

Agustí Colomines  
Vicent S. Olmos  
(editors)

F. Ankersmit / Ph. Benedict / R. Chartier  
N. Z. Davis / C. Ginzburg / G. G. Iggers / G. Levi  
H. Medick / E. Muir / C. Poni / R. T. Vann

LES RAONS DEL PASSAT  
Tendències historiogràfiques actuals

editorial afers

Catarroja – Barcelona

1998

Per als estimats col·legues  
James Casey i Núria Sales,  
discutidors i erudits alhora,  
que del seu ofici d'historiadors  
n'han fet una manera de viure.

## Taula

Agustí COLOMINES & Vicent S. OLMOS: La pluralitat de la història. Concepcions teòriques i praxis historiogràfiques .....	15
Georg G. IGGERS: Racionalitat i història .....	61
Roger CHARTIER: Filosofia i història: un diàleg .....	85
Richard T. VANN: El gir lingüístic: història i teoria i <i>History and Theory</i> , 1960-1975 .....	105
Hans MEDICK: «Els missioners en la barca de rem?» Vies de coneixement etnològic com a repte per a la història social .....	147
Edward MUIR: Observar les petiteses .....	183
Carlo GINZBURG & Carlo PONI: El nom i el com. Intercanvi desigual i mercat historiogràfic .....	209
Natalie Z. DAVIS: Les possibilitats del passat .....	219
Philip BENEDICT: Història interpretativa o història quantitativa? .....	229
Giovanni LEVI: El perill del geertzisme .....	241
Frank ANKERSMIT: Assaig bibliogràfic .....	251
Bibliografia citada .....	261

Natalie Z. Davis

## Les possibilitats del passat

L'actual interès d'alguns historiadors pel treball dels antropòlegs no és només una qüestió de *l'histoire immobile*. Ni tampoc és nova del tot la connexió entre les dues menes de tasques. Heròdot descrivia els diferents costums dels pobles en explicar la història de les Guerres Perses. Hume va escriure *The Natural History of Religion* alhora que consignava les històries d'Escòcia i Anglaterra. Tant Vico com Marx buscaven els trets sistèmics de les societats passades i les fonts del canvi històric. És en persecució d'aquests mateixos objectius que els historiadors estan posant llibres sobre els illencs trobriands i els zandes al costat de les seves històries de les caceres de bruixes europees i americanes i, així mateix, Mauss al costat de les seves edicions de Bloch<sup>1</sup>.

Els textos antropològics tenen quatre característiques que els fan útils per als historiadors: minucioses observacions de processos vius d'interacció social; maneres interessants d'interpretar el comportament simbòlic; suggeriments sobre com encaixen les parts del sistema social; i material de cultures molt diferents de les que els historiadors estan acostumats a estudiar. Els historiadors, per primer cop, poden recórrer a aquests textos quan intenten explicar un esdeveniment conegut a col·legues i no en comprenen el significat. Per què aquell sant home seu en una columna de

<sup>1</sup> HERÒDOT: *The Persian Wars*, Nova York:1942 (traducció de George Rawlinson); D. HUME: *The Natural History of Religion*, Londres:1957; G. VICO: *La Scienza Nuova*, Nàpols:1744; K. MARX: *Das Kapital*, Nova York:1867; M. MAUSS: *The Gift, Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Londres:1969; M. BLOCH: *La société féodale*, París:1939.

quinze metres durant anys i per què els pobletans siris, al segle V, es congreguen per visitar-lo? Què pensaven que feien les comunitats medievals primitives quan castigaven un acusat amb el suplici del ferro candent o la immersió i permetien a altres convocar testimonis sota jurament per a la seva causa? Com podia ser que un llebrer esdevingués un sant? Per què les processons que acompanyaven Nostra Senyora d'Impruneta encara eren tan importants a la Florència del Renaixement? Per què va provocar durant diversos segles tanta emoció la presència de Crist a l'eucaristia? I per què va haver-hi tal absorció al segle XIX en el desordre de la sexualitat masculina? Què en fem, dels líders populars que veuen visions o dels moviments religiosos populars en què els conversos fan sermons inspirats o parlen llengües desconegudes?<sup>2</sup>

