

Fonaments Antropològics del Comportament Humà

AC1 - Comentari Crític d'un Article d'Interès Antropològic

Entrega 15/10/02

- [GUIA MÒDUL I](#)
 - [DUBTES DEL MÒDUL](#)
 - [PRESENTACIÓ PAC 1](#)
 - [CORRECCIÓ PAC1 \(Consultor: Blai Guarné Cabello\)](#)
-

GUIA MÒDUL I - EL CAMP I EL MÈTODE DE L'ANTROPOLOGIA:

(en paràgraf adentrat, comentaris del consultor; en paràgraf normal, parts del mòdul subrallades)

En aquest mòdul introductorri s'analitzen conceptes i corrents teòrics que resultaran de cabdal importància per a la comprensió de l'assignatura, a més a més, entenc que per a molts/es de vosaltres aquest serà el primer contacte amb l'antropologia, cal doncs que parem especial atenció en la seva lectura.

1. DEFINICIONS

L'apartat 1 es un capítol breu que ens aproxima als primers conceptes i definicions de l'antropologia tot situant-nos en el seu desenvolupament a nivell teòric.

Cal fixar-se especialment en la definició que del concepte de "particularisme històric" fa l'autor a la pàgina 8. Potser és excessivament esquemàtica, la podeu completar amb la lectura de les pàg.35-38 del manual de Laburthe-Tolra & Warnier, o bé amb la definició de les pàg.38-46 del manual d'Ember.

Si voleu aprofundir-hi més, la lectura de les pàg.28-31 del llibre de Laburthe-Tolra & Warnier us ajudarà també a entendre millor la influència de l'Escola Durkheimiana en l'antropologia social britànica, en el Funcionalisme i l'Estructural-Funcionalisme.

Finalment, per tots aquells que estiguen especialment interessats en saber més de tots aquests temes us recomano la lectura dels capítols 9 i 19 del llibre de Harris, M. "The rise of anthropological theory. A history of theories of culture". Nova York: Thomas y Crowell, (1968) traduït al castellà com "El desarrollo de la teoria antropológica". México DF: Siglo XXI, (1981).

2. LES SUBDISCIPLINES DE L'ANTROPOLOGIA

El capítol constitueix un material suficient per a la comprensió del tema que exposa, tanmateix si esteu interessats en aprofundir més en aquest tema podeu completar-lo amb la lectura del Capítol 1 del manual de Kottak. I en especial per aquells/es que estiguen interessats en saber més en torn la importància de la relació entre antropologia i els estudis lingüístics us recomano la lectura del capítol 17 del mateix manual, en concret de les pàgs.383-384, 386-387, i 388-391; del capítol 5 del manual d'Ember; i del capítol 3 del manual de Harris citat també al Pla Docent.

2.1. Antropologia Física

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 prosímis, 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.

2.1.1. Paleoantropologia

2.1.2. Genètica

2.1.3. Primatologia

2.1.4. Ecologia humana

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.

2.3. Antropologia lingüística

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

2.4. Antropologia social i 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.

3. EL CONCEPTE DE CULTURA

Aquest, com el primer, és un dels capítols clau dins en l'estudi del Mòdul 1. Malauradament no compta amb l'extensió necessària per aprofundir en tots els conceptes que apunta. Us suggereixo la lectura de les pàgs.40, 44 i 45 del manual d'Ariño, així com la del capítol 3, en concret les pàgs.34-41 del manual de Kottak, i de les pàgs.18-20 del manual d'Ember.

Per aquells/es que estiguen més interessats, o disposeu de més temps, una lectura molt profitosa seria la d'algun dels textos clàssics dels autors als que fa referència en Josep Llobera en aquest mòdul: E.B.Tylor, Lewis Morgan, Ruth Benedict, Margaret Mead, Alfred Louis Kroeber, Claude Lévi-Strauss, Marvin Harris, Clifford Geertz, o Leslie A.White, podeu accedir a aquesta lectura a través de la selecció del llibre de Bohannan i Glazer, que us cito al Pla Docent.

També podria ser de gran interès la lectura de la introducció del llibre "El Concepto de Cultura: Textos Fundamentales", compilat i prologat per J.S.Kahn, Barcelona: Anagrama (1975). Així mateix per aquells que vulgueu aprofundir en el que l'autor esquematitza com la concepció "totalista" de la cultura us recomano la lectura del capítol 22 i 23 del llibre més amunt citat de Harris, i per a saber més de la concepció "mentalista", la del capítol 20 del mateix llibre. Per últim una bona lectura final podria ser la dels capítols 1,2 i 3 de "La Interpretación de las Culturas", de Clifford Geertz.

4. ETNOGRAFIA

Aquest és un capítol metodològicament important. Llegiu-vos-el bé, tenint en compte que hi apareixen conceptes com "treball de camp", "observació participant", o "present etnogràfic", cabdals en l'estudi antropològic de la cultura. Fixeu-vos-hi molt bé sobretot aquells/es de vosaltres que us decidiu per l'Opció B de la PAC2, el treball de camp al campus virtual.

Podeu aprofundir en les definicions que se'ns proporcionen en aquest capítol amb la lectura del capítol 2 del manual de Kottak especialment de les pàgs.20 i 21, així com amb les pàgs.67-73 del capítol 4 del manual d'Ember.

Per aquells que estiguen interessats en completar la informació d'aquest capítol en torn el mètode qualitatiu amb les possibilitats d'utilitzar a camp una metodologia quantitativa us recomano la lectura de la 5ª part del manual de Laburthe-Tolra & Warnier, dedicada a l'Enquesta.

Aquells/es de vosaltres que hagueu iniciat ja la lectura del llibre de Nigel Barley, "El Antropòlogo Inocente", estareu encara assaborint els encerts i les frustracions de "llençar-se" al camp, us animo a continuar amb la seva lectura, empresa no gaire difícil si ens deixem portar per la fina ironia dels seu autor.

Fins fa poc temps, l'antropologia cultural i social ha trobat en el treball de camp la principal font 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.

