

Universalitat multicultural

Variacions sobre un tema il·lustrat*

Thomas McCarthy
Northwestern University

Resum

metadada, citation and similar papers at core.ac.uk

provid

també després d'una crítica al relativisme cultural que nega validesa a les cultures més enllà del seu context, McCarthy troba el concepte d'«universalitat multicultural» com la manera de fer justícia a l'universal i el particular, la igualtat i la diferència. Aquest és el concepte que vol presentar aquí.

En aquest assaig, McCarthy treballa amb la idea kantiana dels «dos punts de vista», el del participant i el de l'observador, per tal de teoritzar les relacions entre els agents i els seus valors, creences, normes i actes, i especialment la reflexió crítica sobre ells. Més endavant, McCarthy duu a terme una interessant reflexió sobre el problema: com entenem els altres en les trobades entre cultures, i quines són les causes de les freqüents interpretacions errònies. Estudia l'origen de l'antropologia en el si del colonialisme, i com la política i l'economia condicionen les interpretacions dels observadors; i presenta noves metodologies que permeten, a aquells que hi són representats en els informes dels antropòlegs, de parlar en les seves pròpies veus, explicar les seves històries, desafiar les perspectives de l'antropòleg, oferir suggeriments alternatius. L'autor s'ocupa de les implicacions epistemològiques, però no oblidat que el problema de les interpretacions errònies d'altres cultures rau en la política i l'economia, en les desigualtats de poder en el nostre món.

Paraules clau: universalitat, multicultural, diversitat, diferència, perspectiva, reflexió crítica.

Abstract

After a critique against the enlightened universalism that had no place for the otherness and the difference, and was used to justify the marginalization of non-Western peoples; but too after a critique against a cultural relativism that denies any context transcendent validity to the cultures, McCarthy finds the concept of «multicultural universalism» as the form to do justice to universal and particular, sameness and difference. This is the concept he wants to present here.

In this essay, McCarthy works with Kant's idea of the «two d the observer's, to theorize standpoints», the pat the relation between the agents and their values, believes, norms and

* Traduït per Marta Tafalla.

acts, and above all their critical reflection about them. Afterwards McCarthy accomplishes an interesting reflection about the problem: how we understand the others in cross-cultural encounters, and why we do so of wrong interpretations. He studies the origins of Anthropology in the colonialism and how politics and economic underlie observers' interpretations; and presents new methodologies that permit those being represented in the reports of anthropologists to speak in their own voices, tell their own stories, challenge anthropologists' views and offer alternative suggestions. The author is concerned with epistemologic implications but he doesn't forget, that the root problem of the wrong interpretations of other cultures is in the politics and the economic, in the inequalities of power in our world.

Key words: universalism, multicultural, diversity, difference, perspectives, critical reflection.

En els principals corrents dels segles XIX i XX ha anat augmentant la desconfiança envers aquell tipus d'universalitat il·lustrada, on no hi havia lloc per al que era fonamentalment «no idèntic». I d'uns anys ençà, «alteritat» i «diferència» han esdevingut les consignes per a un ventall de moviments culturals, que malden per descentrar les diverses expressions de racionalisme occidental; aquelles que habitualment s'han fet servir per justificar la «marginació» de dones, homosexuals, minories ètniques i racials, classes «baixes» i cultures no occidentals. Mitjancant l'oposició, aquest tipus de política cultural accentua el particular per sobre del general, el contingent per sobre del necessari, el canviant per sobre de l'etern, i el local o contextual per sobre de l'universal. En el discurs filosòfic, acostuma a prendre la forma del relativisme cultural, que nega la validesa d'idees i ideals d'Occident —i de fet, de qualsevol lloc— més enllà del seu context. Ja he argumentat en un altre moment, com un relativisme cultural d'aquesta mena és, tant en la teoria com en la pràctica, un cul de sac¹. Mentrestant, però, en una realitat menada per la inexorable globalització de la política, l'economia, la tecnologia, les telecomunicacions i, sense solució de continuïtat, de la cultura, aquest relativisme s'està quedant obsolet. Tanmateix, això no vol pas dir que haguéssim o poguéssim tornar a la universalitat indiferenciada de la Il·lustració. On hem de tornar és, més aviat, a pensar, encara un cop més, la relació dialèctica entre l'universal i el particular.

Les observacions següents proposen el concepte d'«universalitat multicultural», que té la intenció de fer justícia, o almenys, més justícia, tant a la igualtat com a la diferència. Aquestes notes tenen la forma de variacions que reflexionen, primer, sobre la idea kantiana dels «dos punts de vista» —el del participant i el de l'observador— que estructurin l'acció i el pensament humans, i, segon, sobre temptatives recents d'antropòlegs «reflexius» de construir una autoconsciència cultural intensificada quan informen sobre els altres. Empro la primera per desenvolupar una noció de discurs crític, que vol donar allò que es mereixen al racionalisme i a la universalitat i la segona per oferir una concep-

1. MCCARTHY, Thomas. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Traduit per A. Rivero. Madrid: Tecnos, 1992.

ció de diàleg intercultural, que no oblida la part que els pertoca a la diversitat i la diferència. L'híbrid que en resulta es proposa contribuir, tot i que amb dues consideracions molt limitades, a pensar en el nostre temps el cosmopolitisme del segle XVIII.

