

El camp i el mètode de l'antropologia

Josep R. Llobera

PID_00145446



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

Introducció	5
Objectius	6
1. Definicions	7
2. Les subdisciplines de l'antropologia	14
2.1. Antropologia física	14
2.1.1. Paleoantropologia	15
2.1.2. Genètica	15
2.1.3. Primatologia	15
2.1.4. Ecologia humana	15
2.2. Arqueologia	16
2.3. Antropologia lingüística	16
2.4. Antropologia social i cultural	17
3. El concepte de cultura	19
4. Etnografia	22
5. La utilització de la història en l'antropologia	24
6. Sociologia i antropologia social	27
6.1. El mètode històric i comparatiu	28
7. El desenvolupament de l'antropologia	34
7.1. Cultura i personalitat	34
7.2. Funcionalisme i humanisme	38
7.3. L'estructuralisme	41
7.4. L'antropologia com a ciència	47
Resum	50
Activitats	53
Exercicis d'autoavaluació	53
Solucionari	54
Glossari	55

Bibliografia.....	56
--------------------------	-----------

Introducció

Aquest és un mòdul curt que introdueix l'estudiant en el camp de l'**antropologia**. Aquesta matèria intenta respondre un seguit de preguntes pel que fa als orígens, el desenvolupament i l'estructura de les societats humanes. Mitjançant mètodes científics, l'antropologia pretén descobrir regularitats en el comportament humà, així com descriure i explicar la diversitat humana.

L'antropologia tracta d'una gran varietat de temes que també estan relacionats amb altres disciplines com la sociologia, la biologia, la psicologia i la lingüística. És habitual la distinció entre dos grans camps antropològics:

- L'**antropologia física**, que tracta d'aspectes biològics de la humanitat.
- L'**antropologia social i cultural**, que se centra en l'estudi de les similituds i les diferències socioculturals.

La **cultura** és un dels conceptes clau de l'antropologia; és allò que una persona aprèn per a esdevenir membre d'una societat determinada. L'estudi de les cultures o de les societats es pot fer mitjançant diferents mètodes, però l'antropologia es distingeix per la importància del **treball de camp** –una tècnica d'investigació que consisteix a observar i registrar la manera de viure d'una comunitat a partir de la participació de l'investigador en la seva vida quotidiana.

En el passat l'antropologia social i cultural estudiava principalment societats petites, anomenades simples, exòtiques, no occidentals. Aquest ja no és el cas; avui els antropòlegs investiguen tant en països industrialitzats com en països en via de desenvolupament. Se'ls pot trobar estudiant una petita banda de caçadors recol·lectors a l'Àfrica del Sud-est o un gueto a Harlem (Nova York), un petit poble dels boscos de Nova Guinea o el Parlament europeu. Cada cop més, els antropòlegs miren al passat pel seu valor intrínsec i no tan sols com una explicació del present. El mètode comparatiu, que és la pedra de toc de la dimensió generalitzadora de l'antropologia, és més fructífer si examinem conjuntament les societats antigues i les contemporànies.

Objectius

En aquest mòdul didàctic analitzem la naturalesa de l'antropologia, les tècniques d'investigació que emprava i les relacions que té amb altres disciplines. Els objectius principals que han d'assolir els estudiants són els següents:

1. Entendre la naturalesa de l'antropologia.
2. Tenir una idea de les diferents branques de la disciplina.
3. Identificar el nucli del concepte de cultura, reconeixent la seva definició imprecisa.
4. Valorar la gran importància que el treball de camp té per a la disciplina i comprendre allò que suposa.
5. Ser conscients de les connexions estretes entre la sociologia i l'antropologia, i, alhora, d'aquestes dues matèries amb la biologia i la psicologia.
6. Tenir una comprensió raonable de com funciona el mètode comparatiu.

1. Definicions

Què és l'antropologia? Segons el meu parer, és la ciència humana i social **integradora** per excel·lència. Comprèn una dimensió social i cultural, una de biològica i psicològica, una d'evolutiva i històrica, i s'ocupa del vessant comparatiu. L'antropologia estudia conjuntament el passat i el present, tant les societats primitives i tradicionals com les modernes.

Cap disciplina com l'antropologia no pot expressar millor el lema clàssic de Terenci: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto* ('Sóc un ésser humà, res que sigui humà no m'és aliè').

Cal assenyalar que en la història de l'antropologia han coexistit les dues tradicions principals següent:

- 1) L'**antropologia científica**, que s'ocupa de la descripció i l'explicació dels fenòmens.
- 2) L'**antropologia humanística**, que s'ocupa de la interpretació de les cultures i d'aclarir els significats culturals.

Aquest mòdul assumeix que l'antropologia és una ciència i es proposa generalitzar i aportar explicacions causals. L'antropologia humanística es pot considerar com a complementària de l'activitat científica; tanmateix, l'antropologia haurà de ser objectiva i les seves proposicions hauran d'estar subjectes als exàmens científics ordinaris.

Els **fonaments de l'antropologia** es van establir al final del segle XIX, com a resultat del treball dels evolucionistes, inspirats directament o indirectament per la revolució darwiniana. **Lewis H. Morgan** i **Edward B. Tylor**, ambdós amb una quantitat limitada de coneixements de primera mà sobre les societats primitives, establiren les bases del mètode comparatiu i van fer contribucions substantives a l'antropologia. Tylor va instituir l'antropologia com la **ciència de la cultura** i Morgan fou el fundador dels estudis sobre el parentiu.

"La cultura és aquell conjunt complex que inclou coneixement, creença, art, llei, moral, costum, i altres capacitats i hàbits adquirits per l'home com a membre d'una societat."

E. B. Tylor (1871, pàg. 1).

L'antropologia va néixer com una disciplina acadèmica a les primeres dècades del segle XX. Fou aleshores quan es van emprendre estudis sobre societats primitives, s'establiren posicions teòriques, es van crear algunes places univer-

sitàries i es fundaren les societats antropològiques. Tres països van participar especialment en aquest període fundacional: els Estats Units, França i la Gran Bretanya.

1) L'antropologia als Estats Units

El patriarca de l'antropologia nord-americana, l'alemany **Franz Boas**, va obrir el camí al treball de camp, desafià l'evolucionisme i va afirmar la importància de l'estudi de les cultures individuals. Els antropòlegs americans més importants de la primera meitat d'aquest segle van ser boasians; la llista inclou noms com Alfred Kroeber, Robert Lowie, Margaret Mead, Ruth Benedict i molts altres. L'Associació Antropològica Americana, que tenia 300 membres el 1910, en va aconseguir 2.260 el 1950 i, actualment, en té més de 10.000.

L'enfocament adoptat per Boas i els seus deixebles es coneix habitualment com a **particularisme històric**, perquè aquests antropòlegs pensaven que la millor manera d'explicar un fet cultural era trobar-ne els antecedents històrics. Per l'èmfasi que posa en els aspectes culturals, la disciplina és coneguda als Estats Units com a **antropologia cultural**.

Una de les seves obres més importants va ser, sens dubte, *The Mind of Primitive Man* (1911). Es tracta d'un llibre que va canviar l'antropologia perquè censurava el pensament racista a partir de la crítica empírico-etnogràfica dels seus supòsits. Com veurem més endavant, Boas va rebutjar el concepte de raça com a factor que explica la cultura amb una llarga trajectòria intel·lectual entre 1894 i 1911.

Franz Boas va néixer a Alemanya al si d'una família benestant d'origen jueu i de tarannà liberal. De formació científica, Boas va estudiar física i geografia a Heidelberg. La seva tesi doctoral tractava del color de l'aigua marina. La tradició antropològica insisteix a dir que aquest tema va ser el que va dirigir Boas cap a l'antropologia. El 1883 i el 1884 va participar en una expedició a l'Àrtic, on va entrar en contacte amb els esquimals. Pel que sembla, aquest grup humà exhibia un conjunt diferent de categories de color que influïa en la seva percepció del color de l'aigua marina. A partir de l'experiència esmentada, Boas va desenvolupar un interès creixent per la cultura. La seva transició de la geografia a l'antropologia es va gestar durant aquest període. Es pot dir que Boas va abandonar el determinisme geogràfic i es va interessar per la cultura dels esquimals. Això es pot veure clarament en els seus escrits de l'època; per exemple, a *Central Eskimo* (1888), trobem un llibre escrit en una clau de menys determinisme geogràfic que en els seus textos de 1884 i 1885.

Es pot dir que a Alemanya la geografia i l'etnologia eren disciplines molt pròximes. Els geògrafs estudiaven la interacció entre els homes i el medi ambient, les relacions entre tots els fenòmens i forces de la natura amb la raça humana. Un dels objectius dels geògrafs era formular lleis de l'emigració de les nacions, però sobretot de les primitives. El contacte amb el món dels geògrafs va con-



Franz Boas (1858-1942).

duir Boas a una comprensió afectiva i holística de les relacions entre l'home i el món natural; amb l'acceptació d'aquesta perspectiva, es va allunyar gradualment de la visió més naturalista de la física. En la formació filosòfica de Boas hi va haver evidentment un intent de comprendre les relacions entre els mons subjectius i el món objectiu.

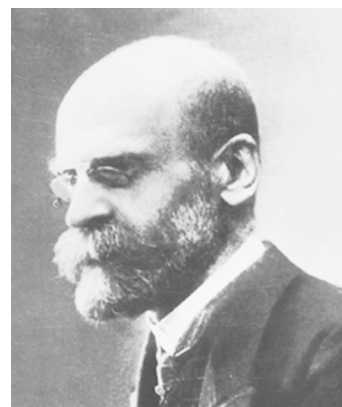
Boas es va veure significativament influït pel renaixement kantian del moment. Al jove Boas, el preocupaven les relacions entre el que és extern i el que és intern, el que és físic i el que és psíquic, el que és orgànic i el que és inorgànic. En altres paraules, hi havia un cert qüestionament de la concepció materialista del món (*Weltanschauung*) en la qual es va formar. Si bé la preocupació per la relació entre allò objectiu i allò subjectiu era important, Boas es va preocupar també pel problema específic del coneixement del món extern. Per aquest motiu, el tema de la seva investigació a l'Àrtic versava sobre les relacions entre percepció i realitat, entre el coneixement humà de la terra i la seva topografia segons el coneixements científics de la seva època.

2) L'antropologia a França

A França els inicis van ser diferents; l'escola **durkheimiana** (Émile Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, Celestine Bouglé, François Simiand, Maurice Halbwachs i molts altres) va instituir la sociologia com una disciplina científica. La **sociologia de Durkheim** era integral, perquè incorporava totes les altres ciències socials. En l'aspecte metodològic Durkheim va definir els fets socials, mostrà com calia construir i comparar tipus socials, i va ensenyar com s'havia de formular hipòtesis científiques en aquest camp.

El supòsit més influent de Durkheim sobre la societat és que l'estructura social d'una col·lectivitat determina les idees d'aquesta societat. Va demostrar això magistralment en el seu estudi sobre la religió dels aborígens australians *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). La influència de Durkheim en el desenvolupament teòric de l'antropologia, particularment a la Gran Bretanya, ha estat excepcional.

Quant als seus escrits més importants, destaquen dues èpoques ben definides. La primera, que podem denominar com l'establiment del paradigma durkheimià, comprèn *Montesquieu* (1892), *De la Division du travail social* (1893), *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) i *Le Suicide* (1897). La segona, que podem definir com la consolidació del paradigma durkheimià, comprèn la direcció i publicació de molts treballs a la revista *Année Sociologique* (1898-1912) i la publicació de la seva obra clau, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Steven Lukes va suggerir en el seu *Émile Durkheim* (1973) que, en la primera etapa de pensament sociològic, Durkheim va estudiar la morfologia social (grups socials) de les societats modernes dins d'un marc d'explicacions



Émile Durkheim (1858-1917).

Lectura complementària

Hi ha la següent traducció al català de l'obra esmentada de **Durkheim**:

Les formes elementals de la vida religiosa. Barcelona: Edicions 62 (1987).

materialista, mentre que en la segona etapa (a partir de 1901), va explicar les representacions col·lectives (idees religioses) de les societats primitives en un marc idealista.

En cada una de les etapes esmentades es pot afirmar que predomina un dels conceptes fonamentals d'Émile Durkheim. En la primera, Durkheim utilitza el concepte de consciència col·lectiva, que es refereix al conjunt de creences i sentiments comuns als membres corrents d'una societat específica i que forma un sistema determinat amb vida pròpia. En aquest context es poden distingir dues dimensions: la moral i religiosa, i la cognitiva. A partir de 1897 Durkheim introdueix el concepte de representació col·lectiva, que es refereix als estats de consciència col·lectiva que expressen la manera amb què el grup es concep a ell mateix i la manera amb què concep les seves relacions amb els objectes que l'afecten. Les representacions col·lectives són, alhora, 1) maneres de pensar, concebre o percebre; i 2) el que és pensat, concebut o percebut. Les representacions són col·lectives, en el sentit que són generades socialment i versen sobre la societat, i manifesten una realitat independent, que està relacionada amb el substrat de la societat, però que, de fet, no s'hi pot reduir. Un fet remarcable és que Durkheim considerava la sociologia com una ciència general que sintetitzava el resultat de les altres disciplines socials, l'etnografia inclosa.

Deixeble preferit i col·laborador important de Durkheim en el seu projecte de fundar una escola sociològica, Marcel Mauss també va ser el creador d'una aproximació original a l'antropologia. De formació filosòfica, es va especialitzar en la història de les religions, incloses les primitives. La seva obra *Mélange d'histoire des religions*, publicada amb la col·laboració de Henri Hubert el 1909, va ser una peça important per a la investigació. En la publicació *Année sociologique*, de l'escola durkheimiana, Mauss va publicar nombrosos articles sobre temes antropològics (classificació primitiva, màgia, les societats esquimals, etc.). Un dels seus treballs fonamentals, *Essai sur le don*, fou publicat entre 1923 i 1924. El seu curs d'etnografia a l'Institut d'Ethnologie va ser publicat per un dels seus deixebles el 1947 amb el títol *Manuel d'ethnographie*. En la presentació de la seva obra, que és molt variada i dispersa, insistirem en dos temes fonamentals: el seu concepte del fenomen social total i el seu assaig sobre el do.

Segons Marcel Mauss, l'estudi de societats humanes comprèn tres aspectes fonamentals: morfologia (que estudia els grups estructurals), fisiologia social (que estudia les representacions col·lectives i els moviments socials) i sociologia general (que estudia els fenòmens generals que hi ha en els diversos aspectes de la vida nacional i internacional). Com va assenyalar Jean Cazeneuve, Mauss va insistir que la nació, per exemple, correspon a un cert grau d'integració i de cohesió. Pel que fa a la civilització, es pot dir que és un fenomen hipersocial i supranacional. Per a Mauss, l'objectiu de la sociologia és aclarir els fenòmens socials significatius a fi de descobrir darrere d'aquesta realitat les estructures racionals. A diferència de Durkheim, a Mauss no li sembla que sigui erroni recórrer a la biologia i a la psicologia en l'explicació so-

ciològica. De fet, d'aquesta manera més completa és com es pot comprendre la realitat humana en la totalitat, tal com és present concretament en la vida individual i col·lectiva.

En un dels seus articles famosos, "Les techniques du corps" (1935), Mauss mostrava una visió psicosociològica de les tècniques del cos, com la gimnàstica, les curses, la natació, la respiració, fer l'amor, dormir, etc. El que Mauss proposava era una col·laboració entre els sociòlegs i els psicòlegs, ja que aquests actes pertanyen, alhora, al domini d'ambdues disciplines, i és important insistir en una comprensió mútua. La importància d'una col·laboració entre ambdues disciplines també apareix en el seu treball *Une catégorie de l'esprit humain* (1938), que presenta l'origen social de les categories més importants de l'esperit humà en les representacions col·lectives d'una varietat de cultures: des dels indis nord-americans fins als aborígens australians, d'una banda, i des del món grecollatí fins al món cristià, de l'altra. En conclusió, quant a aquesta línia d'investigació, es pot dir que Mauss estableix que a la concepció de l'home total correspon la concepció del fenomen social total.

