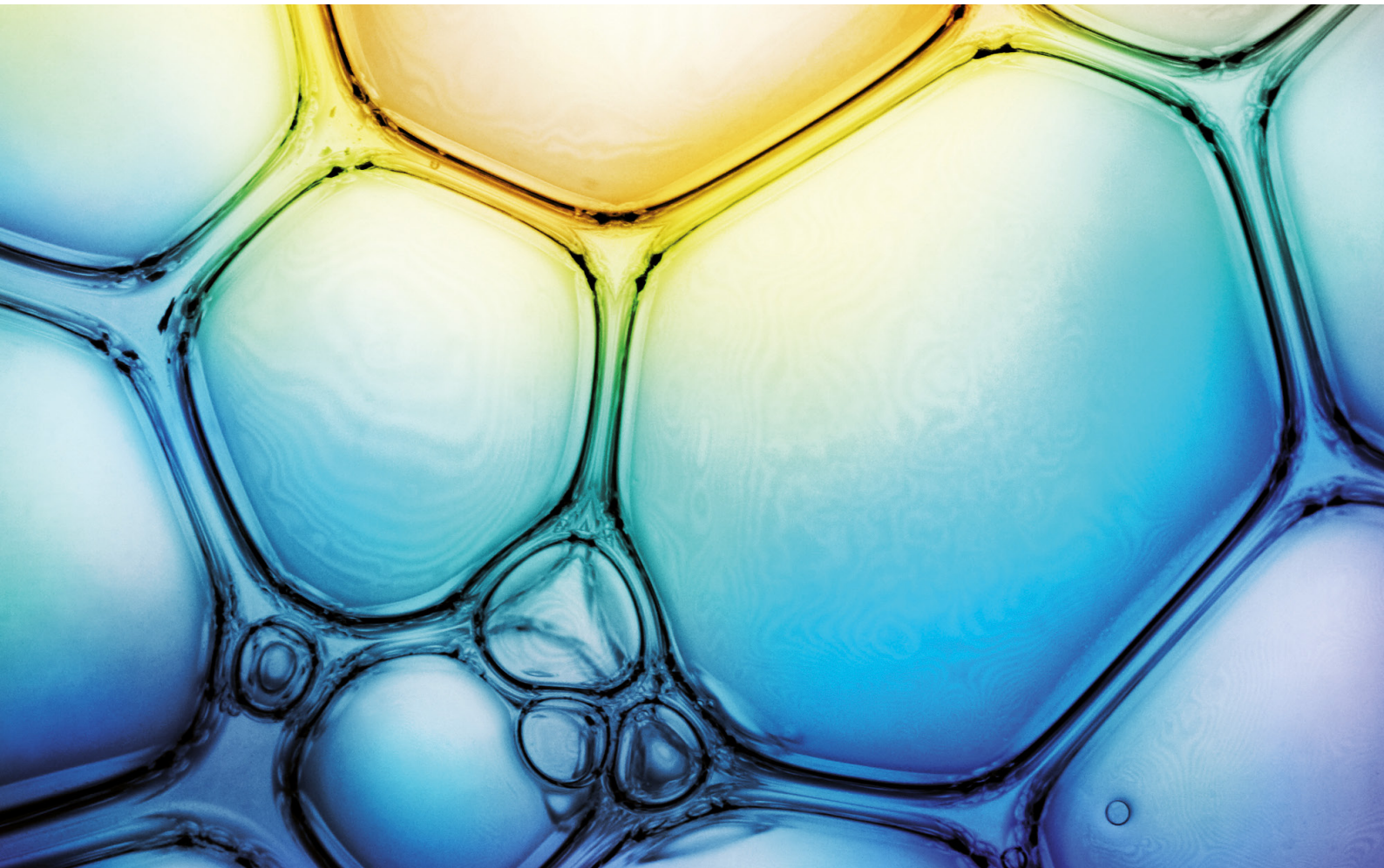


Pedagogia i Treball Social

Revista de Ciències Socials Aplicades

Dipòsit Legal: GI.904-2010
ISSN: 2013-9063



Índex

Índice

Summary

Article Artículo Paper	Canimas, J. (2013)
1	Ètica i cultura: embolics i perills dels conceptes <i>cultura</i> i <i>relativisme cultural</i> en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària 3
Article Artículo Paper	Serra, C. (2013)
2	Antropologia i filosofia moral. Embolics i perills en l'ús de conceptes propis de l'antropologia per part d'experts en filosofia moral 20
Article Artículo Paper	Palou, B. (2013)
3	Dimensión cualitativa de la integració del colectivo de joves de origen magrebí en Catalunya 43
Article Artículo Paper	Felip, N. (2013)
4	Els processos de millora en l'àmbit de la convivència a les escoles de primària de Catalunya i les principals dificultats d'implementació 67



Pedagogia i Treball Social

Revista de Ciències Socials Aplicades

Dipòsit Legal: GI.904-2010
ISSN: 2013-9063

Canimas, J. (2013)

