

Antropologia i sabers antropològics

Francesc Josep Sánchez i Peris
Universitat de València

1. Antropologia. Totes les cultures de tots els temps

L'antropologia és la més ambiciosa de les ciències que s'ocupen de l'humà. Sempre s'ha definit pel seu caràcter eclèctic i per l'amplitud del seu objecte i de les metodologies que s'apropen al seu estudi. Coincidint amb aquesta diversitat, l'antropologia s'ha desenvolupat de forma diferent a les àrees geogràfiques i des de diferents supòsits teòrics.

Com a ciència, l'antropologia va començar en el segle XIX des del sorprenent descobriment no ja només dels pobles estranys i llunyans i del relat dels seus costums exòtics, tal com els descrivien els viatgers i descobridors convertits en antropòlegs improvisats (fent etnografia), sinó fonamentalment de l'anàlisi del paral·lelisme i de les analogies que podien derivar-se de la comparança entre aquests pobles exòtics i el poble d'origen dels viatgers i descobridors, generalment pertanyents a Occident i, en particular, a Europa.

Cultura

En la seua accepció singular, el terme *cultura* s'empra per referir-se al cultiu de l'específicament humà com a manifestació del desenvolupament i perfeccionament de l'home. I quan s'empra la paraula *cultura* en l'accepció que admet el seu ús en plural, llavors es refereix a la situació social concreta en què viu un individu i el conjunt dels seus productes: és a dir, un àmbit humà en un espai i temps determinats, i així cal parlar de cultures

primitives, de la cultura asteca o la grega, etc. L'explicació del perquè de la diversitat cultural pot realitzar-se atenent dos factors: el primer es fonamenta en la consideració de la natura del món físic, i el segon en l'anàlisi de la natura humana. (García Amilburu 1996: 98).

«Contraposar la cultura a la vida i reclamar per a aquesta la plenitud dels seus drets enfront d'aquella no és fer professió de fe anticultural. Si s'interpreta així el que s'ha dit anteriorment, es practica una perfecta tergiversació. Queden intactes els valors de la cultura; únicament es nega el seu exclusivisme. Durant segles s'ha parlat exclusivament de la necessitat que la vida té de la cultura. Sense desvirtuar gens ni mica aquesta necessitat, se sosté ací que la cultura no necessita menys la vida. Els dos poders —l'immanent del biològic i el transcendent de la cultura— queden d'aquesta manera cara a cara, amb els mateixos títols, sense supeditació de l'un a l'altre. Aquest tracte lleial d'ambdós permet plantejar d'una manera clara el problema de les seues relacions i preparar una síntesi més franca i sòlida. Per tant, el que s'ha dit fins ací és només preparació per a aquesta síntesi en què culturalisme i vitalisme, en fondre's, desapareixen.» (Ortega y Gasset 1966: 197-203)

Encara que en el seu començament l'antropologia considerava com a legítim camp d'estudi totes les cultures de tots els temps, en la pràctica els antropòlegs van acabar ocupant-se de les cultures exòtiques i d'escala menuda, no occidentals. A això va contribuir, possiblement, que a mitjan segle XIX la sociologia i altres ciències socials aparegueren com a camps d'estudi preocupats pels individus i les institucions de la societat occidental, sense mostrar més interès per conèixer com es desenvolupaven les institucions, l'economia, les relacions socials, etc. entre els pobles primitius. Sorpren que, fins i tot, en els inicis alguns antropòlegs que feien

etnografia no eren antropòlegs de camp, ni tenien la convicció de la necessitat de dur a terme els dits estudis sobre el terreny. En aquest sentit, és cèlebre la frase de Sir James Frazer; quan li van preguntar si havia vist algun d'aquells primitius sobre els costums dels quals tant escrivia, va replicar contundentment: «No ho permeta Déu» (Beattie 1970). El mateix Tylor mai va realitzar un treball de camp sistemàtic, si bé va viatjar a algunes de les regions «no civilitzades» que va estudiar de Mèxic, el sud-oest dels Estats Units, etc., encara que va mantenir ferma la seua dedicació intel·lectual a l'estudi i comprensió de les cultures exòtiques. Des d'aquesta perspectiva, el món «primitiu» apareixia com el marc comparatiu adequat que permetia aprehendre «una mica» la natura humana. Així, McLennan encunyava el terme de *totemisme* i descobria que, almenys en aparença, el totemisme dels indis algonquins descrit per John Long es veia reproduït entre els aborígens australians. O que el xamanisme de les tribus tunguses siberianes es veia reproduït entre els indis tupinambes o guaranís.

Aquest tipus de descobriments es considerava que eren els constitutius de l'antropologia com a etnologia. La concepció que sustenta les explicacions antropològiques des de l'etnologia es fonamenta en dos principis: el de la unitat fonamental de la natura i el de la unitat psíquica del gènere humà. Tals principis són els que fan possible l'existència de lleis causals en tot el procés cultural i les conclusions de caràcter universal, a través de l'aplicació del mètode comparatiu. Entre els pioners de l'antropologia es troba Morgan, virtualment l'únic a exposar-se, almenys breument, a les incomoditats del treball de camp. Ara bé, perquè aquesta visió etnològica fóra possible, calia que els pobles, cultures o ètnies estudiats es mantingueren com a cercles o espais tancats. Esferes distintes i independents.

El «camp» on l'antropologia (com a etnologia) es desenvolupava només tenia sentit si estava distribuït en esferes tan tancades com fóra possible en si mateixes. Tant per a permetre fer la necessària confrontació, encara que, això sí, estructurat en categories anàlogues i, per tant, comparables. No és estrany, per això, que no fóra el descobriment de la Xina ni el primer comerç amb l'Índia els que van comportar l'aparició de l'antropologia moderna, sinó el coneixement de les cultures àgrafes d'Àfrica, del Nou Món, dels oceans Pacífic i Índic, etc.; l'èmfasi en aquests estudis requeia sobre el treball de camp i l'observació participant, que al final del segle XIX va començar a convertir-se en el millor dispositiu per a la recol·lecció de dades antropològiques.

Abans d'això, la major part dels antropòlegs havien utilitzat exclusivament els relats de viatgers, missioners, comerciants, per les seues descripcions «etnogràfiques». Però ja a la primeria del segle XX, el treball de camp (etnografia) es va convertir en el segell distintiu de la investigació antropològica (etnologia).

Des d'aquesta concepció de la tasca antropològica, els antropòlegs tendien a tractar cadascun dels grups humans sobre els quals treballaven com un sistema social aïllat (holisme), virtualment autosuficient i tancat (tribu, llogaret, etc.). Es considerava les societats primitives com si foren entitats que funcionaren independentment. Això no vol dir que els antropòlegs no foren conscients paral·lelament, almenys en part, de les influències que requeien sobre l'anomenat *món primitiu*.

Per altra banda, l'organització distributiva en esferes del camp antropològic no exclouïa la possibilitat de transformacions internes, amb el temps, en aquests mateixos pobles, encara que en principi es tendria a subratllar, a

cercar el paral·lelisme entre les transformacions de les diferents esferes. Així, tenim l'evolucionisme. Sota la influència del concepte d'*evolució orgànica*, els primers antropòlegs, Tylor i Morgan, consideren totes les cultures com a estadis en un únic camí que duia invariablement a les societats industrials d'Europa i Amèrica. Per a Morgan, les cultures passen per uns estadis amb fases determinades: salvatgisme, barbàrie, civilització i, dins d'aquesta, la civilització universal.

Evolucionisme

Els antropòlegs, evolucionistes i positivistes, tracten de reconstruir la història de la cultura emprant una metodologia, inductivocomparativa i hipoteticodeductiva, per a catalogar els diversos elements existents encara arreu del món o en les excavacions arqueològiques, començant per la consideració que les formes culturals més simples són les més antigues i han esdevingut cada vegada més complexes. El resultat són els grans graons pels quals va transcorrent la cultura humana, fins a l'estat de civilització de l'època actual.

Difusionisme

Aleshores sorgeix altre corrent, el difusionisme, que destaca la importància de la difusió entre les cultures. Els difusionistes s'oposen a l'evolucionisme i tracten d'establir els principis del mètode històric o difusionista. Entre els pioners, cal destacar Ratzel. Boas manifesta els seus dubtes quant a la possibilitat de trobar lleis generals, tal com defensaven els evolucionistes i positivistes.

Malgrat les diferències existents entre els difusionistes, posseeixen en comú, en primer lloc, el rebuig de l'explicació paral·lelista i de la concepció d'un desenvolupament idèntic; en segon lloc, la creença que les cultures s'expandeixen superposant-se i barrejant-se; i, en tercer lloc, la convicció que l'estudi de la difusió condueix els antropòlegs al coneixement de les particularitats amb què cada poble dota les seues manifestacions culturals. Tampoc, per tant, en queda exclosa la interacció dels diferents pobles, però s'analitza no com a aculturació, sinó des dels pressupòsits del difusionisme, a través de categories anàlogues. Les teories del difusionisme creuen, per tant, en l'existència de la difusió entre els pobles, que és una vella idea en el pensament occidental.

No obstant això, les diferents escoles, l'amplitud dels camps teòrics respectius i el supòsit d'una complexitat cultural cada vegada major per a la humanitat (que equivaldria al progrés cultural universal) van propiciar com a reacció una tendència inevitable. Durkheim a l'Europa continental, Boas als Estats Units i Malinowski a Anglaterra van iniciar independentment un empirisme antropològic que havia de substituir l'estudi de la cultura en la humanitat per la minuciosa investigació de les cultures concretes.

L'estudi antropològic de les «esferes» feia que els antropòlegs treballaren amb determinats supòsits teòrics, com ara que les cultures podien ser tractades de forma aïllada. En primer lloc, això semblava prestar-se als estudis holístics i, paral·lelament, exigir-los, uns estudis característics de l'antropologia; i, en segon lloc, l'aproximació antropològica no distorsionava la mateixa comprensió sobre com funcionaven les societats estudiades.

