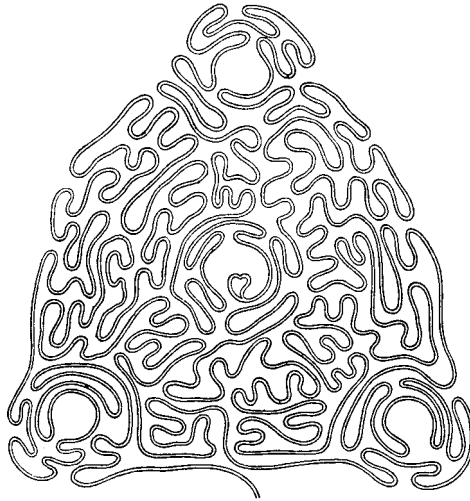

DOCUMENTS



DOCUMENTOS



El mite del «bon salvatge» i l'antropologia *

Lluís Duch

Monestir de Montserrat

Resum

L'autor explora la presència del mite del bon salvatge en la història d'Occident, així com la seva vigència en la cultura contemporània. En particular, el text revisa diferents expressions històriques de la figura del bon salvatge, claus en la constitució de l'imaginari cultural occidental. Per últim, raona sobre l'important presència que aquesta figura mítica ha tingut en el pensament antropològic del segle XX.

Paraules clau: bon salvatge, tradició, història, antropologia.

Abstract. *The Myth of the «Good Savage» and Anthropology*

The author explores the presence of the myth of the good savage in Western history, as well as its validity in the contemporary culture. The article particularly looks over the different historical expressions concerning the figure of the good savage, essential in the forming of Western culture's imagery. Finally, it talks about the important presence this mythical figure has had in anthropological studies throughout the 20th century.

Key words: Good savage, tradition, history, anthropology.

Sumari

1. Introducció

En una societat que, en molts aspectes, es trobava en una franca discontinuïtat respecte a la societat anterior a la Revolució Francesa, la disciplina designada amb el vague nom d'«antropologia» que, com a tal posseeix tan sols una

* Lliçó inaugural del programa de doctorat del Departament de Periodisme i Ciències de la Comunicació (curs 1999-2000), pronunciada l'octubre de 1999 a la Facultat de Ciències de la Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona.

mica més de cent anys d'existència, va proposar-se com a objectiu prioritari l'*estudi sistemàtic de l'altre*. Un cop dit això, cal precisar molt més. Aquest «altre» podia ser l'«altre interior»: la *sociologia* (sobretot, a França) i l'*economia política* (principalment, a Anglaterra) eren les disciplines que havien d'ocupar-se de l'alteritat interior, la qual apareixia com a homogènia amb la cultura pròpia dels investigadors. També podia ser l'«altre exterior»: totes les menes possibles d'etnologia practicades, sobretot, per les escoles antropològiques britàniques de la darrerria del segle XIX i començament del segle XX constitueixen, de fet, aproximacions a l'altre ultramarí, no occidental, exòtic, a una alteritat heterogènia, en definitiva, respecte a la cultura pròpia dels antropòlegs. Finalment, podia ser l'«altre que hi ha en nosaltres mateixos»: totes les escoles de «psicologia de les profunditats» que s'implanten a Europa, sobretot a l'Europa central, dels darrers decennis del segle XIX ençà, estimulades per la reflexió d'alguns romàntics (especialment, Gotthilf Heinrich von Schubert i Carl Gustav Carus)¹, descobreixen el monstre amagat i altament inquietant que pot habitar en el cor dels homes i de les dones². La presa de consciència d'aquest descobriment es va fer en un moment en el qual, com ho posaven en relleu el llenguatge poètic de Rainer Maria Rilke o el novel·lesc de Robert Musil o el llenguatge musical de Gustav Mahler, Arnold Schönberg o Alban Berg, les grans paraules que havien estat cabdals per a la configuració de la cultura occidental havien esdevingut completament irrelevants³. En aquest context, no pot oblidar-se que la inquietant narració de Robert Louis Stevenson, *El cas misteriós del Dr. Jekyll i Mr. Hyde* (1886), constitueix una de les millors mostres de l'autodescobriment de l'altre en un mateix com a *monstruós*.

Encara cal tenir molt en compte un altre aspecte de l'alteritat considerada antropològicament: l'«altre» que constituïa l'objectiu de l'antropologia podia ser considerat com a *previ* o *anterior* a nosaltres mateixos⁴: aleshores es donava lloc a les diverses menes de *comparatisme*, el qual, com és a bastament conegut, ha estat un factor d'una enorme importància en la praxi antropològica de tots els temps. Però, l'«altre» també podia ser *igual* a nosaltres mateixos: aleshores es plantejaven les doctrines antropològiques de caràcter *universalista*

1. Vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 290-296.
2. La gran poesia de Rimbaud, per exemple, posa sobre la taula el fet que, amb molta freqüència, el *jo* és molts altres. Per la seva banda, en la modernitat han tingut lloc diversos exercicis de desemascarament com, per exemple, de l'infant en l'adult (Rousseau), de l'animal en l'home (Darwin), del malalt en l'home o la dona convencionalment sans (Freud).
3. A partir de diverses perspectives literàries, C. MAGRIS, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona: Península, 1993, porta a terme unes interessants anàlisis d'aquest progressiu esmussament de les grans paraules per conferir orientació i sentit en el si de la cultura occidental.
4. Aquest caràcter «previ» o «anterior» no s'ha d'entendre en clau *evolucionista*, sinó d'acord amb una norma ideològica i metodològica pròpia de tot el pensament «arcaic» i, per tant també, de totes les formes modernes de pensament que pretenen introduir una certa dosi d'arcaisme (de fonamentalització) en el moment present. Em refereixo al prestigi dels *origens*, a llur caràcter normatiu i paradigmàtic.

basades, per regla general, en alguna cosa semblant a l'antiga expressió «llei natural» o a les modernes de «contracte social» o de «drets de l'home» entesa com un conjunt de referències, més de caràcter «estructural» que no pas pròpiament «històric», compartides per tots els individus que pertanyien a l'espècie *homo sapiens*⁵. Finalment, aquest «altre» podia ser *different* de nosaltres mateixos (gairebé sempre es tractava d'una diferència que pretenia de posar en relleu la seva *inferioritat*): aleshores s'originaven les antropologies de caràcter *racista*, les quals, per la seva banda, podien donar lloc o bé a un racisme «biologista» o bé a un racisme «cultural»⁶.