"Ètica i cultura: embolics i perills dels conceptes *cultura* i *relativisme cultural* en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària"

Pedagogia i Treball Social. Revista de Ciències Socials Aplicades
Núm. 5: 3-19

Ètica i cultura: embolics i perills dels conceptes cultura i relativisme cultural en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària

Joan Canimas Brugué¹

joan.canimas@udg.edu

Resum

Saber a quin tipus de problemes ens enfrontem és important perquè permet, entre altres coses, recórrer a les ciències que ens poden ajudar a trobar-hi respostes. En aquest sentit, em sembla que de la diversitat de creences i valors se n'ha ocupat massa l'antropologia i massa poc la filosofia moral. O, per ser més precisos, que el desinterès de la filosofia per l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària ha fet que la diversitat de creences i valors fos interpretada, principalment, des d'una visió antropològica, la qual cosa s'ha notat en dues qüestions: que aquesta diversitat s'hagi concebut principalment des d'una òptica cultural i no ètica, i en la confusió que sol generar el concepte *relativisme cultural*. En el primer capítol d'aquestes planes s'aborden els malentesos i perills del concepte *cultura* (i d'aquells que se'n deriven, per exemple *multiculturalitat* i *interculturalitat*) en les anàlisis dels conflictes

1. Coordinador científic de l'Observatori d'Ètica Aplicada a l'Acció Social, Psicoeducativa i Sociosanitària. Professor associat de la Universitat de Girona i consultor de la Universitat Oberta de Catalunya.

morals, i es proposen conceptes, i per tant procediments, alternatius. En el segon capítol, s'aborden els malentesos i perills del concepte *relativisme cultural*, es proposa una classificació dels quatre grans posicionaments possibles davant la diversitat moral i ètica, i es defensen les possibilitats del perspectivisme ètic.

Paraules clau: ètica, cultura, relativisme cultural, treball social, educació social, pluralisme moral.

Resumen

Saber a qué tipo de problemas nos enfrentamos es importante porque permite, entre otras cosas, acudir a las ciencias que nos pueden ayudar a encontrar respuestas. En este sentido, me parece que de la diversidad de creencias y valores se ha ocupado demasiado la antropología y demasiado poco la filosofía moral. O, para ser más precisos, que el desinterés de la filosofía por el ámbito de la acción social, psico-educativa y socio-sanitaria ha hecho que la diversidad de creencias y valores fuera interpretada, principalmente, desde una visión antropológica, lo cual se ha manifestado en dos cuestiones: que esta diversidad se ha concebido principalmente desde una óptica cultural y no ética, y en la confusión que suele generar el concepto *relativismo cultural*. En el primer capítulo de estas páginas se abordan los malentendidos y peligros del concepto *cultura* (y de aquellos que de él se derivan, por ejemplo *multiculturalidad* e *interculturalidad*) en los análisis de los conflictos morales, y se proponen conceptos, y por lo tanto procedimientos, alternativos. En el segundo capítulo, se abordan los malentendidos y peligros del concepto *relativismo cultural*, se propone una clasificación de los cuatro grandes posicionamientos posibles ante la diversidad moral y ética, y se defienden las posibilidades del perspectivismo ético.

Palabras clave: ética, cultura, relativismo cultural, trabajo social, educación social, pluralismo moral.

Abstract

Knowing what type of problems we face is important because, among other things, it leads us to the fields of science that can help find answers. Anthropology seems to have been over concerned, and moral philosophy not concerned enough, with the diversity of beliefs and values. More precisely, philosophy's lack of interest in social, psycho-educational and social health action means that these different beliefs and values have been interpreted from a mainly anthropological perspective. This is apparent in two issues: the conceiving this diversity through a cultural, not ethical, viewpoint, and the confusion typically generated by the concept of *cultural relativism*. The first section of this article deals with the misunderstanding and danger of the concept of *culture* (and concepts derived from it, for example, *multiculturalism* and *interculturalism*) in the analysis of moral conflicts, proposing alternative concepts and, therefore, procedures. The second section deals with the misunderstanding and danger of the concept of *cultural relativism*, proposes a classification of the four most important attitudes towards moral and ethical diversity, and defends the possibilities of ethical perspectivism.

Key words: ethics, culture, cultural relativism, social work, social education, moral pluralism.

Durant el regnat de Darios, aquest convocà els grecs que hi havia a la seva cort i els preguntà per quants diners acceptarien menjar-se els seus pares morts. Ells li respongueren que no ho farien a cap preu. Aleshores Darios cridà els indis anomenats cal·làties, que es mengen els seus progenitors, i els preguntà, en presència dels grecs, que seguien la conversa a través d'un intèrpret, per quina quantitat acceptarien incinerar els pares un cop morts; els indis es posaren a cridar i exhortaren Darios a parlar pietosament. Així és la creença general en aquests casos; i em sembla que Píndar no anava errat quan deia que «el costum és sobirà de totes les coses».