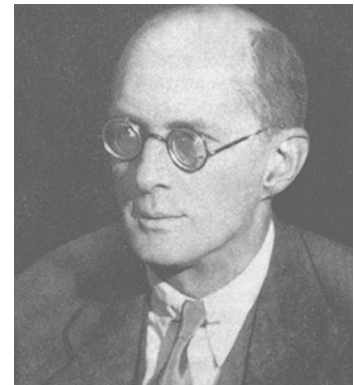
3) L'antropologia a la Gran Bretanya

Els fundadors de l'antropologia britànica van ser Bronislaw Malinowski i A.R. Radcliffe-Brown.

Malinowski va proporcionar a l'antropologia el seu tret més distintiu: el **treball de camp**, entès com l'observació intensiva i participant d'una cultura estrangera. El seu treball entre els habitants de les illes Trobriand, en el Pacífic, és llegendari. En l'aspecte teòric va ser el creador del **funcionalisme**. Sota aquesta perspectiva, la tasca de l'antropòleg és descobrir la funció de cada institució (per exemple, la religió satisfà l'aspiració de supervivència més enllà de la mort).

El significat últim de l'experiència etnogràfica de Malinowski és l'apreciació d'una humanitat compartida, és a dir, entre ell i els nadius. Per això va escriure en el seu diari: "El que compta és descobrir les passions més importants del nadiu, els motius de la seva conducta i els seus objectius. És necessari esbrinar la seva manera de pensar més profunda. I és en aquest punt que ens enfrontem als nostres problemes; és a dir, què és l'essencial en nosaltres?". Investigant les fonts de la seva vida, Malinowski va observar els seus instints de la manera més profunda possible. Únicament en aquell "cor de les tenebres", que va investigar profundament, van aparèixer les forces instintives comunes a tots els homes. Allà, en la part més profunda de la seva consciència, tots els homes, sia salvatges o civilitzats, són motivats pels mateixos impulsos de base biològica.

A les illes Canàries, Malinowski escriu la seva obra més famosa, *The Argonauts of the Western Pacific* (1922), que va subtítular com a "Estudi sobre el tarannà emprenedor i aventurer dels indígenes dels arxipèlags de la Nova Guinea melanèsia". La primera cosa que cal remarcar sobre això és que Malinowski era



Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942).

conscient que hi havia un abisme entre disposar de les dades brutes de la informació etnogràfica i presentar-les, finalment, en forma de llibre amb autoritat científica. És a dir, com passar de l'home de cos i ànima a l'home abstracte. Aquest és el problema que els antropòlegs denominen l'autoritat etnogràfica. Per a Malinowski, seguint els seus orígens científics, un havia de ser, pel que fa a la metodologia, honest i càndid.

L'antropologia de la segona meitat del segle XIX ve marcada pel darwinisme i el colonialisme. El primer va aportar un interès per les qüestions sobre els orígens de l'home; el segon va propiciar l'estudi de les societats primitives com a supervivències del passat. La revolució malinowskiana trencà radicalment amb l'interès pels orígens i amb la visió que els naturalistes tenien sobre això, ja que va ser rebutjada per Malinowski. L'antropologia va ser redefinida en termes sincrònics. El funcionalisme que va inaugurar Malinowski insistia a veure tots els trets socials contextualment i a explicar-los en funció del paper que representaven en aquell moment. El culte al treball de camp va representar una visió quasi religiosa que, a llarg termini, va crear una cohesió profunda entre els antropòlegs. Dins del mateix moviment, l'antropologia es va allunyar cada vegada més de la sociologia i de la història.

D'altra banda, **Radcliffe-Brown** va concebre l'antropologia com la branca comparativa de la sociologia, considerant aquesta última disciplina dins dels paràmetres establerts per Durkheim. L'enfocament de Radcliffe-Brown, que s'anomena **funcionalisme estructural**, es fixa en com les institucions ajuden a mantenir el sistema social i se centra en el concepte d'estructura social, concepte que fa referència a les relacions dels grups en una societat. A causa d'aquest enfocament específic de l'estructura social, la disciplina va ser considerada a la Gran Bretanya, i ara també a la majoria del continent europeu, com a **antropologia social**. Tanmateix, les diferències entre l'antropologia cultural i social són més aviat una qüestió d'èmfasi que de contingut.

Si Bronislaw Malinowski representa una certa visió romàntica de la vida i la centralitat del treball de camp, Alfred R. Radcliffe-Brown valorava molt més la precisió i la noció de sistema; és a dir, va ser més un clàssic que no un romàntic, més un científic que no un fenomenòleg.

Les seves obres són de caràcter teòric, i el seu treball de camp ha deixat una publicació important. El concepte central que utilitza en *The Andaman Islanders* (1922) és el de valor social, és a dir, l'efecte d'una cosa sobre el benestar de la societat. Per exemple, les armes de caça, el foc, el menjar, les tempestes, etc., en la mesura que tenen efectes sobre els habitants d'Andaman, tenen també un valor social. D'altra banda, tots aquests elements estan revestits d'un cert poder sobrenatural. Les creences i rituals que expressen el valor social d'un fenomen tenen una doble funció: enregistrar mentalment la importància del fenomen en els éssers humans i crear un sentiment de dependència de la societat. Com a conseqüència d'això, les creences i els ritus són una manera de crear i mantenir els sentiments necessaris per a la supervivència de la socie-

Vegeu també

Consulteu l'apartat 2 d'aquest mòdul.



Alfred-Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955).

tat. Es pot dir, però, que durant aquest període Radcliffe-Brown no va escriure gaire, a excepció de la seva monografia i alguns articles. En aquests escrits es reflecteix una forma d'anàlisi integradora, típica de l'etnògraf; es tracta de connectar les parts diferents del sistema, però intentar no veure el paper funcional que tenen de promoure solidaritat i cohesió.

Finalment, es pot dir que el seu període de funcionalisme madur comprèn gran part de la seva vida acadèmica, que dura aproximadament trenta anys. Estabilitat i cohesió no es podien prendre com a dades, sinó que eren més aviat conceptes contingents i problemàtics. De fet, les societats no existeixen eternament. La tasca de l'antropòleg és esbrinar quins factors contribueixen a la perdurabilitat de les societats. L'objectiu de Radcliffe-Brown era posar de manifest les funcions de les institucions específiques. Un dels seus estudis més coneguts va ser el de les relacions de broma (*joking relationships*) i les relacions d'evitació (*avoidance relationships*). En el primer tipus de relació es permet a una persona –o té l'obligació de fer-ho– burlar-se d'una altra sense que aquesta es pugui ofendre. Pel que fa a una relació d'evitació, una persona mostrarà un respecte extrem per una altra fins al punt d'evitar-la. En el primer cas, observem una falta de respecte; en el segon, un respecte total. Radcliffe-Brown suggereix que ambdues relacions ocorren en un cert tipus de situació estructural; una situació en la qual hi ha, alhora, proximitat i separació. Per exemple, si un home es casa, estableix una certa relació amb els parents de la seva esposa que és, alhora, de conjunció i de disfunció. Per a estabilitzar aquesta situació, una societat pot establir relacions de broma o d'evitació.

El funcionalisme de Radcliffe-Brown requereix l'existència d'un sistema sincrònic d'algun tipus, ja que les funcions col·laboren en la persistència del sistema. L'aproximació teòrica esmentada implica també l'existència del concepte d'estructura social (organització social). És obvi que en aquest context la influència de Durkheim és significativa.

2. Les subdisciplines de l'antropologia

Tal com es desprèn de la definició que hem donat abans, el camp de l'antropologia és molt extens. L'antropologia és l'estudi del gènere humà en totes les seves dimensions. Ara bé, els éssers humans s'estudien també des d'altres disciplines com ara la biologia o la psicologia.

Ara bé, des d'una altra perspectiva, historiadors, sociòlegs, economistes, políticòlegs i tota la resta de científics socials investiguen, també, diferents aspectes de la humanitat. No cal dir que és en aquest sentit que parlem de l'encavalcament i la complementarietat de l'antropologia amb totes aquestes disciplines. Precisament pel seu abast, l'antropologia pot oferir una **síntesi integradora** de tot aquest coneixement.

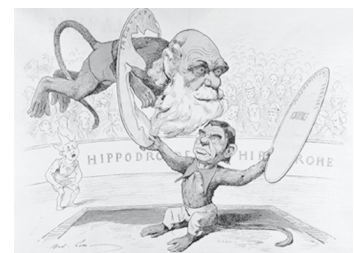
Tradicionalment, l'antropologia s'ha dividit en diverses branques: antropologia física o biològica, arqueologia, antropologia lingüística, i antropologia social i cultural. Aquesta divisió reflecteix bàsicament la perspectiva nord-americana de la disciplina; els departaments nord-americans d'antropologia ensenyen separatament totes aquestes branques i, encara que a llarg termini els estudiants tendeixen a especialitzar-se, acaben amb una bona base en totes les diverses branques de l'antropologia.

A la Gran Bretanya, però, la major part dels departaments d'antropologia estan especialitzats en antropologia social i no imparteixen antropologia física o arqueologia; només alguns departaments segueixen el model americà. En aquest entorn, els estudiants estan influïts bàsicament pels avenços de la sociologia.

Malgrat tot, però, la gran majoria d'estudiants d'antropologia, tant als Estats Units com a Europa, s'especialitzen en antropologia social o cultural. Per la seva banda, el model espanyol segueix, a grans trets, el model britànic.

2.1. Antropologia física

L'antropologia física va néixer al segle XIX com a conseqüència de l'interès dels historiadors naturals pels orígens i el desenvolupament de l'espècie humana. El model bíblic fou progressivament criticat i es qüestionà la limitada antiguitat de la humanitat. Els descobriments de fòssils neandertals (el primer dels quals fou trobat l'any 1856) donà peu a aquesta investigació. De totes maneres, qui despertà definitivament l'interès per l'evolució humana va ser **Charles Darwin** amb la publicació de *The Origins of the Species* l'any 1859.



Caricatura de Charles Robert Darwin (1809-1882).

L'antropologia física o biològica és l'estudi dels éssers humans com a organismes biològics en el marc de l'evolució; posa l'èmfasi en la interacció entre la biologia i la cultura.

Els humans són primats i comparteixen, per tant, un passat comú amb els prosimis, simis i mones. Mitjançant l'examen dels fòssils i l'observació dels primats actuals, l'antropologia física intenta entendre allò que els humans són avui.

En aquesta branca de l'antropologia es distingeixen quatre grans subdivisions: la paleoantropologia, la genètica, la primatologia i l'ecologia humana.

2.1.1. Paleoantropologia

La paleoantropologia constitueix probablement la subdivisió més important i es basa en l'estudi de l'evolució humana a partir de les restes fòssils. Fins ara els paleoantropòlegs han recopilat milers de fòssils que abracen quatre milions d'anys de vida humana i dels antecessors directes dels humans actuals.

2.1.2. Genètica

La genètica és l'estudi dels mecanismes de l'herència i de la variació biològica. La principal confirmació científica de la hipòtesi genètica arribà durant la dècada dels cinquanta amb el desenvolupament de la biologia molecular. Comprèn l'estudi del procés evolutiu i les adaptacions que en deriven. Les tècniques genètiques s'empren per a mesurar la distància evolutiva entre els primats i els humans, i entre les diferents espècies antecessores directes dels éssers humans.

2.1.3. Primatologia

La primatologia constitueix l'estudi de l'anatomia i el comportament dels primats no humans¹. Els estudis més valuosos d'aquests animals són els que es fan en els seus entorns naturals. L'estudi dels grans simis², que són els nostres parents més pròxims, ha permès aclarir moltes àrees bàsiques per a entendre el comportament humà, com ara la cura dels infants, el comportament social, la comunicació, el comportament reproductiu, etc.

2.1.4. Ecologia humana

L'ecologia humana estudia la interacció de l'home amb el medi. Per a qualsevol població humana el medi inclou els altres grups d'humans, els organismes no humans i les característiques físiques del lloc. Quan parlem de poblacions que viuen interconnectades amb el seu medi, ens referim a un **ecosistema**. Aspectes com la nutrició, la fertilitat, el creixement, les adaptacions fisiològiques al

Lectura complementària

Per a ampliar conceptes sobre l'antropologia física, podeu llegir:

L. Cavalli-Sforza; F. Cavalli-Sforza (1994). *Qui som?* Barcelona: Enciclopèdia Catalana (Mare Nostrum, 4).

Lectura complementària

Trobareu la següent traducció catalana de l'obra esmentada de Darwin:

L'origen de les espècies. Barcelona: Edicions 62 (1991).

⁽¹⁾Prosimis, simis i mones.

⁽²⁾Ximpanzés, bonobos, gorilles i orangutans.

clima i a l'altitud, etc. són cabdals en aquesta subdisciplina. Un altre concepte important és el d'**adaptació**, que es defineix com el procés per mitjà del qual un ésser humà utilitza un medi determinat per a finalitats productives.

2.2. Arqueologia

L'arqueologia és la recuperació, l'anàlisi i la interpretació de la **cultura material** o de les restes materials del passat amb l'objectiu final d'explicar el comportament humà.

La cultura material consisteix en les manifestacions físiques de l'activitat humana en forma d'eines, ceràmica, edificis, urnes funeràries, etc. Aquests objectes i la manera amb què estaven organitzats en el territori són una clau per a ajudar els arqueòlegs a formular hipòtesis sobre el comportament humà.

L'arqueologia té l'avantatge de permetre que ens remuntem més enllà dels cinc mil anys on s'aturen els documents històrics. L'arqueologia és una subdisciplina que necessita mesures, descripcions i tècniques d'excavació precises. Actualment l'arqueologia es configura com una disciplina important en molts projectes multidisciplinars en relació estreta amb el treball de paleontòlegs, químics, geòlegs, etc.

2.3. Antropologia lingüística

El fet d'afirmar que la cultura humana descansa sobre el llenguatge és un tòpic recurrent. El llenguatge parlat és la principal característica que diferencia els éssers humans dels grans simis; aquests, indiscutiblement, es comuniquen, però sense parla, que és allò que permet als humans preservar i transmetre la seva cultura.

L'antropologia lingüística analitza el lloc que ocupa el llenguatge en el context social i cultural, és a dir, analitza el llenguatge des de la perspectiva de l'estructura social i cultural. En gran manera es complementa amb la **sociolingüística**.

Temes lingüístics com el camp semàntic o terminològic dels colors o el gènere, les fórmules de cortesia en el llenguatge, l'estudi de les llengües parlades arreu del món i la història de les seves connexions, l'evolució del llenguatge i la cultura, etc. són part del domini de la lingüística antropològica.

2.4. Antropologia social i cultural

Ja hem indicat que les diferències entre l'antropologia social i l'antropologia cultural són el resultat de dues tradicions nacionals diferents: la nord-americana i la britànica respectivament. En teoria l'antropologia social té un camp més restringit que l'antropologia cultural.

L'antropologia social comprèn normalment l'estudi del parentiu, de l'organització econòmica, política i social, i de la ideologia (particularment els valors religiosos). A banda d'aquests aspectes, l'antropologia cultural també s'ocupa de l'estudi de la cultura material, les concepcions del món, l'art, la personalitat, etc. A més, es pot considerar que l'antropologia cultural posa l'èmfasi en l'estudi dels símbols, mentre que l'antropologia social se centra en les relacions socials.

A la pràctica, però, els estudiants d'antropologia abracen el mateix camp tant si se centren en l'antropologia social com en la cultural, ja que les línies de separació són molt més borroses del que les estrictes definicions poden suggerir. No és erroni, per tant, parlar d'antropologia cultural i social com d'una disciplina única.

Hem vist que l'**antropologia social i cultural** estudia tant la societat com la cultura, descrivint-ne i explicant-ne les semblances i les diferències. En el sentit nord-americà del terme, se solen distingir dos aspectes diferents de la disciplina:

- L'**etnografia**, que, com veurem amb més detall, és la informació de primera mà extreta del treball de camp en una comunitat determinada, normalment mitjançant el mètode de l'observació participant.
- L'**etnologia**, que examina i compara els resultats etnogràfics amb l'objectiu de teoritzar i generalitzar. No obstant això, aquest terme, que es popularitzà als anys trenta, ara s'utilitza poc. En la tradició britànica, però, el terme *etnologia* es refereix a la reconstrucció de la història d'una societat o grup de societats en una àrea determinada.

