LES AUTOBIOGRAFIES ETNOGRAFQUES EN L'ANTROPOLOGIA AMERICANA (*)

Stanley Brandes
Universitat de Califòrnia,
Berkeley

(*) Aquest article fou publicat originàriament a **Central Issues in Anthropology**, vol. 1, núm. 2 (nov. 1979)

La biografia etnogràfica ha estat sempre molt utilitzada per l'antropologia americana. Tanmateix ha estat emprada amb una gran diversitat de propòsits i s'ha servit de tècniques varies per a la seva aplicació. En aquest article tractem d'aquestes aplicacions i, també, del lloc de la biografia etnogràfica dins l'antropologia. També s'hi tracten els problemes i perspectives d'aquesta important eina.

L'antropologia ha estat coneguda per l'entusiàstica adopció d'una gran diversitat de mètodes en l'estudi de la societat humana i la cultura. Alguns d'aquests mètodes -genealogies i observació participant, per exemple- han estat sempre associats a la nostra disciplina. D'altres, com les històries de vida, els compartim amb disciplines com la història, la sociologia i la psicologia (veure Gottschalk, 1945 i Allport, 1942). De forma progressiva, els sociòlegs han començat a fer investigacions de pobles no occidentals, els historiadors s'han preocupat de traçar el desenvolupament de les societats no alfabetitzades i els antropòlegs, pel seu cantó, s'han dedicat a estudiar la vida urbana contemporània occidental, per la qual cosa han començat a convergir les metodologies de totes aquestes disciplines.

Les històries de vida han ocupat sempre un lloc privilegiat dins l'antropologia americana. Després de tot, els antropòlegs d'aquest continent, en finalitzar la centúria, s'enfrontaren amb les vestigis agonitzants de les cultures natives, que tan sols unes dècades abans, havien proporcionat exemples d'una existència humana rica i variada. Degut a l'absència de documents escrits i a la impossibilitat d'obtenir dades de primera mà, els etnògrafs prengueren els testimonis dels nadius, en un intent de recuperar i preservar una proporció

d'aquella gran diversitat. Fou inevitable que la història de vida esdevingués per als nostres avantpassats antropòlegs una tècnica de camp essencial i integral. No és estrany, doncs, que les històries de vida siguin encara força més importants en els estudis dels nadius americans que en cap altra especialitat geogràfica.

En aquest article voldria centrar-me en l'autobiografia etnogràfica; que és tan sols un dels molts gèneres de biografia representats en l'antropologia americana. És impossible, dins l'espai assignat ací, fer un estudi de la gran col·lecció d'autobiografies produïdes la centúria passada. Més aviat voldria centrar-me en els problemes especials que els antropòlegs han trobat i continuaran trobant en la recerca, publicació i producció, en general, de les autobiografies etnogràfiques. Em cenyiré, sobre tot, a les tres decisions més importants que l'etnògraf, un cop començat el projecte autobiogràfic, s'ha hagut de plantejar: l'elecció d'informant (o informants), la forma de dirigir les entrevistes i el camí que segueix el material no elaborat fins a ser editat i presentat definitivament. Fins a cert punt, aquests problemes i decisions s'enfronten a tot antropòleg que es dedica al treball de camp i publica sobre les bases de les dades de camp. Així, necessàriament, m'hauré de preocupar dels resultats que incumbeixen a l'antropologia. Intentaré centrar-me, tanmateix, en aquells problemes metodològics que semblen haver-se manifestat d'una manera específica en la creació de les autobiografies etnogràfiques.

Definim, primer de tot, la nostra unitat d'anàlisi. Com ja he dit abans, l'autobiografia etnogràfica és un gènere més ample que la història de vida. Pot ésser considerada etnogràfica en la seva totalitat o per algun dels seus diversos relats. Normalment perquè una biografia sigui considerada etnogràfica ha d'ésser enregistrada i publicada per un antropòleg social o bé per algun altre professional amb interessos acostats a l'antropologia socio-cultural. Sovint l'informant és un membre d'una cultura no occidental, del tipus estudiat tradicionalment pels antropòlegs. Si l'informant és total o parcialment occidental, llavors serà normalment analfabet o semi-analfabet; en cap cas no serà una persona intel·lectual ni introspectiva, que pugui estar motivada per pròpia voluntat a produir una autobiografia. El protagonista de les autobiografies etnogràfiques és quasi bé sempre un membre ordinari de la seva societat, i els seus actes no sobresurten dels dels altres membres de la comunitat. Sense entrar en una discussió més detallada, hom pot esmentar aquests trets com a característics de les autobiografies etnogràfiques, oposades a les autobiografies

del tipus com les de Lillian Hellman, Bertrand Russell o Lincoln Steffens.

Però hem d'estar segurs, també, que la nostra anàlisi es refereix a les autobiografies i no als relats o records d'una tercera persona. Sens dubte, els estudis biogràfics com els de Theodora Kroeber, **Ishi in Two Worlds** (1964), Margery Wolf, **House of Lim** (1968) y Joseph Casagrande, **In the Company of Man** (1960), són essencialment etnogràfics. També ho són les narracions semi-fictícies d'individus que hom pot trobar als treballs de Elsie Clews Parsons, **American Indian Life** (1922) o de John Niehaedt, **When the Tree Flowered** (1951). Però cap d'ells no és veritablement una autobiografia. Les autobiografies etnogràfiques són narracions en primera persona; les històries de vida han d'ésser escrites en els mateixos termes que els protagonistes reals fan servir per a narrar la seva vida. Aquestes autobiografies presenten problemes diferents als dels altres treballs pel que fa a la recollida i presentació de dades.

Les autobiografies etnogràfiques poden incloure diferents facetes psico-socials i les etapes de desenvolupament de la vida de l'individu. S'ajusten a la definició de l'«autobiografia extensa», d'Allport, que «tracta d'un nombre relativament gran de línies d'experiència, cosa que dona una imatge variada, arrodonida i interrelacionada de la vida» (1942: 77). Això elimina de la nostra consideració els estudis de cas curts i totes aquelles classes d'entrevistes breus i relats descriptius que inclouen narracions petites o bé històries de vida més àmplies, més ambicioses.

Les autobiografies etnogràfiques que tractem en aquest article no són necessàriament representatives d'aquest gènere. Han estat triades per llur aplicabilitat als problemes metodològics específics considerats aquí. En aquest punt podríem dir que fins fa ben poc temps els etnògrafs que treballen en aquest camp han tendit a evitar d'una manera oberta i declarada compatir amb els lectors els mètodes de recerca i publicació de llurs relats autobiogràfics. De vegades, tanmateix, és possible deduir de les autobiografies les tècniques que han estat emprades. Aquestes deduccions, junt amb les discussions metodològiques que apareixen en les autobiografies etnogràfiques publicades, constitueixen la base de la meua anàlisi.

Com a conclusió, oferiré unes notes impressionistes generals que concerneixen el paper de les autobiografies etnogràfiques en el desenvolupament de l'antropologia americana, tant del passat com

del futur. Malgrat que no sempre s'ha fet una explicitació metodològica, les autobiografies etnogràfiques han ocupat un lloc important en la formació de la nostra disciplina, si més no per la seva abundant existència. Han estat presentades al públic a vegades com a ciència, a vegades com un art, i sovint com una acurada i equilibrada barreja d'ambdós. Com una forma humanística indubtable, tanmateix, les autobiografies etnogràfiques han estat sempre un testimoni contra aquells que dins la nostra disciplina creuen que l'antropologia social pot apropar-se als mètodes de les anomenades «ciències dures». Les autobiografies, molt més que altres eines d'investigació, demostren que els individus estan motivats per consideracions complexes i subtils; no són autòmats que responen cegament als «factors» i «forces» ambigus que semblen imposar un determinat tipus d'acció. A més, els mateixos etnògrafs es tornen progressivament més autobiogràfics en llur presentació de les dades, tot demostrant que l'estudi de la societat està molt vinculat a la personalitat de l'antropòleg i a aquelles circumstàncies purament fortuïtes amb què es troba, i no solament a la realitat «objectiva» que pot existir enmig d'aquells que són subjecte d'investigació.