I

En la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, per tal d'assegurar-nos que la moralitat que ha destil·lat de la consciència moral comuna no és cap miratge, Kant manté que «tot ésser que no pot actuar altrament que *sota la idea de llibertat* és per això mateix, des del punt de vista pràctic, veritablement lliure». I continua per afirmar que això és veritat per, i només per, als éssers racionals². Ens hem de considerar capaços d'actuar i jutjar a partir de raons, com a agents racionals que som, i en aquest sentit com a lliures, puguem o no demostrar teòricament que ho som. És a dir, que considerar-nos lliures per poder respondre a la força de les raons a favor o en contra és des del punt de vista pràctic, inevitable per a agents com nosaltres. I atès que pensar és en ell mateix una manera d'actuar segons raons, el supòsit de la llibertat subjacent a la racionalitat pràctica apareixerà també en l'exercici de la raó teòrica. Però aquest mateix exercici que des de la perspectiva de la primera persona (del participant) descansa en el pressupòsit de l'acció racional, es pot aplicar sobre l'acció mateixa, per produir la descripció en tercera persona (de l'observador) de les seves condicions causals. Dit d'una altra manera, les condicions de possibilitat de l'acció racional, tal com les veuen els participants, es mantenen en tensió amb les seves condicions causals, aquestes vistes des de la perspectiva dels observadors. Però tal cosa és, precisament, això que ens diu Kant, el destret on es troba la raó finita, la situació ineludible on hem d'actuar i pensar. No hi ha manera d'escapolir-se'n, ni aconseguint tancar de fora estant, des de la perspectiva de l'observador, una visió global, que compregui el tot del qual nosaltres i les nostres accions formem part, ni tampoc rebutjant completament aquelles descripcions de les condicions de les accions humanes que aporta l'observador. El que podem fer, i ho hem de fer, és assumir un moviment que ens faci participar, alternant-los, els dos punts de vista. Malgrat la seva concepció dels dos *mons*, Kant caracteritza sovint la distinció entre l'intel·ligible i el sensible en els termes següents: «el concepte d'un món intel·ligible és només un *punt de vista* que la raó es veu obligada a adoptar fora dels fenòmens a fi de pensar-se ella mateixa com a pràctica»³. I la veritat del que hem afirmat fins aquí no es veu modificada, quan examinem com les nostres respostes raonades se situen ineludiblement dins la cultura i la història; no podem evitar pressuposar la nostra capacitat de respondre a les forces racionals de l'evidència i l'argument, malgrat els condicionaments històrics i culturals. És a dir, no podem ser mai

2. KANT, Immanuel. *Fonamentació de la metafísica dels costums*. Edició a cura de Pere Lluís Font; traducció de Joan Leita. Barcelona: Laia, 1984 (Textos Filosòfics), p. 151.
3. KANT, Immanuel, op. cit., p. 167.

«observadors» sense ser alhora «participants»; pensar o actuar sempre és participar, amb tots els pressupòsits que ho acompanyen. El que ens ensenya una autoconsciència històrica i cultural intensificada, no és que no hem i no podem alliberar-nos de cometre el pecat original de la participació, sinó que cal que esdevinguem *observadors* crítics i *participants* reflexius.

Queda fora de dubte que la capacitat de reflexió crítica no és cosa d'enginy ocasional o de virtuosisme individual. Ben al contrari, té molt a veure amb les condicions socials, culturals i psicològiques, que a més experimenten contínuament el canvi històric. En les societats modernes, aquestes condicions promouen un suport institucional, així com cultural i motivacional, perquè argumentacions i crítiques siguin veritablement reflexives. Les formes de discurs especialitzat, transmeses i desenvolupades en el si de tradicions culturals específiques, i encarnades en institucions culturals diferenciades, ofereixen constants possibilitats de tematitzar en el discurs diversos tipus de pretensions de validesa, i d'assimilar d'una manera que ens resulti productiva els resultats de les reflexions crítiques sobre elles. Tot i que entre d'altres, el fet que diferencia les societats modernes de les tradicionals és l'alt grau d'institucionalització dels discursos criticoreflexius, i que el requisit de les condicions culturals i motivacionals que això exigia ha estat satisfet. En un marc posttradicional, la capacitat per a la reflexió crítica que és inherent a l'autonomia racional, inclou l'habilitat de participar en aquesta mena de discurs, d'aprendre d'ell i de guiar-se per ell.

No cal aclarir que el terme aquí emprat de «posttradicional» no vol descriure un «prescindir de tot el terra de la tradició». Sinó que apunta, més aviat, a canvis en les nostres relacions amb contextos heretats de sentit i validesa, esquemes d'interpretació i justificació, pautes de socialització i d'individuació, i altres de semblants. Aquests canvis són *sempre* una qüestió de grau, i *mai* d'abast global. Un abast, però, que pot ser gran per als seus efectes sobre processos de reproducció cultural, integració social i formació d'identitat. El que Habermas anomena *desglaç comunicatiu* dels models heretats, que es produeix en dominis cada cop més amplis de la vida moderna, exposa d'una manera creixent l'autoritat de la tradició a un qüestionament discursiu; desplaça normes i valors particularístics per deixar el lloc a altres més generals i abstractes; i reemplaça les identitats que rebem de la tradició per altres que han de ser construïdes i reconstruïdes en situacions sempre canviants⁴. Cada vegada es pot confiar menys en creences nascudes de l'hàbit, com a garantia per reproduir les formes modernes de vida; normes i valors específics d'un context són cada cop menys adequats per a les demandes d'integració social; rols concrets i models fixos esdevenen dia a dia més insuficients per assegurar cap identitat. Hi ha una necessitat creixent de conviccions que es puguin sotmetre a la prova discursiva de principis generals de legalitat i moralitat, i de subjectes altament individua-

4. Consulteu, per exemple, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducció de Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1988), p. 406-410.