Abans de l'acceptació dels termes *antropologia social* o *cultural* en els anys seixanta, a una bona part de l'Europa occidental el terme *etnologia* era el preferit per a denominar l'estudi comparatiu de societats i cultures. Finalment, dins la tradició germànica i escandinava l'etnologia era l'estudi de les minories ètniques internes. Avui el terme *etnologia* ha anat desapareixent progressivament del vocabulari antropològic; quan s'utilitza, és generalment com a sinònim d'antropologia cultural i social.

Vegeu també

Consulteu l'apartat 4 d'aquest mòdul.

En la creença popular hi havia, i en certa manera encara persisteix, la concepció que l'antropologia social i cultural només s'ocupa de pobles no occidentals que mantenen costums primitius i estranys. En general és cert que durant moltes dècades l'antropologia social i cultural es dedicà a l'estudi d'aquests tipus de societats; en va ser el motor i la contribució específica el que Radcliffe-Brown anomenà una ciència social general o sociologia. De totes maneres, aquesta etapa es pot considerar acabada. Des de fa un cert temps, els antropòlegs socials i culturals han començat a investigar el món modern i industrialitzat; la disciplina ja no és, o ja no solament és, una aventura exòtica. Aquest canvi, com veurem en l'apartat dedicat a l'antropologia i la sociologia, ha tingut conseqüències teòriques i metodològiques importants.

Encara que aquest manual està principalment dedicat a l'antropologia social i cultural, tot i que no de manera exclusiva, emprarem generalment el terme *antropologia* per raons d'economia d'expressió.

Vegeu també

Consulteu l'apartat 6 d'aquest mòdul.

3. El concepte de cultura

Tal com hem explicat, **cultura** és un dels conceptes clau de l'antropologia, sobretot als Estats Units. La definició de cultura d'E.B. Tylor que hem reproduït encara pot ser considerada com una primera definició general del terme. La principal preocupació dels antropòlegs del segle XIX, i sobretot de **Lewis Morgan**, va ser la d'establir una sèrie d'estadis culturals definits en termes tecno-mediambientals. Es considerava que les formes culturals d'alguns pobles contemporanis d'economia de subsistència podien equiparar-se amb les formes culturals dels pobles prehistòrics que gaudien del mateix nivell de desenvolupament tecnològic.

Encara que en provar d'explicar les similituds culturals entre dos pobles la possible difusió dels trets culturals no va ser totalment rebutjada, en general, es va posar l'èmfasi en les reconstruccions evolutives.

Als Estats Units, sota l'hegemonia de la proposta boasiana del principi del segle XX, es van desenvolupar estudis dels trets característics de diverses àrees culturals. Com més anava, més èmfasi es posava en l'estudi dels processos socioculturals sincrònics, deixant de banda les reconstruccions historicoculturals. L'estudi del que es va anomenar **cultura i personalitat** esdevingué molt popular i s'associà als treballs de **Ruth Benedict** i **Margaret Mead**. Com ja hem explicat, el concepte de cultura era encara una peça fonamental dins la teoria **funcionalista** de Bronislaw Malinowski. En canvi, per Radcliffe-Brown el terme cultura es referia a un concepte vague i relliscós, no susceptible de ser tractat científicament; en conseqüència, preferia el concepte d'estructura social, basat en les realitats del parentiu i de l'organització social.

L'any 1952 els antropòlegs americans **Alfred L. Kroeber** i **Clyde Kluckhohn** publicaren el llibre *Culture*, un recull de concepcions i definicions sobre la cultura que havien estat emprades des de l'any 1900 fins al 1950. Aquests autors van arribar a la conclusió que la cultura era un concepte exhaustiu que incloïa tots els aspectes del comportament humà habitual i la seva producció d'instruments materials i artefactes (cultura material). Al final del llibre els autors proposaven la següent definició sintètica de cultura:

"La cultura consisteix en patrons explícits i implícits dels i per als comportaments, adquirits i transmesos mitjançant símbols; aquests patrons constitueixen una realització distintiva dels grups humans incloent-hi les seves produccions d'artefactes. La part essencial de la cultura consisteix en idees tradicionals (és a dir, les idees rebudes i seleccionades) i especialment en els valors lligats a aquestes idees. Els sistemes culturals poden ser considerats, d'una banda, com a productes de l'acció, i de l'altra, com a elements condicionants de les accions futures."

Alfred L. Kroeber; Clyde Kluckhohn (1952, pàg. 357).

Vegeu també

Consulteu l'apartat 1 d'aquest mòdul.



Margaret Mead (1901-1978) amb indígenes de Samoa.

Durant els anys cinquanta i seixanta, en alguns sectors el terme *cultura* esdevingué més abstracte, és a dir, va deixar de ser vist com un comportament observat per a convertir-se en un destil·lat d'aquest. La cultura fou concebuda en termes de codis de comportament i també com un sistema organitzat de símbols i significats. La **teoria de la cultura de Claude Lévi-Strauss** posava l'èmfasi en les analogies entre els sistemes lingüístics i els sistemes culturals, a la vegada que llançava la idea que la configuració de la ment generava unes estructures culturals determinades.



Claude Lévi-Strauss al seu despatx del Collège de France.

Tot i córrer el risc de simplificar, podríem dir que en l'antropologia contemporània hi ha dues grans concepcions de la cultura: una de totalista o "adaptacionalista" i una altra de mentalista o "ideaionalista".

1) La **concepció totalista**, que a grans trets correspon a la concepció clàssica, utilitza el terme *cultura* per a referir-se a la totalitat de les formes de vida dels éssers humans. Des d'actituds més recents, la cultura es veu com un mecanisme adaptatiu, és a dir, com la totalitat d'eines, actes, pensaments i institucions per mitjà dels quals els pobles viuen i es perpetuen. En aquest context, *cultura* es refereix a les comunitats humanes i al seu medi ambient. **Marvin Harris**, un clar representant d'aquesta concepció, considera que la cultura abraça tots els components de la vida social i, per tant, es refereix al conjunt d'activitats i d'idees socialment condicionades, associades a una població. En un àmbit més específic, la cultura és un seguit d'institucions dissenyades per tal de crear els mitjans i mecanismes per a proveir-nos d'aliments, amor, afecte, sexe, etc.

2) La **concepció mentalista** parteix d'una definició de cultura més restrictiva, que la limita a un sistema d'idees o conceptes. **Clifford Geertz** n'és un dels representants contemporanis més conegut; per ell la cultura és, essencialment, l'intercanvi d'objectes plens de significat. L'objectiu de l'antropòleg és elaborar una "descripció densa" (en paraules de Geertz) que aclareixi el significat simbòlic del comportament dels éssers humans. La cultura esdevé, així, un text que ha de ser interpretat.

Molts dels manuals introductoris nord-americans, en referir-se a la cultura, en destaquen un seguit de característiques. Per exemple, William Havilland (1993) n'enumera els següents:

1) **La cultura és compartida**. La cultura no és quelcom genèticament heretat, tot i que en les persones hi ha una predisposició envers la cultura. La cultura és allò que fa que un individu formi part d'una societat, és a dir, en una societat tots els individus comparteixen una cultura comuna i això fa que es puguin entendre i preveure els comportaments dels altres membres de la societat. Això no vol dir que, particularment en les societats modernes, no hi hagi subcultures o persones que no comparteixin tots els elements d'una cultura determinada.

Lectura recomanada

W. Havilland (1993). *Cultural Anthropology* (cap. 1 i 2).
Forth Worth: Harcourt Brace.

2) **La cultura s'aprèn.** La cultura és la nostra herència social i s'adquireix a mesura que l'individu creix en una societat determinada. La cultura es transmet de moltes maneres: conscientment i inconscientment, directament i indirectament. La cultura s'aprèn per mitjà de l'observació i la limitació. El llenguatge és, naturalment, una de les eines importants per a l'aprenentatge de la cultura, perquè facilita la transmissió de les idees i els sentiments.

3) **La cultura és simbòlica.** L'antropòleg americà Leslie White postulà, per primera vegada, que el comportament humà era el resultat de la utilització dels símbols. Per **símbol** entenem allò verbal o no verbal que representa alguna cosa més. Així, per exemple, una bandera representa un país i la mitja lluna simbolitza l'islam. Els símbols, de totes maneres, són normalment lingüístics. L'associació entre el símbol i el que representa és arbitrària. Els símbols, i particularment el llenguatge, faciliten l'aprenentatge i la transmissió de la cultura.

4) **La cultura és integrada.** La cultura no és una simple suma d'institucions; els diferents aspectes de la cultura estan interrelacionats. Qualsevol aspecte de la cultura no pot ser entès sense fer referència als altres trets que la conformen. La cultura tendeix a desenvolupar-se com un tot interrelacionat, la qual cosa no significa que hi hagi una harmonia perfecta o complementària; hi pot haver tensions que poden portar cap a un **canvi cultural**. D'altra banda, cal tenir en compte que els canvis en una part de la cultura provocaran normalment canvis arreu del sistema.

4. Etnografia

Encara que Bronislaw Malinowski s'ha endut la fama de ser el fundador de l'etnografia, altres antropòlegs com Franz Boas ja havien fet investigacions etnogràfiques. D'altra banda, la primera expedició etnogràfica, que va reunir una colla de naturalistes³ amb l'objectiu d'estudiar una cultura primitiva en la seva totalitat, fou l'expedició a les illes de l'estret de Torres (a la costa nord d'Austràlia), l'any 1897.

⁽³⁾ Alfred Haddon, W.H.R. Rivers, Charles Seligman, William McDougall i altres.

L'antropologia cultural i social té el treball de camp com a font principal de recopilació de dades. El **treball de camp etnogràfic** inclou acurats estudis de la vida de petites comunitats, sia una banda, un segment tribal o una secció de la societat moderna, per un llarg període de temps (un o dos anys). L'etnògraf viu amb la gent durant l'estudi, i aprèn la seva llengua i la seva cultura.

L'**observació participant** suposa compartir la vida d'una petita comunitat de proporcions raonables, prenent part en tantes activitats com sigui possible. L'observació de camp no és fàcil. Aprendre la llengua de la comunitat i habitar-se a nous costums pot exigir un esforç excessiu per a un etnògraf inexpert. En algunes àrees els etnògrafs s'exposen a diverses malalties; a més, cal tenir en compte que també han de suportar un estrès psicològic.

En general, l'**objectiu principal** en investigar una comunitat és desenvolupar un retrat de com encaixen conjuntament els diversos aspectes de la cultura⁴. Malgrat que la majoria de les etnografies més fascinants han estat sempre fetes molt lluny, en indrets exòtics per al investigador, una part important dels estudis etnogràfics actuals provenen de diferents sectors (rurals o urbans) del món modern industrialitzat; en molts casos, els investigadors es dediquen a l'**etnografia domèstica**.

⁽⁴⁾ Parentiu, organització econòmica, social i política, religió, etc.

Com veurem més endavant, l'observació participant ja no és l'única tècnica utilitzada pels antropòlegs per a estudiar les societats; tot i així, encara és una precondició per a esdevenir antropòleg i continua representant la "insígnia d'honor" que defineix la seva identitat professional. Hi ha moltes altres tècniques de recerca, com ara les enquestes, els censos, les entrevistes i les històries de vida, així com l'ampli ventall de procediments que posen a l'abast les noves tecnologies (gravacions, filmacions, videoenregistraments, etc.). Els antropòlegs no estan únicament lligats al present, sinó també a la història, i per això també han adquirit experiència en el tractament de documents històrics.

Els antropòlegs solen utilitzar el present com a temps verbal per a descriure les societats tal com es trobaven en el passat (reconstrucció etnogràfica), o bé per a referir-se al moment en què l'etnògraf va dur a terme el seu treball de camp; aquest temps peculiar es denomina **present etnogràfic**.

La revolució etnogràfica

Bronislaw Malinowski fou el veritable impulsor de la **revolució etnogràfica** en antropologia. El seu treball de camp entre els trobriandesos de la costa de Nova Guinea durant la Primera Guerra Mundial és conegut pròpiament com l'inici d'una nova manera de fer antropologia i anuncià l'aparició de la **monografia etnogràfica** (la descripció detallada de la vida d'un poble o comunitat basada en el treball de camp).

Mentre que abans de Malinowski la majoria d'antropòlegs recopilaven dades de les anomenades societats primitives per mitjà dels missioners, administradors colonials, comerciants, etc., o informadors nadius desarrelats, Malinowski s'instal·là amb els nadius, en va aprendre la llengua i visqué amb ells un llarg període de temps (dos anys); aquesta –insistia Malinowski– era l'única manera d'entendre què volia dir ser un trobriandès.

Per Malinowski, les tres tasques principals d'un etnògraf són els següents:

- **participar** (fer coses),
- **observar** (mirar les coses),
- **interrogar** (parlar amb la gent).

A la pràctica, Malinowski, com la majoria d'antropòlegs des d'aleshores, recollia més informació a través de l'observació i la interrogació que per mitjà de la participació. Les raons són prou simples: d'una banda, la majoria de societats impedeixen l'accés a certes àrees de la seva cultura; de l'altra, hi ha consideracions ètiques que mantenen els etnògrafs fora de la participació en certes activitats (per exemple, la guerra).

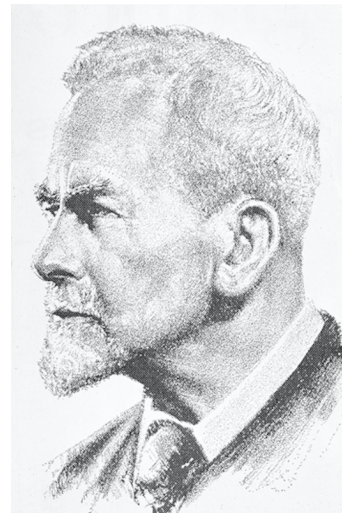
Podem resumir les normes del mètode etnogràfic segons Malinowski de la manera següent:

- 1) Estar ben informats sobre els desenvolupaments teòrics de la disciplina abans d'iniciar el treball de camp.
- 2) Viure la vida dels nadius.
- 3) Aplicar un conjunt de tècniques especials per a la recopilació i el tractament de les dades.
- 4) Escriure un diari etnogràfic en el sentit estricte del terme.

5. La utilització de la història en l'antropologia

Es pot dir que durant una bona part del segle XX, en general, els antropòlegs no s'han interessat per la història, tant per raons metodològiques com pràctiques. El descrèdit que ha merescut la història en l'antropologia s'ha de veure com una reacció contra les reconstruccions històriques especulatives i fabuloses tan esteses en l'antropologia del final del segle XIX. Per exemple, *The Golden Bough* (1890), de **James Frazer**, es va convertir en el boc emissari dels fundadors de l'antropologia, tant als Estats Units, amb el treball de Franz Boas, com al Regne Unit, amb el treball de Bronislaw Malinowski i A.R. Radcliffe-Brown.

Per als fundadors de l'antropologia qualsevol tipus de "conjectura històrica" (Radcliffe-Brown) era inacceptable. A més, les societats estudiades tradicionalment pels antropòlegs no posseïen documents escrits. Malgrat tot, durant els anys setanta es va produir un canvi que de primer es va manifestar en un interès per la història local i després en una visió del passat més àmplia. Avui la història forma part cada vegada més de l'esquema mental dels antropòlegs, i no tan sols dels que treballen a Occident.



Gravat de James Frazer (1854-1941) a la coberta de la versió castellana de *La rama dorada*.

La **importància de la història per als antropòlegs**, i en general per a tots els científics socials, varia bastant segons el tipus de recerca que es faci:

- 1) Evidentment, la dimensió temporal que es requereix per a l'estudi d'individus i de grups socials primaris, com les famílies nuclears o els grups de treball, és més aviat escassa, perquè se sol reduir al temps de vida del subjecte o del grup.
- 2) En canvi, si l'objecte d'estudi són associacions més complexes, com les burocràcies governamentals, caldrà adoptar una perspectiva temporal mitjana, i no cal dir que les institucions estatals necessitaran una consideració temporal més llarga.
- 3) Per acabar, hi ha algunes qüestions sobre societats nacionals, com ara Anglaterra o França, que només trobaran una resposta adequada a partir de l'aplicació d'una perspectiva molt més llarga que pot arribar a ser de segles.