Les tècniques de l'autobiografia etnogràfica, potser més que cap altra aproximació antropològica, es centren en les relacions entre l'etnògraf i l'informant, i la qualitat del producte autobiogràfic final depèn en últim terme que l'informant pugui o vulgui proporcionar el relat. Després de tot, pot no tenir massa importància comprovar la validesa del relat de l'informant. Fins i tot quan les descripcions de l'autobiografia són confirmades o refusades per testimonis d'una tercera persona, les imatges de les pròpies impressions subjectives i estats emocionals de l'informant mai poden ser qüestionades. Heus ací un exemple en què l'etnògraf està completament a la mercè de l'informant. L'elecció de l'informant, aleshores, condicionarà força l'èxit o fracàs de l'etnògraf.

L'elecció d'informant sembla estar condicionada per tres consideracions: la durada de l'estada de l'etnògraf en la societat de l'informant, els objectius particulars de la investigació de l'etnògraf, i les condicions purament casuals del treball de camp. Ja fa força temps Kluckhohn observà que per a la producció d'una bona autobiografia etnogràfica hom necessita una «familiaritat intuïtiva» amb la cultura (1945: 95), i aquesta familiaritat només pot assolir-se si l'etnògraf passa un temps relativament llarg al camp. El coneixement íntim de primera mà d'una cultura li permet d'escollir l'informant o informants

dels quals desitja obtenir dades autobiogràfiques. DuBois, per exemple, considerava necessari restar al camp ben bé un any abans de començar un projecte autobiogràfic. Sols després d'un llarg període, DuBois sentí que era possible «valorar l'estatus de l'informant en el seu mitjà social», i seleccionar «gent representativa y amb bones relacions amb l'interpret i amb mi» (1961: 1, 191).

Sense la familiaritat intuïtiva de la cultura, cosa que s'obté amb el temps, un etnògraf pot veure's escollit pels informants, en comptes de ser ell el que faci l'elecció. Els marginats i la gent que està en certa manera inadaptada sovint són els que accepten molt més aviat un estranger entre ells (Kluckhohn, 1945: 117; Langness, 1965: 35), de fet, comparteixen amb ells un estatus similar, i a menys que l'etnògraf estigui particularment interessat en aquesta gent per la seva idiosincràsia, cal eludir-los com a protagonistes d'autobiografies. Per prendre una decisió correcta és bàsic conèixer la gama i freqüència dels diferents comportaments, ja que moltes vegades certes classes de desviació poden ésser difícils d'identificar en un primer moment.

L'elecció d'un informant per fer una autobiografia ha estat també condicionada pels objectius particulars de recerca de l'entrevistador. Dollard, per exemple, assenyalà que una persona neuròtica o psicòtica pot oferir «precissament el necessari trencament de les convencions de la vida privada, cosa que amaguen les persones normals i que en dificulta l'estudi» (1949: 12). Tal preferència per l'individu anormal (no representatiu) reflecteix de fet que l'interès primari de Dollard per la història de vida és com a document psicològic, més que no pas com «un projector que reflexe les formes culturals» (1969: 262).

Amb molta freqüència els objectius d'investigació relacionats amb les autobiografies en antropologia han estat etnogràfics, per la qual cosa esdevé un problema central el fet d'escollir un informant més o menys representatiu. Redfield creia que «en qualsevol comunitat estable hi ha un estadi característic» que es fa visible en les experiències de la vida dels individus particulars d'aquella comunitat» (1960: 52). Si és així, cal que l'etnògraf defineixi primer el significat de la representativitat, i que després cerqui l'individu adequat que estigui d'acord a narrar la seva autobiografia.

Kluckhohn identificava diferents classes de representativitat quan preguntava: «(els informants), han d'ésser líders o persones admirades, o bé han d'ésser representatius segons el promig o en ter-

mes modals?» (1945: 115). Dyck creu que un dels seus informants autobiografiats, en Vell Mexicà, ni es normal ni típic, però en moltes coses representa l'ideal de la seva societat (1947: 8). DuBois, en canvi, nega que els seus informants representin persones ideals de la societat alhora. Malgrat que DuBois intentà establir la representativitat absoluta dels homes i les dones que serien autobiografiats, no pogué reeixir perquè estaven massa absorts en llurs propis problemes com per perdre el temps i les energies en aquest projecte (1961: I, 191). És molt probable que als membres més integrats d'una societat o que més s'acosten al tipus standard, els manqui la motivació per a treballar amb un estrany. Així, fins i tot si un etnògraf aconsegueix la familiaritat intuïtiva amb la cultura i defineix el tipus d'informant, és impossible moltes vegades d'assegurar els individus adequats, sobre tot per un projecte tan llarg i intens com és fer una autobiografia.

En qualsevol cas és qüestionable que un individu pugui ser totalment representatiu d'una cultura. Com els Leighton han assenyalat, «ninguna persona no pot incloure totes les parts de la seva pròpia cultura. La forma de comportar-se en un banquet presidencial y les tècniques de pesca del bacallà als grans bancs de Terranova són parts de la cultura americana, però la major part de nosaltres en sabem molt poc, perquè la nostra vida no es desenvolupa allí on és possible adquirir tal experiència» (1949: 36). Sens dubte, l'individu integra menys facetes de la seva cultura en una societat molt complexa que en una societat simple. Però fins i tot en moltes societats petites existeixen diferències de sexe i edat, per la qual cosa un individu «perd» moltes parts de la seva cultura, com és ara el cas de l'informant dels Leighton, Gregorio. Per això s'ha assenyalat com un avantatge el fer autobiografies múltiples, perquè representen individus de diferents sexes i generacions d'una mateixa societat (Lewis, 1964: lvi-lvii).

Hi ha d'altres criteris, a més de la representativitat dels individus, que poden també influir en l'elecció d'un informant. Per exemple, si l'objectiu és reconstruir la cultura i la història d'una tribu aborigen en ràpida evolució o extinció, caldrà trobar un informant vell, «tot considerant aleshores la seva participació cultural, salut, senilitat, i memòria» (Kluckhohn, 1945: 115). Si, en canvi, l'etnògraf desitja extreure algú aspecte important des del punt de vista teòric de les dades autobiogràfiques, sobre tot si es refereix a les relacions entre cultura i personalitat, podrà escollir la història de vida potencialment més simple i clara, tal com els Leighton van fer amb la tria de Gregorio (1949: 3).

Siguin quins siguin els objectius particulars de la investigació de l'etnògraf, la selecció d'un informant està molt sovint condicionada per les circumstàncies fortuïtes del treball de camp. L'etnògraf pot no tenir cap intenció específica de produir autobiografies quan inicia el treball de camp, però després d'un temps d'estar-s'hi i d'establir contactes amb un o més autobiògrafs potencials, pot decidir d'enregistrar llur història, com un recurs posterior. Tenim la impressió que aquest fou el cas, per exemple, de Mintz, qui després de molts anys d'estreta relació amb Don Taso, decidí fer-li l'autobiografia (1960: 5-6). La relació de l'etnògraf amb un informant és essencial, ja que per la producció d'una autobiografia es requereix una llarga i estreta cooperació; el fet que aquesta relació es desenvolupi amb uns individus i no amb uns altres, influeix, evidentment, l'elecció de l'informant que s'autobiografia.