litzats que es dirigeixen ells mateixos⁵. És important parar esment en el fet que aquesta accentuació de reflexivitat, generalitat i individualisme, estructura i dona forma al «discurs de la modernitat» contemporani. I així, per exemple, veiem que participants de tot tipus en aquest debat —post i antimodernistes, així com modernistes— donen per suposada la possibilitat d'un qüestionament reflexiu de les creences i els valors rebuts, de guanyar-nos un distanciament crític envers normes i rols heretats, i de discutir les identitats individuals o de grup que se'ns atribueixen. Fins i tot arguments com el d'Alasdair MacIntyre, que fa referència a la superioritat de tradicions premodernes, no són equiparables als arguments tradicionals, sinó que són arguments *tradicionalistes*, proposats per autors moderns des d'un alt nivell de reflexió. Argumentar en contra d'aquests trets fonamentals de la cultura posttradicional és possible tan sols recorrent a ells, cosa que no deixa de ser un bon indicatiu del fet que són, des del punt de vista pràctic, supòsits ineludibles del discurs contemporani. O els acceptem, o haurém d'abandonar el posttradicionalisme.

Per als meus propòsits, aquí, no és necessari decidir si només alguns d'aquests, o tots ells, són pressupòsits que nosaltres hem d'adoptar o bé ho són de la comunicació en general⁶. Atès que cal començar des d'allà on som, considerarem que aquells pressupòsits indispensables, des del punt de vista pràctic, per participar en processos de comunicació i, per tant, per als quals no tenim alternativa, són precondicions de la nostra comunicació —deixant de banda que hi pertanyin o no de fet—. Una reconstrucció *de la pragmàtica de la nostra situació comunicativa* aclariria almenys, *on han de començar les nostres discussions*. I això té en ell mateix, com veurem, conseqüències d'un gran abast per al discurs de la modernitat. Discurs que s'obre a tot allò a què els participants podem o no donar sentit, fer plausible, justificar, refutar, criticar de manera efectiva, concebre com a alternativa, etc. Si en la nostra pròpia situació discursiva ens trobem ja construïdes precondicions constrictives, aleshores podran constrènyer el conjunt de resultats possibles. Considerem, per exemple, com ens les veiem amb concepcions del món caracteritzades per una mancança comparativa de la consciència que hi ha alternatives a un sistema establert de creences, i amb el que és conseqüència de l'anterior, el caràcter sagrat atribuït a les creences i l'actitud de refusar tota reacció davant d'un desafiament a aquestes creences. És precisament la nostra concepció de la *diversitat* de sistemes de les creences i de pràctiques, formada històricament, sociològica i antropològica, que configura el nostre discurs sobre elles. I així, doncs, estem obligats, si no volem cometre una contradicció performativa, a considerar com a defi-

5. Una idea coneguda i utilitzada en sociologia, almenys des de Durkheim, és que la creixent generalitat de normes i valors no únicament no és oposada a un individualisme intensificat, sinó que es tracta de dos desenvolupaments interdependents. Aquesta idea se'ls ha escapat a molts crítics «postmoderns».
6. El darrer tipus de pressupòsits són l'objecte de la pragmàtica universal d'Habermas. Consulteu el seu «Què significa pragmàtica universal», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, traducció de Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Càtedra, 1969), p. 299-368.

cients en aquest aspecte aquells sistemes de creences que no es conceben ells mateixos com a interpretacions del món, subjectes a error i oberts a revisió, per tal com no han après una cosa que nosaltres sabem. Per dir-ho clarament, no hi ha manera de tornar enrere un cop hem fet l'experiència del canvi cultural i el pluralisme, o de desaprendre tot l'après, gràcies a ells, sobre la variabilitat de formes de vida i concepcions del món. Dins del discurs regnant de la modernitat, no podem argumentar sensatament en contra.

Algú podria, potser, dissentir d'altres pressupòsits generals del discurs contemporani; tanmateix, la càrrega de la prova resultaria feixuga per al crític, fins al punt de no poder assumir-la. Considerem, per tenir un cas, la distinció que establim entre qüestions científiques i qüestions de religió, moralitat o metafísica. No hi ha un camí fàcil pel qual tornar enrere, i argüir d'una manera convincent, per exemple, que nombre, posició i composició dels planetes es poden conèixer per mitjà de la revelació, la moral o la metafísica. I el mateix es podria dir de les descripcions animistes i antropomòrfiques de la natura, de tècniques màgiques que entelen la nostra distinció entre el control instrumental sobre les coses i les relacions morals entre persones, així com actituds envers noms i el fet d'anomenar-los, que contrarien la nostra distinció entre el poder simbòlic de l'expressió i la causalitat física. En la nostra situació historicocultural seria difícil —ben bé al llindar de l'impossible— negar *justificadament* que hem realitzat un procés significatiu d'aprenentatge, almenys quant a la nostra comprensió tècnica de la natura, i que les societats modernes han après a posar el seu interès en la predicció i el control amb més efectivitat, un cop els han diferenciat clarament d'altres qüestions. Això, però, significa que des del lloc on hem de partir, algunes diferències entre creences pràctiques seran alguna cosa més que meres diferències, precisament en tant que només se'ls pot donar sentit com a resultats de l'aprenentatge. Per dir-ho d'una altra manera, les nostres pautes d'intel·ligibilitat i racionalitat pesen ineludiblement en les nostres interpretacions d'altres cultures. En l'esforç per entendre com creences estranyes als nostres ulls poden aparèixer plenes de sentit i raonables en els seus contextos, cal cercar diferències en les circumstàncies que expliquin les diferències en les creences. I si trobem que, en les nostres temptatives de *fer-nos* entenedores aquestes creences, hem de foragitar de l'escena pressupòsits del discurs racional, que nosaltres valorem com a imprescindibles des del punt de vista pràctic, aleshores la nostra explicació continuarà, almenys de manera implícita, una valoració. Això vol dir, en efecte, que una creença donada pot tenir sentit i ser raonable, quan es manté dins d'un context caracteritzat per la manca d'una cosa que nosaltres hem après, —i això és el mateix que dir que aquesta creença no es pot mantenir raonablement.