Heròdot (aprox. 480-425 aC): Història, III, 38

1. El problema de la totalitat i de la reificació del concepte cultura

La paraula *cultura* i aquelles que se'n deriven, per exemple *diversitat cultural*, *multiculturalitat* i *interculturalitat*, són molt emprades pels professionals de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària en algunes de les seves anàlisis i intervencions. I com que les paraules no només copsen realitats, sinó que determinen formes de veure-les i també en creen, és pertinent preguntar-se si el concepte *cultura* i aquells que se'n deriven són útils per al coneixement, estudi i, si escau, resolució de problemes ètics o si, contràriament i en algunes situacions, no fan altra cosa que embolicar la troca o fins i tot poden suposar un perill.

Abans de continuar, em sembla que cal fer tres apreciacions. La primera és que aquestes reflexions arrenquen de la constatació que la paraula *cultura* i aquelles que se'n deriven són poc emprades en ètica aplicada, i arriba a la conclusió que és aconsellable que continuï així. La segona, que no es proposa prescindir d'aquest concepte i d'aquells que se'n deriven, sinó limitar-ne l'ús i advertir dels perills i errors als quals, si no es va amb compte, poden abocar. I la tercera, que aquest crit d'atenció respecte de la paraula *cultura* i els seus derivats, se centra principalment en l'ús que se'n fa o se'n pot fer en la resolució de problemes ètics. En aquest sentit, no se m'escapa que l'ètica és molt més que una reflexió per a la resolució de problemes ètics, i que la interculturalitat és molt més que valors morals en conflicte.

Cultura, no hi ha dubte, es diu de moltes maneres. Per exemple, es diu que una persona «té molta cultura», que un programa de televisió «és de cultura de masses», que el Quixot «és un patrimoni cultural de la humanitat», que «s'ha de promocionar la cultura del diàleg», que «en la seva cultura, això no és ben vist», que «cultura és tot coneixement

que es transmet per via no genètica» o fins i tot que «tot allò que no és natural és cultural». En aquestes planes s'emprarà en el sentit assenyalat en l'enunciat «en la seva cultura, això no és ben vist», és a dir, com un terme que aprehèn en un tot complex, nebulós, polièdric i canviant una gran quantitat d'aspectes de més o menys importància que tenen a veure amb la manera de creure, pensar, sentir, viure, expressar-se i relacionar-se de la gent.

A la primera meitat del segle XVIII, David Hume va considerar que hi ha dos tipus d'idees: simples i complexes. Les simples corresponen directament a una impressió, per exemple la idea *vermell*, que prové de l'arribada a la nostra retina d'un tipus d'ones lumíniques que, una vegada informat el cervell, ens fan veure aquest color. Les idees complexes, en canvi, són construccions que fem combinant i de vegades transformant algunes o moltes idees simples, per exemple les idees *persona* o *sirena*, formades per un munt d'idees simples combinades. Tot i que aquesta dicotomia és difícilment defensable, no és inversemblant considerar que hi ha idees més simples o més complexes que altres, i que *cultura* és una d'aquestes idees ja no complexes, sinó complexíssimes: un tot construït per la ment humana per referir-se i atrapar un munt de singularitats. A través del mot *cultura* podem referir-nos i veure una unitat en les creences, pensaments, sentiments, maneres de viure, de ser, d'expressar-se i de relacionar-se d'un nombre més o menys important i variat de persones.

Per a Hume, les idees complexes tenen dos problemes: el primer és que de vegades, i si no anem amb compte, les concebem com una sola cosa (que aquí anomenaré *problema de la totalitat*); i el segon, que de vegades arribem a considerar que aquestes creacions de la ment existeixen realment en el món (que aquí anomenaré *problema de la reificació*). Pel que fa al problema de la totalitat, el concepte *cultura* de vegades provoca una terrible confusió, perquè aplega o pretén aplegar en un tot diferents aspectes i singularitats. A través de la cultura és possible posar en un mateix sac persones amb morals radicalment diferents (per exemple, anarquistes i feixistes de la cultura occidental), i separar persones amb morals molt semblants (per exemple, musulmans i cristians). Pot fer-nos oblidar, en definitiva, que dues morals d'una mateixa cultura poden diferir tant o més que dues morals pertanyents a cultures que es consideren molt diferents.

Fa gairebé cent cinquanta anys que Edward Burnett Tylor, un dels primers antropòlegs que van definir la cultura, la va considerar «el tot complex que inclou el coneixement, les creences, les arts, la moral, les lleis, els costums i qualsevol altra capacitat o hàbit

adquirit per l'home en tant que membre d'una societat» (Tylor, 1871). És cert que en tot aquest temps l'antropologia ha anat afinant molt més la definició, incorporant-hi, per exemple, factors estructurals i dinàmics, de la qual cosa l'expressió «contextos culturals» n'és bona mostra. Ara bé, tot i aquests esforços, no s'ha pogut evitar la idea d'un tot complex perquè, precisament, és allò que fa que *cultura* sigui un concepte encara molt útil, en tant que permet aprehendre en un tot, i de forma ràpida, una pluralitat polièdrica i canviant.

