

# Introducció a l'antropologia: debats clau

Débora Lanzeni  
Elisenda Ardèvol

PID\_00210032



*Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>*

# Índex

<b>1. Introducció</b> .....	5
1.1. El cas del <i>bricoleur</i> en les ciències socials .....	5
1.2. Ciència i no-ciència .....	9
1.3. L'etnografia: aproximació metodològica i posició epistemològica .....	9
<b>2. Eixos de debat</b> .....	15
2.1. Naturalesa-cultura .....	15
2.2. Individu-societat .....	16
2.3. Racional-irracional .....	20
2.4. Relativisme i universals .....	22
<b>3. De l'experimentació i la simetria</b> .....	26
<b>Bibliografia</b> .....	29



## 1. Introducció

L'antropologia és una disciplina que aborda l'estudi de l'ésser humà des d'una perspectiva holística i polièdrica; és a dir, combina els diferents enfocaments de les ciències naturals, humanes i socials per investigar sobre l'origen i l'evolució de la humanitat, així com per comprendre la variabilitat històrica i cultural del que significa ésser humà. Tradicionalment, i a partir de la sistematització que va proposar Franz Boas, l'antropologia s'ha dividit en quatre branques: antropologia física o biològica; antropologia social i cultural; evolució humana; i antropologia lingüística. La humanitat, però, no s'entendria sense les seves formes socials i sense la pedra i el morter amb els quals edifiquem la vida quotidiana: la cultura. Per això, en aquesta introducció general a l'antropologia farem un èmfasi especial en la branca de l'antropologia social i cultural, de manera que ens permeti construir la bastida del coneixement antropològic sobre la complexitat i la diversitat de l'espècie humana, i alhora reflexionarem sobre la nostra pròpia contemporaneïtat.

Aquest text té la intenció de ser com una obertura musical, un text introductor que ens permeti iniciar el camí cap a la reflexió antropològica a partir de tres aspectes fonamentals: oferir alguns coneixements elementals de la feina antropològica, assenyalar qüestions clau que des del començament de la disciplina fins avui són els sediments del pensament antropològic, i finalment, situar l'aventura de la recerca antropològica en el conjunt de les ciències humanes i socials. En el nivell narratiu no intenta ser exhaustiu ni explicatiu, sinó més aviat ambiciona ser un transmissor de les discussions més nuclears, d'alguns camins recorreguts i d'alguns pensaments que es troben en el centre de l'antropologia i que creiem que són necessaris i poden ser motivadors per a qui s'inicia en aquesta disciplina. Per això, el fil conductor és una trajectòria analítica de l'antropologia més que un recorregut històric dels canvis i fites de la disciplina. En aquesta trajectòria ens detindrem en alguns dels grans divisors sobre els quals es va fundar l'antropologia, i que al seu torn, representen els principals obstacles que aquesta disciplina afronta contínuament.

### 1.1. El cas del *bricoleur* en les ciències socials

Les ciències humanes i socials es dediquen a l'estudi dels éssers humans, el que fan, com són, com s'organitzen, pensen, creen, produeixen i, especialment, què els caracteritza com a espècie. Cada una d'aquestes ciències s'interessa per algunes de les esferes de la complexió humana i desenvolupa diferents temes i objectes d'estudi que donin compte de les preguntes que els corresponen, però si bé els seus interessos poden ser diferents els uns dels altres, també es creuen i influeixen. És a dir, el que caracteritza cadascuna de les ciències humanes i

socials no és tant els temes i objectes d'estudi –diguem, per exemple, que la sociologia estudia societats i la psicologia les psiques individuals–, sinó més aviat les maneres en què es pregunten i s'interessen pels problemes humans.

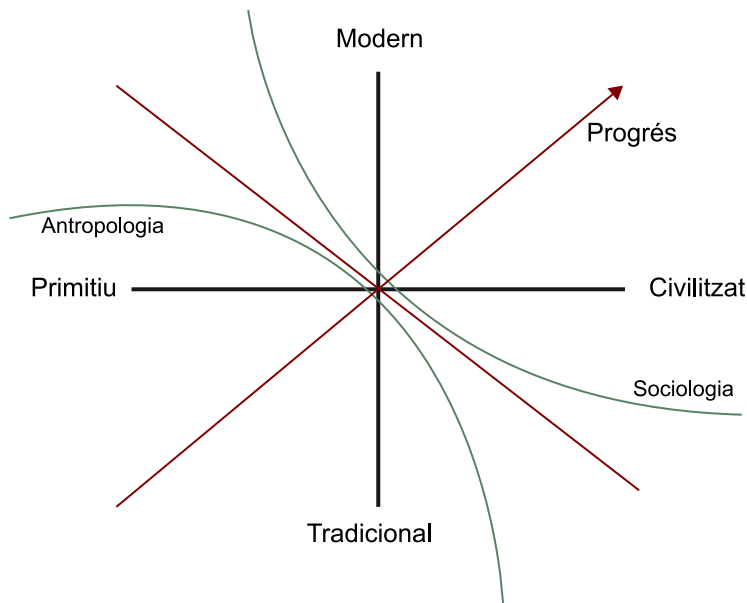
A nosaltres els antropòlegs –en activitat o en formació– el que ens interessa és justament l'indivisible de l'humà, per això intentem adoptar una mirada holística. Però intentem explicar això que sembla tan macro i general mitjançant algunes claus de la disciplina que ens permetran entendre com es construeix la mirada antropològica. La primera podria ser **què es proposa conèixer l'antropologia**.

Habitualment, l'antropologia és definida com l'estudi de les diferències i les similituds de l'espècie humana; el que ens caracteritza com a espècie, les variacions i continuïtats. Això, però, no explica ni assoleix la magnitud del repte que els antropòlegs tenim per davant, si bé ha estat i és part indiscutible de la nostra feina. Diguem que el que ens proposem conèixer està en l'estudi de la diversitat de l'espècie humana: de les diverses formes de vida, de la producció de diferents formes culturals, de com evolucionem com a espècie, de com confrontem els problemes i de com convivim amb el món que ens envolta. No obstant això, el nostre objectiu no es limita a “estudiar” aquesta diversitat, nosaltres volem **comprendre i explicar** el que nosaltres i els altres som. En aquest marc, ja des dels inicis l'antropologia ha buscat la comprensió de l'alteritat cultural, de l'“altre” cultural.

Al principi l'antropologia –al segle XIX, en el si de l'expansió colonial i amb l'evolucionisme com a paradigma científic– va néixer com la ciència que, tot i ser molt a prop de les ciències naturals, **estudiaria les formes de vida de les “altres” cultures** amb les quals Occident estava entrant en profund contacte. Al mateix temps, les mateixes societats europees patien grans canvis arran de la Revolució Industrial, l'avenç científic i noves consolidacions religioses. Occident es va expandir sistemàticament pel món, sobre altres pobles, sobre altres cultures, sobre altres formes de vida alienes al model europeu. Si bé la trobada intercultural no era nova i sempre havia despertat una actitud de sorpresa davant el que és diferent, en aquest cas la sorpresa d'Occident es va distingir de les trobades anteriors, no perquè fos ingènua o de dominació, que també, sinó perquè aquesta sorpresa va ser gestionada sota les regles del món científic: **la diferència es va constituir en objecte d'explicació científica** (Boivin, 2004). Com hem assenyalat, en aquell moment regnava un paradigma evolutiu pel qual el món –tant social, cultural com natural– es movia en una línia de temps on les espècies –l'espècie humana entre elles– es trobaven en diferents punts o estadis d'evolució. Aquesta línia de desenvolupament, quan parlem de societats, estava marcada per una idea de progrés, que anava des dels pobles més **“primitius”** fins a la **“civilització”**, i va ser central per a les albors de la disciplina. En aquell moment, l'antropologia neix amb l'encàrrec d'ordenar, classificar i explicar aquests **“pobles primitius”**, que en l'imaginari de l'època eren lluny espacialment i temporalment, és a dir, es trobaven en una etapa anterior de desenvolupament cultural i geogràficament distanciat.