L'investigador, normalment, s'instal·lava al llogaret d'algun grup humà pel qual estava interessat. Allí portava a terme les seues investigacions i, més tard, acoblava les seues dades en un informe sobre la cultura o sobre determinats aspectes de la cultura de determinat poble o societat. Es generalitzava, com ho va fer Malinowski amb les Trobriand, des d'un llogaret per a tota una cultura.

Funcionalisme

Malinowski y Radcliffe-Brown són els màxims representants de la teoria funcionalista, que estudia l'articulació dels diferents elements d'una societat o institució entre ells formant un sistema, i la manera en què cada element ocupa una funció dins d'aquest. Ambdós autors s'oposen a l'evolucionisme i el difusionisme; consideren el fet social com un conjunt empíric amb un nombre limitat d'elements fàcils d'identificar.

La cultura és la resposta que dóna l'home a les seues necessitats. L'estudi antropològic ha de dur-se a terme atenent el grup cultural, ja que l'home respon a les seues necessitats en grup, com un tot coherent i indivisible, les parts del qual, fins i tot mantenint una certa autonomia, només són significatives en la relació de les unes amb les altres. Encara que aquests autors hagen estat veritables animadors de la revolució funcionalista, com a idea ja figurava en les obres de Boas, Durkheim, Mauss, etc.

Neoevolucionisme

Leslie A. White (1982) proposa una «teoria» de l'evolució cultural fonamentada en la utilització de l'energia per part de les cultures a través de l'evolució de la tecnologia. Això suposa que les cultures, per a

desenvolupar-se, aprofiten l'energia de la natura o desenvolupen una tecnologia més eficient. La cultura es desenvolupa en la mesura que augmenta la quantitat d'energia aprofitada, o en la mesura que augmenta l'eficàcia dels mitjans instrumentals que posen l'energia en funcionament.

White determina que l'energia i la tecnologia tenen una gran influència en l'evolució cultural, en l'organització social i en la ideologia de la cultura. Distingeix tres categories quan tracta la cultura com un tot: un sistema tecnològic, en el qual es desenvolupen els instruments i usos que articula l'home amb el seu hàbitat (eina de producció, mitjans de subsistència, instruments de defensa-atac...); un sistema sociològic, format per relacions interpersonals expressades en models de comportament individuals i grupals (sistemes socials, de parentiu, polítics...); el sistema ideològic constituït per idees, coneixements i creences expressats en llenguatge articulat o una altra forma simbòlica (mites, llegendes, filosofia, ciències...). Així, aquests tres sistemes estan interrelacionats i interactuen mútuament, però diu White que els sistemes tecnològics tenen una influència especial sobre el sistema sociològic i ideològic, els quals són secundaris o subsidiaris d'aquests. Per tant, presenta la cultura com un procés termodinàmic i mecànic en el qual l'energia és moguda per mitjans tecnològics.

Síntesi

Sintetitzant, la característica fonamental és el caràcter «holístic» de les seues investigacions. Es concep el grup social com un sistema compost de parts interrelacionades. Des d'aquesta perspectiva, l'antropologia, com a ciència «especial», s'ocupava de l'anàlisi de societats de dimensions menudes. La relativa simplicitat de les seues estructures i la lentitud dels

canvis en aquestes mateixes estructures, que molts creien inexistents, permetien als investigadors arribar a aquest objectiu: estudiar els grups culturals com un tot.

Per altra banda, a més dels problemes que suposava la «generalització», quan l'antropòleg arribava a l'escenari de les seues investigacions l'«objecte» d'estudi ja havia estat exposat a la influència de l'explorador, el missioner, el comerciant, etc. De manera que el mateix antropòleg es veia involucrat en el procés d'aculturació iniciat per les exploracions de final del segle XV. La qual cosa no vol dir que els processos de difusió i aculturació no s'hagueren produït des del mateix començament de la humanitat, com ho mostren nombroses dades. Aleshores, el que fa únic el procés modern de l'aculturació és que procedeix d'una font cultural: la societat occidental industrialitzada, que ha deixat molt poques cultures no tocades.

Fins a la dècada de 1930, l'antropologia no va començar a dedicar atenció al problema de l'aculturació. Malgrat la major atenció prestada a aquests processos, la «unitat» d'investigació i anàlisi antropològica continuà sent el treball a escala menuda: la tribu, el llogaret, la reserva, etc. La majoria d'antropòlegs seguien preocupats a demostrar la «varietat» d'elements culturals del món i la mal·leabilitat de la natura humana. Estava emergint el concepte de *relativitat cultural*.

La constatació etnològica de la pluralitat de cultures, formes de vida i diferències individuals, etc., planteja en antropologia l'estudi de l'origen i el fonament de la seua diversitat. Es considera, per part d'alguns, que les diferències són mínimes quan es compara dins de la mateixa cultura, en oposició a unes altres. Per a uns altres, a més, les diferències interculturals es poden reduir a la «posada en pràctica» d'alguna cosa constitutivament

idèntica. Les diferents escoles —evolucionisme, difusionisme, etc.— plantegen solucions en part diferents i en part similars a l'interrogant de la diversitat. En aquest context cal situar al relativisme cultural, que, sense ser un concepte unívoc, es desenvolupa en part com a oposició a aquestes formes de resoldre l'interrogant sobre pluralitat cultural. El relativisme cultural s'enfronta principalment a l'evolucionisme cultural i a l'etnocentrisme propiciat per aquest en considerar que la «diversitat cultural» no és pròpia dels diferents estadis evolutius, sinó que cada diferència és específica de cada cultura en particular.

Es pot considerar Boas com el precursor més important del moviment relativista, i Herskovits i Kroeber els seus màxims representants. L'acceptació del relativisme cultural implica considerar que la comprensió d'una cultura ha d'eixir en el seu propi context específic, que els éssers humans són diversos en les seues adaptacions i que la realitat cultural és com un «tot» singular històric i funcional. L'estudi comparat de les diverses cultures, efectuat des de la perspectiva del relativisme cultural, permet al seu torn transcendir les limitacions etnocèntriques.

L'etnocentrisme és la creença que les pautes de conducta de la cultura pròpia són sempre naturals, bones, belles i importants i que les dels estranys que tenen pautes diferents són salvatges, irracionals, inhumanes, detestables, etc. El relativisme cultural permet no només ser tolerant, sinó entendre que qualsevol pauta cultural dels altres és, en si, tan digna de respecte com les altres. El mateix fet de tractar la «relativitat cultural», de comprendre i transmetre la seua lliçó i significat fa tolerants els antropòlegs i els duu a adoptar una posició metodològica que tendeix a entendre les societats primitives com sistemes de funcionament independent. Aquest

punt de vista ha predominat, excepte notables excepcions, fins a temps molt pròxims.

No obstant això, tant des de l'evolucionisme com des del difusionisme, es percebia que el desenvolupament dels pobles, fins i tot en les seues superfícies limitades, i el desenvolupament demogràfic i tecnològic conduïen progressivament i inevitablement al desdibuixament de les «fronteres esfèriques» que limitaven les anomenades *societats primitives* i s'avançava en la línia d'una suposada cultura universal o civilització internacional, en la qual totes les societats es presentaven com a subsistemes. Amb això començava a eclipsar-se la perspectiva clàssica del desenvolupament antropològic, alhora que desapareixia l'exotisme.

Des de la Segona Guerra Mundial, el ritme de canvi i aculturació global s'ha accelerat de forma sorprenent. Els antics imperis colonitzadors han estat liquidats i han aparegut dotzenes de noves nacions, i, a pesar de les tendències nacionalistes, hi ha cada vegada més una interdependència de les unitats socials, polítiques i econòmiques. En les últimes dècades, en la mateixa antropologia, també s'han plantejat importants qüestions i debats sobre les conseqüències de tractar les unitats tradicionals d'investigació antropològica com a «realitats autònomes i funcionalment independents» i sobre la mateixa funció de l'antropòleg.

Les crítiques s'han dirigit fonamentalment a certs aspectes polítics (estar al servei de les situacions colonials europees) i metodològics. Els supòsits d'autonomia i independència funcional intragrupal podien haver estat útils quan hi havia un major grau d'aïllament cultural, però en els temps actuals, des del punt de vista metodològic, l'autonomia i l'aïllament són mites palpables. Continuar tractant les tribus i els grups socials com si de fet

foren sistemes tancats és metodològicament insostenible. El més comú avui és entendre que les societats no són sinó subsistemes d'una societat cada vegada més planetària.

En resum, sembla que ha penetrat la idea que les cultures del món van convergint, si no cap a una única cultura, almenys cap a uns pocs «tipus» de cultura amb la tecnologia industrial, imparabile, en la seua base. La desaparició o transformació de les unitats primitives té implicacions evidents per al futur de l'antropologia, alhora que apareix l'especialització i l'aplicació.

