
La comprensió dels fets en l'antropologia

Concepte, camp i mètode

PID_00255613

Gemma Celigueta Comerma

Temps mínim de dedicació recomanat: 2 hores



Gemma Celigueta Comerma

Doctora en Antropologia i Etnologia per l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Actualment és professora associada del Departament d'Antropologia i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona. Desenvolupa la seva investigació sobre aspectes relacionats amb els pobles indígenes de Guatemala, en el Grup de Recerca Singular sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF) del mateix departament. En el passat, ha estat professora del màster d'Immigració i educació intercultural (UB) i ha treballat en projectes de cooperació internacional.

Índex

Introducció	5
Objectius	6
1. La comprensió del fet sociocultural	7
1.1. Civilització, cultura i cultures	8
1.2. L'alteritat com una manera de conèixer	10
2. El mètode etnogràfic	13
2.1. Bronislaw Malinowski (1884-1942) i el treball de camp	14
2.2. L'etnografia en contextos urbans	16
2.3. La reflexió antropològica sobre l'objectivitat i l'autoritat etnogràfica	18
3. Les tècniques de recerca en l'etnografia	21
3.1. L'observació participant	21
3.2. L'entrevista	23
Resum	25
Glossari	27
Bibliografia	28

Introducció

L'antropologia, com el seu nom indica, és el coneixement de l'ésser humà. Hi ha diverses disciplines, com ara l'antropologia biològica, filosòfica, social i cultural o lingüística, que comparteixen aquest interès comú i l'aborden des de diferents punts de vista. Mentre que l'antropologia filosòfica, per exemple, reflexiona sobre l'ésser humà a partir de la tradició filosòfica occidental, l'antropologia social i cultural ho fa a partir de la varietat de la condició humana. El mòdul que presentem se centra en l'antropologia social i cultural (a partir d'ara, *antropologia*), branca de les ciències socials que es caracteritza, entre altres coses, perquè desenvolupa el mètode etnogràfic, el concepte de cultura o alguns centres d'interès específics com ara el parentiu, el ritual, els mites o els símbols. Durant el ja més d'un segle i mig d'història de la disciplina, aquestes particularitats han enriquit l'àrea de les ciències socials a la vegada que l'antropologia s'ha enriquit amb l'aportació d'altres disciplines. El mòdul vol aprofundir en aquestes particularitats per mostrar, de manera coherent i unificada, com aquesta disciplina entén i aborda el fet social i cultural.

El mòdul s'ha dividit en tres parts diferenciades però complementàries. Considerant que l'antropologia és una ciència de base empírica –és a dir, que la pràctica i la teoria són indissociables o, en altres paraules, que extreu el coneixement de les recerques empíriques que duen a terme els antropòlegs i de les possibles comparacions entre aquestes recerques–, el mòdul ens hi vol introduir mostrant-ne la idiosincràsia, situant el mètode etnogràfic dins d'aquesta disciplina i descrivint-ne les tècniques de recerca més característiques. Per descomptat, hi ha manuals i llibres que aborden aquests i altres temes de manera més exhaustiva (en teniu una mostra en la bibliografia), matisant les idees que aquí s'exposen i aprofundint-hi, però l'interès del mòdul rau justament en aquesta síntesi que ens ha de permetre, en primer lloc, adquirir una visió de conjunt de l'antropologia en què puguem situar la resta de capítols i, en segon lloc, introduir la part dedicada a l'etnografia que trobareu en la tercera part del manual.

Objectius

En aquest mòdul considerem important la consecució dels objectius següents:

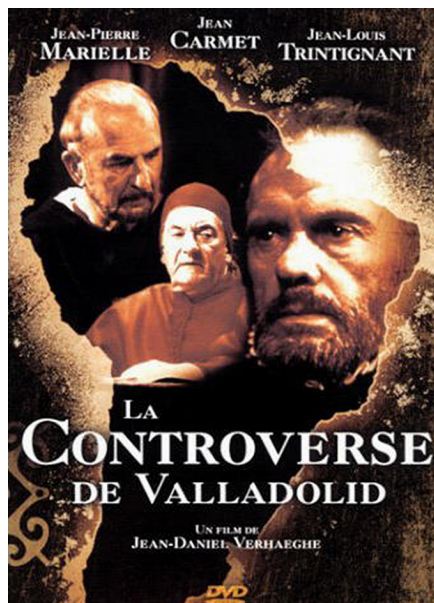
- 1.** Adquirir una visió global de l'antropologia, distingint-la d'altres ciències humanes i socials.
- 2.** Conèixer la forma de producció del saber antropològic i especialment el mètode etnogràfic.
- 3.** Conèixer els autors i tècniques principals del mètode etnogràfic.

1. La comprensió del fet sociocultural

Si haguéssim de destacar una especificitat de l'antropologia social i cultural, aquesta seria, probablement, la seva reflexió sobre la varietat de formes de vida dels éssers humans. Com ens explica l'antropòleg francès Claude Lévi-Strauss en el seu assaig *Raza y Cultura* (2000), la idea d'humanitat no es presenta als nostres ulls com una realitat empírica i homogènia, sinó de manera extremadament diversa tant pel que fa al seu aspecte físic com al seu comportament. La idea mateixa d'humanitat és una idea relativament nova en l'espai i en el temps, que es pot historitzar. Durant la conquesta d'Amèrica, mentre els europeus es preguntaven si els indígenes eren éssers humans, és a dir, si tenien ànima, altres pobles estenien aquest concepte més enllà dels nostres límits, i hi incloïen, per exemple, certes espècies d'animals que ells també consideraven i consideren com a posseïdores d'ànima.

Lectura recomanada

C. Lévi-Strauss (2000). *Raza y Cultura*: Madrid: Càtedra.



Rètol de la pel·lícula de Jean-Daniel Verhaeghe (1991) que recrea la famosa Controvèrsia de Valladolid, de 1550, quan els religiosos Bartolomé de Las Casas i Ginés de Sepúlveda es van enfrontar en un debat teològic per decidir si els "indis", és a dir, els habitants del Nou Món, tenien ànima.

Els éssers humans no solament som conscients d'aquesta varietat inherent a la humanitat, sinó que a més ens hi basem per a construir diferència i desigualtat. Per exemple, l'anomenat *racisme científic* del segle XIX va emfatitzar la diversitat de tonalitats de la pell humana per classificar els éssers humans en races mentre que altres característiques físiques, com per exemple el color dels ulls, no s'han utilitzat amb aquesta finalitat. Per què unes característiques ens resulten més significatives que d'altres, per què algunes ens passen desapercebudes i d'altres no, com classifiquem els éssers humans i què justifica en el fons aquestes classificacions són també preguntes antropològiques.

L'antropologia ha elaborat diversos conceptes que serveixen per a reflexionar sobre la diversitat i la construcció de la diferència, i els ha dotat de significat. Conceptes que també són utilitzats al carrer de manera més o menys habitual com, per exemple, els d'*ètnia* i *cultura*. Aquests conceptes no sempre són neutres. D'una banda, són un reflex de les representacions i (di)visions jeràrquiques del món. Per exemple, no es pot separar la història colonial europea de les classificacions racials i ètniques passades i presents. D'altra banda, aquests conceptes passen a formar part de discursos ideològics, i creen representacions que justifiquen noves o antigues desigualtats. Més recentment, per exemple, l'anomenat *racisme cultural* ha justificat polítiques migratòries o d'assimilació forçosa. És per la polisèmia d'aquests conceptes que es fa necessari conèixer el context i la història en què són i han estat utilitzats. És evident que no és el mateix dir que una persona té molta cultura que parlar de la cultura d'empresa, les cultures juvenils o la cultura jívaro. És evident també que Hitler no parlava de la raça en el mateix sentit que ho fa un *cantaor* de flamenc quan canta a la "raça gitana".