Possiblement, i vist a molta distància, les diferències i singularitats de les societats es difuminen i hom veu un tot homogeni que el mot *cultura* atrapa bé. Però un professional de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària no és un extraterrestre que contempla les coses a gran distància, sinó un actor que ha de filar prim en les seves anàlisis. Així mateix, les societats amb les quals se les han d'haver aquests professionals són, cada vegada més, una xarxa de singularitats en relació que s'uneixen i separen en funció del reconeixement, o no, d'allò comú que hi ha entre elles, la qual cosa al concepte *cultura* li és difícil d'atrapar.

Però la confusió de les parts en el tot que el concepte *cultura* permet, no és només una qüestió epistemològica, tal com podria semblar a partir del que s'ha dit fins aquí, sinó quelcom que s'encarna en la vida de les persones. *Cultura* (juntament amb *poble*) és una idea complexa cabdal en la construcció dels estats nacionals moderns, que va tenir i té repercussions ben reals en la vida de les persones. És una idea generadora d'amistats i pertinences forçoses, que fa realitat identitats col·lectives en les quals les individualitats es formen i amaguen. Avui, però, la cultura ja no pot ser invocada –en alguns contextos– sense incomoditat reflexiva, perquè no aconsegueix abastar la diversitat ciutadana. És per això que tendeix a ser substituïda per idees més simples, com ara drets humans, democràcia, autodeterminació, tradicions històriques, o llengua. D'això n'és bona mostra l'actual procés sobiranista a Catalunya, en el qual, fins el moment d'escriure aquestes ratlles, es parla poc de «cultura catalana» i de «poble català», perquè és difícil, per no dir impossible, concretar-ne el contingut o les característiques sense excloure bona part de la ciutadania.

El segon problema que apunta Hume respecte de les idees complexes és, com he dit, el de la reificació, considerar que les idees complexes existeixen realment en el món, tot i no ser altra cosa que creacions de la ment humana. Per exemple, diu Hume, estem convençuts que hi ha un *jo* que aplega tot allò que ens configura i que es manté invariable i permanent al llarg del canvi i la discontinuïtat de la nostra vida. Però no hi ha cap *jo*, diu

en un bellíssim paràgraf, perquè «quan entro en el més íntim d'això que anomeno “jo mateix”, sempre ensopego amb una o altra percepció particular, sigui de calor o fred, de llum o ombra, d'amor o odi, de dolor o plaer. Mai puc atrapar-me a mi mateix, en cap cas sense una percepció, i mai no puc observar res més que una percepció» (Hume, 1739-1740). Amb *cultura* passa el mateix: per més que ens esforcem a penetrar-hi i a copsar-la en ella mateixa, sempre ensopeguem amb una o altra percepció particular, sigui una creença o una altra, un valor o un altre, un costum o un altre, una llengua o una altra. Mai ens trobem amb aquest tot que anomenem «la cultura», talment com si fos èter.

El problema de la reificació pot convertir-se en una realitat terrible. Com que mai podem veure ni atrapar la totalitat que *cultura* ens anuncia, hi ha el perill que aquells que consideren que és quelcom real i existent, quan ensopeguin amb una o unes quantes de les particularitats reals que la conformen, hi aboquin la totalitat construïda i puguin dir, finalment, «vet aquí la cultura a la qual pertany aquesta persona». Com ja he dit en altres ocasions (Canimas, 2012, 2013), quan el 2007 els mestres d'una escola de Girona no van deixar entrar la Shaima perquè duia hijab, la nena no era portadora d'aquesta idea complexíssima, totalitzadora i reificada que és la cultura. Si una nena o qualsevol altra persona pogués ésser realment portadora d'aquest tot enorme, possiblement els mestres haguessin fet bé de no deixar-la entrar sense deixar-lo a la porta. Ni la Shaima, ni cap persona, poden suportar una càrrega metafísica tan elevada com la que *cultura* anuncia (d'aquí que aquells que ho han pretès han hagut d'ésser divinitzats). Som molt menys, i molt més, que cultura.

Les paraules, ha ho he dit, no només copsen realitats i determinen formes de veure-les, sinó que també creen món. I *cultura* és una idea-força que crea identitats personals i polítiques compactes per a la identificació i la diferenciació, la defensa o l'atac, davant altres identitats també construïdes. L'antropòleg Marshall Sahlins diu que «“cultura”, amb aquesta mateixa paraula o un equivalent local, està en boca de tothom. Tibetans i hawaiians, ojibway, kwakiutl i esquimals, kazakhs i mongols, aborígens australians, balinesos, caixmirs i maoris de Nova Zelanda: tots descobreixen que tenen una “cultura”. Durant segles potser ni tan sols ho van notar. Però ara, com li van dir a un antropòleg a Nova Guinea, “si no tinguéssim *kastom* seríem iguals que els homes blancs”» (Sahlins: 1993). La cultura sempre es construeix a diferència de, o en oposició a, una altra cultura o absència d'aquesta. La seva potència totalitzadora –i, per tant, simplificadora i identificadora– converteix la multitud de manifestacions en un U que es diferencia, i de vegades es contraposa, a un altre U.

