

El concepte de *malaltia* en la constitució de l'Antropologia sociocultural

Joan B. Llinares

Universitat de València

1

AQUEST ASSAIG tracta d'estudiar una correlació, potser una mica innovadora, en el procés de constitució del discurs antropològic anomenat *científic*, un discurs que aconseguí un lloc reconegut en el món acadèmic i dels museus sota el paradigma d'estudi que avui solem anomenar l'*evolucionisme clàssic*.

Ja s'ha subratllat el gran paper que jugà la recerca etnològica de les formes de vida dels nostres *contemporanis primitius* per tal de canviar la perspectiva tradicional, humanista, literària i privilegiada, dels historiadors i filòlegs clàssics sobre els *origens de la racionalitat científica* en Occident. Laín Entralgo, per exemple, en el *Pròleg* al llibre de Luis Gil sobre la medicina popular en la Grècia Antiga ja reconeixia que, des de Nietzsche i Rohde, però sobretot des de l'aplicació dels mètodes de l'etnologia i l'antropologia a l'Antiguitat clàssica, aquesta sorgia dibuixada sota una nova perspectiva i ens obligava a redefinir d'una forma més acurada què fou propiament la medicina clàssica grega, ço és, la medicina que les figures d'Almèon de Crotona i Hipòcrates de Cos simbolitzen, i el context concret en què aparegué¹. Amb aquest assaig, nosaltres voldríem intentar de fer un camí invers, és a dir, començar per la resposta a la pregunta següent: quin concepte de *malaltia* funcionà, de fet, en l'establiment dels primers i principals textos de l'anomenada Antropologia sociocultural? Quin paper jugà el concepte de *malaltia* —i el corresponent concepte de *medicina*— en la constitució d'aquest

¹ L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 15-18.

discurs? En suma, ens proposem de recercar la imatge de *malaltia* i la implícita concepció de *medicina* —i d'*història de la medicina*— que, més o menys soterrades, incidiren en la formació acadèmica de la *ciència de la cultura*. És una manera *interdisciplinària*, així ho pensem, d'eixir a l'encontre i al problema que ara i ací ens convoca sota el rètol de «malaltia i cultura».

Alguna imprescindible advertència prèvia, però: els antropòlegs de la segona meitat del XIX van ser nombrosos i els problemes i les línies de recerca que conreen són plurals i complexos: els sistemes de parentiu, la qüestió del matrimoni i el matriarcat, l'evolució de les tècniques i del progrés material i les principals etapes corresponents d'aquesta evolució, l'antropologia física i la teorització racialista, l'arqueologia prehistòrica, etc.² Aquest assaig serà, en conseqüència, molt selectiu i potser una mica arbitrari, condicionat pels inevitables límits d'una conferència i pels interessos del nostre treball actual: només hi analitzarem algunes obres fundacionals d'una branca de l'antropologia social i cultural, l'*antropologia de la religió*, d'especial rellevància tanmateix a les acaballes del XIX i començaments del XX. Fins i tot en aquest àmbit deixarem de banda autors de gran qualitat i llarga incidència (A. Lang, J. Frazer, W. James, S. Freud, M. Weber, etc.) i només concentrarem la mirada en dos autors de l'escola anglesa, M. Müller i E. B. Tylor, i, en menor mesura, en altres dos de l'escola francesa, E. Durkheim i M. Mauss. El que presentem és una primera proposta de recerca, no la conclusió d'un treball sistemàtic ja acabat, i, si gosem fer-la pública en un context acollidor i plural com aquest, és per l'únic argument de l'amistat i el reconeixement generós que en tot moment ens ha ofert l'ànima inquieta del professor Barona.

2

Començarem, com és ja habitual, amb l'exposició del *naturalisme* —o *natu-risme*—, una de les més exitoses teories vuitcentistes sobre la religió, ço és, sobre la definició, les formes elementals i els orígens de les creences i pràctiques religioses. El principal representant, el primer qui encunyà l'expressió *ciència de la religió* (*Religionswissenschaft*) va ser el professor de filologia comparada d'Oxford Friedrich Max Müller (1823-1900).

² Cf. LLINARES, J. B. *Materiales para la historia de la Antropología*. Vol. III. Valencia, Nau Llibres, 1984.

En l'important assaig *Mitologia comparada* (1856) i en els dedicats a *Mitologia grega* (1858), *Llegendes gregues* (1867) i a contes populars de diferents contrades del món (1859, 1866, etc.), arreplegats en el volum titulat *Mitologia comparada*³, el famós erudit proposa d'estudiar els mites com una creació de la història de la humanitat que cal explicar si hom vol conèixer què ha estat i què és l'ésser humà. La premissa d'estudi és la següent: els mites són una part de la història de la humanitat; la història de la humanitat és una part de la naturalesa; i la naturalesa és racional, no caòtica⁴. Així, doncs, la història no és quelcom d'irracional, com tampoc ho són els mites, un *producte específicament humà*: els humans es diferencien dels animals pel llenguatge, l'ésser humà és l'animal del *logos*, l'*animal rationale*, i els mites són un fruit natural del llenguatge, d'èpoques històriques arcaiques, que també posseeix una peculiar racionalitat. Els mites són, en concret, una creació de la *infantesa* de la humanitat⁵, una espècie de joguina un tant elemental i primitiva, perquè, literalment entesos, semblen absurds i irracionals⁶. Segons Müller, els humans començarem a generar mites en l'època *mitopeica* o en l'*edat mitològica*. La tasca científica d'explicar-los és important perquè així explicarem també els inicis de la *religió*.