1.1. Civilització, cultura i cultures

L'antropòleg sud-africà Adam Kuper (2001) explica a *Cultura. La versió de los antropólogos* com les diferències de significat d'aquest concepte s'originen en dues tradicions filosòfiques diferents:

D'una banda, el corrent derivat de la il·lustració francesa (segle XVIII) en què es teoritza sobre la civilització. Aquest corrent considera la civilització com el conjunt de coneixements adquirits per les societats durant tota la seva història. Per tant, la civilització és transnacional i adquirida. Durant el segle XIX, aquestes idees van ser repeses i desenvolupades per altres corrents del pensament com el marxisme o l'evolucionisme. D'altra banda, trobem la tradició de la *Kultur*, iniciada pel romanticisme alemany del segle XIX. La *Kultur* és una configuració particular de creences i costums, de formes socials i elements materials d'un grup social concret. Per a Kuper, entendre els significats actuals del concepte de *cultura* significa entendre aquesta dicotomia històrica entre *Kultur* i *civilització*, dicotomia que planteja problemàtiques encara vigents en l'antropologia com, per exemple:

La diferència entre universalisme i particularisme:

- La *Kultur* alemanya s'allunya de la idea d'una civilització universal derivada de la il·lustració francesa, una civilització basada en la ciència i la raó. La *Kultur* és particular, subjectiva i relativa. Suposa que cada cultura té una especificitat que la fa única. D'aquesta visió deriven dues premisses clau per a l'antropologia: la idea d'una humanitat disseminada en múltiples cultures i el concepte de **relativisme cultural**. La tendència al relativisme cultural suposa que cada cultura és un univers en si mateixa i, per tant, és molt difícil entendre-la i jutjar-la des d'altres punts de vista. Aquesta tendència s'inicia amb el **particularisme històric** de Franz Boas (1858-1942),

Lectura recomanada

A. Kuper (2001). *Cultura. La versió de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.

teoria que reacciona al paradigma evolucionista del segle XIX i la seva classificació universal de les cultures segons el grau d'evolució assolit. Per a Franz Boas, les particularitats de cada cultura són històriques, evolucionen de maneres diferents i, per tant, impossibiliten una classificació universal de la humanitat.

- L'**universalisme** tendeix més aviat a emfatitzar la unitat de l'ésser humà en la seva varietat. Considera que en tant que éssers humans compartim estructures cognitives, experiències i sentiments similars que permeten la comparació entre societats diferents; una idea també fonamental per a la disciplina. En la vida quotidiana, molt poques persones comparteixen una visió relativista de les altres cultures. De fet, la majoria de societats consideren com més normals o correctes els seus costums i la seva manera de veure i fer les coses. És el que en antropologia s'anomena **etnocentrisme**. L'etnocentrisme és la tendència humana a jutjar els altres des dels propis codis culturals. Aquest concepte va ser introduït per W. G. Sumner el 1907 amb l'objectiu de designar una actitud col·lectiva basada a repudiar les formes culturals que ens són més llunyanes (Renard-Casevitz). En paraules de Lévi-Strauss:

"La actitud más antigua y que reposa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos, puesto que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos encontramos en una situación inesperada, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales: las morales, religiosas, sociales y estéticas, que estén más alejadas de aquellas con las que nos identificamos."

(2000, p. 47).

L'antropologia beu d'aquestes dues tradicions filosòfiques. Segons Kuper, la clàssica definició de *cultura* d'Edward Tylor (1871): "Aquell tot complex que inclou el coneixement, les creences, l'art (inclosa la tecnologia), la moral, el dret, els costums i qualsevol hàbit i capacitat adquirida per l'home en tant que membre de la societat." té en compte les dues tradicions. D'una banda, considera la cultura com una totalitat adquirida que inclou el coneixement i la tecnologia; i, de l'altra, atorga un paper rellevant a les creences i els costums.

Kuper ens explica, però, com aquesta relació inicial entre la *Kultur* i la civilització es difuminarà a mesura que la disciplina evolucioni, especialment entre l'escola nord-americana, en què va predominar l'enfocament de la *Kultur* alemanya. Com hem vist en el primer mòdul, l'antropologia es va introduir als Estats Units sota el guiatge de Franz Boas, un professor alemany crític amb el corrent evolucionista que de 1899 a 1937 formaria tots els antropòlegs nord-americans que es dispersarien pel món estudiant les "cultures". Finalment, és el sociòleg nord-americà Talcott Parsons (1902-1979) qui va proposar l'especialització de les diferents àrees de les ciències socials. Parsons va proposar que la psicologia s'ocupés de l'individu, la sociologia dels sistemes socials, i l'antropologia de la cultura, entesa en el sentit de creences i valors. En canvi, la tradició europea es va resistir a abandonar aquell "tot complex"

Nota

No hem de confondre el racisme amb l'etnocentrisme. El racisme seria una legitimació pseudocientífica de la radicalització del prejudici etnocentrista. No és el mateix classificar la humanitat en races i establir la superioritat i el domini d'una d'elles que jutjar altres persones des dels propis valors i costums.

que incloïa la definició de Tylor. És a dir, es va resistir a separar els valors i les creences de l'estructura social, criticant a aquesta visió de la cultura que no pogués explicar de manera satisfactòria com les creences i els símbols influeixen en la política i en l'economia.

Els adjectius *social* o *cultural*, que acompanyen el nom genèric d'*antropologia*, també deriven d'aquestes dues tradicions filosòfiques. L'**antropologia social** fa referència sobretot a l'escola europea (especialment britànica i francesa), més interessada a analitzar i descriure sistemes i estructures socials; mentre que l'**antropologia cultural** s'associa a l'escola nord-americana, centrada sobretot en els valors i les creences. En realitat, tots dos interessos s'han barrejat i es barregen a banda i banda de l'Atlàntic, però ens parlen de tradicions acadèmiques que reflecteixen maneres diferents d'entendre la disciplina.



Talcott Parsons (1902-1979)

Comentari sobre els noms de l'antropologia

Submergir-se en l'antropologia social i cultural també significa familiaritzar-se amb els noms associats a aquesta com **etnologia** (el coneixement sobre les ètnies, nacions, races o tribus) i **etnografia** (l'escriptura sobre les ètnies, nacions, races o tribus). Encara que sovint s'utilitzin com a sinònims d'*antropologia* (sobretot *etnologia*), els matisos de cada significat revelen algunes característiques de la disciplina. Si l'antropologia social i cultural fa referència al coneixement d'aquesta humanitat diversa que definíem al principi, la tasca de l'antropòleg amplia la tasca de l'etnògraf i de l'etnòleg en el sentit que, a més d'observar, descriure i interpretar diferents societats i cultures, les compara per poder generalitzar sobre la condició humana. Des que Bronislaw Malinowski a Europa i Franz Boas als Estats Units instauraren el treball de camp com a condició *sine qua non* per a la reflexió antropològica, l'etnologia i l'etnografia no solament componen el conjunt de coneixements amb què treballa l'antropòleg, sinó que també esdevenen etapes de la feina que aquest du a terme. Així, desapareixen de l'horitzó de l'antropologia els anomenats *armchair anthropologists* o *antropòlegs de sofà*, que havien iniciat la disciplina des dels seus despatxos, reflexionant a partir de llibres escrits per viatgers, missioners i funcionaris colonials. L'antropòleg reflexiona sobre el fet social o cultural i la condició humana a partir del material que recull i treballa en un lloc concret.