Quan alguns trets de la multitud i varietat de narracions, simbologies, llenguatges, creences, valors, morals, idees, costums, itineraris vitals, maneres de ser i de fer, entren en conflicte, contextualitzar l'àmbit del qual provenen i en el qual es donen és útil, però per a aquesta anàlisi el concepte *cultura* és massa vast. Quan hi ha conflicte entre algun o alguns d'aquests factors, el perill és que en lloc d'identificar i abordar allò concret que ens allunya o confronta, ens embranquem cap a aquest tot nebulós que és la cultura i que alguns, per exemple els xenòfobs, acaben construint a imatge i semblança de tots els seus dimonis. Aleshores, el conflicte entre algun o alguns factors acaba convertint-se en un conflicte entre dues grans esferes epistèmiques.

Si volem ser precisos, per tant, no hauríem de parlar de relació o de conflicte entre cultures. Filant prim, no hi ha cultures que dialoguin o s'enfrontin. El que hi ha, avui i cada vegada més, són persones que es relacionen o enfronten en una xarxa comunicativa, persones que comparteixen o no valors i narracions, itineraris vitals que es manifesten, es troben, dialoguen, s'enfronten, creixen i es transformen.

A força de parlar de diversitat cultural, multiculturalitat i interculturalitat, els professionals de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària poden acabar considerant que se les heuen amb problemes culturals cada vegada que hi ha un conflicte de convivència entre persones que pertanyen a «cultures diferents». Alguns van fins i tot més lluny i acaben considerant que es troben davant d'un «conflicte de civilitzacions». En canvi, seria molt més encertat que en aquestes situacions, i d'entrada, els professionals consideressin que no s'enfronten a problemes entre cultures o culturals, sinó a problemes ètics, socials, psicoeducatius o sociosanitaris. Perquè saber a quin tipus de problemes cal donar resposta no és una qüestió banal: ajuda a no crear problemes on no n'hi ha, a fer bones preguntes i a trobar respostes adequades recorrent a les ciències que ens hi poden ajudar.

La preeminència del concepte *cultura* ha fet que de la diversitat moral en diguem diversitat cultural, i dels conflictes intermorals, conflictes interculturals. Tanmateix, i per a la resolució d'aquest tipus de problemes, em semblen molt més apropiats conceptes com ara *valors*, *pluralisme moral* i *moral de mínims i de màxims*, que *cultura*, *multiculturalitat* i *interculturalitat*. Això no significa, ni de bon tros, que els valors no s'hagin de situar en el conjunt de relacions del qual formen part o provenen. Els valors i les actuacions, evident-

ment, s'han de contextualitzar en la xarxa de narracions, simbologies, llenguatges, creences, idees, costums, itineraris vitals, maneres de ser i de fer del col·lectiu de persones dels quals provenen. I per aprehendre tot això de manera simple i ràpida, no podem evitar recórrer al concepte *cultura*. La metafísica, ja ho va dir Heidegger, no és com una camisa vella que hom pot deixar de fer servir quan vol. Però fins i tot en aquestes situacions, moltes vegades és millor parlar de *societat*, una paraula que accepta molt més bé la diversitat interna.

2. Dogmatisme, relativisme o escepticisme i perspectivisme

D'ençà de Hume i Kant, en filosofia moral se sol insistir en la necessitat de diferenciar entre «allò que és» i «allò que ha de ser». Els enunciats descriptius ens diuen com són o han estat les coses (en aquest cas, les narracions, simbologies, creences, valors, morals, idees, costums, maneres de ser i de fer realment existents), mentre que els prescriptius ens diuen com ens agradaria o considerem que haurien de ser les coses. Del «ser» se n'ocupen, entre moltes altres ciències, l'antropologia i la sociologia, i de l'«ha de ser» principalment la filosofia moral i política.

Seguint aquesta distinció, l'any 1961 Richard B. Brandt va advertir-nos de la necessitat de no confondre el relativisme cultural (*cultural relativism*) amb el relativisme ètic (*ethical relativism*). Per Brandt, una cosa és observar que la moralitat varia segons les cultures, i una altra de ben diferent considerar que no és desitjable ni possible establir una moral que conciliï les diverses morals observades, o fins i tot que s'imposi quan sigui necessari (Brandt, 1961). Aquesta distinció em sembla encertada, però desafortunada en la terminologia, perquè distingir entre relativisme cultural i relativisme ètic pot portar a considerar que l'ètica no pertany a la cultura, a atorgar-li una posició immaculada i metafísica i, finalment, a considerar que hom pot i ha de ser un relativista cultural, perquè és evident que la cultura està relacionada amb l'època, el lloc i les persones, però que no pot ni ha de ser un relativista ètic, perquè l'ètica està per sobre de l'esdevenença.