L'antropologia era la ciència que estudiava els “no moderns”, els “altres culturals i socials”. L'imaginari de la modernitat va marcar el desenvolupament de les ciències socials i humanes: la història estudiava les grans civilitzacions antigues, inclòs el procés de naixement de la civilització europea; la sociologia estudiava les societats modernes i industrials; la psicologia, la ment dels individus; i l'antropologia, els orígens de la humanitat i les societats primitives i tradicionals camperoles (vegeu la figura 1).

Figura 1



Per a alguns, continuem essent una ciència social del “primitiu” que amb el temps ha avançat a l'àrea d'interès d'altres ciències socials. No obstant això, si intentem contestar la pregunta **què estudiem els antropòlegs avui dia?**, hem de dir que el nostre objectiu i objecte no ha estat mai els “pobles primitius” o les societats o cultures que escapen a la categoria de “modernes” i “occidentals”. El nostre objectiu més general va ser sempre i és anar a la recerca de visions alternatives i mons possibles que les diverses societats humanes han desenvolupat al llarg del temps i de la geografia; trobar teories que ens permetin una visió alternativa de l'humà; anar a la recerca de conceptes sociològics i filosòfics universals sobre la humanitat que tinguin en compte les diferents realitats humanes amb les quals ens trobem. Volem comprendre si les respostes que ja tenim són universals; és a dir, es poden sostenir o no quan les posem en comú amb altres grups d'humans, volem saber si els conceptes que tenim per a explicar les coses humanes funcionen en altres contextos històrics, i el més important, volem saber què han de dir sobre això les persones que estudiem. La singularitat del nostre objecte és que aquesta cerca d'una visió alternativa es fa des d'un treball científic sistemàtic i precís, i per mitjà d'un diàleg constant i fluid entre la teoria –els conceptes, les preguntes i respostes ja contestades– i l'empíria –el nostre treball de camp amb la gent, les coses i el medi ambient que estudiem.

La manera en què abordem aquest objecte de recerca també és singular: l'antropologia és potser una de les ciències socials més paradoxals perquè qüestiona la seva pròpia manera de conèixer. És també potser la més artesanal i la més humil i la més ambiciosa alhora, atès l'exercici científic de **dur conceptes preestablerts a l'experiència de contextos diferents i particulars**. Es tracta de triar i examinar i, a continuació, analitzar la idoneïtat d'aquests conceptes tenint en compte noves realitats, en diàleg amb els conceptes "nadius" de les societats que estudiem, d'una manera gairebé artesanal, i des de la qual intentem explicar qüestions universals de la humanitat.

### Ordres classificatoris

Un exemple seria el mateix concepte d'*espècie* per a catalogar i classificar els éssers vius. La ciència usa aquesta categoria per a classificar els animals en diferents grups i subgrups i establir així un ordre en la naturalesa i, de passada, la nostra relació amb els animals. No obstant això, aquesta pot no ser una forma de classificació adequada per als pobles tradicionals de la costa oest d'Amèrica del Nord, on moltes històries orals dels nadius relaten com alguns éssers humans s'han transformat en salmó, o en caragols o en cabres muntanyeses que viuen una vida similar a la humana entre els salmons, els caragols i les cabres muntanyeses, des d'on miren els humans, així com els humans miren els éssers supranaturals. Per tant, els humans, en aquesta tradició oral, són als animals el que el poder de l'esperit és a nosaltres. Llavors imaginem un caçador disparant a un lleó marí, des del punt de vista dels lleons marins, que viuen en cases amb les seves famílies semblants a les humanes; el lleó marí que ha estat colpejat per la fletxa emmalalteix, per la qual cosa necessita un xaman, un xaman de lleons marins per a curar un lleó marí de la fletxa d'un esperit poderós, que és el caçador humà (Guedon, 1984). Diguem que la nostra classificació de les "espècies" científiques i el nostre sentit comú sobre els lleons marins, té una manera de veure la mateixa escena totalment diferent!

Lévi-Strauss (pare de l'antropologia estructural) descrivia el *bricoleur* com la persona que respon al que està fent amb el que té o amb allò de què pot disposar. El *bricoleur* és qui parteix del que té, del que és concret i es regeix per una temporalitat possible, i construeix coses, a poc a poc ajuntant parts i bocinets, amb habilitat i destresa, això seria una part de la nostra feina antropològica; l'altra, més semblant al pensament de l'enginyer, maneja abstraccions, organitza i compara segons estratègies i tècniques. En altres paraules, la feina antropològica en el treball de camp és, igual que la d'un científic naturalista, de primera mà, minuciosa i artesanal; recol·lectem informació empírica del que la gent fa, diu i de com ho fa per després relacionar-la amb les nostres teories que expliquen i analitzen el món. D'aquesta forma **el que estudiem**, el nostre objecte, no està deslligat de la nostra feina, sinó més aviat està definit pel que fem. **Les nostres preguntes de recerca no estan separades de la nostra manera de fer-les.**

Per a alguns, l'antropologia pren conceptes teòrics compartits per les ciències socials i humanes només per provar l'efectivitat de les generalitzacions (sovint etnocèntriques) basades en aquests conceptes, utilitzant casos investigats a través del treball de camp empíric. Per a uns altres, és una ciència social de "les altres cultures" i de la diferència i la diversitat. Certament, en la nostra

#### Claude Lévi-Strauss

A més d'un pensador estructuralista prolífic i avantguardista, va ser un dels antropòlegs més reconeguts i la persona que va donar gran part del corpus teòric a la disciplina. Va fundar l'antropologia simbòlica i hi va donar un impuls que arriba als nostres dies. Estava enlluernat amb les estructures dels mites i les cosmovisions dels pobles coneguts fins al moment per l'antropologia. Solament va tenir un aventurer treball de camp que es reflecteix en el seu llibre *Tristos tròpics* que, com que els nostres professors ens han recomanat durant dècades, nosaltres ho continuem fent: és el llibre ideal per a llegir en les primeres vacances del grau d'Antropologia!



**feina** sí que hi ha grans teories globals o marcs teòrics que informen la nostra aproximació empírica i estudiem **els “altres” i amb els “altres”**, però això no és el que fem.

El que nosaltres fem i estudiem és el contrast de les nostres idees amb altres conceptes nadius, des d'on ens proposem formular una idea de la humanitat construïda per les diferències.

La relació entre teoria i recerca de camp és, doncs, una de les claus per a entendre com s'investiga en antropologia.