1.2. L'alteritat com una manera de conèixer

Els subjectes d'estudi de l'antropologia han estat, tradicionalment, els classificats com a "altres". No podem oblidar que la disciplina sorgeix en un context colonial en què són els que Europa ha de "civilitzar", els anomenats *salvatges* o *primitius*, els que es converteixen en l'objecte d'estudi privilegiat de l'antropologia. No obstant això, aquesta frontera de l'alteritat ha anat canviant amb el pas del temps fins a desdibuixar-se. Les migracions, la globalització o una urbanització generalitzada han generat canvis en la realitat que també han afectat la disciplina. Res no impedeix que un antropòleg de l'Índia estudiï avui algun aspecte de la seva societat de la mateixa manera que un sociòleg pot aplicar el mètode etnogràfic per a analitzar un barri de Nova York. En efecte, amb el pas del temps l'antropologia ha ampliat el seu objecte d'estudi. D'una banda, ha estès i ha aplicat els seus mètodes i coneixements a les societats urbanes i, de l'altra, ha ampliat el seu centre d'interès de la diversitat cultural a la diversitat en general (de classe social, de sexe, d'edat, etc.) entenent-la com una de les característiques principals de la condició humana i, per tant, com a "lloc" primordial on buscar i estudiar aquesta humanitat. Davant aquests

fets, davant les ampliacions de l'objecte d'estudi, i les influències i els préstecs d'altres disciplines i a d'altres disciplines, encara podem considerar l'alteritat com una de les especificitats de l'antropologia?

Més enllà de l'interès per les altres cultures, l'antropologia estableix l'alteritat com una relació social (la que s'estableix amb els diferents) cabdal per a la disciplina, ja que l'antropòleg l'estudia i la practica simultàniament com a mètode de coneixement. En el seu llibre *El sentido de los otros* (1996), Marc Augé ens explica que si l'antropologia és abans que res una antropologia dels "altres" és perquè tota societat defineix una sèrie de relacions "normals" (instituídes i simbolitzades) entre grups i persones diferents (entre generacions, entre sexes, entre autòctons i estrangers, etc.). La primera tasca d'un antropòleg, diu Marc Augé, és establir aquest mapa de la identitat i l'alteritat relatives, en el lloc que estudia. És a dir, establir en un context determinat qui són els idèntics, qui els diferents, i quines les relacions que s'estableixen entre ells. L'antropologia considera que la identitat i la diferència són igual d'importants a l'hora de definir el grup i la persona, ja que totes dues es defineixen també per contrast. Identitat i diferència són les dues cares d'una mateixa moneda. Des d'aquest punt de vista, la categoria de salvatge és necessària per a pensar els civilitzats de la mateixa manera que no hi ha Occident sense Orient o negres sense blancs.

Però sobretot podem entendre **l'alteritat com un mètode de coneixement antropològic**. Un mètode que consisteix a aconseguir la distància necessària (una distància lliure de prejudicis) no solament per a apropar-se als que nosaltres considerem com a "altres", sinó també per a conèixer l'ésser humà en general. Aquesta consideració és molt important, ja que ens acostava a una de les premisses bàsiques del coneixement antropològic: **l'antropologia no busca el coneixement per reducció sinó per comparació i generalització**. En efecte, l'antropologia no fa estadístiques entre totes les cultures conegudes per trobar el comportament "mitjà" o "normal" de l'ésser humà, sinó que qualsevol pràctica cultural, per estranya i llunyana que ens sembli, ens diu alguna cosa sobre la condició humana. Per exemple, per a l'antropologia és tan important que els parents rosequin els ossos dels seus difunts per guardar-los en un lloc especial com el fet de que n'enterrin els cossos –probablement una de les pràctiques més esteses entre la humanitat a l'hora de tractar els cadàvers–, ja que totes dues ens diuen alguna cosa sobre l'experiència humana de la mort. En aquest mateix sentit, Ignasi Terradas (1995, p. 11-12) destaca les observacions de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) sobre *La Branca Daurada* de James Frazer (1854-1941), quan Wittgenstein comenta que hauria estat igual mostra de devoció que el germà de Schubert hagués trossejat les partitures del músic difunt per distribuir-les com a relíquies entre els seus deixebles que si les hagués conservat intactes en un lloc inaccessible o les hagués cremat en senyal de dol per la mort del compositor. És a partir d'aquestes experiències humanes compartides que la disciplina s'especialitza temàticament, per exemple, en l'antropologia de la mort, l'antropologia de l'art o l'antropologia de l'educació. Per tant, l'antropologia considera que totes les cultures tenen política, religió o economia independentment que tinguin estat, siguin animistes o practiquin

la caça i la recol·lecció com a mitjà principal de subsistència. Aquesta consideració, que ara ens pot semblar evident, ha estat també una altra de les grans aportacions de l'antropologia a les ciències socials.

En aquest sentit de l'alteritat com una manera de conèixer, el mateix Bronislaw Malinowski acabava el seu llibre *Els argonautes del Pacífic Occidental* afirmant que:

"No podremos alcanzar la última sabiduría socrática de conocernos a nosotros mismos si nunca abandonamos los estrechos límites de nuestras costumbres, creencias y prejuicios en que todos los hombres nacemos."

(1995/1922, p. 505).

Més recentment, un altre antropòleg, el francès George Balandier, reafirmava en el seu llibre *Modernidad y poder: el desvío antropológico* (1988) aquesta particularitat de l'antropologia i la seva utilitat per a analitzar un món actual caracteritzat pel moviment. Davant la dificultat per a captar una realitat fugissera, la mirada antropològica proporciona altres modes i maneres d'interpretar-la.

Adoptar una mirada antropològica significa ficar-se momentàniament en la pell de l'altre però no per a convertir-se en aquest altre sinó com a mètode de coneixement. Fixem-nos un moment en aquesta contradicció aparent, que és on resideix justament la força d'aquest mètode. En el seu llibre *El sentido de los otros* (1996) Marc Augé comenta que l'antropologia està basada en una paradoxa amb la qual es debat constantment. Se li demana que entengui els altres –i en aquest cas, la seva cultura– des de l'interior i des de l'exterior. És a dir, que l'etnògraf sigui a la vegada, i simultàniament, observador i participant, tal com predica el mètode etnogràfic per excel·lència. Observador, per a aconseguir la distància necessària per a copsar la realitat de manera objectiva, de la mateixa manera que un historiador, per exemple, aconsegueix aquesta distància gràcies al pas del temps. I participant, perquè vol experimentar, per comprendre'n la complexitat, aquesta alteritat que se li escapa. Llavors, podríem considerar l'experiència de l'alteritat com un mètode que permet apropar-se a l'altre lliure de prejudicis i a la vegada mantenir-se a la distància suficient per a veure allò que a aquest altre –protagonista que es troba immers en la seva realitat– li costa de veure en un sentit de totalitat. En altres paraules, seria com veure un aquari simultàniament des de dins i des de fora de la peixera.