Esdeveniments com aquests han estat definits sovint pels historiadors com a irracionals o supersticiosos, o com una tapadora arbitrària per als conflictes socials i polítics reals i greus. Nosaltres, com a historiadors, hem explicat les situacions en termes d'interessos racionals, percebuts o no pels actors històrics. Però els antropòlegs tenen aquesta mena d'esdeveniments al centre de la seva observació: han escoltat amb molta atenció (com va fer Métraux

<sup>2</sup> P. BROWN: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, LXI (1972), pp. 80-101; íd.: *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Ma.):1978, pp. 54-101; R. V. COLMAN: «Reason and Unreason in Early Medieval Law», *Journal of Interdisciplinary History*, IV (1974), pp. 571-592. L'intent de Colman d'aplicar un enfocament antropològic a la llei medieval primitiva és més prometedor que el de Charles Radding, que, fent servir les teories del desenvolupament de Jean Piaget, veu la cultura medieval (i més generalment les societats primitives) com una expressió de l'egocentricitat cognitiva dels nens de cinc a vuit anys («Superstition to Science: Nature, Fortune and the Passing of the Medieval Ordeal», *American Historical Review*, LXXXIV (1979), pp. 945-969). J.-C. SCHMITT: *Le saint lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, París:1979; R. TREXLER: «Florentine Religious Experience: The Sacred Image», *Studies in the Renaissance*, XIX (1972), pp. 7-41; íd.: *Public Life in Renaissance Florence*, Nova York:1980; N. Z. DAVIS: *Society and Culture in Early Modern France*, Standford:1975, pp. 152-187; C. SMITH-ROSENBERG: «Sex as Symbol in Victorian Purity: An Ethnohistorical Analysis of Jacksonian America», a J. DEMOS & S. S. BOOCOCK (eds.): *Turning Points: Historical and Sociological Essays on the Family*, Chicago:1978, pp. 212-247; B. R. KREISER: *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*, Princeton:1978; C. GARRETT: *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England*, Baltimore:1975.

a Haití) les paraules pronunciades per persones en trànsit i han descobert que hi ha en aquest procés una mena de discurs de la veritat; i han seguit els ritmes intricats de les cerimònies exorcistes a Sri Lanka per descobrir que les bufonades i la reacció dels espectadors estableixen un univers de creença i curen les víctimes dels seus mals. Aquestes interpretacions poden ser útils als historiadors, ja que els ofereixen maneres d'examinar un material anàleg<sup>3</sup>.

Un cop a la literatura antropològica, els historiadors es veuen incitats a fer preguntes sobre esdeveniments familiars que han estat menystinguts, no tant perquè siguin enigmàtics com perquè han estat considerats sense importància i més aviat deixats a altres disciplines. Quants de nosaltres, per exemple, treballem en història religiosa i examinem les doctrines socials i ètiques de les esglésies, els temes dels sermons i la literatura polèmica, els orígens del clergat i els conversos, l'estructura de l'organització eclesiàstica, i fins i tot la freqüència de les pràctiques devotes, sense ni tan sols considerar què consideraven els creients més significatiu en la seva relació amb el senyor: la litúrgia o la pregària? I si ho tenim en compte, sabem com fer que facin progressar la nostra comprensió d'un període històric? Primer hem d'estudiar els mateixos textos, el missal, la *Forme des prières ecclésiastiques*, el *Book of Common Prayer* i similars, i veure què se'n diu als escrits dels especialistes literaris i litúrgics. Per a suggeriments sobre com l'acte litúrgic pot ser un instrument per reproduir cultura —per exposar i establir relacions socials, per imposar formes d'autocontrol i per estimular disposicions i sensibilitats característiques— podem adreçar-nos a l'obra de Turner, de Geertz i d'altres antropòlegs<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> A. MÉTRAUX: *Le Vaudou Haitien*, París:1958, pp. 106-127; B. KAPFERER: «Ritual, Audience and Reflexivity: Sri Lanka Exorcist Rites», a J. MACALOON (ed.): *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a Theory of Cultural Performance* (en premsa). L'estudi sobre el significat dels tabús de Mary Douglas ha estat un dels diferents treballs antropològics que han tingut més influència en els historiadors (*Purity and Danger*, Harmondsworth:1966). L'antropòleg William Christian, Jr., s'ha desviat cap a l'estudi històric del significat dels vots i les relíquies a *Local Religion in Sixteenth-Century New Castile*, Princeton:1981.

