

# ENTREVISTA AMB



46 (470/Volum 2/juliol-agost 1982

ciència 18)

Els anys 40, alguns professionals van iniciar un nou camí en l'antropologia. En lloc dels temes tradicionals, més o menys centrats en l'exotisme, varen triar la mateixa societat moderna com a camp d'estudi. Entre ells, es troba Julian Pitt-Rivers (Londres, 1919), que va estudiar antropologia social a Oxford sota la direcció d'E.E.Evans-Pritchard i es va doctorar a la mateixa universitat l'any 1953. Pitt-Rivers va fer treballs de camp a Andalusia (1949-1952), el sud-oest de França (1953-1956), Mèxic (1960-1962) i els Andes. Actualment és catedràtic d'etnologia religiosa a l'École Pratique des Hautes Études (Vème Section) de París.

L'interès de la seva trajectòria científica fa que sigui avui a les pàgines de (ciència). L'entrevista va ser realitzada per Joan Prat, antropòleg i membre de la redacció de la revista, el 27 de gener del 1982 a París.

(ciència): *Professor Pitt-Rivers, si us sembla, podríem començar parlant del vostre itinerari antropològic, els vostres estudis, investigacions...*

**J. Pitt-Rivers:** El meu itinerari antropològic no és pas dels més clàssics. Vaig retornar a Oxford per ser antropòleg, després de la guerra i després d'una estada de dos anys a Bagdad. Havia estat nomenat preceptor del rei Faisal de l'Irak —el petit rei Faisal, aquest xicot deliciós— que va acabar de forma tràgica a la revolució de 1958 en el seu país. Jo formava part de la cort reial amb els deures d'ensenyant i de preceptor a tots els nivells. Una de les primeres coses que vaig fer en arribar va consistir a reduir les hores d'educació europea i augmentar les d'educació en la seva cultura natal, car el rei havia estat educat per una "gouvernante" anglesa i el seu anglès era gairebé millor que el seu àrab. Si bé a la cort reial de Bagdad es parlava l'anglès —tots els polítics el parlaven més o menys bé— al cap d'un temps vaig adonar-me que pel fet d'intercanviar paraules en una mateixa llengua —l'anglès— això no pressuposa pas la comprensió de la cultura,

car les diferències culturals van molt més lluny que les diferències de llenguatge. El problema de les diferències culturals, que va arrelar en el meu esperit en aquesta època de preceptor, va ser el que va fer decidir-me a estudiar antropologia.

Així doncs, vaig retornar a la Universitat d'Oxford per ser antropòleg. A Oxford vaig estar-hi el temps necessari per fer els estudis introductoris i tot seguit me'n vaig anar a Andalusia a fer treball de camp. O sigui, tenia molt poc entrenament formal abans d'anar al lloc on investigar. Però durant un trimestre retornava a Oxford i això em permetia, en certa manera, adquirir un suplement d'educació antropològica. Ben mirat, no penso pas que això fos negatiu, car, essent el treball de camp una mena de diàleg constant entre la cultura que s'estudia i la pròpia cultura, el fet de poder parlar d'aquestes coses, almenys una vegada l'any, penso que era millor que restar aïllat durant dos o tres anys seguits en el terreny.

Bé, el cap d'antropologia a Oxford d'aquesta època era Evans-Pritchard. Però ell no em va dirigir pas la tesi. Primer ho va fer en Meyer Fortes i com que aquest va haver de marxar per una

investigació que feia, es va fer càrrec de la direcció Franz Steiner, que, malgrat ser poc conegut, era un home d'una cultura immensa, d'uns coneixements extraordinaris i, per a mi, el director perfecte dels meus estudis. Amb tot, la meua educació com a antropòleg depenia, sobretot, d'Evans-Pritchard, de Meyer Fortes i de Max Gluckman, els tres grans personatges de l'Oxford d'aquesta època pel que fa a l'antropologia social. Hi havia, també, i no va deixar d'influir-me, Louis Dumont, que era lector de sociologia hindú i jo hi tenia una bona amistat. Era més jove que els altres i tenia una mena de comprensió més aguda envers els meus problemes, car ell mateix, en tant que etnòleg, entenia que no tota l'antropologia havia de limitar-se, necessàriament, a l'estudi de les cultures anomenades primitives. De fet, a Oxford, pràcticament tots els estudiants de llicenciatura o doctorat no estudiaven altra cosa que l'Àfrica, i uns pocs la Indonèsia o la Polinèsia. Per ells, ser antropòleg era, en primer lloc, ser africanista. Evans-Pritchard, Fortes i Gluckman eren, tots tres, africanistes. Jo, en canvi, havia decidit que no volia treballar a l'Àfrica, i sobretot, que volia treballar a Europa car em

# JULIAN PITT-RIVERS

(ciència 18

juliol-agost 1982/Volum 2/471) 47

deia que si l'antropologia, en tant que ciència, val alguna cosa, havia de ser també vàlida per estudiar Europa, o bé als països àrabs on jo ja tenia una experiència, si bé no era una experiència de treball de camp, era el que m'havia llançat a fer antropologia.

(ciència): *...i és així com va anar a raure a Andalusia? però, per què Andalusia?*

**J. Pitt-Rivers:** Anem par parts. Jo, en primer lloc, vaig proposar als meus professors d'anar a fer treball de camp a la Provença i tots tres s'hi van oposar formalment. A cap dels tres no els va agradar la idea de treballar a Europa. Van dir-me —ja que jo insistia que volia treballar en un país europeu— que, en tot cas, calia que treballés com un vertader antropòleg, com si fos a l'Àfrica, i que havia d'aprendre la llengua de la gent senzilla amb què hauria de mantenir els contactes més estrets i perllongats. Si no ho feu així —em deien— l'únic que fareu és donar concepcions de la classe dominant i, per tant, no entendreu res de la societat i de la cultura que anireu a estudiar. Com que jo parlava força bé el francès, perquè abans de la guerra havia estudiat dos o tres anys a França, això va ser motiu suficient per prohibir-me tirar endavant aquesta investigació. En fi, ells no es van adonar de la importància de la llengua provençal o occitana i que jo podia, perfectament, aprendre una llengua estrangera del tot... Va ser així com vaig decidir-me que treballaria a Espanya. Per fer aquesta elecció tenia una raó suplementària car durant el període en què havia viscut a Bagdad m'havia interessat molt pel problema de les influències àrabs sobre la cultura europea, i pensava que, des de l'Edat Mitjana, les influències àrabs sobre Europa eren molt més importants del que habitualment reconeixien els europeus. Jo, en aquesta època, tenia un cert romanticisme arabit-zant i és això el que em va fer decidir per Andalusia, on jo pensava trobar els punts de contacte entre la civilització islàmica i l'europea. En realitat, al cap de poc

temps vaig comprendre que, independentment de l'arquitectura, era una de les regions menys arabitzades d'Espanya i que el romanticisme àrab a l'entorn d'Andalusia és, poc més o menys, una fantasia de turistes. No cal insistir gaire en aquest punt; és ben sabut que els pobladors d'Andalusia són, en la seva major part, els descendents de colonitzadors vinguts de l'extrem nord de la Península Ibèrica.

