

L'ANTROPOLOGIA DE LA SALUT. CULTURA, PREOCUPACIÓ SOCIAL I SALUT (I)

Rosa M. Boixareu

En aquesta primera part, l'article recorda breument la variant significació del concepte cultura, per abordar el tema de la seva fenomenologia des de les categories de les representacions, els significats i les expectatives, i dibuixar la trajectòria d'un marc teòric des del qual estructurar un tipus de discurs sobre la salut. És en l'apartat de les expectatives on el text s'estén i focalitza l'atenció en la religió, com a expressió social dels valors, i en la lectura que la Constitució Gaudium et spes fa de la cultura, com una aproximació a la realitat social actual. En un darrer pas, s'estableixen lligams de simpatia entre l'anomenada antropologia de l'acció i la construcció de la salut.

59

El mot *cultura* és un mot vulgar. És a dir, hom el fa servir arreu i per a una diversa multiplicitat. És i representa varietat de significacions: sabers, habilitats, costums, llocs... "Té molta cultura" es refereix a algú amb un ampli ventall de coneixements; també indica ser destre en un ofici, ser artesà és indicatiu d'una persona culta. L'expressió "és d'una altra cultura" ens orienta per geografies, històries, costums, llengües distintes a la pròpia i, alhora, semblants, ja que són el marc on altres pobles i individus conformen i desenvolupen la seva manera de ser i d'expressar-se.

L'hàbitat de la cultura és l'home establint relacions amb si

mateix, amb el medi i amb els altres, amb la societat.¹ També el mot *social* és un mot vulgar en el sentit apuntat més amunt, concerneix a un grup cohesionat que desenvolupa formes, tècniques, de vida i de treball conjuntament. La cultura és allò que es construeix; el mot social es refereix a les relacions que s'estableixen entre i amb allò construït. Pensar la cultura suscita reflexionar sobre el seu hàbitat (l'home), i fer-ho amb una intencionalitat: conèixer-lo. A través de la comprensió del concepte *cultura* podem analitzar la realitat social, ja que aquella orienta, dinamitza i modula les idees i les formes de vida.

1. Del mot al concepte

Fer *memòria* és trobar en el present les arrels d'un passat que es viu i vitalitza. En aquest sentit volem entendre el terme *història*.² La història dels mots és la vida de realitats que s'esdevenen en el present i amb les quals també es conforma el futur. La història dels mots, doncs, no és un relat "d'allò que va ser", sinó la memòria del significat i del sentit "d'allò que avui és". Adonem-nos que el terme *memòria* està subjecte al concepte de *canvi*: allò que va ser es reprodueix en algú i per a algú en un procés constant. És la convivència entre la identitat i el canvi.³ Plantejant aquesta perspectiva de projecció en el temps, se'ns fa avinent la referència que vivim en societats que són *collages culturals* en les quals l'expressió *nosaltres i ells* està amarada de relativitat i, alhora, d'una profunda originalitat.⁴

Fer un recorregut per la gènesi del concepte *cultura* ens portaria a parlar de cultura en el mateix moment que parlem de l'ho-

¹ Per a alguns autors, el comportament de l'home està culturalment i socialment determinat: per exemple, per a R. F. Benedict (1934), la conducta de l'individu té les característiques del seu "model" cultural. Nosaltres parlem d'influència, de relació, de dependències... de la persona respecte de la història, de la cultura, de la biologia, de la situació... però no en el sentit de "determinació". Sobre aquesta qüestió, vegeu P. BERGER, *El dosel sagrado. Para una teoria sociològica de la religión*, Kairós, Barcelona 1999, p. 13-50. L'autor insisteix en el caràcter "inacabat" de l'ésser humà i en la seva capacitat constructora del món, com a "conseqüència directa de la constitució biològica de l'home".

² Les referències a la pregunta per la història són nombroses; aquesta és una qüestió d'un interès sempre renovat. Entre altres, ens plau citar E. COLOMER, *Hombre e Historia*, Herder, Barcelona 1963, on l'autor reflexiona sobre la història en companyia de Heidegger, Jaspers, Marx, Hegel, S. Agustí i el Nou Testament.

³ *Ars Brevis* 2 (1996) 13-29.

⁴ C. GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona 1996, p. 68-92. *Collage cultural* és l'expressió utilitzada per C. Geertz que entén que la comprensió del *collage cultural* en el qual hom viu ha d'anar en el sentit de "comprensió": aprendre a captar allò amb què no estem d'acord; no en el sentit d'acord amb el sentiment o amb l'opinió. Es tracta de captar allò que és al davant nostre com a pas previ al seu coneixement i al grau de simpatia.

me: aquest ésser amb un nivell de consciència que organitza la seva vida i el seu entorn vers una supervivència de futur benestar; i es cohesionava per mitjà d'unes idees, creences, costums, tradicions, hàbits... compartits; organitza la seva activitat humana amb altres individus formant un grup, un grup social que persisteix en el temps més enllà dels propis individus, i que no es pot dissociar d'allò que anomenem *cultura*.⁵ El terme *cultura* sempre ha estat aglutinador d'uns trets específics i referents a un grup: s'entén com una manera de viure en el món, de veure'l i expressar-lo, si més no. Per exemple, hom considera el poema de *La Ilíada* com el primer llegat cultural de la literatura grega que conté el patrimoni dels segles anteriors, és el fons històric primitiu d'aquest poble que, alhora, reflecteix elements d'altres pobles orientals del segon mil·lenni.⁶ No solament això, Grècia i Roma són l'encreuament d'on parteixen algunes tendències culturals actuals en procés de regeneració i transformació, però el substrat de la seva personalitat i identitat no té per què dissoldre's en el canvi i en la novetat.

Ciceró parla de la cultura com "la filosofia de l'ànima". Era el terme emprat per descriure el progrés de l'esperit humà en connexió amb allò que indica el cultiu de la terra: cal tenir-ne cura si hom vol que sigui productiva. Cultura s'associa, doncs, a una sensibilitat, a un esforç i a uns "sabers" que es transmeten i s'adquireixen de vell nou. Tot sembla preparar el perfil humanístic i sociohistòric que assolirà el terme a partir del s. XVIII, i que actualment dóna peu a nombroses aproximacions.

2. Antropologia i cultura

L'abast i la complexitat del concepte ja es posa de relleu en la definició que E. Tylor dóna el 1871: "La cultura o la civilització és aquest conjunt complex que inclou el saber, les creences, l'art, l'ètica, les lleis, els costums i qualsevol altra aptitud o hàbit adquirit per l'home com a membre d'una societat".⁷ Altres autors s'hi refereixen dient que "una cultura, com l'individu, és un model més o menys consistent de pensament i d'acció. En tota cultura

⁵ P.L. BERGER-T. LUCKMANN, *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement*, Herder, Barcelona 1996: la societat és un producte humà i l'home és un producte social amb una realitat objectiva i subjectiva.