D'una manera elemental, es pot dir que la història es relaciona amb els esdeveniments del passat i sovint amb els efectes que aquests esdeveniments tenen en el present. A l'hora de reconstruir el passat es pot recórrer a una gran varietat de **documents**. Generalment es pensa, i ben desencertadament, que la història consisteix en un seguit de narracions, és a dir, de cròniques, diaris, relacions escrites per una persona que les ha viscut, etc. De fet, però, hi ha

moltes més fonts d'informació de tipus oficial que deriven de diferents estaments burocràtics de la societat (exèrcit, govern, etc.), i també hi ha cultura material (monuments, estris, etc.). Tot això evidencia que la importància del tipus d'informació històrica dependrà dels objectius de la recerca.

La **història** permet que els científics socials puguin ampliar considerablement el ventall de comparacions. Un determinat estudi se centra en un lloc concret (país, regió, etc.), en un període concret de la història (modern, medieval, etc.) i normalment també en un aspecte concret (economia, política, etc.). Les diferents orientacions teòriques i les tendències canviants determinaran el tipus de qüestions que, segons el moment, interessin als historiadors. En aquest sentit, és molt probable que els historiadors d'orientació marxista se centrin en el paper de les classes socials a l'hora d'estudiar qualsevol període històric. En general, les biografies polítiques són un gènere molt popular entre els historiadors.

La major part de les proves aportades pels historiadors provenen dels textos, encara que també es pot tenir en compte la cultura material. Els historiadors reconstrueixen el passat justament a partir de vestigis literaris de la vida social d'èpoques molt antigues, força sovint dispersos i incomplets. No hi ha dubte que la utilitat d'un text està en funció del tema estudiat. La **història política** es basa inevitablement en les autobiografies, en les cartes, etc., mentre que la **història econòmica** fonamenta el seu estudi en la informació obtinguda a partir de la producció econòmica, dels preus, etc.

Els historiadors tendeixen a sacralitzar les anomenades **fonts primàries**, és a dir, la informació que resulta de l'observació directa d'un període estudiat; es tracta, doncs, de materials en estat pur que no han sofert cap mena d'elaboració. Moltes de les altres fonts d'informació no són tan accessibles, perquè o bé estan escrites de forma arcaica⁵ o en col·leccions privades, o bé encara estan per classificar en diversos arxius municipals, provincials o estatals.

⁽⁵⁾Tant lingüísticament com des del punt de vista cal·ligràfic.

En historiografia hi ha una gran varietat de **pràctiques**. Alguns historiadors rebutgen obertament la teoria i insisteixen a dir que la història es basa en fets presentats amb un argument coherent o narratiu. D'altres, en canvi, fan servir la teoria i s'interessen en l'explicació d'esdeveniments específics (revolucions, etc.). En tot cas, l'aproximació històrica que fan servir els historiadors tendeix a estar relacionada amb els interessos generats per la pròpia disciplina.

Els antropòlegs que fan servir la història no solen tenir ni l'experiència ni les eines crítiques que tenen els historiadors a l'hora d'emprar les fonts primàries d'informació. En general, i per causa de les limitacions imposades per l'especialització històrica, és força freqüent que els antropòlegs històrics i comparativistes només treballin a partir de fonts secundàries i terciàries, és a dir, a

partir dels textos que presenten un discurs històric més o menys elaborat. Una de les causes que pot invalidar les comparacions entre diferents societats antigues és el fet de no tenir prou elements en comú per a validar a comparació.

6. Sociologia i antropologia social

Històricament, la sociologia i l'antropologia han compartit a bastament un corpus teòric comú. Les diferències principals entre aquestes dues disciplines es troben en la metodologia. L'**antropologia** parteix de la revolució que va suposar el "treball de camp" de Franz Boas i de Bronislaw Malinowski, centrat en societats no occidentals, poc complexes, petites i tradicionals. La **sociologia**, mitjançant l'ús de tècniques diverses, se centra en l'estudi de societats occidentals complexes, grans i modernes.

La institucionalització acadèmica de l'antropologia i de la sociologia com a disciplines separades ha servit també per a diferenciar els propòsits d'ambdues disciplines i crear una identitat igualment diferenciada. A partir d'uns orígens comuns, l'antropologia i la sociologia han anat divergint i han desenvolupat metodologies específiques i, d'alguna manera, corpus teòrics específics.

Recentment, aquesta tendència vers la separació s'ha aturat, i això per diverses raons. En l'àmbit teòric, s'ha privilegiat l'herència comuna definida pels fundadors de la sociologia⁶. A més, la retrobada de les propostes evolucionistes i històriques en totes dues disciplines ha creat una base comuna afegida que facilita l'intercanvi d'idees i el desenvolupament de vies semblants. Tanmateix, el més important són les convergències que hi ha en l'àmbit metodològic. El renaixement del mètode comparatiu és un dels resultats concrets d'aquesta nova aproximació. Ara bé, el més important són les convergències que hi ha en l'àmbit metodològic. El **treball de camp** ha deixat de ser prerrogativa exclusiva dels antropòlegs, perquè els sociòlegs també fan servir aquest mètode, encara que acompanyat d'altres tècniques de recerca. En general, es pot dir que s'ha produït una mena de canvi de papers: avui és molt freqüent que els antropòlegs estudiïn les societats occidentals i que els sociòlegs estudiïn els països en via de desenvolupament.

⁽⁶⁾Marx, Durkheim, Weber.

El treball de camp genera un seguit de problemes crucials que els científics socials no poden ignorar de cap manera i que estan relacionats amb el disseny del projecte, la recollida de la informació, el tipus d'observació participant, la fiabilitat de la informació, la reificació dels informadors i l'escriptura de la monografia o informe.

El treball de camp no és pas l'única tècnica de recerca que un científic social pot fer servir. L'estudiant haurà de familiaritzar-se amb les **enquestes** i les **tècniques quantitatives**, i també amb les diferents **recerques qualitatives**. A més, també pot ser útil un bon coneixement d'**estadística descriptiva**. Des d'una perspectiva més abstracta, s'haurà de fer front al problema de la relació entre la

teoria, el mètode i la recerca tenint en compte les propostes dels autors clàssics i també dels contemporanis. L'antropologia i la sociologia es presenten sovint com unes disciplines que tenen diferents objectius. A la pràctica, però, es pot demostrar que les propostes d'aquestes dues disciplines es complementen.

6.1. El mètode històric i comparatiu

Es pot dir, parafrasejant les paraules de Wright Mills sobre la sociologia, que tot el que es pot considerar antropologia és antropologia històrica i que el **punt de vista històric** porta a l'estudi comparatiu de les societats. Fem servir aquesta afirmació com a punt de partida per a dir que, encara que en antropologia no hi ha cap mètode específic anomenat "històric i comparatiu", qualsevol antropologia que vulgui ser una disciplina generalitzadora, és a dir, una disciplina l'objectiu de la qual sigui formular pautes generals sobre la societat, és, per definició, històrica i comparativa. Per quina raó? Doncs, senzillament, perquè l'única manera d'aconseguir una antropologia científica és mitjançant les comparacions temporals i espacials.

Una de les diferències clau entre les ciències naturals i les ciències socials és que aquestes no tenen cap mètode experimental. En altres paraules, mentre que, en principi, un físic pot repetir un experiment en el laboratori tantes vegades com calgui, i canviar la mida, el pes i la combinació de les variables, de manera que pugui demostrar o refutar una hipòtesi determinada, l'antropòleg, i en general el científic social, treballa només amb un seguit d'experiments ja elaborats. Aquests experiments no són altra cosa que les diferents societats que hi ha en el temps i en l'espai. Només mitjançant la comparació d'aquestes societats, o d'alguns dels seus aspectes, com ara la classe, la família, la religió, etc., podem tenir la possibilitat de formular proposicions científiques sobre la societat.

El mètode comparatiu de Durkheim

Per tal d'il·lustrar l'ús del mètode històric i comparatiu, voldríem introduir primer les idees d'Émile Durkheim sobre el mètode comparatiu tal com es presenten a *Les règles de la méthode sociologique* (1895). Aquest text exemplifica tres de les aplicacions més importants del mètode comparatiu:

- 1) L'anàlisi de les variacions dins d'una societat en un moment determinat. Per exemple, les pautes de matrimoni segons la classe social a l'Anglaterra del 1979 o el suïcidi segons la religió a la Bulgària del 1916.
- 2) La comparació de societats que són bàsicament semblants, però que difereixen en certs aspectes (tant si és mitjançant la comparació de societats diferents com de la mateixa societat en períodes històrics diferents). Un exemple de la primera situació seria la comparació de l'organització industrial a Anglaterra, a França i a Alemanya actualment. Un exemple de la segona, l'organització industrial d'Espanya en tres períodes històrics diferents: ara, l'any 1936 i l'any 1825.
- 3) La comparació de societats que són bàsicament diferents, però que no obstant això comparteixen certes semblances, o la comparació de diferents períodes en la vida d'una sola societat després d'haver experimentat un canvi radical determinat. Un exemple de la primera situació seria la comparació entre el feudalisme europeu i el japonès. Un exemple de la segona, la comparació de la societat francesa abans i després de la Revolució.

Lectura complementària

Hi ha la traducció al castellà següent de l'obra esmentada de Durkheim:

Las reglas del método sociológico. Madrid: Alianza (1995).

A primera vista podria semblar que el **mètode històric i comparatiu** inclou com a mínim dues societats. S'ha dit que els ara ja clàssics estudis sobre la societat nord-americana d'**Alexis de Tocqueville** a *De la démocratie en Amérique* (1835) i de **Durkheim** sobre els aborígens d' Austràlia a *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) difícilment poden ser exclosos de l'àmbit comparatiu, perquè de fet són implícitament comparatius. Un altre aspecte important és la qüestió d'aclarir la **unitat d'estudi**, tenint en compte que per unitat d'estudi normalment s'entén una societat determinada, sia en un estat modern (o en una subdivisió dins d'aquest estat), sia en una cultura tradicional. Això és el que podríem anomenar *nivell d'anàlisi* o *unitat explicativa*. Com veurem més endavant, autors com **Immanuel Wallerstein** mantenen que la unitat d'estudi no és pas l'estat o la cultura tradicional, sinó el sistema mundial.

Els autors contemporanis també s'han interessat pel fet d'esbrinar fins a quin punt les diferents societats són comparables, per tal de saber, per exemple, si es pot comparar una societat industrial amb una que no ho és, o una societat cristiana amb una de musulmana. Aquests aspectes no poden ser ignorats, excepte quan els objectius de la comparació són més aviat limitats. Com a conseqüència, l'investigador que estudia les societats modernes contemporànies trobarà que el nombre de casos comparables és més aviat reduït, i això exclou l'ús dels mètodes estadístics. Malgrat tot, s'hi poden trobar explicacions si les variables es manipulen correctament. En qualsevol cas, el mètode comparatiu es fa servir per a trobar les diverses configuracions que són la causa d'un fenomen social particular.

Es pot demostrar de quina manera van procedir els científics socials clàssics quan el nombre de societats era molt reduït. Un exemple d'això és l'estudi de Tocqueville esmentat anteriorment. Tocqueville va adonar-se que els nord-americans estaven relacionats amb els anglesos per origen, religió i llengua, i parcialment per costums, i que en diferien només en la condició social. Es pot inferir, per tant, que el caràcter reservat dels anglesos es deu més a la constitució del país que no pas a la composició dels seus habitants. De totes maneres, els estudis de casos únics, molt freqüents en antropologia, tenen una fiabilitat limitada, per moltes hipòtesis que generin, fins i tot quan tenen comparacions implícites, ja que no es poden sotmetre a control. No cal dir que la dimensió temporal en un estudi de cas únic pot fer canviar les circumstàncies i convertir-lo pràcticament en un estudi de cas múltiple.

A la pràctica la majoria d'estudis històrics i comparatius es poden dividir en dues categories:

- Els que pertanyen a l'**estudi en profunditat d'uns quants casos** (menys de cinc).

- Els que pertanyen a l'**anàlisi estadística transnacional o transcultural** (amb un màxim, per exemple, que pot arribar al nombre d'estats existents).

Sovint s'ha suggerit que els científics socials que tenen interès per l'**estudi intensiu, hermenèutic i particularista** tendeixen a comparar com a màxim dos o tres casos, mentre que els que s'interessen per l'**estudi extensiu, científic i generalitzador** tendeixen a adoptar una perspectiva quantitativa, transnacional o transcultural que implica molts casos.

Hi ha científics socials que han adoptat una posició intermèdia i han tractat d'explicar la relació causa-efecte dels desenvolupaments socials i a la vegada mantenir la complexitat dels casos objecte d'estudi. Aquest tipus d'estudis tendeixen a moure's a cavall de les diferents hipòtesis explicatives i les comparacions detallades de les importants dimensions dels casos que s'estudien. El fet que per definició aquest tipus d'anàlisi treballi amb un nombre molt limitat de casos significa que tan sols pot oferir una fiabilitat més restringida que la del mètode estadístic.

Finalment, cal dir que les concepcions que es miren el món en termes globals, com ara la teoria del sistema mundial de Wallerstein, intenten defugir la idea que la unitat de comparació és l'estat o una cultura aïllada. Alguns crítics han assenyalat que les estratègies més generalitzadores fracassen a l'hora de proporcionar una explicació realment científica, per raó de la dificultat de verificar les hipòtesis proposades. Parlant d'una manera general, es pot dir que encara que el mètode històric i comparatiu no és tan fiable com el mètode experimental, és amb el qual les ciències socials poden comptar.

Human Relations Area Files (HRAF)

La institució Human Relations Area Files, creada inicialment als Estats Units per G.P. Murdock, és el banc de dades etnogràfiques més extens i sofisticat que hi ha. Aquest arxiu emmagatzema centenars de trets provinents de centenars de cultures. La informació està organitzada de manera que permet l'ús de tècniques estadístiques per tal de poder generar i avaluar hipòtesis sobre causalitat. S'actualitza regularment i ara es pot consultar en cd-rom.

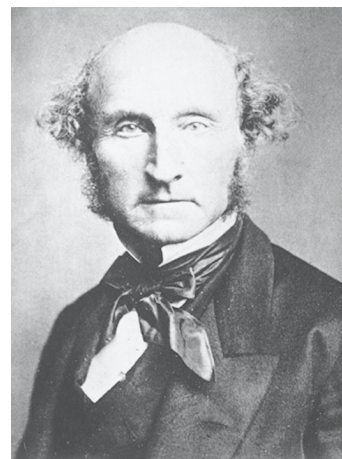
La majoria d'autors contemporanis utilitzen dos dels mètodes de **John Stuart Mill** i s'hi refereixen: el mètode de la concordança i el mètode de la diferència. La majoria de discussions sobre mètodes que es fan servir en l'estudi de casos comencen (i sovint acaben) amb la presentació sobre la investigació experimental que ofereix Mill a *System of Logic* (1843).

1) El **mètode de la concordança** és molt popular en ciències socials, especialment en les que se centren en l'estudi d'un sol cas. L'objectiu de la recerca és eliminar les possibles causes d'un fenomen mostrant exemples en què, encara que el resultat hi és present, tots els antecedents que es troben sota hipòtesi, excepte un, no hi són. Aquesta causa serà considerada com la fonamental. Sempre hi ha, és clar, el perill que hi hagi una causa amagada que s'ha escapat de la comparació.

Lectura complementària

Hi ha la traducció al castellà següent de l'obra esmentada de Tocqueville:

La democràcia en Amèrica.
Madrid: Aguilar (1989).



John Stuart Mill (1806-1873).

2) En el **mètode de la diferència** s'estableix un contrast entre dos grups de casos: en el primer hi són presents la causa i l'efecte; en el segon la causa i l'efecte hi són absents, per bé que hi pot haver altres circumstàncies similars. Tant Mill com els investigadors contemporanis estan d'acord a l'hora d'admetre que aquest últim mètode és més poderós i fiable que no pas el primer.