2. El mètode etnogràfic

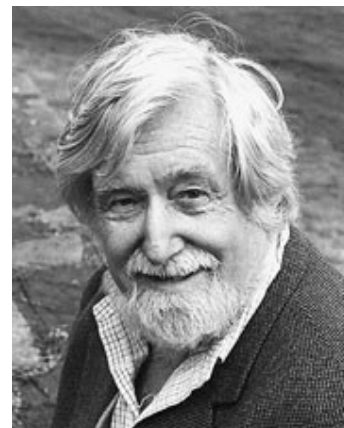
El mètode etnogràfic és i ha estat el mètode de recerca per excel·lència de l'antropologia. És el mètode que més han practicat i desenvolupat els antropòlegs i sobre el qual més han reflexionat. el Juntament amb el concepte de cultura, el podem considerar com una de les grans aportacions de la disciplina a les ciències socials. A *Etnografia*, Martyn Hammersley i Paul Atkinson (2001, p. 15) el defineixen com un mètode o un conjunt de mètodes, la principal característica dels quals és que l'etnògraf participa de la vida diària de les persones durant un període de temps, observant què passa, escoltant què es diu, fent preguntes i recollint qualsevol dada disponible que serveixi per a aclarir el tema de la recerca.

L'etnografia, però, va més enllà d'aquest mètode de recerca també conegut com a *treball de camp*. En primer lloc, l'etnografia és un enfocament que busca comprendre els fenòmens socials des de la perspectiva dels seus actors, agents o subjectes socials, i en segon lloc, el text resultat d'aquest mètode. En tant que escriptura, l'etnografia es caracteritza per la descripció dels fets des del punt de vista dels nadius, evitant etnocentrismes i judicis de valor (Guber, 2001, pp. 12-13). No es tracta, però, de fer una llista d'institucions, costums i persones, sinó que "el investigador debe aprender las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás" (Guber, 2001, p. 15). És a dir, l'etnògraf ha de convertir les dades que recull en intel·ligibles i significants per als lectors, restant el màxim de fidel possible a la visió local dels fets. Per tant, es tracta de la interpretació (alguns autors parlen de traducció o evocació) que proporciona l'etnògraf en tant que ha estat amb les persones d'aquest lloc, les ha vist i les ha escoltat. En aquest sentit, l'etnògraf construeix un argument o, en paraules de l'antropòleg nord-americà Clifford Geertz (1926-2006), també és un autor.

Fragment d'*El antropólogo como autor*, de Clifford Geertz

"La naturaleza «intermediaria» de casi la mayor parte de los escritos etnográficos, a medio camino entre textos saturados de autoría como David Copperfield, y textos vaciados de ella, como «Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento»... sigue siendo tan crucial, ahora que los antropólogos se hallan cogidos entre la vasta reorganización de las relaciones políticas mundiales y el no menos amplio replanteamiento de lo que debe considerarse que es la «descripción», como lo fue cuando la primera apenas había empezado, y el segundo no había empezado en absoluto. Su tarea sigue siendo demostrar, o más exactamente demostrar de nuevo, en diferentes momentos y con diferentes medios, que la descripción del modo en que otros viven, que no se presenta ni como cuentos sobre cosas que nunca ocurrieron, ni como informes sobre fenómenos medibles producidos por fuerzas calculables, aún puede inducir a la convicción."

(Geertz, 1989, pp. 150-151).



Clifford Geertz (1926-2006)

2.1. Bronislaw Malinowski (1884-1942) i el treball de camp

Es considera la introducció d'*Els argonautes del Pacífic Occidental* de Bronislaw Malinowski, publicat per primera vegada a Londres el 1922, com el text fundacional del treball de camp modern. En aquest, es planteja la importància de viure durant un període llarg entre els nadius, aprendre'n la llengua i participar de la seva vida en general com a mètode de recerca i coneixement. La diferència principal de la proposta de Malinowski respecte a l'etnografia anterior rau en el fet que és mitjançant aquesta immersió facilitada pel treball de camp que es pot transmetre el que ell anomena "los imponderables de la vida real" (Malinowski, 1995, p. 36). En efecte, ja no es tracta només de recollir una sèrie de dades interessants però inconnexes (mites, cançons, utensilis, noms de flors i animals, etc.), sinó que aquestes s'han d'interpretar dins una totalitat. De fet, és vivint una cultura que l'etnògraf la pot transmetre com una cosa viva.

Vegem a continuació alguns extractes de la introducció d'*Els argonautes del Pacífic Occidental* que expliquen l'experiència de Malinowski a l'hora d'entrar en contacte amb els indígenes de les illes Trobriand, que li va permetre postular els principis del treball de camp:

Lectura d'*Els argonautes del Pacífic Occidental*



Bronislaw Malinowski a les illes Trobriand

"Imagínes que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cerca de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado. Desde que uno instala su residencia en un compartimiento de la vecindad blanca, de comerciantes o misioneros, no hay otra cosa que hacer sino empezar directamente el trabajo de etnógrafo. Imagínes, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa, sin nada que le guíe ni nadie para ayudarlo. Se da el caso de que el hombre blanco está temporalmente ausente, o bien ocupado, o bien que no desea perder el tiempo en ayudarlo.

Eso fue exactamente lo que ocurrió en mi iniciación en el trabajo de campo en la Costa Sur de Nueva Guinea. Recuerdo muy bien las largas visitas que rendí a los poblados durante las primeras semanas y el descorazonamiento y la desesperanza que sentía después de haber fallado rotundamente en los muchos intentos, obstinados pero inútiles, de entrar en contacto con los indígenas o de hacerme con algún material. Tuve períodos de tal desaliento que me encerré a leer novelas como un hombre pueda darse a la bebida en el paroxismo de la depresión y el aburrimiento del trópico.

Imagínese luego haciendo su primera entrada en una aldea, sólo o acompañado de un cicero blanco. Algunos indígenas se agrupan a su alrededor, sobre todo si huele a tabaco. Otros, los más dignos y de mayor edad, permanecen sentados en sus sitios. Su compañero blanco tiene su propia forma rutinaria de tratar a los indígenas y no entiende nada, ni le importa mucho la manera en que uno, como etnógrafo, se les aproximaría. La primera visita le deja la esperanza de que al volver solo las cosas serán más fáciles. Por lo menos, tales eran mis esperanzas [...].

[...] Sabía que el mejor remedio era ir recogiendo datos concretos, y obrando en consecuencia hice un censo del poblado, tomé notas de las genealogías, levanté planos y registré los términos de parentesco. Pero todo esto quedaba como material muerto que no me permitía avanzar en la comprensión de la mentalidad y el verdadero comportamiento del indígena, ya que no conseguí sacarles a mis interlocutores ninguna interpretación sobre esos puntos, ni pude captar lo que llamaríamos el sentido de la vida tribal. Tampoco avancé un paso en el conocimiento de sus ideas religiosas y mágicas, ni en sus creencias sobre la hechicería y los espíritus, a excepción de unos cuantos datos superficiales del folklore, encima mutilados por el uso forzado del pidgin-English. La información que recibí por boca de algunos residentes blancos del distrito, de cara a mi trabajo, fue todavía más desanimadora que todo lo demás. Había hombres que habían vivido allí durante años, con constantes oportunidades de observar a los indígenas y comunicarse con ellos, y que, sin embargo, a duras penas sabían nada que tuviera interés, ¿cómo podía, pues, confiar en ponerme a su nivel o superarlos en unos cuantos meses o en un año? Además, la forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. Y en su mayoría, como es de suponer, estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas. La costumbre de tratar con superioridad y suficiencia lo que para el etnólogo es realmente serio, el escaso valor conferido a lo que para él es un tesoro científico –me refiero a la autonomía y las peculiaridades culturales y mentales de los indígenas–, esos tópicos tan frecuentes en los textos de los amateurs, fueron la tónica general que encontré entre los residentes blancos.