2. L'*ánthropos* com a ésser educable

2.1. Bases bioantropològiques de l'educabilitat

«L'ésser viu desenvolupa la seua existència en interacció amb el medi, del qual rep els estímuls que potencialment estan en la realitat física, però que només s'actualitzaran quan incidisquen sobre un receptor capaç de traduir-los en impulsos nerviosos adequats. El procés de l'estimulació, doncs, no es completa fins que els senyals nerviosos són descodificats pel còrtex i originen la vivència corresponent. Del medi ambient reben la informació, la perceben i l'emmagatzemen. Aquest emmagatzematge de la informació té lloc en els organismes que, en contacte amb l'ambient, experimenten un canvi de conducta. Aquest canvi de conducta és fruit de l'experiència, és un canvi adaptatiu, producte individual de l'experiència, és un aprenentatge. La tendència evolutiva implica anar augmentant gradualment la capacitat de rebre i processar la informació del món extern. També de les formes d'aprenentatge, que troben la màxima realització en l'home.» (Pérez 2007: 42)

Per a J. M. Barrio (1998: 84-85), «el model antropobiològic de Ghelen insisteix bàsicament en el dèficit biològic de l'espècie humana, que fa de l'home un animal profundament desvalgut en comparació de la resta d'espècies animals. Aquest desvaliment està en funció de tres factors anatomicofisiològics: el primitivisme del seu sistema orgànic, els òrgans del qual no estan suficientment adaptats ni especialitzats per a les funcions que han de desenvolupar en el sosteniment de la vida humana ni en la subvenció de les seues necessitats; una llarga i incomparable necessitat de protecció, i una gran pobresa instintiva. Malgrat això —més aviat, precisament per això—, l'ésser humà té un considerable avantatge sobre la resta dels animals just per la seua capacitat d'engendrar cultura i de servir-se d'instruments (tecnologia). Aquesta capacitat conforma una espècie de segona naturalesa, ja no biològica, sinó específicament cultural, proporcionada a la dimensió psicoespiritual pròpia de l'home. En aquest sentit, Ghelen subratlla la peculiaritat del llenguatge i de les institucions d'organització social que es verifiquen entre els humans. En Ghelen, la cultura apareix com un món compensador de la negativa dotació orgànica. En el mateix sentit, Portmann (1970) parla d'una prematuritat biològica i d'un estat d'embrionalitat específic de l'home, tant des del punt de vista filogenètic com, molt particularment, en el seu vessant ontogenètic».

En els animals, la qualitat de les adaptacions filogenètiques, les disposicions genotípiques, determinen el procés d'aprenentatge. Aprenen el característic de la seua espècie. En l'ésser humà, per contra, existeix tot un seguit de disposicions per a l'aprenentatge i hi ha en ell períodes sensibles en els quals s'adquireixen i es graven certes actituds bàsiques. L'home naix amb certs impulsos, com també amb breus seqüències de moviments en forma de coordinacions hereditàries i algunes reaccions a estímuls

incondicionats. Però el decurs global del seu comportament no està subordinat a cap control estricte; amb freqüència és variable dins d'amplis límits (Eibl-Eibesfeldt 1980). L'ésser humà ha de construir-se i és l'activitat pròpia del subjecte la que ha d'elaborar, processar i organitzar la informació que prové de l'exterior. Ha d'anar construint-se alhora que organitza les seues estructures prèvies. D'acord amb les noves dades, aprèn en la seua construcció a donar respostes més adaptades. La capacitat de rebre i processar la informació de forma tan qualificada en l'home està possibilitada per l'existència d'un potent cervell: l'humà.

En aquest procés d'adquisició té un paper cabdal l'educació, ja que no es pot aprendre individualment tot el que es necessita només amb l'experiència. Aquesta necessitat i capacitat d'aprendre es veu possibilitada per una característica de l'evolució humana, la neotènia, que suposa un alentiment gradual dels ritmes de desenvolupament, un rejueniment progressiu. Hem evolucionat retenint fins a l'edat adulta els trets juvenils inicials dels nostres ancestres. Així, romanem sempre en estat de desenvolupament, encara que envellim (Gould 1983). Naixem «com embrions indefensos després d'una llarga gestació, madurem tardanament després d'una llarga infància, morim en edats a què tan sols arriben els animals mes grans de sang calent» (Gould 1983: 321-322).

I el nostre cervell, a diferència d'altres animals, ha estès la seua fase de creixement a la fase postnatal. El cervell humà, en el naixement «immadur», va incrementant el nombre de sinapsis en el seu desenvolupament. Aquestes s'estableixen en ones successives, depenent de les «instruccions» de l'entorn. A més, la major part dels solcs i les circumvolucions es produeixen en el primer any de vida i fins als dos anys les subdivisions del cervell no són similars a les del cervell adult.

Som, així, bàsicament animals que aprenen i la nostra immaduresa cerebral i llarga infància permeten la transferència de la cultura, l'adquisició de maneres de conducta per l'educació. Aquesta educabilitat de l'home no és una capacitat estàtica, sinó que es defineix en termes de procés. Un procés en el qual el grau d'educabilitat està propiciat per la quantitat i qualitat dels aprenentatges que realitza el subjecte (Castillejo 1983: 474).

Des d'aquesta perspectiva s'entén, en paraules de Colom i Janer, l'afany que «va fer entendre la pedagogia com un capítol de la biologia mentre que es considerava l'acció educativa com una més de les que col·laboraven en l'evolució biològica de l'home» (1995: 64).

L'empremta de la influència social en el comportament humà és un procés complex i variat. Això explica el motiu pel qual el comportament i les pautes culturals dels homes presenten grans diferències, malgrat unes possibilitats comunes. Les diferències en el «medi» determinen grans diferències en la configuració individual humana. Les activitats culturals no es poden comprendre sense apel·lar al procés de formació individual i social (educació). Però, per la seua banda, les activitats culturals han propiciat un nou tipus d'evolució molt ràpida, que pot provocar canvis en el comportament sense alterar la dotació hereditària: l'evolució cultural, gràcies a la possibilitat humana de transmissió de les maneres de conducta d'una generació a una altra.

El comportament intel·ligent soluciona els problemes amb l'aplicació directa de dades, qualitats, propietats i instruments, per a arribar als fins. Les propietats de les coses poden ser apreses per l'experiència (amb més o

menys temps i esforç), però transmeses a través de la comunicació cultural d'una forma més fàcil i ràpida.

Directament vinculada també a la capacitat de solucionar problemes, hi ha una altra característica que impulsa l'evolució humana: l'augment de la seua capacitat de memòria. Per memòria s'entén ací, seguint A. Remane (1975), dues capacitats distintes: el reconeixement i el record. El primer permet reconèixer les coses, persones i situacions, experimentades i viscudes amb anterioritat, quan tornen a presentar-se i es perceben pels sentits. També posseeixen aquesta capacitat els animals superiors. No ocorre el mateix en el camp de la segona capacitat, el record. El record és la reproducció mental d'objectes i vivències que no estan presents directament davant dels sentits. El camp de records de l'home pot abastar des del primer record de la infància fins al moment present. En l'animal, pels experiments efectuats, sembla que no és possible tal delimitació en els records. Aquesta diferència qualitativa entre l'animal i l'home va ser la base d'importants evolucions anteriors, sobretot l'aparició del llenguatge conceptual i la cultura simbòlica.

Aquesta cultura imposa uns marcs determinats als processos socials (pautes i normes culturals) que, al seu torn, «imposen» un evident «determinisme», dins d'amplis marges, a les motivacions i possibilitats d'acció individuals. Però que, no obstant això, són necessaris si una societat vol tenir metes i fins, evolucionar i propiciar el canvi social.

En aquest punt, resulta d'interès analitzar el significat de la contribució de l'antropologia biològica al camp de l'antropologia de l'educació. Les dades que l'antropologia biològica és capaç d'aportar caracteritzen l'home com un ésser viu dotat d'intel·ligència. D'una banda, capaç d'adquirir les seues

maneres de conducta; d'una altra, amb dependència social absoluta d'aquesta adquisició per al seu propi desenvolupament humà.

L'especificitat de l'herència humana es fa més palesa en l'adquisició per transmissió cultural de les maneres de conducta ja que, quan naix, l'home no disposa de mòduls de conducta concrets, fixats biològicament, per a crear les seues relacions vitals amb l'entorn. Ni tampoc s'adquireixen per la maduració espontània en el seu creixement. A més, tampoc pot aprendre tot el que necessita per l'experiència individual.

Aquestes «maneres de conducta» duen implícits una sèrie de continguts: instrumentals (continguts d'un saber), mentals (normes, valors, actituds) i, finalment, els referents al desenvolupament de la capacitat intel·lectual (el pensament creatiu, la capacitat de pensar per si mateix, etc.). En definitiva, l'antropologia biològica és capaç d'aclarir, respecte a la configuració organicobiològica de l'home, que és necessària una pràctica adquisitiva dins de la qual cal incloure els processos d'enculturació, socialització i educació. Així mateix, l'antropologia biològica pot aportar dades rellevants per a la investigació empírica posant de manifest la dependència del desenvolupament humà amb l'entorn, individualitat i socialitat, inspirats en la perspectiva biològica (Aselmeier 1983: 125).

Per acabar, la polèmica natura/cultura sobre la importància en la configuració humana, bé del patrimoni genètic o bé de l'ambient que ha fet córrer tanta tinta en les ciències biològiques, humanes i socials, és en realitat artificial. En paraules de Rof Carballo: «En la genètica, en l'anomenat *codi hereditari*, el que està tancat és un projecte que, per a realitzar-se, necessita el medi ambient. D'aquest medi trau els materials amb els quals es van construir l'aparell renal, els músculs, l'ull, el cervell.

En darrer terme, el que s'hereta són potencialitats de desenvolupament que només poden convertir-se en cosa real i actual si hi ha en el medi ambient els materials necessaris per a desenvolupar aquesta potencialitat [...]. Els homes naixem tots amb moltes insuficiències, per exemple, amb la incapacitat per a fabricar l'àcid ascòrbic, per a sintetitzar la vitamina C. Aquesta insuficiència de l'espècie humana no es nota, perquè en el medi ambient hi ha prou vitamina C [...] el medi ambient és el complement necessari per al "projecte genètic". En els nivells superiors de l'organització nerviosa, aquesta ha estat "preparada" perquè la trobada amb el medi ambient la complete, perquè aquest medi s'incorpore a la substància viva i en forme part.» (1973: 61-63)

Poc més ens queda afegir-hi si no és ratificar, com hem escrit, que natura i cultura configuren l'home i que la construcció humana valuosa només és possible amb el decurs de cultura i educació. L'home, per la seua indeterminació biològica i per l'obertura intel·ligent que possibilita el seu potent cervell, és l'ésser educable comptant amb el medi. Ésser educable que al mateix temps s'ha de formar com a *homo educandus*, és un ésser que s'ha d'educar comptant amb la cultura.