Exemple d'aplicació del mètode de la concordança i del mètode de la diferència

Les revoltes camperoles són una àrea fèrtil per a l'aplicació del **mètode de la concordança**. A la literatura relacionada amb el tema s'exposen diverses causes potencials que expliquen les revoltes camperoles: una comercialització ràpida de l'agricultura, una pagesia sense terra, una pagesia mitjana poderosa i el tradicionalisme. Imaginem per un moment que aquests quatre antecedents apareixen junts en un determinat estudi de cas. La tasca de l'investigador serà trobar altres casos de revoltes camperoles dels quals siguin absents un o més antecedents. Si l'investigador té èxit a l'hora de trobar casos en els quals les revoltes camperoles són presents però, per exemple, el tradicionalisme, una pagesia mitjana poderosa i una pagesia sense terra són absents, aleshores l'única causa que hi és present, en aquest cas la ràpida comercialització de l'agricultura, és la determinant.

Mètode de la concordança						
		Primer cas	Segon cas	Tercer cas	Quart cas	Generalització
Antecedents	A	+	+	+	+	+
	B	+	-	+	+	
	C	+	+	+	-	
	D	+	+	-	+	
Conseqüent	X	+	+	+	+	+

A: Comercialització ràpida de l'agricultura; B: Camperols sense terra; C: Classe mitjana camperola forta; D: Tradicionalisme; X: Revolta camperola

Continuant amb el mateix exemple, amb el **mètode de la diferència** podem establir primer un seguit d'exemples de societats camperoles on les revoltes hagin tingut lloc i comprovar si tenen una correlació amb l'antecedent de la ràpida comercialització de l'agricultura. En segon lloc podem analitzar societats camperoles en què tant l'efecte com la causa són absents, és a dir, societats en les quals no hi va haver ni les revoltes camperoles ni la ràpida comercialització de l'agricultura. Aquesta doble demostració podria reforçar la hipòtesi inicial que suggereix que la causa de les revoltes camperoles es troba en la ràpida comercialització de l'agricultura.

Mètode de la diferència						
		Primer cas	Segon cas	Tercer cas	Quart cas	Generalització
Antecedents	A	-	-	-	-	-
	B	+	+	-	+	
	C	-	+	+	+	
	D	+	-	+	+	
Conseqüent	X	-	-	-	-	-

A: Comercialització ràpida de l'agricultura; B: Camperols sense terra; C: Classe mitjana camperola forta; D: Tradicionalisme; X: Revolta camperola

Charles Tilly ha intentat sistematitzar les diferents propostes comparatives i històriques utilitzades pels científics socials. En el seu llibre *Big Structures, Large Processes and Huge Comparisons* (1984) Tilly distingeix els quatre tipus de comparació següents:

- 1) la **individualitzadora**;
- 2) la **generalitzadora** o de trobada de variacions;
- 3) la **inclusiva** o àmplia;
- 4) la **universalitzadora**.

Aquesta tipologia és el resultat de la combinació de dues dimensions diferents:

- El **camp d'aplicació**, que fa referència al fet de decidir si s'ha de prioritzar el particular (cadascuna de les característiques de l'estudi de cas) o el general (característiques de tots els estudis de casos).
- El **nombre**, que fa referència a la qüestió de saber si la comparació comporta una o més formes d'un fenomen.

Segons Tilly, una comparació totalment individualitzadora tracta cada cas com a únic i s'ocupa d'un exemple cada vegada tot minimitzant les seves propietats comunes amb altres exemples. Una comparació totalment universalitzadora identifica les propietats comunes a tots els exemples d'un fenomen. La generalitzadora estableix un principi de variació en el caràcter o en la intensitat d'un fenomen mitjançant l'anàlisi de diferències sistemàtiques entre els exemples. Finalment, la comparació inclusiva situa els diferents exemples en diversos llocs dins d'un mateix sistema, per tal de poder explicar-ne les característiques com una funció de les seves relacions variables pel que fa al sistema com a conjunt.

El mètode històric i comparatiu serveix sobretot per a comprovar si les generalitzacions són correctes, és a dir, per saber si són compatibles amb l'evidència a partir dels estudis de casos que es troben sota anàlisi. Hi ha altres controls, com el mètode experimental i el mètode estadístic. Malauradament el primer mètode és difícil d'aplicar en l'àmbit social, mentre que el segon demana tenir molts casos, la qual cosa no sempre és possible.

En comparacions històriques és evident que no té gaire sentit contrastar entitats idèntiques o totalment diferents. Per a establir la possibilitat de comparar dues entitats determinades, cal prendre una decisió després de fer una anàlisi determinada dels casos. Segons Giovanni Sartori, hi ha molts paranys en què pot caure l'investigador inexpert:

- l'**estretor de mires** (ignorància d'una recerca més àmplia);
- la **classificació errònia** (creació de categories falses);
- la **gradació** (ús excessiu de la idea de *continuum*);

Lectura complementària

Hi ha la traducció al castellà següent de l'obra esmentada de Tilly:

Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes. Madrid: Alianza (1991).

- la **manca de limitació conceptual** (ús de categories vagues).

Hem pogut veure que el mètode històric i comparatiu abasta de l'anàlisi d'un cas únic (on la comparació és implícita) als estudis on es pren en consideració un determinat nombre de casos (potser l'opció més popular) i a les comparacions transnacionals o transculturals, que poden comprendre molts casos. No cal dir que hi ha força antropòlegs que creuen que, per raó de la nombrosa existència de conceptes, només tenen sentit els estudis de casos únics, globalitzadors i d'orientació hermenèutica. Amb tot, la raó de ser de l'antropologia com a disciplina són les generalitzacions, que només es poden donar fent un ús creatiu i assenyat del mètode històric i comparatiu.

7. El desenvolupament de l'antropologia

En aquest apartat ens proposem examinar tres tendències que considerem que han exercit una influència decisiva en el desenvolupament de la disciplina. No es tracta de fer un repàs exhaustiu de la història del pensament antropològic del segle XX, sinó tan sols d'apuntar cap a moviments teòrics rellevants: la **cultura i personalitat** de l'escola nord-americana, el **funcionalisme** al Regne Unit i l'**estructuralisme** francès.

7.1. Cultura i personalitat

Recordem que, si bé Franz Boas utilitzava retòricament la idea que calia copsar la cultura d'una manera holística, a la pràctica li faltava un principi teòric que guiés la seva obra. De fet, molts dels seguidors de Boas concebien les cultures que estudiaven com un conjunt arbitrari de trets culturals. Alguns estudiants de Boas, i a aquest grup pertanyien Ruth Benedict i Margaret Mead, van introduir conceptes psicològics en l'estructura boasiana sense que perillés el particularisme històric. La seva preocupació inicial, que es va estendre a d'altres autors com Cora du Bois i Abram Kardiner, consistia simplement a estudiar la influència de la cultura sobre la personalitat individual. En aquest context va aparèixer l'expressió *cultura i personalitat*. Es podria dir que els tres temes més importants considerats per aquesta escola són els següents: relació entre la cultura i la naturalesa humana (Mead), relació entre la cultura i la personalitat individual (Benedict) i relació entre la cultura i el tipus de personalitat típica d'una societat (Kardiner i Du Bois). La influència més òbvia dins de l'escola de la cultura i personalitat és la de Sigmund Freud. Cal dir que les doctrines antropològiques de Freud expressades en llibres com *Tòtem i tabú* van ser rebutjades per la majoria dels antropòlegs. El que els interessava era l'efecte de la cultura sobre l'individu; la psicoanàlisi va ser reconeguda com una arma potent per a investigar la psique humana.

Ruth Benedict (1887-1948) va arribar a l'antropologia des del camp de la literatura. El seu interès per la *cultura i personalitat* deriva de la influència del lingüista Edward Sapir i, òbviament, de l'efecte directe de ser deixeble del mestre mateix, Franz Boas. La seva actuació dins de l'escola boasiana no va desentonar, senzillament perquè compartia el seu relativisme cultural. Per a ella, no hi havia cultures superiors i cultures inferiors, únicament estils on argumentava que les categories de normalitat i anormalitat eren determinades culturalment. És a dir, el que era normal per a una cultura podia ser anormal per a una altra, o el que era perfectament acceptable per a una cultura era totalment rebutjat en una altra.

L'expressió més comprensiva de les seves idees va ser expressada en el seu clàssic *Patterns of Culture* (1934). Una de les idees centrals del llibre era que cada cultura es caracteritzava per una pauta única que denominava **configuració cultural** (*cultural configuration*). Aquesta pauta determinava les característiques de la personalitat més fonamentals dels membres de la societat. En el llibre, Benedict va considerar tres societats: els zunyi, els dobu i els kwakiutl. Des d'un punt de vista de la personalitat dominant, cada poble tenia característiques diferents: els zunyi eren apol·linis, els dobu paranoics i els kwakiutl dionisiacs o megalòmans. Com podeu veure, la seva tipologia cultural es basa en tipus psicològics que va heretar, en part, de Friedrich Nietzsche. La contraposició entre Apol·lo i Dionís, per a referir-se al caràcter psicològic mesurat contra el caràcter exaltat, és fonamental en la seva obra.

És difícil decidir fins a quin punt Benedict va reduir la cultura a la psicologia. El que és cert és que alguns boasians com Ralph Linton i Melville Herskovits la van criticar implícitament per aquest reduccionisme. Benedict va concebre la idea d'una gran variació del potencial humà, així com d'una gran varietat dels objectius humans. Per a obtenir significat i direcció en la seva manera de viure, els individus escullen entre les diferents opcions que tenen a l'abast. Per exemple, els avantpassats dels indis zunyi contemporanis van idear l'esquema de la seva cultura en un passat llunyà, triant un temperament a mig camí entre l'agitació psicològica, els excessos i emocions, d'una banda, i la passivitat, de l'altra. En contrast amb aquest estil apol·lini, els dionisiacs vivien l'excitació del perill i del terror. Aquest és el cas dels kwakiutl, però també el d'altres pobles. D'altra banda, a prop de Nova Guinea, els dobu exhibien un tercer tipus de temperament exemplificat per la duresa, l'hostilitat, la sospita i la traïció.

Quan un grup humà havia elegit un cert temperament, el curs històric del desenvolupament d'una cultura feia desaparèixer les contradiccions fins que un cos de costums totalment consistents i congruents amb les preferències temperamentals era solidificat. Segons Benedict, cultures i personalitats són, doncs, una mica més que la suma dels seus trets. Per això podem parlar de cultura integrada i també de personalitat integrada. En el llibre *Patterns of Culture* l'autora afirma el següent:

"Una cultura, com un individu, és una pauta més o menys consistent de pensament i d'acció. Dins de cada cultura hi ha objectius característics que són típics d'aquella cultura i no d'una altra. Segons aquests objectius, cada poble consolida cada vegada més les seves experiències; el que és heterogeni es va convertint en homogeni. Si hi ha una cultura ben integrada, els actes més dispersos es converteixen en característiques dels objectius específics d'aquesta cultura, molt sovint amb el resultat de les metamorfosis més inversemblants. Només podem comprendre la forma que prenen aquests actes entenent en primer lloc les fonts emocionals i intel·lectuals de la societat."

Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934).

Aquesta inversió subtil de la causació cultural en el tractament que fa Benedict de les relacions de cultura i personalitat entre els zunyi, els kwakiutl i els dobu no va rebre cap tipus de comentari crític per part de Boas, que va escriure un prefaci a *Patterns of Culture* el 1934. De fet, si ignorem el problema dels orígens,

la posició de Benedict no desentona amb les línies d'investigació boasianes, és a dir, una adherència al relativisme cultural i la creença que el llegat cultural modelava en gran part l'individu. És cert que, segons Benedict, la base biològica del temperament no sucumbia a les pressions culturals. Malgrat això, la major part dels membres de la societat s'adherien als costums, a les expectacions institucionals, encara que fossin molt idiosincràtiques. Per a Benedict, això significava que la naturalesa humana era molt flexible i plàstica.

És important emfatitzar que, per a Benedict, el temperament no era massa significatiu dins de l'equació individu-cultura. De fet, l'autora podia escriure que "les respostes condicionades formen la major part del nostre gran equipament de comportament automàtic". La relació dels individus amb la seva cultura s'il·lustrava mitjançant el desenvolupament històric de la integració en cada cultura. Les regles inconscients modelaven l'elecció i generalitzaven un increment de l'homogeneïtat, la consistència i la coherència dins del marc institucionalitzat.

La recepció de *Patterns of Culture* dins de la comunitat antropològica va ser més aviat moderada i, fins i tot, freda, de tal manera que un boasià com Alfred Kroeber, si bé simpatitzava amb l'autora i el seu llibre, no deixava de remarcar que el text es caracteritzava per una metodologia deficient. El crim antropològic de Benedict va ser estudiar la cultura a partir dels tipus psicològics. Això va fer el llibre molt popular entre el públic general però va molestar la comunitat antropològica. L'autora era conscient d'aquests problemes però confiava que, gràcies a la introducció de processos històrics per a explicar la selecció integradora de les cultures, evitaria l'acusació de reduccionisme psicològic. De fet, en el cas de les societats tribals, l'absència de documents històrics va fer molt difícil provar l'existència d'aquests processos històrics d'integració.

Com a punt final, paga la pena recalcar el fet que pocs anys abans de la seva mort, el 1944, la Segona Guerra Mundial va fer que escrivís un llibre important, extremadament brillant i sofisticat sobre el Japó: *The Crysanthemum and the Sword* (1946). En aquest llibre explora brillantment la vida econòmica, política i religiosa del Japó des del segle VII fins al segle XX. Essencialment, va ser un intent de mostrar el desenvolupament de la ideologia japonesa en un cert nombre de nivells. Sorprenentment, va ser un intent d'aplicar al Japó el marc desenvolupat al seu *Patterns of Culture*; per desgràcia, no podia ser un estudi de camp i es va haver de convertir en un estudi a distància sobre la formació del caràcter dels japonesos. Una de les qüestions fonamentals de l'estudi era esbrinar perquè hi havia al mateix temps cortesia i insolència; rigidesa i innovació; lleials i traïdors, etc. En altres paraules, per què hi havia un poble que feia compatible morir per l'espasa amb adorar el crisantem. Com s'ha suggerit repetidament, sorprèn que aquest sigui el llibre pel qual s'ha recordat Ruth Benedict durant molts anys.

Margaret Mead (1901-1978), deixeble així mateix de Franz Boas i de Ruth Benedict, va ser durant molts anys una antropòloga famosa com a autora de llibres influents en tot el món. La seva vida professional va estar associada al prestigiós American Museum of Natural History de Nova York. Va fer treballs de camp a Nova Guinea i Bali. El punt de partida teòric era la hipòtesi benedictiana segons la qual la selectivitat cultural en el pla temperamental ens ajuda a entendre com les cultures són construïdes pel que fa als valors. En paraules més simples, Mead va estudiar la influència de la cultura sobre el desenvolupament social humà. Els seus treballs més coneguts són els següents: *Coming of Age in Samoa* (1928), *Growing Up in New Guinea* (1930) i *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935). Aquest darrer és, indubtablement, el més famós i debatut. Podem dir, en general, que en aquests llibres l'autora intenta separar els factors biològics i els factors culturals que controlen el comportament humà i el desenvolupament de la personalitat.

A *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, l'autora intenta comparar la relació entre sexe i temperament a partir dels estereotips masculí i femení que hi ha a les societats occidentals. Comparant tres societats primitives de Nova Guinea (arapesh, mundugumor i txambuli), va descobrir algunes coses curioses sobre els temperaments socials. Podem resumir-ho de la manera següent:

1) Entre els arapesh, tant els homes com les dones mostren una personalitat materna en allò que fa referència als seus papers parentals, i femenina en allò que té a veure amb els seus aspectes sexuals. Tant els homes com les dones són educats per a ser cooperants, poc agressius i sensibles a les necessitats i demandes dels altres. El sexe no és una força poderosa, ni entre els homes ni entre les dones. L'ideal dels arapesh és l'amabilitat i la dolçor en les seves formes matrimonials.

2) Entre els mundugumor, tant els homes com les dones creixen i es desenvolupen com a individus agressius, sense compassió i amb una sexualitat agressiva. No es pot dir que exhibeixin molts dels aspectes que caracteritzen la personalitat maternal. Tant homes com dones tenen un tipus de comportament que en societat es considera típic d'un masclisme indisciplinat i violent. L'ideal dels mundugumor és la violència agressiva en el matrimoni, tant per als homes com per a les dones.