De hecho en el mi primer período de investigación en la costa del sur no logré ningún progreso hasta que estuve solo en la zona, y en todo caso, lo que descubrí es donde reside el secreto de un trabajo de campo efectivo. ¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? Como de costumbre, sólo obtendremos resultados satisfactorios si aplicamos paciente y sistemáticamente cierto número de reglas de sentido común y los principios científicos demostrados, y nunca mediante el descubrimiento de algún atajo que conduzca a los resultados deseados sin esfuerzo ni problemas. Los principios metodológicos pueden agruparse bajo tres epígrafes principales; ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas. [...].

[...] Como se ha dicho, lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en sus mismos poblados [...]. Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado –en principio una aventura extraña, a veces enojosa, a veces cargada de interés– toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea. Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes, a las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mi alrededor la vida del pueblo que se ponía en marcha [...]. En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombres y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya. Debe tenerse en cuenta que los indígenas, al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o autocontrolarse por mi presencia, a la vez que yo dejé de ser un elemento disturbador de la vida tribal que me proponía estudiar [...].

[...] Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapase a mi atención. Las alarmas al anochecer por la proxi-

midad de los hechiceros, una o dos grandes –realmente importantes– peleas y rupturas dentro de la comunidad, los casos de enfermedad, las curas que se habían aplicado y las muertes, los ritos que se debían celebrar, todo esto sucedía ante mis ojos, por así decirlo, en el umbral de mi casa, sin necesidad de esforzarme por miedo a perdermelo. Y es necesario insistir en que siempre que ocurre algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar lo que pasa, están demasiado excitados para mostrarse reticentes y demasiado interesados para que su imaginación se prive de suministrar toda clase de detalles. También cometí, una y otra vez, faltas de cortesía que los indígenas, bastante familiarizados conmigo, no tardaron en señalarme. Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirir el de las buenas y malas maneras indígenas. Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas, y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo [...]."

(Malinowski 1995, pp. 22-26).

D'aquesta lectura podem extreure algunes de les premisses bàsiques del treball de camp:

- L'etnògraf ha de viure la vida de les persones que vol estudiar, s'hi ha d'introduir, fins que aquesta forma de vida perdi el caràcter exòtic o extravagant. És només mitjançant aquesta immersió que l'etnògraf pot captar el punt de vista dels nadius i, a la vegada, aquests es poden acostumar a la seva presència.
- L'etnògraf extreu el material empíric necessari per a la seva reflexió a partir de les observacions que fa i les relacions socials que estableix durant la vida al camp.
- L'etnògraf ha de passar un període de temps significatiu en el seu terreny per a captar l'estructura social de la cultura estudiada i no solament les anècdotes. De fet, Malinowski va fer tres expedicions entre 1914 i 1920, establint, pel treball de camp, una temporalitat mínima de dos anys de duració.
- L'etnògraf es diferencia de la resta de persones que entren en contacte amb una cultura (per exemple: missioners, funcionaris colonials o comerciants) en el fet que busca conèixer la complexitat d'aquesta cultura de manera seriosa, aplicant un mètode científic.

2.2. L'etnografia en contextos urbans

Tal com hem apreciat en la lectura de Malinowski, el mètode etnogràfic es va concebre per a societats petites, tradicionals o rurals amb un alt grau de cohesió interna. Aquest mètode implicava que l'etnògraf havia de passar llargs períodes vivint en una societat que no era la seva per a captar el punt de vista dels nadius i reflexionar sobre la condició humana a partir d'aquesta alteritat o diferència. També implicava que l'etnògraf aconseguia la distància social necessària per

a evitar l'etnocentrisme, assegurar-se cert grau d'objectivitat i qüestionar les pròpies categories de pensament, mitjançant la seva profunda diferència amb la societat estudiada.

Què passa, però, a l'hora d'aplicar aquest mètode en societats estatals, occidentals i/o urbanes?

Com hem pogut observar, l'etnografia va néixer en un context colonial. El procés mundial de descolonització ocorregut després de la Segona Guerra Mundial va tenir conseqüències importants per a la disciplina. Pujades (2004, p. 54-55) ens explica que una va ser la pèrdua d'interès per part de l'*establishment* de les antigues metròpolis (Gran Bretanya, França), la qual cosa va provocar una crisi institucional que va desplaçar el seu centre de desenvolupament als Estats Units. Una altra conseqüència va ser la vinculació ideològica de l'antropologia al colonialisme, que va provocar el qüestionament de la pràctica etnogràfica clàssica a les antigues colònies i va canviar la natura de les relacions socials entre etnògrafs i etnografiats. El nou context internacional propicia el sorgiment d'antropòlegs dels nous països d'Àsia, Àfrica i Oceania que utilitzen l'etnografia per a incidir en les problemàtiques dels seus llocs d'origen.

Si a aquest procés de descolonització en sumem d'altres— com ara la interdisciplinarietat, que desdibuixa les fronteres entre les disciplines, la globalització i, en conseqüència, la disminució de societats "tradicionals" aïllades de l'estat o del mercat, o la mateixa crítica postmoderna a l'autoritat etnogràfica i, per tant, a l'objectivitat aconseguida gràcies a la distància social amb els subjectes d'estudi—, trobem que avui en dia bastants antropòlegs tendeixen a estudiar realitats socioculturals més pròximes a les seves. Els anglosaxons han anomenat aquest nou panorama internacional *anthropology at home* (Pujades, 2004, p. 55). L'antropologia s'adapta al nou context internacional, ja que el seu objecte de coneixement privilegiat, tal com hem vist en aquest mòdul, no són els "altres" en sí mateixos sinó la condició humana en la seva varietat i diversitat. Malgrat això, nombrosos antropòlegs i sociòlegs continuen recomanant una certa distància social amb els subjectes d'estudi, ja que una implicació molt personal pot dificultar la perspectiva crítica de l'investigador. En canvi, altres científics consideren que el discurs sobre la distància social és una excusa per a mantenir la neutralitat política de l'investigador, que s'hauria d'implicar en benefici dels observats, especialment quan aquests viuen situacions d'exclusió o marginació (Guasch, 2002, p. 37).

En realitat, l'aplicació del mètode etnogràfic en societats urbanes tampoc no és cap novetat. Als Estats Units, el mètode etnogràfic es va aplicar molt aviat en la recerca de les ciutats nord-americanes. Els sociòlegs de l'anomenada *escola de Chicago* consideraven que les ciutats estaven compostes per una gran quantitat de grups diversos que conformaven unitats similars a les "cultures" estudiades pels seus col·legues antropòlegs. Per tant, consideraven que aquests grups es podien analitzar aplicant el mateix mètode de recerca que els etnò-

grafs. A partir dels anys vint, sociòlegs i antropòlegs fan treball de camp entre delinqüents, prostitutes o drogoaddictes d'aquestes ciutats, inaugurant un camp d'estudi bàsic per a l'educació social.



Hobos (sense sostre i vagabunds) dels Estats Units durant la època del *crack* del 29. El sociòleg Nels Anderson, alumne de Robert E. Park a Chicago, va escriure el llibre *The Hobo - The Sociology of the Homeless Man* (1923) utilitzant l'observació participant com a mètode de recerca.

En resum, el mètode etnogràfic també s'utilitza en realitats diferents de les que van estudiar els pares de l'antropologia. Sens dubte, sembla el mètode que millor s'adapta a l'estudi dels pobles "tradicionals" però també a les situacions socials d'exclusió, marginació i desviació dins les anomenades *societats complexes* i, finalment, a tota realitat en què es vulgui privilegiar el punt de vista dels actors (Guasch, 2002, p. 35). En l'actualitat, podem trobar etnografies sobre una institució psiquiàtrica, una residència de gent gran, el metro, el senat o una empresa. En aquestes realitats, el treball de camp acostuma a disminuir en temps i intensitat però continua aplicant les seves tècniques de recerca més conegudes com són l'observació participant i l'entrevista etnogràfica.

