinent, ja que la psicologia social ha estat un dels principals actors d'aquest debat, que s'ha col·locat majoritàriament del costat de l'ambient, ni que sigui per a defensar la pertinència de la disciplina i la raó del que fem cada dia. Tot i que no sempre amb el convenciment necessari, i massa sovint deixant-se encantar pels cants de sirena dels seguidors del mètode de les ciències naturals, o sigui, sense arribar a dubtar ni per un moment que hi ha causes, l'essència mateixa de la ciència. La cultura com no podia ser altrament se situava del costat de l'ambient. El debat entre herència i ambient era perfecte per a dubtar de l'existència mateixa de la complexitat. Un món de causes simples i prou. No requeria res més. I, d'altra banda, separava fàcilment les disciplines en separar-ne l'objecte d'estudi. La biologia s'ocupa de l'herència —deien—; la psicologia social, la sociologia o l'antropologia, de l'ambient. Mentrestant l'ambient anava evolucionant, sense mai, però, abandonar la possibilitat que fos una causa, simple i directa, del comportament. La massa de la fi del segle passat, fou l'ambient, la presència imaginària d'altres

individus també. I els estímuls, i la informació, i ara... la cultura, tot ha estat, en algun moment: l'ambient.

Potser la cultura té moltes definicions però de sentits, en té molt pocs, potser només un. En el fons la cultura *és una sola cosa* i ben simple: és un extrem. Un extrem d'un debat inacabat entre dos arguments (natura-cultura). En realitat la cultura només té sentit a l'interior d'aquest debat i si la té és precisament per la seva pertinència exclusiva a aquest debat, que fa que els dos conceptes, en lloc de ser oposats, com ens podria fer creure la qualificació d'extrem que acabo d'atribuir-li, siguin complementaris, s'alimentin mútuament l'un a l'altre i es recolzin per tal de disputar-se la determinació del comportament humà. Però és una baralla entre amics, fins a un punt, que els arguments de l'un serveixen per a l'altre i van canviant d'extrem segons el punt del debat, o arriben a estranys punts mitjans en què la qüestió són els percentatges de poder que cada un té. Pensem sinó en la "naturalització" que està patint la cultura en aquest moment en el debat polític, o bé en els eterns debats sobre la determinació de la intel·ligència. El sistema conceptual cartesiana postulava, almenys pel que fa a la psique, la seva rotunda separació del cos. Hi ha qui vol veure en aquesta separació primigènica el començament de la majoria de dualismes de la nostra era: ment-cos, subjecte-objecte, representat-representant, individu-societat,... és a dir, d'alguns dels problemes conceptuals més considerables dels últims segles. De fet, això sembla que és tant així que permeté de pensar a crear una ciència com la psicologia. Però els dualismes constitueixen un sistema, de tal manera que l'un no es pot entendre sense l'altre. Si insistim a voler veure el món sota un prisma dual no podem postular l'existència d'un extrem sense l'altre. Això no és tot, perquè si l'un *depèn* de l'altre, ja ens és més fàcil de pensar com poden *relacionar-se*, i aquí tenim un aspecte molt important: la relació no és possible si els dos extrems no reïxen a trobar un "llenguatge comú" per a comunicar-se, la qual cosa vol dir que almenys han de compartir quelcom. No és, doncs, només que la separació total sigui impossible, sinó que és impossible qualsevol grau de separació; de tal manera que és fàcil entendre que hi hagi qui cregui en el psicosomatisme, en la determinació de l'objecte pel subjecte, en l'antirepresentacionalisme o en la doble estructuració. Ara, si afegim a aquest problema ontològic la velleïtat de la retòrica, que és al cap i a la fi qui n'ha de donar comptes, ens adonem que el flux d'arguments d'un costat a l'altre no només és possible sinó inevitable, i que qui postulava la

separació de les races perquè el mestissatge no era natural, és a dir, adaptatiu, no té cap problema per a postular la separació de les cultures pel respecte a les tradicions. No fa estrany que algú¹⁰ hagi pogut afirmar que "la cultura és la naturalesa humana".