2.2. L'educació com a superació de l'animalitat

La persona és un ésser complicat. La seua especificitat inclou tant aspectes biològics com culturals. Adonar-se de la seua naturalesa equival a elaborar una imatge que explique tant la seua activitat cultural d'ésser biològic com la seua estructura biològica. És un ésser actiu. La seua activitat sorgeix on la seua percepció de ésser «obert al món», que diu Scheler, troba estímuls que exigeixen una mirada a la llunyania, d'acord amb un fi; o on la necessitat vital, en forma d'indigències, obstacles o resistències, l'obliga a

cercar satisfacció, abric o protecció. És una activitat amb intenció i especialitzada, que només respon a les exigències i característiques del procés vital.

L'home, enfront de l'animal, pot ser «impressionat» per una multiplicitat qualsevol d'informacions del món exterior. En connexió amb això, l'home «idea» i projecta la seua acció, tria, valora (atès que no està fixada la seua resposta per l'instint), perquè atribueix a la seua opció una «qualitat» d'acord amb fins d'utilitat pròpia. La seua activitat segueix el camí de modificar el món exterior amb fins propis. Però, a més, la seua conducta es modifica segons les noves dades i els resultats que percep entorn de l'objectiu, que pot canviar després d'elaborar racionalment les condicions existents en cada cas, comptant amb el que aprèn, cercant sempre el resultat més fàcil i útil per a la seua vida, en un procés creador de «cultura», transformador del medi natural.

Com que la seua acció no està determinada per l'instint i és ell l'artífex de la seua acció, la seua pròpia acció el modifica i el construeix, al mateix temps que construeix el seu món. El seu pensament i acció s'inclouen en un «cicle actiu» i ampli, enfront de l'animal que es condueix amb encert, el cercle del qual és molt restringit, registra del medi només el que té importància per a la seua pròpia vida. La capacitat d'aprendre en aquells que la posseeixen opera també dins d'aquest marc congènit, determinat pels límits de la seua espècie. Pot, efectivament, modificar (en el cas dels vertebrats superiors) la seua conducta per l'experiència. Aprenen, però com que «aprehenen» sense valorar la realitat com a tal, el seu aprenentatge és restringit i «continuaran fugint de l'aigua freda, encara que siga calenta la que els va cremar». Registren, amb seguretat, les dades, sempre que

tinguen importància per a la seua vida, però sense poder valorar la situació real.

Contràriament, en l'home, com que el seu aprenentatge i la seua acció no estan limitats per l'instint i n'és ell l'artífex, la seua acció i aprenentatge el modifiquen i el construeixen, al mateix temps que fa, transformant l'àmbit natural, el seu lloc, el seu «niu» en el món. Un lloc que ell dota d'identitat, interpretació, sentit i significació. No obstant això, encara que coneix el món com a realitat que pot modificar, part del món escapa i se sostrau a la seua acció transformadora i creadora d'utilitat. Davant dels aspectes invariables, l'acció humana no modifica, sinó que interpreta el sentit dels estats del món que escapen a la seua modificació, i aquestes interpretacions es converteixen en motius per a actes (rituals, culte, etc.), davant de la impossibilitat d'un altre tractament per la seua acció. Apareix l'acció simbòlica, el símbol.

Des d'aquesta perspectiva, els elements simbòlics són formulacions tangibles d'idees, abstraccions de l'experiència en forma perceptible, representacions concretes de creences, idees, valors, actituds, de judicis o anhels. Els símbols guarden i aporten les significacions en virtut de les quals els individus interpreten la seua experiència i organitzen la seua conducta. Constitueixen una síntesi entre la forma de veure el món (cosmovisió) i la manera en què un «ha de comportar-se» (ha de ser), entre l'estil de vida desitjable i la realitat fonamental que es formula a través del símbol. Per a construir el seu niu, una cigonya només necessita un lloc apropiat —la torre d'una església— i els materials convenients. La seua acció està modulada per la seua dotació genètica, però, a l'home, els seus gens no li diuen com construir «el seu niu». Necessita disposar d'elements que li permeten arribar per si mateix, a través de l'experiència, a una

concepció sobre com ha de ser el seu refugi i la forma en què ha de construir-lo. O disposar d'un model, d'alguna font simbòlica (llibre, projecte) o d'algú que ja sàpiga i explique com construir-lo.

Des d'aquesta perspectiva, els esquemes culturals són «models», sèries simbòliques les relacions de les quals entre si serveixen de model a les accions humanes. Ja que l'individu no pot per si mateix aprehendre per l'experiència tot el que necessita per a la seua supervivència, almenys en la societat actual necessita adquirir, mitjançant l'educació, unes «formes de conducta» tan útils i adaptades com siga possible a l'entorn cultural. Necessita que l'aprenentatge siga ràpid, adequat per a automatitzar gran part d'aquestes formes de conducta (supervivència física) i poder ocupar-se d'allò més específicament humà: progressar, innovar i crear.

La concepció de l'home com a animal «capaç de simbolitzar», conceptualitzar i cercar significacions està totalment d'actualitat, tant en les ciències socials (antropologia, pedagogia, etc.) com en la filosofia, ja que obri tota una nova perspectiva, no només per a analitzar l'educació com a principal vehicle de transmissió cultural, sinó per a comprendre i estudiar el procés de l'educació i les relacions que hi ha entre aquesta i els valors i les normes que regulen la conducta. Tornant al concepte d'home com a «indeterminat», «animal no fixat», tal com diria Nietzsche, aquest ens revela també la seua capacitat inesgotable d'improvisació, de donar noves respostes als requeriments vitals, però també de dispersar-se i equivocar-se. Per tant, d'ací deriva també la seua possibilitat de crear mons culturals distints i sempre canviants. Per això són i es necessiten les formes culturals. Seguint Portmann (1970) (en la seua teoria referent a l'acoblament entre l'intern i l'extern de l'home), són els costums, les formes jurídiques i institucions imposades mútuament i conjuntament pels homes allò que

canalitza la indefinició i plasticitat de l'ésser humà. Per això, els impulsos i sentiments humans són educats d'acord amb els valors i les normes culturals, de la mateixa manera que a través de l'educació es transmeten i es reben els «models» i les pautes d'acció per a construir l'«hàbitat», llaurar la terra o escriure un poema.

Sense l'educació, l'home quedaria al límit de l'animalitat, lluny d'una construcció humana valuosa que només és possible en un món social i humà i amb la intervenció de l'educació. La vinculació i les relacions de l'antropologia i l'educació, des d'aquesta perspectiva, resulten evidents. La indeterminació i, com dèiem, el fet de no disposar d'unes «formes de conducta» fixades defineixen l'home. Necessita aprendre a ser humà per a poder desenvolupar la seua naturalesa. Apareix l'«haver de ser» cultural i la necessitat d'educació.

2.3. Com és l'«educable» i com són els processos per a la seua educació?

Educar no és una funció purament tècnica; per contra, requereix el plantejament constant del fi i els mitjans, i per a això és necessari disposar d'una concepció del que es pot esperar de la persona humana i, consegüentment, del que es pot esperar quan se l'ajuda educativament. Educar és ajudar l'home perquè «s'humanitze», és a dir, contribuir al millorament de la persona. Per a una bona pràctica educativa és necessari, doncs, disposar d'una concepció del que serà desitjable, i això sols és possible mitjançant una idea antropològica més o menys afermada i reflexionada (Barrio 1998).

És l'antropologia de l'educació l'encarregada de donar resposta a aquestes qüestions necessàries en el context dels sabers pedagògics. Cal apuntar que la idea d'una antropologia de l'educació en el marc de les ciències de l'educació no és nova i ja comença a comptar, des de la segona meitat del segle XX, amb un corpus teóricoexperimental significatiu.

Enfront d'altres tipus de teories de l'educació, es caracteritza per estar construïda amb eines intel·lectuals de caràcter antropològic, i se centra en què és el que pot aportar a la pedagogia i, en general, a la presa de decisions pedagògiques.

Cal insistir en la condició de la seua interdisciplinarietat pel que fa a les ciències que exploren els components biològics, socials i psicològics en relació amb l'educatiu. Recíprocament, cal insistir també en el seu interès per influir en el desenvolupament de les altres ciències de l'educació, amb l'objecte que aquestes tinguen en compte la perspectiva antropològica, ja que comparteix els objectius i problemes que defineixen les ciències de l'educació però, al seu torn, els coneixements nous que genera condueixen a la comprensió de l'educatiu en tota la seua complexitat i, en última instància, participa en la tasca de fonamentar científicament l'educació com a causa i efecte de la cultura.

3. L'home com a realitat irreductible. Aproximació filosòfica

«Les primeres interpretacions de la naturalesa humana, naixen en el camp filosòfic entorn de la pregunta “Què és l'home?”. Sorgeix així l'antropologia filosòfica. La resposta sobre l'home, des de l'antropologia filosòfica, pretén tenir validesa per a tots els homes, en totes les cultures, i es fonamenta en el desig humà de posseir un saber “total”; l'amor a la

saviesa, que és el primer en el temps i, com el pensament, romandrà sempre viu, però està lluny de satisfer les exigències de debò de la mateixa comprensió de l'home en totes les seues dimensions. Des del punt de vista metafísic, la noció de l'home queda perfectament delimitada, dins del gènere animal, per la racionalitat humana com a diferenciació específica.» (Pérez 1998: 206)

En l'antropologia filosòfica caben nombrosos plantejaments, que inclouen diferents imatges i categoritzacions de l'home. Aquest enfocament és històricament el primer en el qual s'aborda l'estudi de l'home. En un pla gnoseològic, es formula per primera vegada el lloc de l'home com a realitat irreductible que es fonamenta en el logos, cosa que el separa de l'animal i del món. L'home és un ésser preeminent i irreductible a qualsevol realitat.