2.3. La reflexió antropològica sobre l'objectivitat i l'autoritat etnogràfica

La crítica postmoderna a l'autoritat etnogràfica se centra a qüestionar les etnografies com a fonts objectives de coneixement, subratllant aspectes que forçosament han d'influir en el resultat final com ara les inquietuds pròpies de l'etnògraf o el tipus de relacions que ha establert amb els informants durant la recollida de les dades. Un exemple d'aquesta revisió o reflexió postmoderna

sobre el treball de camp i la seva relació amb la disciplina la trobem a *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, de Paul Rabinow (1977), alumne de Clifford Geertz:

"A riesgo de quebrar los tabúes del clan, yo sostengo que toda actividad cultural es experimental, que el trabajo de campo es un tipo específico de actividad cultural, y que es precisamente esta actividad la que define la disciplina. Pero lo que consecuentemente debería ser la fuerza misma de la antropología –su actividad experimental, reflexiva y crítica– se ha eliminado como área válida de investigación en aras de la adhesión a una visión positiva de la ciencia, que encuentro radicalmente impropio en una disciplina que pretende estudiar la humanidad."

(Rabinow, 1992, p. 26).

A partir de la crítica postmoderna, alguns antropòlegs han centrat les seves reflexions en l'etnografia com a gènere literari. És a dir, en tant que text i escriptura i no solament com a mètode científic de recerca. La publicació pòstuma (1967) d'*A diary in the strict sens of the term*, el diari íntim de Bronislaw Malinowski mentre treballava a Nova Guinea, va servir com a punt de partida d'aquesta crítica. En aquest diari, que l'autor mai no va escriure per a ser publicat, l'etnògraf polonès expressa estats d'ànim, desitjos i angoixes viscuts durant la seva estada en el terreny. La diferència entre el to íntim del diari i el to neutral emprat en les seves obres provoca la reflexió postmoderna sobre la construcció del discurs etnogràfic.

Fragment de *Diario de campo en Melanesia*, de Bronislaw Malinowski

"Viernes, 16-11. Ayer: por la mañana trabajé en el diario retrospectivo. La Srta. H. U., té a las 11; charla sobre un misionero de Tule Island que tuvo hijos, y fue expulsado y excomulgado; se casó; los nativos le roturaron plantaciones; se hizo verdaderamente rico; y fue readmitido en la Iglesia [...]. La Sra. Gofton me contó acerca de un plantador que, borracho, raptó a una nativa de 14 años, y la retuvo durante dos años contra su voluntad; le compró cantidad de cosas, un gramófono, un coche, etc. Al fin ella acabó tomándole afecto. Él se fue al sur, y se casó con una blanca; la negra se puso furiosa con él, fue a la casa, se llevó el coche, etc. La blanca, al enterarse, lo dejó, y se marchó de nuevo al sur [...]. Cargado de indiferente sensualidad que estoy resuelto a vencer. Pienso en E.R.M., pero la violencia de la añoranza me embotó. Casi resignado a permanecer en Samarai. ¡Al fin y al cabo, no estoy desperdiciando tanto mi tiempo aquí!"

(Malinowski, 1989, p. 130).

L'etnografia moderna tracta d'assumir aquesta subjectivitat inherent al mètode etnogràfic explicitant de manera minuciosa les condicions de recollida de les dades en els apartats dedicats a la metodologia. En les etnografies, els antropòlegs no solament expliciten detalladament aquestes condicions sinó que parteixen de la pròpia experiència del treball de camp per construir la seva problemàtica teòrica. Vegem un exemple de com l'antropòloga nord-americana Nancy Scheper-Hughes integra emocions i experiències en el seu llibre *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil* (1997).

La torbació de Nancy Scheper-Hughes

Nancy Scheper-Hughes va viure entre 1964 i 1966 a una barriada del Brasil com a treballadora social i assistent sanitària dels cossos de pau (agència federal dels Estats Units que envia voluntaris arreu del món per promoure el desenvolupament). D'aquesta època, comenta en la seva introducció: "Enfrentarse a la enfermedad, al hambre y a la muerte (especialmente a la muerte infantil) era lo que más turbaba la conciencia y la sensibilidad de una forastera acomodada y lo que dio forma a mi trabajo, primero en el desarrollo

comunitario y, muchos años después, en mi investigación antropológica" (1997, p. 22). En efecte, el 1982 torna a la barriada com a antropòloga transformant aquesta torbació inicial en la seva problemàtica d'estudi principal. "La tesis original [...] de este libro es el amor y la muerte en el Alto do Cruzeiro y específicamente el amor maternal y la muerte infantil. Este libro trata sobre la cultura y escasez, ambas en su sentido material y psicológico, y sobre sus efectos sobre el pensamiento y la práctica moral, particularmente sobre el "pensamiento maternal" [...]. ¿Qué efectos, me preguntaba, tiene un estado crónico de hambre, enfermedad, muerte y pérdida sobre la capacidad de amar, confiar y tener fe, y mantener estos términos en su sentido más amplio? [...]. Más de trescientos bebés murieron sólo en 1965 [...]. Si aquello no me hubiera traumatizado entonces, seguramente hoy no estaría escribiendo este libro" (1997, p. 27). L'actitud resignada de les mares davant la quotidianitat de la mort infantil és el que més la sorprèn i pertorba. I és justament aquesta sorpresa el punt de partida de la seva recerca.

Antropòlegs de gran vàlua per a la disciplina com, per exemple, Claude Lévi-Strauss han reflexionat sobre les particularitats d'aquesta situació "estranya" en què es col·loca l'etnògraf quan fa treball de camp. A *Tristos Tròpics*, Lévi-Strauss rememora les seves expedicions etnogràfiques, quinze anys després del seu retorn del Brasil. El ja clàssic inici d'aquest llibre, "Odio els viatges i els exploradors", desacredita la possible porció d'exotisme associada al treball de camp per a concentrar-se en la quotidianitat que ha de (re)construir l'etnògraf. És en la relació quotidiana amb els nadius que l'antropòleg aprèn tant la cultura que vol etnografiar com l'ofici d'etnògraf.

Fragment de *Tristos Tròpics* de Claude Lévi-Strauss

"Hom ensenya als joves etnògrafs que els indígenes temen de deixar-se captar per la càmera fotogràfica i que convé de pal·liar llur temor i indemnitzar allò que consideren com un risc, fent-los un regal en forma d'objecte o de diners. Els caduveo havien perfeccionat el sistema: no solament exigien d'ésser pagats per deixar-se fotografiar, sinó que m'obligaven a fotografiar-los perquè els pagués; gairebé no passava dia sense que una dona se'm presentés, extraordinàriament abillada, i m'imposés, de bon grat o per força, de retre-li homenatge amb una fotografia seguida d'uns quants milreis. Estalviador pel que feia als carrets, sovint em limitava a una simulació i pagava. Això no obstant, hauria estat una de les pitjors formes d'etnografiar, oposar resistència a aquest tripijoc, o fins i tot considerar-lo com una prova de decadència o de mercantilisme. Car, sota una forma transposada, reapareixien d'aquesta manera tot de trets específics de la societat indígena: independència i autoritat de les dones d'alta naixença; ostentació davant l'estranger i reivindicació de l'homenatge del comú. La presentació podia ésser fantasiosa i improvisada: el comportament que la inspirava conservava tota la seva significació; a mi em corresponia de restablir-la en el context de les institucions tradicionals."