Amb tot, això va ser suficient per elegir Andalusia. El problema que se'm presentava era saber si seria o no possible treballar en un país que vivia sota una dictadura desaprovada en general pels meus compatriotes i en una època en què encara no feia deu anys que s'havia acabat la guerra civil. Com que la possibilitat que em prohibissin treballar i m'expul-sessin del país no era pas remota, m'havia preparat l'alternativa de fer treball de camp al País Basc francès, on, a més de no tenir problemes polítics hi havia una llengua ben diferent, una cultura ben diferent, i per tant era un indret ben pròxim a l'ideal que em recomanaven els meus professors.

De fet, vaig trobar-me que l'Espanya d'aquesta època, malgrat la dictadura de Franco, era un país on es podia parlar amb una gran llibertat i franquesa i que als espanyols —malgrat que no sempre diuen la veritat— els agrada expressar les seves opinions amb llibertat. Recordo, especialment, que la nit de la meua arribada a Madrid, un ferroviari, trobant el meu espanyol insuficient (tot el meu espanyol consistia en set lliçons de la Berlitz) m'explicava amb gestos extraordinàriament gràfics i al carrer el que ell pensava de Franco: que calia tallar-li el coll. Tot això em va animar molt ja que era evident que no tindria gaires problemes. Vaig practicar l'espanyol amb els primers amics que vaig tenir a Sevilla —estudiants de l'Institut Britànic— i quan parlava suficient per defensar-me al carrer, vaig plantejar-me la qüestió d'on anar. Els treballs etnogràfics d'aquesta època consistien, fonamentalment, en estudis de comunitat. Aquesta és una bonica tradi-

ció que ens ha valgut des de Malinowski molts bons treballs i, sobretot, ha estat la base de l'evolució del que ha vingut després. Els britànics havien inventat les tècniques d'estudi de comunitat, però cal veure que no havien pas estat els únics a adonar-se de la utilitat d'aquest mètode, car el mateix temps, o fins i tot abans, Marcel Mauss havia comprès perfectament que el problema de l'etnografia consistia en la reconstrucció de totalitats, de totalitats d'individus, de totalitats de comunitats i de totalitats de cultures. No obstant això, havien estat els britànics els que després d'elaborar les tècniques, les havien posades en pràctica per poder reconstruir totes les dimensions humanes en l'individu, al si d'una cultura concreta. No hi havia, doncs, raons per no escollir una comunitat. El problema era més aviat: quina? on anar?

En un col·loqui franco-espanyol sobre la "Supervivència de la Montaña" vaig explicar algunes de les raons que em van portar a Grazalema. Però n'hi havia d'altres. Mentre estudiava a Oxford m'havia interessat pel problema de les societats africanes que, com els Nuer, estudiats per Evans-Pritchard, no tenien aparell d'Estat, ni autoritat política en la manera com l'entenen a Europa. I, de retruc, això m'havia fet interessar pel fenomen anarquista. En efecte, jo sabia que Andalusia era, entre altres coses, la terra de l'anarquisme agrari de finals de segle passat i volia analitzar quina era la realitat de l'anarquisme, fenomen de rebel·lió política, però també, i sobretot, cultural.

Durant els dos mesos que vaig passar a Sevilla havia parlat de l'anarquisme agrari andalús amb un cert nombre de gent i, a més, vaig tenir l'immens honor de ser presentat a don Ramon Carrande, el gran historiador. Aquest em va rebre amb una extraordinària cordialitat, sobretot tenint en compte que jo era un estudiant estranger que parlava malament l'espanyol, i durant dues hores em va parlar dels anarquistes. A més, em va deixar el llibre de Díaz del Moral, que, en aquell temps, era intromable. Després de llegir bé el llibre vaig iniciar un seguit



de viatges per Sevilla, Còrdova, Màlaga, en fi, per tot Andalusia. Cap al final de la meua estada, vaig fer un viatge a Ronda, passant per la Serrania de Ronda, per veure els diferents pobles. Aquests tenien l'avantatge de ser molt més petits que la major part de les viles pageses de la Plana i, per tant, era possible de conèixer tothom al cap d'un temps (cosa impensable, en una ciutat agrària de 10, 15 o 20.000 habitants) i aquesta raó tècnica em va fer decidir per Grazalema. He d'afegir, finalment, que l'indret m'havia agradat i els seus habitants m'havien rebut especialment bé com he explicat en altres ocasions. Després d'estar-me tres anys a Grazalema vaig escriure el meu primer llibre *The People of the Sierra*.

(ciència): *En el vostre llibre parleu que les relacions entre les classes socials andaluses es fonamenten en valors igualitaris ("egalitarian values"). Aquesta afirmació, en una societat tan estratificada com és l'andalus, ha provocat tota mena de crítiques a l'entorn del vostre treball. Que en penseu ara, gairebé trenta anys després, de la publicació del llibre?*

J. Pitt-Rivers: En efecte, sí, se m'ha dirigit un cert nombre de crítiques bo i acusant-me d'haver amagat les diferències de classe de la societat andalus. Bé, això no és cert. L'únic que és veritat és que no vaig insistir-hi gaire per una sèrie de raons. En primer lloc, quan vaig interessar-me pels anarquistes andalusos recollint informacions de vells anarquistes, en cap moment no pensava publicar-les a l'època en què vaig publicar el llibre (1954). Si ho hagués fet, m'haurien acusat de ser un indesitjable, la qual cosa m'hauria impedit retornar a Grazalema per continuar el meu estudi. Per altra banda, hauria causat problemes a persones —extraordinàriament amables i generoses— envers les quals jo no sentia més que gratitud. Jo havia concebut la meua investigació en dues parts. La primera, sobre l'estructura social, que és la que vaig publicar, i la segona, sobre la religió popular i l'anarquisme, que són, en la

meua opinió, inseparables. Aquest segon llibre no va ser mai escrit ja que després del meu treball a Andalusia vaig ser nomenat professor als Estats Units i vaig haver de fer altres coses. En cap moment no vaig negar l'existència d'anarquistes a la Sierra de Ronda i la seva importància, malgrat que certs col·legues historiadors hagin escrit el contrari. De fet, això ho vaig escriure en el meu llibre i ho vaig repetir cinc vegades, però sembla que per algú tan apassionat com alguns dels meus crítics cinc vegades no són suficients, i que com que no vaig escriure "que mori Franco" havia de ser forçosament el seu col·laborador.