Des del punt de vista metafísic, la noció de l'home queda perfectament delimitada, dins del gènere animal, per la racionalitat humana com a diferenciació específica. No obstant això, històricament, només a partir del segle XVI es planteja el problema de quines són les manifestacions de la racionalitat que permeten identificar l'animal que les posseïska com a racional, que pertany a l'espècie home. No entrarem en les diferents formulacions que al llarg de la història del pensament filosòfic han pretès donar resposta a l'especificitat de l'humà, sinó només assenyalar, des del que a nosaltres interessa, algunes línies bàsiques des de les quals es resolen les propostes més rellevants en l'antropologia filosòfica contemporània.

3.1. La unitat substancial de l'ésser humà

A partir d'ací sorgeixen diferents aproximacions a l'estudi de l'humà en el pla filosòfic. Més enllà del punt de vista purament ontològic o metafísic, es

pretén provar la unitat substancial de l'home, mitjançant el corrent logicoreflexiu. Des d'aquesta perspectiva, no n'hi ha prou, per a assolir la visió unitària de l'home, amb estudiar les dades i els fets (cultura, llenguatge, etc.) específicament humans, com pot fer-se des d'un punt de vista empíric o històric, sinó que es proposa una tasca diferent. Els fets humans poden reduir-se a formes, i aquestes formes posseeixen una unitat interna. Les dades variades i, en aparença, disperses poden conjuminar-se en un focus comú, perquè posseeixen una unitat substancial, que es pot aprehendre des de la reflexió filosòfica.

Malgrat l'heterogeneïtat que presenta la cultura —mitjançant les formes simbòliques del mite, el llenguatge, l'art, la religió, la història o la ciència—, es tracta de cercar una unitat funcional. Aquesta unitat no pressuposa homogeneïtat dels diversos elements en què consisteix, sinó que requereix multiplicitat, ja que de vegades es tracta d'una coexistència de contraris en una unitat dialèctica.

En resum, es pretén donar unitat i fonamentació al saber empíric sobre l'home i la cultura. S'obri un nou àmbit cognoscitiu, distint de l'ontològic i metafísic, i que transcendeix la noció de saber empiricopositiu per a entendre l'home com a fonament transcendental de síntesi objectiva. No obstant això, des d'aquesta aproximació s'inicien dues formes diferents d'entendre l'home, que es despleguen cap a l'«esperit» o cap a la matèria absoluta. En la base d'aquestes dues posicions contraposades, des del punt de vista antropològic no hi ha sinó dos conceptes clau: l'homogeneïtat o l'heterogeneïtat de «ment i cervell», de consciència i «ésser».

La relació ment-cervell és una qüestió que ha inquietat tots els qui s'han interessat per l'estudi de l'home, filòsofs, psicòlegs, biòlegs, etc. És una

qüestió que, al voltant del discurs antropològic filosòfic, es resol en imatges profundament diferenciades de l'home. Per als primers, la unitat transcendental es resol sobre la base del logos espiritual que fonamenta, des d'ella mateixa, l'*éthos* i el «saber» sobre la *phýsis* (Kant, Cassirer, etc.) i, fins i tot, la mateixa *phýsis* (Hegel). Que el meu «jo pensant» —afirma Kant— siga d'una naturalesa simple i, per tant, incomprendible, que siga al mateix temps lliure en les seues accions voluntàries, fins i tot subjecte a la naturalesa, i que, en conseqüència, l'ordre total de les coses que constitueix el món derive d'un ésser primer, que tot subjecte la seua unitat i el seu enllaç a la vista dels fins (Kant 1977: 221).

Assenyala Cassirer, en la seua antropologia filosòfica, que «per a un punt de vista empíric i històric sembla que n'hi hauria prou amb arreplegar les dades de la cultura, però a nosaltres ens interessa l'alè de la vida humana [...] una anàlisi filosòfica es proposa una tasca diferent. El seu punt d'arrancada i la seua hipòtesi de treball encarnen la convicció que els llamps variats i, en aparença, dispersos poden ajuntar-se i concentrar-se en un focus comú» (1975: 325). En aquesta recerca del focus comú, Cassirer es decanta per les formes simbòliques: «Els grans pensadors que han definit l'home com a animal racional no eren empiristes ni van tractar mai de proporcionar una noció empírica de la naturalesa humana. Amb aquesta definició expressaven, més aviat, un imperatiu ètic fonamental. La raó és un terme veritablement inadequat per a abastar les formes de la vida cultural humana en tota la seua riquesa i diversitat, però totes aquestes formes són formes simbòliques. Per tant, en lloc de definir l'home com a animal racional el definirem com un animal simbòlic» (1975: 49).

Dins d'aquest mateix pla epistemològic, sorgeix una segona branca del pensament antropològic que es desplega no ja cap a l'esperit, sinó cap a la

matèria absoluta. La *phýsis* és l'últim fonament del logos i de l'*éthos*, no hi ha contraposició entre subjecte i objecte ni subjectivitat transcendental, sinó una matèria transcendental des de la qual s'arriba a la síntesi objectiva. S'inscriuen ací diverses antropologies que adopten les diverses formes del materialisme transcendental (dialèctic, estructuralista, etc.).

Des del materialisme, com que se situa l'humà en l'àmbit de la naturalesa «material», no s'aboca necessàriament a una visió mecanicista, a un reduccionisme, sinó que des d'aquesta perspectiva és possible també integrar i donar sentit nou a categories arrancades en els nivells superiors de la realitat (ment). Es desplega llavors una visió pluralista de les formes de la matèria. Això pot comportar una comprensió de l'humà materialista, però humanista alhora (humanisme ecologista), en la qual el lloc i la responsabilitat davant de l'univers queden fermament establits, i on no només una antropologia, sinó que es descobreix una ètica del deure amb els altres éssers humans i amb la naturalesa.

3.2. L'aproximació fenomenològica

La fenomenologia és un moviment filosòfic associat a l'obra de Edmund Husserl que l'entenia com un mètode de descripció més que d'investigació analítica o empírica. El seu objectiu principal és descriure els fenòmens en la seua forma més pura, tal com es presenten abans de ser definits per via de suposicions. Per *fenòmen* s'entén tot allò percebut i tal com és percebut.

L'eliminació sistemàtica de tots els supòsits previs és el que se suposa que garanteix la veritat de les descripcions fenomenològiques. La intenció és reduir els fenòmens en el sentit de retornar-los a les seues formes més bàsiques (Barfield 2000).

Sorgeix en contraposició a la proposta anterior, en un intent de remeiar la insuficient tematització de la «subjectivitat concreta» que s'impedeix precisament en pretendre assolir la síntesi objectiva. El que històricament, de forma general, s'ha retret als plantejaments anteriors, en relació amb la pregunta antropològica, és que no arriben a una tematització suficient de la subjectivitat singular, que es queda parada en la recerca de la unitat. Caben també nombrosos enfocaments.

La recerca de la subjectivitat singular s'inicia en el temps, des de la noció d'esperit amb Kierkegaard, des de la noció de Déu i la seua fe en Ell. Només així, segons Kierkegaard, es pot respondre a la pregunta de l'humà. Amb ell s'inicia un àmbit d'anàlisi fenomenològic, però en el qual, com se sap, caben també posicions diferents mitjançant les diferents formes de l'existencialisme.

També pot intentar-se una recuperació de la subjectivitat concreta per una altra via distinta a l'anterior i aliena també a la racionalitat: l'art i altres activitats humanes, en virtut de les quals és possible determinar la diferència antropològica. En aquesta línia caldria situar, per exemple, els desenvolupaments antropològics que arranquen de Nietzsche. La mateixa recerca de la subjectivitat singular és possible també fins i tot des d'una noció materialista. Són els plantejaments iniciats cent anys més tard, per exemple, per Schaff i Garaudy. En qualsevol dels casos es constata sempre l'esmentada insuficiència, per altra banda basada també en l'anàlisi de tipus fenomenològic.

La ontologia fenomenològica moderna s'ocupa de l'ésser humà i condueix al que Scheler va qualificar com a *antropologia filosòfica*, que,

fonamentada en l'anàlisi fenomenològica, es desenvoluparà en diversos sentits. Assenyala Max Scheler que en el moment que es va iniciar la conducta oberta al món, en el moment que l'home «va trencar» amb els mètodes d'adaptació al medi, característics de tota la vida animal anterior, i va emprendre la direcció contrària, l'adaptació del «món» a si mateix i a la seua vida orgànicament estabilitzada, en el mateix moment, l'home es va col·locar fora de la naturalesa per a fer-ne «l'objecte» del seu senyoriu i del nou principi de les arts i dels signes. L'home ja no podia concebre's com a simple membre o com a simple «part» del món. L'home va haver d'afirmar d'alguna manera el seu centre fora i més enllà del món, en el mateix moment en què es va oposar a la realitat concreta del medi, i va constituir l'ésser actual de l'«esperit» i els seus objectes ideals. La consciència del món, la consciència de si mateix i la consciència de Déu formen una unitat estructural, la transcendència de l'objecte i la consciència de si mateix sorgeixen en el mateix acte, en la tercera reflexió (Scheler 1967: 118-120).