## 1.2. Ciència i no-ciència

És sabut, i ja ho hem dit abans, que **la gènesi de l'antropologia va ser la resposta científica d'Occident** davant la trobada profunda i sostinguda amb altres societats. Es va convertir, en paraules de Pierre Bourdieu, “en la ciència de la no-ciència”, ja que **estudiàvem sistemes de creences, sabers i desenvolupaments tecnològics** de grups humans que diferien del *methodus*, de l'acumulació de teoria i sistematització de la ciència occidental. No obstant això, aquesta distinció entre creences i ciència no l'hem presa com **un fet donat**, sinó que és un dels eixos de deliberació de l'antropologia amb més vigència i que més conseqüències ha tingut per a altres ciències socials i humanes. Lluny de quedar estancs en aquesta primera classificació de quin lloc ocupem en l'esdevenir de la ciència, durant el segle XX i sobretot en la segona meitat del segle es va qüestionar fortament quina classe de lloc ocupa l'antropologia en la producció del coneixement científic. La “ciència de la no-ciència” també ha estat qüestionada, al mateix temps que ens hem intentat renovar i avançar pel que fa a quin tipus de ciència som i volem ser. Això és una característica distintiva de la recerca antropològica juntament amb la constant reflexió i posada al dia dels nostres mètodes d'indagació i la formulació de preguntes científiques (vegeu Fisher, 2005).

### L'aforisme de Wolf

Paco Ferrándiz ens recorda en el seu llibre *Etnografías contemporáneas* l'aforisme de Wolf: **“l'antropologia és la més humanista de les ciències, i la més científica de les humanitats”** (1964), amb la qual ens indica “la tensió metodològica que recorre nuestra disciplina desde sus orígenes, a pesar de las mutaciones que ha sufrido, de la evolución de los debates y de los contextos históricos y políticos –de colonial a poscolonial–, o de la llegada de nuevas formas de pensar la producción científica que han modificado los términos en los que la expresamos” (Ferrándiz, 2011, pàg. 15).

## 1.3. L'etnografia: aproximació metodològica i posició epistemològica

Un dels trets centrals que defineix l'antropologia i la distingeix d'altres ciències socials és *sine que non* el seu mètode: l'etnografia. L'etnografia, encara que és la manera que va instaurar l'antropologia social i cultural d'investigar empíricament, penetra d'alguna manera en totes les branques de l'antropologia i l'estudi de l'evolució humana perquè va més enllà del treball de camp arqueològic, el treball de laboratori, el recull i anàlisi de dades lingüístiques o la descripció d'una comunitat; això és així perquè l'etnografia no és només una

eina circumscrita a la part empírica de la recerca, sinó que se situa en el cor mateix de la mirada antropològica, en interacció constant amb la teoria i la reflexió epistemològica.

Si bé moltes vegades l'**etnografia ha estat descrita com una metodologia de recerca**, ens hem de retrotreure a l'etnologia per entendre que aquesta descripció no s'ajusta al que l'etnografia sol ser en la pràctica. L'etnologia proposa l'estudi comparat dels diferents pobles i societats humanes en el temps i en l'espai, amb la finalitat de conèixer les diferents formes de vida i poder establir –de manera inductiva– lleis generals sobre la naturalesa humana. Les àrees que relleva són els costums, l'organització política, el parentiu, la religió, les cosmovisions i altres expressions simbòliques, la tecnologia, etc. És a dir, la manera en què cada forma de vida humana particular s'organitza, entén i es relaciona amb la naturalesa en els aspectes passats i presents.

L'etnologia, per poder generar una comparació d'aquesta importància, necessita informació privilegiada sobre els pobles que estudia, sobre la seva gent. La cerca d'un **coneixement privilegiat –i de primera mà– sobre la vida dels pobles juntament amb l'exercici de la comparació** és el que va donar pas a l'etnografia com a mètode i treball de camp de l'antropòleg. L'etnografia, de manera incipient, apareix a partir del contacte dels científics amb “els altres pobles”, amb “altres mons”, i de la influència de la indagació del naturalista, a diferència de l'experimentació de laboratori. Al principi i durant el seu desenvolupament **la recerca etnogràfica és el resultat de dos eixos** de pensament i de treball: **la reflexió teòrica** (que en l'etnologia és impulsada per l'exercici de la comparació i la cerca de conceptes i teories universals) i **la recerca de camp empírica, sobre el terreny**, que es pren de les ciències naturals i experimentals, encara que no cal oblidar que també té l'origen en les descripcions de viatgers, comerciants i religiosos sobre les societats que trobaven al seu camí, i que durant els inicis de l'antropologia va ser una de les seves principals fonts d'informació. La imaginació etnogràfica s'estén també cap a les societats prehistòriques i cap al passat, mitjançant el mètode de la comparació i l'analogia aplicat per l'arqueologia.

Llavors més que un mètode o una metodologia, l'etnografia és una manera d'investigar, profundament arrelada en la construcció de coneixement que es proposa tant l'antropologia com l'etnologia i que implementa els estudis arqueològics i la paleoantropologia. L'etnografia busca com a resultat **un coneixement comprensiu que provingui de la reflexió sobre la teoria i de la seva constatació empírica**, donant un lloc a allò que es reveli en l'etnografia, en la creació de teoria. Però què és, què fa i com ho fa?

L'etnografia és, en principi, un exercici multifacètic –epistemològic, empíric, metodològic i social– que té l'objectiu de produir dades de caràcter empíric i experiencial que ens ajudin a **produir coneixement incorporant la mirada dels altres**: dels pobles, la gent, les cultures, la cosmovisió que estudiem. D'aquesta manera, l'etnografia és una manera de conèixer i de pro-

duir coneixement científic al mateix temps. La **primera faceta** de l'exercici que l'etnografia representa és l'epistemològica. Des de la concepció de la recerca, fer etnografia involucra un moviment epistemològic específic de l'antropologia, que s'estableix en adoptar **un punt de vista de distància i proximitat** cap a la societat que s'estudia. De distància, situant-se des del camp científic, i de proximitat per dos motius: el primer per la incursió de l'investigador en el camp, i el segon, per la inclusió dels altres (els seus pensaments, les seves coses, la seva mirada i producció de coneixement) tant en l'objecte d'estudi com en les preguntes de recerca.

Per poder adoptar aquest punt de vista i mantenir aquest difícil equilibri, l'etnografia ha desenvolupat dues eines que són de summa ajuda a l'investigador: la **desnaturalització** de les institucions i accions humanes i la **persistència de l'exòtic en els altres** (Peirano, 1995; Ginsburg, 1999). En altres paraules, veure qualsevol poble o organització humana que vulguem estudiar com a **exòtics** i jutjar constantment la **naturalitat** amb la qual succeeixen les coses al **món** que observem són intencionals en l'etnografia. Així, per exemple, amb aquestes eines, l'etnògraf pot viure amb un grup ètnic en un altre país, passar-hi dia i nit fent i veient les coses que ells fan, al mateix temps que se'n **distància** per poder-los estudiar, és a dir, per poder fer una etnografia sobre la gent amb la qual està vivint. Pensar que **els altres són exòtics** i que **res del que veiem pertany a l'ordre natural de les coses és un mecanisme epistemològic i metodològic** (Guber, 2001) que ens serveix quan estem en una situació com la que descrivim, però ens serveix encara molt més quan els grups que etnografiem són els mateixos als quals pertanyem: el nostre propi món social i cultural!