En aquesta exposició, ens limitarem exclusivament a la consideració de l'altre com a *previ* o *anterior* a nosaltres mateixos, és a dir, farem una aproximació molt esquemàtica als comparatismes antropològics. Cal afegir-hi que hi ha dues maneres quasi antitètiques de practicar el comparatisme, amb una enorme importància totes dues en la praxi antropològica d'aquest últim segle. D'una banda, a causa del prestigi que posseïxen els «orígens», ens trobem amb el *primitivisme*, que subratlla les excel·lències insuperables de l'«altre original» com a punt de partida i com a referència ineludible del recorregut vital dels humans en aquest món, de tal manera que pot parlar-se d'un «anar de més a menys», de la «plenitud acultural i ahistòrica» a la «disgregació cultural i històrica»⁷. I, de l'altra, ens hem de referir al *progressisme*, que subratlla el fet que l'ésser humà, a nivell individual i col·lectiu, ha recorregut un conjunt de trajectes històrics ascendents, de tal manera que es pot parlar d'un «anar de menys a més», no sols en el pla biològic (la superació de l'animalitat instintiva), sinó principalment en el pla històric, expressat mitjançant la «ideologia del progrés», el «catecisme laic del segle XIX», segons l'expressió de Michel Maffesoli. Per acotar encara més la temàtica, cal deixar ben clar que ací sols tindrà en compte alguns aspectes del primitivisme.

5. Amb molt bon criteri, creiem, ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, op. cit., p. 173, afirma que, encara que no es pugui parlar d'una persistència de les *doctrines* de la llei natural en l'antropologia, sí que s'ha de parlar de la supervivència, amb altres noms, de conceptes i aproximacions de la llei natural, ja que, de la mateixa manera que «el concepte de llei física és indispensable per a totes les ciències de la natura, un concepte de llei natural —sigui quin sigui el nom que hom empri— és igualment indispensable per a totes les ciències socials i del comportament humà» (ídem, p. 173 i p. 174). Tot el capítol que William Y. Adams dedica a la llei natural i l'antropologia posseïx el màxim interès.
6. Pot ser interessant de recordar que és el britànic Herbert Spencer qui va introduir la biologia en la praxi antropològica amb l'expressió «*survival of the fittest*» atribuïda a Darwin, però, en realitat, forjada pel mateix Spencer (vegeu, per exemple, W.Y. ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, Stanford (Califòrnia): CSLI Publications, 1998, p. 47-49 i p. 173-174).
7. És a partir d'ací que s'articularen, en oposició directa a l'«evolucionisme» o al «progressisme» que en antropologia havia introduït el «darwinisme social», sobretot per part de Spencer i Lubbock, les escoles de la «regressió antropològica», entre les quals l'anomenada «escola de Viena», amb Wilhelm Schmidt com a cap de fila, ocupa un lloc preeminent. El debat entre «progrés» i «regressió» va ocupar intensament els antropòlegs dels dos darrers decennis del segle XIX i dels primers del segle XX. Cal tenir present que no es tractava d'una simple discussió científica, sinó que posseïa un enorme abast en el camp social, religiós, polític i social de la societat d'aquell temps.

Sempre que, en la cultura occidental, s'ha fet ús del mite del «bon salvatge», s'ha practicat una forma o altra de comparatisme; un comparatisme que posava tot l'èmfasi en el primitivisme més que no pas en el progressisme. Cal afegir-hi que, en el si de la nostra cultura, s'han donat diverses formes de comparatisme primitivista. Per exemple, la figura del «paradís», tan important en la cultura pèrsica, en la cultura semita i en les elucubracions geogràfiques de l'edat mitjana (tant en l'islam com en el cristianisme)⁸, o bé la figura de les «edats del món», la qual apareix articulada amb molta força en els *Treballs i els dies* d'Hesíode, que es fa ressò d'antigues tradicions gregues que, segurament, tenen uns orígens prehel·lènics. En el segle XVI, en l'àmbit hispànic, això sí en una situació d'una certa marginalitat, Joan Lluís Vives i, sobretot, Antonio de Guevara també es fan ressò del mite de les «edats del món». En ple segle XIX, la figura de les «edats del món» va rebre una nova configuració, unida a unes consideracions d'un cert caire progressista, en els *Weltalter* de Schelling, per tal d'explicar d'alguna manera el fet que l'esperit arribi a ser conscient en el mateix subjecte humà.

Aquí ens referirem en exclusiva al mite del «bon salvatge». No pot oblidar-se, però, que si volguéssim fer una presentació ben fonamentada de tota la problemàtica, també hauríem de recórrer a la contrafigura d'aquest mite: per exemple, les tradicions a l'entorn de la persona i de les gestes de Prometeu i, potser encara més explícitament, a la figura de Robinson Crusoe, l'*homo oeconomicus* per antonomàsia de la modernitat, l'heroi cultural del capitalisme naixent, tal com l'anomena Max Weber⁹, la qual ha estat, en la cultura occidental moderna, un dels paradigmes més significatius que ha estat emprat per articular el pas de la natura vers la cultura, tot acompanyant com a model singular el desenvolupament del capitalisme occidental, quasi com l'«epopeia» en clau narrativa que completava argumentativament i plàsticament *La riquesa de les nacions*, d'Adam Smith.

2. El «bon salvatge» en la història

Aquesta figura és una de les més constants i més polivalents de la tradició occidental. Ha aparegut en contextos històrics i socials molt diferents, però amb una intencionalitat que, per regla general, era bastant homogènia en totes les èpoques històriques: crítica per oposició del present social, religiós i polític dels qui se servien d'aquesta figura. No hi ha dubte que, almenys en alguns trets molt significatius, posseeix algun parentiu, *certament per contrast i oposi-*

8. Vegeu l'interessant estudi de F. CARDINI, «Alla cerca del paradiso»: *Columbeis*, V, Gènova: Università di Genova, 1993, p. 67-88, que ofereix un excel·lent resum d'aquest tema literari.
9. M. WEBER, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Barcelona: Edicions 62, p. 257. I. WATT, *Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 141-227, ofereix una excel·lent aproximació a la figura literària de Robinson Crusoe, tot procedint a una interessant contextualització de l'obra de Daniel Defoe.

ció, amb les figures de la *utopia*. Seguint uns trajectes en un sentit contrari, tant el mite del bon salvatge com les configuracions utòpiques, poden ser inclosos dins de les que anomeno «categories del desig i de la crítica»¹⁰. Certament, cal remarcar l'expressió «en un sentit contrari», ja que el mite del bon salvatge es troba enfocat cap al *passat*: per això, acostuma a ser un bon exponent del primitivisme, mentre que les figures utòpiques ho fan cap al *futur*: per això, no sempre, però sí amb una freqüència molt gran, poden ser considerades com a configuracions del progressisme antropològic.