La pregunta més radical que cal fer-se és la relativa al sentit de «l'ésser». Per a respondre-hi, és necessari analitzar l'estructura de l'ens a l'interior del qual es formula la qüestió mateixa. Des d'aquesta perspectiva, el resultat de l'anàlisi és «un ésser» que apunta «més enllà» del biològic, per a situar-lo en una tensió permanent de recerca cap a alguna cosa més. Quan es respon pel sentit de l'existència humana, aquesta és entesa per la seua referència a «l'ésser» i «l'ésser» és comprès pels esdeveniments comportats en l'home. Sorgeix en aquest punt l'anomenat *cercle hermenèutic*, amb el qual es relacionen diferents corrents antropològics que intenten desenvolupar també una visió unitària de l'home. Per la seua banda, Heidegger abordarà l'antropologia en confrontació amb l'ontologia. L'antropologia es veu desplaçada com a saber no suficientment radical. Sorgeix l'anàlisi ontològica existencial amb la pretensió de fonamentar des

d'aquesta base els sabers empírics, la reflexió transcendental i l'anàlisi fenomenològic existencial.

4. Antropologies positives

En els segles XVI i XVII, els estudis de viatgers, missioners i exploradors sobre els usos i costums de pobles diferents es realitzaven utilitzant cada vegada més com a marc de referència un procés temporal. No obstant això, amb la Il·lustració, en el segle XVIII, s'obri la possibilitat de la ciència positiva i l'estudi empíric de l'home. Una possibilitat que no qualla en la ciència positiva com a tal —estrictament— fins al segle XIX, amb l'aparició de l'evolucionisme, que és la primera teoria que permet ordenar sistemàticament les dades acumulades.

El naixement de les ciències socials, en el segle XVIII, està determinat per la conjunció de nombroses idees, una part de les quals heretades de períodes anteriors i d'altres que, formulades pels il·lustrats, van cristal·litzar de tal manera que van constituir el marc adequat per a una activitat científica nova (naturalisme). Entre aquestes, cal destacar com a més importants, en el segle XVIII, el sensisme o sensualisme de Condillac. En general, podria dir-se que tot va consistir a aplicar els mètodes de la física del segle XVI a l'estudi de la humanitat, coneguda ja en tota la seua extensió geogràfica (el nou món), en intentar abastar-la en tota l'extensió històrica mitjançant la formulació de les lleis de l'evolució.

I és precisament amb la teoria de l'evolució amb la que sembla obrir-se un nou horitzó per a la comprensió dels fenòmens humans i inaugurar-se la constitució de l'antropologia com a ciència positiva, en particular

l'antropologia física (paleontologia, morfologia comparada, etc.). Cal destacar les aportacions de F. Ayala, entre els autors espanyols de prestigi internacional, de gran importància per a la comprensió de l'evolució humana i de la seua cultura (Ayala 1983: 158). En l'àmbit de l'antropologia sociocultural, també el concepte d'*evolució*, aplicat amb flexibilitat per Morgan i Tylor, va prestar i continua prestant valuosos serveis en antropologia, ja que segueix tenint validesa el principi que les formes socioculturals dels pobles primitius contemporanis poden il·luminar la comprensió d'altres formes cronològicament més antigues.

4.1. Antropologia física, biològica

Històricament s'han oferit nombroses definicions tant de l'antropologia física com de la biològica. La denominació *antropologia física* ha estat la utilitzada comunament en el continent americà, i *antropologia biològica*, a l'Europa continental. Aquesta última respon millor al concepte actual de ciència de síntesi que tracta de descriure i comprendre el lloc ocupat per l'ésser humà en la naturalesa. Tradicionalment, el seu objectiu ha estat l'estudi de la seua variabilitat biològica i l'anàlisi de les causes determinants d'aquesta diversitat. La variabilitat biològica s'ha concretat en el temps (evolució humana) i en l'espai (variacions biològiques dels grups humans). Atesa la diversitat del seu camp d'estudi, és una ciència de síntesi que utilitza els mètodes, les aportacions i les tècniques de diferents disciplines i que abasta des de la antropometria tradicional, l'antropologia quantitativa, l'antropologia morfològica, la paleoantropologia, etc.

Avui, l'anàlisi de la variabilitat dels grups humans es fa tenint en compte la interacció que els factors genètics, ambientals i biosocials exerceixen tant sobre l'ésser humà en general com sobre els diferents grups racials,

poblacions, etc. en particular (Valls 1985). En aquesta línia cal situar la contribució actual de l'antropologia biològica a l'antropologia de l'educació, tant a escala evolutiva com actual. Recentment, l'antropologia biològica s'interessa per aspectes aplicats com l'ergonomia o aplicació de l'antropometria al disseny de tot tipus d'objectes d'ús quotidià, a l'epidemiologia, etc. Des de l'àmbit que ens ocupa, té interès en l'aplicació al disseny d'aules, mobiliari escolar, etc.

Els progressos de les ciències en general, i de la biologia en particular, amb l'ajuda de les noves tècniques que fan possible solucionar problemes, fins ara no abordats, permeten preveure la iniciació de nous plantejaments en l'estudi biològic antropològic (García Moro 1993), tant en l'àmbit taxonòmic com en l'evolutiu.

És indubtable que la teoria de l'evolució va obrir camins completament nous per a la comprensió de l'ésser humà, com ara la investigació del parentiu i el problema de l'origen de l'home, la investigació de les mutacions, la genètica de poblacions o la por davant de la manipulació genètica; però, en el camp que ens ocupa, interessa l'especial posició biològica de l'ésser humà en el pla psíquic i social, el contingut i la possibilitat de l'anomenada *evolució cultural* i el paper de la transmissió. Però sobretot la categoria antropològica de l'educabilitat. Un estudi biofísic que vulga esbossar un model de l'home ha de començar amb l'examen de la hipòtesi que l'origen d'aquest és la conseqüència de la complexitat creixent del sistema nerviós central. Una complexitat que, des de l'animal més semblant a l'home fins a ell mateix, va avançar a passos quantitativament molt elevats, la significació dels quals s'ha d'interpretar retrospectivament. En aquesta línia, la teoria de l'evolució de la raó ens assenyalava les fites fonamentals que van marcar el procés evolutiu fins a

l'aparició de la ment autoconscient, la racionalitat humana. L'aparició de l'home com a espècie.

Des d'aquesta perspectiva, la categoria que defineix allò típicament humà, la superioritat humana enfront dels animals, es fonamenta en la possibilitat de comportament intel·ligent. En la formació d'aquesta activitat intel·ligent —prenent conceptes del camp de la computació— és probable que ocupe un paper important un circuit de retroalimentació interna, pel qual els resultats de l'elaboració intel·ligent puguen ser de nou introduïts en el sistema d'elaboració. Aquestes retroalimentacions, que són pròpies del sistema nerviós i que mostren la seua existència en el control d'èxit de tots els moviments, presenten diferències fonamentals entre l'home i l'animal: en primer lloc, en l'home són molt més complexes (a causa del gran nombre de possibilitats de connexió i dels possibles fluxos d'informació); la segona consisteix que el control de l'èxit escapa a aquests circuits de retroalimentació en l'home. Es pot continuar pensant sense que siga necessària una nova confrontació amb la realitat, és a dir, l'home pot pensar en conceptes i fer abstraccions, reflexionar sobre si mateix i generar nous metaconceptes, metallenguatges, etc.

La forma d'introspecció que l'home pot dur a terme li permet analitzar el contingut del seu coneixement atenent el seu origen i en concordança amb els continguts i programes d'acció preexistents. Aquests continguts poden ser també «continguts de consciència» (en el sentit de comportaments adequats o no). Sense aquesta capacitat d'autoanàlisi, l'«home» no estaria en la possessió plena de la seua qualitat humana: la capacitat d'autocontrol. Això és, estaria programat des de fora, no des de dins. No podria ser lliure. Però, precisament per la immaduresa de la criatura humana, l'experiència social, i especialment durant la primera infància, té conseqüències

importants en el comportament, la motivació, etc. i, en darrer terme, també en la intel·ligència de l'individu (Erikson 1968). El comportament humà pot ser educat i la intel·ligència potenciada per l'educació, comptant amb la categoria específicament humana de l'educabilitat.

4.2. Antropologia cognitiva

El *Diccionario de antropología* (Barfield 2001: 57) la defineix com «l'estudi de la relació entre la ment i la societat. Tradicionalment, l'antropologia cognitiva estudia el coneixement cultural en termes de la seua organització i aplicació a la vida diària, en activitats com les de classificació i inferència».

Per la seua banda, Álvarez Munárriz (1998: 58) proposa definir-la com l'«estudi sobre com els individus, en diferents cultures, perceben, pensen, coneixen i actuen, és a dir, la comprensió dels models mentals mitjançant els quals els membres de diferents societats conceben, creen, relacionen i interpreten els diferents àmbits de la cultura en la qual desenvolupen la seua vida».

L'antropologia cognitiva, iniciada amb el corrent Cultura i Personalitat, s'ha ocupat de l'estudi etnogràfic i transcultural de la cognició. El sistema cognitiu té un caràcter adaptatiu per a respondre a les demandes del medi, tant físic com social. En aquesta resposta al medi no s'ha d'oblidar la seua interconnexió amb els mecanismes de processament perifèrics (sistemes sensorial i motor). També cal assenyalar l'important paper que tenen els aspectes conatius, afectius i emocionals, funcionalment interconnectats amb la cognició del subjecte.

Ontogenèticament, el sistema cognitiu s'actualitza directament vinculat a la cultura. La cultura és un producte evolutiu diacrònic de l'activitat col·lectiva del sistema cognitiu que incideix profundament en els processos cognitius individuals. El subjecte es construeix psicològicament en un context sociocultural, perquè el sistema cognitiu processa informació procedent del medi, a més de programar i regular patrons de conducta adaptatius. Avui es concep el sistema cognitiu com un mecanisme biològic dissenyat d'acord amb principis d'adaptació i eficiència (Devega 1985).