### *Els Nacirema*

Referent a això, és interessant el treball de Miner sobre els nadius Nacirema. A continuació us oferim un extracte etnogràfic que il·lustra el que s'ha dit anteriorment:

“En la jerarquia dels practicants de màgia, i per sota dels homes de medicina de prestigi, hi ha els especialistes la designació dels quals està millor traduïda com a «santa-boca-home». Els Nacirema senten un horror gairebé patològic i fascinació per la boca, la condició per la qual es creu que les dents cauen, les genives sagnen, les mandíbules es contreuen, els amics els abandonen i els amants els rebutgen. Ells també creuen que hi ha una forta relació entre les característiques orals i les morals. Per exemple, hi ha una ablució ritual de la boca dels nens que se suposa que n'ha de millorar la fibra moral. El ritual corporal diari que fa tothom inclou un ritu de boca. Malgrat que aquestes persones són tan picalloses sobre la cura de la boca, aquest ritu comporta una pràctica que colpeja els estrangers no iniciats com a repugnant. Se'm va informar que el ritual consisteix a inserir un petit manat de pèls de porc a la boca, juntament amb certes pólvores màgiques, i després passar el feix en una sèrie altament formalitzada de gestos. A més del «ritu privat de la boca», les persones busquen el «santa-boca-home» una o dues vegades a l'any. Aquests practicants tenen una sèrie impressionant de parafernàlia, que consisteix en una varietat de trepants, punxons, puntes de prova i agullades. L'ús d'aquests objectes en l'exorcisme dels mals de la boca implica gairebé un increïble ritual de tortura per als Nacirema”.

(Miner, 1956, pàg. 505, traducció pròpia)

Si llegim l'exemple atentament, ens adonarem que els Nacirema som nosaltres! El punt sobre el qual hem de reflexionar és com d'“exòtica” pot resultar la nostra vida quotidiana als “altres” i que difícil ens pot resultar a nosaltres veure amb estranyesa la nostra pròpia vida quotidiana.

Aquesta faceta d'“estranyament” està profundament vinculada amb el tipus de preguntes que es fa l'antropologia dirigides a **comprendre els processos socials i culturals des del diàleg entre l'univers social i cultural de l'investigador i el de l'investigat**.

És a partir d'aquest punt de vista epistemològic –de distància i proximitat– que s'adopta el **treball de camp empíric** com a via preferent per a la construcció de les dades científiques. I així, també, atorga a la mirada científica de l'antropologia un suport empíric que és més aviat característic de les ciències naturals que de les socials.

La **segona faceta** és la **social**, descrita per James Clifford (1989 i 1997) amb la **metàfora del viatge i la trobada**. La trobada de l'investigador amb “l'altre”, amb els pobles i amb la gent que estudia, i el viatge físic, emocional, intel·lectual i conceptual que significa estar fent treball de camp allunyat de la llar i de les rutines quotidianes. Aquesta faceta “social” ho és en dos sentits: per a entendre que el treball de camp suposa un vessant de relacions socials, en el sentit més comú, d'haver de conviure amb els altres i establir-hi relacions socials, i per a referir-nos a la relació de l'etnògraf com un ésser social que es troba amb l'etnografiat, un altre ésser social, sigui en aquest cas d'una manera presencial o a partir de les troballes arqueològiques.

La metàfora del viatge intenta representar el trasllat físic al lloc del treball de camp de l'etnògraf, i també el trasllat “metafísic” de les concepcions pròpies de la seva cultura a la dels altres. Almenys des de l'inici del segle xx, l'elaboració teòrica de l'antropòleg s'ha basat sempre en el coneixement etnogràfic obtingut per la pràctica d'anar **a un lloc**, preferentment algun lloc geogràfic, moralment i socialment distant de la metròpolis teòrica i cultural de l'antropòleg, de tal manera que l'etnografia s'entén fins i tot com un “ritual de pas” necessari per a poder exercir la disciplina. Els llocs (determinades zones, localitzacions, cultures, societats, regions, fins i tot civilitzacions) **són part dels objectes d'estudi etnogràfic, així com els vincles crítics entre la descripció i l'anàlisi de la teoria antropològica** (Appadurai a Clifford, 1997, pàg. 65). I aquest viatge, com hem dit abans, té un fort component social perquè implica una ruptura amb el sentit comú que ens permet operar en la nostra vida quotidiana per **viatjar** cap a maneres diferents de fer les coses i aquests llocs multifacètics dels quals parla Appadurai. Llavors **la trobada amb aquests llocs, amb la gent que els habita, sumada a la ruptura del sentit comú**, ens habilita per poder estudiar, descriure i transcriure la informació que recollim, per analitzar, interpretar i comparar. Però, principalment, el que significa transitar la faceta social és adoptar com a investigador un posicionament de comprensió de l'“altre” com a humà i ésser social i cultural sense negar, al seu torn, la nostra posició social i cultural, sinó més aviat incorporant-la a la recerca (Clifford, 1997; Leach, 1961; Peirano, 1995).

La **tercera faceta** és la metodològica i empírica i potser la més important a l'hora d'aprendre la feina antropològica. Com hem dit, l'etnografia s'entén com un mètode de recerca però si bé ho és, també excedeix aquesta definició. No obstant això, **l'aspecte metodològic de l'etnografia és alguna cosa així com la seva columna vertebral**. El conegut antropòleg Clifford Geertz sostenia que “els antropòlegs no estudien llogarets, sinó *en* llogarets” (2000) perquè amb això li interessava destacar dos aspectes: el primer, **la construcció de l'objecte d'estudi etnogràfic**, i el segon, **la universalitat dels problemes que estudia l'antropologia**.

L'objecte etnogràfic es construeix, és a dir, no estudiem “llogarets”, “pobles” o “ètnies”, sinó més aviat **estudiem objectes que nosaltres construïm** –com són els grups ètnics, el parentiu, les relacions de gènere, la cosmologia, les relacions d'intercanvi, etc.– i de la mateixa manera, construïm el “camp” on estudiarem això empíricament; quan parlem d'etnografia, això és el “treball de camp” (Clifford, 1997; Peirano, 1995).

Hem assenyalat que el treball de camp etnogràfic es realitza en **llocs** i hem dit que no solament són físics o geogràfics, i a això hi hem d'afegir la **construcció del “camp” on farem l'etnografia**. Com ha assenyalat Clifford (1997), aquest procés és **principalment metodològic**, és a dir, per a poder estudiar un fenomen, una relació, una societat, una cultura és necessari delimitar teòricament quins són els factors que tindrem en compte, com els estudiarem empíricament i quines persones participaran en el nostre estudi. Llavors **una recerca etnogràfica requereix que es defineixi com serà el lloc, els factors i les persones que estudiarem**, o sigui, això no està definit prèviament ni ve donat amb la disciplina antropològica. Aquest punt és central per a entendre el paper que té la metodologia en l'estudi etnogràfic i en els estudis de camp –tant arqueològics, biològics com lingüístics–, ja que des del començament de la recerca posem en diàleg la metodologia amb la teoria per dissenyar el nostre estudi (Guber, 2000; Ginsburg, 1999).