Un cop hom selecciona un informant o bé un grup d'informants, l'etnògraf ha de decidir la manera d'obtenir les autobiografies i de presentar-les a un públic crític. Com Simmons va assenyalar, hi ha moltes possibilitats per a realitzar un «adoctrinament de les dades» conscient o inconscient. «La vida d'una persona és tan complexa i els mecanismes de transcripció i interpretació són tan flexibles que un investigador hàbil, que disposa d'unes hipòtesis per demostrar o rebutjar, pot arribar a extreure d'un informant ingenu les respostes més desitjables... Sovint resulta molt més fàcil que un investigador enganyi els seus lectors, i fins i tot s'enganyi ell mateix, que no pas que l'informant l'enredi» (1942: 2-3). Entre les consideracions més importants que cal fer en la recollida de les dades autobiogràfiques trobem les relacions que s'estableixen entre investigador i informant, i també si les entrevistes autobiogràfiques són més o menys estructurades, més o menys obertes.

Nadel, parlant de les tècniques de les entrevistes en general, exposà ja fa temps l'argument que l'entrevistador ha de mantenir un rol més o menys imparcial vis-a-vis amb l'informant, per tal d'aprofitar el tan anomenat «valor d'estranger» (1939: 327). És molt important, sens dubte, el fet d'estar en bones relacions amb l'informant, -diu Nadel- però l'atractiu d'establir-hi uns lligams sentimentals estrets és qüestionable. Mintz verifica sense adonar-se aquest punt de vista quan admet que el seu informant autobiogràfic, Don Taso, amb qui era molt amic, «procurava sempre protegir la imatge que ell volia que jo tingués d'ell» (1960: 9). El valor d'estranger consisteix precisament en què l'informant no tingui interessos sentimentals profunds en la seva

eren llargues; era una feina pesada per l'informant i per l'etnògraf. És admirable que en aquelles condicions s'hagin pogut recollir relats de conjunt i detallats; la quasi increïble paciència que havien de tenir els participants en aquestes aventures etnogràfiques inicials és encomiable. Amb les gravadores, la tasca de recollir autobiografies esdevé molt més fàcil, i hom pot preservar més acuradament l'espontaneïtat en l'expressió verbal de l'informant, així com les seves associacions mentals. En la major part de casos, a més, amb la utilització de gravadores augmenta la quantitat de material recollit d'una sola persona. Però aquesta nova tecnologia comporta, en canvi, especials problemes d'edició, sobre tot en allò que fa referència a la síntesi i readaptació de la informació autobiogràfica per a ser publicada, cosa que passarem a comentar breument. Les gravadores, tan aventatjoses quant a la recollida de les històries de vida, van presentar, als etnògrafs, seriosos problemes d'edició.

Aquests problemes, que ja hem tractat amb referència, sobre tot, als que susciten les entrevistes, comencen a estar en bona mesura antiquats. Amb la progressiva alfabetització arreu del món, els futurs etnògrafs només hauran de proporcionar els estímuls a un informant, perquè sigui ell mateix qui enregistri la seva autobiografia, en comptes que siguin uns intermediaris els que la escriguin. La recent publicació de Charles Hughes, **Eskimo Boyhood: An Autobiography in Psychosocial Perspective** (1974) és un cas a considerar. En aquest model magnífic del gènere autobiogràfic, Hughes afirma que ell va demanar el seu jove informant, hospitalitzat en aquell temps amb tuberculosi, que escrigués un relat de la seva infantesa. (Nathan Kakianak, l'informant, tenia vint anys quan l'autobiografia va ésser enregistrada). L'autobiografia, «amb tan sols petits canvis editorials» (Hughes, 1974: 3) hauria pogut ser publicada en la mateixa versió escrita del subjecte. És veritat que sense el suport de Hughes aquest informant esquimal, que tenia només l'equivalent a un quart grau d'educació primària, mai no hagues tingut l'ocasió, i menys encara la capacitat científica o artística d'escriure la seva pròpia història de vida. En qualsevol cas, el seu relat és un dels documents més commovedors i valuosos que tenim avui en dia. L'anàlisi que Hughes fa de l'autobiografia també treu profit del fet que les dades siguin de primera mà, sense les dificultats metodològiques inevitables originades per la situació de l'entrevista. Per això, aquest estudi pot esdevenir un model per a un nou tipus d'autobiografia etnogràfica dins l'antropologia.

Langness ha declarat amb bon criteri que els materials de les

tranquils. Hom té la impressió, malgrat tot, que l'entrevista dirigida pot esdevenir perillosa si està massa estructurada, com quan simons pressionà el seu informant Hopi per a extreure-li la informació sagrada sobre la cerimònia Soyal, i quasi amenaçant la continuació mateixa del projecte autobiogràfic en insistir que l'informant col·laborés malgrat la seva disconformitat i desgana (1942: 6-7).

L'entrevista no dirigida o passiva és probablement la més indicada per als estudis sobre personalitat (Kluckhohn, 1945: 125; Leighton i Leighton, 1949: 46), puix que permet l'informant d'associar lliurement les diferents experiències de la seva vida. Els incidents que s'originen espontàniament dins la ment de l'informant, així com l'ordre en què apareixen en la seva història són crucials per a aquest objectiu d'investigació, i s'hi arriba més fàcilment amb una intervenció mínima de l'entrevistador. És interessant que en el treball de DuBois sobre els alorese, d'orientació psicologista, es demanava als informants que comencessin cada entrevista amb la descripció dels somnis que havien tingut la nit anterior. Aquest procediment sembla que es justifica pels trets especials de la cultura local, que dona molta importància al record i comentari dels somnis (1961: I, 191-192).

Cal observar que, siguin quins siguin els avantatges o desavantatges de cada tipus de tècnica d'entrevista, hi ha hagut algunes temptatives de controlar la validesa de la informació biogràfica proporcionada per l'informant. Nadel ha suggerit realitzar entrevistes reiterades sobre el mateix tòpic quan la informació no pot ésser verificada a través de l'observació (1939: 319). De fet, Lewis utilitzà aquesta tècnica en recollir la història de Pedro Martínez, i manifestà que «la concordança en els moments, i la similitud, paraula per paraula, entre les primeres i darreres versions de Pedro, em convenceren que jo posseïa la imatge vertadera i definitiva de la seva vida» (1969: XXXV). Sens dubte, la imatge que un informant té de la seva vida no sempre coincideix amb el que realment és. Els aconteixements reals del passat poden ésser controlats preguntant a d'altres persones que poden haver conegut l'informant en els seus primers anys, o bé aconseguint d'altres autobiografies «en què existissin considerables coincidències amb els fets narrats» (Kluckhohn, 1945: 115). Aquesta tècnica ha estat emprada per Lewis, sobre tot a **Children of Sanchez** (1963).

Fins ara la gran majoria d'autobiografies etnogràfiques ha estat obtinguda, sens dubte, a través de les entrevistes, i per això jo m'he centrat, en aquesta secció, en les tècniques de les entrevistes. Abans de l'aparició de les gravadores, les entrevistes, com podem imaginar,

relació amb l'entrevistador; teòricament, aquesta situació permet l'informant de confiar la seva història de vida a l'entrevistador d'una forma lliure i sense traves emocionals. Hom pot suposar, tanmateix, que moltes autobiografies no haurien estat tan reveladores de la vida de certes persones si no hagues existit una intensa amistat entre informant i entrevistador i per la confiança que dona tal relació. Entre d'altres treballs, les descripcions tan extremadament acurades fetes per Oscar Lewis sobre la classe baixa mexicana i porto-riquenya (1963, 1964, 1968, 1970) reflecteixen l'estreta relació que tingué Lewis amb els seus informants.