<sup>4</sup> G. DIX: *The Shape of the Liturgy*, Londres:1945<sup>2</sup>; H. C. WHITE: *The Tudor Books of Private Devotion*, Madison:1951; M. DOODY: «'How shall we sing the Lord's song upon an alien soil?': The New Episcopalian Liturgy», a C. RICKS & L. MICHAELS (eds.): *The State of the Language*, Berkeley:1979, pp. 108-124; E. UNDERHILL: *Worship*, Nova York:1936; V. TURNER: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca:1967;

Els estudis etnogràfics també han aportat als historiadors un nou coneixement de les interaccions informals o a petita escala que poden expressar vincles o conflictes importants. Els treballs històrics sobre la por i la persecució de les bruixes van ser dels primers a beneficiar-se de les observacions etnogràfiques de la bruixeria i l'antibruixeria. La interpretació històrica primitiva es basava en imatges de perseguïdors ignorants que projectaven les seves pors del desconegut en víctimes innocents, o en imatges de dones aterrides i al·lucinades que confessaven fets que mai no havien succeït. Ara és possible concebre una sèrie de qüestions polítiques, socials, psicològiques i sexuals que es combatien amb les acusacions de bruixeria entre les autoritats centrals i el poble local i entre els mateixos pobletans. I és possible identificar diverses activitats, mèdiques i rituals incloses, que els veïns podien qualificar de bruixeria<sup>5</sup>.

De la mateixa manera, la reflexió antropològica sobre dons i reciprocitat, sobre diferents estils empresarials i sobre les diverses menes de mercats i basars ens ajuda ara com ara a la comprensió dels mecanismes d'intercanvi. Pel que fa als que busquen nous indicadors per als sistemes de clientelisme i vincles més enllà de les famílies, el treball etnogràfic sobre padrinatge i pràctiques de baptisme s'està demostrant valuós<sup>6</sup>.

---

íd.: *The Ritual Process*, Chicago:1969; C. GEERTZ: *The Religion of Java*, Glencoe (Ill.):1960; íd.: *The Interpretation of Cultures*, Nova York:1973, pp. 142-169; R. RAPPAPORT: *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond (Ca.):1978.

<sup>5</sup> Entre els estudis recents inspirats en l'antropologia per interpretar la bruixeria històrica, vegeu K. THOMAS: *Religion and the Decline of Magic*, Londres:1971; A. MACFARLANE: *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres:1970; C. GINZBURG: *I benedanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torí:1966; P. BOYER & S. NISSENBAUM: *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*, Cambridge (Ma.):1974; C. GARRETT: «Witches and Cunning Folk in the Old Régime», a J. BEAUROY, M. BERTRAND & E. T. GARGAN (eds.): *The Wolf and the Lamb. Popular Culture in France from the Old Regime to Twentieth Century*, Stanford:1976; R. A. HORSLEY: «Who were the Witches? The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials», *Journal of Interdisciplinary History*, IX (1979), pp. 689-716. Vegeu també la bibliografia comentada a M.-S. DUPONT-BOUCHAT, W. FRIJHOFF i R. MUCHEM-BLED: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVIe-XVIIIe siècle*, París: 1978, pp. 33-39.

<sup>6</sup> M. MAUSS: *The Gift...*, op. cit.; M. SAHLINS: *Stone Age Economics*, Chicago:1972; A. B. WEINER: *Women of Value, Men of Renown. New*

Per tant, la manera com els historiadors connectin aquests esdeveniments i interaccions amb els períodes en general dependrà en part de quines teories de sistemes socials adoptin. Tant la història com l'antropologia són hereteres de tradicions de pensament semblants sobre com les parts d'una cultura s'uneixen: la teoria del *Zeitgeist*, en què l'esperit d'una època deixa la seva única empremta sobre totes les principals institucions; la visió marxista i les seves variants, en la qual es distingeixen el sector material i el cultural, en què el primer normalment afecta el segon, amb el sistema mateix marcat pel conflicte; i la teoria liberal i les seves variants, en què les múltiples institucions i forces interactuen, tenint-hi un paper determinant ara l'una, ara l'altra. Si les teories antropològiques del sistema són simplement una nova versió del *Zeitgeist*, poden no ser especialment útils per a l'historiador, com a *Pigs for the Ancestors* de Rappaport i *Agricultural Involution* de Geertz. De la mateixa manera, quan defensen una sèrie de significats culturals curiosament observats que donen sentit a activitats pràctiques com la producció i que estableixen un nexa entre el món del pensament i el món dels fets (com a *Culture and Practice Reasons* de Sahlins), llavors poden fer canviar les nostres idees sobre la història intel·lectual i les seves etapes<sup>7</sup>.