Si llegiu el llibre amb atenció veureu que hi apareix gent molt pobra i gent molt rica, que hi ha diferències de medis econòmics i de prestigi més que considerables. També veureu que uns i altres porten una vida molt diferent, sobretot a les grans ciutats, car, en efecte, entre els habitants de Grazalema d'aquesta època que hi vivien tot l'any —no parlo ara dels estiuejants— no hi havia ningú que no tingués molta riquesa. La gent de la Sierra no són pas rics com la gent de la plana i totes les famílies que havien acumulat una certa riquesa havien marxat a la plana. Què hi havien de fer a l'hivern a Grazalema?. El clima és molt més dur que a Jerez o a Sevilla, per exemple. Els meus amics de la plana tampoc no entenen que jo hi restés i em repetien constantment: "¿No te aburres?" com si estiugués boig. Penso, per altra banda, que les diferències de classe són subratllades a cada pàgina del meu llibre. A més, tothom sap que Andalusia és la terra dels latifundis, dels *señoritos*...

Però, per sobre de tot, el que més va desagradar va ser que jo parlés en el meu llibre d'un cert esperit igualitari. En cap moment, jo no he dit que a la societat andalus la riquesa estigui repartida igualitàriament: jo parlava de la ideologia, i si vaig insistir sobre aquest esperit igualitari era perquè a Andalusia les desigualtats no són pas acceptades pel poble en general, i els anarquistes en són la millor prova. No s'accepta com a cosa normal que la

#### Principals publicacions de Julian Pitt-Rivers

*The People of the Sierra* (1954). (Hi ha traducció castellana: *Los hombres de la Sierra*, Grijalbo, 1971).

*Mediterranean Countrymen.*

*Tres ensayos de antropología estructural*, Anagrama, 1973.

*The Fate of Shechem*, 1977 (Hi ha

riquesa estigui dividida tan exageradament entre pobres i rics. I aquesta manca d'acceptació es tradueix, com ja he dit, en la ideologia anarquista per una banda i, per l'altra en el tracte. A Andalusia, el respecte pels valors de classe adscrits és molt inferior que, per exemple, a Anglaterra. Jo, que pertanyo a l'Anglaterra del sud, que és força diferent a l'Anglaterra industrial del nord, havia observat que a la meua pròpia societat, les diferències de classe eren considerades com una cosa normal, i el respecte de classe, sobretot envers el *gentlemen*, un fet. En canvi, a Andalusia no ho vaig pas trobar. La llibertat de paraula, les crítiques, fins i tot obertes cap als poderosos, el tracte, etc., eren aspectes que em van colpir, car indicaven que no s'accepta dòcilment la inferioritat en el pla humà: que existeix un orgull personal que es manifesta de forma ben diferent a les classes modestes angleses que accepten una estructura de classe on cadascú coneix la seva posició. El que he anat dient fa pensar en la noció de "patronatge" és a dir en una relació de reciprocitat entre persones de status desigual i poder desigual, i que, malgrat les diferències funcionals, estableixen una relació humana, un lligam mitjançant el qual se sotmeten mútuament a la voluntat de l'altre. El que és important en el patronatge que s'expressa mitjançant l'idioma del parentiu espiritual, és precisament aquesta mena de pla alternatiu en el qual es pot mantenir unes relacions humanes que, fins a cert punt, ignoren les relacions materials oposades. És aquesta valoració humana, independent de l'estatus social, el que m'ha permès parlar d'igualitarisme, i és, en aquest sentit que he parlat del fet que els andalusos són igualitaris de sentiment, car estan disposats a rebel·lar-se contra un sistema social que consideren injust, i, semblantment, a viure amb tant d'orgull personal com si les diferències de classe i de poder no existissin. O sigui, a Andalusia no hi ha una justificació moral de la desigualtat, contràriament a l'Anglaterra del sud.

(ciència): *Professor Pitt-Rivers, ¿què us*

traducció castellana, *Antropología del honor*, Grijalbo, 1979).

Ha publicat diversos articles a "Man", "L'home", "Anthropological Quaterly", "Les temps modernes", "European Journal of Sociology", "Race",...

Actualment Julian Pitt-Rivers prepara un llibre sobre el ritual i un altre, junt amb Peristiany, sobre l'honor i la gràcia.

*sembla si encetem el tema del Mediterrani, l'interès pel qual és ben patent a la vostra obra?*

J. Pitt-Rivers: Quan vaig acabar el treball a Andalusia vaig preparar un projecte de recerca sobre el Mediterrani que vaig presentar a la Ford Foundation. Si bé, d'entrada, els de la Fundació Ford em van encoratjar, quan els vaig explicar que tenia la intenció de fer una mena d'estudi comparatiu de diferents països de la Mediterrània, des del punt de vista del mar, i que pensava tenir el meu quarter general de direcció en un vaixell que visitaria els diferents ports on jo, per dir-ho així, hauria col·locat els meus peons, es van fer enrer. Sens subte, van concloure que el que jo volia era que em paguessin unes vacances permanents per les platges de la Mediterrània i que s'arriscaven a finançar el modus vivendi d'una mena de play-boy que es dedicaria a anar de Saint-Tropez, a la Costa Brava i de la Costa Brava a la Costa Brava. En fi, que em van dir que no.

Com que no podia treballar a la Mediterrània, com era el meu desig, vaig acceptar un contracte de la Universitat de Chicago i, influït pels meus col·legues americans, vaig acabar interessant-me per Mèxic... Però, volem que us ho expliqui això?