He estat parlant principalment de creences; tanmateix, és bo d'assenyalar que el nostre judici sobre normes i valors no pot deixar de rebre els efectes del que considerem que és aprenentatge en àmbits cognitius més reduïts. Els sistemes de valors tradicionals es troben íntimament entreteixits amb creences que abracen concepcions del món. És per això que els processos d'aprenentatge associats a noms com Galileu o Darwin pogueren exercir un impacte tan

profund en els elements normatius i valoratius de la vida moderna. Per dir-ho amb una certa cruesa, algunes concepcions ètiques únicament es podrien justificar en públic, apel·lant a creences que ja no són sostenibles. D'ençà que les raons que considerem que justifiquen els nostres judicis valoratius i normatius han de fer-se compatibles amb el que aprenem en altres àmbits, trobem grups sencers de raons adreçades a l'acció, a les quals ja no podem recórrer —per exemple, que els matrimonis s'han de concertar *perquè* els esperits ancestrals es veuen afectats per la persona amb la qual algú es casa; que les dones no poden dormir en el mateix llit que el marit mentre tenen la menstruació, ni tocar els fills, perquè el cos és un temple que hem de conservar pur, i mentre la dona té la menstruació és impura; que les persones tenim ànimes que transmigren cap a un destí dependent de la nostra santedat i *així*, les desigualtats heretades són una forma de justa recompensa; que ser una dona i continuar vivint després de la mort del marit és un signe del pecat original, que s'ha d'expiar abans de la pròpia mort—⁷. Matisem que en aquests casos i altres de semblants, és el tipus de raó el que nosaltres hem devaluat, i no les pretensions específiques sobre esperits ancestrals o ànimes que transmigren. I podem dir el mateix d'una autoritat que es legitima fent servir afirmacions com el seu llinatge diví, o de tractes desiguals que, per tal de justificar-se, apel·len a la inferioritat natural o la incapacitat per a l'autogovern d'una raça o d'un sexe.

Encara que l'eliminació d'àmplies classes de raons no resol per ella mateixa les qüestions sobre el just i l'erroni, el bo i el dolent, el millor i el pitjor, és cert que l'abast del desacord raonable minva considerablement. Com a resultat, les normes i els valors que podrien afrontar les crítiques i sortir-se'n en una discussió lliure i oberta, no són de cap manera coextensius amb l'espectre del que ha estat valorat històricament o pot ser imposat d'una manera arbitrària. Però això no està pas determinat unívocament. Una de les coses que hem après dels valors, per exemple, és que persones raonables poden defensar raonablement diferents concepcions del bé, que no hi ha una única forma de vida que s'ajusti a tots els individus i grups, i, així, que una cultura pluralista on els seus membres poden buscar —sense abandonar uns certs límits— les seves diferents idees de la vida bona és la disposició social més raonable. I aquest reconeixement ens força a pensar de nou en la universalitat il·lustrada des de la perspectiva del multiculturalisme.

II

En molts aspectes, les dicotomies nosaltres/ells, modern/tradicional, en les quals s'empara la discussió precedent, han perdut la seva vigència. Aquestes

7. Aquests exemples procedeixen de SHWEDER, Richard A. «Post-Nietzschean Anthropology: The Idea of Multiple Worlds». Dins *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1969, p. 256-271. La qüestió de la devaluació dels tipus de raonament està desenvolupada per Habermas en «Legitimation Problems in the Modern State», a *Communication and the Evolution of Society*, traducció de T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), p. 178-205.

projecten una visió unilateral de les trobades interculturals, difícilment adequada a la primacia en el nostre temps dels assumptes globals. Els aspectes menys adequats es fan presents quan s'adonen del destí recent de «l'observació participant», la imatge especular que ofereix l'antropologia de la noció de «participació observacional» proposada més amunt⁸.

L'antropologia com a disciplina es va desenvolupar en el si del colonialisme: observadors procedents dels «centres» imperials descrivien les estranyes maneres de viure en les «perifèries». Una vegada el paradigma del treball de camp s'establí fermament, durant els primers anys del nostre segle, se suposà que les descripcions de cultures alienes es basaven en «l'observació participant», una ben fràgil combinació de proximitat experimental i distància analítica. Les ambicions historiconaturals de l'antropologia clàssica descansaven en la confiança que «ells» podien ser descrits acuradament amb els «nostres» termes, un crèdit epistemològic que es reflectia en el to realista de les convencions en els seus textos canònics. En el temps de les lluites per la descolonització, acabada la Segona Guerra Mundial, aquests pressupòsits i ambicions començaren a afeblir-se. Aparegueren noves formes d'etnografia interpretativa, el propòsit de les quals era *penetrar a l'interior* de diferents sistemes de significat, i mirar d'entendre quin aspecte té el món quan es contempla des dels seus *punts de vista*. La metàfora d'ús habitual de llegir les cultures com a textos en busca dels seus significats, es barrejà sovint amb la metàfora del diàleg, per tal d'assolir una concepció essencialment hermenèutica de l'empresa antropològica: estudiar seriosament una altra manera de viure equivalia a una mena de conversa virtual de la humanitat, en la qual els horitzons de la «nostra» forma de viure s'ampliaven, menats per la simpatia, fins a fusionar-se amb els «seus». L'actitud políticocultural de recuperar tradicions natives autèntiques, amb els seus costums i identitats, i salvar-les així del perill de desaparició, que les amenaçava precisament per haver estat «descobertes» i colonitzades, va estar freqüentment associada a l'actitud que descrivíem.