De bell antuvi els mites semblen un seguit d'absurditats, de creacions anormals de l'esperit humà, de la mateixa manera que ho semblen els contes populars i les antigues llegendes⁷. Ara bé, no són cap «espècie de bogeria», no són el producte «d'un període de temporal *insània*»⁸ de la humanitat, ço és, no és correcte interpretar els mites com un pur *deliri*, una *malaltia mental* o una *folia* de la humanitat⁹. Aquesta primera impressió ha de ser corregida per la ciència, sobretot per la filologia comparada i la mitologia comparada, que ens demostren els processos regulars que s'esdevenen en el llenguatge¹⁰. Aquestes noves branques de la recerca científica expliquen que el desenvolupament de les llengües és regular, és a dir, que, com ja han descobert Grimm i Bopp, segueix unes lleis. Per tant,

³ Traducció de Pedro Jarbi. Barcelona, Teorema, S. A.

⁴ Cf. MÜLLER, M. *Mitologia comparada*, p. 11.

⁵ Cf. *Op. cit.* pp. 12-13.

⁶ Cf. *Op. cit.* p. 15.

⁷ Cf. *Op. cit.* pp. 169-170.

⁸ *Op. cit.* p. 15. Els subratllats són nostres.

⁹ Cf. *Op. cit.* p. 141.

¹⁰ Cf. ROGELIO RUBIO HERNANDEZ, Los inicios de la interpretación antropológica del mito, en JOSÉ ALCINA FRANC (comp.), *El mito ante la antropología y la historia*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, 1984, pp. 1-5 en especial.

la ciència de la mitologia, continuant amb l'exercici dels mateixos mètodes, també pot exposar les *lleis* immutables que presideixen la formació dels mites. El presupòsit bàsic és que la mitologia no nasqué «*ab ingenii humani imbecillitate*» sinó «*ab ingenii humani sapientia*»¹¹. Els mètodes concrets a utilitzar són l'explicació etimològica i la interpretació racional¹². En una paraula, si els mites semblen una col·lecció de despropòsits és només perquè hem perdut i oblidat la significació original que posseïen, una significació que avui la ciència ens permet de retrobar¹³.

Les recerques de Müller menen a l'afirmació que la mitologia és una *fase inevitable en el desenvolupament del llenguatge*¹⁴, en què tot pot ser relatat sota una forma mitològica. Si aquestes narracions semblen caòtiques i desenraonades és per una causa molt clara: de la mateixa manera que, fins i tot *les més sanes constitucions* han de passar per *etapes i crisis de creixement*, la mitologia és una d'aquestes *malalties d'infantesa* que el llenguatge hagué de sofrir¹⁵. Els mites són, al cap i a la fi, uns sèrie d'il·lusions produïdes pel llenguatge¹⁶. La ciència ens explica, doncs, aquestes «creacions anormals de l'esperit humà»¹⁷, aquests aparents absurds, descobrint-hi un mètode, una intenció, un significat i unes regularitats: els mites són una «malaltia del llenguatge», una «malaltia d'infantesa» que permet el creixement i l'evolució. Segons Müller —tot resumint un llarg procés de personalització intralingüístic que no és ara el moment de reconstruir—, els noms descriptius es converteixen en personalitats plurals, els *nomina* esdevenen *numina*, d'acord amb un seguit de modulacions sobre la sorprenent experiència del cicle solar al llarg del dia, de l'aurora al capvespre. De les seues tesis només ens interessa subratllar el diagnòstic que estableixen sobre l'origen de la mitologia: «*una malaltia del llenguatge*», com de seguida reconegueren els autors coetanis i així ha restat en les obres d'història de l'antropologia¹⁸.

¹¹ Cf. MÜLLER, M. *Mitologia comparada*, p. 123.

¹² *Op. cit.* p. 140.

¹³ Cf. *Op. cit.* p. 141.

¹⁴ Cf. *Op. cit.* p. 142.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. *Op. cit.* p. 146.

¹⁷ *Op. cit.* p. 170.

¹⁸ Cf. E. B. TYLOR, *Cultura primitiva. I. Los orígenes de la cultura*. Trad. de Marcial Suárez. Madrid, Editorial Ayuso, 1977, p. 284. E. EVANS-PRITCHARD, *Historia del pensamiento antropológico*. Recopilació d'André Singer. Introducció d'Ernest Gellner. Trad. d'Isabel Vericat. Madrid, Cátedra, 1987, p. 236: «Así pues, podría describirse a las religiones, en cualquier caso a las de este tipo, como una *enfermedad de lenguaje*, expresión medular pero desafortunada que posteriormente Müller trató de borrar, pero que nunca desapareció con el tiempo».

Aquest famós i colpidor diagnòstic és digne d'anàlisi: els mites, per tant, no són cap malaltia mental, no són històries irracionals inventades i relatades per homes bojós, no són deliris, il·lusions i follies. És, doncs, incorrecta la metàfora que els considera com una malaltia inguarible i profunda, que afecta indefugiblement la ment de l'ésser humà adult. Però per tal d'explicar la producció d'aquelles creacions socioculturals cal, tanmateix, continuar servint-se d'una altra metàfora mèdica: els mites són una *malaltia d'infantesa*, i el mitòleg, en conseqüència, és una espècie de *pediatra de la cultura*; o, millor encara, els mites són una *malaltia del llenguatge*, i en aquest cas el modern mitòleg s'autopresenta com una espècie de *psicòleg clínic* que garanteix la *benignitat* de la malaltia, perquè només és un procés normal, general i universal, que tots, fins i tot les constitucions més sanes, han de patir per tal de madurar i créixer, és a dir, per desenvolupar-se i evolucionar.