(ciència): *Si us sembla bé podríem continuar amb el tema del Mediterrani. Què és des de la perspectiva de l'antropologia social, la Mediterrània? Es pot parlar d'una homogeneïtat cultural del món mediterrani?...*

J. Pitt-Rivers: El Mediterrani, què és el Mediterrani? No és gens senzill definir-ho en poques paraules. La Mediterrània és una regió centrada al voltant d'aquest mar, que ha estat la via de comunicació i per aquesta raó hi ha una certa, no m'atreviria a dir **homogeneïtat**, però si una certa història comuna, uns contactes, una unitat de fets, encara que no necessàriament de cultures. Penseu que quan es coneixen els veïns es poden adoptar dues actituds: o bé apropiat-se elements de la

seva cultura o bé rebutjar-los per marcar millor les diferències. Així, no es pot parlar d'una unitat mediterrània, sinó de fets, d'història... i, evidentment, de l'Imperi Romà que va fundar les nostres institucions, a més de transmetre'ns la cultura hel·lènica, però que, cada poble ha reprès independentment. Hi ha, doncs, una mena de cultura *Great Tradition* (gran tradició), per emprar les paraules de Redfield, que domina aquesta regió des de fa més de dos mil anys. Si jo, en certa manera m'he fet el campió dels estudis mediterranis és perquè des de la meua estada a Andalusia vaig adonar-me d'aquesta gran qüestió, que no penso pas que estigui resolta... El mot Mediterrani ha estat i és per mi molt vaporós i estic molt lluny de defensar la concepció d'una àrea cultural, segons les regles de l'antropologia cultural americana. Això, per mi, no tindria cap sentit... El Mediterrani és una concepció heurística...

(ciència): *Podríeu precisar un xic més? Pel que fa a les estructures, quins serien els aspectes culturals que mostrarien, o no, una certa especificitat cultural: l'ecologia, la tecnologia, la família i el parentiu, les estructures de propietat i de poder polític, les religions monoteistes?...*

J. Pitt-Rivers: Comencem, doncs, per la geografia. Pel que fa a aquest aspecte la diversitat és extrema. Diferències climàtiques acusades, sòls diferenciats, deserts, etc. El que és més important, des del punt de vista de la comparació, és que, àdhuc en regions molt diferents entre si, s'hi pot trobar, fins a cert punt, una cultura homogènia, és a dir, que la determinació de la cultura tal com Malinowski la imaginava, caldria posar-la entre parèntesis. Pel que fa a la tecnologia seria el contrari. Les invencions tecnològiques es propaguen molt ràpidament, sempre que les condicions agrícoles i ecològiques ho permetin. Els prehistoriadors saben amb quina rapidesa les varietats del gra, o bé les tècniques del carro van estendre's per la Mediterrània. Per altra banda les influències externes, vingudes de l'Àsia

Central, de la Xina, han estat notables en diferents tecnologies.

En parlar de la família i el parentiu, tornem a trobar-hi una mena d'unitat, ben entès, una unitat de base, que si bé no exclou certes diferències, és molt remarkable. I això per una bona raó. El parentiu és fonamenta sobre concepcions de base a l'entorn de la naturalesa de les relacions socials i aquestes interaccions imposen una conducta comuna. Seria semblant al que passa en el marc de les relacions internacionals quan, per exemple, un país adopta una política d'autosuficiència i posa barreres duaneres, els altres estan, més o menys, obligats a seguir-lo en els intercanvis que puguin mantenir-hi. Per altra banda, aquesta unitat de base ha estat assenyalada per diferents autors com, per exemple, Germaine Tillion, que considera que la política matrimonial endogàmica és vàlida per tot el món antic. Jo estaria lluny d'una afirmació tan general, perquè, fins en el món antic mediterrani hi ha diferències notables. Ara bé, el que em sembla exclòs del Mediterrani és, sobretot, la noció d'intercanvi de dones com a sistema, en la manera en què Lesli-Strauss ho ha examinat en el seu llibre *Les Structures Elementaires de la Parenté*. És en aquest sentit que es pot parlar d'unitat de base. Però, dins d'aquesta unitat hi ha una remarkable complexitat, car independentment de les diferències actuals a les societats urbanes modernes, les tradicions antigues ja les posen en relleu. Només cal comparar les estructures familiars de les tribus de beduïns de l'Àfrica del Nord o de l'Orient Mitjà i les de la família jueva o les europees. El parentiu grec es diferencia de l'italià o l'espanyol. Ara bé, el cas més notable de diferenciació serien els països baleàrics, que malgrat que ocupen poc tros de la Mediterrània, presenten unes estructures de família que no tenen res a veure amb aquest fons comú del qual parlava. Allà hi ha tribus exògames, i no només exògames pel que fa al matrimoni (com ha mostrat Eugène Hammel a *Alternative Social Structures*) sinó exògames pel que fa



"Hi ha una mena de cultura *Great Tradition* (gran tradició) que domina la regió de la Mediterrània des de fa més de dos mil anys..."

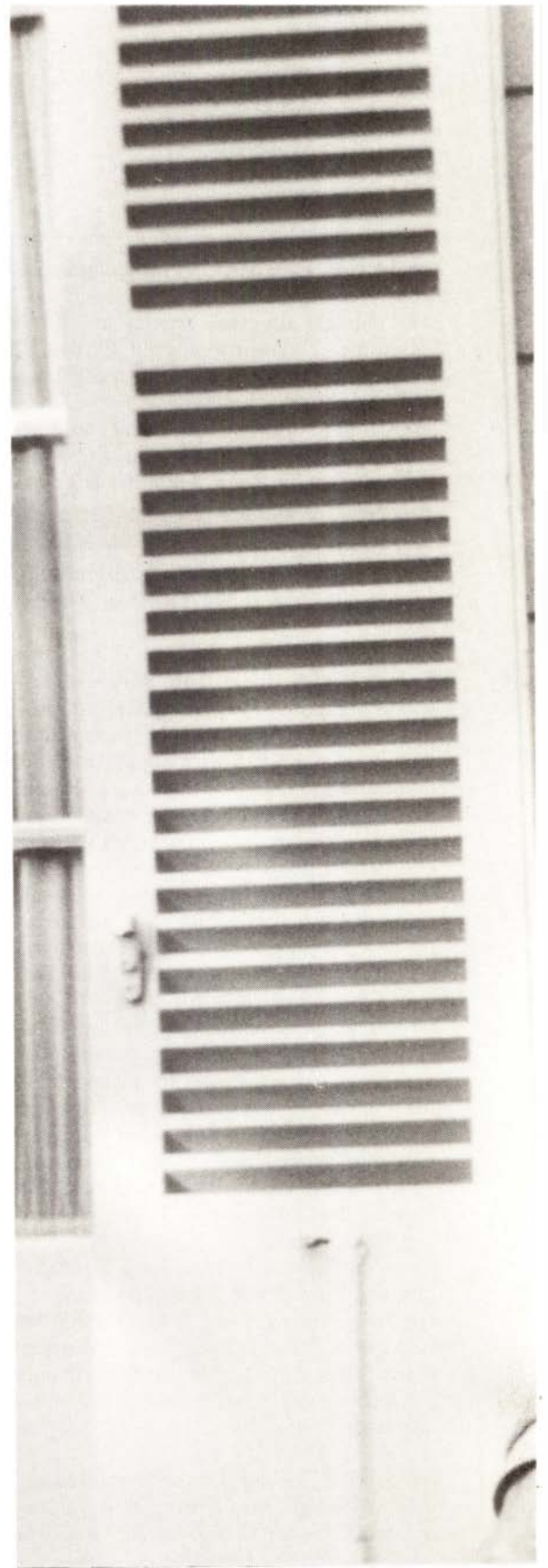
al parentiu espiritual. Refusen la política de nomenar els padrins dins la família i van a buscar-los fora del clan, la qual cosa presenta un contrast notable amb la resta de països mediterranis on hi ha sempre la possibilitat de nomenar-los dins o fora del propi grup familiar.