En l'antiguitat grega com, per exemple, en la descripció que fa Heròdot dels escites (cf. *Història*, llibre I) ja és perceptible una certa configuració del bon salvatge, l'«home natural», que no es troba sotmès a l'impacte i a les servituds de l'artificiositat cultural, sinó que viu *rítmicament* d'acord amb la mesura (*metron*) de la natura, que ha *interioritzat* de tal manera que no hi ha «distància cultural (artificial)» entre ell mateix i la natura: ell mateix no és res més que una «expressió» adequada de la mateixa natura. Altres autors com, per exemple, Èsquil, Aristòfanes, Estrabó, Ciceró, Sèneca, Horaci i Virgili, amb llenguatges i a partir de situacions socials i polítiques molt diverses, també es mostren partidaris del primitivisme. L'any 1989, l'helenista francesa d'origen grec Maria Daraki va publicar un estudi molt suggerent sobre l'anomenat «primer estoïcisme d'Atenes», que es troba representat, sobretot, per Zenó (326-244 aC), Cleantes (330-232 aC) i Crísip (284-204)¹¹. Aquesta filosofia neix en el mateix moment en què la *polis* grega, concebuda com la màxima expressió de l'autosuficiència ciutadana i de la realització de l'home (no pas de la dona) com a ciutadà, entra en crisi i es mostra incapaç per resoldre els problemes que, a nivell individual i col·lectiu, es planteja l'ésser humà. Aleshores, s'imposa el «retorn a la natura», és a dir, l'allunyament decidit de la dinàmica cultural que havia imposat l'heroi cultural Prometeu. Aquest personatge, com afirma un d'aquests pensadors, va fer un gran mal a la humanitat perquè li va ensenyar a fabricar coses supèrflues que tan sols servien per reforçar els instints més perillosos de l'ésser humà. Per aquests autors allò que caracteritza l'home primitiu, el «bon salvatge», es que es manté en tot allò que pensa o fa o sent a l'interior del *metron* que li ha imposat la Natura.

Del que hem dit fins ara pot desprendre's que el primitivisme és una forma de vida que acostuma a plantejar-se en moments de crisis globals de la societat; en moments, a més, marcats per un fort pessimisme no sobre les possibilitats de futur, sinó molt més dràsticament: sobre si hi haurà qualsevol mena de

10. Sobre aquestes categories, vegeu L. DUCH, *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans de Mèxic*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, p. 285-315. Evidentment, ací caldria fer una distinció molt important, la qual es troba molt present en l'obra d'Ernst Bloch i, més recentment, en la de Raymond Trousson. Em refereixo a la distinció entre «l'utòpic» i les «literatures utòpiques». Es tracta, però, d'un aspecte de la problemàtica que resta al marge de la nostra exposició.

11. M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris: La Découverte, 1989.

futur. Per això l'antropòleg nord-americà William Y. Adams ha pogut escriure que «si el progressisme és una doctrina optimista d'autocomplaença, el primitivisme és justament una doctrina summament pessimista, i amb freqüència, fins i tot, és una forma d'autopunició»¹². Al bell mig de les peripècies de tota mena d'una cultura determinada, el primitivisme agafa força en aquells moments de dubte, de desconcert, d'esgotament cultural i de perplexitat, mentre que el progressisme s'imposa en els moments fortament marcats per l'optimisme com, per exemple, en la Il·lustració, en la qual es creia que la força de la raó humana no sols aconseguiria el millorament material de la societat, sinó també el millorament moral de la humanitat en el seu conjunt.

Ledat mitjana no coneix pas gaires referències al mite del bon salvatge, justament perquè es tracta d'un període històric en el qual, vistes les coses de conjunt, l'estratificació social —l'anomenat *corpus christianum*— permet la col·locació de tots els membres de la societat d'una manera que pot considerar-se com a «organicista» o estrictament jerarquitzada, essent l'esquema agustiniana de les «dues ciutats» un dels models més corrents. De tota manera, a partir del començament del segle XIII, en relació amb el mite del bon salvatge, no pot deixar-se d'esmentar l'enorme influència històrica del *franciscanisme*, el qual, en algunes de les seves formes, pot ser considerat com una celebració de l'«aire de família» que posseeixen tots els éssers existents, animats i inanimats (inclòs el mateix ésser humà) i també com una lloança dels comportaments humans basats en la «naturalitat» (per exemple, certes formes de «nudisme»¹³, ja que el vestit era considerat com una forma de summa artificiositat que, a més, servia per a la discriminació social entre pobres i rics, rudes i savis). Cal afegir-hi que es tracta d'una influència que, a mitjan segle XIII, va reforçar-se i, en molts aspectes, radicalitzar-se amb l'herència de Joaquim de Fiore. Aquesta coalició, ja en ple segle XVI, a Amèrica, contribuirà d'una manera decisiva a establir una nova articulació cultural, religiosa i política del mite del bon salvatge (Toribio de Benavente (Motolinía), Gerónimo de Mendieta; Las Casas també va fer-ne ús, però no a partir de la tradició franciscana). A més, cal tenir en compte que en tot el món antic, però sobretot a partir de la darrer part del segle XIII i, molt més intensament, en els segles XIV-XV, les anomenades «geografies mítiques» incideixen molt fortament sobre l'imaginari col·lectiu de les poblacions, tot mantenint despert el desig d'una alternativa d'obertura i de noves possibilitats de vida a una societat que, en l'interior de les seves fronteres jurídiques, religioses i polítiques, cada vegada més apareix com a «tançada» i esgotada¹⁴. En aquest sentit, per exemple, la *Imago mundi* de Pierre d'Ailly

12. ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, op. cit., p. 78.

13. Vegeu en aquest sentit l'interessant article de G. BELLINI, «“... Andaban todos desnudos...”». Alle origini dell'“incontro” tra l'Europa e l'America»: *Colombeis*, II, Gènova: Università di Genova, 1987, p. 181-201.