L'etnògraf no solament ha d'ésser conscient de la seva relació social amb els informants, sinó també de la forma de dirigir les entrevistes. Els experts en les tècniques d'entrevistar en antropologia estan normalment d'acord que l'etnògraf ha de combinar d'una manera assenyada l'entrevista dirigida, guiada, i la no dirigida, o passiva (Kluckhohn, 1945: 125; Langness, 1965: 41; Nadel, 1939: 324). Allport assenyala que, si no hi ha cap direcció, és molt probable que els informants ometin parts grans de la seva experiència; ell suggereix l'ús de les guies que han estat dissenyades, «a fi de tenir la certesa que les omissions seran degudes a prejudicis i no a negligència» (1942: 179). Nadel adverteix, malgrat això, que la majoria de preguntes dirigides només ho són veritablement quan l'etnògraf té un bon coneixement de la cultura (1939: 323), és a dir, quan poseeix la familiaritat intuïtiva a què m'he referit abans. Podem dir, en general, que l'èmfasi en una o altra tècnica està condicionat pels objectius particulars de la investigació.

Ha estat indicat que, en línies generals, l'entrevista dirigida és més escaient per l'èmfasi autobiogràfic sobre la cultura que sobre la personalitat, ja que pot utilitzar-se per a sondejar l'informant respecte una gran varietat de tòpics etnogràficament pertinents (Kluckhohn, 1945: 125). Si s'utilitza d'una manera adequada, pot ésser especialment valuosa per a combatre l'avorriment inevitable de l'informant amb els prosaics assumptes de la vida diària (Nadel, 1939: 321), el coneixement dels quals es considera essencial des de la perspectiva d'una antropologia que s'orienta cap a les totalitat cultural i no tant cap als aspectes psicològics. Dyck (1947) i Lewis (1964) diuen haver tingut dificultats amb els informants a aquest respecte, i Allport (1942: 179) i Kluckhohn (1945: 92) critiquen la tendència general d'aquells que recullen històries de vida per a accentuar les situacions conflictives i passen per alt activitats normals i corrents o períodes

històries de vida «poques vegades resulten ser un relat clarament articulat, expressiu i fidel a l'ordre cronològic en la vida de l'informant» (1965: 48). Més ben dit, les dades originals subministrades per l'informant són sempre manipulades d'alguna manera per l'etnògraf. Quan l'etnògraf imposa els seus criteris en l'edició està realitzant, de fet, interpretacions i anàlisis implícites o explícites. Teòricament, per a facilitar la comprensió d'una història de vida, cal que l'etnògraf proveeixi els lectors de tanta informació com pugui, quant a la recollida i publicació de dades. Això sembla un imperatiu ètic en el cas de l'autobiografia etnogràfica, que està escrita en primera persona i pot transmetre fàcilment la falsa impressió d'ésser el relat de l'informant, paraula per paraula i sense modificacions.

Dos dels aspectes més importants de la redacció són la síntesi del material i l'alteració de la seqüència narrativa. Degut a la gran quantitat de noves dades que s'acumulen en el decurs de les nombroses entrevistes, és, ben segur, molt difícil per l'etnògraf decidir què selecciona i què omet. Alguns editors, com Dyck (1938: XII), Mintz (1960: 7), i Simmons (1942: 7) sintetitzaren el seu material tot deixant de banda allò que consideraven repetit o sense massa importància, però els manca precisar llurs criteris. Aquesta eliminació de la informació suposadament tediosa de la història de vida és el que dona la impressió que els etnògrafs es centren en els aspectes més dramàtics o transcendents en les vides dels informants.

Hom pot arribar a ometre del quaranta al cinquanta per cent en la redacció final de l'autobiografia, tal com Simmons va fer amb la història de Don Talayesva (1942: 7); o bé procedir a una simple «supressió dels llocs confusos i irrelevants i dels noms de persona», junt amb un nombre aparentment escàs d'episodis insignificants, tal com DuBois explica respecte a les seves històries de vida (1961: 193). Òbviament, el volum total de material recollit en cada cas, i les exigències de publicació afectaran el grau de condensació d'una autobiografia. Podem adonar-nos que quan hom abreuja les dades originals, ens estem desviant de la imatge exacta que l'informant dona de la seva vida. Per això podem desitjar conèixer, si més no, «en quins temes els informants es repeteixen» (Kluckhohn, 1945: 97).

Per altra banda, podem dir que per a la majoria dels lectors, tant si són amateurs com professionals, és innecessari i fins i tot indesitjable que es publiquin totes les dades originals recollides, considerant que, en molts casos, és també impracticable la presentació de milers de pàgines extenses i llargues d'història de vida. Respecte a la síntesi

si, tanmateix, apreciarem l'etnògraf que fa explícits els criteris de l'eliminació. En gairebé tots aquests casos, és bo adonar-se, com Lewis (1963: XXI), que l'abreujament del material de la història de vida es fa tant per finalitats estilístiques com científiques.

Els etnògrafs han de decidir també la seqüència en la qual ells presenten la narració autobiogràfica. Redfield creia que és millor «presentar cadascun dels aspectes de la vida en l'ordre en què apareixen en l'individu, així que el va trobant» (1960: 56). De fet, la majoria dels editors que d'antuvi s'interessen per l'autobiografia com a document cultural, més que no pas psicològic, adapten les dades seguint cronològicament l'ordre de la vida de l'informant (Dyck, 1938; Ford, 1941; Lewis, 1963, 1964; Mintz, 1960). Malgrat que aquesta readaptació redueix inevitablement els indicadors que un lector pot tenir de la personalitat de l'informant, sembla justificada per tal de produir una història de vida que il·lumini els models culturals d'una manera lògica, i mostri com l'individu descobreix progressivament més aspectes de la seva cultura a mida que es fa gran.

Les autobiografies etnogràfiques amb una orientació bàsicament psicològica, com els treballs de DuBois (1961) o dels Leighton (1949), es decanten a presentar les històries de vida en l'ordre en que foren donades voluntàriament pels informants. Com ja he dit abans, el procediment, en aquest cas, és justificat, ja que està pensat per a permetre el lector de percebre les associacions lliures de l'autobiografiat. I fins i tot és més adient per a l'estudi orientat cap a la personalitat que per a l'estudi orientat cap a la cultura, puix que el primer gènere sembla necessitar menys entrevistes que el darrer. Gregorio relata la seva vida als Leighton (1949) en solament set sessions; els vuit informants de DuBois parlaren en un màxim de vint sessions (considerablement més curtes) (1961). En canvi, les dades de les autobiografies orientades més culturalment i publicades per Lewis (1963-1964), Mintz (1960) i Simmons (1942) foren obtingudes en un temps molt més llarg, i produïren un material significativament més voluminós.

A més de la manipulació de les dades originals de les autobiografies dels informants, els responsables de l'edició, per raons varies, s'immisceixen en les històries de vida. Un mecanisme molt valuós és l'ús dels comentaris entre parèntesi de l'editor respecte als estats emocionals de l'informant quan narra el relat. Així, l'editor podria explicar-nos quan l'informantriu, o quan exhibeix una expressió de rebuig o d'angoixa abans de respondre una pregunta. Clar que l'et-

nògraf ha de tenir cura quan interpreta les manifestacions públiques d'afecte en termes de la cultura de l'informant. Els comentaris entre parèntesi sobre els estats emocionals han estat emprats amb èxit en autobiografies d'ambdues orientacions, psicològica (Leighton i Leighton, 1949; DuBois, 1961) i cultural (Mintz, 1960), malgrat que aquesta classe d'informació és indubtablement més important en el primer cas.