5. L'UTILITZACIÓ DE LA HISTÒRIA EN L'ANTROPOLOGIA

Aquest és un capítol molt complet, a l'igual que els dos següents. La seva lectura és suficient per conèixer prou bé el tema. Tanmateix aquells que estiguen interessats podeu arrodonir-lo amb la lectura del text de Frazer del manual de Bohannan i Glazer, i amb la lectura dels capítols 9, 1, i 12, de "La Interpretación de las Culturas", de Clifford Geertz.

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:

- 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 dels subjecte o grup
- 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.
- 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.

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.

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.

7. EL MÈTODE HISTÒRIC I COMPARATIU

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** i de **Durkheim** sobre els aborígens d' Austràlia difícilment podran 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 d'aquest estat), sia en una cultura tradicional. Això és el que podríem anomenar nivell d'anàlisi o unitat explicativa.

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 al es 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.

8. MANIES I FEBLESES DE L'ANTROPOLOGIA

Aquest capítol requereix una atenció especial. El manual que teniu entre mans i que tot just ara comenceu a treballar és sens dubte d'una qualitat intel·lectual indiscutible. Es tracta d'un d'aquells textos que pot esdevenir un clàssic de lectura recomanada per a tots els estudiants que s'iniciïn en l'estudi antropològic. Ara bé, en certs aspectes reflexa una opinió molt personal del seu autor abans que respondre al pols generalitzat de les direccions que pren avui en dia l'estudi de la cultura.

Començant pel propi títol "Manies i febleses de l'antropologia" algunes afirmacions que s'hi fan haurien de ser enteses a partir d'un esforç crític addicional. Concretament em refereixo a aquelles afirmacions que fan referència al que "tenen de més grotesc" (pàg.31) certes tendències "extravagants" (pàg.37) que l'autor encasella en la idea d'una "mala ciència", i redueix d'un plomall al nivell "d'un allau de bestieses" (pàg.34) o "d'un guirigall de veus dissonants" (pàg.31) que "no fan més que embrutar els camins de la història" (pàg.37). De fet solament resulta possible qualificar el Postmodernisme, el Feminisme o el Tercermundisme, al que prefereixo referir-me com Pensament Postcolonial, com a "tendències perniciososes per al benestar epistemològic de la disciplina" (pàg.31) a partir de l'assumpció que les úniques eines vàlides per a la recerca antropològica han de ser les pròpies d'una idealitzada ciència natural, positiva i suposadament objectiva.

Des de la filosofia de la ciència anglosaxona, T.S.Kuhn criticà magistralment al seu llibre "La Estructura de las Revoluciones Científicas", Madrid: FCE (1990) la idea de que la ciència avança a partir de l'acumulació del coneixement. Els canvis de paradigma científic serien més que el resultat d'una línia evolutiva en el saber, producte directe de les intuïcions i els canvis de perspectiva que modifiquen els marges, els nostres límits en la interpretació del món.

En el mateix sentit Paul Feyerabend a "Tratado contra el Método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento", Madrid: Tecnos (1981) desqualificà la creença que el coneixement s'havia d'obtenir a partir d'un determinat procés d'investigació, qüestionant la pròpia existència del mètode científic com a garantia d'un saber real i objectiu. Feyerabend sosté que el saber científic es defineix en funció de qui el porta a terme, o el que és el mateix: sols és científic allò que és formulat per la gent de ciència.

Intel·lectuals com Horkheimer i Adorno de l'anomenada Teoria Crítica de l'Escola filosòfica de Frankfurt, han qüestionat la possibilitat de formular un discurs de raó únic. És a dir, han posat en tela de judici l'íntim lligam entre la nostra idea de racionalitat i la noció de veritat, que en darrera instància assumim com a certificació mítica del coneixement.

El filòsof francès Michel Foucault a qui faig referència a la bibliografia del Pla Docent ens revelà el sistema de racionalitat subjacent a les pràctiques pròpies del nostre mètode científic. Foucault assumeix la noció Nietzscheana del coneixement com a invenció humana, que entén la "veritat" com un domini de regles i normes que en moments específics de la història permeten emmarcar el "pensable" i el "no pensable", el "visible" i el "no visible".

Foucault ens desvetlla com des de finals del segle XVIII, el "saber", el coneixement científic s'associa a la idea de veritat implicant-se en la construcció de discursos hegemònics que en torn la higiene, la sexualitat, el delictes, o la salut mental disciplinen als individus en un cada vegada més racional i econòmic ajust entre les activitats productives, els recursos de comunicació i les relacions de poder.

Si el projecte intel·lectual de Foucault contribueix a enderrocar les certes i seguretats del pensament del que s'havia dotat la modernitat tot revelant com els discursos a més de constituir objectes construeixen subjectes, categories de persones, com el delinqüent, el malalt, l'anormal, el boig, l'homosexual, etc., en una economia de relacions en la que el poder alhora que subjecta als individus sota el seu control els aferra a la seva pròpia identitat i consciència, l'aposta intel·lectual de Jacques Derrida qüestionarà també la noció tradicional de veritat, i

de la lògica i el sentit únic del discurs en una aposta per desmuntar, per deconstruir, el sistema de racionalitat subjacent a la metafísica occidental.

Quan encetem l'estudi del Mòdul IV aprofundirem més en aquestes qüestions, serà aleshores el moment per parlar de com subjecte i poder s'entenen en una economia de relacions en la que el poder alhora que subjecta als individus sota el seu control els aferra a la seva pròpia identitat i consciència.

El que ara m'interessa però es que veieu que la ciència no és neutre, que al cap i a la fi es basa en un discurs social i culturalment construït a partir de prejudicis i de convencions, de posicionaments ideològics i d'exclusions.

La ciència és un relat que hem decidit creure per entendre el món. Afirmacions del tipus "Només hi hauria d'haver científics socials que demostrassin diferents hipòtesis, però sense estar compromesos de manera irracional amb cap dogma específic" (pàg.38) resulten paradoxals si considerem que la pròpia ciència constitueix un discurs dogmàtic, un exercici de poder que distingeix entre el "científic" i el "para-científic", entre el "lògic" i l'"a-lògic", en una classificatòria "racional" que anomena desordre als ordres alternatius, i caos a tot allò que se li escapa.