Pel que fa a l'estructura de propietat de la terra i la seva transmissió, això depèn per una banda de les condicions ecològiques i, per l'altra, de l'economia agrària, i tant en això com en els drets hereditaris hi ha diferències remarcables segons els contextos. En canvi, les estructures polítiques revelen, potser per la relació estreta que mantenen amb l'estructura familiar o de parentiu que de fet és el nivell essencial de conducta, una certa similitud. Per exemple, la noció de solidaritat familiar és primordial a la Mediterrània i, en canvi, ho és molt menys al nord d'Europa. Hi ha certes conductes lligades a aquesta solidaritat familiar que a l'Europa del Nord es considerarien escandaloses i que, en canvi, a la Mediterrània són percebudes com un fet natural. Hi ha un llibre de Banfield que va publicar-se fa uns 25 anys i que era il·lustratiu perquè contrastava els costums mediterranis i els costums anglo-saxons. En aquest llibre Banfield parlava de "*amoral familism*" (familisme amoral), neologisme bàrbar, com si hi hagués alguna cosa anormal en la idea que els parents han de defensar per damunt de tot els interessos de la pròpia família. Per una altra banda, la solidaritat de la família mediterrània, fins i tot on hi ha un sistema tribal, continua essent un fet essencial, la qual cosa fomenta l'existència del que habitualment anomenem nepotisme, que, ben entès, no és tampoc exclusiu de la Mediterrània. En relació amb el monoteisme, no sé fins a quin punt se'n pot parlar pel que fa al Mediterrani, i en un sentit antropològic, si exceptuem Israel. Fins i tots l'islam, amb el seu primer principi, "No hi ha més Déu que Alà, i Mahoma el seu profeta", sembla reconèixer com a pràctica costumària, com a religió popular, un seguit de fenòmens que desdibuixen el monoteisme formal emparat en una religió

d'*élite*. I no parlem pas del cristianisme mediterrani, que admet una munió de cultes a representants de la divinitat i que fan difícil poder parlar de monoteisme estricte. Molts pobles dits monoteistes accepten representacions diverses de la divinitat i en el moment en què es concep Déu com una abstracció de la qualitat divina més que com el bon Déu de la barba blanca de la imatgeria religiosa, la distinció entre la unitat i la multiplicitat de la divinitat es raona d'una altra manera. Això és el que han fet Evans-Pritchard i, sobretot, G. Leenhard en el seu llibre *Divinity and the Experience*, que em sembla correcte des de la perspectiva teòrica.

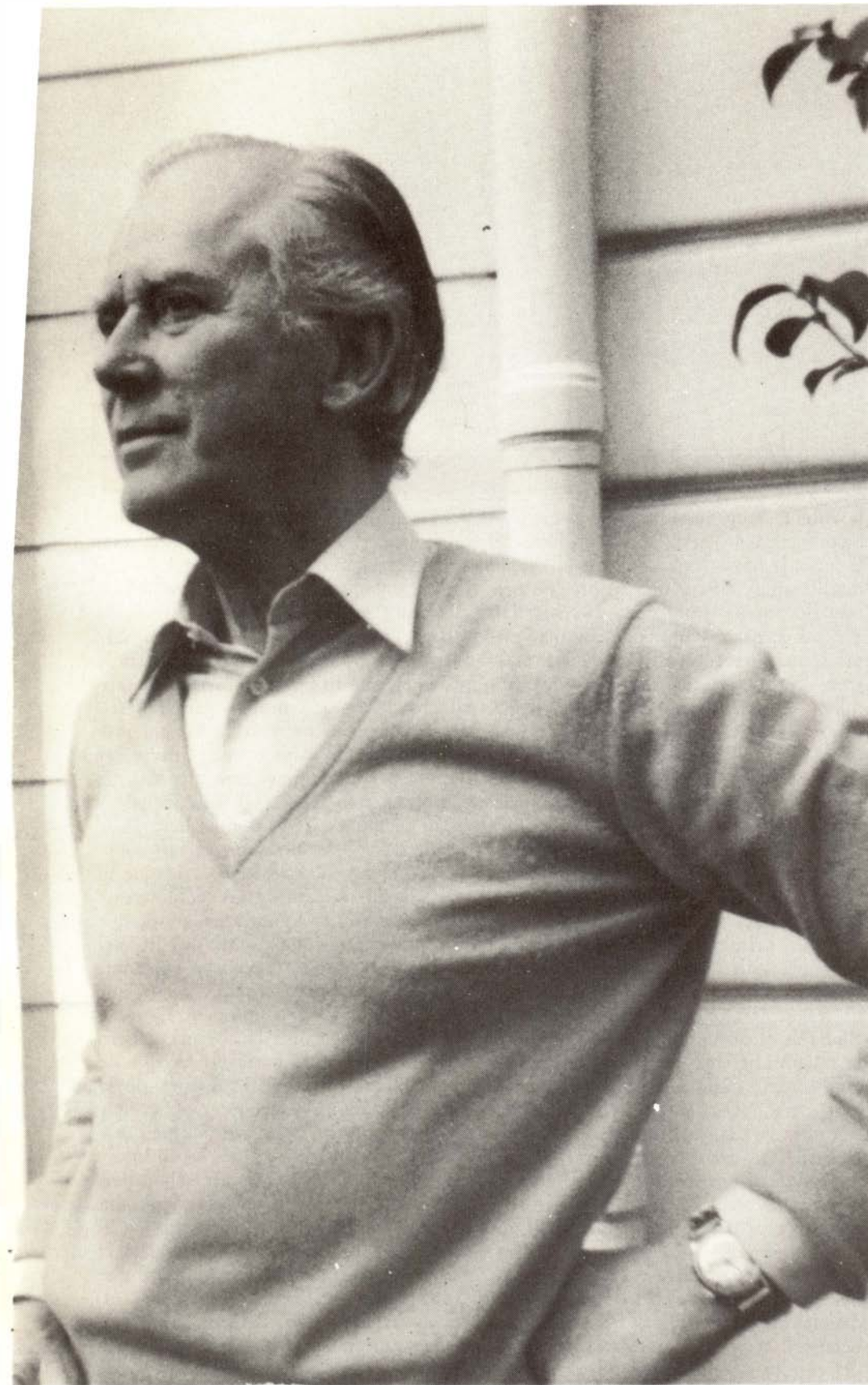
(ciència): *Professor Pitt-Rivers, al llarg de les vostres investigacions heu estudiat amb insistència el paper que ocupen els valors —com per exemple l'honor i la vergonya— dins les configuracions ideològiques del Mediterrani. Podríeu sintetitzar quina és la vostra opinió?*