El senzill diagnòstic encara té més implicacions. En efecte, si avui alguns pobles continuen patint aquesta *malaltia del llenguatge*, això vol dir que encara viuen en una etapa sociocultural *infantil*, ço és, encara són primitius i salvatges, encara resten endarrerits i, com els infants, han de cremar tot un seguit d'etapes per esdevenir adults i madurs, com els civilitzats. Tampoc hem d'oblidar una nova conseqüència: si entre els civilitzats i desenvolupats algunes persones continuen patint aquesta malaltia lingüística d'infantesa més enllà de l'edat infantil —l'edat dels contes i les llegendes, les rondalles i les faules—, és a dir, si utilitzen el llenguatge com ho fan els mites —i això és el que s'esdevé en els *poetes*, com «Wordsworth, aquest modern antic, alguns poemes del qual semblen pura mitologia»¹⁹, aleshores, ¡magnífic! perquè hem trobat unes *mostres patològiques*, uns *fòssils vivents*, gràcies als quals comprenem i expliquem millor les fases infantils del passat de la humanitat. Dit d'una altra manera: la forma *adulta* d'utilitzar el llenguatge, i servir se'n, és, sobretot, l'estudi de les lleis que en regeixen la història i les estructures. Els poetes i els artistes del llenguatge resten admirables, però també, al capdavall, uns *infants* inguaribles, uns adults aparents amb una malaltia d'infantesa. El famós diagnòstic serveix així per descobrir millor les premisses del científisme positivista del XIX, amb l'axiologia que se'n deriva: la mitologia, la poesia, l'art i la filosofia corresponen a estadis del passat, a benignes malalties de creixement, però a moments d'infantesa i d'adolescència que els veritables adults, els científics positivistes i objectius, miren amb confiat somriure de superioritat.

¹⁹ M. MÜLLER, *Mitología comparada*, p. 56.

La posició teòrica de M. Müller no podia mantenir-se en aquest primer diagnòstic, una vegada estudià millor les inseparables relacions entre *llenguatge i pensament*. Ell mateix ho explicà amb tota claredat: «Mentre he intentat de caracteritzar breument la mitologia en la seva natura íntima, l'he anomenada malaltia del llenguatge abans que malaltia del pensament. Però, després de tot el que he dit, al meu llibre sobre *La ciència del pensament*, de la inseparabilitat del pensament i del llenguatge i, per consegüent, de la identitat absoluta d'una malaltia del llenguatge i una malaltia del pensament, sembla que ja no és possible cap equívoc... Representar-se el Déu suprem com a culpable de tots els crims, enganyat pels homes, barallat amb la dona i pegant els seus fills és, segurament, un símptoma de condició anormal o malaltia del pensament, diguem-ne millor, de follia ben característica»²⁰. Els mites són, doncs, en última anàlisi, una malaltia del llenguatge que és una malaltia del pensament, ço és, una anormalitat, una absoluta bogeria. Per tant, la religió és, per al naturisme, un sistema d'imatges al·lucinatòries, una immensa metàfora sense valor objectiu, una mena de deliri verbal sense existència real.²¹ El que sembla aleshores incompreensible i inexplicable és la persistència dels mites i de la religió entre els humans. No cal, tanmateix, continuar les crítiques sobre l'especulació desfermada i etnocèntrica, llibresca i fantàsica d'aquest bon professor de sànscrit. L'ús de la malaltia en la teorització que elaborà ja ha estat suficientment constatat. Podem resumir aquesta breu síntesi amb les paraules que Marcel Mauss escriví en un article de 1899, en el número 2 de l'*Année sociologique*, tot comentant el llibre de M. Müller *Nouvelles études de mythologie* (Paris, 1898): «Si quelque chose peut nuire, dans l'esprit des savants, à la mythologie comparée indo-européenne, c'est bien des expressions métaphoriques comme celles «de maladies du langage», ce sont les abus d'interprétation philologique que se permet M. Müller».²²

²⁰ M. MÜLLER, *Études de mythologie comparée*, pp. 51-52. Cit. per E. DURKHEIM, *Les formes elementals de la vida religiosa*. Traducció de Jordi Parramon. Edició i pròleg a cura de Joan Estruch. Barcelona, Edicions 62, 1987, p. 101.

²¹ Cf. E. DURKHEIM *Op. cit.* pp. 101-102.

²² M. MAUSS, *Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Présentation de Victor Karady. Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 275.

3

Dels dos grans volums de l'obra d'E. B. Tylor *Cultura primitiva* (1871), punt de referència indiscutible del modern discurs antropològic i de la correlativa definició del concepte de *cultura*²³, només volem puntualitzar alguns detalls al voltant dels conceptes de *malaltia* i de *medicina* i dels papers que ambdós jugen en el text. Començarem pel primer volum i per la part que explícitament continua i modifica l'obra de Müller, la *mitologia* (els capítols VIII, IX i X). Tylor hi repeteix la fórmula que ja coneixem, els productes mítics han sorgit «mitjançant el procés que Max Müller ha caracteritzat tan encertadament com *una malaltia del llenguatge*»²⁴. A «la inicial tirania del llenguatge sobre la ment de la humanitat»²⁵, causant de la primitiva filosofia infantil dels salvatges i els antics, Tylor afegeix l'*animisme*, aportació pròpia a la teoria de la religió que abasta tot el segon volum de la seua obra. El que l'autor anglès fa, doncs, és una complementació a la versió naturista, amb interessants manifestacions sobre la malaltia. Tylor explica circumstanciadament la mentalitat mítica i exposa els *mètodes etnològics* que permeten d'entendre «la situació de les ments dels éssers humans en el període mitològic»²⁶. N'enumera tres.

El primer mètode és disposar de *la facultat del poeta*, comptar amb la capacitat de traslladar-se a l'atmosfera imaginativa dels primitius gràcies a «una profunda sensibilitat poètica». Per tal d'aplicar aquest mètode, l'investigador ha de participar d'aquesta «rara facultat» i ha de ser capaç de situar-se «en la fase poètica del pensament».²⁷

La segona font d'accés al mite és la *infantesa*. Ja que tots hem estat infants, tenim franc el pas que ens mena als records biogràfics, a reviure les nostres imaginacions infantils, com Tylor mateix, que ens conta que imaginava les constel·lacions omplint el globus amb tot de colors, en una espècie de zodíac combinat amb els mapes polítics del planeta i l'arc de sant Martí.

²³ Cf. C. LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estructural*. Trad. de Eliseo Verón. Barcelona, Paidós, 1987, p. 368. J. S. KAHN (Comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Trad. J. R. Llobera, A. Desmots y M. Uría. Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 29-46. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1990, 4a. reimpressió, pp. 19-20.