En un intent de conceptualitzar fins a quin punt algunes característiques dels individus són universals, Ype Poortinga realitzà la següent gràfica¹¹, el 1990, amb la intenció d'aclarir-nos que n'hi ha que són transmises genèticament (les universals), mentre que d'altres són adquirides culturalment:

El primer que cal dir és que l'esquema no té res d'especial quant a contingut explicatiu però el que sí fa és plasmar l'estat del debat: hem arribat al punt en què ja tothom es troba en el punt mitjà, tot és en part genètic i en part cultural. La dissolució de les posicions extremes ha acabat amb el debat i, evidentment, ja ningú pot estar en desacord amb aquesta gràfica. Aquesta és de tipus sistèmic. Tot es troba globalitzat, tot depèn de tot, tot interactua, ens trobem en el mateix punt a què han arribat els ecologistes i els new-age: l'harmonia de la globalitat. I això no estaria malament si no caigués en el voler trobar una justificació final fortament reificada: pels ecologistes és la Terra, pels psicòlegs l'Individu. De fet, el principal efecte d'aquest esquema és donar per sobreentès que hi ha una entitat subjacent, la persona, que ha de ser l'agent passiu o bé de la genètica pel que fa a la psicofisiologia, o bé de la cultura pel que fa a la personalitat. A part de l'individu, allò que es reifica en l'esquema és el potencial determinant de la cultura fins a un punt, que TOT el social queda determinat per la cultura, conseqüència lògica de la seva simple conceptualització: si la cultura existeix ho ha de determinar tot.

Una de les crítiques més importants que s'ha fet a la psicologia social experimental, ha estat la naturalització constant que aquesta ha fet dels processos

¹⁰ Diuen que Franz Boas.

¹¹ Extreta de Smith i Bond, 1993, p. 72.

psicosocials estudiats¹². Un dels exemples més punyents el trobem en els estudis sobre categorització social que s'han fet des de Tajfel. Remetent-les a l'àmbit natural, la psicologia social ha justificat les discriminacions en afirmar la seva inevitabilitat. Però, malgrat tot, els investigadors que van contribuir a consolidar la psicologia social experimental entre els anys trenta i cinquanta del segle passat, eren persones implicades en la, ja aleshores, llarga polèmica entre genètica i ambient o entre natura i cultura. I si van començar a investigar i treballar en psicologia *social* no va ser precisament per situar-se del cantó Natural de la polèmica sinó per a defensar una postura social¹³. Una altra cosa és la lectura que s'ha ofert als estudiants a través dels manuals, una lectura que ells mateixos promogueren en voler aconseguir la respectabilitat del mètode científic, *necessàriament* naturalitzador; una lectura obligada per la desmesurada preferència general per les causes simples i unidireccionals i per tant *necessàriament* per la Natura –tal com aquesta és pensada habitualment en l'imaginari racional modern¹⁴–. Aquesta interpretació crec que és la que, amb una terrible eficàcia, ha aconseguit marginar el punt de vista psicosocial de la resta de ciències socials. Però és possible de fer-ne una altra, d'interpretació, la que suposa un compromís molt fort amb la posició cultural i social en oposició a la genètica, natural o adaptacionista. Caldria reinterpretar el llegat *culturalista* de molts dels psicòlegs socials que sorgiren de l'escola de la Gestalt, i situar-lo en el debat posterior a la segona guerra mundial, en el moment en què calia respondre durament a tota la teorització nazi i als seus orígens biològics i darwinians. Quan el debat perdé urgència històrica, s'anà perdent aquest to original i anaren guanyant terreny les interpretacions naturalitzadores més adequades al *Zeitgeist* del moment que vivien els Estats Units d'Amèrica.

¹² El recull de crítiques més important que es va publicar durant el període que s'ha anomenat *la crisi* de la psicologia social, és el d'Armistead (1974).