Quan Brandt diu que el relativisme *cultural* es constata, està parlant de relativisme *moral*, del fet que els valors, principis, normes, preceptes i actituds es concreten de moltes, variades –i de vegades oposades– maneres, en les diferents èpoques, llocs i persones. Ara bé, això també passa amb l'ètica: diferents persones i societats han tingut i tenen diferents

narracions per fonamentar i criticar la seva moral i la dels altres. És per això que no només diem que hi ha diferents morals (jueva, estoica, catòlica, calvinista, islàmica, budista, hinduista, civil, etc.), sinó també diferents ètiques (teològica, aristotèlica, kantiana, utilitarista, postmoderna, etc.). Aleshores, com es pot ser relativista cultural i no ser relativista ètic?

Per sortir d'aquest embolic, tal vegada sigui útil identificar els tres grans posicionaments que, al meu entendre, hi ha davant la diversitat moral i ètica. Es pot considerar (1) que hi ha normes morals permanents, perquè disposem d'un fonament ètic inqüestionable; (2) que no hi ha normes morals permanents, perquè no disposem d'un fonament ètic inqüestionable i no és possible determinar quina ètica i, per tant quina moral, és millor; i (3) que no hi ha normes morals permanents, perquè no disposem d'un fonament ètic inqüestionable, però que sí que és possible determinar quina ètica, i per tant quina moral, és millor, però sempre des d'una perspectiva.

Posar noms a cada una d'aquestes tres grans posicions és arriscat, perquè cadascuna té diferents denominacions i moltes variants, i tot plegat és entès de diverses maneres per diferents autors. No és en va que estiguem tractant una qüestió que ens manté ocupats, almenys, des que Heràclit digués que la realitat s'agrada d'amagar-se; Protàgores, que l'home és la mesura de totes les coses, o Heròdot, que cadascú està convençut que la pròpia moral és, amb diferència, la millor.

De forma molt general, hom pot dir que la posició (1) és dogmàtica, i la (2) i (3) relatives. Per dogmàtica, aquí, cal entendre aquella posició que defensa que hi ha normes morals permanents i absolutes perquè hi ha fonaments ètics permanents i absoluts. És per això que, davant la varietat i canvi que caracteritza allò que depèn de nosaltres, les teories dogmàtiques es veuen obligades a cercar el fonament ètic fora dels humans, ja sigui en Déu, la Natura o la Raó Pura. I per relativa, aquí, cal entendre aquella posició que considera que les normes morals, i l'ètica que les fonamenta, no és quelcom absolut, d'una vegada per sempre i per a tothom, sinó que estan relacionades amb aquells que ho estableixen, i amb el seu temps i lloc.

Pel que fa a les diferències entre les posicions (2) i (3), la (2), com he dit, considera que no és possible determinar quina ètica i, per tant quina moral, és millor. Aquesta posició, que s'anomena relativisme o escepticisme moral i ètic, ens tanca en esferes epistèmi-

ques i considera que ningú pot pretendre conèixer, i menys valorar, res que pertanyi a les altres. Per a la posició (3), en canvi, el fet de conèixer i valorar en relació a una època, lloc o persona, no impedeix determinar que hi ha perspectives que són millors que altres, i trobar-les. Aquesta posició, que se sol anomenar perspectivisme i en la qual em situo, esdevé una enorme possibilitat de llibertat i responsabilitat humana.

El relativisme o escepticisme ètic considera, per exemple, que té la mateixa validesa defensar que les dones són inferiors perquè els déus, la natura o la tradició així ho han establert, que donar raons que porten a considerar que això no és així o fins i tot que, en cas que fos així, hi ha bones raons per canviar-ho. Aquest escepticisme al·legaria que no és possible determinar quines raons són millors que les altres, i fins i tot que donar raons no deixa de ser el paradigma de validesa d'una de les esferes epistèmiques, que intenta imposar-se a les altres. Com s'ha assenyalat reiterades vegades, aquestes posicions cauen en allò que denuncien en les altres: es fonamenten en raons per denunciar l'intent de fer prevaler les raons, i consideren veritat que no s'ha d'imposar cap veritat.

Em sembla que en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària, de la diversitat de creences i valors se n'ha ocupat massa l'antropologia i massa poc la filosofia moral. Això no vol dir, ni de bon tros, que la filosofia no hagi alimentat el relativisme o escepticisme, ja sigui a través dels jocs de llenguatge del primer Ludwig Wittgenstein, o de *le différend* de Jean-François Lyotard. Però és significatiu que quan es defensa l'escepticisme, quan es concreta el perill o la impossibilitat de sortir de la pròpia esfera epistèmica per valorar altres codis morals o fonaments ètics, hom no apel·la als jocs de llenguatge o a *le différend*, sinó a l'etnocentrisme cultural i a la necessitat de respectar les altres cultures. De nou acabem topant amb la cultura, aquesta vegada en forma d'esferes epistèmiques impenetrables i incomparables.