J. Pitt-Rivers: El tema de l'honor, tal com es dona a la Mediterrània, recolza en una gran unitat de premisses. Almenys aquesta era la reflexió de base de la reunió que van tenir amb en Peristiany fa més de vint anys i que aquest va agrupar en el llibre *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Realment parlàvem del mateix ja fos del Magreb, d'Espanya o de Grècia... Crec que l'honor es relaciona, en part fonamental, amb l'estructura familiar i amb la noció de relació entre els dos sexes. De fet, aquestes relacions estan dominades pel concepte de l'honor i la vergonya que tradueixen la conformitat o disconformitat amb un ideal de comportament entre els dos sexes. Ara bé, penso que cal assenyalar un seguit de coses i en primer lloc el fet que l'honor és una concepció etnogràfica extraordinàriament ambigua. És un ideal, però al mateix temps una realització i, malgrat que juga un paper important en la xarxa de relacions socials, és constantment contradictori si el prenem



al peu de la lletra, i això per un seguit de raons que he intentat explicar en els meus escrits. Per altra banda, una de les funcions primordials de l'honor és relacionar l'ideal i la pràctica, el passat i el present, l'individu i la col·lectivitat, la puresa i la força bruta. Per totes aquestes raons, la relació de l'honor amb la religió és important, malgrat que, també aquí, hi hagi contradiccions constants... Podria acabar dient que l'honor està entre Déu i els homes, car Déu és la font última de l'honor. Penso que el vell refrany castellà "Dios los cria y ellos se juntan" condensa





concepte passat de moda. Al final del seu article, però, sospita que això tornarà... Jo no hi estic pas totalment d'acord, perquè penso que no és la noció de l'honor com a cosa viscuda la que ha passat de moda, sinó la terminologia: aquesta sí que és arcaica, car beu de les actituds solemnes del teatre de l'honor... però, per altra banda, quan examinem de prop la qüestió trobem que (fins i tot el mot, que s'estila poc a la conversa quotidiana), és utilitzat en contextos podríem dir-ne sagrats. Per exemple: en el discurs del president Nixon a la nació americana per anunciar la retirada de les tropes americanes del Vietnam, va fer servir la paraula "honor" 13 vegades. I això em sembla molt en un discurs d'home polític. I la raó és, evidentment, que el fet de declarar-se vençuts per un petit poble sense tecnologia i amb un armament molt inferior no era pas gaire honorable. La insistència sobre l'honor nacional era una forma de fer empassar la píndola. A més, el mot té una importància en el *credo* americà car les últimes paraules de la declaració d'independència "and our sacred honor" tots els escolars dels Estats Units se les aprenen de memòria. És la utilització del mot a la conversa quotidiana el que ha passat de moda, car sembla pompós i ridícul, però, en canvi, es conserva en els discursos solemnes.

Quan examinem els comportaments de cada dia ens trobem el que jo anomenaria la "dialèctica de l'honor" en nombroses ocasions. Quan una persona és humiliada, reacciona i es defensa. Quan algú fa alguna cosa criticable o considerada immoral, mira d'amagar-ho per conservar la seva respectabilitat, o sigui, l'ideal del seu honor personal. Així, doncs, hi insisteixo, l'aparent decadència del sentiment de l'honor es més una qüestió d'estil verbal que de fons.

L'"home d'honor" és, moltes vegades, i com he intentat explicar en els meus escrits, aquell que no accepta l'autoritat de l'Estat. I és això el que assimila l'aristocràcia amb els elements marginals de la societat, i sobretot amb els elements marginals de la societat, i sobretot amb

el problema de l'honor car si bé emana de Déu, aquest després se'n despreocupa... Hi ha també conductes que ignoren el que és honorable —malgrat que tothom es proclami el més honorable de tots —i des de la perspectiva teòrica cal no oblidar que és el mateix període de la literatura espanyola el que forneix el teatre de l'honor per una banda i la novel·la picaresca per altra. La novel·la picaresca en efecte, és una literatura antihonor que ridiculitza la concepció d'aquest. Només cal llegir *el Lazarillo de Tormes* per observar la ferocitat amb què es ridiculitza...

(ciència): ...perdoneu, però ¿tot això de l'honor no és una cosa passada de moda, arcaïtzant? A Espanya, per exemple, els únics que parlen públicament de l'honor són els "ultres" i els militars, i entre aquests darrers no són pas sempre els militars demòcrates els que més en parlen...