14. «La carta nautica rovescia completamente le basi della visione medievale. Al posto di spazi chiusi all'interno di un cerchio stretto, sorgono estensioni senza fine costruite sui raggi delle rose dei venti. Al posto di confini stabili, regolari dei continenti in cui si accumulano

va ser una de les més conegudes i emprades, d'una manera molt especial per Cristòfor Colom, el qual la va utilitzar molt intensament en els seus viatges d'exploració i de negocis a Àfrica i Amèrica¹⁵; també es van fer moltíssimes edicions i readaptacions de la geografia de Ptolemeu, que fou decisiva per a la reconfiguració de l'espai geogràfic¹⁶; la narració de Marco Polo a l'Orient també era molt coneguda, sobretot per Colom que l'havia anotada profusament. Tot assumint l'espai físic, real, en l'espai mental, imaginat, desitjat, les «geografies mítiques», per mitjà de tot un seguit d'imatges de tipus paradisiac i naturalista, oferien, sobretot en termes geogràfics i vegetals, una mena d'alternativa global a la societat europea, sotmesa com es trobava a tot un seguit de disfuncions, en una atmosfera marcada pel pessimisme i la desorientació tal com, per exemple, la descriu l'historiador holandès Johan Huizinga en el seu llibre encara interessant titulat *La tardor de l'Edat Mitjana*. De fet, per mitjà de les geografies mítiques i la configuració de l'imaginari col·lectiu a què donaven lloc, es plantejava la possibilitat que hi hagués una altra forma d'existència humana a partir d'un «somni despert», per emprar la terminologia d'Ernst Bloch, d'un altre món (un món *nou*), en el qual haurien estat superades les mancances, les inconseqüències i les injustícies produïdes per la dinàmica dels processos culturals que havien tingut lloc en el Vell Món¹⁷.

L'historiador francès Lucien Febvre, un dels impulsors de l'«École des Annales», va denominar el segle XVI, el «siècle heroïque». En ell, certament, pren el seu origen la configuració de l'Europa moderna; l'Europa que com a centre i punt de referència de totes les cultures del món, potser, va experimentar la seva fi arran de la finalització de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). En qualsevol cas, aquest segle veu el naixement de la gran aventura de l'imaginari col·lectiu dels europeus, que experimentarà unes transformacions absolutament desconegudes fins aleshores. De tota manera, cal no oblidar que els dos fenòmens més significatius del segle XVI, l'«aventura americana» i les «reformes protestants», no són ni unes manifestacions completament modernes ni completament medievals, sinó que, com ha estat subratllat amb molta freqüència, constitueixen una estranya i, sovint, explosiva barreja d'aquestes dues mentalitats. Des de diverses perspectives, pot qualificar-se el segle XVI com d'un temps efervescent, en el qual es produeix una veritable «revolució mental», la qual,

sull'onda dell'immaginazione città e paesi erranti, c'è il disegno delle coste che si svolge attorno a punti fissi, quali le linee che uniscono i porti stabilendone il disegno. La terra cambia bruscamente aspetto» (J. BALTRUSAITIS, cit. M. QUAINI, «L'immaginario geografico medievale, il viaggio di scoperta e l'universo concettuale del grande viaggio di Colombo»: *Colombeis*, V, Gènova: Università di Genova, 1993, p. 267).

15. Sobre la lectura colombina de la *Imago mundi* de Pierre d'Ailly, vegeu E. SARMATI, «Le postille di Colombo all'«*Imago mundi*» di Pierre d'Ailly»: *Colombeis*, IV, Gènova: Università di Genova, 1990, p. 23-42.
16. Vegeu QUAINI, op. cit., p. 267-270.
17. És interessant l'estudi de M. ELIADE, «Paraíso y Utopía: Geografía Mítica y Escatología»: íd., *La búsqueda*, Buenos Aires: Megápolis, 1971, p. 43-68. D'aquest llibre hi ha una edició molt actual de l'editorial Paidós de Barcelona.

naturalment, havia estat precedida i preparada per la progressiva translació de l'eix cultural, econòmic, social i religiós d'Europa de la Mediterrània a l'horitzontal del mar del Nord i a la vertical de la vall del Rin, ja que el món mediterrani havia esdevingut insuficient per contenir els desigs il·limitats de l'home de l'humanisme i del Renaixement. Aquesta translació, evidentment, culminarà en els segles XVII i XVIII, i no hi ha cap mena de dubte que és determinant per comprendre allò que ha estat (i que no ha estat) la modernitat occidental.

Tenint en compte la situació de crisi global en què es trobava la cultura europea a la darrera del segle XV i començament del segle XVI, el trobament dels europeus amb el *Nou Món* fou el camp idoni per a la ubicació geogràfica del mite del bon salvatge com a instància crítica de les estructures polítiques, religioses i socials del *Vell Món*. Segons l'americanista italià Giuseppe Bellini, «il tema del "buon selvaggio", dell'uomo allo stato di natura, per quanto riguarda l'America, è diffuso da Colombo»¹⁸. Després de Colom, ja en ple segle XVI, aquesta ubicació, però, fou possible perquè els qui el van propagar eren extraordinàriament crítics respecte a la cultura europea, de la qual procedien i a l'interior de la qual s'havien format. De fet, alguns dels propagadors més importants del mite del bon salvatge a Amèrica (Las Casas, Motolinía, Gerónimo de Mendieta, Acosta) estaven completament convençuts que la societat europea, políticament, culturalment i religiosament, era un societat pervertida, deshumanitzada i sense futur. El mite del bon salvatge acomplia d'aquesta manera una de les seves funcions tradicionals: ser un símptoma molt eloqüent del «malestar de la cultura». Ara, seria el moment oportú perquè els recomanés vivament no sols la lectura, sinó la intensa reflexió de la gran literatura americana del segle XVI —les anomenades «cròniques d'Índies»—, la qual, potser com una mena de reflex condicionat provocat per l'anticlericalisme —d'altra banda, tan comprensible— dels països de tradició ibèrica, ha estat pràcticament marginada sense remissió, malgrat la incalculable riquesa jurídica, cultural, religiosa i antropològica que conté. A més de tot això, no pot oblidar-se la quasi nul·la tradició antropològica d'aquests mateixos països. L'antropologia és un producte típic de la modernitat occidental, i els països de tradició ibèrica no han tingut modernitat; més aviat han tingut com a substitut de la modernitat guerres civils que, sempre d'una manera o altra, han estat guerres de religió. A l'Europa holandesa i anglosaxona les guerres de religió s'acabaren el 1648 amb la pau de Westfàlia i, aleshores, com afirma Montaigne, començaren les guerres comercials. Les «companyies d'Índies» seran aleshores les encarregades de prosseguir les hostilitats amb uns altres mitjans.