3) Entre els txambuli, el que crida més l'atenció és una inversió dels rols. Les dones són dominants, impersonals i "empresarials", mentre que els homes són menys responsables i emocionalment més dèbils.

Quines conclusions obté Margaret Mead dels contrastos esmentats? En les seves paraules: "Si aquelles actituds temperamentals que tradicionalment associem a la feminitat, és a dir, passivitat, disponibilitat i dedicació als nens, poden ser presents com una pauta masculina en certes tribus i en d'altres no existeixen per a la majoria de les dones, això vol dir que no hi ha cap base per a pensar que aquests aspectes del comportament depenen del sexe". D'aquí

extreu la mateixa conclusió a què va arribar Ruth Benedict: la naturalesa humana és increïblement mal·leable i respon d'una manera precisa i diferent als condicionaments culturals, especialment durant la infantesa. Margaret Mead atribuïa els orígens d'aquests tipus temperamentalistes a una selecció històrica accidental a partir d'un ampli desplegament de trets d'origen fisiològic que podem trobar a qualsevol població de manera natural.

Com a conclusió a la saga de Margaret Mead, convé citar el fet que, pocs anys després de la seva mort, un antropòleg australià, Derek Freeman, la va acusar d'haver creat un mite etnogràfic, i també antropològic, en descriure la vida dels nadius en el seu famós llibre *Coming of Age in Samoa*, i va proposar i defensar la idea que la cultura, i no la biologia, determina el comportament humà. El que Freeman mostra de manera convincent per a la majoria d'especialistes és que Margaret Mead va caure en la trampa de presentar un text científicament incorrecte a causa d'un treball de camp superficial i erroni entre els samoans i de la seva obsessió pel concepte de *cultura i personalitat*.

7.2. Funcionalisme i humanisme

Deixeble de Bronislaw Malinowski i, a partir de 1933, també d'Alfred R. Radcliffe-Brown, indubtablement, Edward Evans-Pritchard (1902-1974) va ser un seguidor, bé que crític, de l'escola durkheimiana, en particular de les obres de Lucien Lévy-Bruhl i de Marcel Mauss. No hi ha dubte que l'antropologia social britànica es va beneficiar profundament de la traducció i dels comentaris de l'obra durkheimiana que Evans-Pritchard va organitzar en el període de la postguerra. El seu treball de camp va ser realitzat entre 1924 i 1939 a l'Àfrica central i l'Àfrica del nord, si bé les seves investigacions més conegudes són les realitzades al Sudan entre els azande (1926-1930) i els nuer (1930-1936). Va ser professor d'antropologia al Caire (Egipte) durant una part de la dècada dels anys trenta i, després de la Segona Guerra Mundial, que el va portar a l'espionatge a Àfrica, es va convertir en professor d'antropologia social a Cambridge (1945) i Oxford (1946-1970). Com veurem més detalladament, la fama antropològica d'Evans-Pritchard procedeix de la publicació de dues monografies magistrals basades en el treball de camp i en la capacitat de donar-hi una implicació teòrica; es tracta de *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937) i de *The Nuer* (1940).

El pensament antropològic d'Evans-Pritchard va oscil·lar del positivisme funcionalista a un cert idealisme, i de l'antropologia com a ciència a una antropologia com a disciplina semblant a la història. Per al nostre autor, la societat no és un sistema natural, sinó més aviat un sistema moral; per això la disciplina ha de trobar refugi en el camp de les humanitats i no s'ha de pretendre encabir-la en el regne de les ciències. No hi ha dubte que en l'evolució intel·lectual d'Evans-Pritchard la conversió al catolicisme fou un factor important. En un treball publicat el 1959 va expressar clarament aquesta idea en la frase "el determinisme sociològic i l'ensenyament de Jesús són incompatibles". A partir del final de la dècada dels anys trenta l'autor va rebutjar el positivisme de

Durkheim i de Radcliffe-Brown encara que, possiblement, no es va pronunciar clarament i públicament contra les posicions esmentades fins al seu *Marett Lecture*, de 1950. La seva adherència al lliure albir el va portar a rebutjar la idea durkheimiana i radcliffe-browniana que l'ésser humà és un autòmat. Segons la seva opinió, no té sentit intentar explicar les accions, idees i creences humanes a partir de lleis sociològiques.

Evans-Pritchard va concebre l'antropologia social com una disciplina humana. En aquesta concepció seguia la distinció clàssica alemanya entre ciències de la natura i ciències de la cultura. En aquest context, es pot observar clarament la influència de Benedetto Croce i del seu deixeble britànic R. G. Collingwood. Segons aquest filòsof, la natura només pot ser entesa en el pla fenomènic, mentre que els fenòmens històrics sempre es poden entendre des de l'interior. Aquesta és una perspectiva en què l'investigador està obligat a considerar les diverses possibilitats. El que sí que resulta obvi en aquesta concepció és que no hi ha lleis naturals que ens permetin entendre o predir els esdeveniments històrics; per a entendre'ls, és necessari recórrer a la raó. No hi ha dubte que, per a Evans-Pritchard, era important recalcar la importància dels fenòmens subjectius a l'hora d'explicar la cultura. Aquest ha de ser el punt de partida a l'hora d'explicar coses més complexes, com les institucions socials; en altres paraules, cal explorar les finalitats, les idees, els valors, les aspiracions dels individus. I no hi ha dubte que les persones, potser dins de certs límits, són lliures d'actuar. És important assenyalar que Evans-Pritchard va introduir la idea de la integritat de la cultura subjectiva. Per a aquest autor, la cultura subjectiva exhibeix una coherència interna i una validesa que s'imposa als membres de la societat. Per aquesta raó, els valors i les creences exòtiques es poden explicar fent-les intel·ligibles al no creient, per la qual cosa l'autor va insistir que la missió de l'antropologia social no consistia a explicar, sinó més aviat a interpretar.

Elvin Hatch ha assenyalat que l'aproximació antropològica d'Evans-Pritchard distingeix **tres etapes** en les tasques de la disciplina. En primer lloc, es tracta de captar, en el sentit general de la paraula, l'essència de la societat estudiada. Ens trobem, doncs, en una etapa essencialment **descriptiva**. És important recalcar que el problema fonamental és com traduir una cultura a l'altra; per exemple, com expressar en llengua i cultura anglesa les característiques de la cultura i societat azande. Sabem que la tradició etnogràfica requereix que l'investigador visqui al si d'una comunitat nativa durant un període de temps suficient i n'apregui la llengua, els costums, i els conceptes i valors. És obvi que captar i entendre l'essència d'una cultura llunyana no és una tasca simple.

En una segona etapa, l'antropòleg ha d'adquirir, seguint la informació proporcionada per la seva pràctica etnogràfica, un nivell més elevat d'abstracció. Es tracta de descobrir "l'ordre estructural de la societat, les pautes que, una vegada establertes, li permeten veure la societat com un tot, com un conjunt d'abstraccions interrelacionades". En aquest sentit, Evans-Pritchard insisteix en la necessitat de perseverar en la visió subjectiva com una realitat accessible i fiable, però afirma que aquesta percepció té també un caràcter sociològic, és

a dir, una perspectiva que no comparteixen els membres de la societat estudiada. Com es pot deduir del seu estudi sobre els azande, la bruixeria es presenta de tal manera que intenta capturar una **visió comprensiva** del fenomen, aliena a la consciència dels nadius. Respecte al treball sobre els nuer, s'afirma, així mateix, que el nivell d'abstracció emprat per a representar la seva realitat social va més enllà de les categories natives.

Finalment Evans-Pritchard emfatitza la importància del **mètode comparatiu** per a poder expressar els factors essencials de les estructures considerades, així com les raons que expliquen les variacions. És obvi que, per a l'autor, la inexistència d'un nombre suficient d'estudis etnogràfics sobre pobles diferents fa impossible verificar certes generalitzacions que neixen d'un estudi individual. Convé recordar, tanmateix, que la generalització no s'ha de confondre amb la idea de produir lleis universals. En qualsevol cas, l'autor tendeix a limitar el marc de les comparacions i no sempre és obvi quina és la finalitat que té. En última instància, si bé sembla que Evans-Pritchard va ser conscient que les respostes humanes a unes mateixes situacions poden ser previsibles, a la pràctica va preferir mantenir que les societats humanes exhibeixen una gran diversitat cultural i, per tant, les convergències són molt limitades.

Abans de cloure aquesta secció, presentem un resum d'un dels estudis etnogràfics d'Evans-Pritchard; es tracta del seu famós llibre sobre la bruixeria entre els azande. No hi ha dubte que l'autor el va escriure, pel que fa a la teoria, tenint en compte les teories de Lucien Levy-Bruhl exemplificades en una sèrie de llibres iniciada amb el que, potser, és el més famós i discutit: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910). D'acord amb la visió d'Evans-Pritchard, els sistemes primitius de pensament no estaven tan dominats pel pensament místic com creia Levy-Bruhl, almenys en les obres que va publicar. És important recalcar que, segons el nostre autor, els azande creien en una doble causalitat que incorporava tant la visió mística com la natural.

La bruixeria entre els azande

Entre els azande, qualsevol desgràcia tenia, com hem dit, dues causes: una de natural (física) i una de mística (bruixeria). Per exemple, si una cabanya era destruïda, sabien que la causa natural era l'existència d'un niu de tèrmits. Tanmateix, el perquè del col·lapse d'una cabanya i no d'una altra, el perquè de matar o ferir una persona i no una altra, l'explicaven a partir de la bruixeria. Calia investigar qui havia embruixat algú i per a això era necessari recórrer als oracles que practicaven els exorcistes i curanderos. Evans-Pritchard insistia a dir que els azande eren crítics amb els oracles i els exorcistes, conscients que hi havia molts xarlatans. Tanmateix, no deixaven de creure en la importància d'aquests personatges. El més significatiu d'aquest conjunt de pràctiques és veure que les creences dels azande constituïen un sistema lògic i circular.

Com diu l'autor, bruixeria, oracles i màgia formen un sistema intel·lectualment coherent. Cada un explica i prova els altres. La mort és prova de bruixeria i reflecteix una revenja per mitjà de la màgia. L'èxit de la màgia, que és una revenja, es pot provar mitjançant l'oracle que proporciona la ingesta de metzina. D'acord amb aquest procediment, s'administra metzina a un pollastre i es fa una pregunta; si l'au mor, vol dir una cosa; si sobreviu, indica una altra cosa. La precisió de l'oracle de la metzina la determina l'oracle del rei que, per definició, i en el context d'una manipulació real, està fora de sospita. A partir d'aquí els oracles designen la culpabilitat i els culpables. A això segueix la determinació de la revenja i es practica la màgia (medicines, etc.) per a assolir l'objectiu, que és la revenja. Finalment, si mor alguna persona del veïnat i els oracles ho confirmen, la identifiquen amb el bruixot que ha causat la desgràcia inicial. Es pot dir que els azande raonen de

forma lògica dins d'un sistema de creences; de fet, no poden raonar fora d'aquest context perquè els falta un altre llenguatge per expressar els seus sentiments. El llibre sobre els azande demostra que el sistema social no explica res per ell mateix; és necessari estudiar les creences des de l'interior. Segons la perspectiva d'Evans-Pritchard, i en això entra potser la seva conversió religiosa, el que compta és la força intel·lectual de les creences.

7.3. L'estructuralisme

Claude Lévi-Strauss (1908) és un antropòleg francès que fou deixeble de Marcel Mauss i va estar molt relacionat amb l'escola sociològica durkheimiana. En la seva formació teòrica, figura també una influència notable de l'escola boasiana nord-americana i del funcionalisme estructuralista britànic. També és possible assenyalar en Lévi-Strauss la influència d'autors com Karl Marx i Sigmund Freud, però especialment la del lingüista Roman Jakobson. En qualsevol cas, en el camp de l'antropologia, Lévi-Strauss va fer una síntesi de les tres escoles citades amb un resultat molt *sui generis* i original, un projecte que persegueix un objectiu a gran escala, mitjançant una presentació que sovint ha estat definida com a ampul·losa. Es pot remarcar, tanmateix, que el paradigma epistemològic en què va embarcar Lévi-Strauss és molt lluny de la perspectiva utilitzada pel corresponent paradigma del món antropològic angloamericà. L'autor es va proposar, ni més ni menys, estudiar les **estructures internes de la mentalitat humana**; en una primera etapa, el seu treball va consistir a estudiar les estructures del parentiu (en el llibre *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949) i, en una segona etapa, va procedir a l'estudi dels mites (a *Mythologiques*, 4 vol., 1964-1971). Com a text intermediari en l'eix temporal, *La pensée sauvage* (1962) també és important. Des d'un punt de vista teòric i metodològic, caldria esmentar *Anthropologie structurale I* (1958) i, en el camp de la literatura i els viatges, *Tristes Tropiques* (1955).

Com hem indicat, molts antropòlegs anglosaxons ignoren la dimensió fonamental del projecte levistraussian, i es concentren en els estudis més puntuals de la seva obra. Això és, si més no, una actitud sorprenent si es té en compte que l'autor va dedicar una llarga vida a provar la seva hipòtesi original, segons la qual l'esperit humà deixa empremtes en totes les creacions de la humanitat. En una entrevista al començament dels anys seixanta, el nostre autor afirma que el seu projecte es pot definir com una mena d'inventari d'obligacions mentals; una temptativa de reduir allò que es considera arbitrari a un ordre, a fi de descobrir una necessitat immanent en la il·lusió de la llibertat. Per a Lévi-Strauss, hi ha, doncs, un esperit humà que imposa la forma a la conducta cultural. Tant les idees com les accions deriven de les categories de l'esperit humà. En aquest sentit, la postura levistraussiana rebutja tant l'empirisme com el marxisme vulgar.

L'expressió francesa *esprit humain*, 'esperit humà', té una història llarga i ambigua en el pensament occidental. Lévi-Strauss utilitza el terme d'una manera ambigua, la qual cosa ha conduït els lectors angloamericans, i fins i tot simpatitzants de la seva obra, com Edmund Leach, a concloure que aquestes connotacions filosoficoreligioses s'han d'aclarir i que, en tot cas, no són competència dels antropòlegs. Un autor americà com Marvin Harris afirma que la investi-

gació de les estructures mentals és un error metodològic, pel fet d'utilitzar una base psicològica instintiva per a explicar categories socioculturals. Tanmateix, caldria entendre l'esperit humà no de manera filosòfica (l'esperit objectiu de Hegel o una espècie de representació col·lectiva) sinó simplement com una lògica que obeeixen tots els éssers humans, sempre i a tot arreu. No hi ha dubte que, per a Lévi-Strauss, la ment humana es converteix en la garantia de tota la seva epistemologia. Ha afirmat rotundament que la seva antropologia és, abans que res, una psicologia, és a dir, que el seu interès per les societats i cultures concretes és només un mitjà per a assolir un objectiu. El seu propòsit principal és descobrir, més enllà de les representacions conscients de la cultura, les propietats arrelades de l'esperit. Per a Lévi-Strauss, l'antropologia és una mena de psicologia de l'inconscient, però no es tracta d'un inconscient de tipus freudià, sinó més aviat de tipus kantian; en altres paraules, ens trobem amb un inconscient categoritzador, associatiu i homòleg de la natura.

En l'obertura dels estudis de mitologies del seu llibre *Le cru et le cuit* (1964), l'autor accepta que el seu objectiu podria ser considerat com un kantisme, però sense un subjecte transcendental. No hi ha dubte que Lévi-Strauss buscava les estructures que restringien l'esperit humà i, en aquest sentit, la seva perspectiva era kantiana. Tanmateix, com a antropòleg que era, l'autor no estava obligat a acceptar les condicions dins de les quals operava el seu pensament, o la ciència que era peculiar de la seva societat i del seu temps, i predicar llavors una forma de comprensió universal que era típica dels filòsofs. La seva aproximació a la qüestió era fonamentalment empírica, estudiant les formes col·lectives de la comprensió que s'havien consolidat i que eren revelades en una varietat de sistemes de representació. Ens referim a una selecció àmplia de variacions possibles que revelaran una pauta de lleis bàsiques i universals.