Hi ha una altra dada reveladora del protagonisme de l'antropologia en el relativisme ètic. Abans que la Declaració Universal dels Drets Humans fos debatuda per l'Assemblea General de l'ONU, la Comissió de Drets Humans, per tal d'evitar prejudicis etnocèntrics, va enviar un esborrany de la declaració a diverses associacions professionals, entre elles l'Associació Americana d'Antropologia (AAA). Després d'un període de deliberació, a finals de 1947 la revista *American Anthropologist* va publicar la resposta, signada pel president de l'associació, H. Herskovits, en la qual deia que l'AAA no s'adheria a la Declaració

Universal per tres raons principals, que formulava en forma de declaració de drets humans alternativa: (i) s'han de respectar les diferències culturals, (ii) no s'ha descobert cap procediment científic d'avaluació qualitativa de les cultures, i (iii) les normes i els valors són relatius a la cultura de la qual formen part, la qual cosa fa que ens haguem de malfiar, per etnocèntric, de qualsevol intent d'exportar-los o universalitzar-los. Aquesta argumentació i declaració alternativa va tenir poquíssimes crítiques en l'àmbit de l'antropologia, i no va ser fins l'any 1999 que l'AAA va fer pública una nova declaració, en la qual, i gairebé entre línies, acceptava la Declaració Universal dels Drets Humans de 1948. Aquest tres arguments han estat profusament emprats per professionals de l'acció psico-socio-educativa en algunes anàlisis de conflictes intermorals.

Del fet d'observar que hi ha diferents cultures no es pot concloure que s'hagin de respectar, un imperatiu que no suporta una mínima anàlisi lògica i ètica. Anunciar el deure genèric de respectar totes les cultures seria una estupidesa si no fos perquè ha estat, i és encara, una prescripció important i necessària en la guerra de tòpics i consignes, i en el combat contra les ingerències colonitzadores i inhumanes. Respectar una cultura té sentit en les que podríem anomenar *cultures de la distància*, societats d'un altre temps o que ens són contemporànies però sense contacte –o molt lleuger– amb nosaltres. Aquestes excepcions no poden impedir, però, criticar la simplicitat i dogmatisme d'una prescripció que ens obligaria a respectar tot allò que forma part d'una cultura, quan, malauradament, hem constatat que no n'hi ha cap de la qual sigui desitjable fer-ho; i així anem, intentant canviar allò que considerem reprovable o fins i tot abominable de la nostra i de les altres. El feixisme o el masclisme, per exemple, no mereixen cap respecte, tot i que formen part de la cultura o fins i tot poden ésser considerades una cultura. En aquest estrany maridatge entre el tot i la part que practica la cultura, a uns, el respecte escrupolós a les cultures els porta a respectar singularitats inacceptables, i a altres, el rebuig a una particularitat a rebuïjar tota una cultura. Com s'ha dit reiterades vegades, el que mereix sempre respecte són les persones, no les pràctiques, creences, valors, morals, idees o costums (la qual cosa planteja la qüestió, que aquí no puc abordar, que no hi ha persones –una idea força complexa–, per un costat, i pràctiques, creences, valors, morals, idees o costums, per l'altre).

La prescripció que s'han de respectar totes les cultures, les concep com a totalitats en una vitrina de museu. Però resulta que tot allò que compon les cultures no és quelcom fet una vegada i per sempre. Les narracions, simbologies, llenguatges, creences, valors, morals, idees,

costums, maneres de ser i de fer són accions comunicatives sotmeses a processos de transformació, ja sigui a través de les seves relacions internes o de les que mantenen amb l'exterior. Les persones, poc o molt, canviem i ens ajustem, perquè som éssers amb obertura biològica i moral.

No hi ha dubte que hi ha antropòlegs que han denunciat el relativisme o escepticisme ètic. H. G. Barnett i H. Steward, per exemple, van ser dels pocs que l'any 1947 van criticar la declaració de l'AAA. Consideraven que els seus col·legues patien una confusió entre fets i valors (entre enunciats descriptius i enunciats prescriptius), que com a antropòlegs s'havien de limitar als fets, i que era una barbaritat declarar de forma genèrica que s'han de respectar les diferències culturals. Lévi-Strauss també va abordar aquesta qüestió a *Tristos tròpics* (1955), intentant trobar resposta als abismes que han fregat els etnòlegs en les tres etapes per les quals, diu, han passat: primer, veien les altres societats amb els ulls superiors d'allò propi; després van ser absolutament crítics amb allò propi i en canvi respectuosos i conservadors amb les societats diferents; i finalment, han abraçat la mirada científica, que els impedeix repudiar la crueltat, la injustícia o la misèria d'altres cultures. Ara bé, la resposta que hi dona Lévi-Strauss és, al meu entendre, insuficient, perquè l'antropologia, com reconeix implícitament ell mateix, no disposa dels instruments per dir-nos quines pràctiques cal repudiar, quines respectar i quines fomentar. El que sí ens dona l'antropologia, i això és molt important, és la possibilitat d'alliberar-nos del nostre esclavatge epistèmic a través del coneixement i l'estudi d'altres maneres de ser i de fer.