Una altra de les claus metodològiques que ens introdueixen en la manera d'investigar de l'etnografia i al seu torn ho relaciona profundament amb les altres facetes –l'epistemològica i la social– és el que Stocking (1991) anomena el **model de fidelitat** dels primers etnògrafs. Aquests estudiosos proposaven –a diferència de l'enfocament d'altres ciències humanes i socials– explicar el que els nadius observen i relaten en els mateixos termes que aquests els expressaven, és a dir, intentar no traduir-los o reduir-los a termes o conceptes occidentals. Aquesta decisió metodològica no solament va marcar el principi i la novetat del mètode etnogràfic, sinó que va inaugurar dos preceptes que fins avui continuen vigents en l'antropologia: la informació que apleguem en els treballs de camp i les dades que construïm han d'estar disponibles per a altres investigadors, perquè puguin desenvolupar les seves pròpies apreciacions dels fenòmens que estudiem; i, una cosa molt important, en exposar la manera en què interpretem la informació en el treball de camp obrim les nostres pràctiques metodològiques perquè la comunitat antropològica pugui optimitzar

#### Bronislaw Malinowski

És conegut com el pare de l'etnografia. Va ser un dels primers antropòlegs a sistematitzar el treball de camp, i a advocar per una professionalització de l'antropologia social i cultural. Les seves taules i models per a fer etnografia continuen en vigor actualment, i a més a més, moltes de les observacions que va fer en el seu famós treball de camp entre els Trobriand continuen il·luminant antropòlegs desvetllats pels seus propis treballs de camp. Malinowski sostenia que “els imponderables de la vida quotidiana” en la recerca empírica són importants per a informar-nos del que passa allà, al lloc on som.

els seus mètodes de recerca. És així com “el model de fidelitat” que Bronislaw Malinowski va utilitzar en la descripció del sistema d'intercanvi entre els illencs de les Trobriand va permetre a antropòlegs com Marcel Mauss i Karl Polanyi reprendre conceptes com el “Kula” –que no estaven definits segons els criteris occidentals, sinó explicats des de les definicions **trobriandeses**– i teoritzar amb ells sobre el **do** o sobre l'exotització d'Occident (Stocking, 1991; Peirano, 1995). Hauria estat molt difícil usar les recerques dels primers antropòlegs si haguessin redefinit amb conceptes occidentals les coses que hi veien i que els nadius els explicaven i si no haguessin obert el procés d'obtenció de la informació en els seus escrits.

Com a cloenda de les tres facetes, un exemple i testimoniatge del *leitmotiv* de l'etnografia és la coneguda frase d'Evans-Pritchard “Jo no estava gens interessat en la bruixeria, quan vaig anar a la terra Zande, però els Azande sí que hi estaven interessats, així que em van haver de guiar ells” (Peirano, 1995). Aquesta declaració posa de manifest l'estreta relació entre la teoria i la recerca en antropologia, la qual cosa demostra la noció que la recerca etnogràfica és el mitjà pel qual la teoria antropològica desenvolupa i refina els conceptes establerts quan desafia el sentit comú en la confrontació entre la teoria que condueix l'investigador en el camp i l'observació entre les persones que estudia.

L'etnografia es renova en cada recerca mitjançant aquestes bases metodològiques i per tant s'adequa i innova a mesura que avança i segons els objectes d'estudi que produeix. D'aquesta manera, l'antropologia i el treball de camp etnogràfic repel·leixen i resisteixen els models rígids de conceptualització teòrica. El seu perfil, per tant, fluctua entre el model “positivista” i “hermenèutic” d'altres ciències socials, si bé posseeix un caràcter marcadament “naturalista” i “empiricista” en la manera que té de recollir i tractar la informació. No hi ha cànons fixos en la recerca de camp, encara que sens dubte hi ha algunes rutines comunes, més enllà dels models ideals que construïm. Aquesta flexibilitat, tensions i fluctuacions no impedeixen, no obstant això, constituir un **coneixement disciplinari, per tant col·lectiu i socialment reconegut i, teòricament, en contínua transformació**. De la mateixa manera que sostenim que hi ha moltes antropologies, també sostenim que aquestes **moltes antropologies** se circumscriuen a principis teòrics, metodològics i epistemològics comuns (Stocking, 1979; Geertz, 1998; Ingold, 2013) i que ens les arreglem perquè coincideixin amb els diferents punts de vista de l'antropologia.

## 2. Eixos de debat

### 2.1. Naturalesa-cultura

Al principi del segle XIX –al mateix temps que es consolidava el **naturalisme** en les ciències i s'inventava la fotografia i el cinema– comença una cerca de saber sistemàtic sobre les diferències culturals des d'Occident. El coneixement d'altres **formes de vida** que el **colonialisme** va comportar va despertar de nou i amb una nova embranzida les velles preguntes antropològiques: per què aquests homes són diferents? Com es produeixen les diferents formes culturals? Quin és l'origen de les desigualtats socials?

Aquestes preguntes que tradicionalment s'havien situat en el camp de la filosofia, de la història o de la geografia van constel·lant en una nova ciència, l'antropologia. Mentre unes ciències buscaven per la seva banda classificar i explicar la naturalesa, i unes altres buscaven conceptes i generalitzacions que expliquessin com eren les societats “evolucionades” i “complexes” d'Occident (Stocking, 1979), l'antropologia es forjava pels precursors que, des de diferents disciplines, intentaven conjuminar tots dos camps i buscaven quin era l'origen de les diferències humanes en la relació entre naturalesa i cultura, i també es preguntaven com es podien classificar els humans en aquesta intersecció –tant l'antropologia física com l'etnologia en aquesta etapa es focalitzaven a classificar i organitzar el coneixement sobre la humanitat i els humans de manera rigorosa i empírica (Peirano, 1995). Així, els antropòlegs ens convertíem en els científics dels humans com a éssers de la naturalesa i de la cultura, en estudiosos de “les altres cultures” i de la relació específica entre naturalesa i cultura. Aquesta divisió d'aigües entre les ciències –ciències que estudien els fenòmens naturals i ciències que estudien els fenòmens socials i culturals– i entre les nocions –naturalesa enfront de cultura– és des de llavors l'eix articulador de com entenem el món. No obstant això, quan l'antropologia es va llançar a aquesta empresa gràcies a la pròpia dinàmica del treball de camp (tant etnogràfic, arqueològic com en el laboratori), aquesta rotunda distinció es va començar a tornar borrosa. O, millor dit, es va començar a transformar en una distinció indefectiblement relativa als paràmetres des d'on es mirés. Quan els antropòlegs i els etnòlegs es van apropar a aquests homes i dones, a aquestes formes culturals d'altres pobles, per estudiar-los, van començar a veure que ells i les seves formes culturals també eren particulars, i que aquesta rotunda distinció entre naturalesa i cultura era també característica de la seva cultura particular: la de la producció científica d'Occident. Heus aquí l'origen de la nostra ciència actual!