Sols si assumim una idea de ciència estàtica i impermeable reconeixem en aquestes noves tendències teòriques un episodi víric que ha vingut a destarotar el nostre "laboratori de ciències naturals" en el que segons l'autor, hauríem de forjar les eines de la nostra recerca.

La recerca antropològica no es basa en la observació silenciosa d'un precipitat químic, o en la mecànica acceleració de les partícules. Els antropòlegs, com els psicòlegs o els sociòlegs treballem amb material sensible, treballem amb persones, amb individus, i alhora nosaltres mateixos som sers socials que inevitablement portem al camp, a l'anàlisi del nostre objecte d'estudi un bagatge acadèmic, intel·lectual, moral i ideològic farcit de prejudicis i bones intencions. D'això, els que heu iniciat la lectura del llibre de Nigel Barley ja n'estareu força al corrent.

Entestar-se en la idea que la pròpia realitat, les circumstàncies que ens construeixen com a persones no afecten la nostra percepció del món, emparant-nos en una pretesa patent de "cientificitat" no sembla quan de menys una empresa gaire realista.

Precisament és al Postmodernisme com a corrent teòric al que devem haver caracteritzat l'etnografia d'una voluntat per revelar aquests aprioris, per evidenciar en un exercici d'autocrítica constant que l'anàlisi de l'antropòleg mai podrà sostreure's plenament de la seva pròpia subjectivitat com individu. És en aquest sentit que us comentava en el Pla Docent com en les darreres dècades les tendències interpretivistes i evocadores han reivindicat la importància de l'hermenèutica, de la crítica literària, o de l'anàlisi dialògic en un intent per evidenciar i fins i tot privilegiar les subjectivitats dels informants i del propi antropòleg en el desenvolupament de la recerca etnogràfica.

És per tant un moment de canvi, de creativitat, en el que ja no podem aixopugar-nos sota el paraigües de paradigmes teòrics fixos com ho foren el seu dia l'Evolucionisme, el Funcionalisme, o l'Estructuralisme. Si alguna cosa hem de tenir clara és que ens trobem al bell mig de tots els "Post-ismes". Però aquesta situació lluny de despertar la nostra alarma com a garants d'una integritat científica suposadament amenaçada ens hauria d'esperonar en la recerca d'un coneixement, d'un saber més refinat.

Clifford Geertz ha assenyalat com al cap i a la fi el que l'antropòleg enten no és res més que les seves interpretacions de les interpretacions que un informant ens dona del seu món. Sembla força assenyat doncs, apostar per construir el coneixement etnogràfic profund a partir d'un complex procés en el que l'antropòleg i els seus informants estableixin les bases d'una comprensió comunes posant de manifest els seus pre-conceptes en torn l'altre.

La pàlida imitació de la objectivitat de les ciències exactes sols serviria per negligir la importància del diàleg entre les intersubjectivitats que privilegia per igual la veu de l'antropòleg i la de l'informant en un intent més que per representar, per persuadir, per evocar líricament el significat de l'altre cultural.

Que el viatge que inicia l'antropòleg a l'endegar un treball de camp naufragui o no en l'intent de ser mitjancers entre formes d'entendre el món que tot sovint s'aventuren intraduibles, entre realitats inefables, dependrà sols de la nostra capacitat per avançar en aquest joc de coneixement mutu.

Permeteu-me una breu anècdota al fil de com els prejudicis que els antropòlegs portem al camp poden ajudar-nos a avançar en el coneixement. Fent treball de camp a la regió de la Baranya al sud d'Hongria, recordo els rostres desconhortats dels meus companys de recerca, antropòlegs tots de la Universitat de Budapest, en veure com una enorme llaua inflable de Coca-Cola presidia la plaça central de la vila de Mòhacs durant la celebració d'una festa tradicional. Desolats i avergonyits pel que consideraven la perversió d'una de les seves festes més "autèntiques", es desfeien en laments per intentar fer-me entendre que allò era un signe més de la decadència que implicava la tant celebrada globalització i el capitalisme salvatge en el que el país s'estava enfonsant.

El que més em sorprenia de tot plegat era que aquesta opinió l'expressessin aquells que si menys no teòricament havien estat entrenats per distingir i entendre el canvi cultural. Durant molts anys el paradigma Estructural-Funcionalista dins l'antropologia social britànica s'entestà en caracteritzar les cultures que analitzava en densos estudis de parentiu a partir d'una deliberada i sospitosa absència del canvi. L'acusació de contribuir a mantenir l'estatus quo d'un engranatge que es nodria amb les informacions d'una disciplina capaç de proveir de dades a l'administració colonial en torn les seves més exòtiques possessions no era pas per atzar. El mateix Radcliffe-Brown s'enorgullia d'aquesta contribució científica al manteniment de l'Imperi.

Com us deia a la Trobada d'Inici, l'antropologia ha sofert l'acusació d'haver estat en certs capítols foscos de la seva història, al servei i ajuda logística de l'empresa colonial. D'haver estat implicada com a disciplina científica en la tasca d'estendre els interessos de l'imperialisme europeu en un context en que la figura de l'antropòleg tot sovint era seguida per la del colonitzador, que sota la disfressa del progrés civilitzador i humanitarista, estenia geogràficament el seu projecte d'opressió i domini.