És important subratllar que l'aproximació teòrica de Lévi-Strauss amb una referència especial al concepte d'**esperit o ment humana** ens remunta al seu compromís original amb la disciplina. D'altra banda, és obvi que moltes de les crítiques dirigides a la seva aportació són incorrectes perquè no consideren adequadament allò que Lévi-Strauss ha afirmat i ho rebutgen acusant-lo de ser un metafísic o un filòsof. De fet, el seu postulat que les estructures de l'esperit humà són **inconscients i genèriques, universals i invariables**, és extremadament important. El que està en joc, és a dir, si l'esperit humà és un operador universal, és el que importa realment. Si la pregunta no es fa, no tindrem accés ni tan sols a la veritat empírica. Si com ja hem insinuat, la seva antropologia és bàsicament una psicologia, el seu objectiu és descobrir, més enllà de les representacions conscients de la cultura, les propietats ocultes de l'esperit. En l'aproximació levi Straussiana, la tasca d'estudiar les infraestructures es deixa a l'etnografia i a la història. Tanmateix, l'etnografia és la condició prèvia per a l'existència de l'antropologia. D'altra banda, la història i l'antropologia es diferencien bàsicament perquè la primera es mou en el terreny del que és conscient, i l'antropologia, en canvi, en l'àmbit del que és inconscient. Per aquesta raó, l'antropologia és una mena de psicologia de l'inconscient. Cal insistir,

tanmateix, que l'inconscient levistraussíà no està connectat amb un subjecte pensant, sinó que és homòleg amb la natura o, d'una manera més radical, és la natura mateixa.

En els seus llibres *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss va indicar que, tant per a Marx com per a Freud, el que és racional no pot ser reduït al cercle de la raó transparent, i va insistir a presentar la geologia com un model per a explorar les profunditats. En totes les disciplines referides (marxisme, freudisme, geologia), la comprensió requereix la reducció d'un tipus de realitat a un altre; en altres paraules, la realitat vertadera no és mai l'aspecte més aparent de les realitats. Per a Lévi-Strauss, la constitució d'una disciplina no s'aconsegueix únicament mitjançant la crítica, les aparences dels sentits i les il·lusions del medi ambient immediat. Necessitem, bàsicament, un mètode i una definició del que entenem com a fet científic. Quant a això, Lévi-Strauss va ser sempre conscient de les diferències entre les ciències naturals i les ciències socials i humanes. Mai no havia cregut que aquestes últimes fossin ciències reals, i era conscient particularment perquè no havien definit el que constituïa un fet científic.

Un fet interessant que cal remarcar és que el mètode levistraussíà es va inspirar en la **lingüística**. En un article seminal publicat per primera vegada el 1945 i més endavant en el seu *Anthropologie structurale I*, l'autor va comparar la lingüística estructural amb la física nuclear, i va afirmar que la primera tindria un paper rellevant respecte a les ciències socials de la mateixa manera que la física nuclear amb les ciències naturals. Lévi-Strauss va reduir el mètode estructural a quatre operacions bàsiques: el pas del nivell conscient a l'inconscient, en el camp dels fenòmens lingüístics; l'èmfasi a no tractar els termes com a entitats independents, sinó com a entitats relacionades; la introducció del concepte de sistema, i el descobriment de lleis generals (sia mitjançant la inducció o la deducció lògica). És important recalcar que, per a Lévi-Strauss, l'antropologia podria obtenir credibilitat en la naturalesa de l'objecte lingüístic. En l'ús del llenguatge (un fenomen tan social que és extensiu a la societat), el parlant ignora les lleis fonològiques i gramaticals. L'antropologia troba en el llenguatge –el fet social per excel·lència i potser també el fet inconscient per excel·lència–, el model del seu objecte.

En el seu llibre *Les structures élémentaires de la parenté*, l'autor va assimilar termes del parentiu a fonemes i va aplicar el mateix tractament formal a tots dos conceptes. Si el llenguatge, per mitjà dels signes, assegura la comunicació entre els membres d'un grup, el sistema de parentiu assegura també la comunicació social pel que fa al moviment de les dones. L'analogia del sistema es manté tant en l'àmbit dels termes com en l'àmbit de les relacions. Les lleis del seu funcionament s'obtenen en el pla del pensament inconscient. Aquest origen comú és la base de l'isomorfisme dels objectes que, alhora, són la base de la identitat dels mètodes. En aquesta etapa del seu pensament, Lévi-Strauss es va referir a l'existència de tres estructures fonamentals en l'esperit humà: l'exigència de la norma com a norma; la noció de reciprocitat com la manera més immediata d'integrar l'oposició entre un mateix i els altres, i finalment,

la naturalesa sintètica del do, és a dir, la idea que la transferència convinguda d'una cosa valuosa d'un individu a l'altre converteix els individus en socis i afegeix una nova qualitat al valor transferit. Es podria suggerir que, d'aquestes tres estructures, l'única estructura vertadera de l'esperit humà és la noció de reciprocitat, ja que les altres dues són d'origen social. Aquesta afirmació està basada en el fet que alguns anys després Lévi-Strauss va modificar la seva concepció, al·legant que el constrenyiment en el camp del parentiu no pertanyia a un ordre purament intern. El que volia indicar era que simplement no tenia la certesa que el seu origen fos exclusivament l'estructura de l'esperit. La raó d'aquest pensament era que el parentiu podia sorgir de les exigències de la vida social i de la manera amb què aquesta imposa el seu constrenyiment sobre l'exercici del pensament.

Quan va publicar el seu primer volum de *Mythologiques*, l'autor va insistir en el fet que els simples principis enunciats el 1949 podien ser només el fruit de la reflexió sobre certes demandes socials que havien sorgit en algunes institucions. La segona etapa del seu pensament, l'estudi de la mitologia, va ser un intent d'evitar l'obstacle anterior. La raó és clara. La mitologia no té funcions pràctiques; sembla abandonar-se a l'esperit de l'espontaneïtat creativa. Si es pot demostrar que en aquest context l'esperit apareix determinat i encadenat en totes les seves operacions, amb més raó això s'ha d'esdevenir en totes les activitats humanes. Per a Lévi-Strauss, quan es deixa que l'esperit humà parli i no depèn d'objectes, no li queda cap altra alternativa que imitar-se a ell mateix com a objecte. Per a aquest autor, el fonament de l'antropologia com a ciència requereix la definició del seu objecte en tals condicions que el mètode científic hi pugui ser aplicat. És important preservar la dualitat entre l'observador i el que s'observa, com s'esdevé en les ciències naturals. D'aquesta manera podem entendre per què l'objecte de l'antropologia és l'estudi de les estructures inconscients. A la recerca d'un estatus científic, l'antropologia es veu obligada a eliminar la distinció entre les ciències humanes i les ciències naturals.

De fet, per a Lévi-Strauss, la consciència científica i el seu objecte (l'estructura mental) sofreixen una privació comuna: la segona manca de l'experiència de viure, la primera renuncia als privilegis de la consciència reflexiva. En aquest sentit, és possible dir que la consciència apareix com l'enemic secret de les ciències humanes sota el doble aspecte d'una consciència espontània, immanent a la finalitat de l'observació, i una consciència (una mena de consciència de la consciència) reflectida en l'objecte científic. L'objecte de l'antropologia són les estructures mentals, que no tenen una relació immediata amb la realitat observable empíricament. Des d'un punt de vista epistemològic, aquestes estructures mentals poden suggerir la primacia d'un objecte material –el cervell. No obstant això, l'existència de les estructures esmentades i dels mecanismes del cervell ha de ser demostrada. No hi ha cap dubte que el cervell humà incorpora la capacitat per a fer distincions binàries.

Una manera de demostrar aquesta afirmació és observar la lingüística, que és la disciplina que la va enunciar amb claredat. És possible postular que el cervell humà opera de la mateixa manera quan utilitza els elements no verbals de la cultura. La clau per a resoldre aquest problema és la menció que va fer Lévi-Strauss de la psicologia infantil. A *Les structures élémentaires de la parenté* va insistir que cada nen prenatal porta ja amb ell la suma total de possibilitats, però cada cultura i període de la història només en retindrà algunes. El bebè noutat arribarà a aquest món, en la forma de les estructures mentals tipificades, amb tots els mitjans assequibles a la humanitat per a definir les seves relacions amb el món en general i amb altres mons. Referent a això, no sorprèn que, per al nostre autor, l'objecte de l'antropologia fos l'expressió del treball de l'esperit exterioritzat en els seus productes, és a dir, el pensament objectivat. En el seu estudi sobre la mitologia, intentava mostrar no allò que els éssers humans pensaven en els mites, sinó com operaven aquests en la ment o esperit humà de forma inconscient. Per a establir l'antropologia d'una manera científica, el practicant ha d'evitar la necessitat conscient i postular el caràcter inconscient de les estructures mentals. En altres paraules, un s'ha de donar la possibilitat metodològica de tractar les estructures mentals sincrònicament i obtenir-ne les propietats universals.

El **mètode estructural** intenta fer intel·ligibles els **sistemes del pensament**. Hi ha una identificació entre el mètode i la realitat; en l'àmbit de l'epistemologia, el mètode antropològic consisteix en el descobriment d'estructures, mentre que l'activitat de la ment o esperit humà sota estudi consisteix a produir les estructures esmentades. Com Lévi-Strauss va afirmar ja el 1949, l'activitat inconscient de l'esperit o ment estava embolcallada amb la imposició de les formes sobre el contingut, i aquestes formes eren bàsicament les mateixes per a totes les ments o esperits –tant les antigues com les modernes, tant les primitives com les civilitzades. Si un entén l'estructura inconscient subjacent en cada institució i costum, obtindrà un sistema d'interpretació que és acceptable per a altres institucions i costums. Per a revelar les estructures ocultes, Lévi-Strauss defensava que l'antropòleg s'havia de traslladar a partir dels productes objectivats de la ment d'acord amb el mètode kantianista. En tot cas, un element essencial era esbrinar el lloc d'origen de l'activitat inconscient. En aquest sentit, l'antropologia, com que és una perspectiva autoconscient de la ment, s'haurà d'enfrontar al problema únic de totes les filosofies reflexives: la possibilitat de la consciència filosòfica, capaç d'exhibir les operacions d'una ment que s'ignora a si mateixa i mostrar-les a un ésser empíric, que sense la reflexió filosòfica hauria ignorat que aquesta ment o esperit podia disposar d'aquests tresors.

El paral·lelisme s'atura aquí perquè, per raons epistemològiques, Lévi-Strauss es va desprendre de la subjectivitat. D'altra banda, el rebuig de la subjectivitat, fins i tot en forma transcendental, es va basar en arguments teòrics. De fet, del seu *Tristes tropiques* (1955) en endavant, la ment o esperit serà definida com un objecte d'aquest món que no comparteix cap altra naturalesa. Si els antropòlegs poden estudiar el pensament objectivat és, simplement, perquè

la ment és un objecte en si mateix. Per tant, si la ment o esperit és una cosa entre les coses, ha d'obeir lleis necessàries. Fins i tot, el que ens sembla envoltat de les fantasies de la imaginació i de l'espontaneïtat creadora –com podem veure en el pensament mític– està sotmès, de fet, a mecanismes rigorosos, a un determinisme absolut.

La paradoxa de l'antropologia, com a consciència del pensament inconscient, trobaria llavors una solució. La consciència de l'antropòleg exhibeix el privilegi de ser el coneixement d'un pensament –sense el qual el pensament mai no apareixeria– perquè està en contacte amb el pensament inconscient que l'antropologia obté del seu objecte. El mètode estructural només és possible si el pensament en què les estructures són objectivades instiga aquest mètode. De nou, veiem com apareix la identitat de la realitat i del mètode; recíprocament, el pensament inconscient pren forma amb el pensament antropològic. En última instància, per a Lévi-Strauss, l'estudi de les estructures mentals mostra que la manera amb què la ment funciona se subjecta en les mateixes lleis que regulen les coses. L'antropologia confirma, a la seva manera, que, més enllà de la il·lusió de la llibertat, la ment o esperit no és lliure. Des d'un punt de vista metodològic, era clar per a Lévi-Strauss que, si es pogués mostrar que hi ha un isomorfisme entre les estructures mentals i les estructures naturals, l'antropologia no podria ser una ciència autònoma. De fet, la disciplina ha de descobrir en les ciències naturals la realitat i veritat pròpies. La unitat i la universalitat de les estructures mentals està arrelada profundament a la unitat de l'univers físic. Si es pot mostrar aquest origen comú, les ciències humanes restauraran el sistema de les ciències naturals. Com hem dit, si l'esperit o la ment reproduceix la natura és perquè, bàsicament, la ment o esperit és natura.

Per a conèixer la importància de la contribució de Lévi-Strauss al desenvolupament de l'antropologia, ens hem concentrat en un període crucial de la seva vida acadèmica: des del final dels anys quaranta fins a mitjan anys setanta. La seva contribució més significativa va ser la creació i el desenvolupament de l'estructuralisme, tant en el pla metodològic com en el teòric; en l'àmbit de les publicacions, destaca la seva obra magna sobre el parentiu i els quatre volums fascinadors sobre la mitologia. Hem indicat, al principi, que l'antropologia angloamericana mai no va comprendre el model levistraussian ni el va acceptar. Retrospectivament, és fàcil afirmar que el final de l'estructuralisme antropològic va significar el principi d'una aproximació no científica a la disciplina. No hi ha dubte que el somni levistraussian d'una fusió de les ciències humanes amb les naturals s'esdevindrà inexorablement, com mostra clarament el desenvolupament vertiginós de les perspectives evolucionistes sobre el comportament humà. L'antropologia social i cultural, però, segueix l'idil·li relativista, més pròxim a la literatura que a la ciència. En conclusió, l'era levistraussiana, si es pot denominar així, ha caracteritzat tot un període de la història de la disciplina perquè, al cap i a la fi, l'autor va crear una ment o esperit moderns.

7.4. L'antropologia com a ciència

Quan primer em vaig interessar en la disciplina, recordo l'excitació intel·lectual que vaig sentir davant el projecte de Lévi-Strauss de dibuixar les estructures de la ment humana. Em va semblar un esforç que prou valia l'entusiasme i la dedicació, una aventura veritablement científica. Per mi, l'antropologia esdevenia, literalment, la ciència unificada de l'home, la ciència que reunia els aspectes socials i els biològics, els evolutius i els contemporanis, el Jo i l'Altre. Res humà li era aliè. A mesura que han passat els anys el tancament científic d'aquesta ciència ha estat sorprenent. Cal remarcar que molts antropòlegs socials i culturals han abandonat la pretensió de desenvolupar "una ciència natural de la societat"⁷ o una "teoria científica de la cultura"⁸.

⁽⁷⁾Radcliffe-Brown.

⁽⁸⁾Malinowski.

Dos factors corroboren el que acabem d'esmentar:

1) La **letargia teòrica de la disciplina**, per no dir l'abandó total de la teoria tan comú en l'antropologia contemporània, immersa en interessos etnogràfics estrets.

2) Els **antropòlegs** no freqüenten tant com caldria la literatura científica de disciplines afins (sigui la biologia o la psicologia en general, o més concretament subdisciplines dins cadascuna d'aquestes àrees). En lloc d'això, s'han familiaritzat amb les darreres tendències de la filosofia postmoderna, amb la crítica literària i amb els estudis culturals.

Una de les lliçons importants que podem aprendre del passat és que en les ciències socials no hi hauria d'haver lloc per als *ismes*; n'hi ha prou amb la ciència unificada de l'home. Cal fer un esforç per crear les condicions que facin emergir un únic marc de referència a partir del qual els antropòlegs es puguin posar d'acord. La teoria antropològica hauria de ser bàsicament integradora, i caldria rebutjar de manera enèrgica qualsevol tipus de separatisme. En lloc d'alimentar teories basades en l'exclusió, la disciplina hauria d'edificar constantment ponts que intergressin i articlessin allò que a primera vista pot semblar incompatible.

L'activitat científica és l'habilitat per a descriure fenòmens d'una manera objectiva i per a donar-ne compte de les causes. Qualsevol persona que estigui disposada a acceptar les regles del joc pot participar-hi i introduir teories contrastables. Qualsevol comentari que pugui indicar l'accés privilegiat d'un grup determinat al coneixement significaria el final de la ciència com a activitat comunitària.