⁶ L'heroi del poema és l'"home"; reconegut i diversificat a través de diferents personatges se sap moridor i no per això oblida les tensions humanes: l'odi, la venjança, el fracàs, la fidelitat, l'amor o l'amistat. Es data vers el s. VIII aC, però recull llegendes, tradicions i costums d'altres temps i llocs.

⁷ E.B. TYLOR, *Primitive Culture*, London 1871.

s'observa que hi ha propòsits característics que no han estat compartits per altres tipus de societat".⁸ Per a Kroeber-Kluckhohn, "la cultura consisteix en els models de comportament... adquirits i transmesos per mitjà de símbols i que constitueixen les realitzacions distintives dels grups humans...";⁹ també s'escau "considerar-la com un conjunt de sistemes simbòlics que tenen situats, en primer lloc, el llenguatge, les regles matrimonials, les relacions econòmiques, l'art, la ciència i la religió...".¹⁰ El 1982, en el marc d'una conferència internacional, la UNESCO defineix la cultura d'aquesta manera: "En el seu sentit més ampli, la cultura pot considerar-se com el conjunt de trets distintius, espirituals i materials, intel·lectuals i afectius, que caracteritzen una societat o un grup social. A més de les lletres i les arts, comprèn les maneres de viure, els drets fonamentals de l'ésser humà, els sistemes de valors, les tradicions i les creences", reconeixent no solament la dimensió social de la cultura, sinó també el protagonisme i l'interès personal i concret de cada un dels seus membres així com la seva projecció eticomoral: és a través de la conducta i de l'acció social on les formes culturals troben la seva articulació.¹¹ És a través de la conducta que es treu l'entrellat d'allò que signifiquen, per a l'individu i per a la societat, els signes i els senyals que l'acompanyen dins del marc d'una cultura i configuren el seu sistema de valors. Però la conducta de l'individu no és homogènia dins d'un mateix àmbit sociocultural; la diversitat d'actituds, de comportaments, és indicadora de l'originalitat amb què és assumit i modificat el propi sistema de valors.

Entendre l'home com a ésser cultural ens porta a pensar-lo en el marc d'allò que hom entén com a tal, definint quin és el seu paper en aquest marc i quina és la seva projecció. Però hi ha més. En el conjunt de l'univers, l'home és un ésser molt particular amb trets distintius que el caracteritzen i el diferencien en el seu entorn

⁸ R. F. BENEDICT, *Patterns of Culture*, 1934.

⁹ Sobre què entén C. Kluckhohn per cultura, vegeu C. GEERTZ, *La interpretació de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1997, p. 20. Ho resumeix en onze punts: un mode de vida d'un poble; el llegat social que l'individu adquireix del seu grup; una manera de pensar, sentir, creure; una abstracció de la conducta; una teoria de l'antropòleg sobre un grup; un dipòsit de saber emmagatzemat; una conducta apresada; un mecanisme de regulació normatiu; un sèrie de tècniques d'adaptació; un precipitat d'història. Per a Geertz, la cultura és "interpretativa i cerca el significat".

¹⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Introducción a la obra de Marcel Mauss* dins M. MAUSS, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid 1991 (PUF 1968).

¹¹ C. GEERTZ, *o.c.*, p. 30.

i del seu entorn: llegeix i interpreta aquest marc i, en fer-ho, inci-deix en ell. Ens situem, una vegada més, en l'àmbit de les opcions, de les actituds. La dimensió eticomoral de la cultura és ineludible; des de l'individu, des del grup. La cultura revela els trets característics d'un grup: la manera de pensar, de viure, l'estil de vida; dóna a l'individu i a la societat les primeres eines de convivència.

3. La fenomenologia de la cultura

Pot donar la impressió que ens apropem a allò que entenem per cultura com si es tractés d'un ens aïllat amb entitat pròpia quan, des d'una perspectiva antropològica, la cultura és en funció de l'acció humana: aquesta, no solament significa el seu entorn, sinó que també és capaç de resignificar-lo.¹² És l'home qui dóna sentit a la cultura, discurseja sobre ella i, en fer-ho, descobreix, fins i tot, allò que no té. El pas següent ens convida a referir-nos-hi com aquella realitat que conforma les formes de vida i de pensament, ja que un cop produïda imposa la seva lògica i atrapa l'home, fins a extrems que el situen en l'oportunitat d'anar més enllà de: per exemple, el cristianisme, com a lloc cultural, proposa un horitzó que solament és comprensible des d'una manera d'entendre la realitat, en la perspectiva de la Transcendència, amb unes característiques peculiars.

Ens cal acotar els termes amb els quals ens apropem al concepte *cultura*, tenint present no solament les limitacions de la nostra aproximació, sinó també les seves mancances. Dit d'una manera molt simple, ens referim a la fenomenologia de la cultura en el sentit primitiu, com a "allò que se'ns apareix". Les aparences de la cultura, les seves representacions, allò que es manifesta des d'ella mateixa és el fonament dels seus "sabers". Com hem dit més amunt, la fenomenologia de la cultura també és allò distint, oposat, a allò que s'apareix, i es descobreix en la diferència allò que no té. En aquest sentit, per exemple, la llum forma part de la fenomenologia del dia, però la foscor també; semblantment, podem dir que el benestar forma part de la fenomenologia de la salut, però el malestar per a la salut dels altres també.

Hi ha, doncs, diversitat de formes de relació entre la realitat a la qual ens apropem i els seus fenòmens, sense descartar que, alhora, el fenomen esdevé realitat, és a dir, quelcom que subsisteix

¹² Sobre les categories del significat i allò significat, vegeu C. LÉVI-STRAUSS, *art. c.*, p. 39ss. La reflexió de l'autor s'orienta vers la idea d'un saber humà que va descobrint allò que ja hi ha, no més.

per si mateix, per il·lustrar-ho podem recórrer als dos exemples citats més amunt. Després d'aquestes breus anotacions ens atansem a la fenomenologia de la cultura des de les seves representacions, els seus *significats* i les *expectatives* que suggereixen en relació al món de la salut.

a) Les representacions

El terme *representació* té varietat de sentits i el seu ús és divers. Per conèixer i comprendre cal que la realitat se'ns representi: la representació és el mirall de la realitat que se'ns mostra com un esquema (estructura) d'aquesta, fa veure allò que és elemental. És objectiva, ensenya una "forma" de la realitat; és subjectiva, és pensada pel subjecte. Entenem que és un element de precaució. A través de la cultura, se'ns representa allò que hi ha en l'espai de la vida humana, ja sia en termes amplis, o bé més concrets i particulars. La salut i la malaltia són fenòmens culturals que exhibeixen la realitat de la condició humana tant en el límit com en la possibilitat, mostren el dolor i el benestar, el sentit de l'existència i el seu misteri. Alhora, la manera de comprendre la salut i la malaltia reflecteix l'espai cultural en el qual es viu l'una i l'altra.