El treball de camp que ha constituït el vaixell insígnia de la recerca antropològica, no ha estat exempt de fer aigües al veure les seves dades instrumentalitzades pels interessos europeus en la conquesta del món. En aquest sentit, Michel Leris, etnòleg, literat i militant avantguardista deixeble de Maurice Leenhardt qui alhora ho havia

estat del mateix Durkheim, ens proposava ja a 1950 replantejar el context de la recerca antropològica més enllà de ser l'expressió del domini colonial :

"Si és indiscutible que l'etnografia -sota pena de deixar de ser una ciència- ha de tendir a un màxim d'imparcialitat, no és menys discutible que, essent una ciència humana, no podria pretendre un despreniment menor encara que el que és el propi d'una ciència física o d'una ciència natural. A despit de les diferències de color i de cultura, quan fem una enquesta etnogràfica allò que observem són sempre semblants i no podem davant d'ells adoptar la indiferència, posem per cas, de l'entomòleg que contempla amb ulls curiosos uns insectes que es barallen o que es devoren entre ells. A més, la impossibilitat de sostreure del tot una observació de la influència de l'observador és, per a l'etnografia, encara molt menys negligible que per a les altres ciències, ja que va molt més lluny. Fins i tot si considerem -en nom de la ciència pura- que ens hem de limitar a dur a terme les nostres enquestes sense intervenir-hi, no podem fer-hi res en contra, ja que la sola presència de l'enquestador al si de la societat sobre la qual treballa ja és una intervenció: les seves preguntes, les seves converses, fins i tot el seu simple contacte susciten a la persona que entrevista problemes que no s'havia plantejat mai, li fa veure els seus costums sota una altra llum, li desvetlla d'altres horitzons." Leiris, M. pàg.35 a [1950] "L'etnògraf davant el colonialisme" al llibre "L'etnòleg davant el colonialisme", Barcelona: Icària (1995)

Si alguna cosa hem après en les darreres dècades i molt principalment gràcies a les aportacions d'aquestes "manies i febleses de l'antropologia" és que el paper de l'antropòleg no és el d'erigir-se en custodi de la puresa d'una cultura i menys per interessos bastards, com tampoc s'hauria d'erigir en garant de la integritat i puresa d'una suposada objectivitat científica.

Les cultures com la ciència sols estan vives en funció de la seva capacitat per acceptar el canvi, per créixer a partir del conflicte que impliquen les noves aportacions. La llana inflable al mig de la plaça del poble de l'anècdota era un símptoma de dinamisme cultural d'una festa popular prou viva i participada com per reinventar-se en cada celebració, com per incorporar el nou en el vell, fins al punt d'haver despertat l'interès d'una multinacional per invertir-hi els seus diners.

Per aquells de vosaltres que després d'aquesta explicació estigueu interessats/des en aprofundir en les aportacions que el Postmodernisme, el Feminisme, o el Pensament Postcolonial han fet a la recerca etnogràfica us suggereixo la lectura dels textos següents :

En torn l'Antropologia i el Postmodernisme :

Clifford, J. & Marcus, G.E. (ed.) (1986) "Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography". Berkeley: University of California Press. Traducció castellana: "Retòriques de la Antropologia". Gijón: Ediciones Júcar (1991).

Clifford, J. (1988) "The Predicament of culture twentieth-century ethnography, literature, and art". Cambridge [etc.] Harvard University. Traducció castellana: "Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna". Barcelona: Gedisa (1995). En concret hi torbareu un article en torn el concepte d'Orientalisme a l'obra d'Edward Said molt interessant. Si us apassiona el tema podeu anar directament a consultar l'obra de Said.

Gellner, E. (1994) "Posmodernismo, razón y religión". Barcelona: Paidós.

Layton, R. (1997) "An introduction to theory in Anthropology". Cambridge University Press, el darrer capítol en torn el postmodernisme és molt aclaridor.

Reynoso, C. (comp..) (1996) "El surgimiento de la antropología postmoderna". Articles de Geertz, C., Clifford, J. et altri. Barcelona: Gedisa; en concret us recomano la introducció de Carlos Reynoso.

En torn E.Said i el Pensament Postcolonial :

Ashcroft, B. & Ahluwalia, P. (2000) "Edward Said. La paradoja de la identidad". Barcelona: Edicions Bellaterra

Bhabha, H.K. (1986) "The Other question, a Literature, Politics and Theory". Londres: Methuen

Bhabha, H.K. (1983) "The other question: the stereotype and colonial discourse" a Evans, J. & Hall, S. (ed.) "Visual Culture: the reader" (1999). Londres: SAGE-The Open University

Said, E. (1979) "Orientalism". Nova York: Random House. Existeix traducció al català : "Orientalisme". Vic: Eumo (1991)

Said, E. (1996) "Cultura e Imperialismo". Barcelona: Anagrama.

En torn el Feminisme :

Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. & Fraser, N. (1995) "Feminist contentions. A philosophical exchange" Routledge: Londres.

Beck-Gernsheim, E., Butler, J., Puigvert, L. (2001) "Mujeres y transformaciones sociales", Roure: Esplugues de Llobregat.

Butler, J. & Scott, J.W. (1992) "Feminists theorize the political", Routledge: London

Butler, J. (1999) "Gender trouble, feminism and the subversion of identity". Routledge: Nova York, Londres.

Butler, J., Laclau, E. & Zizek, S. (ed.) (2000) "Contingency, hegemony, universality" Verso: Londres.

Haraway, D.J. (1991) "Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza". Feminismos, Cátedra: Madrid

Kuhn, A. (1991) "Cine de mujeres. Feminismo y cine". Signo e Imagen, nº25, Cátedra: Madrid

Melhuus, M. (1996) "Power, Value and the Ambiguous Meanings of Gender" (pàgs. 230-260) a "Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery". Melhuus, M. & Stolen, K.A. (ed.) Verso: Nova York, Londres

Mulvey, L. (1988) "Placer visual y cine narrativo". Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo / Fundación Instituto Shakespeare / Instituto de Cine y RTV: València

Per acabar m'agradaria dir-vos que no voldria que a partir d'aquesta explicació qüestionéssiu un material d'una vàlua i rigor indiscutibles, que com us deia més amunt pot esdevenir un clàssic de consulta obligada per a tots aquells que escoltin la crida de l'estudi antropològic de la cultura.

D'ençà de les darreries dels anys seixanta, l'antropologia ha dut a terme l'examen de consciència més exhaustiu i radical de la seva història. Com a resultat, actualment ens trobem en una situació de fallida científica. Després de més d'un segle de desenvolupament antropològic podria semblar que l'única herència acceptable que la disciplina pot aportar al futur és un guirigall de veus dissonants. Aquesta situació és el resultat de la **politització de l'antropologia**. El marxisme, el tercermundisme, el feminisme radical i el postmodernisme són els culpables principals d'aquesta situació.