De fet, i seguint aquí Josep Martí, aquesta dicotomia naturalesa enfront de cultura, malgrat haver pogut ser útil en els primers moments, avui dia és més aviat una nosa. Les oposicions dicotòmiques com aquesta poden ser útils inicialment perquè ens permeten posar ordre i ens aporten noves vies de coneixement, però hem de ser conscients del caràcter que té de constructe. Segons ens diu Michael Lambek, aquesta dicotomia no es construeix de fet a partir d'una oposició de contraris lògics (com bé/mal) o contraris empírics (vida/mort), sinó d'incommensurables. Els dos membres d'aquesta dicotomia són, per tant, radicalment diferents dels de les oposicions binàries que segons el prototip de la fonologia són relacionals i, per tant, commensurables (Lambek, 1998, pàg. 108). No ens podem imaginar cultura sense naturalesa, però tampoc naturalesa sense cultura, perquè al cap i a la fi, la mateixa idea de "naturalesa" i per tant les percepcions que en tenim ja són culturals, de la mateixa manera que la cultura forma part de la nostra naturalesa.

## 2.2. Individu-societat

La tensió de la mirada antropològica entre l'estudi de les cultures particulars ("les altres cultures i les seves societats") i l'establiment de lleis generals o l'estudi dels "problemes que totes les societats i cultures presenten" (Peirano, 1995) ens fa pensar en **com** estem esbossant en els nostres caps les societats i les cultures en què estudiem. Perquè sempre hem estat agermanats a disciplines com la sociologia i la història –ja hem esmentat la nostra relació amb les ciències naturals i la filosofia–, compartim, prenem i usem conceptes comuns. I és clar, els eixos teòrics que defineixen els camps d'estudi, encara sense proposar-s'ho, són traçats en conjunt. En aquest context, l'antagonisme **individu-societat** és, sense cap dubte, un dels esbossos crucials des del qual estructurarem gairebé tots els nostres pensaments sobre el món humà. La parella contraposada i complementària **individu** enfront de **societat** ha guiat els estudis de les ciències socials i humanes durant gairebé dos segles i ha estat molt útil per a demarcar fenòmens i així poder-los abordar i estudiar.

La demarcació **societat** durant un temps va servir com un focus per a pensar sobre l'organització social, la vida col·lectiva i les relacions, i aquest era el seu propòsit. També, com a intenció analítica i per l'efecte de la creació de categories excloents (és a dir, els termes que per consens social són antagònics o n'exclouen d'altres, com per exemple: natural és el que no és cultural, un interès polític no és un interès econòmic, l'esfera domèstica és el que no és l'esfera pública), va succeir el mateix amb el concepte **individu**, que va ser molt útil per a delimitar una unitat que permetés donar compte de la mínima part en una relació dins de la societat. D'aquesta manera, a més, es poden separar societats i individus de diversos grups i cultures, i estudiar-los comparativament, prenent com a punt de partida el fet que el mecanisme que engloba les relacions socials universalment és la societat i les seves unitats mínimes són els individus. Així, la "**societat**" s'erigeix com si fos una cosa específica, establerta com una entitat en antítesi a les altres entitats conceptualment similars: la societat enfront de l'economia, el món material, fins i tot enfront



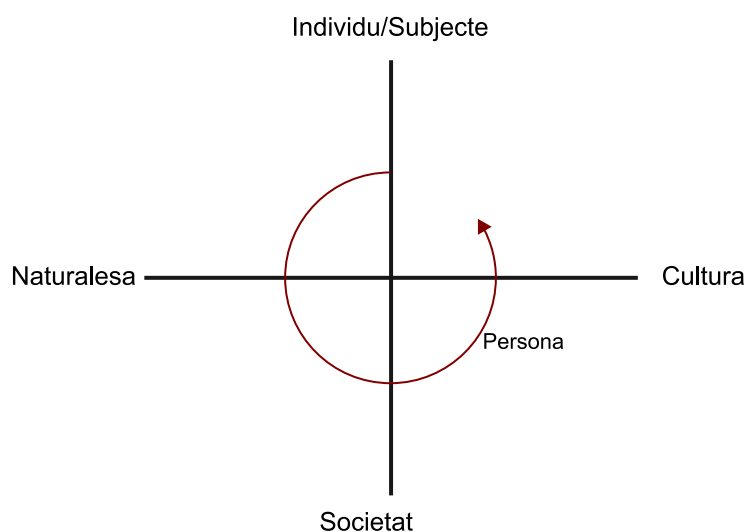
de la biologia o la naturalesa. I de la mateixa manera, “l'individu”, com que remet a l'ésser humà particular, s'erigeix com si aquest fos un ésser que existeix aïllat, en si mateix, més enllà dels altres individus i dels grups en els quals viu.

Però com a contrapartida, aquestes demarcacions, amb el pas del temps i el seu ús estès, s'han convertit en “coses”, com si fossin entitats ontològiques, que reifiquen relacions vives i fluides i els éssers humans concrets. Aquestes distincions i reificacions, si bé encara són útils en algun sentit, són problemàtiques per al tipus de recerca que planteja l'antropologia, atès que en l'estudi empíric –en el treball de camp– nosaltres estem i investiguem amb éssers humans concrets que excedeixen aquests esquemes i que de cap manera es troben aïllats ni existeixen solament en relació amb la seva “societat”. Segurament per això en els primers passos que van fer els antropòlegs –com Mauss– defugien separar en dimensions les relacions humanes, i intentaven comprendre els humans com a multidimensionals i definits en i per les seves relacions tant amb altres humans, com amb les coses, la tecnologia, els animals, els grups, etc. (Mauss, 1936; Strathern, 2004; Elias, 1978; Latour, 2005) (vegeu la figura 2).

### Marcel Mauss i la mirada holística

Per a Marcel Mauss –el qual va fer tan sols una sola expedició etnogràfica– cal entendre les coses socials i humanes com a “fets socials totals”, és a dir, no retallar les dimensions de la vida social –jurídica, política, cultural, religiosa, etc.– i posar-les per separat per a estudiar-les, sinó entendre-les com a integrals dels fets socials. Relacionat amb això, pensava els humans com a éssers multidimensionals –fisiològics, psicològics, socials– que són les persones concretes que el psicòleg, el sociòleg o l'antropòleg estudien. Aquesta manera de veure la gent i les seves societats és diferent d'altres, per exemple, d'una visió centrada en les relacions com la que entén el binomi individu-societat com el nucli de l'organització social o la que veu la interacció entre agent i estructura (Giddens, 1984). El que ens indiquen les idees de Mauss és que aquests esbossos per mitjà dels quals entenem el món són separacions del que estudiem i al seu torn ho van construir. Així com, per exemple, la separació entre una cosa que és de l'àmbit jurídic i una cosa que és de l'àmbit domèstic és una manera d'ordenar i classificar les múltiples institucions – justícia, família, escola, etc.– que tenim en la societat en la qual vivim, aquests grans esbossos com individu, societat, persona, estructura, agència són –o han estat– “intents”, idees, nocions per a aprehendre el món que ens envolta i fins i tot la nostra existència.