La cultura és varietat de signes i senyals que l'home individual i grupal significa, omple de contingut, i els transforma en *gest*. És un llenguatge. És una forma d'expressió i de comunicació (de representació) a través de la qual es comparteixen, es construeixen, se suggereixen experiències i possibilitats d'interpretació amb les quals es dona perspectiva a la realitat del fenomen humà. No solament això, sinó que col·loca l'individu en situació de triar i acceptar el seu espai o refusar-lo. Tant en un cas com en l'altre, el redefeix. Hi ha una evolució, un canvi, del fenomen cultural: una introducció de nous gestos, de nous significats, noves relacions reinventen el llenguatge i el seu sentit. Cada època, cada grup, cada individu fa seu el llegat rebut, és en aquesta interacció de temps i d'espai que l'home reconstrueix (actualitza), personalitza, aquest gest, sabent que és un espai comú i compartit. La cultura, com el llenguatge, es comprèn des de dins; llavors la comunicació, l'enteniment, esdevé transparent: expressa allò que hom és, també possibilita la distància, l'oposició, el fer de bell nou; provoca la creativitat humana, tant des de l'acceptació d'allò que ja hi ha com en la seva transformació o refús.

La cultura es transmet, s'aprèn i es comparteix: "és un producte de la interacció social humana" i, alhora, col·laboradora

seva.¹³ L'aproximació a espais culturals aliens sempre està marcada per la precaució que acompanya tot observador, que esdevé amic i hoste, a la vegada. Diem que l'espai humà és el *lloc* de la cultura; alhora, aquesta és el *lloc* on neix i es desenvolupa la vida humana. S'estableix tal interrelació que conèixer la cultura vol dir apropar-se a l'home concret, a la seva realitat, i a l'inrevés també. Entenem que aquest coneixement demana fidelitat a allò que se'ns apareix: és allò i, alhora, pot al·ludir a quelcom distint, i demana lleialtat a l'hora d'interpretar-ho: no traïr el significat en el seu context.

La investigació etnogràfica (tècniques i procediments d'observació, descripció, anàlisi i relació) és una eina amb la qual es pretén conèixer un context cultural, apropar-se a les seves representacions a fi de comprendre la seva normalitat particular. Passat ja el temps en què l'etnografia es concebia solament a partir de llocs i pobles de geografies llunyanes, gairebé desconegudes, com aturades en el temps; podem exemplificar el dit fins ara situant-nos en un context proper, com pot ser, per exemple, el sistema sanitari, una institució o bé el procés salut-malaltia-atenció, qualificant-los de llocs culturals. Hi ha multiplicitat de *llocs* culturals que segueixen un moviment d'encaix i de distanciament mutu, que cedeixen i incorporen formes i significats, que redefeixen constantment el seu espai sense que això suposi renunciar a la pròpia identitat: a allò que el fa ser el que és i el distingeix d'un altre. Vist així, podem apropar-nos a l'àmbit de la salut com si d'un lloc cultural es tractés: hi ha uns supòsits "necessaris" que precisen la seva identitat, és com un consens universal en espai i en temps que qualifica, i entén, la salut com un valor i un bé per a l'individu i per a l'entorn. Desconeixem un tipus de plantejament que protesti entendre la salut com a valor i com a bé; no creiem que sigui aquesta la perspectiva de V. Conde quan diu que "la salut es un estado transitorio que no presagia nada bueno", ni tampoc la de P. Laín Entralgo en reflexionar sobre la salut com la possibilitat d'emmalaltir. La salut comparteix amb el discurs de la cultura tot allò que hem anat apuntant, cal reajustar-hi el llenguatge. L'anàlisi etnogràfica ens permet posar-nos en contacte amb una parcel·la de la vida, oferir-la a l'anàlisi d'altres disciplines (història, sociologia, economia, política...) entenent que la vida es desenvolupa en una xarxa de relacions on les implicacions de la particularitat i la uni-

¹³ T. PARSONS, *El sistema social*, Alianza Editorial, Madrid 1999 (The Social System, 1951). L'obra és la síntesi del pensament de Parsons, en la qual elabora un esquema conceptual de l'estructura i els processos dels sistemes socials i dels rols organitzats al seu voltant. Ha esdevingut un clàssic del tema.

versalitat són constants. El relat etnogràfic recull uns fets i els representa en altres espais on són interpretats, tenint present que l'observació ja és un grau d'interpretació.¹⁴

Una de les característiques del fet cultural és el *diàleg*. El diàleg representa un munt d'afirmacions i de contraposicions, va de dins a fora per a retornar al seu punt de partença. El diàleg és acció. L'home és un ésser dialògic: s'expressa a través d'un mosaic de llenguatges (religiós, popular, literari, tecnològic...). Els préstecs i l'esforç permeten expressar, amb la pròpia forma cultural, el sentit d'altres significats i articular, en el propi terreny, altres sensibilitats. Ens estem referint al fenomen d'aculturació-inculturació, respectivament. És, aquest, un gest intel·lectual que anticipa canvis en la realitat social, ja que acceptar un préstec o bé intentar captar el sentit similar en un altre forma demana, si més no, capacitat de recepció, conceptualització i resposta.¹⁵ El diàleg exposa, en l'escenari de la conversa, diferents percepcions de la realitat, no pretén imposar un tipus de representació, va descrivint i contrastant diversitat d'imatges, va descobrint allò distint, perfilant simpaties i distanciaments. El diàleg intercultural va revelant allò que hi ha en varietat de *llocs*. El diàleg sobre la salut és mostrar (representar) allò que hom entén, viu i ofereix com a salut, i allò que hom entén i viu com a malaltia.

Tornem, però, a la capacitat dialògica de la cultura (de l'ésser humà) que s'esmicola en multiplicitat de formes culturals al llarg dels temps i en varietat d'actituds humanes. Actualment, aquesta percepció es llegeix en termes de solidaritat, tolerància, igualtat, diversitat... que apunten a uns valors universals i a uns altres de particulars.¹⁶ En aquest moment, no és la concreció d'aquests o altres valors allò que ens interessa remarcar, sinó que, per una banda, el fenomen cultural genera, desenvolupa i transmet (representa) uns valors propis, unes peculiaritats de forma i de sen-

¹⁴ C. GEERTZ, *o.c.*, entén que la interpretació de primer grau és dóna en el radiu, les altres són de segon o tercer ordre. En els exemples exposats en el nostre text, el radiu és aquell personatge que viu la situació des de dins: p.e., el professional o el pacient respecte al sistema sanitari; o bé, el malalt respecte a la seva malaltia.