¹³ Aquesta és clarament la posició d'Asch (1952), però a més els reculls teòrics, com el de Blanco (1988), el de Deutsch i Krauss (1970) o el d'Ibáñez (1990), permeten fàcilment apreciar que no va ser l'únic.

¹⁴ Vegeu Arnold, 1996, per a una descripció de la natura com a problema històric. Però el problema de la naturalesa s'ha tractat sobretot des del punt de vista del gènere, vegeu per exemple, Haraway, 1991, o bé Laqueur, 1994.

El concepte de cultura és un concepte clau en la psicologia social, tant en les seves versions clàssiques com en les postmodernes. Sense ell, la psicologia social sembla impossible i gairebé absurda, fins i tot quan només actua d'implícit. Un implícit, però, que no ho fou arreu, sinó sobretot als Estats Units quan es tractava de construir una psicologia social científicista. A Europa una visió més social de la psicologia social seguia en peu i maldava per estendre el seu punt de vista. Però en aquells anys i mentre no arribà la crisi de la primèria de la dècada dels setanta, només tingueren un recurs per a defensar el caràcter social dels processos que estudiaven: la cultura. Hi ha almenys dos manuals que mostren això: el de l'alemany Peter R. Hofstätter, (1963) i el del francès Jean Stoetzel (1966). Dos manuals farcits d'exemples de diferències culturals. En el segon fins i tot en cada un dels temes tractats, exemples que en els manuals nordamericans existien únicament quan es parlava de les normes socials.

Per tot això, la relació entre la psicologia social i el concepte de cultura ha estat intensa però no exempta de contradiccions. A mi em sembla que no s'han d'emetre judicis anacrònics i desqualificar tota la psicologia social per ser culturalista, cosa que no s'ha de fer tampoc quan se l'acusa de no ser prou culturalista. En el seu moment, la cultura exercí una funció important en un debat important. Ara ja no. Ara, a més, exerceix la funció contrària, com veurem en el capítol següent i com es pot veure pensant en la pràctica de la intervenció que ha tingut la psicologia social. "Intervenció" un concepte, també clau, en el qual la psicologia social ha trobat legitimitat moral. La psicologia social, que sempre ha volgut posar-se hàbits d'altri i així sentir-se escollida per a explicar a la gent com ha de viure; que sempre ha estat àvida de gestió i apassionada per organitzar la vida d'aquells que viuen en el caos, planteja les intervencions com l'aspecte que garanteix la seva bondat i que justifica tants esforços i pressupostos. La "intervenció", naturalment, sempre és externa, no pot ser d'altra manera, el qui "intervé" entra, de fora, en un terreny que no és el seu. La intervenció subratlla la distància de l'intervingut. Només el fet que hagi de ser intervingut ja el delimita com un altre, com algú diferent. És curiós de veure el paral·lelisme entre els subjectes d'intervenció de la psicologia i les diferències culturals. El psicòleg social intervé normalment en dos casos: o bé sobre els qui identifica com a membres del propi grup, però que pateixen algun tipus d'ignorància, com ara ser racista o no prendre precaucions per a prevenir la sida o

els accidents automobilístics, és a dir, intervé en aquells que tenen un altre nivell de cultura; o bé intervé per a resoldre conflictes intergrupals, és a dir, entre els qui identifica com a membres del propi grup –habitualment el dominant– i els qui viuen en una subcultura o que posseeixen, ara ja del tot, una altra cultura completament diferent. Sigui com sigui, els dos defectes que comporta la cultura: ser inferior o ser diferent, troben fàcilment el seu lloc entre els objectius de la psicologia social.

Hem vist en aquest capítol que la cultura i la psicologia social no són estranyes l'una a l'altra. Encara que la cultura no hagi estat mai un concepte central en la psicologia social, els punts de contacte són nombrosos. Però el que sobretot ha fet la psicologia social ha estat contribuir a legitimar la cultura en no posar-la en dubte en cap moment.