Figura 2



Alguns pensadors s'han preocupat per assenyalar aquesta elaboració dicotòmica i per pensar com podem treballar antropològicament sense quedar atrapats en aquests esquemes. Aquí parlarem breument de tres d'aquests pensadors que van desafiar el sentit comú sobre aquest assumpte i van reconfigurar la qüestió: Norbert Elias, Marilyn Strathern i Bruno Latour. Norbert Elias assenyala que les paraules (societat i individu) amb què compta el parlant particular, els mateixos conceptes, que contribueixen decisivament a determinar la manera de pensar i les accions de la persona realitzades sota la seva esfera, fan, en últim terme, que sembli com si l'ésser humà particular, titllat d'individu, fos ontològicament diferent de la multiplicitat de persones presentada com a "societat" (1978). Per a aquest autor, continuar usant *societat* per a analitzar la vida humana és entendre que hi ha un ens coexistent i acumulatiu i, per tant, una estructura mancada de persones, una cosa així com un objecte que, de manera una mica inexplicable, existeix més enllà de les persones particulars. La seva proposta, que ha estat decisiva per a l'antropologia contemporània, era **entendre els éssers i els grups humans com a interrelacionats**, és a dir, que solament existeixen perquè es relacionen amb d'altres (coses, éssers), i sobre la base d'aquestes relacions delinear els grups humans i no a l'inrevés. El que Elias ens va llegir és un **canvi de focus**, de veure entitats donades amb existència pròpia i conceptes delineants dels éssers humans de carn i ossos passem a **veure relacions entre persones i processos oberts**.

Les aportacions de Strathern i Latour són contemporànies i estan encara en un procés obert de conceptualització. Per a Strathern la "societat" com a concepte analític i explicatiu en antropologia ja no funciona. Segons ella, si hi ha un problema amb el concepte de "societat" són els altres conceptes que produeix (altres autors també diran que el concepte de cultura pot ser confús i poc útil). Però el més problemàtic per a l'antropologia ha estat el de l'individu. Tots dos, societat i individu, han operat com els pols d'un pèndol entre els quals han oscil·lat les teories del segle XX (Strathern, 2004). Aquest problema es dona perquè aquests conceptes que haurien de ser útils per a analitzar es tornen concrecions, és a dir, porten a l'existència entitats que fora de la seva definició no existeixen i aquestes comencen a operar com si fossin parts concretes de l'univers humà.

Així, individu i societat poden ser vistos com a dominis conceptuals esculpits sobre la vida humana, considerats com a "coses" que semblen tenir una identitat abans que es comencin a utilitzar. I d'aquesta manera la "societat" és un fenomen, sia una meitat (l'altra meitat és la resta de qüestions que s'han d'estudiar sobre la vida humana), o sia un fenomen tot dividit en peces dels sistemes, institucions, conjunts de normes, etc. I aquestes peces apareixen com a components separats que també es poden enumerar. El problema de concretar coses que abans de definir-les no existien és que **això no ens permet veure el moviment i els canvis processualment**, que és la manera en què generalment es dona la vida humana: fluida, canviant i connectada amb altres coses. Strathern ens indica que en lloc d'usar conceptes com si fossin entitats és millor, per al treball de l'antropòleg, **generar conceptes que ens permetin**

### Marilyn Strathern

És una antropòloga que reflexiona sobre els fonaments teòrics i conceptuals de l'antropologia i quin paper té en la contemporaneïtat. A més d'investigar activament a Melanèsia, preocupar-se per les formes d'intercanvi i les dones, és una de les acadèmiques més reconegudes de l'actualitat. Amb el seu treball sobre les nocions centrals de la disciplina –societat, individu, relacions parentals– ha canviat la manera de concebre les ciències socials de molts antropòlegs i altres científics socials. Strathern és una activa militant per a mantenir comunitàriament la qualitat de la recerca i la reflexió en l'antropologia.

**captar la vida en moviment i les relacions en acció**, i llavors proposa el concepte de “**sociabilitat**” com la matriu relacional que constitueix la vida de les persones, i fins i tot “societats” com un pluralisme abreujat per a les poblacions amb organitzacions distintives.

L'antropologia ha de donar importància a les relacions dins de les quals existeixen les persones. Llavors, l'objecció és a la distorsió que es produeix quan el **concepte de “societat” deixa d'assenyalar aquests fets relacionals i en lloc d'això els destrueix**. Aquesta autora afirma que en lloc de veure la **sociabilitat** com una cosa intrínseca a la definició de persona, la “societat” es fixa en contra de “l'individu”. I per la concreció dels “individus” en la nostra visió del món cultural, ha estat difícil treure's del damunt el supòsit que l'individu té una existència lògicament anterior (Strathern, 2004). També proposa que per no pensar els individus com a unitats integrals i per poder-los estudiar en les seves relacions, podem pensar-los com un “**dividu**”, és a dir, un **ésser multirelacional que solament és una persona perquè està relacionat amb el món** que l'envolta, i no com un ésser ja definit –l'individu– que solament és en oposició a aquest món –la societat.

Finalment, la crítica i l'aportació de Latour (2005) es basen en els enfocaments anteriors, argumentant que hem d'advocar per unes ciències socials que no siguin “societat-cèntriques” sinó que incorporin altres factors i se centrin en les relacions de les persones amb les coses. La proposta de Latour és posar la mirada analítica en el concepte d'actor xarxa. Pensar l'agència distribuïda per una sèrie de coses i persones que es relacionen i en fer-ho es converteixen en els actors dels successos socials. Igual que Elias i Strathern, Latour sembla prioritzar les relacions i els vincles a les grans totalitats com la “societat” enfront de l'“individu”. El que comporta la noció d'actor xarxa és el “món no humà”: les coses, els habitants de la naturalesa als quals abans enteníem com un regne exclusiu dels humans i la seva producció de sentit. Aquest debat i problematització interessa especialment l'antropologia perquè ens permet qüestionar relacions que ens semblen òbvies i que és crucial desentramar per a un estudi científic en l'àmbit de la nostra disciplina (Leach, 1961).

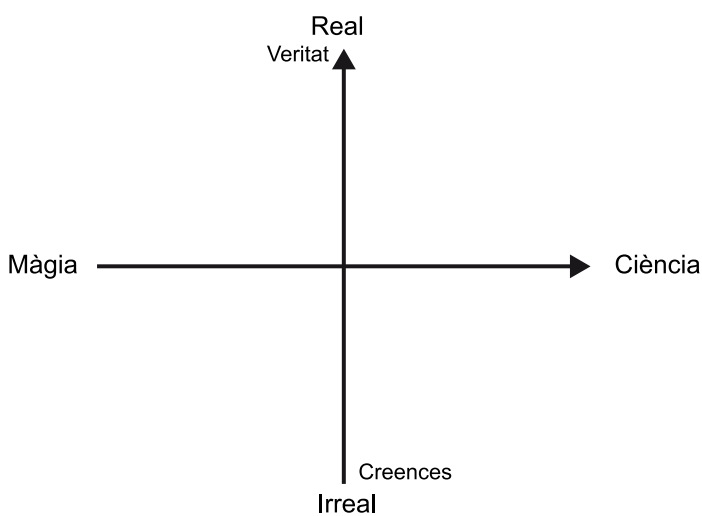
Tenint en compte els problemes que estudiem avui, les definicions substantives, com societat i individu, ja no semblen del tot pertinents. D'una banda, perquè les preguntes que investiguem concerneixen els problemes humans i, al mateix temps, particulars que no planen sobre aquestes entitats i en conseqüència aquestes ja deixen de ser útils; de l'altra banda, el mètode de recerca emprat –tant etnogràfic com altres tipus de treball de camp–, en contrastar constantment l'empíric amb la teoria, fissa aquestes entitats, ja que les coses que observem i estudiem ens empenyen a desmantellar teories fixes i descriptives i ens guien a buscar conceptes analítics i explicatius que ens permetin comprendre la manera en què les persones i els grups humans fan, pensen, diuen, creuen, etc. Ara l'antropologia –i molts moviments en les ciències socials– busca repensar la divisió individu/societat –així com naturalesa/cultura

i molts altres grans binomis que han servit per a organitzar el món de les idees (Leach, 1961)– d'alguna manera que sigui productiva per al món social i cultural actual i les noves perspectives des de les quals l'estudiem.