¹⁵ Fem servir l'expressió *gest intel·lectual* en el seu sentit fonamental: aquell gest fruit de la intel·ligència, de la capacitat de mirar i veure.

¹⁶ J. VILA-ABADAL, *Valors vells, nous valors*, Proa, Barcelona 1998. El text és una síntesi de les discussions i conclusions a què va arribar un grup de treball que tracta aquest tema, del qual l'autor és el compilador. Valor com allò que humanitza (que confereix al "jo" la doble dimensió de la interioritat i de l'alteritat) esdevé un concepte proper, i necessari, a l'hora de reflexionar sobre què és salut, p. 22.

tit, en un oceà d'enganyosa uniformitat: per exemple, el valor de la tolerància es refereix a la comprensió d'altres maneres de ser i de fer, però, alhora, demana el mateix per a la pròpia. És a dir, hi ha quelcom "essencial" en l'individu concret, en el grup, en la cultura, que és comú a altres individus i grups, però la forma amb què i en què es viu i s'expressa és intransferible. A l'afirmació que l'important és captar el sentit, la resposta és "d'acord", però, immediatament, gairebé simultàniament, cal no oblidar que la forma és la que li dona vida i el recrea. Una vegada més, entrem en el terreny de les actituds, de la conducta; aquesta és una de les "formes" (representacions) que embolcallen i donen sentit a allò que és essencial per a la cultura, per a l'individu, per a la societat: des del discurs de la salut, l'actitud és una "manera de viure" provocadora de bé i de benestar.

L'organització social és la representació d'una manera de viure en la qual intervenen l'entorn geogràfic, els costums, la llengua... i la incorporació de trets d'altres cultures. Ni la cultura ni l'organització social són sistemes tancats; el progrés i el dinamisme transformen els llocs i els coneixements afavorint el pas d'unes condicions de desenvolupament vers unes altres, estimulants noves formes d'expressió i de representació.¹⁷ Les diferents formes de comprendre la salut i la malaltia al llarg del temps en pot ser un exemple.

b) Els significats

A redós del que s'ha dit fins ara, hi ha l'*experiència*, la qual explica (significa) les circumstàncies en les quals es produeixen les representacions; dona una percepció particular als esdeveniments i provoca relacions de semblances o d'oposicions: és un diàleg en el temps, una acció a interpretar. L'experiència és la vida viscuda a través dels sentits, interioritzada i actualitzada, s'evidencia amb l'actitud. És impossible encaixonar el seu abast: la lectura, el diàleg, la fantasia... són experiència; aquesta, ingredient habitual de la cultura, esdevé el gresol dels significats. Tota anàlisi descobreix una experiència, una personalitat, que correspon a una manera de

¹⁷ Per exemple, l'any 5.000 aC, Egipte coneixia l'art de tallar la pedra i coure la ceràmica; al voltant d'aquestes dades, migracions de tribus de l'oest asiàtic porten plantes cultivades, animals domèstics... amb la qual cosa elements culturals i formes de vida d'altra gent es difonen i conflueixen allà on s'estableixen. El frec a frec afavoreix el desenvolupament. Vegeu P. BOHANNAN-M. GLAZER, *Antropologia. Lecturas*, McGraw-Hill, Madrid 1998. L'obra ofereix una selecció d'autors i de textos que van des del s. XIX fins a l'actualitat. El criteri dels compiladors és oferir una visió de diverses "grans idees" que formaren part dels antecedents i de l'entorn de l'antropologia.

pensar i de ser que significa les representacions: aquestes diuen alguna cosa, i li donen sentit: és a dir, això que diuen té relació amb l'entorn. Quan hom dona sentit a l'experiència, pren consciència d'allò que és un valor, ja que avalua ordenant el significat de les representacions. Res d'estrany. Recordem la impossibilitat de separar vida i experiència. L'experiència equival a l'equipatge de la vida: s'omple, es buida, s'endreça, s'oblida... segons les circumstàncies, segons el marc; el context cultural hi té molt a dir respecte a les peculiaritats de l'equipatge de cadascú. Quantitat, qualitat, utilitat, necessitat no són conceptes que es corresponguin. Tot depèn del marc des del qual es llegeix i s'interpreta, de la realitat segons allò que hom decideix respecte a aquesta, del marge d'actuació que permet la xarxa de relacions, de... sense que tot això ens aboqui a un relativisme desconcertant.¹⁸

La consideració d'altres formes de comportament no n'implica l'assentiment o l'oposició, com tampoc la identificació o la defensa d'aquelles que hom ha assumit. Per exemple, el procés de dol d'una altra cultura, aliena a la pròpia, és una situació que demana respecte i facilitat de mitjans de gestió per dur-la a terme, però també demana, des de l'altra, comprensió i adaptació a un lloc distint, que té les seves pròpies formes d'expressió cultural amb els seus significats.¹⁹ En el camp de les idees, la situació pot ser més complexa ja que és difícil definir-les i relacionar-les.

El relativisme vol ser una resposta a l'absolutisme i a la intolerància, no una violació als drets fonamentals. És una invitació a l'objectivació, al coneixement, a la sensibilitat, a la prudència... no és la clau de volta en la qual es justifica *per se* qualsevol discurs, fet o situació, malgrat l'explicació d'alguns autors respecte que tot

¹⁸ C. GEERTZ, "anti-relativismo" dins de *Los usos de la diversidad*. L'autor es mou en la línia que el relativisme no ha de "cloure en un escepticisme radical respecte a la possibilitat de jutjar, des d'un altre context cultural, allò relativitzat", p. 15-16.

¹⁹ Pensem que hi ha necessitat de repensar el discurs sobre el "procés de dol", ja que aquest no es limita a un recorregut *personal* negativament afectat per la "pèrdua", la qual no necessàriament desencadena un dol; també hauria d'aprofundir, per exemple, en la complexitat i en la riquesa que acompanya l'experiència de la mort (la pèrdua) en altres cultures a fi de descobrir-hi allò que resta oblidat (superat?) en la nostra. Per exemple, el ritual que acompanya la mort descriu de manera eloqüent l'experiència social del dolor: una profunda sotragada que, paradoxalment, paralitza l'entorn i, alhora, el posa en moviment. Vegeu la descripció que es fa d'una pintura de Cézanne i com, en poques línies, reflecteix el significat del dolor en les relacions, B.J. GOOD, *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Edizione di Comunità, Torino 1999 (Cambridge 1994), p. 200. Per a una experiència distinta de la mort, vegeu I. TERRADAS, *Requiem Toda. Ensayo de comprensión de las costumbres históricas de los Toda ante la muerte*, Publicacions de la Universitat de Barcelona 1995. Un relat etnogràfic sobre la vivència de la mort i el sofriment, N. SCHEPER-HUGHES, *La muerte sin llanto*. Ariel, Barcelona 1996.