**J. Pitt-Rivers:** Que si l'honor ha passat de moda? Ho sembla. Fa deu o dotze anys un sociòleg americà, Peter Berger, va escriure un article que es titulava *On the obsolescence of concept of honor* en el qual suggeria el que vós dieu: que aquest és un



els elements dels medis criminals, que tenen un sentiment de l'honor molt més acusat del que es podria pensar. Us posaré un exemple que he emprat altres vegades per expressar l'estratègia quotidiana de l'honor. L'escena té lloc en un autobús de Londres on, a un xicot, a un *teddy-boy*, algú li trepitja el peu. El xicot no diu res, car és home d'honor i no pot admetre que algú li hagi fet mal perquè això seria humiliar-se. Però, en baixar de l'autobús, dona una puntada de peu al que l'ha ofès. O sigui, no revela que ha estat tocat si no és en l'acte que restableix el seu honor. Si he escollit aquest exemple és per mostrar que els mecanismes poden existir perfectament i amb independència del vocabulari pompós del teatre, el que cal és trobar aquest nou vocabulari.

Hi ha, en fi, un altre aspecte que cal tenir en compte. Em refereixo al gran canvi dels costums i sobretot dels costums sexuals, la qual cosa implica una redefinició de l'honor, car la idea clàssica que "*el honor és de vidri*" en el sentit de relacionar-lo amb l'himen, amb la virginitat, això ja no funciona gens. La noia que es confessa verge a vint-i-cinc anys, confessa més aviat un deshonor que aquella altra que ha estat desflorada als 17 o 18 anys... Aquests canvis de conducta i de mentalitat obliguen a redefinir l'honor i els mecanismes mitjançant els quals s'expressa. Penso que aquest nou llenguatge està a punt de reapareixer o potser ja ha reaparegut, encara que amb connotacions diferents a les d'abans.

(ciència): *El vostre darrer llibre porta un títol de ressonàncies bíbliques "The Fate of Shechem" (el destí de Siquem). Podríeu explicar-nos de quan data el vostre interès per la Bíblia i quines són les actituds que un antropòleg pot prendre envers aquest llibre considerat sagrat per tanta gent?*

**J. Pitt-Rivers:** Quan jo era petit vaig ser molt de temps devot i em vaig proposar una empresa que considerava absolutament necessària per a la meua salvació: llegir totes i cadascuna de les pàgines de

la Bíblia. Vaig començar pel principi i, quan encara no havia acabat el llibre del Gènesi, ja havia topat amb tot un cúmul de dificultats difícils de resoldre. En primer lloc, tenia problemes de vocabulari —no sabia, per exemple què era una "puta" o una "concubina"— i els meus mestres semblaven incapaces d'explicar-m'ho. A més, les històries que llegia, ultra semblar-me inversemblants, ho eren tot menys edificants: pràctiques d'incest, fratricidi, filicidi, préstec de l'esposa, poligàmia, homosexualitat, prostitució... No eren, en efecte les històries morals que jo m'esperava i si la meua fe no va naufragar immediatament, suposo que va ser perquè estava convençut del caràcter sagrat de la Bíblia.

Aquesta primera actitud de reverència vaig substituir-la més tard per una actitud de respecte. ¿Per què aquesta actitud de respecte? Doncs bé, en primer lloc la Bíblia és el document més important de la religió cristiana que domina la nostra civilització i l'idioma de la Bíblia és emprat arreu, pels creients i els incrèduls. Per altra banda, la Bíblia és un desafiament per a l'etnòleg, car ¿com pot pretendre donar una explicació dels mites de creació africans o bé del Popol-Vuh si es considera incapaç de desxifrar aquell document, és a dir el Gènesi, que és l'equivalent a la seva pròpia cultura? Em sembla que si l'antropòleg social ha d'estudiar les altres cultures és fet i fet dins la perspectiva d'un retorn cap a la seva pròpia cultura. ¿Si no tenim respecte per la nostra cultura, com podem entendre les altres?...

(ciència): *...Lévi-Strauss, però, tot i ser el pare dels moderns estudis de mitologia ha refusat sempre l'anàlisi de la Bíblia...*

**J. Pitt-Rivers:** En efecte, una de les raons per les quals vaig interessar-me per aquest tema va ser, precisament, per assajar d'elaborar una tècnica d'anàlisi de la Bíblia que no fos massa contradictòria amb el que ens ha ensenyat aquest gran etnòleg, aquest gran expert de la mitologia que és Claude Lévi-Strauss. Les raons

"La noció de solidaritat familiar és primordial a la Mediterrània i, en canvi, ho és molt menys al nord d'Europa... la qual cosa fomenta l'existència del que habitualment anomenem nepotisme, que, ben entès, no és tampoc exclusiu de la Mediterrània"

per les quals Lévi-Strauss ha refusat sempre aplicar el seu mètode estructuralista a la interpretació de documents que no són típics de les societats primitives i sense escriptura són ben clares, car ell s'interessa pel que anomena el "pensament salvatge" i no pas del pensament domesticat per la ciència i l'escriptura. Així, mentre ell s'ha interessat sempre o gairebé sempre per societats extraordinàriament primitives, jo, en canvi, m'he interessat sempre per comunitats amb una història complexa, que posseeixen una sofisticació de tècniques, de pensament, etc. i que des de fa molts segles són societats complexes. Quan hi reflexiono, veig que el meu treball de camp entre pobles realment primitius es limita a un sol dia que vaig passar a la jungla del Nord-Est del Perú, a Santa Maria de Nieva entre uns indis considerats reductors de cranis, que per altra banda, eren una gent encantadora i em van acollir tan bé que... Però tornem a la relació entre els treballs de Lévi-Strauss i els meus. A més de la diferència de materials jo, malgrat que sóc força heretge, pertanyo pel meu origen a l'escola d'antropologia social britànica i, malgrat haver estat influït pels col·legues americans i francesos, continuo partint de la base de l'antropologia social britànica que s'interessa pel que la gent fa —allò que es pot observar— mentre que l'interès primordial de Lévi-Strauss és, pel contrari, el que la gent pensa. És evident que no podem pas estudiar una cosa sense l'altra i Lévi-Strauss ha sabut jugar admirablement aquests dos aspectes de la realitat. L'èmfasi, però, és diferent. Lévi-Strauss s'interessa per la conducta en la mesura que aquesta il·lustra el pensament de la gent, però en canvi s'interessa poc, penso, per aquella mena de conductes i costums irreflexius que la gent és incapaç d'explicar-se. En canvi, jo vull explicar el que la gent fa i si no saben què fan ni per què ho fan, molt millor, perquè resulta molt més fascinant.