Les notes entre parèntesi poden ésser emprades profitosament per a indicar quan l'informant està responent a una pregunta concreta o quan dona la informació d'una manera espontània. Kluckhohn suggeriria posar una (Q) en el text «per a distingir entre el que flueix lliurement de la consciència de l'autobiografiat i allò que es dona per suposat i que ha d'ésser considerat dins la categoria de bagatge cultural per part del representant d'una cultura estrangera, o bé allò que ha estat suprimit d'una manera conscient o semi-conscient i que ha estat extret sota pressió» (1945: 97). Per donar més veracitat, DuBois (1961), els Leighton (1949) i Mintz (1960) assenyalen el grau en què interferiren en el fil del pensament de l'informant, posant el contingut de les seves preguntes entre parèntesi i abans de les respostes de l'informant.

Bona part dels editors d'autobiografies etnogràfiques, finalment, inclouen una o més classes de dades suplementàries en el contingut total de la història de vida. És quasi sempre necessari donar informació de fons sobre la cultura de l'informant, ja sigui en peus de pàgina llargs o bé en una secció separada del text. Ometre aquesta informació seria, tal com diu Ford, «quelcom com deixar a un indi que mai no ha sortit sol de la seva societat, enmig de l'estació central de Nova York, i dir-li que se les arregli sol» (1941: 3). Les dades addicionals inclouen també normalment informació referida a l'informant -sobre la seva genealogia, activitats motores, semblant, i d'altres.

L'estudi dels Leighton sobre **Gregorio, the Hand-Trembler** (1949) fa adonar-se de les possibilitats científiques de l'autobiografia etnogràfica, degut a la presentació de les dades addicionals. A més de l'autobiografia mateixa, que està organitzada per l'entrevistador i comentada respecte al model de l'enquesta i a l'estat emocional de l'informant, el treball dels Leighton va incloure dues llargues seccions analítiques. La primera conté l'anàlisi i interpretació extensiva de la història de vida de Gregorio, feta pels autors. L'altra inclou una elaborada classificació de totes les dades, organitzades a partir de tòpics tals com subsistència, supervivència, relacions socials, religió i al-

tres. L'índex classificatori és força específic i detallat, i, a més, aquesta classificació és virtualment única en les autobiografies etnogràfiques, ja que està especialment dissenyada per a permetre als investigadors tenir un accés ràpid i fàcil a totes les dades referents a un informant, cosa que facilita el treball en les investigacions comparatives.

En un assaig recent, David Mandelbaum descriu acuradament una de les situacions més difícils amb què s'enfronta qualsevol antropòleg, quan intenta analitzar el que ha après al camp: «Quan un antropòleg va a viure entre la gent que vol estudiar és probable que hi faci bons amics. A mesura que vagi escrivint el relat de les formes de vida dels informants, serà consicent, malhauradament, que en la seva descripció i anàlisi omet coses molt importants; els seus benivolguts amics han estat reduïts a normes impersonals; les seves aventures han de transformar-se en models o tipus estadístics» (Mandelbaum, 1973: 177). Això que Mandelbaum descriu com una situació difícil per l'antropòleg com a persona és, de fet, un problema de tota l'Antropologia cultural i social. Molt sovint, després de llegir una monografia, una etnografia o un tractat teòric tenim la impressió que l'anàlisi resta lluny de la realitat, fins al punt d'amagar les vertaderes experiències dels homes, de les dones o dels nens que han estat els subjectes de la recerca.

Allen Pastron, tot parlant en nom de les noves generacions d'antropòlegs, ha identificat el mateix sentiment de malestar i d'intranquil·litat degut a l'abstracció i sistematització que caracteritza un nombre creixent de corrents antropològics: «Mentre la majoria d'antropòlegs estava d'acord en què la nostra professió representava els aspectes més progressius de les ciències socials, avui molts de nosaltres ja no n'estem tan segurs. Molts dels corrents d'investigació antropològica estan tan orientats cap a les anàlisis estadístiques i els paràmetres matemàtics dissenyats per computadores, que no sempre hom pot detectar-hi l'essència humana. I mentre tals innovacions guanyen terreny a les ciències socials, molts antropòlegs comencen a reconsiderar el preu moral i estètic que la disciplina ha de pagar per aconseguir una modernització» (Pastron, 1973: 144). Hom pot argumentar que en les anàlisis antropològiques sempre ha existit certa tendència a oblidar l'individu. Però es pot també demostrar que aquesta tendència ha estat ressaltada en les recents dècades, quan l'antropologia nord-americana, tot cercant un reconeixement governatiu, ha tractat de presentar-se com una disciplina totalment positi-

vista i objectiva, la finalitat de la qual seria descobrir les lleis de la conducta humana.

Les autobiografies etnogràfiques, com totes les menes d'històries de vida, han contrarrestat sempre aquestes tendències dins la nostra disciplina. Mandelbaum ho aclaria quan deia: «Els estudis d'històries de vida fan èmfasi en les experiències i els requeriments de l'individu -o sigui, en la manera com la persona s'adapta a les demandes socials, més que no pas com la societat s'adapta a les necessitats dels individus» (Mandelbaum, 1973: 177). Les autobiografies, si són honestes, detallades i comprensives, han de demostrar inevitablement que els éssers humans no són autòmats, subjectes a unes forces impersonals més enllà del seu control. Com assenyala Hughes, «paradoxalment, mentre per una banda hom subratlla la enorme influència moldejadora de les circumstàncies culturals, els documents personals ofereixen, al mateix temps, proves de la capacitat de l'home per construir el seu propi destí i defugir les inevitabilitats» (Hughes, 1974: 5-6). I dels molts tipus de documents personals, qui sap si les autobiografies etnogràfiques, «S'apropen més que una altra eina metodològica al fet d'endinsar-se dins una altra cultura i al de respondre quina ha d'ésser la qüestió principal de l'antropologia: què significa ésser membre d'una societat» (Pastron, 1973: 145). És aquesta versió de l'experiència personal, la que constitueix el component humà de les autobiografies etnogràfiques. Aquest gènere, més que qualsevol altre, permet identificar-nos i relacionar-nos amb els individus que viuen en un medi cultural diferent al nostre. En fer aquest gran salt psicològic d'identificació, en un cert sentit neguem la importància de les diferències culturals; demostrem que, al menys en el pla emocional, la gent és sempre igual.

Potser és per aquesta raó, i no tan sols pel seu interès en l'home que les autobiografies etnogràfiques han causat més impacte en els estudis de cultura i personalitat (o, si ho preferiu, en els d'antropologia psicològica), que en qualsevol altra branca de la nostra disciplina. Hanks i Phillips finalitzen la seva història de vida **A Young Thai from the Countryside** (1961: 655), dient que «un sistema social pot ésser considerat com una trama complerta, i la varietat de diferències humanes en formen l'ordit». Emprant aquesta metàfora tan adient podem dir que les autobiografies etnogràfiques han donat més elements per a demostrar i explicar l'ordit que qualsevol altra tècnica d'investigació. Els Leighton, mitjançant les seves anàlisis de l'autobiografia de Gregorio, poden arribar a explicar perquè ell, i no d'altres

persones de la societat navaho, arriba a tenir la capacitat de tremolar de mans (Leighton i Leighton, 1949). Més a prop nostre, Hughes ha estat capaç d'analitzar acuradament la difusió del que podríem dir «conducta del camp-i-pugui» (**coping behavior**) (1974: 18) en l'autobiografia del seu informant esquimal. Un dels objectius de l'antropologia psicològica ha estat sempre definir les relacions entre l'individu i la seva cultura. Les històries de vida en general, i l'autobiografia etnogràfica en particular, han subministrat, doncs, una eina essencial d'investigació amb la qual hom pot assolir aquesta tasca intel·lectual.