comportament remet a unes normes que es deriven d'unes determinades formes culturals.²⁰ L'actualitat està farcida de situacions a través de les quals hom veu com "determinades formes culturals" són patides i protestades, si més no, des de dins: a tall d'exemple, recordem allò que suposa per a la dona afganesa el moviment taliban. Repensar els clàssics grecs pot aportar lucidesa per reconèixer allò que és bell, bo i veritable en l'univers cultural, és a dir, antropològic: les qualitats fonamentals de la convivència corporal i ciutadana són suggeridores d'allò que qualifica la natura de la salut.²¹ De fet, estem reclamant una anàlisi sobre allò que "preocupa",²² que no s'entén, que desconcerta, allò amb què se simpatitza... amb relació la salut, amb la voluntat que la memòria és eficaç quan s'actualitza, per no restar immòbils en un temps passat que és, però que es fa desaparèixer.

c) Les expectatives

Les expectatives es refereixen a allò que hom pot esperar, generen acció. Des de l'itinerari que hem dibuixat les expectatives que ofereix la cultura cerca en les representacions i en els seus significats l'entrellat de la seva constitució des de les "diverses pertinençes i dependències".²³ Dit d'una altra manera, es tracta d'intentar respondre a la qüestió: quina és la constitució de la cultura que ens permet poder observar, analitzar i interpretar el seu dinamisme? Entenent que aquest té a veure amb uns processos, sent el més característic el procés de socialització: aquella acció per la qual un grup de persones s'organitza i "desenvolupa tècniques de vida i de treball" conjuntament.²⁴ L'existència de qualsevol societat depèn de la cultura (idees, hàbits, costums...), n'és un aspecte. No es pot separar l'una de l'altra. Les expectatives, tornem-hi, les considerem, doncs, des d'allò que possibilita la fenomenologia socio-cultural, de la qual solament intentem fer-ne un apunt. És a dir, des de "l'abast de les relacions socials", "el repartiment social d'activitats i gratificacions", "l'expressió social dels valors (la religió)",

²⁰ C. GEERTZ, *o.c.*, p. 103.

²¹ *Ars Brevis* 4 (1999) 27-43.

²² Entenem per "preocupació" el moment previ a l'acció; equival, doncs, a la reflexió, profunda i serena, orientada a fer quelcom, en el nostre cas, es refereix a una acció de salut.

²³ A. MAALOUF, *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat*, La Campana, Barcelona 1999. El text és una "reflexió viscuda", no exempta de polèmica, sobre la identitat sociocultural i les múltiples aportacions que rep.

²⁴ O. BOHANNAN-M. GLAZER, *o.c.*, p. 205.

i “el comportament de persones que es relacionen” des del criteri de sostenibilitat com a actualització del missatge cristià.

- L'abast de les relacions socials

L'ésser humà és un ésser relacional, repetim com una cantarella de la infantesa. La vida individual, per se, ja és una xarxa de relacions amb un mateix; factors biològics, psicològics i ambientals, si més no, accionen el mecanisme del coneixement i de la convivència pròpia per, simultàniament, poder fer el mateix amb l'entorn.²⁵

Tota societat té uns mecanismes d'interacció que podem anomenar “sistemes d'acció social”, amb capacitat de generar un tipus de comportament específic (rol) dins del sistema. Per exemple, entenem que el sistema sanitari és un sistema d'acció social que pauta, regula, (configura) les relacions dels seus actors, ja siguin professionals de la salut, pacients, familiars, etc.; es dona una pluralitat d'individus que cooperen en un mateix marc amb diversitat de relacions, funcions i beneficis, i amb capacitat per a definir què és salut i què és malaltia. Factors econòmics, polítics, demogràfics, religiosos... pertanyen al procés que experimenta tota societat i la seva gent el viu des de la diferent pertinença a les anomenades classes socials que tenen relació amb les condicions de vida dels individus i no tant amb les capacitats i valoracions personals. El concepte de classe social suggereix el de “desigualtat”, en sentit ampli; per exemple, les anomenades edats cronològiques van associades a diferències i desigualtats diverses entre les persones; considerar *què és salut* i què vol dir *estar* sa en les unes o en les altres està en funció de les possibilitats de l'edat, però també està en funció de la qualitat de les condicions de vida, dels recursos personals, i de com s'organitzen i es distribueixen els anomenats processos socials. Estem fent referència als mecanismes de funcionament d'una societat: distribució del treball i del lleure, les prestacions socials, l'accés a l'educació i a la sanitat.

Tot això, però, no és neutre. L'engranatge del sistema és mogut per les persones i aquestes simpatitzen o dissenteixen des de posicions canviants. La ideologia, com a tal, és un gran sistema social que es diversifica en varietat d'especulacions teòriques que aglutinen un munt de persones amb una tendència ideològica

²⁵ Sobre el tema de l'encontre de l'ésser humà amb si mateix i amb els altres vegeu, T. TODOROV, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid 1995.

comuna. Això també és un sistema d'acció social que conviu amb els altres sistemes. L'opció per un tipus d'acció o per un altre tampoc és neutre.

- El repartiment social d'activitats i gratificacions

Es tracta de la distribució d'activitats (funcions) com a resultat de les necessitats socials detectades o emergents, sabent que sovint aquesta distribució té lloc en funció d'interessos i no de les necessitats, així com les gratificacions estan en relació amb les condicions de vida, com dèiem més amunt. En paraules de Ll. Duch, "allò que caracteritza el nostre temps és la pluralitat de mons en què viu cada ésser humà", i es poden generalitzar en la divisió del món públic i del món privat²⁶ aplicable a cada situació social; per exemple, la família pertany a l'àmbit públic de convivència i a l'àmbit privat amb relació a cada un dels seus membres, però aquests tenen en ella el primer lloc de relació pública. Les activitats són, també, públiques o privades segons l'òptica des de la qual es contemplen; val a dir que qualsevol activitat repercuteix en l'àmbit social. Aquest, però, diversifica el dinamisme dels seus membres en un moviment de basculació social que permet la creació de "noves accions" a dur a terme cobrint, o no, necessitats socials que surten de dins, o bé són incorporades per diferents vies.

Allò que hom pot esperar d'aquesta pluralitat d'oportunitats esdevé motiu d'anàlisi sociocultural des de les representacions i, alhora, un enigma estimulant des dels significats. La qüestió rau en el fet que tot individu té un lloc en aquest àmbit i ni aquell ni aquest li és innocu; tot això lligat al reconeixement que les relacions socials impliquen un repartiment que es duu a terme en el marc d'aquestes relacions: les expectatives són interessants (afecten positivament) pel que fa al discurs, però, quant a la realitat, aquest interès pot esdevenir frustrant, o bé expectant segons la gestió en el repartiment d'activitats i llurs gratificacions. Ni les unes ni les altres són estranyes a l'experiència (als significats), sentida com a salut, o bé com a malaltia, la societat, l'individu, es responsable del progrés social, de la seva salut.