Més recentment, una nova generació d'antropòlegs ha aparegut en primera plana amb el propòsit de deixar d'escriure únicament per al seu públic tradicional, majoritàriament occidental, i fer-ho per a un de multicultural, que inclou intel·lectuals postcolonials i estudiosos formats en l'estil de la «metròpoli». La presència d'aquest públic crític exerceix una pressió enorme sobre les idees heretades d'objectivitat científicosocial que, després de tot, estan íntimament lligades a nocions de validació intersubjectiva. La «comunitat d'investigadors» a la qual s'ha de convèncer avui en dia comprèn una més àmplia varietat «d'observadors competents», i entre ells, antropòlegs indígenes amb els quals no es pot comptar perquè comparteixen els pressupòsits que històricament han estruc-

8. Sobre el que segueix, consulteu CLIFFORD, James. *The predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988; CLIFFORD, James i MARCUS, Georges (eds.). *Writing culture*. Berkeley: University of California Press, 1986; GEERTZ, Clifford. *Works and Lives*. Stanford: Stanford University Press, 1985; MARCUS, Georges i FISCHER, Michael. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

aturat la disciplina. La mirada rep ara la resposta d'una altra mirada, la descripció és contestada per la descripció, la crítica és també criticada. El fet d'escriure per a aquest públic progressivament descentrat i multicultural ha intensificat notablement l'autoconsciència etnogràfica i promogut una experimentació radical amb les pròpies convencions. Així, per exemple, els diàlegs virtuals de l'enfocament hermenèutic han obert camí actualment a la construcció de textos dialògics o «polifònics», que permeten als altres ser representats parlant amb les seves pròpies veus, explicar les seves històries, desafiar la interpretació de l'antropòleg, oferir suggeriments alternatius, i altres coses semblants. Les descripcions etnogràfiques sempre han estat producte d'interaccions complexes, contextuals, ambigües conflictives⁹; els nous antropòlegs «reflexius» ja no pretenen d'amagar per més temps aquest fet, darrere la plàcida objectivitat d'una descripció realista o dels monòlegs ininterromputs sobre interpretació simbòlica.

És important de veure que conclusions estilístiques d'aquesta mena es troben estretament connectades amb conclusions de l'àmbit de l'epistemologia. L'objectivitat i adequació de la «tercera persona» en els informes de l'observador sobre creences i pràctiques, que depenen d'informes anteriors redactats en «primera» i «segona persona», no es poden garantir amb independència de l'objectivitat i adequació d'aquestes darreres. Aquestes representacions són *en principi* contrastables pels subjectes, les creences i pràctiques dels quals estan en qüestió. Aquest és un dels trets de les relacions epistèmiques subjecte/subjecte que les diferencia de les relacions entre subjectes i purs i simples objectes. Els subjectes poden contestar, criticar la manera com els observadors els comprenen, oferir descripcions alternatives, i fins i tot poden esbrinar què és el que, en els observadors i les seves cultures, els produeix la tendència a interpretar erròniament els altres en aspectes importants. Les descripcions de direcció única del realisme clàssic desqualifiquen els seus subjectes com interlocutors competents en el diàleg, en el mateix acte de representar-los. I malgrat que l'antropologia dels «símbols i significats» substitueix el model de descripció subjecte/objecte per un model de diàleg subjecte/subjecte, els «diàlegs» que genera són gairebé sempre virtuals, no reals. La mateixa metàfora d'un text que cal llegir es limita a canviar de lloc l'asimetria actiu/passiu del realisme clàssic. L'interpret continuava assumint una autoritat etnogràfica per representar significats sense exposar-los a una discussió actual per aquells que hi eren representats. I això, sens dubte, desperta no únicament qüestions de caire estilístic i epistemològic, sinó també morals i polítiques.

Qui representa qui, quan, on, com i amb quins propòsits no són qüestions mancades de conseqüències polítiques. Les representacions culturals ajuden a formar les imatges que tenim dels altres, i si són assimilades pels altres, aleshores influencien les imatges que tenen d'ells mateixos: s'encarnen en institu-

9. La confusa realitat del treball de camp fou àmpliament documentada en els xocants diaris, publicats pòstumament, de Malinowski. Consulteu la seva discussió a Geertz, *Works and Lives*, p. 73-101.

cions i donen forma a polítiques i pràctiques. De manera que l'antropologia no solament neix en el si del colonialisme, sinó que el reforça amb imatges de l'essencial primitivisme, immaduresa i irracionalisme dels pobles no occidentals. A «ells», els va ser denegada la competència de respondre a les representacions que d'ells es feien, ja en aquestes mateixes representacions. Asimetries de representació, així, sancionaven i reproduïen asimetries de poder en el món colonial. No fou pas sorprenent que, en la situació postcolonial, contestar al significat i als mètodes de la representació transcultural prenguésser per als intel·lectuals del «Tercer Món» i els seus aliats, la mateixa importància que en la política del «Primer món» va arribar a tenir de contestar a les representacions establertes i molt influents de gènere, raça i diferències ètniques i sexuals. I en aquest procés s'ha fet clar que no es pot contestar efectivament a la no reciprocitat i l'asimetria de les representacions transculturals, simplement amb estratègies textuais, sense orientar-se envers les asimetries socials, econòmiques, polítiques, militars i culturals dels camps de força globals en els quals *encara* se situen aquestes representacions. La «crisi de la representació» en l'antropologia contemporània es podria resoldre d'una manera definitiva, només per mitjà d'una comunicació entre cultures que fos més real que virtual, descentrada i polifònica, és a dir, oferint participar als «altres» com a interlocutors en les mateixes condicions en el «diàleg de la humanitat». El moment moral de la negació abstracta de la universalitat eurocèntrica, tal com és pròpia del relativisme cultural, —per tal de donar permís a la diversitat— podria ser preservat —*aufgehoben*, si així es vol— en una trama de discurs multicultural universal¹⁰.