Els nous ismes no asseguren noves vies, ni noves perspectives, ni noves teories dins de la disciplina. El que fan es subvertir l'antropologia negant la validesa empírica del treball de camp, emfasitzant la incongruència de les sistematitzacions i les comparacions, i afirmant la impossibilitat de les generalitzacions. En una paraula, amb aquests ismes l'antropologia deixa de ser un projecte científic i esdevé crítica cultural.

8.1. Antropologia postmodernista

El resultat de donar una importància primordial a la significació, als problemes de la interacció entre l'observador i l'observat, i d'afirmar la primàcia exclusiva dels valors culturals, ha estat la pèrdua de l'anàlisi socioestructural, fonamental en les ciències socials a partir de **Marx** i **Durkheim**, i d'alguna manera també de **Weber**. Els éssers humans ja no es veuen limitats per forces objectives, de les quals sovint ni són conscients ni les poden controlar. Tal com diu Gellner, una cosa és afirmar que els conceptes limiten, i una altra de ben diferent i inacceptable és dir que únicament limiten els conceptes.

8.2. Antropologia tercermundista

Enmig d'aquest garbuix de veus queixoses provinents del Tercer Món, que no tan sols denuncien constantment els errors d'Occident, sinó que estenen nocions absurdes i increïbles d'elles mateixes i del seu passat, l'antropòleg tercermundista col·labora en la perpetuació d'aquest absurd. El silenci de la comunitat acadèmica, incapaç d'afrontar críticament aquesta allau de bestieses només perquè no és políticament correcte fer-ho, és un senyal inequívoc de coses pitjors que encara han de venir.

8.3. Antropologia feminista radical

Retornant a la nostra disciplina, el primer que cal dir sobre les teories antropològiques és que el fet d'anomenar-les masclistes, burgeses, blanques i decimonòniques no ens ajuda. Per ser que sigui veritat, però és epistemològicament inconseqüent. les **teories** són explicatives, parcialment explicatives o senzillament errònies.

L'**activitat científica** és l'habilitat per a descriure fenòmens d'una manera objectiva i per a donar-ne compte en termes de causalitat. Qualsevol persona que estigui disposada a acceptar les regles del joc pot participar-hi i introduir-hi 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. Llavors, les teories no es poden comunicar perquè es basen en experiències inefables. Amb això entrem en el món de la subjectivitat.

8.4. Antropologia científica: el camí del futur

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 integressin i articulessin allò que a primera vista pot semblar incompatible.

DUBTES DEL MÒDUL:**Data:19:55:19 23/09/2002**

1.- Definición de cultura de Kroeber y Kluckhohn. " La cultura consiste en patrones explícitos e implícitos de los y para los comportamientos, adquiridos y transmitidos mediante símbolos..." Probablemente el concepto de símbolo es más extenso de lo que yo pienso. ¿Podrías aclararlo un poquito?

Data:23:01:03 27/09/2002

Voldria assenyalar abans de res com amb la noció de símbol fem front a una de les qüestions més profundes de l'estudi de la cultura.

L'ésser humà, com a construcció social i cultural és eminentment simbòlic. És a dir, és la seva capacitat per simbolitzar el món, el que l'ha dotat d'un llenguatge o un sistema d'escriptura tant complex com l'alfabet, per citar sols dos dels exemples més reeixits. Podríem dir doncs, que som sers simbòlics, en el sentit de que som capaços de vehicular en signes arbitràriament escollits sentiments, consignes, idees, i fins i tot, autèntics móns significatius en abstracte.

Com assenyala l'antropòloga britànica Mary Douglas :

"La vida de todo ser humano revela un sistema de símbolos coherente. Cuanto menos organizado el modo de vida, menos articulado será ese sistema....El establecer límites y fronteras simbólicas constituye un modo de ordenar la experiencia. Los símbolos no verbales crean una estructura de significados dentro de la cual pueden relacionarse los individuos y hallar cuáles son sus propósitos últimos. El aprendizaje y la percepción dependen de la capacidad de clasificación y distinción de cada uno. Para ordenar individualmente la experiencia es necesario establecer límites simbólicos, pero los rituales públicos que desempeñan esta función son también necesarios para organizar la sociedad"

Cerquem un exemple per veure més clar de què estem parlant. Pensem en els tòtems. De fet, el tòtem es principalment un símbol, una expressió sensible d'un altre cosa, d'una amalgama de sentiments, de relacions. El tòtem, el pal de fusta treballat tot fent imatges de rostres i animals, és el significant, la representació fixa, d'un significat ideal: el clan, la tribu, tal com un tros de tela pot ser la representació d'un ideal tant inabastable com el de la pàtria.

2.- ¿Puedes ampliar en un par de líneas la teoría de la cultura de Lévi-Strauss?

Data:23:01:03 27/09/2002

La teoria de la cultura de Lévi-Strauss passa per considerar l'estudi de les formes socials com un reflex, com una expressió de les infraestructures inconscients de la ment humana. Pel pare de l'estructuralisme a l'antropologia, és al nivell inconscient en el que se situa la lògica de l'intercanvi entre oposats, la lògica dels contrastos que organitza la comunicació social operant a tres nivells : l'intercanvi de dones en matrimoni com aliança contractual entre dos grups; l'intercanvi de béns i serveis, de dons i contra-dons; i l'intercanvi de paraules, de missatges verbals a través del llenguatge. En aquest sentit, l'intercanvi, com a clau de volta de la comunicació, separa a l'home de l'animal, la cultura de la natura.

De fet, la diferència lingüística entre llengua i parla establerta per Saussure es troba a la base dels estudis estructuralistes de Lévi-Strauss. La analogia lingüística és clara, d'igual forma que el lingüista va més enllà de la significació d'un missatge concret en el seu intent per inferir les estructures lògiques que el conformen a nivell gramatical, l'antropòleg ha d'afrontar l'estudi de les formes de parentiu, dels mites, o de la funció totèmica, com a manifestacions d'estructures cognitives universals. Des d'aquesta perspectiva l'antropòleg estructuralista haurà d'intentar accedir a l'esquema conceptual que s'oculta darrera de tot comportament social.