Però els antropòlegs psicologistes no són els únics beneficiaris entre nosaltres de les temptatives autobiogràfiques etnogràfiques. Les autobiografies han estat sempre excel·lents indicadors del canvi socio-cultural. Qualsevol interessat en l'estudi de l'aculturació dels indígenes americans, per exemple, hauria de revisar les abundants dades donades en autobiografies com **Sun Chief** (Simmons, 1942), **Crashing Thunder** (Radin, 1926), **Mountain Wolf Woman** (Lurie, 1961), **Black Elk Speaks** (Niehardt, 1961) i **Me and Mine** (Sekaquaptewa, 1969), abans de considerar complerta cap anàlisi. Hom podria estar d'acord amb Hughes, aleshores, en què una autobiografia etnogràfica representa «al mateix temps una història no sols del desenvolupament de l'estructura de personalitat de l'individu», sinó també, «una manifestació parcial de les tendències dominants del canvi socio-cultural (1974: 7).

El valor potencial o ja demostrat de les autobiografies etnogràfiques en àrees d'investigació com l'etnohistòria, la cognició i visió del món, el folklore i altres nombrosos camps, és, evidentment, molt gran. Es potser aquesta utilitat de l'autobiografia etnogràfica com a eina de recerca, combinada amb la seva vessant humanística i, sovint, amb mèrits literaris, el que ha estimulat recentment un nou interès pel gènere. La manifestació més curiosa d'aquest nou interès, malgrat tot, no ha consistit en una simple producció de més estudis d'autobiografies tal com s'havien fet durant dècades, sinó més aviat en la publicació d'autobiografies **antropològiques**, cosa que ha proliferat en els darrers anys.

En aquest nou tipus d'estudi, és l'antropòleg mateix el subjecte de l'autobiografia. Aquesta forma d'autobiografia difereix de les altres en què no és una vida complerta la que s'està enregistrant. Les experiències de camp de l'antropòleg, la interacció entre l'antropòleg i el medi cultural més o menys exòtic on està situat, constitueixen

l'objecte d'un escrutini detallat. Laura Bohannon, en **Return to Laughter** (1954), fou una de les primeres antropòlogues que van reconèixer els mèrits intel·lectuals i artístics d'aquesta temptativa. Però el seu treball, originàriament publicat sota el pseudònim d'Eleonora Smith Bowen, fou francament fictici, una barreja de fantasia i realitat. Altres exemples més recents han intentat fer acurades descripcions de l'experiència de camp, i dels problemes que suposa la relació amb els informants, tenint en compte en general els components i judicis emocionals propis de l'observació participant. L'**African Odissey** (1976) de Miriam Slater, **When the Spider Danced** (1976) d'Alexander Alland, o **Street in Marrakesh** (1976) de Elizabeth Warnock Fernea són els millors i més il·lustrats exemples d'aquesta nova forma d'autobiografia etnogràfica. I n'hi ha més cada any (Dumont, s.d.; Rabinow, 1977). En tots aquests casos els autors demostren, implícitament, que és la seva relació amb les informants la que ha determinat els graus d'informació que s'els ha subministrat i els camins pels quals han obtingut aquesta informació.

Tenim, doncs, que l'antropòleg s'aplica en ell mateix una tècnica clàssica. La cultura investigada no és vista aleshores des de la mirada d'un informant indígena solitari, sinó a partir dels ulls d'un antropòleg o d'una antropòloga, tal com interpreta les experiències personals dels seus informants. L'objecte de l'examen és l'antropòleg i l'impacte de la cultura que estudia en ell mateix, així com els seus propis criteris de classificació, les seves predileccions emocionals, i les seves ambivalències. Això suposa la codificació i la legitimació d'una classe de material que Malinowski va incloure en els seus diaris privats (Malinowski, 1976), i que ara està força present en l'antropologia nord-americana. I precisament, així com les autobiografies etnogràfiques tradicionals ens han donat la informació directa sobre cultures particulars, també aquest nou tipus d'estudi ens deixa, amb el temps, la descripció de la cultura de l'antropòleg: el producte del nostre aprenentatge i de les nostres experiències col·lectives. Ambdós tipus d'autobiografia són, en els seus propis camins, etnogràfiques i dels dos podem aprendre molt.

BIBLIOGRAFIA

Alland, Alexander, Jr.

1976 **When the Spider Danced: Notes from an African Village.**
Garden City, New York: Doubleday.

- Allport, Gordon W.
1942 **The use of Personal Documents in Psychological Science.** New York: Social Science Research Council Bulletin n° 49.
- Berreman, Gerald
1962 **Behind Many Masks.** Ithaca, New York: Society for Applied Anthropology Monograph N° 4.
- Bowen, Elenore Smith
1954 **Return to Laughter.** New York: Harper and Brothers.
- Brandes, Stanley H.
1974 «The Selection Process in Proverb Use: A Spanish Example». **Southern Folklore Quarterly** 38(3): 167-186.
- Casagrande, Joseph B. (ed.)
1960 **In the Company of man: Twenty Portraits by Anthropologists.** New York: Harper and Brothers.
- Dollard, John
1949 **Criteria for the Life History.** New York: Peter Smith.
- DuBois, Cora
1961 **The People of alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island.** (2 vols.) New York: Harper Torchbooks.
- Dumont, Jean Paul
s.d. **The Headman and I.** Ms.
- Dyk, Walter
1938 **Son of Old Man Hat.** New York: Harcourt Brace and Co.
1947 **A Navaho Autobiography.** New York: Viking Fund Publications in Anthropology, N° 8.
- Ferne, Elizabeth Warnock
1976 **Street in Marrakesh.** New York: Doubleday.
- Ford, Clellan S.
1941 **Smoke From Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief.** New Haven: Yale University Press.
- Gottschalk, Louis, Clyde Kluckhohn, and Robert Angell
1945 **The use of personal documents in History, Anthropology, and Sociology.** New York: Social Science Research Council Bulletin N° 53.
- Hanks, Lucien M. and Herbert P. Phillips
1961 «A Young Thai From the Countryside: A Psychosocial Analysis.» **In Studying Personality Cross-Culturally** Bert Kaplan, ed., New York: Harper and Row.
- Hughes, Charles C.
1974 **Eskimo Boyhood: An Autobiography in Psychosocial Perspective.** Lexington, Kentucky: University of Kentucky Press.
- Kluckhohn, Clyde
1945 «The Personal Document in Anthropological Science». **In The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology,** Louis Gottschalk, Clyde Kluckhohn, and Robert Angell, (comps) New York: Social Science Research Council Bulletin N° 53.
- Kroeber, Theodora
1964 **Ishi in Two Worlds.** Berkeley: University of California Press. (Trad. cast. 1978; Barcelona, Antoni Bosch).
- Langness, Lewis L.
1965 **The Life History in Anthropological Science.** New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Leighton, Alexander H. and Dorothea C. Leighton
1949 **Gregorio, the Hand-Trembler: A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian.** Cambridge: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Volume 40, N° 1
- Lewis, Oscar
1963 **The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family.** New York: Vintage Books. (Trad. cast. F.C.E. México)
1964 **Pedro Martinez: A Mexican Peasant and His Family.** New York: Random House. (Trad. cast. México, F.C.E.)
1968 **La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty** San Juan and New York. New York: Vintage Books.
1970 **A Death in the Sanchez Family.** New York: Vintage Books. (Trad. fran. Paris, Du Seuil)
- Lurie, Nancy
1961 **Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnebago Indian.** Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Malinowski, Bronislaw
1967 **A Diary in the Strict Sense of the Term. Translated by Norbert Guterman.** New York: Harcourt, Brace and World.
- Mandelbaum, David G.
1973 **The Study of Life History: Gandhi.** *Current Anthropology* 14(3): 177-206.
- Mintz, Sidney W.
1960 **Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History.** New Haven: Yale University Press.
- Nadel, S.F.
1939 «The Interview Technique in Social Anthropology». **A: The Study of Society,** Frederic Bartlett, et al., eds. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.