²⁴ E. B. TYLOR, *Cultura primitiva*, I, p. 284.

²⁵ *Op. cit.* p. 289.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* El que hem vist damunt sobre Müller i els poetes moderns com Wordsworth és plenament compartit per Tylor: «Un poeta del nostre temps encara té molt en comú amb les ments de les tribus incultes que pertanyen a la fase mitològica del pensament». *Op. cit.* p. 298.

I la tercera possibilitat que ens resta oberta és la *malaltia*: «La intensitat de la fantasia mítica pot apropiarse encara més a les nostres ments si la comparem amb el patològic subjectivisme de la malaltia. Entre les races inferiors, i també molt per damunt de llur nivell, l'èxtasi morbós aconseguit per la meditació, pel dejuni, pels narcòtics, per l'excitació o per la malaltia, és un estat freqüent i que ocupa un lloc d'honor entre les mateixes classes especialment relacionades amb l'idealisme mític, i, sota la seua influència, desapareixen totalment les barreres entre sensació i imaginació»²⁸. Com que nosaltres, els civilitzats, també tenim experiència subjectiva de la malaltia, i sabem que —per exemple, per la febre— canvia o s'altera la imaginació, doncs podem comprendre la fantasia mítica i els productes que en resulten. Aquest senzill consell metodològic, tanmateix, pressuposa unes quantes coses d'interès: per començar, que això que en nosaltres es presenta com quelcom de momentani i excepcional, transitori i puntual, en els salvatges i primitius sembla que és permanent i constant: ells tenen una «ment malaltissa i excitada», una «imaginació malaltissa»²⁹, i per això no diferencien entre la sensació real i la imaginació fictícia. Els primitius són, així doncs, una espècie de «malalts crònics».

A més a més, el concepte de *malaltia* que el text que hem transcrit pressuposa és un concepte ambigu i obscur: per què és «morbós» l'èxtasi aconseguit mitjançant la meditació? On és el «subjectivisme patològic» de la malaltia si és un estat freqüent i fins i tot honorífic i si, com de seguida explica el text, un dels aspectes més notables de les visions dels místics de qualsevol zona del planeta i de qualsevol creença religiosa és la seua «manca d'originalitat»?³⁰ Dit en altres paraules: si la imaginació és pregonament sociocultural, si els productes que genera fins i tot en circumstàncies excepcionals —somis, intoxicacions, dejunis, rituals d'iniciacions, etc.— són típicament culturals, ço és, tradicionals i generals, on trobem la seua subjectivisme i seua morbositat? Més encara, què n'hi ha, de malaltís?

Hi ha prou a confrontar les diferents afirmacions del text per trobar-hi amb facilitat confessions d'etnocentrisme científicista, la cosmovisió intel·lectual des de la qual Tylor descriu i explica els fenòmens socioculturals, com ara els mites. Per això, la *malaltia* és, sobretot, un atribut de la humanitat en les fases salvatge

²⁸ *Op. cit.* p. 290.

²⁹ *Op. cit.* pp. 290-291.

³⁰ *Op. cit.* p. 291.

i bàrbara, com també d'aquells humans que pertanyen imperfectament a la civilització perquè encara mantenen supervivències d'aquells moments anteriors. Aquesta malaltia provoca «casos», «esdeveniments que realment succeeixen»³¹ i l'antropòleg està legitimat per adjectivar-los de *malaltissos*, de «diverses formes de malaltia mental», ja que —per exemple— els metges són els primers a detectar-ne la *malaltia* i «aplicar-los el tèrmini mitològic de licanthropia»³².

El cercle és ben evident i prou curiós: per una banda, tot el que fa un *malalt*, per definició, és *malaltís*; i la *mitologia* és una *malaltia* perquè els *metges* anomenen *licantropia* els casos de *malaltia mental* en què perdura la creença mitològica. La *licantropia* —tot seguint aquest privilegiat exemple de Tylor, és a dir, la creença en la transformació en bèsties ferotges, com ara llops, tigres, hienes, etc. —, és «una espècie de follia temporal, aparentment de la naturalesa d'un *delirium tremens*, en què el pacient actua com un tigre i defuig la societat»³³. Aquesta estranya creença «s'inocula»³⁴ en la imaginació d'una tribu excitada i provoca accions greument morbooses, «histèries, letargies, una malaltissa sensibilitat al dolor, i també la *possessió demoníaca*»³⁵. D'acord amb la medicina del seu temps, Tylor explica que la licanthropia és «un home que cau en un estat catalèptic, mentre la seua ànima entra en un llop i va mirant de trobar sang»³⁶. En una paraula, aquesta *malaltia* és una «notable combinació de mite i follia»³⁷. Caldria, així doncs, aprofitar els treballs dels historiadors de la medicina que han clarificat l'envitricollat camp de la malaltia mental i de la psiquiatria al vuit-cents per tal de comprendre millor els supòsits implícits en aquesta teorització antropològica de la *mitologia*. El caràcter de *malaltia* —el caràcter *malaltís*— que Tylor li atribueix és, certament, ben patent: la mitologia, «un estat habitual de la imaginació entre pobles antics i salvatges» perfectament verificable etnogràficament, «es troba a meitat de camí entre les condicions d'un sa i prosaic ciutadà modern, i un fanàtic delirant o un malalt de febres en la sala d'un hospital»³⁸.

³¹ *Op. cit.* p. 292.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Op. cit.* p. 293.

³⁵ *Op. cit.* p. 294.

³⁶ *Op. cit.* p. 297.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Op. cit.* p. 298.