3.- ¿Puedes hacer lo mismo con la concepción mentalista de la cultura?

Data:23:01:03 27/09/2002

De fet la concepció mentalista de la cultura desenvolupa àmpliament al noció de símbol. Per aquesta concepció la cultura és un sistema d'idees, que es fan tangibles mitjançant els símbols. Per C.Geertz, un dels màxims representants d'aquest corrent, qualsevol tipus d'objecte, acte o esdeveniment que pugui servir per a vehicular idees o significats pot esdevenir un símbol. El símbols són doncs, des d'aquesta perspectiva, fonts d'informació externa que els humans utilitzem per a organitzar la nostra experiència i les nostres relacions socials, "models de" la realitat, i "models per" a afectar la realitat.

Data:13:06:36 27/09/2002

No entenc a que es refereix en Boas quan parla de "..els nostres indígenes dels planells,..." a la pàgina 114 .Si algú m'ho pot aclarir estaré molt agraït.

Data:23:01:03 27/09/2002

I sobre el llibre de Franz Boas, "els nostres indígenes dels planells" fa referència als cinematogràficament anomenats "indios de las praderas".

Data:19:13:11 27/09/2002

A la pàgina 94 cap a la meitat diu: "...si les mateixes proporcions mètriques del cap són recurrents en totes les races, aquestes proporcions no poden constituir un criteri significatiu dels tipus racials fonamentals, encara que sí que poden ser indicacions valuoses del desenvolupament de subraces locals dins d'un grup racial."

En aquestes dues últimes ratlles quan parla de que sí que poden ser indicacions valuoses del desenvolupament de subraces locals dins d'un grup racial, a què es refereix? Per què les proporcions mètriques del cap (a què es refereix Boas) no poden constituir un criteri significatiu de les races fonamentals i en canvi sí per al desenvolupament de subraces locals?

Data:23:01:03 27/09/2002

En quan a la consulta en torn el tema de les races i les subraces, penseu que com us anunciava a la Trobada d'Inici, Boas es mou a cavall entre el segle XIX i XX, intuïnt la invalidesa de la noció de raça, però no disposant encara d'eines conceptuals per a referir-se a les diferències fenotípiques sense usar aquest terme, i en certa mesura, les seves implicacions. En aquest sentit, alhora que sosté la dificultat de parlar de tipus racials fonamentals, s'interessa per esbrinar com s'ha arribat a les diferències morfològiques entre els pobles, i pensa en les variacions de les proporcions mètriques del cap com a possibilitat per a treure'n l'entrellat. Resulta força interessant copsar els titubeigs, els dubtes de Boas reflectits en el text, reflexions que de vegades semblen oposades i el situen en l'esforç de voler expressar allò que encara no s'ha dit: que no té cap sentit científic correlacionar característiques físiques amb desenvolupaments morals o tecnològics, i per tant amb superioritat o inferioritat cultural.

Data:20:04:16 01/10/2002

A la pàg.15 del mòdul1 posa:" Als EUA, sota l'hegemonia de la proposta boasiana del principi del s.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 historico-culturals".

La meua preg. és: Boas planteja que la millor manera per entendre un fet cultural és trobar-ne els antecedents històrics, així doncs com és que es deixen de banda les reconstruccions històriques, entenent que aquestes no poden ser especulatives, sinó científiques.

Data:21:56:05 01/10/2002

Jo crec que en Boas no considerava pas la història com algú irrellevant, sinó que si tenia la seva importància, però la reconstrucció històrica no es pas científica, no es rigorosa ni es pot analitzar amb dades, deixa buits que sovint s'han omplert amb les teories de l'evolució, es per això que encara que no la deixa de banda i que es un complement al seu nou mètode :

- Indaga en totes les formes de cultura del poble que estudia
- Analitzar la història dels grups veïns
- Recerca de lleis del desenvolupament cultural (aquest punt no l'aplica mai perquè no creu en la generalització)

Data:20:34:35 05/10/2002

Penseu que les reconstruccions històriques tenen poc de científiques. Sense anar més lluny, aquí mateix, folkloristes com Joan Amades recorrien les comarques del País recollint tot sovint de forma incontrastada rondalles i tradicions, producte de males interpretacions o directament d'errades categòriques. El seu desig per preservar un passat històric reconstruït, podia fer-los arribar a pagar als informants per a que en ple més de juliol es vestissin com si estiguessin al Nadal, i encenguessin la llar de foc per prendre nota de les cançons que asseguraven cantar en aquelles dates, mentre registraven en fotografies com feien "cagar" un tió força estiuenc.

Data:18:39:51 02/10/2002

En la pàg. 20 del mòdul 1 diu que "The Golden Bough", de James Frazer, es va convertir en el boc emissari dels fundadors de l'antropologia... Algú em sabria dir què vol dir boc emissari o què significa en el context d'aquesta frase?

Data:22:59:44 02/10/2002

Boc emissari---->víctima expiatòria

Data:20:34:35 05/10/2002

En el context del Mòdul I, per "boc emissari" cal entendre el "boc expiatori" contra el qual s'argumentà intel·lectualment un estudi de la cultura rigorós i científic, oposat a qualsevol reconstrucció històrica, conjecturada i inexacta.

I finalment, què significa la paraula reificació? (Es troba en el segon requadre en gris de la pàg. 23 on parla de que el treball de camp genera un seguit de problemes crucials...).

Data:13:28:09 03/10/2002

Jo m'he quedat amb el dubte de saber en què consisteixen les teories neoevolucionistes que segons el mòdul van tornar a imposar-se a la dècada dels 50.

Data:20:34:35 05/10/2002

En un sentit proper cal assenyalar com el "funcionalisme" de Malinowski, l'"estructural-funcionalisme" de Radcliffe-Brown, o el mateix "particularisme històric" en el que us esteu introduint de la mà de Franz Boas, proporcionaren principis rigorosos a l'estudi de la cultura, fins al punt de contrarestar efectivament els esquemes arbitraris, preconcebuts i deterministes de l'evolucionisme decimonònic de Lewis Henry Morgan o d'Edward Burnett Tylor.