---

*Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin (Tex.):1976. Entre els historiadors que segueixen aquest enfocament hi ha M. I. FINLEY: *The World of Odysseus*, Nova York:1965; A. Y. GUREVICH: «Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians», *Scandinavia*, VII (1968), pp.126-138; G. DUBY: *Guerriers et paysans: VII-XII<sup>e</sup> siècle; premier essor de l'économie européenne*, París:1973; L. LITTLE: *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Nova York:1978; C. KLAPISCH-ZUBER: «The Medieval Italian Mattinata», *Journal of Family History*, V (1980), pp. 2-27; C. MEILLASSOUX (ed.): *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Londres:1971; C. GEERTZ: *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*; ÍD.: «Suq: the bazaar economy in Sefrou», a C. GEERTZ, H. GEERTZ & L. ROSEN: *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge: 1979, pp. 123-313; A. L. UDOVITCH: «Formalism and Informalism in the Social and Economic Institutions of the Medieval Islamic World», a S. VRYONIS & A. BANANI (eds.): *Individualism and Conformity in Classical Islam*, Wiesbaden:1977, pp. 61-81. S. MINTZ & E. WOLF: «An Analysis of Ritual Coparenthood (Compadrazgo)», *Southwestern Journal of Anthropology*, VI (1950), pp. 341-368; J. PITT-RIVERS: *The Fate of Schem, or the Politics of Sex*, Cambridge:1977, pp. 48-70; F. ZONABEND: «La parenté baptismale à Minot [Côte-D'Or]», *Annales*, XXXIII (1978), pp. 656-676.



Així mateix, nocions d'un sistema genèric —com es relacionen les esferes d'acció i de parla dels homes i les dones i el simbolisme masculí i femení— en un poblat de l'Amazones brasiler, una regió boscosa al nord de Luçon o les terres altes occidentals de Nova Guinea, poden oferir als historiadors un seguit de noves preguntes a formular a documents coneguts i pot conduir-los a la cerca de fonts que abans no havien considerat mai rellevants. Malgrat que els etnògrafs rarament veuen les coses de la mateixa manera durant el treball de camp (la recent revisitació de Weiner de les illes Trobriand de Bronislaw Malinowski n'és un exemple), el contacte diari amb les seves matèries d'estudi pot revelar els funcionaments d'un sistema relativament amagat a l'historiador, que ha d'introduir-se en una cultura a través dels textos, les imatges i els artefactes<sup>8</sup>.

Pot realment ser interessant per a un estudiós de la història europea una tribu de l'Amazones superior? Pot ser-ho enfocada apropiadament. Fa temps que els historiadors han recorregut a la comparació, però normalment s'han limitat a les societats occidentals o «avançades» (el desenvolupament econòmic anglès i francès; la història de l'agricultura a l'Europa occidental i oriental; el feudalisme a Europa, la Xina i el Japó; l'esclavitud al sud dels Estats Units i el Carib, etc.). Amb l'obertura cap a l'antropologia, hem estès el nostre enfocament transcultural per incloure-hi les societats «primitives» o arcaiques o les que són totalment diferents de les nostres. Això pot donar-se perquè l'historiador investiga un tema com la cultura oral, que es considera «arcaic»: igual com

<sup>7</sup> R. RAPPAPORT: *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven:1968; C. GEERTZ: *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley:1963; I. BERLIN: «Time, Space and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America», *American Historical Review*, LXXXV (1980), pp. 44-78; S. MINTZ & R. PRICE: *An Anthropological Approach to the Caribbean Past*, Filadèlfia:1976; M. SAHLINS: *Culture and Practical Reason*, Chicago:1976.

<sup>8</sup> C. GEERTZ: *Interpretation of Cultures*. Emmanuel Le Roy, al seu *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (París:1975), ha fet una feina admirable reconstruint el sistema cultural dels seus conciutadans. Y. MURPHY & R. F. MURPHY: *Women of the Forest*, Nova York:1974; M. Z. ROSALDO & J. M. ATKINSON: «Man the Hunter and Woman. Metaphors for the Sexes in Ilongot Magical Spells», a R. WILLIS (ed.): *The Interpretation of Self and Social Life*, Cambridge:1980; M. STRATHERN: *Women in Between. Female Roles in Male World: Mount Hagen, New Guinea*, Londres:1972; A. B. WEINER: *Women of Value*.