Al marge de quins siguin els seus mèrits com a ideal normatiu, resulta obvi que aquesta no és la situació actual dels estudis culturals. En el món postcolonial/neocolonial, les trobades interculturals són boicotejades per les distorsionadores desigualtats de poder que condicionen la totalitat de les relacions internacionals. Això dona com a resultat, així ho assenyala Talad Aasad, una distinció entre llenguatges «forts» i «dèbils»¹¹. Els intel·lectuals no occidentals que desitgen participar en les esferes d'un públic global ho han de fer, gairebé sempre, en termes occidentals. És perquè han acceptat les cultures hegemòniques, i en la mesura que ho han fet són «qualificats» com a participants i se'ls dona accés als mitjans de comunicació internacionals. I aquests mitjans, immersos en relacions globals polítiques econòmiques, són difícilment un mitjà neutral des del qual desafiar aquella hegemonia. A la vegada, la globalització de la cultura, que avança d'una manera paral·lela al creixement de la interdependència econòmica, tecnològica i política, les enormes migracions de població, les xarxes de telecomunicacions internacionals cada cop més denses, i altres, col·loquen

10. La frase «donar permís a la diversitat» és de Richard Shweder (op. cit., p. 99). La idea de «discurs universal» prové de George Herbert Mead i ha estat desenvolupada per Jürgen Habermas com a idea bàsica de la seva ètica discursiva.

11. Consulteu la seva aportació a *Writing culture*, p. 141-164, i el seu anterior *Anthropology and the Colonial Encounter* (Nova York: Humanities Press, 1972).

progressivament totes les cultures en una situació de modernitat global. Entre altres coses, això ha produït una efusió d'art, literatura i textos acadèmics que posen en qüestió les representacions que Occident fa d'ell mateix i dels seus «altres». Fent ús de les «armes de la crítica», que formen part del llegat colonial, aquests altres ofereixen ara incisives anàlisis de les relacions culturals de producció que s'amaguen darrere d'aquelles representacions: l'imperi respon, com va escriure Salman Rushdie. D'altra banda, veus de la perifèria estan augmentant la seva influència en la formació cultural d'intel·lectuals, artistes i acadèmics del centre, cosa que es combina sinèrgicament amb els desafiaments a les jerarquies llargament establertes, que provenen de les veus de dones i minories marginades, només recentment autoritzades. Tot plegat ha contribuït a posar en qüestió la racionalitat abans donada per suposada de les maneres atrinxerades de veure i de fer les coses, i tot seguit, a obrir el discurs públic a la possibilitat de camins alternatius de desenvolupament. Igualment, s'ha fet clar com era de gran la diversitat i la diferència encoberta per les dicotomies nosaltres/ells, que es trobaven en els estudis interculturals convencionals¹².

D'altra banda, la consciència de la naturalesa construïda de les representacions socioculturals no significa pas que puguem continuar treballant sense elles. La comunicació quotidiana s'organitza entorn d'un continu joc d'anar i venir entre les perspectives de la primera, segona i tercera persones, per mitjà del qual adoptem alternativament el paper del parlant, l'oïdor i l'espectador no implicat. La idea de rebutjar el parlar *sobre* altres persones per tal de parlar-los exclusivament a *elles* no té cap mena de sentit en aquest context. No en té, ni en les esferes públiques, polítiques i culturals de les societats contemporànies, ni en les disciplines de les humanitats i les ciències humanes. I en cap d'aquests àmbits no sentim una necessitat general de concedir, a tothom de què parlem o escrivim, un «temps idèntic» en el qual ens informin d'ells; ells poden respondre en el seu propi temps i en els seus propis textos. Tot i que en diferents graus, aquests àmbits estan estructurats per tal de permetre desafiaments i rèpliques per aquells que consideren que han estat mal representats. És fonamentalment per la mateixa raó que les pretensions de validesa universal —com ara de la veritat dels enuncisats o de la justícia d'accions i normes— no necessiten ser posades irònicament entre cometes en àmbits on ja poden ser contestades pels altres. Altrament, fortes pretensions d'aquesta mena són elements claus per tal de mantenir el diàleg públic. El que ha fet particularment ofensives les representacions objectivants i les pretensions d'universalitat en el context antropològic, segons ho estic suggerint, són justament les desigualtats de poder que han impedit els pobles colonitzats de participar en el diàleg en peu d'igualtat. Les arrels del problema són polítiques, de manera que no es pot resol-

12. Una crítica influent de la tendència en els estudis occidentals sobre cultures no occidentals a crear dicotomies contrastant nosaltres/ells i a essencialitzar l'Altre que en resulta, es troba a SAID, Edward. *Orientalism*. Nova York: Pantheon, 1976. En la seva discussió sobre Said, Clifford crida l'atenció sobre el fet que Said i altres crítics de l'eurocentrisme tendeixen a desenvolupar un «occidentalisme» invertit (*The predicament of Culture*, p. 255-276).