Per altra banda, la informació del medi en cada instant és pràcticament il·limitada i el subjecte aleshores disposa d'un arxiu de coneixements fruit de l'experiència acumulada i possibilitada per la memòria individual. Les interaccions cognitives de l'organisme amb el seu medi precisaran d'un ajust entre la informació de l'ambient i les representacions del subjecte. Aquest ajust suposa mecanismes de control que reduïsquen la informació, seleccionant l'ambient i activant els continguts representacionals pertinents seleccionats. Gran part d'aquest ajust està automatitzat, el que suposa un estalvi en recursos cognitius. Alguns automatismes són probablement innats (és a dir, segueixen uns patrons seleccionats biològicament pel seu valor adaptatiu), per exemple la codificació de la quantitat, la localització, etc. Però la major part s'adquireixen mitjançant entrenament (nadar, caminar...). És freqüent considerar que les destreses cognitives més complexes es componen de processos automàtics i apresos: el llenguatge, la lectura. L'educació és fonamental per al desenvolupament dels processos cognitius més complexos (Devega, 1985).

L'antropologia cognitiva, seguint els paràmetres del cognitivisme, ha desenvolupat un enfocament que vincula expressament l'individu i la cultura (Quinn i Strauss 1989, 1994). Parteixen de la teoria dels esquemes

(fonamental dins de la psicologia cognitiva), des de la qual s'entén que la ment construeix «esquemes» a través dels quals filtra les noves experiències i dades. Es desenvolupa un esquema mental quan un conjunt d'experiències vinculades formen una xarxa d'associacions mentals fortes. Els esquemes produeixen versions simplificades de l'experiència, de tal manera que es recorden tipus d'esdeveniments més que no les seues formes inusuals.

Des d'aquesta perspectiva, la diversitat de les cultures del món no fa sinó constatar el fet que els nadons tenen xarxes neuronals mal·leables que permeten vies variades d'aprenentatge durant l'enculturació. No obstant això, a mesura que els individus creixen els seus esquemes es fan més rígids i fan que les noves experiències s'ajusten i encaixen amb el patró establert, en lloc de canviar els esquemes d'acord amb les noves experiències. Això explicaria per què les persones comparteixen esquemes en la mateixa cultura a pesar de les diverses experiències viscudes.

Si es comparteix el mateix esquema conceptual i simbòlic ampli, individualment els esquemes personals ho retenen. En la mesura que es representen més aquests esquemes compartits en el comportament social, més es reforça el patró típic a la ment de cada individu. El cognitiu i les emocions es desenvolupen conjuntament com a part de la formació dels esquemes. Els esquemes expliquen no només l'aspecte compartit de la cultura, sinó també les seues interpretacions individuals diverses i la possibilitat de canvi cultural (Quinn i Strauss, 1994).

En el món actual de les societats complexes hi ha esquemes que comparteixen milions de persones a causa de l'exposició de la gent als mitjans de comunicació (veïnatge universal). Els esquemes, des del punt de

vista antropològic, participen en el contínuum dels nivells micro-macro de les experiències i els aprenentatges compartits culturalment. Aquesta teoria deixa lloc, malgrat tot, a les possibilitats individuals de desacord, resistència, canvi i creativitat individual (Ritzer 1993).

5. Les teories físicosocials

Auguste Comte (1929) va ser el primer a utilitzar el terme *sociologia* per a descriure l'estudi de les societats. Comte va desenvolupar el que al principi va denominar *física social* i que més tard va encunyar com a *sociologia* dins de la seua perspectiva científica: el positivisme o filosofia positiva. L'ús del terme *física social* ja evidenciava l'interès de l'autor per modular la sociologia dins de les ciències més dures. Entenia que el seu estudi havia de ser científic, igual que la majoria dels teòrics clàssics i dels sociòlegs contemporanis.

El seu enfocament teòric proposava l'existència de tres estadis de coneixement intel·lectual, a través dels quals la història del pensament, del món i fins i tot els grups, les societats o els individus, podien avançar. El primer és l'estadi teològic (creença en els poders sobrenaturals); el segon estadi és el metafísic (caracteritzat per la creença en les forces abstractes, com la «naturalesa»); finalment, comença l'estadi positiu, caracteritzat per la creença en la ciència. En aquest estadi, que Comte situa el 1800, es tendeix a abandonar la recerca de les causes absolutes (Déu o la naturalesa) per a centrar-se en l'observació del món físic i social, en la recerca de les lleis que el regeixen (Ritzer 1993).

Com que es tracta d'un procés intel·lectual de caràcter evolutiu, entenia que el positivisme arribaria a implantar-se en la societat. Comte va defensar

amb èmfasi la idea de la interacció entre els diferents components socials, la necessitat d'elaborar teories abstractes, de fer ús de l'observació, l'experimentació i l'anàlisi històrica. Va exercir una profunda influència en els teòrics posteriors de la sociologia (Spencer, Durkheim, Parsons, etc.). I amb ell s'inicia la sociologia científica i el positivisme, que ha donat nom posteriorment a un dels grans paradigmes d'investigació en ciències socials. Seguint la majoria dels estudis, les investigacions en ciències socials s'inclinen pel model que ofereixen les ciències naturals (positivisme) o pel que, enfront de l'anterior, considera l'«especificitat» del món social i, per tant, les formes en què ha de ser estudiat (naturalisme), encara que amb freqüència hi ha superposicions i matisos i es donen diferents noms a aquests paradigmes (Hammersley i Atkinson 1994: 17). Sovint, aquesta dicotomia es resolia en l'elecció per part dels investigadors entre dues formes d'investigació en conflicte. La primera, el positivisme, privilegia els mètodes quantitius; la segona promou els mètodes qualitius, fenomenològic, hermenèutic, etc. en la investigació dels fenòmens socials.

5.1. El positivisme

El positivisme ha tingut una llarga història en la filosofia. Es configura i s'expandeix en la primera meitat del segle XIX a partir de la reflexió sobre el que s'ha anomenat *ciència positiva*. És característic del positivisme l'aspiració de resoldre els problemes humans i socials en termes de raó positiva. Aquesta raó positiva implica la subordinació de la imaginació a l'observació. Hi ha una primacia d'allò pragmàtic i observable (Choza 1985: 170). El positivisme adquireix la seua màxima expressió amb el Cercle de Viena i ha tingut una notable influència sobre els científics socials i, en particular, sobre els partidaris de la investigació experimental,

d'enquestes i formes quantitatives d'anàlisi associades a aquestes. Malgrat que en algun temps les tècniques d'anàlisi quantitativa i qualitativa s'usaven de manera simultània (amb freqüència, pel mateix investigador), en un altre moment hi ha hagut una tendència cap a la formació de tradicions metodològiques independents, entre les quals les legitimades pel positivisme han estat dominants. En l'actualitat, torna a utilitzar-se cada vegada més la combinació de mètodes qualitatius i quantitativs en la ciència social.

El positivisme, com a corrent de pensament que aspirava al coneixement científic de la realitat, ha ajudat considerablement a la independència epistemològica respecte a la filosofia i també a altres ciències socials, com la psicologia o la pedagogia (Colom i Janer 1995). Els principals postulats del positivisme poden ser formulats de la forma següent:

a) El model de ciència natural entesa en termes de la lògica de l'experimentació és el model utilitzat per a la investigació social.

b) El tipus de concepció científica adoptada és l'explicació. A partir de les relacions que s'estableixen entre les variables s'expliquen els esdeveniments i s'estableixen les lleis de caràcter universal. En la versió estadística d'aquest model, les realitzacions entre les variables tenen només una determinada probabilitat d'aplicar-se a totes les circumstàncies. Aquesta és l'opció més adoptada pels científics socials. Des d'aquesta perspectiva, interessen els procediments de mostreig. Aquesta tècnica és precisament important per la seua capacitat de generalitzar resultats.

c) L'observació neutral, estandarditzant els procediments d'observació. Es tracta d'elaborar criteris sòlids que siguin estables per a tots els observadors i així aconseguir una base teòricament neutra per a treballar.

La característica més important de les teories científiques és que aquestes estiguen obertes i subjectes a comprovació: confirmades o refutades. És a dir, s'ha de poder verificar el que la teoria diu que ocorre en determinades circumstàncies. Per a això, cal fixar molt bé les condicions i els procediments d'extracció de la informació (ordre i enunciats de les preguntes, condicions de distribució dels qüestionaris, etc.), perquè siga possible la comprovació.

5.2. El naturalisme

Enfront del positivisme, sorgeix una perspectiva alternativa sobre la naturalesa pròpia de la investigació social, que per a alguns s'ha anomenat *naturalisme*, ja que per a ells els fenòmens socials presenten característiques molt diferents dels fenòmens naturals (Hammersley i Atkinson 1994: 20). El naturalisme proposa que, en la mesura que siga possible, el món social ha de ser estudiat en el seu estat natural, sense ser contaminat per l'investigador, que ha d'adoptar una actitud de respecte, fidelitat i estima cap al món social.

El naturalisme varia dins de corrents filosòfics i sociològics com la fenomenologia, l'interaccionisme simbòlic, l'hermenèutica, l'etnometodologia. Des de diferents perspectives, aquests enfocaments metodològics coincideixen a afirmar que els esdeveniments socials no poden ser encasellats en segons quines lleis, ja que en les accions i interaccions humanes hi ha motius, actituds, creences, «significats» socials

que antecedeixen l'acció i que l'ús d'una metodologia estandarditzada no assegura la commensurabilitat de la informació. No és possible —per al naturalisme— comprendre el comportament de la gent sense conèixer el significat que guia aquest comportament. Això és molt més obvi en el cas de cultures i grups socials diferents dels nostres, en els quals no és possible cap anàlisi, si no se sap interpretar el món de la mateixa manera que ells. La proposta no és la sociologia de l'explicació, sinó de la comprensió. Com afirma Schütz:

«Al voltant del camp i el mètode de la sociologia comprensiva. La primera tasca d'aquesta ciència consisteix a descriure els processos d'establiment i interpretació de significat tal com els realitzen els individus que viuen en el món social. Aquesta descripció pot ser empírica i idèntica; pot prendre com a tema l'individu; pot realitzar-se en situacions concretes de la vida quotidiana o amb un alt grau de generalitat. Però, més enllà de tot això, la sociologia comprensiva enfoca objectes culturals i tracta de comprendre el seu significat aplicant els esquemes interpretatius així obtinguts.» (1972: 275).