Lord va trobar que l'art compositiu dels rondallaires de Iugoslàvia podia fer llum a l'art de composició d'Homer, els historiadors poden trobar que els dispositius memorístics i l'ús de proverbis d'algunes cultures africanes podrien ajudar-los a visualitzar com es deien les coses als pobles del segle XVI. També poden ser productives comparacions de gran repercussió quan un tema ha estat tan estudiat amb una orientació familiar occidental que no se'n troben nous significats, o ha estat estudiat tan poc que només se'n discerneixen pocs contorns. Així, la trajectòria de la història jueva a Europa pot entendre's millor no solament a base de major investigació, sinó també tenint en compte la literatura antropològica sobre casta i etnicitat; i també es pot entendre millor la història del comportament sexual a Occident si reflexionem sobre els sistemes sexuals i la cultura sexual en altres llocs del món<sup>9</sup>.

Hi ha, és clar, perills en el fet que els historiadors recorrin a l'antropologia. Un és plantejat a vegades pels mateixos antropòlegs: els historiadors són eclèctics a l'hora d'escollir mentors; barregen indiferentment idees de contrincants acadèmics, de deterministes demogràfics i econòmics i analistes simbòlics, dels que posen l'èmfasi en el

<sup>9</sup> A. B. LORD: *The Singer of Tales*, Cambridge (Ma.):1960. Els estudiosos de la poesia dels trobadors també han estat influïts pels mètodes de Lord. J. C. MESSENGER, Jr.: «The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System», a A. DUNDES (ed.): *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs:1965, pp. 299-307; E. KEENAN: «Norm-Makers, Norm-Breakers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasy Community», a R. BAUMAN & J. SHERZER (eds.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge:1974, pp. 125-143; N. Z. DAVIS: *Society and Culture...*, op. cit., pp. 227-267. G. DE VOS: *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, Berkeley:1966; F. BARTH (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen:1969; A. COHEN (ed.): *Urban Ethnicity*, Londres:1974. Per a un esforç per a utilitzar la teoria de la casta per constituir un estudi històric dels jueus, vegeu M. KRIEGEL: *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, París:1979. Part del material etnogràfic sobre l'homosexualitat es recull a R. TRUMBACH: «London's Sodomites: Homosexual Behavior and Western Culture in the Eighteenth Century», *Journal of Social History*, XI (1977), pp. 1-33. Per a una visió notable d'un sistema sexual, vegeu R. C. KELLY: «Witchcraft and Sexual Relations. An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief», a P. BROWN & G. BUCHBINDER (eds.): *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, Washington, D.C.:1976, pp. 36-53. Per a un exemple d'un treball històric realment constituït per una perspectiva transcultural, vegeu K. R. DOVER: *Greek Homosexuality*, Nova York:1980.

significat i el llenguatge i els que el posen en la funció i el poder, dels que creuen en estadis evolutius de la cultura i els que no. No sembla ser un problema important. Sens dubte, els historiadors voldran conèixer les diferents escoles d'interpretació antropològica (i d'eclectisme antropològic) i integrar-les eficaçment en la seva pròpia visió de l'organització social. Sens dubte, hem de llegir material etnogràfic amb prou atenció per entendre'n la discussió i la seva demostració. Però cal que importem totes les reserves especials que els antropòlegs tenen envers tot altre treball o totes les seves picabaralles més del que, a ells, els cal importar les nostres?

Un perill més greu és la mala aplicació de la interpretació i el treball de camp antropològics a casos històrics. No consultem els textos antropològics per buscar-hi preceptes, sinó suggeriments; no regles universals de comportament humà, sinó comparacions pertinents. No hi ha cap substitut d'un treball extens a les fonts històriques. No es pot fer servir de cap manera un ritual de Nova Guinea o Zàmbia per establir el significat i els usos d'un ritual, per exemple, a l'Europa del segle XVI; l'evidència ha de procedir de la gent i les institucions del moment. És inútil relacionar la psicologia de les acusacions de bruixeria entre els zandes amb la dels europeus sense tenir en compte com les nocions de propietat, cos, ànima, salut, connectivitat social i similars al segle XVI podien haver afectat les pors que es tenien la gent els uns als altres<sup>10</sup>.