18. BELLINI, «... *Andaban todos desnudos...*». Alle origini dell'"incontro" tra l'Europa e l'America», op. cit., 186. Tot aquest article (p. 181-201) mereix una atenta lectura, ja que, en relació amb la mentalitat de Cristòfor Colom, ofereix un conjunt de dades molt importants relatives a la connexió entre «nuesa» dels aborígens d'Amèrica i «paradís». En aquest context, resulta molt interessant el treball de S. FASCE, «Colombo, il paradiso terrestre e Mircea Eliade»: *Columbeis*, I, Gènova: Università di Genova, 1986, p. 199-205. Sobre les premisses iconogràfiques del «paradís colomí», vegeu L. QUARTINO, «Presupposti iconografici al paradiso terrestre di Cristoforo Colombo»: *Columbeis*, II, Gènova: Università di Genova, 1987, p. 395-402.

D'entrada, per als europeus que arriben a Amèrica, tot allò que hi troben, molt en primer lloc els mateixos aborígens, és senzillament *innominable*, és, com diu l'antropòleg francès Francis Affergan, *intranscriptible*, perquè no disposen d'una llengua que permeti col·locar la novetat americana en llur horitzó mental, és a dir, que sigui apta per emparaular el *Nou Món*¹⁹. Inicialment, per emparaular la nova realitat que els surt a l'encontre, tan sols disposen dels elements que els proporcionen les «geografies mítiques» i, en alguns casos també, els «llibres de cavalleries». (D'aquí que els cronistes d'Índies més lúcids com, per exemple, Bernardino de Sahagún o López de Gómara parlin amb molta reiteració que es tracta d'un món *nou*, inèdit, incomparable amb el *vell* món europeu.) Aleshores, davant aquesta novetat radical, sorprenent i allunyada de les referències europees, hi ha dues possibilitats antitètiques: *o bé* els aborígens americans són uns éssers que no han assolit encara un estatut plenament humà (aquesta seria, per exemple, la posició de Gonzalo Fernández de Oviedo o de Ginés de Sepúlveda amb el seu recurs als «esclaus naturals» d'Aristòtil) *o bé*, per contra, els aborígens americans, com a contrafigura dels europeus pervertits pels artefactes culturals i per les ambicions de poder dels reis, del papa, dels prínceps i dels capitans de fortuna, serien presències vives de l'*home original*, en definitiva: representants del «bon salvatge»²⁰. L'historiador nord-americà Lewis Hanke ha resumit aquesta situació amb una frase: «Los idealistas del “noble salvaje” contra la escuela del “perro cochino”»²¹. I ací cal fer una precisió: la configuració del mite del bon salvatge, com ho posa en relleu l'antropòleg mexicà Roger Bartra, mai no deixa de ser un artefacte cultural; sempre es tracta d'un «salvatge artificial»²², producte del treball *crític* o, millor, *autocrític* d'alguns europeus, perquè, per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural. Ara, val la pena que molt breument llegeixi un parell de textos presos de dos escrits del segle XVI. El primer és de Toribio de Benavente, anomenat Motolinia, i hi descriu el bon salvatge americà de Mèxic en termes religiosos i paradisiacs, accentuant també la *pobresa* com a ressort d'una excepcional importància en la tradició franciscana, en la qual es troba situat aquest autor. Cal remarcar també l'oposició que estableix l'autor entre la bonesa, senzillesa

19. Vegeu l'interessant estudi de F. AFFERGAN, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, París: PUF, 1987.

20. L'estudi clau sobre aquesta problemàtica l'ofereix l'americanista anglès A. PAGDEN, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid: Alianza, 1988. De fet, el dominicà Vicente Palentino de Curzola ja es feia ressò d'aquestes dues posicions enconrades: «[Hi havia] dos extremas: una que siendo los indios idólatras, bárbaros, locos, incapaces de razón, son siervos a natura y pueden ser despojados de sus bienes y libertades. Otra, que son racionales, mansos, piadosos, etc., y así por ningún título se les puede hacer guerra» (cit. L. HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América* [1948], Madrid: Istmo, 1988, p. 97, nota 2).

21. HANKE, op. cit., p. 96-129.

22. Vegeu R. BARTRA, *El salvaje artificial*, Barcelona: Destino, 1997. L'estudi d'U. BITTERLI, *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1982, esp. p. 445-517, ofereix una amplíssima informació sobre els diversos aspectes d'aquesta complexa problemàtica.

i pobresa de l'indi (el «bon salvatge») i la supèrbia, prepotència i afany il·limitat de riquesa dels espanyols. És mitjançant aquesta oposició que Motolinía estableix la funció tradicional del mite del bon salvatge: concretar la crítica a la societat del seu temps.

Estos Indios quasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con que se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aun no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados y dignidades [...] Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo haber visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes. Todos saben labrar una pared, y hacer una casa, torcer un cordel, y todos los oficios que no requieren mucho arte [...] Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y vida, y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario, y no más²³.

Un segon text pres de la *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de Las Casas, amb una funció crítica i de defensa dels aborígens malmenats pels conquistadors, també fa el disseny de la figura del bon salvatge americà en oposició al conquistador hispànic.

Todas estas universas e infinitas gentes a todo genero crió dios los más simples sin maldades ni doblezes, obedientísimas e fidelísimas a sus señores naturales, e a los christianos a quien sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin renzillas ni bollicios no rixosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin dessear venganças que ay en el mundo. Son assí mesmo las gentes más delicadas flacas y tiernas en compassión e que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de qualquiera enfermedad [...] Son también gente paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, e por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas. Su comida es tal que la de los sanctos padres en el desierto no parece aver sido más estrecha ni menos deleytosa ni pobre [...] En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su hazedor e criador assí dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos²⁴.

A partir del segle XVII, tenint com a marc geogràfic l'Amèrica del Nord, és a dir, el lloc privilegiat, encara que no exclusiu, de la instal·lació de l'emigració centreuropea, sobretot anglesa, també hi van aparèixer algunes versions del

23. TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de Nueva España*, editat per J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de México*, Mèxic: Porrúa, 1980 (2a ed. facsímil), p. 76; cf. idem, p. 77-78.
24. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de A. Moreno Mengíbar, Sevilla-Nàpols: Editorial Er-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1991, p. 7-8.

mite del «bon salvatge». Tant com a conseqüència de l'origen cultural, religió i polític dels emigrants blancs com per la situació de les poblacions indígenes i dels mateixos territoris, la interpretació d'aquest mite que va desenvolupar-s'hi, difereix considerablement de la que es dona en els territoris colonitzats per Espanya i Portugal (i, potser, també caldria afegir-hi el Canadà francès). Segurament que l'estudi de Roy Harvey Pearce, *Savagism and Civilization*, constitueix una molt bona aproximació a aquest mite, que deixaré sense tractar²⁵, encara que no pot oblidar-se que tota la cultura nord-americana, en general, i, per damunt de tot, les teories i les escoles antropològiques es troben profundament marcades per la relació amb un «altre», que no és ni blanc, ni anglosaxó, ni protestant, i que, amb molta freqüència, a més, quasi és inexistent perquè ha estat eliminat²⁶. Ha de tenir-se en compte que, molt sovint, la presència en forma d'absència resulta molt més determinant que la mateixa presència física amb tota la seva tangibilitat.