En un altre ordre de coses, considerem que cap tècnica de recerca determinada no hauria de tenir el monopoli de res. D'ençà de Malinowski, els antropòlegs han estat obsessionats amb el treball de camp com a mètode distintiu i únic

per a investigar dins de l'àmbit antropològic. Això és una limitació seriosa. És evident que una tècnica de recerca no pot definir una disciplina, però massa antropòlegs encara creuen el contrari. La **teoria antropològica** no pot desenvolupar-se només a partir del treball de camp. La disciplina té la necessitat de fer ús d'altres tipus d'informació: la històrica i la contemporània, la qualitativa i la quantitativa.

Som també de l'opinió que els antropòlegs han de forjar les seves pròpies armes, com ho van fer en el passat, en els tallers de la **ciència natural**, de la **biologia** i en particular de la **psicologia**. És un fet que aquestes disciplines continuen produint un nombre important d'informació pel que fa a la naturalesa humana i al lloc que ocupen els éssers humans en el regne animal. En àrees com ara la cultura, la llengua i la consciència no podem ignorar les contribucions d'aquestes disciplines relacionades.

Per molt recelosos que siguin els antropòlegs a l'hora de treballar dins un marc de referència científic més ampli, la idea que tenim alguna cosa per aprendre de la biologia encara crea indignació i una oposició fora de lloc. Amb tot, voldríem fer encara una pregunta: pot la sociobiologia ajudar-nos a explicar la conducta humana? Com que alguns científics (incloent-hi els antropòlegs) s'han pres la molèstia de considerar seriosament aquesta qüestió, creiem que com a mínim hauríem d'escoltar les seves explicacions i no rebutjar-les fent servir les acusacions típiques que afirmen que qui fa servir explicacions sociobiològiques és un determinista biològic i un reduccionista. Malgrat tot, no creiem que l'antropologia pugui salvar-se mitjançant la biologia o la psicologia. Només diem que hauríem d'abandonar els nostres prejudicis contra aquestes disciplines, i escoltar atentament el que hi tenen a dir. En un altre ordre de coses, les contribucions teòriques de la sociologia i sobretot de la sociologia històrica també s'haurien d'escoltar, i això ara ja és així. El fet de saber si el marc de referència o les hipòtesis que prendrem d'aquestes disciplines són fructífers o no és una qüestió empírica.

A la taula es pot veure una síntesi que integra tota l'evolució de les idees antropològiques.

Evolució de les idees antropològiques

	Alemanya	França	Regne Unit	Estats Units
Precursors, (s. XVIII)	HERDER, Johann, G. (1744-1803)	MONTESQUIEU, Charles-Louis (1689-1755) ROUSSEAU, Jean-Jacques (1712-1778)	Escola escocesa: SMITH, Adam (1723-1790)	
Teoritzadors (a mitjan s. XIX)	MARX, Karl (1818-1883)	COMTE, Auguste (1798-1857)	DARWIN, Charles (1809-1882) SPENCER, Herbert (1820-1903)	

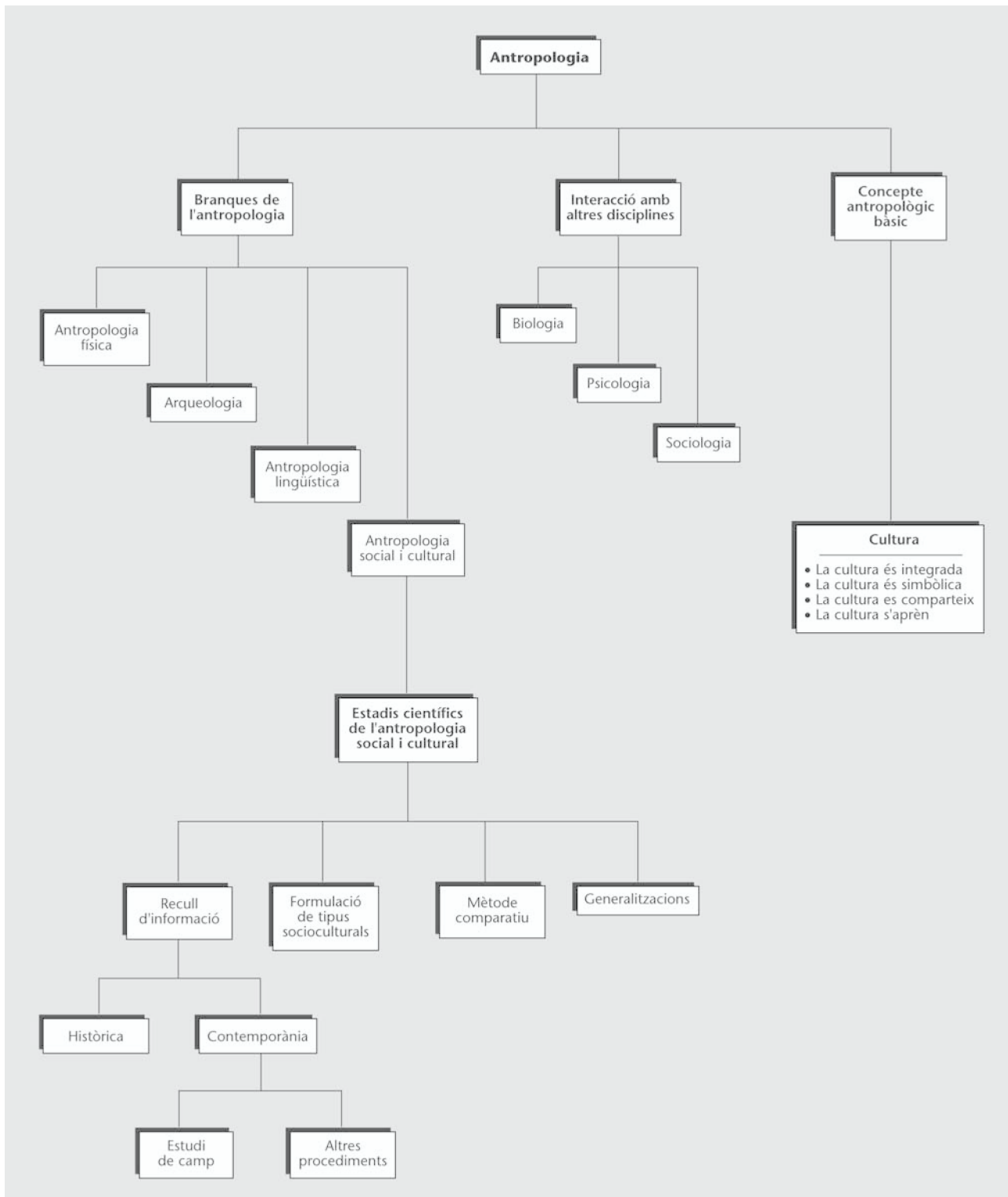
Negreta, sense majúscules: antropòlegs. Majúscules: científics importants que han influït en el desenvolupament de la disciplina.

	Alemanya	França	Regne Unit	Estats Units
Precursors de l'antropologia (segona meitat del s. XIX)			Tylor , Edward Burnett (1832-1917)	Morgan , Henry Louis (1818-1881)
Fundadors de les ciències socials (canvi de segle: 1890-1914)	WEBER, Max (1864-1920) FREUD, Sigmund (1856-1939)	DURKHEIM, Émile (1858-1917)		
Creadors de l'antropologia social i cultural (al començament del s. XX)		Mauss , Marcel (1872-1950) Lévy-Bruhl , Lucien (1857-1939)	Malinowski , Bronislaw (1884-1942) Radcliffe-Brown , Alfred R. (1881-1955)	Boas , Franz (1858-1942) Kroeber , Alfred (1876-1960) Lowie , Robert H. (1883-1957)
El desenvolupament de l'antropologia social i cultural (període d'entreguerres)	Escola de Frankfurt	Mauss , Marcel Lévy-Bruhl , Lucien	Malinowski , Bronislaw Radcliffe-Brown , Alfred R.	Benedict , Ruth (1887-1948) Mead , Margaret (1901-1978)
L'antropologia entre el funcionalisme i l'estructuralisme (1945-1975)		Lévi-Strauss , Claude (1908)	Firth , Raymond (1901-2002) Evans-Pritchard , Edward E. (1902-1973) Gluckman , Max (1911-1975) Leach , Edmund (1910-1989)	Murdock , George P. (1897-1985) White , Leslie (1900-1975) Steward , Julian (1902-1972)
Estructuralisme, marxisme i postmodernisme (1975-avui)	HABERMAS, Jürgen (1929-)	Lévi-Strauss , Claude (1908) Godelier , Maurice (1930) FOUCAULT, Michel (1926-1984) ALTHUSSER, Louis (1918-1990) BOURDIEU, Michel (1930-2001)	Douglas , Mary (1921) Gellner , Ernest (1925-1995)	Geertz , Clifford (1926-2006) Harris , Marvin (1929-2001) Wolf , Eric (1923-1999) Sahlins , Marshall (1930) WILSON, Edward O. (1929)

Negreta, sense majúscules: antropòlegs. Majúscules: científics importants que han influït en el desenvolupament de la disciplina.

Resum

L'antropologia és l'estudi científic de la humanitat; més concretament, l'antropologia examina les diverses cultures que hi ha amb el propòsit de poder formular principis evolucionistes i estructurals.



Activitats

1. Per tal de tenir més informació sobre el mètode etnogràfic, llegiu *The Argonauts of the Western Pacific* (volum I, capítol 1), de Malinowski, i elaboreu una llista dels punts principals que presenta l'autor.
2. Esmenteu els avantatges i els desavantatges d'un estudi sobre la vostra societat.
3. Quines són les diferències entre la sociologia i l'antropologia social?
4. Enumereu i definiu els diferents sentits que conegueu de la paraula *cultura*.
5. Digueu quines són les diferències entre el que heu après en aquest mòdul sobre antropologia i les nocions prèvies que teníeu de la matèria.
6. Com va néixer l'antropologia?

Exercicis d'autoavaluació

De selecció

1. L'antropologia està dividida en dues branques principals, quines són?
 - a) L'etnologia i l'etnografia.
 - b) La física i la cultural.
 - c) La cultural i l'arqueologia.
 - d) La paleontologia i la genètica.
2. L'antropologia té en compte la totalitat de l'experiència humana com a tema d'estudi. Aquesta perspectiva rep el nom de...
 - a) funcional.
 - b) sociològica.
 - c) històrica.
 - d) holística.
3. L'estratègia que fan servir els humans per a adaptar-se al seu entorn s'anomena...
 - a) ajustament.
 - b) cultura.
 - c) instint.
 - d) genètica.
4. Què és la comunicació simbòlica?
 - a) Una característica compartida pels simis i els humans.
 - b) Una característica que s'ha trobat en tots els primats.
 - c) Una característica específica dels humans.
5. Una de les diferències bàsiques dels humans respecte dels animals és que...
 - a) només els humans tenen la capacitat d'aprendre.
 - b) els humans neixen amb cultura, i els animals, sense.
 - c) els animals encara estan en ple desenvolupament; els humans, no.
 - d) els humans han d'aprendre el seu comportament en cada nova generació.

Qüestions breus

6. Què és una àrea cultural?
7. Què s'entén per treball de camp?

Solucionari

Exercicis d'autoavaluació

1. **b**

2. **d**

3. **b**

4. **b**

5. **d**

6. Una àrea cultural és una regió geogràfica on diverses societats tenen una cultura semblant.

7. El treball de camp és una tècnica de recerca que implica haver de viure amb un grup de gent i haver de participar en les seves activitats, i observar i enregistrar tot el que passa.

Glossari

activitat científica habilitat per a descriure fenòmens d'una manera objectiva i per a donar-ne compte en termes de causalitat.

antropologia ciència de la cultura o ciència que estudia el gènere humà en totes les seves dimensions.

antropologia cultural ciència que posa l'èmfasi en l'estudi dels símbols i s'ocupa, a banda de l'estudi del parentiu, de l'organització econòmica, política i social i de la ideologia, de l'estudi de la cultura material, les concepcions del món, l'art, la personalitat, etc.

antropologia física o biològica estudi dels éssers humans com a organismes biològics en el marc de l'evolució.

antropologia humanística ciència que s'ocupa de la interpretació de les cultures i d'aclarir els significats culturals.

antropologia lingüística ciència que analitza el lloc que ocupa el llenguatge en el context social i cultural.

antropologia social ciència que se centra en l'estudi de les relacions socials i comprèn normalment l'estudi del parentiu, de l'organització econòmica, política i social i de la ideologia (particularment dels valors religiosos).

arqueologia ciència que recupera, analitza i interpreta la cultura material o restes materials del passat amb l'objectiu final d'explicar el comportament humà.

cultura conjunt complex que inclou coneixements, creences, arts, lleis, morals, costums, i altres capacitats i hàbits adquirits per l'home com a membre d'una societat (Tylor).

cultura (concepció mentalista) sistema d'idees o conceptes.

cultura (concepció totalista) totalitat de les formes de vida dels éssers humans o totalitat d'eines, actes, pensaments i institucions adaptatives per mitjà de les quals els pobles viuen i es perpetuen.

estructura social concepte que fa referència a les relacions dels grups en una societat.

etnografia informació de primera mà extreta del treball de camp en una comunitat determinada, normalment mitjançant el mètode de l'observació participant.

font primària informació en estat pur que no ha sofert cap mena d'elaboració i que resulta de l'observació directa del període que s'ha estudiat.

funcionalisme perspectiva que defineix la tasca de l'antropòleg com a descobridor de la funció de cada institució.

funcionalisme estructural perspectiva que es fixa en la manera en què les institucions ajuden a mantenir el sistema social i se centra en el concepte d'estructura social.

mètode de la concordança consisteix a eliminar les possibles causes d'un fenomen mostrant exemples en els quals, encara que el resultat hi sigui present, tots els antecedents que es troben sota hipòtesi, excepte un, no hi són.

mètode de la diferència consisteix a establir un contrast entre dos grups de casos: en el primer hi són presents la causa i l'efecte; en el segon la causa i l'efecte hi són absents.

observació participant tècnica d'investigació que consisteix a compartir la vida d'una petita comunitat de proporcions raonables, prenent part en tantes activitats com sigui possible.

treball de camp observació intensiva i participant d'una cultura estrangera.

unitat d'estudi investigació d'una societat determinada, tant si és moderna com si és tradicional.

Bibliografia

Bibliografia bàsica

Havilland, W. (1993). *Cultural Anthropology* (capítols 1 i 2). Forth Worth: Harcourt Brace.

Kottak, P. (1996). *Mirror for Humanity* (capítols 1 i 2). Nova York: MacGraw Hill.
Traducció castellana: *Antropología cultural*. Madrid: MacGraw Hill (1997).

Malinowski, B. (1922, 1962). *The Argonauts of the Western Pacific* (volum 1, capítol 1). Londres: Routledge.
Traducció catalana: *Els argonautes del Pacífic Occidental*. Barcelona: Edicions 62 (1986).

Bibliografia complementària

Borofsky, R. (ed., 1994). *Assessing Cultural Anthropology*. Nova York: MacGraw Hill.

Garbarino, M. (1977). *Sociocultural Theory in Anthropology*. Nova York: Holt.

Gellner, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. Londres: Routledge.
Traducció castellana: *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós Ibérica (1994).

Kottak, P. i altres (1997). *The Teaching of Anthropology*. Mountain View, Califòrnia: Mayfield.

Kroeber, A. L.; Kluckhohn, C. (1952). *Culture*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Kuznar, L. (1997). *Reclaiming a Scientific Anthropology*. Walnut Creek (Co.): Alta Mira Press.

Lett, J. (1996). "Scientific Anthropology". *Encyclopaedia of Cultural Anthropology* (volum 4, pàg. 1141-1148). Nova York: Holt.

McGee, R. J.; Warms, R. L. (1996). *Anthropological Theory. An Introductory History*. Mountain View, Califòrnia: Mayfield.

Obeyesereke, G. (1992). *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton: Princeton University Press.

Ragin, C. (1987). *The Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.

Sahlins, M. (1995). *How 'Natives' think*. Chicago: Chicago University Press.

Spradley, J. (1970). *The Ethnographic Interview*. Nova York: Holt.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture*. Londres: Arnold.