No obstant això, a partir de la dècada dels anys trenta, l'interès per l'evolució cultural revifà en el que anomenem les tesis neoevolucionistes, presents a l'obra d'antropòlegs com Leslie White, o en una dimensió més propera a l'ecologia cultural, a la de Julian H. Steward.

White es mostrava interessant pel desenvolupament de la cultura en un sentit universal -la cultura humana en el seu conjunt- més que no pas per determinades cultures en concret. Entenent la cultura com una mena d'amalgama de trets la finalitat dels quals seria la satisfacció de les necessitats físiques i espirituals de l'home, en un joc evolutiu en el que els elements culturals més recixits sobreviurien enmig d'un context de competència constant.

Les tesis de White establien en el factor tecnològic l'element determinant de la resta de components culturals, en una dinàmica en la que el canvi cultural i l'organització social anirien a retruc del desenvolupament tecnològic.

Com veieu doncs, el neoevolucionisme reivindicava un element capdal en les tesis evolucionistes del XIX : la consideració de l'evolució cultural com quelcom progressiu i unidireccional, fruit del desenvolupament tecnològic; ara bé, actualitzant-lo als paradigmes contemporanis de l'estudi cultural, és a dir, sense encabir societats concretes en estadis fixos de desenvolupament com havien fet els evolucionistes del XIX.

Si l'obra de White va fer reviure l'interès per l'anàlisi dels canvis culturals i les transformacions socials, incidint en els efectes del desenvolupament tecnològic i l'organització social de la cultura, el llegat investigador de Julian H. Steward també contribuï a incidir en elements propers a la revolució cultural, especialment en la seva relació amb el medi ecològic.

A diferència dels evolucionistes unilineals del XIX i del mateix Leslie White, Steward s'interessà pels processos de transició de la societat primitiva a la societat moderna, en un intent per determinar les regularitats presents en el desenvolupament cultural.

En aquest sentit, i de nou prenent distància del determinisme de les tesis de White, Steward ens parla en els seus escrits de la dècada dels cinquanta d'una "evolució multilíneal", cridant l'atenció sobre els processos materials que impliquen als éssers humans en l'empresa de fer front al seu entorn, i el mode en que aquest enfrontament repercuteix en la resta de dimensions socials de la seva cultura. No en va, hem de considerar a Julian Steward, més que un neoevolucionista, com un dels pares de l'ecologia cultural, l'estudi de la forma en la que els individus i els grups humans s'adapten a les condicions naturals mitjançant la seva cultura.

PRIMERA ACTIVITAT D'AVALUACIÓ CONTINUADA**PRESENTACIÓ**

Activitat 1 de l'AC. Activitat de Crítica Cultural. Lectura crítica i anàlisi de l'article de Franz Boas, "El objectiu de la recerca antropològica" [1932] al llibre "Els mètodes de l'etnologia", Icària: Barcelona (1996).

Aquesta activitat es realitzarà individualment. Haurem de desenvolupar un comentari crític d'aquest article, tenint en compte que el que es valorarà serà la incorporació del contingut apreses en l'estudi del Mòdul I "El camp i el mètode de l'antropologia", i la capacitat per relacionar les idees exposades per l'autor amb la pròpia aproximació a l'estudi social i cultural de la nostra realitat.

El treball no ha de tenir una extensió superior a les tres planes, i el podeu estructurar seguint els criteris següents:

- Breu resum del contingut de l'article.
- Anàlisi crític dels aspectes que considereu més interessants en la seva argumentació.
- Relació de les idees exposades per l'autor amb els continguts estudiats al Mòdul I, així com aplicació d'aquestes idees en la comprensió de la nostra pròpia realitat social i cultural.

Centrant-nos en l'article, la lectura del text que us proposo ens endinsarà en el projecte intel·lectual de Franz Boas (1858-1942) qui format inicialment com geògraf i psicofísic a Alemanya, esdevingué des de les seves lliçons a la Universitat de Columbia, i com a conservador de l'American Museum of Natural History de Nova York, el mestre d'una fornada decisiva d'antropòlegs culturals entre els qui destacarien Alexander Goldenweiser, Melville Heskovits, Alfred Kroeber, Robert Lowie, Paul Radin, Edward Sapir, Margaret Mead o Ruth Benedict.

Boas es proposava desenvolupar un projecte intel·lectual que avarques l'estudi de la societat humana en el seu conjunt, emprant les eines de la història, la biologia, la paleontologia, l'arqueologia, la geografia, la lingüística, la psicologia social, en una gran disciplina, l'antropologia cultural, científicament rigorosa i socialment compromesa amb un món que assistia a l'extinció de les cultures primitives.

La seva obra contribuï en aquest sentit a establir les bases del "relativisme cultural" segons el qual els sistemes de valors de totes les cultures han de ser considerats a igual nivell, entenent els seus costums, valors i creences en funció dels patrons culturals que els hi són propis.

Oposant-se al propòsit dels evolucionistes d'agrupar les societats humanes en estadis fixos del desenvolupament cultural ordenats jeràrquicament, Boas argumentà com moltes vegades ni la cultura avança del simple al complex, ni els mateixos fenòmens es deuen a idèntiques causes, evidenciant com d'erroni arriba a ser intentar establir des d'una perspectiva antropològica recorreguts evolutius, escalats unilineals de la superioritat cultural.

Obsedit per cercar resposta al "per què" de les diferències culturals i la seva gènesi, Boas considerà al llarg de la seva obra el paper de la difusió dels elements culturals, més que no pas la invenció independent, però lluny de fer-ho des d'una perspectiva absoluta i determinista, defensà la necessitat de provar científicament les relacions històriques que avalessin qualsevol difusió.

Bel·ligerant com ningú ho havia estat abans amb els intents d'establir correlacions interessades entre ètnia, llengua, cultura, i l'encara científic concepte de "raça", establí les bases del compromís social i de lluita pel respecte que hauria d'imprimir el tarannà activista i compromès de molts dels grans autors de l'escola d'antropologia nord-americana com les seves deixebles Ruth Benedict o Margaret Mead.