L'antropologia no és, doncs, una mena de visió superior de la realitat social a què els historiadors haurien de convertir-se, sinó una disciplina germana amb vincles cada cop més estrets amb la nostra. Durant quaranta anys, els etnògrafs han estat estudiant tant les cultures urbanes i rurals com les tribals; a mesura que els seus interessos s'han desplaçat cap a les societats «avançades» i l'Europa contemporània, els ha preocupat cada cop més la naturalesa del canvi històric i l'estudi del passat. No solament hauríem de manllevar-los amb discerniment, també hauríem d'estar preparats per oferir-los consell sobre el seu propi treball i la teoria antropològica<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Vegeu l'intercanvi entre H. GEERTZ i K. THOMAS: «An Anthropology of Religion and Magic», *Journal of Interdisciplinary History*, VIII (1975), pp. 71-109; la ressenya d'E. P. THOMPSON: «Anthropology and the Discipline of Historical Context», *Midland History*, I (1972), pp. 41-55.

<sup>11</sup> R. REDFIELD: *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago:1941. Entre moltes obres poden citar-se: C. GEERTZ: *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge (Ma.):1963; M. SINGER: *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*, Nova York:1972; E. WOLF: *Peasants*, Englewood Cliffs:1966, amb bibliografia;

Quan Mintz fa servir la generalització de la producció i el consum de sucre com un indicador del canvi social al llarg de diversos segles, podem fer suggeriments sobre l'oposada producció, venda i consum de mel. Quan llegim textos antropològics que semblen subratllar massa el sistema i el consens a costa del canvi i el conflicte, podem indicar on és probable que apareguin en una societat les ruptures, les fonts de discòrdia i resistència, i els mecanismes de transformació. (I esperem que farem alguna cosa més que començar amb les «inevitables» forces de la urbanització, la comercialització i la industrialització per justificar qualsevol canvi.) Quan veiem una sèrie de símbols o actes rituals explicats només en el context d'una cultura estable, especulem sobre què podrien significar en una situació de canvi i controvèrsia<sup>12</sup>.

En realitat, l'impacte de l'antropologia en la meua pròpia reflexió històrica ha reforçat el meu sentit no del passat immutable, sinó de les varietats de l'experiència humana. Sempre es busca una sèrie de relacions, però els esquemes evolutius no necessàriament les contenen. Els mercats no sempre fan fora els dons, els centres no sempre eliminen les localitats particulars i la història no sempre substitueix el mite. L'antropologia pot ampliar les possibilitats, pot ajudar-nos a treure'ns les nostres benes dels ulls i a proporcionar-nos un nou punt des del qual veure el passat i descobrir l'estrany i el sorprenent en el paisatge familiar dels textos històrics.

---

W. MANGIN (ed.): *Peasants in Cities. Readings in the Anthropology of Urbanization*, Boston:1970; S. MINTZ: «Slavery and the Rise of Peasantries», *Historical Reflections*, VI (1979), pp. 213-242; S. SILVERMAN: *Three Bells of Civilization. The Life of an Italian Hill Town*, Nova York:1975; W. CHRISTIAN: *Person and God in a Spanish Valley*, Nova York:1972; S. T. FREEMAN: *The Pasiegos. Spaniards in No Man's Land*, Chicago:1979. Per a un estudi notable que demostra que pobles primitius suposadament estàtics poden tenir un sentit de la història, vegeu R. ROSALDO: *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, Stanford:1980. Historiadors i antropòlegs han estat treballant junts a París, al *laboratoire* de Claude Lévi-Strauss i als seminaris de l'École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, i a Anglaterra, Itàlia i els Estats Units. Volums col·lectius com J. GOODY (ed.): *Literacy in Traditional Society*, Cambridge:1968; J. GOODY, J. THIRSK i E. P. THOMPSON (eds.): *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge:1976; B. A. BABCOCK (ed.): *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca:1978, testimonien aquesta nova col·laboració.

<sup>12</sup> S. MINTZ: «Time, Sugar, and Sweetness», *Marxist Perspectives*, II (1979/1980), pp. 56-72.