dre senzillament per mitjà d'una voluntat que modifiqui la representació, per molt útil que aquesta pugui ser per reivindicar els seus drets. Es tracta d'un problema d'accés general a les esferes del públic internacional i no als textos individuals produïts dins d'elles. En la mesura que aquestes representacions dels altres es construeixen sota la pressió de les seves possibles respostes, els mateixos perills de violència simbòlica són adequadament mitigats. En esferes públiques globals menys deformades per desigualtats de poder que aquesta, interpretacions, generalitzacions i crítiques interculturals, no serien ni més ni menys problemàtiques que ho són les diferents maneres d'investigar dins del món humà. Com ja ho indiquen els exemples d'estudis de gènere i minories, un cop grups abans subordinats poden parlar amb les seves pròpies veus, apareixen qüestions molt marcades en els textos que redacten sobre la pròpia cultura. Alhora, aquests estudis també han mostrat que nous tipus de text poden afavorir la formació d'innovadores normes de discurs públic. Hi ha un joc recíproc entre dinàmiques institucionalitzades i textuales, entre l'adquisició de poder de diferents veus i l'escriptura en diferents veus, entre la política i la poètica.

III

La perspectiva politicomoral en la representació intercultural té certa prioritat sobre les perspectives metodològiques poètiques, justament per tal com s'adreça a les condicions mateixes del discurs públic, el lloc on s'han de discutir i avaluar totes les pretensions de validesa, incloent-hi pretensions cognitives i estètiques. Si hi ha divergències importants en les creences i opinions, desigs i sentiments, normes i valors de pobles que, això no obstant, han de viure plegats, i si no hi ha una «mirada des d'enlloc» capaç d'adjudicar les diferències des de la neutralitat, aleshores no tenim finalment cap alternativa no violenta a trobar, o bé construir, un fonament comú en i a través de les diferents «mirades des d'algun lloc». I l'única manera raonable de fer-ho és a través d'una comprensió recíproca i de discussions simètriques de les diferències. Jo argumentava en la primera part d'aquest assaig, que aquesta mena de discurs intercultural reposa en un bon nombre de pressupòsits irrenunciabls des del punt de vista pràctic —com ara, pel que fa a la variabilitat de formes de vida i concepcions del món— i en altres pressupòsits generals que, tot i no ser necessaris, imposen una càrrega prohibitiva sobre les espatlles de qualsevol que gosi intentar negar-los —per exemple, quant a la diferència entre ciències empíriques i religió i metafísica—. D'altra banda, un tipus de comparació intercultural molt influent que permetia contrastar la «nostra» ciència i tecnologia amb «les seves» creences i pràctiques tradicionals, va malencaminar la discussió cap a aquelles àrees de la cultura moderna on potser hi ha el més gran acord —com si hi hagués una relació d'equivalència necessària entre les creences i la ciència occidentals, i la tecnologia i les pràctiques d'Occident—. I això, al temps que dedicava ben poca atenció als amplis desacords que afecten moltes de les àrees de la vida moderna: social, econòmica, ètica, política, religiosa, filosòfica, estètica, entre d'altres; és a dir, al fet

d'altra banda ben obvi que, «per a nosaltres», moltes de les qüestions bàsiques romanen obertes i subjectes a seriosos desacords. Això sembla especialment veritat en el present, quan tants dels nostres hàbits establerts —incloent-hi concepcions profundament arrelades de la natura, així com actituds envers ella o maneres de relacionar-nos-hi— pateixen un escrutini crític, i quan la necessitat cada cop més sentida d'un genuí «nou ordre mundial» exigeix un recompte postimperialista del passat, present i futur interdependents dels mons occidental i no occidental.

La idea normativa d'un discurs universal multicultural es continua estructurant amb els pressupòsits pragmàtics bàsics de la interacció comunicativa, tot i que amb algunes tendències diferents¹³. El *pressupòsit d'intel·ligibilitat mútua*, per exemple, no es pot referir per més temps a un fonament cultural comú amb els seus esquemes compartits d'interpretació i avaluació. Tanmateix, podem confiar, i cal que ho fem, en aquest fonament compartit per tota la humanitat, mentre realitzem el «treball d'interpretació» que se'ns requereix i «es confia» que farem en el diàleg intercultural¹⁴. Aquesta necessitat no duu amb ella un «principi de caritat» en la interpretació prou gran per garantir per endavant la consistència i la correcció de les creences dels altres¹⁵. El nostre serà un supòsit fràgil: arribem —siguem qui siguem «nosaltres»— a jutjar finalment les seves creences —siguin qui siguin «ells»— com a vertaderes o com a falses; el fet que ells les mantinguin ha de tenir sentit. La qual cosa està vinculada al fet que donem per descomptada la intel·ligibilitat del *supòsit de responsabilitat*. Acceptar que creences i pràctiques tenen generalment sentit en el seu context, implica que són creences i pràctiques d'agents intel·ligents que actuen responsablement en els seus contextos, és a dir, agents que saben què estan fent i per què ho fan. Aquesta connexió interna entre intel·ligibilitat i responsabilitat vol dir que entendre el *què* de les creences i pràctiques ens implica també, i de manera inevitable, en la recerca del *perquè*. El significat està lligat a la validesa (per exemple, pel que fa a les condicions de veritat), i qüestions d'interpretació ho estan a qüestions d'avaluació¹⁶. I aquest lligam condiciona d'una manera particularment poderosa el discurs intel·lectual sobre la natura del món extern. El supòsit d'un món objectiu, d'una realitat independent, intersubjectivament disponible, està interiorment connectat amb el pressupòsit d'una veritat única sobre el món.