²⁶ LL. DUCH, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.

- L'expressió social dels valors. La religió

La religió forma part de la fenomenologia de la cultura. S'ha anat constituint amb i des de la percepció humana de la magnitud, la inabastabilitat i incomprensió de l'entorn; aquesta percepció ha construït un sistema de significats i de significacions que s'expressa (es representa) per mitjans conceptuals, simbòlics, ètics... extrets de la realitat i que inspira un tipus de discurs (teoria) en el qual l'individu es reconeix i al qual s'adhereix. Vist així, la religió no és una alternativa, sinó una expressió de convivència que es dona com a conseqüència de la constitució de l'ésser humà. La màgia i les pràctiques endevinatòries són manifestacions religioses que hom troba en les cultures més antigues, com també ho són els ritus de dol de les societats més primitives, o algunes sofisticades litúrgies de l'actualitat.²⁷

El fenomen religiós és la manifestació original de la dimensió social de l'home. Si el "no és bo que l'home estigui sol..." (Gn. 2,18) ens suggereix la vessant dialògica de l'ésser humà, la religió és l'eina cultural a través de la qual s'estableix una relació directa i immediata amb l'altre com a realitat que transcendeix. Llavors, el diàleg s'organitza basant-se en el reconeixement que l'Altre és; hom s'hi comunica en una interacció, i tensió, constant que cerca desentrellar l'enigma d'allò tan proper com és la vida i el món. La religió no és un alleujament de sentiments i necessitats, és l'oportunitat de descobrir la profunditat i l'eficàcia de l'acció humana més enllà de les pròpies expectatives.

Religare es refereix a "donar sentit" i "sentir-lo". Fonamentalment la religió dona sentit al silenci (a l'enigma): hom s'emba-daleix, i es fa silenci; hom s'enutja, i no hi ha resposta; hom sofreix, i el silenci desconcerta; hom estima, i l'altre calla; hom busca, i allò que cerca resta a l'amagatall del silenci. Hom diu i interpreta allò que la realitat calla: hom *relliga*, dona sentit al silenci (misteri), a la no-resposta, ho sent; es construeix un altre llenguatge amb un codi de lectura i comprensió de la realitat com a

²⁷ LL. DUCH, "Religió-Màgia-Ciència" dins ID., *Antropologia de la religió*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997. En aquest capítol, l'autor exposa algunes teories de les més conegudes sobre la màgia, resumint que les relacions entre religió, màgia, moral i ciència es troben barrejades en els sistemes socioculturals i varien d'acord amb diverses tradicions religioses i amb la situació social, p. 201-202. Per a una anàlisi antropològica de la dimensió religiosa, vegeu A. NELLO, "Religiositat i religió: de tornada de l'alienació" dins *Ars Brevis* 3(1997)205-223. Un clàssic, E. DURKHEIM, *Las formas elementales de vida religiosa*, Akal, Madrid 1984: la religió com un sistema social de classificació de la realitat en sagrada i profana.

transcendent. La primera qüestió és la del sentit (la relació amb l'entorn), les creences venen més tard. La religió és un lloc de descobertes i de manifestacions, a les creences li interessien els fets, l'acció: religió i actituds són inseparables, la primera *relliga* l'altre; fins i tot quan hom nega la presència de la transcendència o la seva capacitat de resposta, sorgeix un nou aspecte del fenomen religiós que, alhora, cerca i dóna les seves respostes.

La vida quotidiana és un entramat significativament simbòlic que dóna peu a un ritual que va des de les diverses formes del llenguatge a l'organització domèstica i social.²⁸ Unes regles universals ordenen la litúrgia de la convivència i estableixen unes normes de funcionament; sortir-se'n tant pot voler dir dissentiment, arbitrietat, o bé esperit creatiu. La religió és un mecanisme intercultural de relació i d'oposició constants; possiblement, sigui el lloc humà on es doni més intensament la paradoxa de reconeixement de la pròpia identitat juntament amb la seva difuminació: quelcom de molt personal hi ha en l'expressió de la vivència religiosa, juntament amb quelcom de molt general i comú fortament marcat per la continuïtat.

Religió i tradicions populars confegeixen un entramat de sabers i de creences que, en part, fonamenten i organitzen la vida social. Anem pas a pas, per exemple, els monuments funeraris no són altra cosa que una constància en el temps de la confluència entre la representació del sentit i la seva expressió en la convivència. El silenci de la mort és absolut. És la total absència de possibilitat; és quelcom que *preocupa* i d'aquesta preocupació, hom n'ha fet, i en fa, un munt de gestos culturals, de paraules que tradueixen sensibilitats i cerquen fer parlar, precisament, el silenci. Possiblement, els ritus funeraris pertanyen a les expressions més primàries de religiositat no institucionalitzada i que es desenvolupa a l'ombra d'un sentir el sentit en companyia.²⁹ La mort ofereix un munt d'expectatives: la religió recull sensibilitats socioculturals que expressen formalment allò que hom *sent* des de la vida. A això ens referim, en un primer moment, quan parlem de religiositat popular; aquesta és el lloc on es plasmen els valors del poble: la pèrdua d'un membre de la comunitat desencadena un moviment d'aproximació, de cohesió de la comunitat, davant de l'absència les pràctiques religioses recullen el regalim de sentir el sentit de la

²⁸ Ens resulta especialment interessant la perspectiva d'una propera Antropologia de la vida quotidiana, de la qual ja s'ha publicat el primer volum, vegeu LL. DUCH, *Simbolisme i salut*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999.