Ara, en aquesta exposició, fem un salt temporal. En els segles XVII-XVIII, el mite del bon salvatge ja no se situa prioritàriament a Amèrica, sinó que el seu nou *locus* són els anomenats mars del Sud, en especial l'illa de Tahití²⁷. Charles Taylor ha fet notar que, en aquests segles, les principals novetats en l'ordre del pensament i de l'acció no apareixen en el camp de la filosofia convencional, sinó que sorgeixen uns altres *loci* com, per exemple, la nova valoració del comerç (fins i tot, de les guerres comercials després de la pau de Westfàlia, 1648, que posava terme a les guerres de religió), el naixement de la novel·la, el canvi de comprensió del matrimoni i de la família i, sobretot, la importància creixent dels sentiments, etc.²⁸. Hi ha encara un altre factor que, ja en el segle XVII, però sobretot en el segle XVIII, tindrà, principalment en les classes acomodades, un paper molt important. Em refereixo a l'*exotisme*. En efecte, la vida quotidiana dels europeus benestants es veu marcada per l'activa presència de nombrosos elements exòtics; cafè del Carib, elements decoratius (laques, vernissos, ceràmiques, vestits, temes operístics, mobles, etc.), animals d'ultramar (seria interessant d'estudiar la presència de simis i papagais en els domicilis burgesos dels europeus de l'època), tabac. Fins i tot Johann Sebastian Bach, entre humorista i

25. R.H. PEARCE, *Savagism and Civilization. A Study of the Indian and the American Mind* [1954], Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1988. Un altre estudi interessant és el de W.R. JACOBS, *El expolio del indio americano. Indios y blancos en la frontera colonial*, Madrid: Alianza, 1973, esp. p. 143-167.

26. Sobre la influència de l'«altre» en els corrents antropològics nord-americans, vegeu ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, op. cit., cap. V (p. 193-261).

27. De tota manera, la localització del mite del «bon salvatge» a Amèrica encara trobà molts defensors com, per exemple, els jesuïtes expulsats de les colònies espanyoles en temps de Carles III, que van refugiar-se en els Estats de l'Església. Un d'ells, Ferdinando Galiani, en una carta adreçada a Madame d'Épinay (8.V.1776), afirma: «L'époque est venue de la chute totale de l'Europe et de la transmigration en Amérique. Tout tombe en pourriture ici: religion, lois, arts, sciences; et tout va se rebatir à neuf en Amérique» (cit. BELLINI, op. cit., p. 185, nota 20).

28. Vegeu C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, p. 303 i p. 320.

modisch, va musicar la famosa *Kaffee-Kantate*. D'alguna manera, el fort exotisme d'aleshores sembla contrastar amb la intenció primera de la filosofia de les Llums, les quals, com ho subratlla André Bourde en un estudi exemplar, «amb totes llurs pretensions de fer llum sobre un món més “veritable”, no van arribar pas a abolir aquelles regions crepusculars de l'esperit i del cor, en les quals l'exotisme resta la part del somni»²⁹.

Podem considerar com a inici d'aquesta nova etapa del mite del bon salvatge l'arribada, el 1768, a Tahití del navegant francès Louis Antoine de Bougainville, que es proposava de donar la volta al món, després d'haver restituit per ordre del rei francès les illes Malvines a la corona espanyola. El mateix navegant va confegir la narració en dos llibres (*Voyage de Bougainville autour du monde raconté par lui-même*)³⁰. Bougainville recrea el mite del «bon salvatge» en l'ambient natural, paradisiac, que li correspon³¹.

Hemos ido varias veces mi segundo y yo a pasearnos en el interior de la isla. Me creía transportado al jardín del Edén; recorriamos una llanura de césped, llena de hermosos árboles frutales y cortada por riachuelos que mantienen una frescura deliciosa, sin ninguno de los inconvenientes que la humedad trae consigo. Un pueblo numeroso goza allí tesoros que la Naturaleza vierte a manos llenas sobre él. Encontrámos grupos de hombres y mujeres sentados a la sombra de los verjeles; todos nos saludaban amistosamente; los que nos encontrámos en los caminos se hacían a un lado para dejarnos pasar; por todas partes veíamos reinar la hospitalidad, reposo, dulce alegría y todas las apariencias de la dicha (II, 30).

En gairebé totes les tradicions culturals de la humanitat, la ingestió de carn es considera com un símptoma de la presència activa dels processos culturals. Bougainville, per subratllar el caràcter original de «bon salvatge», d'«home original» dels habitants de Tahití subratlla llur vegetarianisme:

Los vegetales y la pesca son su principal alimento; comen rara vez carne; los niños y las jóvenes no la comen nunca, y este régimen, sin duda, contribuye mucho a tenerles exentos de casi todas nuestras enfermedades. Diré otro tanto de sus bebidas: no conocen otra que el agua; sólo el olor del vino y del aguardiente les daba repugnancia; la mostraban también para el tabaco, las especias y, en general, para todas las cosas fuertes (II, 50).

Afirma el caràcter original i incorrupte del «bon salvatge»:

No he encontrado jamás hombres mejor contruidos ni más proporcionados; para pintar Hércules y Marte no se encontrarían en ninguna parte tan hermosos modelos (II, 50).

29. A. BOURDE, «Histoire de l'exotisme»: J. POIRIER (ed.), *Histoire des moeurs*. III: *Thèmes et systèmes culturels*, París: Gallimard, 1991, p. 598-701, cit. 664.

30. L.A. DE BOUGAINVILLE, *Viaje alrededor del mundo por la fragata del rey la “Boudeuse” y la fusta la “Estrella” en 1767, 1768 y 1769* (2 vol.), Madrid: Calpe, 1921.

31. Aquest ambient paradisiac va acompanyat d'un clima plenament saludable, que contribueix al manteniment de l'home natural en una fusió sense fissures amb la natura (cf. II, p. 49-50).