La mitologia com a estudi científic dels mites, i l'antropologia sociocultural o *ciència de la cultura* de què aquella forma part, comencen a dibuixar-se, doncs, com una part de «l'educació moderna» que destrueix aquestes velles creences i possibilita la sana distinció entre *fantasmes* i *imatges*, ço és, s'autopresenta com el corol·lari necessari per tal de desfer les supersticions i esdevenir veritablement sans, moderns i civilitzats: l'antropologia detecta antigues malalties mentals que encara perduren en la humanitat i ajuda a combatre-les. Per tal d'acomplir aquesta tasca *reformadora*³⁹ de «*medicina de la cultura*», l'*antropologia* manté relacions *determinades* amb la moderna *medicina* europea. Ens trobem davant un tema interdisciplinari força interessant. Heus ací, quasi sense comentaris, les modalitats fonamentals d'aquestes relacions entre dues disciplines complexes, l'antropologia i la medicina:

Primera: l'antropologia diferencia entre *explicacions «mítico-religioses»* de les malalties —per exemple, la malaltia explicada com una possessió demoníaca i el guariment com la consegüent expulsió dels esperits malignes, ja present en la concepció primitiva de l'esternut—⁴⁰ i les *explicacions científiques*, ço és, propiament *mèdiques o fisiològiques*⁴¹. Aquestes pertanyen a la fase científica o moderna de la humanitat, mentre que aquelles creences tradicionals es troben en la «fase teològica»⁴². La dependència tyloriana de l'obra de Comte és ben palesa, començant per la terminologia i el vocabulari.

Segona: la *fisiologia* també ofereix, segons Tylor, els fonaments anatòmics i funcionals per explicar científicament els elements bàsics d'una altra branca essencial de l'antropologia, la *lingüística*, la qual només al segle XX començà a especialitzar-se autònomament i a diferenciar-se explícitament de la ciència de la cultura o de l'antropologia general. L'anatomia de la laringe i les cordes vocals, com també els diagrames anatòmics i els experiments mecànics amb pergamins, tubs, instruments i màquines fonamenten, escriu Tylor, la moderna lingüística⁴³. En el text ve la citació del *Manual de Fisiologia (Text Book of Physiology)* de McKendrick i les recerques sobre sons vocàlics (*Tonempfindungen*) de Helmholtz⁴⁴.

³⁹ Cf. E. B. TYLOR. *Cultura primitiva. II. La religión en la cultura primitiva*. Con una introducció de Paul Radin. Trad. Marcial Suárez. Madrid, Ayuso, 1981, p. 486.

⁴⁰ Cf. E. B. TYLOR. *Cultura primitiva, I*, pp. 154 i 106-112.

⁴¹ Cf. *op. cit.* p. 112.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. *Op. cit.* pp. 166-170.

⁴⁴ Cf. sobretot p. 167, nota 5.

Tercera: l'antropologia és com una mena d'*anatomia*. Per tal d'esclarir les lleis generals del moviment intel·lectual de la humanitat, l'estudi dels *vestigis antics*, sobre els quals els moderns tenen poc interès, proporciona tot un seguit d'avantatges: no hi ha controvèrsies vives ni rivalitats agudes, ço és, la recerca es pot fer amb més objectivitat i menys interessos partidistes, és a dir, pot esdevenir de forma fàcil i neta un sistema veritablement científic. «L'activitat de l'etnògraf, a més a més, ha de ser com la de l'anatomista, el qual realitza els seus estudis, sempre que li és possible, millor sobre cossos morts que sobre cossos vius; la vivisecció és un treball penós, i l'investigador humà defuig causar un dolor inútil»⁴⁵.

El paral·lelisme entre l'antropologia i l'*anatomia* és, segons Tylor, un clar avantatge de la científicitat de la primera sobre la filosofia i la política modernes, sempre més pressionades per passions, simpaties, partidismes i personalismes. Més encara, el fet que aquella ja estudie el mite demostra automàticament que aquest està mig mort o, fins i tot, a l'agonia final, i és per això que a hores d'ara els investigadors han començat a dissecar-lo sense escrúpols⁴⁶. Si els moderns ja no podem sentir i crear mites, sí que podem, tanmateix, analitzar-los, escriu Tylor, i els humans hem de fer en tot moment allò que podem fer, és a dir, en el present, analitzar els mites i estudiar sistemàticament i racionalment les religions primitives, tasca específica de l'etnologia que s'ha d'inspirar en la paradigmàtica actitud de treball del metge: «L'anatomista ha de discutir l'estructura corporal, independentment del món de felicitat i de misèria que n'és conseqüència»⁴⁷.

Amb aquesta insistida relació de l'etnologia amb l'*anatomia* Tylor vol legitimar la posició que, al llarg de tota la seua gran obra, ha fet dels sentiments o de l'aspecte emotiu i emocional de la religió, i també de les qüestions ètiques i morals, i fins i tot de les implicacions polítiques i pràctiques, d'aquest complex factor sociocultural que és la religió⁴⁸. La branca de la medicina que estudia l'estructura del cos humà amb total absència de sentiments li sembla, per això mateix, exemplar i modèlica, objectiva i justificatòria del pla de treball de l'antropologia en general i de l'antropologia de la religió en particular.

Quarta: la *ciència de la cultura*, tal com la pensa i la defensa Tylor, vol evitar determinades modalitats del discurs, com la metafísica, la teologia i, sobretot, la

⁴⁵ *Op. cit.* p. 159.

⁴⁶ *Cf. Op. cit.* p. 300.

⁴⁷ E. B. TYLOR. *Cultura primitiva. II. La religión en la cultura primitiva*. Con una introducción de Paul Radin. Trad. Marcial Suárez. Madrid, Ayuso, 1981, pp. 403-404.

⁴⁸ *Ibid.* i també p. 405.

teologia dogmàtica⁴⁹, i vol imitar-ne d'altres, tot afirmant de vegades formar-ne part, com, per exemple, la història natural (botànica i zoologia)⁵⁰, la física⁵¹, la química⁵², la mecànica⁵³, l'estadística⁵⁴, la geologia⁵⁵, l'astronomia⁵⁶, l'arqueologia prehistòrica⁵⁷, la lingüística comparada⁵⁸, etc. La moderna *medicina* occidental és utilitzada, com ja hem vist, com a contrast implícit en els diferents informes etnomèdics que travessen el llibre sencer i n'ocupen una part molt determinada⁵⁹. En la mesura que podem anomenar-la *fisiologia* és també, a més a més, un altre paradigma explícit per a la recerca etnològica de les religions primitives: «Pot arribar molt aviat el moment en què siga considerat com irracional que un científic estudiós de la teologia no tinga un coneixement suficient dels principis de la religió dels pobles inferiors, de la mateixa manera que un fisiòleg mire amb menyspreu els segles passats, els testimonis procedents de les formes de vida inferiors, estimant que l'estructura de les simples criatures invertebrades és matèria indigna de l'estudi fisiològic»⁶⁰.