²⁹ Cf nt. 19.

pèrdua en companyia. Un pas endavant ens porta a un tipus de religiositat instruïda: aquella que es recolza en l'experiència, en la cultura en sentit ampli i en sentit concret (per exemple, històrica, professional, d'hàbitat...). És un tipus de religiositat condicionada als estatus socioculturals, a referents institucionalitzats que d'alguna manera "normen" els seus sabers o les seves creences, orienten pràctiques i actituds, omplen de contingut ideològic aquella primària recerca de significació i de sentit, la interpreten. Independentment d'una anàlisi més acurada, l'aproximació a la cultura inclou fer de la religió un objecte d'estudi, i a l'inrevés també.³⁰

El pas de la teoria a la pràctica és un pas fals ja que, sovint, resulta impossible seqüenciar ordenadament un estudi o bé l'altre. Els "sabers" s'han conceptualitzat a partir de l'experiència, així com les teories sobre la cultura o sobre els sistemes socials, per exemple. Forçar la realitat i encaixonar-la en un marc teòric és una aposta arriscada però necessària, també amb les paraules es construeixen i destrueixen realitats. També, a vegades, el sentiment religiós s'ha teoritzat a través de pràctiques de culte, de celebració de la festa i de la pietat, com a expressió de les pròpies creences; en el cristianisme, per exemple, la recitació del Parnostre inclou tant el reconeixement dels seus continguts teològics com l'expressió del sentiment del fidel: la lloança de Déu com a pare juntament amb l'esperança de felicitat humana ("deslliureu-nos del mal"). L'esperança de felicitat humana no és una cita a cegues, perquè és precisament la condició humana la "situació" que la possibilita, ja que li ha estat donat el necessari perquè esdevingui allò que pot ser: benefactora de tota mena de béns. Des de la religió, hom dona sentit, i ho sent, a aquesta capacitat i a aquest objectiu. Cal aclarir, però, que les exigències de la condició humana són aquelles que es deriven de la seva natura: interioritat i sociabilitat. L'itinerari de la religió abasta aquests dos aspectes, i l'itinerari de la convivència també. La cultura reflecteix, a través de la seva fenomenologia, la interioritat (espiritualitat) viscuda al llarg dels temps.

³⁰ En els darrers anys s'ha escrit molt sobre aquest tema, solament citarem algunes línies de treball: el folklorista J. AMADES, *El costumari català*, Salvat-Edicions 62, Barcelona 1982; l'estudiós dels fenòmens religiosos LL. DUCH, *Religió i món modern*, Abadia de Montserrat, Barcelona 1984, entre altres obres; el sociòleg P. BERGER, *El dosel sagrado*; i en una altra línia de treball J. PRAT "Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià" dins AAVV, *Antropologia i salut*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona 1984; respecte a la relació entre religió, medicina i atenció trobem autors com P. LAÍN ENTRALGO, D. GRACIA, López PIÑERO, entre altres. En un sentit més focalitzat, H. CLARK KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992.

La religió, com a fenomen antropològic per excel·lència,³¹ és també l'intent d'interpretar i explicar el sentit de la salvació (la salut) en el marc de la condició humana: què vol dir?, i quines respostes se suggereixen?, quines tasques se'n deriven?... No és sobrer que la pregunta pel sofriment, el mal i la mort provoca una preocupació des del discurs de la religió, des de la seva fenomenologia, que incideix en comportaments, costums i creences. Semblantment, la recerca de respostes a qualsevol situació vital orientades a satisfer necessitats i promoure, si més no, benestar provoca una preocupació individual de projecció col·lectiva que cerca prioritzar l'estima de les opcions, les quals reflecteixen els valors individuals i socials del lloc i del moment. Des del cristianisme es concreta dient que es refereix a l'opció per un humanisme transcendent amb les peculiaritats que li són pròpies. Una perspectiva actual d'allò que suggereix "aquest humanisme", la trobem en el document que tot seguit comentem breument.

La *Gaudium et spes*

En el marc del Concili Vaticà II (1962-1965) neix el document *Gaudium et spes*: "una aproximació clarament antropològica a la comprensió del món actual" en un intent de comprendre la realitat social des de la cultura.³² El mateix concili va ser un esdeveniment cultural: un diàleg entre diversitat de cultures, entre particulars experiències socials preocupades per la situació de l'home en el món, per la seva realitat canviant i diversa. El document formula una definició de cultura en els termes següents:

"...En general, amb aquesta expressió, cultura, indiquem tot allò que fa que l'home afini i desplegui, de moltes maneres, les seves qualitats espirituals i corporals; que miri de posar sota el seu domini, amb l'estudi i el treball, tota la terra; de fer tornar més humana la vida social, tant a dins de la família com en tota la convivència civil; i, finalment, a través dels temps, fa que expressi, comuniqui i conservi, en les seves obres, per profit de molts i fins de tota la humanitat, les seves grans experiències i aspiracions..."

I d'això deduïm que la cultura humana comporta necessàriament un aspecte històric i social, i sovint la paraula cultura té un sentit sociològic i també etnològic..." (núm. 53).

³¹ LL. DUCH, *o.c.*, p. 85-91.

³² H. CARRIER, *Evangelii i cultures*, Cruïlla, Barcelona 1992. Vegeu també, del mateix autor, "La aportación del concilio a la cultura" dins R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990. També, C. SANCHEZ, "La cultura en la Constitución *Gaudium et spes*" dins del *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, BAC, Madrid 1968, p. 445-475.

La lectura dels números 53-63 del document situa l'aproximació al tema de la cultura des de la comprensió d'una transformació de la vida de l'home actual en varietat d'aspectes dels quals sorgeixen "maneres noves d'actuar, de pensar, reposar". Hi ha una manera de viure (unes condicions de vida) que afavoreix un *estil de vida*, un tipus de comportament que abasta molts aspectes de la vida i reflecteix un tipus d'interès que es modifica segons les variables socioculturals, sense obviar el component de capacitat i responsabilitat personal que es reflecteix en el núm. 55 quan es fa al·lusió al paper de l'home com a autor i promotor de la cultura. Tot això, no exempt de dificultats i com a prèvia abans de mostrar les connexions entre els diferents aspectes de la cultura humana i el missatge cristià, que el sintetitzem com una oferta particular vers el progrés i el desenvolupament humà en el marc d'allò que és i representa l'evangelització; és a dir, una aposta peculiar per a una acció generadora de salut personal i social. Això demana observar, escoltar i comprendre les necessitats i aspiracions de l'actualitat, dialogar amb les diferents percepcions de la realitat.

H. Carrier parla de dues dimensions de la cultura en la definició del document. Per una banda, l'al·lusió al desenvolupament de l'individu per mitjà de la intel·ligència i habilitats: és la comprensió tradicional de cultura, des de la qual s'explicita la seva capacitat de transformació segons els temps i els llocs, precisament per la interacció que hi ha entre l'individu i la construcció del seu moment; per una altra banda, s'hi refereix com al "patrimoni antropològic propi de cada comunitat humana" on es conserven, transmeten i s'extreuen "aquelles valors per a promoure la civilització humana": és el reconeixement explícit de la diversitat de béns i valors en la societat. D'aquestes dues dimensions, en deduïm quelcom fonamental: la responsabilitat personal i col·lectiva de descobrir en aquest patrimoni antropològic propi les possibilitats de convertir els recursos disponibles en beneficis i transformar els problemes en oportunitats de bé i de benestar, evitant que siguin un factor de bloqueig. Tot això, però, té més a veure amb la gent; la cultura és una eina viva, la seva vitalitat està en mans de les persones i aquestes són diferents i desiguals. No hi ha respostes homogènies, col·lectives; aquestes demanen ser emmarcades dins l'espai del subjecte, un espai particular i comú a la vegada, on aquest hi vegi projectades les seves esperances i els seus desitjos.