13. Aquests són els pressupòsits que interessen a Habermas. Vegeu la nota 6, més amunt.
14. Sobre els conceptes «treball interpretatiu» [interpretative work] i «confiança interpretativa» [interpretative trust], consulteu GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
15. L'argument «transcendental» de Donald Davidson per a tal principi és, així, més fort del que caldria o hauria de ser. Consulteu els seus *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
16. A Davidson i Habermas es poden trobar arguments notablement semblants adreçats a la necessitat d'interpretació racional. Tanmateix, els separen diferències importants. Consulteu la discussió de James Bohman a *New Philosophy of Social Science* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), p. 132-139.

El supòsit operatiu és que quan es produeix un conflicte entre informes i descripcions, no tots poden ser vertaders; i com es provarà en el curs de la discussió criticoreflexiva, no es poden mantenir tots a la vegada. Com tampoc tots els acords normatius no es poden sostenir alhora. Com ja es va esmentar en la primera part, les desigualtats fonamentals que en el passat podrien haver estat justificades apel·lant a creences sobre el món objectiu, que ja no podem mantenir, tenen ara difícil que puguem trobar justificacions substituïdes capaces de resistir un escrutini crític i reflexiu. Classes senceres de raons per a les desigualtats bàsiques han perdut pel camí el pes que tenien en el discurs. En qualsevol cas, el discurs universal mateix només es pot estructurar amb un *supòsit de simetria normativa*, que requereix tractar tots els participants amb el mateix respecte. La tensió que es dona entre aquest supòsit, que duu ineludiblement amb ell les idees d'autonomia, dignitat, tolerància, equitat i altres, perspectives ètiques construïdes al voltant de desigualtats bàsiques —del tipus «naturals», «imposades per Déu», «consagrades pel temps» o el que sigui— es evident i ineludible. Això també augmenta enormement el pes de la càrrega que cau sobre les espatlles dels que malden per defensar aquestes perspectives en el discurs.

Tots aquests supòsits són requerits per tal d'assolir una comprensió mútua en un diàleg intercultural, i així són imprescindibles, des del punt de vista pràctic, per a les relacions entre primera i segona persones, que sostenen aquest diàleg. Dur-los a la pràctica vol dir afegir un altre punt de partida als punts de partida de la primera i tercera persona, dels quals han partit tradicionalment els estudis comparatius: «nosaltres» i «ells», però no «tu». No es tracta pas d'un mer joc de paraules; al contrari, té implicacions en la qüestió: com s'han d'estructurar les esferes públiques per al discurs intercultural. La presència actual de les veus dels altres estableix plenament la diferència, no únicament per a «ells», sinó també per a «nosaltres». No hi ha un camí més segur per esdevenir conscients de preconcepcions i prejudicis, que les trobades comunicatives amb altres que no els comparteixen. Consciència, com ja hem vist, no ha de concloure necessàriament en l'exigència de rebuig; també en pot resultar una afirmació autoconscient. I el diàleg intercultural també pot donar lloc a un autodistanciament irònic, una trista enyorança o un allunyament nostàlgic.

En qualsevol cas, les identitats individuals i col·lectives que es formen en aquestes trobades és ben segur que no són les identitats fortament tancades i contingudes en elles mateixes que imaginaven els relativistes culturals. Les identitats es formen en i a través de relacions socials, i quan l'estructura d'aquestes relacions s'altera d'una manera significativa, les estructures encara sostenibles no poden fer altra cosa sinó seguir els canvis i ajustar-s'hi. Les identitats modernes han hagut d'esdevenir més abstractes, a mesura que han crescut i s'han desplegat la diversitat de papers socials i escenaris, normes i institucions, subcultures i grups de referència on els agents han de realitzar la seva funció. I esdevindran encara més abstractes quan les dicotomies nosaltres/ells, en les quals descansava la formació d'identitat, es dissolguin empeses pels corrents de la globalització. Les narracions per mitjà de les quals provem de donar sentit a

les nostres històries col·lectives hauran de tenir en compte, cada vegada més, les històries diferents però interrelacionades dels altres, tant dels altres que són fora com dels que són a dins dels nostres grups, i a càrrec dels quals hem construït fins ara la nostra identitat¹⁷. Així haurà de ser, si volem que les nostres narracions i les identitats que expressen siguin reconegudes pels altres. Com ja hauríem de saber des de Hegel, identitats que no són reconegudes per aquells amb els quals estan lligats els nostres destins i les nostres vides, són inherentment inestables¹⁸.

L'èmfasi que he anat posant en el paper del diàleg intercultural no vol pas negar la importància, per a les pràctiques racionals, de les anàlisis socioculturals que fan servir enfocaments objectivants: el punt de partida de la tercera persona no és més prescindible que ho són la primera o la segona; no en podem ometre cap, si pretenem ser participants crítics en el discurs de la modernitat. Però he volgut subratllar la necessitat d'adoptar una perspectiva global consistent, per situar així els problemes heretats en una xarxa més àmplia d'històries interconnectades, i d'aquesta manera combinar un sentit històric fort de qui som nosaltres i qui volem ser, amb un sentit comparatiu igualment vigorós. En la mesura que aquest darrer es desenvolupa dins un entramat de diàleg crític, s'anirà formant en les diferents experiències, perspectives i recursos d'aquells als quals se'ls va negar la plena humanitat. Només en la cultura i les institucions que facin seva la idea del cosmopolitisme, podran les pretensions il·limitades de la raó demostrar-se finalment a elles mateixes que són alguna cosa més que quimeres eurocèntriques.

17. Sobre les complexitats de la identitat narrativa, consulteu THIEBAUT, Carlos. «Sujeto completo, identidad narrativa, modernidad del Sur». Dins CASTILLA DEL PINO, Carlos (ed.). *Teoría del personaje*. Madrid: Alianza, 1969, p. 121-144.

18. Consulteu HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.