Quinta: encara que Tylor té una consciència prou accentuada de la recerca que enceta i de les pregoneres relacions que aquesta manté amb la *història*,⁶¹ quasi no la manifesta pel que fa amb una de les branques concretes de la història de la ciència, la *història de la medicina*. Per a ell, sembla com si la *medicina* només es reduïra a *anatomia i fisiologia*, ambdues especialitats presentades com a parts integrants de la *història natural de l'especie humana* i conseqüències de la *ciència moderna*, prototípicament representada per l'astronomia i la física, la química i la geologia, la botànica i la zoologia. Als antics grecs, per tant, només els considera com a filòsofs; quasi sempre que els cita, ho fa per tal de demostrar la pervivència —o supervivència— de la metalitat salvatge —és a dir, l'*animisme*—

⁴⁹ Cf. E. B. TYLOR. *Cultura primitiva*, I, pp. 20, 38, 50, etc.

⁵⁰ Cf. *Op. cit.* pp. 20, 25, 31, 39, 65, etc.

⁵¹ Cf. *Op. cit.* pp. 21, 117, etc.

⁵² Cf. *Op. cit.* sobretot p. 160.

⁵³ Cf. *Op. cit.* p. 34.

⁵⁴ Cf. *Op. cit.* pp. 27-28.

⁵⁵ Cf. *Op. cit.* pp. 47, 50, 66, 267, etc.

⁵⁶ Cf. *Op. cit.* pp. 47, 50, 312, etc.

⁵⁷ Cf. *Op. cit.* pp. 55, 67, etc.

⁵⁸ Cf. *Op. cit.* p. 61.

⁵⁹ Cf. E. B. TYLOR. *Cultura primitiva*, II, pp. 200-225 en especial.

⁶⁰ E. B. TYLOR. *Cultura primitiva*, I, p. 39.

⁶¹ Cf. per exemple, *Op. cit.* pp. 20-31; 47; etc.

entre aquests antics europeus. Amb semblant *filosofia de la ciència mèdica* resulta una *història de la medicina* que, per exemple, no només no descobreix cap innovació significativa en els texts del *Corpus hippocraticum*, sinó que els considera perfectament equiparables a l'animisme dels primitius. Heus-ne aquí la demostració.

De les tres aparicions de la figura d'Hipòcrates que hem trobat en el text de *Cultura primitiva*, una és senzillament descriptiva —«En temps d'Hipòcrates, l'emissió de respostes oraculars mitjançant la ventriloquia era practicada per certes dones com una professió»⁶²; les altres dues, però, són una clara reducció del metge antic a personatge màgic i espiritista. Per exemple, de l'obra *Pneumatologie Positive et Expérimentale. La Réalité des Esprits et le Phénomène Merveilleux de leur Écriture Directe démontrées par le Baron L. de Guldenstubbé* (Paris, 1857), Tylor tria el relat de la firma en grec que el metge Hipòcrates li donà a l'esmentat baró, la qual, en uns pocs minuts, li curà un fort atac de reumatisme que aquell patia⁶³. La tercera citació encara és més expressiva: «Segons una antiga història, quan dos germans queien malalts alhora, Hipòcrates, el metge, treia de tal coincidència la conclusió que eren bessons, però Posidoni, l'astròleg, considerava més aviat que havien nascut sota la mateixa constel·lació: nosaltres hi podem afegir que ambdues afirmacions semblarien raonables a un salvatge»⁶⁴. El text, ben curiós, no només demostra la pobra valoració tyloriana del representant per antonomàsia de la medicina clàssica grega —Hipòcrates, el metge, sinó també la mínima consciència reflexa de la pròpia història de la matèria que encunyà, la ciència de la cultura, ja que avui Posidoni d'Apamea, més que un astròleg o, en tot cas, tant com un gran filòsof estoic, és reconegut com un dels màxims etnògrafs de la història i com el primer veritable etnògraf de camp d'Occident⁶⁵. De tota manera, aquest oblit pel que respecta a la pròpia història del discurs antropològic no és, per desgràcia, cap mancança típicament vuitcentista, sinó que sembla perdurar en el gremi.

⁶² E. B. TYLOR. *Cultura primitiva*, II, p. 252.

⁶³ Cf. E. B. TYLOR. *Cultura primitiva*, I, p. 151.

⁶⁴ *Op. cit.* p. 134.

⁶⁵ Cf. per exemple, A. MOMIGLIANO, *La historiografia grega*. Trad. J. Martínez Gázquez. Barcelona, Crítica, 1984, pp. 226-239. E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress and Others Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 19. K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*. Vol. I, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972, apartat dedicat a Posidoni.

El volum II de *Cultura primitiva* està dedicat exclusivament a estudiar la religió dels pobles primitius i l'explica, com ja hem dit i és ben conegut, amb la teoria, en part també formulada independentment per Spencer, de l'*animisme*. És instructiu per als nostres interessos comprovar la notòria funció que hi juga el concepte de *malaltia*. D'entrada, és, segons Tylor, una de les causes de la religió, un dels problemes que disparen la inquisició intel·lectual de l'home primitiu: «Quina és la diferència entre un cos viu i un cos mort? Què és el que dona origen al despertar, al somni, a l'alienació, a la *malaltia*, a la mort?»⁶⁶.