Seguint els corrents higienistes d'origen més aviat il·lustrat que comença a imposar-se en l'Europa de la segona meitat del segle XVIII, Bougainville atribueix a la manera de ser de l'«home original» una cura molt especial de la netedat i un complet allunyament de la brutícia, considerada com un símptoma de degradació i embrutiment:

Se bañan sin cesar y jamás comen ni beben sin lavarse antes y después. El carácter de la nación nos ha parecido ser dulce y bienhechor. No parece que haya en la isla ninguna guerra civil, ningún odio particular, aunque el país esté dividido en pequeños cantones, que tienen cada uno su señor independiente (II, 53).

Avançant-se en la crítica que poc més endavant farà Rousseau de la *propietat* com a causa dels mals que pateix la humanitat (evidentment, en referència directa a la societat del seu temps), Bougainville remarca que els «bons salvatges» de Tahití, com correspon a uns éssers que no han conegut el treball dissolvent de l'artificiositat cultural, no coneixen la propietat privada, sinó que en aquella illa paradisiàca tot és de tots (cf. II, 53-54).

Encara voldria citar un altre text molt significatiu de Georg Forster (*Reise um die Welt*, 1786), cronista alemany que va acompanyar el capità James Cook en el seu viatge als mars del Sud, el qual evoca en termes idíl·lics el «bon salvatge» col·locat en el paradís terrenal de l'illa de Tahití. Referint-se als ancians de l'illa, escriu:

Molt poques eren les arrugues, que entre nosaltres constitueix el tribut que han de pagar els ancians, ja que les inquietuds, els maldecaps i els infortunis que a nosaltres ens envelleixen tan prematurament sembla que són completament desconeguts d'aquest poble³².

Tant la crònica de Bougainville com la de Cook van donar lloc a una quantitat ingent de narracions, novel·les, obres teatrals, òperes, poesia, etc. En qualsevol cas, allò que, des de la nostra perspectiva, cal destacar és que, d'alguna manera, aquesta literatura és com una expressió crítica d'allò que, molt més endavant, Hegel, en el pròleg de la *Fenomenologia de l'esperit* designarà com a

32. G. FORSTER, cit. BITTERLI, *Los "salvajes" y los "civilizados"*, op. cit., 465-466. «Una felicitat impregna tota l'existència dels tahitians. S'aixequen amb el sol, corren als rierols i fonts per efectuar llurs agradables i completes ablucions, passen el matí en llurs treballs o passejant fins que es deixa sentir la calor del dia, aleshores es retiren a llurs habitatges o a reposar sota els frondosos arbres [...] Devers les nou o una mica més tard, van a menjar, i després de l'àpat tornen a conversar apaciblement, i en llurs cors s'expandeix un sentiment de mutu afecte capaç d'unir entre si amb tendres llaços la generació adolescent [...] Plenament satisfets amb llur senzilla manera de viure i envoltats per un magnífic paisatge, els illencs porten una existència lliure de preocupacions, feliços en llur ignorància» (FORSTER, cit. BITTERLI, op. cit., p. 466). En aquesta monografia d'Urs Bitterli, hom trobarà un nombre important de textos d'aquestes característiques.

«Il·lustració insatisfeta» (*unbefriedigte Aufklärung*)³³. Evidentment, com és a bastament conegut, Rousseau, el «Newton de la moral», tal com l'anomena Kant, o el «fundador de les ciències de l'home», tal com opina Claude Lévi-Strauss³⁴, constituirà, en ple segle XVIII, el representant més qualificat de l'«homme naturel» en oposició a l'«homme culturel». Cal no perdre de vista que Rousseau va ser un dels primers que s'adona que la societat de la segona meitat del segle XVIII es trobava en una nova època, en la qual apareixia clarament l'ambigüïtat i, en alguns casos fins i tot, el fracàs de l'optimisme de la Il·lustració, basat en la idea de progrés i la «raó despòtica». A més, va plantejar d'una manera seriosa «un procés d'elucidació dialèctica de la relació entre Europa (cultura occidental) i Ultramar (resta de les cultures humanes)»³⁵. És important tenir present que aquest pensador sabia molt bé que el salvatge del mite del «bon salvatge» o de l'«home natural» no podia ser considerat com a veritat històrica en un sentit convencional, sinó que, més aviat, constituïa una mena de «tipus ideal» a la Max Weber que, tot funcionant com un artefacte heurístic, havia de contribuir a la descripció i la interpretació de la situació actual de l'ésser humà en el si de la societat occidental del seu temps. D'una manera explícita manifesta:

Cal no prendre les indagacions que poden fer-se sobre aquest tema [del bon salvatge] com a veritats històriques, sinó solament com a raonaments hipotètics i condicionals, més apropiats per aclarir la natura de les coses que per mostrar el seu veritable origen, les quals són semblants en tot als raonaments que fan tots els dies els nostres físics sobre la formació del món³⁶.

L'antropòleg italià Giuseppe Cocchiara, en una de les millors històries de la investigació etnològica que conec, escriu que «come tale, il mondo primitivo è per lui [Rousseau], come lo era stato per il Vico, un dato ideale, una pietra de paragone sui cui veniva misurata l'umanità stessa»³⁷.

3. L'antropologia i el mite del «bon salvatge»

L'antropologia, ja ho diu la mateixa paraula, vol ser el «*logos de l'anthropos*», intent de donar resposta, per tant, a l'interrogant decisiu que mai no deixa de plantejar-se: «què és l'ésser humà?». A partir del segle XVI, però, d'una mane-

33. BITTERLI, op. cit., p. 466, en relació amb les descripcions europees de la vida feliç dels habitants de Tahití, fa notar que es porten a terme des del rerefons indubtable d'«un canvi historicocultural a Europa: la progressiva substitució de la fe en la forma i la norma pròpies de la concepció absolutista barroca de l'art, per una nova consciència de la llibertat d'allò que és natural i sentimental».

34. Vegeu C. LÉVI-STRAUSS, «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre»: id., *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Mèxic: Siglo XXI, 1990, p. 37-45.

35. BITTERLI, op. cit., p. 247.

36. J.-J. ROUSSEAU, *Préambule*, III, cit. T. TODOROV, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona: Gedisa, 1987, p. 21-22.