La cultura és el lloc privilegiat per a la construcció de la convivència, de la sociabilitat. Un "camí obert" per al progrés

humà entès en els termes que planteja la *Populorum Progressio* (núm. 20):

"... el veritable desenvolupament és el pas, per cadascú i per a tots, d'unes condicions menys humanes a unes condicions més humanes". La preocupació que genera el progrés, així entès, és d'interès comú i universal: exigeix el compromís de fer del "lloc" de la convivència una font de benestar lliure i responsable afavorint unes condicions de vida que el possibilitin, apel·la a la consciència moral de la persona i a la seva acció. El progrés valora les diferències i les desigualtats culturals, i tant les unes com les altres són un potencial privilegiat de realització personal i de benestar social, de salut. Una altra cosa és quan les diferències de capacitats, de recursos, d'oportunitats... generen desigualtat; d'aquesta desigualtat com a greuge, ens en ocuparem en un altre moment.

. El comportament de les persones que es relacionen

No oblidem que estem en l'apartat de les expectatives que ofereix la cultura, i descrivim el seu lloc (l'home), les relacions, els repartiments i els valors. Segons es distribueixin, i es visquin, els uns i els altres s'aniran configurant els comportaments amb els quals s'organitza la convivència. Un comportament influenciat per les relacions socials a les quals l'individu adreça la seva lleialtat, o contrarietat, i que varien en funció de la història i la biografia, clar que també hi ha la capacitat d'improvisar un comportament segons la situació. És a dir, els comportaments signifiquen quelcom, són un símbol de salut, o bé de malaltia.³³

Entenem que la necessitat de gestionar tota mena de recursos amb criteris de resolució de problemes per a transformar-los en oportunitats forma part del discurs actual sobre la salut, en un intent de resposta als desafiaments actuals. En un altre llenguatge se'n diu sostenibilitat. La voluntat teòrica, però, demana concreció perquè pugui ser duta a terme com a acció innovadora. Per a nosaltres, tan innovador és gestionar criteris assolits com aplicar-ne de nous. La innovació rau en el fet de dur a terme quelcom un cop s'han previst altres alternatives o variacions: d'això, també en diem renovació. Es tracta del discerniment constant, i serè, de l'acció: d'aquí, en sorgiria "una antropologia de l'acció humana que defi-

³³ Quan parlem de malaltia estem descrivint un fenomen vital que es defineix com a un conflicte, un procés a través del qual es fa palès la pèrdua o l'afebliment, l'alteració, de la capacitat de decisió i execució personal o col·lectiva. Vegeu, *Ars Brevis* 2 (1996) 13-29, nt. 33.

neix l'home per la seva manera de posar-se davant la realitat";³⁴ de fet, la *preocupació* social interroga "aquesta manera" de posar-se davant la realitat, una realitat que es pateix (se sent i és sentida) com a salut i com a malaltia. És la recerca d'una mena de competència humana, aplicant un tipus de llenguatge de l'àmbit professional.

Es tracta de recordar que el perfil de sostenibilitat també té el seu lloc en l'àmbit de la salut: nous conceptes, que es van popularitzant, contenen missatges vells que el llenguatge innova i els vincula a l'actualitat. Hi ha situacions, i problemes, generals i n'hi ha que són locals; esponjant l'abast dels termes de tal manera que allò local pot comprendre's com a general o com a particular amb una creixent diversitat de parers incorporant-hi un matís de precaució i *preocupació*. Abordar la renovació és un desafiament evident a la intel·ligència (a allò que hom és), demana respondre als problemes socials, i particulars, que hem construït, podent-los congregar, si més no, amb els verbs degradar, marginar, excloure. Però l'home pot, sap, fer dels propis fracassos motiu de naixement de quelcom nou, és allò que el llenguatge teològic anomena conversió, i des d'una altra perspectiva s'anomena sostenibilitat. L'experiència reconeix com a benestar allò que el discurs anomena salut.

És la sensibilització per la qualitat allò que pot modificar les pautes de comportament individual i col·lectiu. En aquests moments, ens cal significar qualitativament el ventall d'assoliments de tot ordre: tècnics, econòmics, ambientals... com a indicadors de sostenibilitat, de renovació, de conversió. El discurs és la construcció teòrica del sentit, al llarg de la seva trajectòria intenta reflectir els diversos matisos de la realitat; com a resultat d'un tipus d'experiència pot arribar a ser un instrument de prevenció i millora. El discurs, doncs, té a veure amb la gent i amb els seus llocs, amb el comportament de les persones que es relacionen, és sensible a les seves necessitats, als seus desitjos, a les seves creences. Les limitacions i les deficiències del discurs tenen el seu origen en aquelles formes de vida tancades i mancades de vitalitat, bloquejades a una regeneració innovadora. Són formes de vida que dificul-

³⁴ G. MORA, "Teologia moral" dins AAVV, *Pensament cristià contemporani*, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, Barcelona 1993, p. 160; l'autor descriu la situació actual de la moral, qualificant "l'antropologia" com el tema fonamental. Sobre el tema de l'acció, vegeu també X. MORLANS, "L'accent cristià en l'acció: Maurice Blondel" dins ID, i amb un interès especial, J. CASALONE, *Medicina, Uomo et Machine*, Univ. Gregoriana, Roma 1999, sobre aquesta obra vegeu el comentari corresponent a l'apartat "Recensions" d'aquest volum d'*Ars Brevis*.

ten el discurs de la salut perquè en elles aquesta esdevé un eufemisme: quelcom que emmascara la seva realitat.

Parlem del comportament de les persones que es relacionen però, alhora, també ho fem dels àmbits socials als quals pertanyen. La vida pública és una xarxa d'institucions i moviments, legitimacions i desqualificacions, mediacions i tendències... La salut també és aquell espai que mai es viu, mai se'n fa experiència: un lloc desconegut, amagat, perdut... un lloc diferent al propi, per descobrir, sense consens, amb formes diferents de comprensió, ple d'expectatives. Un lloc enigmàtic, del qual preocupa la imatge simbòlica que el discurs tradicional ofereix: autonomia, benestar, harmonia, vitalitat... i convivència; però quan la recerca i la vivència de tot això aboca l'individu a una *despreocupació* (desocupació) social, llavors què?

Abstract

In this first part, the article reminds us of the varied significance of the concept of culture, to deal with the subject of its phenomenology from the category of representations, meanings and expectations, and to draw the itinerary of a theoretical framework upon which we can structure a kind of discourse on health. In the section of expectations, the text is extended and focuses on religion, as a social expression of values, and the interpretation that Gaudium et spes Constitution gives to culture, as an approach to the current social reality. Finally, he establishes the connections between what is called the anthropology of action and the construction of health.