(Lévi-Strauss, 1992, pp. 175-176).

Lectura recomanada

C. Lévi-Strauss (1992). *Tristos Tròpics*. Barcelona: Anagrama.

3. Les tècniques de recerca en l'etnografia

Una de les premisses del treball de camp és que la realitat viscuda per l'investigador és la que anirà determinant com i què s'ha d'investigar. Rosana Guber (2001, p. 55) afirma que, comparat amb els procediments d'altres ciències socials, el treball de camp etnogràfic es caracteritza per la falta de sistematització. Durant el treball de camp, un etnògraf pot donar classes d'alfabetització o de cuina, participar en rituals religiosos, viure en una casa ocupada, xerrar amb l'alcalde, els jubilats o els nens, pasturar ovelles, teixir jerseis, assistir a bodes, assemblees veïnals, reunions de partits polítics o jugar a les cartes amb les dones de l'alta societat. Tot depèn del que l'interessi i també del tipus i qualitat de les relacions socials que hagi establert amb els subjectes socials. Cap treball de camp no és igual que un altre o, en altres paraules, hi ha tants treballs de camp com etnògrafs. Justament és l'ambigüitat, afirma Guber (2001, p. 56), la característica distintiva d'un mètode que necessita molta flexibilitat per a adaptar-se a cada context, parteix de la ignorància metodològica de l'investigador per a situar-se en el terreny i basa el seu coneixement en les relacions socials que aquest estableix amb els actors. No obstant això, la disciplina ha anat definint algunes tècniques de recerca que la caracteritzen. Les més conegudes –i sobre les quals s'ha reflexionat més– són l'**observació participant** i l'**entrevista etnogràfica**.

3.1. L'observació participant

Sovint confosa amb el treball de camp en general, l'observació participant es caracteritza perquè és la tècnica de recerca dissenyada per a treballar directament sobre el terreny. El camp o terreny és el "laboratori" de l'antropòleg; on recull les dades que li serveixen per a construir el coneixement antropològic. Aviat notarem la contradicció aparent entre les dues paraules que componen el nom d'aquesta tècnica de recerca. És en aquesta tensió entre l'observació i la participació, entre la distància i la proximitat o entre l'exterior i l'interior, on rau la seva aportació original a les ciències humanes i socials.

Rosana Guber considera que l'observació participant consisteix en dues activitats principals:

"observar sistemàtica y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población."

(Guber, 2001, p. 57).

D'una banda, l'investigador participa de la vida quotidiana dels subjectes, fent les seves activitats i aprenent a comportar-se com un d'ells. D'altra banda, l'investigador observa la societat estudiada i registra tot el que veu i escolta. L'objectiu de l'observació participant és acumular un corpus d'informació et-

Lectura recomanada

R. Guber (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

nogràfica que faciliti l'elaboració del coneixement sobre algun problema propi de les ciències socials (Sanmartín, 2003, pp. 51-52). Aquest corpus de coneixements s'aconsegueix sobretot gràcies a la immersió de l'investigador en la vida quotidiana dels actors, és a dir, gràcies a l'experiència del treball de camp.

Si l'observació participant requereix la flexibilitat i l'adaptabilitat de l'investigador, també requereix la comprensió, la paciència i l'acceptació dels subjectes d'estudi. En efecte, l'observació participant implica una relació i una comunicació amb els actors que condiciona forçosament els resultats de la recerca. És impossible, però, que un etnògraf estableixi aquest tipus de relació amb tots els membres d'una societat. Un etnògraf entra en contacte, es comunica, es relaciona i entrevista amb un nombre finit de persones, sovint escollides pels seus coneixements particulars, l'afinitat de caràcters o la disposició a col·laborar. Aquests interlocutors de l'etnògraf s'han anomenat tradicionalment **informants** en tant que expliquen els detalls i matisos de la seva cultura a l'etnògraf que no la coneix. Encara que aquesta denominació hagi estat criticada perquè emfatitza una relació unidireccional que no atorga la importància suficient als subjectes d'estudi o perquè no preveu el retorn dels resultats de la recerca a aquests, fa ressaltar la situació d'ignorància metodològica que defineix a l'etnògraf. **A diferència d'altres disciplines en què el científic se situa en la posició del saber, l'etnògraf sap molt poc de la situació que vol estudiar.** És l'"informant" el que el guiarà a través de la seva cultura, li explicarà pacientment allò que no coneix, l'acollirà a casa seva o li presentarà altres persones. Òbviament, aquesta relació personal requereix una **ètica professional** per part de l'antropòleg que respecti la confiança i la seguretat dels informants.

La forma preferent per a registrar el que veu, el que escolta i el que viu un etnògraf és el **diari de camp**. Aquest tipus de document consisteix en un conjunt articulat d'entrades escrites que evidencien els estats d'ànim, les converses o els fets viscuts durant el treball de camp. Mentre està en el terreny, l'etnògraf anota regularment tot el que fa, el que li passa i el que sent de manera similar a com ho faria en un diari íntim, només que enfocat al lloc i tema de la seva recerca (García Jorba, 2000, p. 15). Avui en dia, altres formes de registre, com són les gravadores de veu, el vídeo i la fotografia, han completat el diari de camp tradicional, considerat ja per Malinowski com el mètode ideal de registre etnogràfic:

"[...]. Durante el paseo diario a través del poblado si encontramos que ciertos pequeños incidentes se repiten una y otra vez, ciertas formas características de tomar la comida, de conversar o de hacer un trabajo debemos anotarlo cuanto antes. Es importante también que el trabajo de recogida y fijación de impresiones se comience lo antes posible en el curso del trabajo sobre un distrito. Pues, ciertas peculiaridades sutiles sólo llaman la atención mientras son nuevas, dejando de percibirse tan pronto como se hacen familiares. Otras, por el contrario, sólo se perciben conociendo mejor las condiciones locales. Un diario etnográfico, llevado a cabo de forma sistemática a lo largo del trabajo sobre un distrito, sería el instrumento ideal para esta clase de estudios. Y si, junto a lo normal y típico, el etnógrafo toma cuidadosa nota de las débiles desviaciones de la norma y de las más acentuadas, de este modo podrá precisar los dos extremos entre los que oscila la normalidad [...]. En esta clase de trabajo, a veces, conviene que el etnógrafo deje de lado la cámara, el cuaderno y el lápiz e intervenga él mismo en lo que está ocurriendo. Puede tomar parte en los juegos de los indígenas, puede acompañarlos en sus visitas y paseos, o sentarse a escuchar y compartir sus conversaciones [...]."

(Malinowski, 1995, pp. 37-38).

3.2. L'entrevista

L'observació participant és probablement la tècnica més característica de l'etnografia, però no és l'única utilitzada a l'hora de fer treball de camp. Altres tècniques com, per exemple, l'elaboració de genealogies, mapes i censos, el dibuix (propri o fet pels subjectes estudiats), el visionament d'àlbums de fotos amb els quals els subjectes recorden aspectes importants de la seva vida com també les diferents modalitats d'entrevistes, són, entre altres, utilitzades per l'etnografia moderna. De fet, l'etnògraf utilitza totes les tècniques que considera útils per a la recerca, i en fa, això sí, una descripció detallada en el text final. Un cop abordada l'observació participant, ens centrarem en les entrevistes, i sobretot en l'entrevista en profunditat o entrevista no dirigida, que alguns també anomenen *entrevista etnogràfica*, per la seva importància en tant que tècnica no intrusiva en la realitat estudiada.