Niehardt, John

1951 **When The Tree Flowered: The Fictional Autobiography of Eagle Voice, a Sioux Indian.** Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

1961 **Black elk Speaks: Being The Life Story of a Holy Man of the Ogala-la Sioux.** Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

Parsons, Elsie Clews (comp.)

1922 **American Indian Life.** New York: B.W. Huebsch.

Pastron, Allen G.

1973 **An Annotated Bibliography of Native American Autobiographies and Life Histories.** Berkeley, California: Kroeber Anthropological Society Special Publication N° 3, pp. 144-163.

Rabinow, Paul

1977 **Reflections on Fieldwork in Morocco.** Berkeley: University of California Press.

Radin, Paul

1926 **Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian.** New York: D. Appleton and Co.

Redfield, Robert

1960 **The Little Community.** Chicago: University of Chicago Pres. (Trad. Cast.)

Sekaquaptewa, Helen

1969 **Me and Mine: The Life Story of Helen Sekaquaptewa, as Told to Louise Udall.** Tucson: University of Arizona Press.

Simmons, Lew W.

1942 **Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian.** New Haven: Yale University Press.

Slater, Miriam

1976 **African Odyssey: An Anthropological Adventure.** Garden City, N.Y.: Anchor Press.

Wolf, Margery

1968 **House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family.** New York: Appleton, Century, Crofts.

COMENTARI A L'ARTICLE DEL PROF. STANLEY BRANDES

L'article que comentem constitueix una revisió de l'ús de les biografies etnogràfiques en el marc de l'antropologia nordamericana. Aquesta revisió és força exhaustiva i, alhora que informa, ens ajuda a parar atenció sobre els problemes principals que han tingut de superar els antropòlegs que treballen en el recull d'històries de vida. Es tracta, doncs, d'un article molt útil i de força interès des del punt de vista instrumental, ja que ens planteja una reflexió sobre una de les tècniques més emprades en l'antropologia, i que possibilita l'obtenció d'una abundosa i important informació sobre una cultura. Volem destacar aquest interès, perquè en les línies que segueixen ens centrarem tan sols en aquells aspectes que considerem polèmics i que, al nostre entendre, mereixen ésser discutits. Abordarem la crítica des de dues vessants que considerem essencials: l'autobiografia en la **pràctica antropològica** i l'autobiografia com a **estratègia metodològica**.

a) **Autobiografies i pràctica antropològica.** Tota tècnica es recolza en una estratègia metodològica; tota metodologia i teoria, a la seva vegada, està relacionada amb una praxis social determinada. Pensem que cal destacar aquests aspectes perquè ens ajuden a explicar perquè els diferents autors que fan ús de les històries de vida fan uns tipus de definicions i no uns altres, prefereixen certes estratègies per a escollir informants i no unes altres, etc. Concretament una mica més.

Bona part de la tradició antropològica nordamericana es caracteritza per l'estudi dels «altres». Aquests «altres» són els pobles primitius, o bé les societats arcaiques (subdesenvolupades, segons una altra terminologia), o bé els aspectes arcaitzants de la cultura occidental mateixa. Això, que és perfectament legítim, pateix d'una greu insuficiència, ja que, de fet, restringeix l'objecte d'estudi d'una disciplina que, com en el cas de l'antropologia, tracta d'entendre la cultura humana i tracta d'establir les lleis generals que la regulen o la fan transformar. La cultura humana, hem dit, i no d'una part d'aquesta humanitat. No té cap justificació, des del punt de vista científic, privilegiar l'estudi d'unes societats i deixar unes altres sense tractar. Hi ha, això sí, una justificació pràctica, relacionada amb el context en què l'antropologia s'ha desenvolupat. El que passa és que en el cas de l'antropologia culturalista, aquesta pràctica ha fonamentat el marc teòric i metodològic de la disciplina.

No és lloc aquí per a estendre'ns, explicar i justificar aquestes afirmacions; es basen, de fet, en els comentaris crítics de força historiadors de l'antropologia, i a ells ens remetem. Si ho esmentem és perquè expliquen alguns punts de desacord amb certes afirmacions fetes per Stanley Brandes o pels autors que ell presenta. Aquest desacord està fonamentat en una idea de l'antropologia molt diferent, condicionada, si es vol, pel context diferent en què es desenvolupa la nostra pràctica professional. Centrem-nos en el tema de les autobiografies etnogràfiques i en els aspectes fonamentals d'aquest desacord.

Considerem inacceptable, per les raons que suara esmentàvem, considerar com a informants idonis només els primitius, o bé els «analfabets o semianalfabets», quan es tracta de membres de cultures occidentals. Podríem dir que això és un reduccionisme; que les característiques dels informants depenen de les característiques mateixes de la societat que s'estudia i si les societats complexes occidentals són, també, objecte d'estudi de l'antropòleg, aleshores cal incloure altres criteris, més flexibles i més adients. Tampoc ens convenç massa allò de què perquè una història de vida sigui «etnogràfica» tingui d'estar recollida per un antropòleg (malgrat que no dubtem que les històries de vida recollides per antropòlegs seran etnogràfiques). Pel que fa a aquest aspecte, ens sembla més important destacar quines informacions útils es poden extreure d'una autobiografia; és a dir, creiem que és el contingut més que no pas l'enregistrador allò que defineix si una autobiografia és etnogràfica o no.

El tema mateix de la classe de relació que s'ha d'establir amb els informants ens sembla prou significatiu. Diferents antropòlegs es plantegen si és bó el sentimentalisme o no, si cal forçar situacions o no,... No podem dir precisament que Stanley Brandes «objectualitzi» els informants. En diferents ocasions ell assenyala i insisteix en el contingut humanitari i emocional que presideix una investigació basada en el recull d'autobiografies. En els exemples citats per l'autor hom hi pot percebre clarament una actitud de comprensió; s'entenen situacions, s'estableixen corrents de simpatia,... Però no tenen aquestes actituds un cert caire paternalista? Comprensió no significa identificació i entendre no significa compartir. En la major part de casos l'antropòleg marxarà al seu país i s'endurà amb ell totes les vivències, experiències, goigs o patiments dels seus informants, convenientment enregistrats en llibretes o gravadores. Això és normal i lògic en la pràctica d'una antropologia exotista: les dades circulen en una sola direcció i passen a engruixir les pàgines publicades per la comunitat de científics. Els qui estudien la seva mateixa societat no els és tan fàcil d'escapolir-se així. Per aquesta raó, potser, hi ha una major conscientització i s'estableix un cert grau de compromís respecte als estudiats. Clar que en tot això juguen actituds molt personals. Nosaltres creiem (ho assenyala també Stanley Brandes en el seu article) que l'antropòleg ha de deixar molt clar als seus informants quina classe d'investigació vol fer. Però, a més, una manera de compensar l'esforç dels informants, és retornar-lo en forma de les elaboracions i interpretacions que l'antropòleg fa de la societat estudiada, presentades en un llenguatge adient i entenedor. És una actitud activa que no contradiu el que es pugui escriure i publicar per la comunitat de científics; és una actitud de compromís pel fet que subministra a la gent unes eines analítiques que poden ajudar a la reflexió i a un més gran enteniment de la seva situació, cosa que constitueix una base de l'acció col·lectiva i dels projectes de futur.