37. G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, Torí: Boringhieri, 1971, p. 139.

ra cada vegada més intensa, hom ha anat prenent consciència que no era pas possible una resposta *directa i objectiva* a aquesta qüestió, sinó que tan sols eren factibles aproximacions obliqües, fluides, incessantment necessitades de contextualització, perquè, en cada cas, la realitat (i, per tant, el mateix home) tan sols podia ser *emparaulat* des d'una perspectiva concreta, amb els pressupòsits i els prejudicis que implica qualsevol perspectiva humana. Respostes, en definitiva, que, en cada situació concreta, s'establien a partir d'una *relacionalitat concreta* com a mode d'existència característic de l'ésser humà. Naturalment, no és ací el lloc oportú per exposar amb detall l'articulació de la praxi antropològica que proposo —de fet, una entre moltes de possibles. Caldria, sobretot, dilucidar la relació antropològica entre *continuitat* i *canvi*, la qual ens portaria a considerar la qüestió de l'*ambigüïtat* com a base d'una antropologia que, seguint d'alguna manera les petjades d'Ernst Cassirer i de Clifford Geertz, es fonamenta en la capacitat simbòlica de l'ésser humà, la qual és allò compartit per tots els individus que pertanyen a l'espècie *homo sapiens*. Cal afegir-hi, i això és molt important: un compartir *estructural* que cal, inexorablement, determinar *històricament* a partir d'«una» cultura concreta. També, a partir d'ací, s'imposaria per ella mateixa la reflexió sobre aquella qüestió que, a partir de la darrerria del segle XVII, adquireix cada vegada més incidència en la modernitat: la *contingència*. Però hem de prescindir de tot això i considerar alguns aspectes de la relació de la praxi antropològica amb el mite del «bon salvatge» i, d'una manera encara molt més genèrica, amb el *primitivisme*.

D'una manera molt genèrica, però no per això errònia, pot afirmar-se que l'antropologia va rebre els primers impulsos del Romanticisme. Més exactament: de Rousseau, el pare de la disciplina, segons el parer de Lévi-Strauss. Cal no oblidar que el primitivisme és un component de qualsevol mena de romanticisme, de la mateixa manera que el progressisme ho és de qualsevol tipus d'il·lustració³⁸. D'una manera molt general i en el millor dels casos, la Il·lustració veu l'aborigen d'ultramar concretat en la figura del «bon salvatge» com un «racionalista primitiu», que practica una mena de «prefilosofia», mentre que el Romanticisme descobreix en ell una criatura d'una elevada sensibilitat emocional i estètica, que aprecia intensament l'ordre natural que regna en el cosmos, del qual ell mateix es considera una part. En aquesta contraposició entre «il·lustració» i «romanticisme», no exclusivament com a dues èpoques històriques, sinó més aviat com a dos «tipus ideals» en el sentit de Max Weber, crec que es troba no sols una explicació bastant versemblant d'allò que ha estat la praxi antropològica en aquests últims cent-cinquanta anys, sinó també, d'una manera molt més general, d'allò que ha estat el moviment pendular constant de la nostra cultura entre la centració de l'existència humana en la *imatge* o, per contra, en el *concepte*. Resulta prou evident que el primitivisme, representat pel mite del «bon salvatge», és una doctrina del cor, amb un deix suaument pess-

38. Vegeu les agudes reflexions d'ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, op. cit., p. 92-94.

mista o, almenys, nostàlgic, d'alguna manera basada en l'emocionalitat, que proposa un retorn a l'etapa precultural de la humanitat, perquè, des d'un present concret, hom creu que, a partir de les dades actuals, el futur (i potser el mateix present) resulten insostenibles i, per damunt de tot, caòtics.

Des d'una perspectiva antropològica, el mite del bon salvatge, a més d'haver estat sempre una expressió crítica respecte al present concret d'una determinada societat, planteja dues qüestions actualment molt importants: *a)* els límits de l'artificiositat humana; *b)* la sobreacceleració del temps. Aquestes dues qüestions, com si es tractés d'un veritable cistell de cireres, ens remetent a altres interrogants avui també d'una urgència singular com, per exemple, la qüestió ecològica, l'espai i el temps virtuals, el qüestionament del monocentrisme ètic, sexual, polític, cultural i religiós que ha constituït el centre organitzador de la cultura occidental clàssica, la qüestió de les medicines alternatives, etc.

Al marge de la seva funció crítica respecte al moment present, antropològicament parlant, el mite del «bon salvatge» constitueix la configuració d'una aberració, ja que, en el mateix centre de la seva intencionalitat, hi ha el retorn a la natura i la consegüent negació de la cultura (el més enllà de l'instint o la «transanimalitat de l'home», per parlar com Hans Jonas). Però cal insistir que, per a l'ésser humà, no hi ha cap mena de possibilitat extracultural, perquè, en cada situació específica, no pas *a priori*, la *natura* de l'home o de la dona concrets és llur *cultura*. Aquí, crec, pren tota la seva significació el desig d'Arnold Gehlen: *zurück zur Kultur!* «Retorn a la cultura», però *a quina cultura?* Aquí, a tots els nivells, hi ha el debat més intens i, segurament, més interessant dels nostres dies; un debat, cal afegir-hi, que guanya en intensitat, urgència i transcendència a causa de l'enorme precarietat actual de l'herència il·lustrada, expressada sobretot mitjançant les discussions actuals a l'entorn de la *raó* i de la *història*. A la meua manera d'entendre, i amb això acabo, el retorn a la cultura ha de ser primordialment un «retorn ètic», «polític», més en el sentit de Hannah Arendt que no pas d'Aristòtil, és a dir, un retorn a la responsabilitat per a l'altre. Els grans mestres jueus contemporanis (Rosenzweig, Benjamin, Buber, Bloch, Taubes, Levinas, Jonas) ens hi poden ajudar. Caldria trobar una mediació èticament significativa entre el mite del «bon salvatge» i el mite de Robinson Crusoe.

Lluís Duch, natural de Barcelona, monjo de Montserrat. Estudis d'antropologia, teologia i filosofia a les universitats alemanyes de Tübingen, Münster/W i Munic. Tesi doctoral: *Das Mythos-Problem in der modernen Religionswissenschaft* (1974) (Prof. Max Seckler). Des d'una perspectiva antropològica, interessat en l'anàlisi dels universos mítics i en la constitució lingüística de l'ésser humà. Principals estudis: *Religió i món modern* (1984; trad. cast. 1995); *La memòria dels sants* (1992); *Simfonia inacabada* (1994); *Mite i cultura* (1995; trad. cast. 1998); *Mite i interpretació* (1996; trad. cast. 1998); *L'enigma del temps* (1997); *La educació en la crisi de la modernidad* (1997); *Simbolisme i salut* (1999); *Llums i ombres de la ciutat* (2000). Diverses traduccions de l'alemany (M. Luther, Th. Müntzer, Fr. D.E. Schleiermacher, Johannes Scheffler) al català.