L'any 1988, Lévi-Strauss va dir que *Raça i història* fou un intent de reconciliar la noció de progrés i el relativisme cultural. El progrés, diu, implica la idea que unes cultures són superiors a altres, i el relativisme cultural, «una de les bases de la reflexió etnològica [...], que no hi ha cap criteri que permeti considerar en termes absoluts que una cultura és superior a una altra» (Lévi-Strauss, 1988: 202). Una vegada més, el plantejament antropològic deriva cap a la totalitat metafísica del concepte *cultura*. La qüestió no és si hi ha o no cultures millors que unes altres, sinó si és possible considerar que alguns valors o pràctiques són millors que uns altres.

Que no hi hagi una universalitat moral teològica o natural no significa que no sigui desitjable ni possible establir una universalitat moral positiva en aquelles qüestions que considerem de *minima moralia*. Que hi hagi, per exemple, persones o societats que considerin que no tothom ha de tenir els mateixos drets no significa que no hi hagi bones raons

per defensar que totes les persones els haurien de tenir, sense distinció de raça, sexe, origen nacional o social, capacitat o qualsevol altra característica. Les coses, certament, depenen del color del vidre amb què les mires, però hi ha vidres més adequats que altres per veure les coses. Si hom està gaire atrapat per l'esfera metafísica de la cultura, arronsarà el nas davant la segona proposició (que hi ha maneres més adequades que altres de veure les coses), sense advertir que és la condició de possibilitat de la primera (que les coses depenen del color del vidre amb què les mires).

En ciències naturals i socials, que hi ha maneres més adequades que altres de veure les coses és una qüestió que ningú discuteix, tot i que tothom sap que el coneixement també és relatiu a les èpoques, llocs i persones. S'accepta que és possible establir quines esferes epistèmiques o vidres són millors per determinar com són les coses i per intervenir-hi. Davant d'un atac de cor, hom pot fer un massatge cardíac, invocar Déu o ambdues coses, però no hi ha dubte que la ciència té procediments per determinar quina de les accions és millor per salvar la vida terrenal. I per conèixer els costums d'una societat, hom pot anar-hi a viure, aprendre el seu llenguatge i fer-ne una descripció –i fins i tot una explicació– amb criteris d'objectivitat, o bé recórrer a allò que els prejudicis n'han explicat, o ambdues coses a la vegada, però no hi ha dubte que l'antropologia té procediments per determinar quina d'aquestes accions és millor per conèixer els costums d'aquesta societat. Si això és possible en ciències naturals i socials, per què no ho ha de ser en ètica?

Tot i les diferències amb les ciències naturals i socials, en l'ètica també és possible determinar que hi ha maneres més adequades que altres de veure les coses i, per tant, és possible considerar que una pauta moral és millor que una altra, sense caure en el dogmatisme. És veritat que no sempre, però sí moltes més vegades de les que alguns consideren. Es pot al·legar, amb raó, que l'ètica no només tracta de resultats, sinó també, i principalment, de fins. Que en ètica la qüestió no és quina és la millor manera de salvar la vida terrenal, si fent un massatge cardíac o resant, sinó si cal salvar-la, o fins i tot de quina salvació parlem, per exemple perquè la persona ha deixat dit que en una situació com aquesta desitja que l'encomanin a Déu i no el reanimin. Però en la majoria de les situacions, per exemple la que s'acaba de descriure, és possible establir quina és la millor resposta ètica. Tanmateix, aquestes planes ja no poden abastar aquesta qüestió.

3. Bibliografia

- Brandt, R. B. (1961). *Value and Obligation. Systematic Readings in Ethics*, USA: Harcourt, Brace & World, Inc., cap. 4.
- Canimas, J. (2012). «¿Cómo afrontar problemas éticos intermorales?», a *Cuadernos de Pedagogía*, febrer 2012, n. 420, p. 55-59.
- (2013). «¿Hay límites en la forma de vestir del alumnado de los centros públicos?», a *Cuadernos de Pedagogía*, març 2013, n. 432, p. 78-82.
- Heròdot. *Història*, llibre III. Text grec revisat, traducció i notes de J. Gestí, Barcelona: Fundació Bernat Metge, n. 353, 2006.
- Hume, D. (1739-1740). *A Treatise of Human Nature*. Traducció castellana de F. Duque: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1998.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Traducció catalana de M. M. Pol: *Tristos tròpics*, Barcelona: Anagrama, 1971 (*Capítol 38. Un gotet de rom*).
- (1988). *De près et de loin*. Traducció castellana de M. Armiño: *De cerca y de lejos*, Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Sahlins, M. (1993). «Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History», a *The Journal of Modern History*, 65 (1993): 1-25.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture. I. The Origins of Culture*. Traducció castellana de M. Suárez: *Cultura primitiva. I. Los orígenes de la cultura*, Madrid: Ayuso, 1977, vol. 1.



Pedagogia i Treball Social

Revista de Ciències Socials Aplicades

Edita: Universitat de Girona

Disseny i maquetació: info@clam.cat · 647 42 77 32

Dipòsit Legal: GI.904-2010

ISSN: 2013-9063