La «biologia salvatge» soluciona el problema, segons Tylor, amb la concepció de l'ànima-espectre, font explicativa de diverses condicions corporals i mentals com ara la insensibilitat, la inconsciència, la *malaltia*, l'èxtasi, els desmaís, la follia, el deliri, els somnis i les aparicions, etc.⁶⁷ El cas concret —suposadament concret, millor dit— de la *malaltia* és tractat mitjançant la teoria o doctrina de l'*incorporació o possessió demoníaca* —la *malaltia* és el resultat de la presència d'*esperits aliens* dins del cos de la persona malalta— i, per tant, les pràctiques curatives correlatives són tot un seguit d'exorcismes, fetilleries, encanteris, etc. que Tylor descriu amb la seua erudició característica.⁶⁸ Com ha escrit Durkheim comentant l'*animisme* de l'autor anglès, no hi ha *malaltia* que no es pugui relacionar amb alguna influència dels esperits malèvols; qualsevol atac, qualsevol follia són explicables: les ànimes disposen de la salut i de la *malaltia*, i per això és enraonat conciliar-ne la benevolència.⁶⁹ Ara bé, tot aquest sistema de creences i rituals «es trenca a trossos sota la influència de noves teories mèdiques, de vegades, però, [les antigues creences i pràctiques] s'extenen en un renaixement i, també, en una duradora supervivència que conserva el seu lloc dins la nostra vida moderna»⁷⁰.

L'antropòleg anglès reconeix que l'etnografia assenyala la *medicina* com una qüestió gairebé totalment «religiosa», sobretot en els casos de malalties mentals, follies, idiòcies, endimoniats, histèries, manies, convulsions i epilèpsies, formes que revesteix la «teoria demoníaca» —curiosa i *científica* denominació, per cert—

⁶⁶ E. B. TYLOR. *Cultura primitiva*, II, p. 30. El subratllat és nostre.

⁶⁷ Cf. *Op. cit.* pp. 37-53.

⁶⁸ Cf. *Op. cit.* p. 200 i ss. en especial.

⁶⁹ E. DURKHEIM, *Les formes elementals de la vida religiosa*, pp. 74-75.

⁷⁰ E. B. TYLOR. *Cultura primitiva*, II, p. 203.

de la malaltia. Quan ha predominat aquesta doctrina «espiritualista» de la *malaltia*, el normal ha estat, en conseqüència, tractar-la amb fetilleries i cerimònies, sense conrear —afegeix Tylor— la preparació de medicaments o la recerca de règims i dietes⁷¹. La teorització etnològica que guia les planes etnogràfiques del volum consagrades al que avui sol anomenar-se *etnomedicina* menyspreen la saviesa etnobotànica de les societats *primitives* i presenten la tasca acomplerta per fetillers, endevins, xamans, bruixots, *medicine-men* i sacerdots com una pura «superxeria». Tots aquests personatges carismàtics són «homes nerviosos i excitables», «fanàtics de constitució malaltissa», gent amb tendències epilèptiques hereditàries; així doncs, per a Tylor són més *malalts* que els pobres sans sobre els quals actuen, uns epilèptics artificiosos i artificials, uns falsificadors deshonestos que combinen la malaltia física amb la moral, però que, tanmateix, sembla que amb estranys cerimonials aconsegeixen d'enganyar i guarir⁷².

Després de la panoràmica etnogràfica que el text dibuixa —per cert, amb prou incursions també sobre malalties nervioses, exorcismes i espiritismes *occidentals*, sense cap referència, però, a l'estudi sobre, per exemple, «el mal sagrat», o «la medicina antiga», tots dos de la *Col·lecció hipocràtica*—, Tylor n'extrau unes quantes conclusions. En primer lloc, cal confessar que encara continuen existint la histèria i l'epilèpsia, el *delirium* i la mania, com també altres desarreglaments corporals i mentals semblants. En segon lloc, aquestes *malalties* continuen explicant-se i tractant-se com antigament, però «és en el món civilitzat, sota la influència de les doctrines mèdiques que han anant desenvolupant-se des dels temps clàssics, on l'originària teoria animista d'aquests fenòmens morbosos ha estat gradualment refusada pels conceptes més en consonància amb la ciència moderna, amb gran profit per a la nostra salut i per a la nostra felicitat»⁷³. L'evolució ha estat la següent: de l'exorcista de l'església s'ha passat al metge de l'hospital psiquiàtric; de l'astrologia animista la humanitat ha arribat a l'astronomia mecànica, de la mateixa manera que de la patologia animista ha guanyat la patologia biològica i de l'acció immediata d'éssers espirituals personals ha avançat cap a l'acció de processos naturals.⁷⁴ En suma, els metges científics expliquen les *mateixes malalties*, però ja no per les influències dels dimonis, sinó per d'altres causes,

⁷¹ *Op. cit.* p. 208.

⁷² *Cf. Op. cit.* pp. 209-211.

⁷³ *Op. cit.* p. 218.

⁷⁴ *Cf. Op. cit.* p. 219.

i es recolzen sobre una base diferent. Hi ha hagut, doncs, un «canvi intel·lectual»:⁷⁵ les doctrines de la malaltia-possessió han anat degenerant, allà on hi ha hagut influència de la cultura superior, en «supervivències dogmàtiques, en metàfores conscients i en supersticions populars»⁷⁶, és a dir, en creences teològiques, poesia culta i supersticions populars del *folklore* camperol, pervivències a criticar i reformar mitjançant els nous conceptes de *causa* i de *lleï*, fonaments de les modernes física, química i biologia⁷⁷.