Entre la tendresa i la solemnitat, trobareu a les pàgines d'aquest article la candidesa de veure apuntades assumpcions i posicionaments científics que després es confirmarien, de la mà d'un Boas certer i lúcid, d'agudes penetrant, capaç d'invalidar falsos determinismes biològics, geogràfics, o culturals.

CORRECCIÓ PAC1 (Consultor: Blai Guarné Cabello):

Podríem resumir els elements claus de l'article, és a dir, aquells elements (presentes també al Mòdul I) que calia destacar especialment en els vostres comentaris en :

- Entendre i exposar la posició intel·lectualment crítica de Franz Boas en vers les tesis evolucionistes i difusionistes.
- Exposar la noció de "particularisme històric" en funció del llegit en l'article, així com la seva vinculació amb el concepte de "relativisme cultural".
- Subratllar la dimensió "integrada" amb la que el pare de l'"Antropologia Cultural" caracteritza la seva definició de la "cultura".
- Reflexionar en torn l'ús que Franz Boas desenvolupa de la noció de "raça", en la seva crítica constant als determinismes evolutius, biològics i racials.
- Destacar el rigor i la precisió científica, que juntament amb l'escrupolositat metodològica i la constant comprovació de les dades recollides, caracteritzen el llegit de Franz Boas.

En la gran majoria dels vostres treballs resulten presents l'apassionament investigador de l'obra boassiana, la força d'una reflexió intel·lectualment rigorosa i socialment compromesa, així com uns interessos de recerca que abastaven des de l'antropologia física fins a l'antropologia social i cultural, passant per l'anàlisi lingüístic o l'estudi psicològic de la interrelació entre l'individu i la societat.

Com ara ja sabeu, en un context intel·lectual que havia invalidat d'un plumall qualsevol desenvolupament del pensament no occidental com a "salvatge", "primitiu", o "pre-lògic", Franz Boas carregà durament contra qualsevol intent de traçar un recorregut unilineal en l'evolució cultural de les societats humanes, oposant-se a l'aforisme evolucionista "fenòmens d'entitat similar són resultat de causes idèntiques", i a l'hora i també de forma radical, a qualsevol mena de difusionisme matusser i especulatiu, que mancat de dades contrastades negligís la possibilitat de la invenció cultural independent.

La principal lliçó que podem extreure del llegit intel·lectual de Franz Boas passa per considerar el rigor i la escrupolositat com elements clau en la recerca cultural. En front la cerca lleugera i aventurada de lleis generals, la necessitat d'entendre cada manifestació cultural -ja sigui institució social o objecte de cultura material- des dels estrictes marges de la societat que l'ha conformada, atenent a l'estudi de les seves particularitats històriques, es revelarà com l'única via per accedir a la "veritat científica".

No en va la principal crítica que podem fer a Franz Boas, passa per reconèixer com el seu vindicat rigor científic, i el seu exhaustiu tractament de les dades culturals, que res tenia a envejar a la precisió dels científics naturals, aproximaren massa perillosament els seus nobles i elevats objectius a un projecte intel·lectual que paradoxalment corria el risc d'excloure el més essencialment humà en pro de la "freda veritat".

No voldria però concloure aquest comentari sense parlar-vos de dos elements que m'ha sorprès trobar acríticament incorporats en certs treballs, per bé que us en vaig fer especial esment en el missatge d'Introducció al Mòdul I, en el missatge relatiu a les aportacions dels postmoderns, i en el plantejament de la PAC-1.

El primer és la crítica "fàcil" i irreflexionada a les aportacions del postmodernisme a la recerca cultural. Penseu que malgrat la caracterització negativa que en el mòdul se'ns fa d'aquest corrent, sense la seva reflexió en torn el sentit del coneixement etnogràfic, i com construïm l'alteritat cultural erigint-nos en l'autoritat científica capaç de descriure la seva existència, l'antropologia seria una altra cosa. Potser seuria en un lloc més proper al de l'arrogant seguretat d'altres disciplines, satisfeta del seu aparell metodològic i conceptual, però sens dubte seria molt menys madura i relativista en vers el seu propi coneixement. Rellegiu-vos si ho creieu necessari la Introducció que vaig fer al Mòdul I, així com el meu missatge relatiu als postmoderns.

I el segon element, i encara més important, la incorporació descontextualitzada que alguns heu fet de la noció de "raça". Cal no oblidar que Boas era un científic a cavall entre el segle XIX i el XX, i que l'ús que fa del concepte de "raça" és sorprenentment avançat si pensem que s'oposa a un context científic que encara veia en aquest terme una base sòlida per a la classificació humana. En aquest sentit Boas escriu :

"Els biòlegs tenen tendència a insistir en la relació entre la complexió corporal i la cultura. Hem vist que mai s'ha establert cap evidència d'aquesta interrelació amb proves que superin una crítica seriosa [...] cada raça inclou tants individus d'estructura hereditària diferent que difícilment podem esbrinar, al marge de les determinacions històriques, les diferències ordinàries entre les races. De fet, és més que dubtós que puguem establir les diferències al marge d'aquests elements històrics"

"És sensat dir que els resultats dels materials generals que han estat recopilats durant els darrers cinquanta anys no justifiquen la presumpció d'una relació estreta entre els tipus biològics i la forma de la cultura"

Potser avui, tant presents com tenim els avenços de la genètica, les seves reflexions ens semblen cànides o fins hi tot considerem que es queden curtes, tanmateix -com us comentava a inici de curs- no fora bo que negligíssim el desafiament

que constituïren en el seu moment, conscients com som que les variacions entre els éssers humans són insignificants, i que en elles les característiques fenotípiques que tradicionalment havien estat esgrimides com evidències d'una manifesta diferència (el color de la pell, la forma del crani, o el tipus de cabell) no sols són irrelevants sinó que troben el seu sentit en una valoració simbòlica, política i moral, en l'expressió ignominiosa de lluites i ideologies que han contribuït a escriure alguns dels capítols més indignes de la història de la humanitat.