És per això que Lévi-Strauss s'interessa enormement per la mitologia, però en canvi té una actitud que alguns autors



han considerat equívoca quan es tracta del ritual. Per mi, és a l'inrevés; el ritual és la font del meu interès, car el ritu és el que la gent fa. I m'interesso no només pels rituals religiosos, aquells que ja tenen una explicació exegetica especialitzada que depèn d'una tradició de pensament religiós reconegut, sinó pels altres rituals, aquells que no tenen exègesi.

(ciència): *...i és així com us heu interessat pels aspectes rituals de la corrida de toros moderna...*

**J. Pitt-Rivers:** Exactament. La cosa més fascinant per mi és, com deia, l'anàlisi d'aquells rituals que no tenen cap mena d'exègesi. I penso que a la societat moderna, d'aquests, n'hi ha molts. Quan jo estudiava m'havien explicat que nosaltres els "civilitzats", en tant que racionals, no teníem rituals; que nosaltres només teníem cerimònies, car el ritus s'associava a la màgia i era un fet de la societat primitiva. Aquesta concepció és ben poc convincent —a més que això de pretendre'ns racionals és una pretensió ben vana—, perquè d'aquesta manera refusem conèixer la veritable naturalesa de moltes accions, de molts costums que pertanyen al "pensament salvatge" de la nostra societat i que pretenem explicar en funció de pseudoexplicacions de caire científic, mèdic,...

L'exemple de la "corrida", el sacrifici del toro tal i com es dona a la cursa de braus moderna penso que pot il·lustrar la meua perspectiva. En primer lloc, no es reconeix que sigui un sacrifici. Fins i tot molts afeccionats s'encandalitzaran d'aquesta idea... Reconeixeran que és un bonic espectacle —i no pas un esport com pensen els meus compatriotes— però si els suggeriu que és un veritable sacrifici ho negaran bo i dient que el sacrifici és sempre religiós i que la cursa de braus no ho és pas. Doncs bé, jo penso que aquest darrer punt de vista és insostenible. Quan se sacrificava un toro fa dos mil anys —els que pertanyien a la religió de Mitrasegons unes normes rituals estrictes, això sí que era un sacrifici, mentre

que quan ara es fa el mateix, no ho és? O bé: si el sacrifici mitriàdic, en comptes de realitzar-se amb un públic restringit i a les caveres, s'hagués realitzat a plena llum del dia i davant de 24.000 persones, com és el cas de la cursa de braus, hauria deixat d'ésser un sacrifici? Per què? Per què un sí i l'altre no?

El fet que no se sàpiga a qui se sacrifica, i que no es reconegui com un acte religiós —la religió és alguna cosa molt més extensiva que el culte— no vol dir pas que no pertanyi a l'idioma o l'esfera de la religió, i la meua anàlisi parteix d'aquest sacrifici ritual modern per penetrar en el món dels símbols, perquè tots els sacrificis són simbòlics.

(ciència): *Professor Pitt-Rivers, ¿no us sembla curios, ja per acabar, que des de fa vint o vint-i-cinc anys, aquesta antropologia del Mediterrani, l'hàgiu impulsada i desenvolupada els antropòlegs anglo-saxons? ¿No implica això un cert, podríem dir-ne, "colonialisme cultural"?*

**J. Pitt-Rivers:** Us contestaré amb una altra pregunta: ¿on eren, fa vint o vint-i-cinc anys els sociòlegs o antropòlegs socials i culturals alemanys, italians o espanyols? Senzillament, no n'hi havia. Hi havia folkloristes, algunes vegades excel·lents, però ningú que hagués estudiat antropologia social. Els primers que van fer antropologia social a la Península Ibèrica van aprendre la professió a Mèxic, com per exemple Claudi Esteva Fabregat (en un medi molt influït per l'antropologia cultural americana), o bé a Oxford, com Carmelo Lisón Tolosana o el portuguès J. Cutilleino. I quan n'hi ha hagut, bé que n'han fet.

Que per què els anglesos? Doncs perquè eren els que hi havia, però com ja us he explicat, jo, que vaig ser dels pioners, vaig tenir moltes dificultats. Si hagués demanat una beca, segur que no me l'haurien concedida, perquè ningú no donava beques per treballar a Europa. Quan, per exemple, vaig enllestir el meu llibre *The People of the Sierra*, Evans-Pritchard va fer una recomanació a la Clarendon Press, una de les editorials més prestigioses, perquè me'l publicuessin. Jo pensava que, essent qui era Evans-Pritchard, me'l publicarien automàticament. De cap manera. Van contestar-me dient que ells consideraven que no era pas tasca de l'antropòleg barrejar-se en els afers d'Europa. Que els antropòlegs havien de dedicar-se a l'Àfrica, a la Melanèsia, als salvatges... però que era inadmissible que un antropòleg fiqués el nas en els afers de gent seriosa... i que, per tant, no hi havia raons per publicar-lo. Evidentment, els de la Clarendon Press oblidaven que els fundadors de l'antropologia britànica —Frazer, Jane Harrison, Gilbert Murray, i una llarga llista— eren classicistes, però havien estudiat els grecs i els romans antics i, per tant, no s'havien posat en afers moderns. Així doncs, va ser contra vent i marea que vaig fer treball de camp a Espanya. Els que van seguir, Kenny a Espanya, Campgell a Grècia, cap d'ells no va tenir cap mena d'ajut. El primer que va tenir-ne va ser Sterling, però aquest havia anat a Turquia, i Turquia als ulls dels tradicionalistes ja era una altra cosa.

Després dels anglesos van venir els americans, Susan Tax de Freeman, etc, no cal que els esmenti perquè els coneixeu com jo. Molts dels americans que han vingut a la Mediterrània són d'origen mediterrani, grecs de tercera generació americana, italians o espanyols, que han vingut a retrobar les seves arrels, car és, sobretot a la tercera generació que es pren consciència d'això i es busquen les arrels pròpies.

Diré, per acabar, que estic content de veure que hi ha espanyols que treballen a Espanya, però penso que els perills de l'antropologia d'un mateix, no són pas negligibles i és una llàstima que els espanyols —no sé si per raons econòmiques— hagin treballat tan poc fora d'Espanya. I és per aquesta raó que penso que, almenys, cal formar-se fora, per poder retornar a la terra natal amb una visió d'antropòleg, que no sigui la visió ingènua d'aquells que mai no han deixat el seu bressol cultural.