Fer una història de vida implica posar a la llum els aspectes privats i més íntims de la persona que la narra. I això és més fàcil fer-ho, sense dubte (l'autor ho afirma també) amb els «primitius», amb els «atrassats», o amb les «pobres». És per això, potser, que són l'objecte privilegiat per l'antropòleg? No serà que és més fàcil convertir-los en «objecte», ja que tenen un grau més elevat d'indefensió que d'altres persones o grups? No és això mateix objecte suficient per a una altra reflexió i discussió?

b) Autobiografia i estratègia metodològica. Quan una tècnica és

molt complexa, o requereix de molt temps i esforç d'elaboració es corre el perill de privilegiar-la fins a tal punt que arribem a confondre-la amb un mètode de recerca i, fins i tot, amb una ciència. Això ha succeït molt clarament amb l'arqueologia, per exemple, de tal manera que sovint s'oblida el seu valor instrumental. Dins del marc de l'antropologia ha passat una mica el mateix amb algunes tècniques, encara que no d'una manera tan accentuada. Pensi's en el cas de les genealogies, de les xarxes socials, de l'observació participant o de les mateixes històries de vida.

La història de vida forma part d'una tècnica que permet de recollir certes classes d'informacions empíriques i com a tal tècnica està supeditada a una estratègia d'investigació. L'article que comentem pren com a punt de referència l'enfocament culturalista, i això queda clar. El que ja no queda tan clar en ocasions és la diferència que suara esmentàvem entre tècnica i mètode en parlar dels treballs dels diferents antropòlegs. Pensem que en alguns casos el fer històries de vida ha constituït la finalitat última (i no el mitjà) d'algunes investigacions i haguera estat molt convenient de comentar-ho per entendre una mica millor el sentit d'algunes de les preocupacions que sorgeixen.

Un dels problemes més punyents, és clar, és el de la representativitat. Fins a quin punt la trajectòria vital d'una sola persona (o bé d'unes poques persones) és suficient per fer generalitzacions sobre la cultura a la qual pertany? Fer autobiografies és una tasca llarga, feixuga, complicada, i més encara si l'antropòleg és un estranger, que requereix, a més, d'un temps previ per a familiaritzar-se amb els valors i comportament de la cultura estudiada. Hi ha clarament uns límits de temps i volum de feina que impedeixen realitzar històries de vida en una quantitat gran. És lògic, i potser per aquesta raó el problema de la representativitat resulta essencial. Pensem que aquest problema no queda resolt en l'article. Tampoc el resolen els autors que es prenen com a punt de referència. Però no és estrany. És una limitació que deriva de l'enfocament teòric i no es pot resoldre a partir de la discussió sobre la tècnica solament, sinó a partir de la discussió sobre l'enfocament teòric mateix.

Allport assenyala que una història de vida ha d'ésser una «autobiografia extensa» i aquesta mateixa perspectiva adopta l'autor. Perquè ha d'ésser extensa? Es deixa prou clar: perquè d'aquesta manera dona «una imatge variada, arrodonida i interrelacionada de la vida» i, afegim nosaltres, perquè l'individu és considerat com un univers cul-

tural en petit i l'autobiografia ha de reflexar-ne totes les dimensions. Aquest és el presupòsit de què es parteix. Hi ha una **cultura** (el sancta sanctorum dels antropòlegs) i els individus en són els seus àtoms. Aquest presupòsit queda molt més clar quan els Leighton assenyalen, amb raó, que en una societat complexa **l'individu no pot integrar tots els aspectes de la cultura**. Si un domina la tècnica de pescar bacallà, posem per cas, no pot dominar la de teixir o la de cultivar morsec, per referir-nos només a les tècniques de subsistència. I duient la qüestió a l'absurd hauríem de dir que per a reconstruir un univers cultural sencer hauríem de recollir les històries de vida de pescadors, maquinistes, agricultors, mestres, depenents, gerents, comptables, cistellers,... i, de quantes persones més? Queda clar, doncs, que en una societat complexa l'individu no és un univers cultural en petit, sinó **una part** d'univers cultural en petit. L'autor pensa que això és també d'aquesta manera fins i tot en societats senzilles, si més no perquè intervé la diferenciació sexual. Són aquestes complicacions les que els plantegen el problema de la representativitat.

Pensem que aquest és, però, un fals problema, perquè parteix d'una premisa falsa: l'individu no és un àtom de la cultura, ni de la societat, si es prefereix un altre referent. F. Ferrarotti, en un llibre que tracta precissament de les històries de vida, tracta aquesta qüestió i recorda, amb bon criteri, el paper dels grups primaris i de les associacions (institucions) com a elements mediadors que articulen l'individu amb la societat. Sense entrar en les propostes que fa aquest autor, sí que podem estar d'acord amb què resulta essencial delimitar les institucions existents en una societat, així com llurs diferents nivells d'articulació. El problema no rau, doncs, en la relació simple individu-cultura. Aquesta relació s'estableix mitjançant la família, els grups de joc, el veïnatge, els grups de treball, les associacions voluntàries, els grups de pressió, i un llarg etcètera. La delimitació del teixit institucional i grupal que existeix en una societat determinada ajuda a comprendre i a interpretar molt millor el comportament individual i les pautes sota les quals es desenvolupa l'existència. Estem d'acord amb Stanley Brandes quan afirma que l'individu no és un simple agent passiu, determinat totalment per les forces de la societat: l'individu és també un agent actiu; pot modificar el seu entorn cultural i social, i això no depèn del seu caràcter o de la seva personalitat, sinó de tot allò que trascendeix precisament la seva individualitat i es projecta en la dinàmica dels grups socials, de les institucions. La interrelació individu-cultura s'estableix en dues direccions, inseparables la

una de l'altra i a través de la mediació de grups i institucions, que és on es desenrotlla el comportament dels individus.

A partir de la concepció assenyalada podem afirmar que amb les autobiografies individuals resulta impossible de reconstruir cap cultura ni cap societat. Sí podem dir, en canvi, que les autobiografies reflexen aspectes de la societat o de la cultura i ajuden a entendre-la, ja que ens situen en l'òptica de les experiències individuals, i això els confereix llur màxim valor. Podríem dir que són necessàries, però no suficients, perquè cal tenir en compte les dimensions institucional i grupal. Per totes aquestes qüestions podem dir que el problema de la representativitat és un fals problema tal com està plantejat.

En l'antropologia actual cada cop hi ha menys tendència a reconstruir «universos culturals». El mateix concepte de **cultura** és força problemàtic, sobre tot si hom el redueix només als aspectes comportamentals i als sistemes de valors, oblidant (o marginant) tota la vessant dels components infraestructurals i de classe. Sembla que avui s'imposa més aviat el cenyir-se a certs problemes relacionats amb la dinàmica sociocultural i triar unes unitats d'anàlisi i d'observació que s'hi adequin. L'autobiografia, com a tècnica pot (o no), utilitzar-se en aquest marc, però en aquest cas la condició és precisament que no sigui «extensa», segons la proposta d'Allport, sinó «focalitzada», és a dir, centrada en aquells aspectes que es volen estudiar. Com dèiem més amunt, és l'estratègia metodològica la que ha de delimitar les tècniques a emprar tot posant-les al seu servei, i no les tècniques les que condicionin la classe d'estudis a realitzar.

EL CONSELL DE REDACCIÓ