Rosana Guber defineix l'entrevista com:

"[...] una situación en la cual una persona (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (entrevistado, respondente, informante). Esta situación suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o standards de acción, y a los valores o conductas ideales."

(Guber, 2001, p. 75).

L'entrevista etnogràfica, informal, oberta o no directiva, a diferència de l'entrevista tancada –en què es respon amb un *sí*, un *no* o amb una de les opcions que té preparades l'entrevistador–, permet que l'informant respongui a les preguntes de l'investigador amb les seves pròpies categories. De fet, s'apropa més a una conversa ideal en què l'informant parla i l'entrevistador escolta, intervenint només per a demanar aclariments o dirigint la conversa de tant en tant cap a aspectes que li interessin.

L'art de l'investigador/entrevistador recau, primer, en el fet de ser capaç de plantejar les preguntes que provoquin la loquacitat de l'informant i, segon, en el rendiment posterior que pugui treure de les respostes dins el marc de la totalitat de la recerca. Tanmateix, abans de trobar les preguntes significatives, cal que l'investigador conegui més detalls del terreny d'estudi. Rosana Guber

(2001, p. 89) recomana que, a l'inici, les preguntes siguin el més generals i descriptives possible. És a dir, que faci preguntes com les següents: "Em pot explicar com és el barri?", o "Em pot explicar els seus primers anys de vida al barri?" En lloc d'anar directament al gra demanant, per exemple, si al barri sempre hi ha hagut delinqüència. En efecte, si preguntem directament quins són els problemes d'un barri marginal, estem pressuposant, primer, que el barri té problemes i, segon, que el que nosaltres considerem problemes també ho és per als habitants. Probablement, això provocarà que els informants ens considerin com a assistents socials i ens tractin com a tals. De fet, l'investigador/entrevistador ha de ser el més neutre possible o, encara millor, ha de ser conscient del marc interpretatiu que ell o els informants donen a les seves preguntes, ja que aquest provocarà variacions significatives en les respostes.

Per tant, la premissa bàsica de l'entrevista etnogràfica és la no-directivitat, que permet que aflorin ideologies, experiències i sentiments dels entrevistats, mostrant els seus punts de vista. L'entrevista etnogràfica parteix de la hipòtesi que, si l'etnògraf formula les preguntes i dirigeix la conversa, condiciona l'entrevista i l'entrevistat, que s'ha de situar, pensar i respondre amb les categories de l'etnògraf, amagant així els seus punts de vista. En aquest sentit, tant l'observació participant com l'entrevista etnogràfica es complementen com a tècniques per a conèixer els significats locals del tema que s'investiga.

Resum

L'antropologia social i cultural reflexiona sobre la condició humana a partir de la varietat de formes de vida dels éssers humans. Per portar a terme aquest objectiu, l'antropologia s'ha dotat de diferents conceptes i mètodes.

Un d'aquests conceptes ha estat el de cultura amb dues accepcions principals. D'una banda, en tant que atribut distintiu de la humanitat, en el sentit de tot allò que és creat per l'home i, en conseqüència, oposat a la natura en el seu sentit d'innat, d'allò que ens ve donat. Per tant, la cultura és tot allò que s'aprèn. D'altra banda, en tant que entitat social relativament autònoma i complexa que agrupa en una forma concreta coneixements, símbols, creences, valors, costums, lleis, tecnologies i, en general, qualsevol hàbit i capacitat adquirida per l'home com a membre de la societat.

Pel que fa al mètode, és important recordar que l'antropologia és una ciència de base empírica. Això vol dir que obté el coneixement de les recerques empíriques que duen a terme els antropòlegs i de les possibles comparacions entre aquestes. Dos mètodes són característics de la disciplina: primer, el mètode etnogràfic, la característica principal del qual és que busca comprendre els fenòmens socials des de la perspectiva dels actors, agents o subjectes socials; i, segon, el mètode comparatiu, mitjançant el qual l'antropologia pot generalitzar sobre la condició humana.

El mètode etnogràfic també s'utilitza en realitats diferents de les estudiades pels pares de l'antropologia. L'antropologia ha estès i aplicat els seus mètodes i coneixements a les societats urbanes, com també ha ampliat el seu centre d'interès de la diversitat cultural a la diversitat en general (de classe social, de sexe, d'edat, etc.) entenent-la com una de les característiques principals de la condició humana i, per tant, com a "lloc" primordial on buscar i estudiar aquesta humanitat.

Glossari

diari de camp *m* Document consistent en un conjunt articulat d'entrades escrites que evidencien els estats d'ànim, les converses o els fets viscuts per l'antropòleg durant el treball de camp.

etnocentrisme *m* Actitud col·lectiva que consisteix a repudiar les formes culturals, morals, religioses, socials i estètiques, més allunyades de les pròpies.

etnografia *f* Enfocament que busca comprendre els fenòmens socials des de la perspectiva dels seus actors. També és el mètode de recerca per aconseguir aquest enfocament, i el text resultat de l'aplicació d'aquest mètode.

observació participant *f* Tècnica de recerca pròpia del mètode etnogràfic, dissenyada per treballar directament sobre el terreny. Com el seu nom indica, l'observació participant consisteix en dues activitats principals: d'una banda, l'investigador participa de la vida quotidiana dels subjectes, fent les seves activitats i aprenent a comportar-se com un d'ells; d'altra banda, l'investigador observa la societat estudiada registrant tot el que veu i escolta.

particularisme històric *m* Teoria de Franz Boas (1858-1942) que reacciona al paradigma evolucionista del segle XIX i la seva classificació universal de les cultures segons el grau d'evolució assolit. Per Franz Boas, les particularitats de cada cultura són històriques, evolucionen de maneres diferents i impossibiliten, per tant, una classificació universal de la humanitat.

relativisme cultural *m* Tendència a suposar que cada cultura és un univers en si mateixa i que, per tant, és molt difícil entendre-la i jutjar-la des d'altres punts de vista.

treball de camp *m* Recerca de l'etnògraf en el terreny d'estudi per captar el punt de vista local dels fets. Durant aquest període significatiu de temps, l'investigador utilitza diverses tècniques de recerca, la més coneguda de les quals és l'observació participant.

Bibliografia

- Auge, M.** (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- Balandier, G.** (1988). *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Madrid: Júcar Universidad.
- Bonte, P. i Izard, M.** (2000). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. París: Quadrige/PUF.
- García, J. M.** (2000). *Diarios de campo*. Madrid: CIS.
- Geertz, C.** (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Guasch, O.** (2002). *Observación participante*. Madrid: CIS.
- Guber, R.** (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guber, R.** (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hammersley, M. i Atkinson, P.** (2001). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Kuper, A.** (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C.** (1986). *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lévi-Strauss, C.** (1992). *Tristos Tròpics*. Barcelona: Anagrama.
- Malinowski, B.** (1986/1922). *Els argonautes del Pacífic Occidental*. Barcelona: Edicions 62.
- Malinowski, B.** (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona: Júcar.
- Malinowski, B.** (1995). *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.
- Pujades, J. (Coord.)**. (2004). *Etnografía*. Barcelona: UOC.
- Rabinow, P.** (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar
- Renard-Casevitz, F. M.** (2000). Etnocentrisme. A P. Bonte i M. Izard. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. París: Quadrige/PUF.
- Sanmartín, R.** (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.
- Scheper-Hugues, N.** (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Terradas, I.** (1995). *Requiem Toda. Ensayo de comprensión de las costumbres históricas de los Toda ante la muerte*. Barcelona: Universitat de Barcelona.