L'atac de les modernes doctrines científiques ha estat llargament resistit per les antigues creences en els fantasmes dels somnis, els esperits de les visions, les bruixes i els vampirs, elements tradicionals que donaven raó de fenòmens reals, de fets específics de *malalties extenuants*.⁷⁸ La interpretació que ara en donem és, certament, —insisteix Tylor,— ben nova: «Les temptacions visionàries de l'asceta hindú i del sant medieval continuen produint-se el dia d'avui, el lloc que ara ocupen, tanmateix, més que el registre dels miracles és el manual de medicina.»⁷⁹

De tota manera, en l'apartat final de conclusions, quan l'antropòleg anglès subratlla la importància pràctica que té l'innovador estudi que ha realitzat, no insisteix en les íntimes relacions que mantenen els conceptes de *malaltia i cultura*, ni en la forta reciprocitat entre *medicina i antropologia*. Això sembla un presupòsit mai no meditat. Només presenta l'argument de la conveniència de no oblidar el passat, és a dir, la *història* de la constitució de les ciències, encara que n'hi ha que es poden permetre d'abandonar l'estudi de les fases inferiors del procés que les generà. Un exemple n'és —juntament amb la mecànica, l'aritmètica i l'astronomia— la *medicina*, definitivament encarrilada, segons Tylor, en el camí de la ciència moderna: «Potser els nostres metges no puguem trobar l'interès per les receptes salvatges més que en la mesura que aquestes impliquen la utilització de drogues locals.»⁸⁰ Al marge d'aquesta apreciació farmacològica, la medicina no té res a aprendre de la ciència de la cultura i de la religió, ni tampoc sembla que té res a fer en la necessària col·laboració interdisciplinària —teologia, metafísica, biologia, física, història i etnografia— que, segons Tylor mateix, requereix

⁷⁵ *Op. cit.* p. 251.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Cf. Op. cit.* p. 253.

⁷⁸ *Cf. Op. cit.* pp. 259-262.

⁷⁹ *Op. cit.* p. 264.

⁸⁰ *Op. cit.* p. 478. És interessant contrastar aquesta valoració amb el que prèviament s'ha dit sobre plantes, salut i malaltia, *cf. op. cit.* p. 70 i ss.

l'estudi científic de la religió⁸¹. Les constants utilitzacions que n'ha anat fent al llarg de tota l'obra, començant pel vocabulari, s'esvaeixen tot d'una, potser amb el secret desig que la científicitat que se li atorga a l'*ars medendi* de rebot li proporcione autonomia i consistència a la nova *ciència de la cultura*⁸².

5

Els dos grans antropòlegs de la religió de l'escola francesa, Durkheim i Mauss, foren prou conscients dels discutibles supòsits de la *medicalització* de l'estudi de la cultura. Ja hem vist les crítiques que li dedicaren a Müller en especial. No obstant això, el paradigma d'estudi que els guiava era fisicalista i explicacionista i per això la sociologia i l'antropologia que defensaren abastava una *morfologia* i una *fisiologia* socials.⁸³ A pesar, doncs, de la superior autoconsciència teòrica dels fonaments del treball, heus aquí, per acabar, aquest fragment de *Les formes elementals de la vida religiosa*, el gran llibre de l'etapa final de Durkheim, on, malgrat la *revolució teòrica* acomplerta, encara continua funcionant la metàfora de la *malaltia* per tal d'explicar millor què és aquesta branca fonamental de la *cultura* anomenada la religió i com cal estudiar-la: «Per comprendre bé un *deliri* i poder-li aplicar el tractament apropiat, el *metge* té necessitat de saber quin n'ha estat el punt de partença. Això és sens dubte molt més fàcil de discernir quan es pot observar aquest *deliri* en un període més proper al començament. Contràriament, com més temps es deixa a la *malaltia* perquè es desenvolupe, més s'amaga a l'observació; perquè, fent camí, hi intervenen tota mena d'interpretacions que tendeixen a recloure a l'inconscient l'estat original i a reemplaçar-lo per uns altres, a través dels quals de vegades és ardu de retrobar-ne el primer. Entre un *deliri* sistematitzat i les primeres impressions que l'han originat, la distància, sovint, és considerable. El mateix s'esdevé amb el pensament religiós»⁸⁴.

⁸¹ Cf. *Op. cit.* p. 485.

⁸² Cf. el cas concret de l'autoritat mèdica que és considerada de seguida com una gran autoritat etnogràfica, és a dir, com una valuosa font informativa i explicativa de rituals exòtics. *Op. cit.* p. 224 i el contrapunt curiós de la nota 89.

⁸³ Cf. per exemple M. MAUSS *Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris, Editions de Minuit, 1969, pp. 205-212.

⁸⁴ E. DURKHEIM, *Les formes elementals de la vida religiosa*, pp. 32-33. Els subratllats són nostres.

Malaltia i cultura

Editor

J. L. Barona

Juan B. Sliuarez
Gener. 95

Trobades

Seminari d'Estudis sobre la Ciència

València

1995

Depósito Legal: V - 4828 - 1994
I.S.B.N.: 84- 920303 - 1 - 3
IMPRIME: GUADA LITOGRAFIA, S.L.

Sumari

PRESENTACIÓ	9
A. C. CROMBIE Boundaries of normality	11
J. B. LLINARES El concepte de malaltia en la constitució de l'antropologia cultural	19
D. CAMPILLO Los límites entre la variabilidad esquelética y la patología. Estudio osteológico anatomo-antropológico	37
S. CREMONINI La histeria femenina en la transición de los siglos XIX y XX	61
J. L. BARONA Possesió i malaltia: la medicina davant les fronteres de la transgressió	75
P. SORCINELLI Malattie e alimentazione: un'analisi storico-antropologica della realtà italiana tra Otto e Novecento	105
A. PASI Mortalità infantile e cultura medica nell'Italia dell'Ottocento	117
J. BERNABEU Malaltia, cultura i població: factors culturals en l'anàlisi demogràfica i epidemiològica	153
J. L. FRESQUET La terapéutica popular: interés de su estudio para la docencia y la investigación	165
J. M. COMELLES La sacralización de la práctica hospitalaria: del despliegue tecnológico a la institucionalización del milagro	179
E. RODRIGUEZ OCAÑA Medicina y epidemias. De la racionalización del mito al mito de la racionalización	207
E. PERDIGUERO Popularización de la higiene en los manuales de economía doméstica en el tránsito de los siglos XIX al XX	225
G. OLAGÜE La introducción de la vacunación jenneriana en España (1799-1805)	251