No entrarem ara en els desenvolupaments i problemes metodològics dels diferents supòsits i corrents. Només cal assenyalar que s'avança cap a la superació dels possibles biaixos i problemes que en ambdós paradigmes poden aparèixer, com també cap a la combinació de les diferents metodologies, sense oblidar quin és l'objectiu de la investigació en ciències socials. En paraules de Hammersley i Atkinson: «Per al positivisme, l'objectiu és descobrir lleis universals o almenys elaborar explicacions sobre fenòmens particulars formulades en termes de lleis universals. Per altra banda, per al naturalisme l'única tasca legítima és la descripció cultural. La funció distintiva de la teoria social és el desenvolupament i la

verificació de teories; això és el que la diferencia del periodisme i de la literatura, encara que tinga coses en comú» (1994: 34). Com diria un conegut antropòleg, «l'ordre és continuar avançant».

5.3 Integració del paradigma sociològic

També des de la teoria sociològica es percep la necessitat, partint de la naturalesa multiparadigmàtica de la sociologia contemporània, d'avançar cap a un paradigma sociològic més integrat, ja que moltes vegades les diferents propostes són perceptivament diferents, però mútuament enriquidores. Així, els conductistes socials s'esforcen per integrar els processos mentals creatius (element central de les definicions socials de l'interaccionisme simbòlic, fenomenologia, etnometodologia) amb el conductisme tradicional (Ritzer 1993).

El món social és molt complex i, per a poder comprendre'l, es requereixen models relativament simples. Davant de la demanda d'un paradigma integrat, Ritzer (1993: 609) afirma textualment: «el model simple que cerquem es deriva de la intersecció dels dos nivells de la realitat social [...] el primer, el microscòpic-macroscòpic» (pensament i acció individual, interacció, grups, organitzacions, societats i sistemes mundials). El segon és l'objectiu-subjectiu. Entre els objectius, que tenen una existència material i és possible veure'ls i tocar-los, tenim entre altres l'acció, l'existència material, els actors, la interacció, etc. Els subjectius, no obstant això, existeixen només en el món de les idees, manquen d'existència material. Es tracta de fenòmens sociològics com ara els processos mentals, la construcció social de la realitat (Berger i Luckmann 1967), les normes, els valors i molts altres elements de la cultura.

Aquest model integrat, que conté els quatre nivells de la realitat social, té per a Ritzer un propòsit heurístic i no aspira a ser una descripció detallada del món social. L'elecció d'un determinat nivell o paradigma dependrà de la qüestió i l'objecte que s'estudien. Perquè no totes les qüestions sociològiques requereixen un enfocament integrat, però moltes sí que en necessiten (Ritzer 1993: 611). En qualsevol cas, el que a nosaltres ens interessa subratllar és l'ànim d'interpretació que subjau a la proposta, conscient de la complexitat mental conductual, micro-macro, de la realitat social.

L'etnometodologia naix a la Universitat de Califòrnia els anys 60 i suposa una ruptura radical amb les formes de pensament de la sociologia tradicional. Es caracteritza per un enfocament qualitatiu en la investigació del món social en contra del paradigma quantificador dominant. Seguint Alfred Schütz i Parsons, s'entén que la realitat ja està descrita per la gent. El llenguatge ordinari expressa la realitat social, la descriu i la construeix al mateix temps. L'etnometodologia s'ocupa també de la intervenció social entenent que tot grup social és capaç de comprendre's a si mateix, comentar-se i analitzar-se. De fet, l'etnometodologia té punts comuns amb el marxisme, l'existencialisme, la fenomenologia i l'anàlisi institucional. Per això l'interès que pot oferir per a alguns enfocaments de l'antropologia en general (antropologia crítica) i de l'antropologia de l'educació en particular.

Bibliografia

- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1998). «Antropología cognitiva», en C. Lisón, *Antropología: horizontes teóricos*. Granada: Comares.
- ASELMEIER, V. (1983). *Antropología biológica*. Madrid: Alhambra.
- AYALA, F. J. (1983). *Origen y evolución del hombre*. Madrid: Alianza.

- BARFIELD, T. (ed.) (2001). *Diccionario de antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- BARNES, E., i M. S. BARNES. (1896). «Education among the Aztecs», *Studies in Education*, Leland Stanford Jr. University, vol. 1, núm. 2: 73-80.
- BARRIO, J. M. (1998). *Elementos de antropología pedagógica*. Madrid: Rialp.
- BEATTIE, J. (1970). *Otras culturas*. Mèxic: FCE.
- BENEDICT, R. (1934). *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- (1943). «Franz Boas as an Ethnologist», *Memories of the American Anthropological Association*, v. 45: 27-34.
- BERGER, P. y LUCKMAN, T. (1978). “Legitimación”. En *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp.120-163.
- BOAS, F. (1943). «Anthropology», *Encyclopaedia of the social sciences*, v. 2. Nova York: Macmillan.
- (1966). *Race, language and culture*. Nova York: The Free Press.
- CASSIRER, E. (1975). *Antropología filosófica*. Mèxic: FCE.
- CASTILLEJO, J. L. (1983). «Educabilidad», *Diccionario de ciencias de la educación*. Barcelona: Diagonal.
- CHAMBERLAIN, A. (1896). *The Child and Childhood in Folk Thought*. Nova York: Macmillan.
- CHOZA, J. (1985). *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Tafalla: Cénlit.
- COLOM, A., i G. JANER (1995). «El modelo cultural en la construcción de la antropología de la educación», en J. Noguera (ed.), *Cuestiones de antropología de la educación*. Barcelona: Ceac.
- COMPTE, A. (1929). *Systeme de politique positive*. Tomo I. París.
- DEVEGA, M. (1985). «Procesamiento de la información y culturas», en J. Mayor, *Actividad humana y procesos cognitivos*. Madrid: Alhambra.
- DURKHEIM, E. (1990). *L'Évolution pédagogique en France*. París: PUF.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1980). *El hombre preprogramado*. Madrid: Alianza.
- ERIKSON, E. (1968). *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Klett.
- i R. SPITZ (1969). *Vom Säugling zum Kleinkind*. Stuttgart: Klett.
- FLETCHER, A. C. (1888). «Glimpses of child-life among the Omaha Indians», *Journal of American Folklore*, 1: 115-123.

- GARCÍA AMILBURU, M. (1997). *Aprendiendo a ser humano. Una antropología de la educación*. Pamplona: EUNSA.
- GARCÍA MORO, C. (1993) «Antropología biológica», en *Diccionario temático de antropología*. Barcelona: Boixareu, p. 21-24.
- GOULD, S. J. (1983). *El pulgar del panda*. Madrid: Herman Blume.
- HAMMERSLEY, M., i P. ATKINSON (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HERSKOVITS, M. J. (1960). *El hombre y sus días*. Mèxic: FCE.
- (1986). *El hombre y sus obras*. Mèxic: FCE.
- KANT, E. (1977). *Crítica de la razón pura*. Mèxic: Porrúa.
- KROEBER, A. L. (1948). *Anthropology*. Nova York: Harcourt and Brace.
- LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, E. (1998). «Estatuto epistemológico de la antropología», en *Antropología de la educación*. Madrid: Dykinson.
- MALINOWSKI, B. (1988). «Confesiones de ignorancia y fracaso», en J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Sarpe.
- (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Edicions 62.
- MEAD, M. (1956) *Antropología*. Buenos Aires: Siglo XX.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). «El tema de nuestro tiempo», *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Revista de Occidente, p. 197-203.
- PÉREZ ALONSO-GETA, P. M. (1998). «Antecedentes de la construcción teórica en antropología», *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, Universidad de Salamanca, 10: 205-231.
- (2007). *El brillante aprendiz. Antropología de la educación*. Barcelona: Ariel.
- PORTMANN, A. (1970). *Entlässt die Natur den Menschen. Gesammelte Aufsätze. Biologie u Anthropologie*. Munich:Piper.
- QUINN, N., i C. STRAUSS (1989). «A Cognitive/Cultural Anthropology», en *Paper presented at the Invited Session, en Assessing Developments in Anthropology. American Anthropological Association 88th Annual Meeting. November 15-19; Washington; DC*.
- (1994). «A Cognitive/Cultural Anthropology», en R. Borofsky (ed.), *Assessing Developments in Anthropology*. Nova York: McGraw-Hill, p. 284-300.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1996). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

- REMANE, A. (1975). «La importancia de la teoría de la evolución para la antropología general», en H. G. Gadamer i P. Vogler, *Nueva antropología. Antropología biológica*. Barcelona: Omega.
- RITZER, G. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill.
- ROF CARBALLO, J. (1973). *El hombre como encuentro*. Madrid: Alfaguara.
- SCHELER, M. (1967). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- STEVENSON, M. C. (1887). *Religious Life of the Zuno Child*. Washington DC: US Bureau of Stocking, George W., Jr.
- SCHÜTZ, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- TYLOR, B. (1977). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- VALLS, A. (1985). *Introducción a la antropología. Fundamentos de la evolución y de la variabilidad biológica del hombre*. Barcelona: Labor.
- WHITE, L. A. (1982). *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona. Paidós.