### 2.3. Racional-irracional

S'accepta comunament que l'antropologia es va constituir com a ciència a partir de construir explicacions sobre l'"alteritat cultural" (de l'altre cultural, dels pobles, de les ètnies, societats, religions, etc.), però podem dir que no només va acumular explicacions sinó que fonamentalment es va dedicar a construir –i derrocar al mateix temps– **una imatge, un model de l'alteritat, que va denominar la societat primitiva**. Aquest constructe teòric es va constituir com a objecte d'estudi antropològic com a oposat a un "nosaltres" o a les "societats modernes" com a model, punt de comparació i perspectiva. L'"altre" s'estableix des de diversos punts de vista enfront del "nosaltres": l'humà, per les seves aparents diferències amb l'occidental; el cultural per les seves aparents diferències en crear les seves societats; i el cognitiu, per les seves aparents diferències en la seva capacitat de raonament. Encara que s'estableix mitjançant el mateix mecanisme, el **mecanisme de la diferència**. En la comparació amb l'univers del qual provenim és com projectem l'"altre" (Levi-Strauss, 1962). Per veure com opera el binomi **nosaltres / els altres**, el mecanisme de la diferència i les implicacions que té en la configuració d'ordres científics i morals i en la justificació de les desigualtats socials, iniciarem una discussió molt vasta i profunda que és medul·lar en les ciències socials des del començament de l'antropologia: la racionalitat de la ment científica moderna i la irracionalitat de les creences primitives (Levy-Bruhl, 1926; Lévi-Strauss, 1962; Douglas, 1973; Fraser, 1959) (vegeu la figura 3).

Figura 3



En les albrors de les ciències socials i dins del paradigma evolucionista que regnava aleshores, s'entenia que la humanitat havia passat per diferents estadis evolutius fins a arribar a la màxima expressió: la "civilització occidental mo-

terna". Dins d'aquest esquema va quedar assentada l'oposició modern/primitiu. Així van ordenar les societats que coneixien, passades i presents, en una única escala evolutiva. En la part inferior de l'escala, els prehistòrics i els "salvatges" o els "primitius", que es caracteritzaven per ser irracionals, tenir creences màgiques, politeisme o creença en les ànimes, institucions extenses com el clan o el tòtem, i una organització política basada en sistemes de parentiu, castes, etc. prèvia a l'aparició de l'Estat (vegeu la figura 3). En l'estadi superior, i més avançat, els "moderns", els "civilitzats" occidentals, que presenten característiques com la racionalitat, el sistema científic de coneixement, el mono-teisme, l'Estat, les institucions nuclears com família i l'església, les institucions socials com la jurisprudència i organitzacions polítiques complexes. Aquest raonament, pel qual les societats modernes són complexes i racionals mentre que les societats primitives o arcaïques són simples i irracionals (Lévi-Strauss, 1962), ha funcionat organitzant els objectes d'estudi que construïem i l'anàlisi dels fenòmens socials. Com hem dit anteriorment, el problema que ens planteja aquest tema és com podem entendre, des de la perspectiva científica, la cultura de l'altre si aquesta cultura se'ns apareix com a fonamentalment irracional i construïda sobre creences màgiques. És a dir, com podem fer el nostre treball com a antropòlegs si pensem que les persones que estudiem no tenen el mateix estatus social i cultural que nosaltres? I encara pitjor, si pensem que el que ells pensen no és correcte?

Franz Boas deia l'any 1938:

"La primera impressió que es té en l'estudi de les creences de l'home primitiu és que, mentre que les percepcions dels seus sentits són excel·lents, el seu poder per a la interpretació lògica sembla deficient. Penso que es pot demostrar que la raó d'aquest fet no rau en cap peculiaritat de la ment primitiva, sinó que més aviat resideix en el caràcter tradicional de les seves idees per les quals cada nova percepció és interpretada; en altres paraules: el caràcter de les idees tradicionals amb les quals s'associa cada nova percepció determina les conclusions a les quals s'arriba".

Boas, 1938, pàg. 220.

I això és vàlid per a tots els éssers humans, de manera que no podem concloure que hi hagi diferències serioses en la manera de funcionar de la ment "primitiva" enfront de la "moderna". Aspecte que també es treballa des de l'antropologia cognitiva i l'activitat simbòlica en paleoantropologia.

Pràcticament tota l'antropologia del segle XX intenta ser una resposta a aquesta pregunta i la major part dels antropòlegs es van dedicar a soscar les bases de les dicotomies que separaven la "ment primitiva" de la "ment moderna", mostrant des de diferents perspectives que la lògica de la "mentalitat primitiva" podia ser entesa des de la ciència antropològica i que el que podia aparèixer com un "pensament irracional" tenia la seva lògica, fonament i coherència. És així que la ciència antropològica construeix alhora que posa en qüestió i finalment esfondra "la societat primitiva" com a objecte d'estudi.

### **Evans-Pritchard i la bruixeria**

Vegem com podem entendre i comprendre els altres en un assumpte com la màgia. Evans-Pritchard ja deia que “la bruixeria tal com els Azande l’entenen no existeix” (a Viveiros de Castro, 2012, pàg. 4). Els Azande era el grup ètnic que ell estudiava, i els bruixots i bruixes eren persones que segons ells tenien poders i una saviesa especial. Els Azande explicaven a Evans-Pritchard (1987) que els bruixots podien intervenir en la vida de la gent negativament o positivament segons com s’havien comportat. Si un veí robava una pertinència d’algun altre veí, per exemple, les persones que eren bruixes podien fer que el primer perdés tota la collita. Per a l’antropòleg Evans-Pritchard, la pèrdua de la collita, clarament, no tenia res a veure amb la bruixeria Azande. Perquè per a ell, la bruixeria Azande eren “creences” dels natius, és a dir, no existien en la realitat. Llavors, les explicacions Azande dels successos de la vida quotidiana o de la vida social eren del món de la “màgia”, que de cap manera eren les explicacions racionals dels mateixos fets. Per exemple, la collita del veí que havia robat es malmetia per un revés climàtic, una sequera. On l’Azande veia la feina d’un bruixot com l’esclariment del succés, l’antropòleg hi veia, d’una banda, l’explicació nativa segons les seves creences, la bruixeria, i la causa real, la sequera, i l’explicació racional: el revés climàtic. L’antropòleg atorgava l’estatus “màgic” a aquestes explicacions que, segons la lògica occidental i científica, no poden ser “reals”. Ara bé, per als Azande l’acció de la bruixeria és real, tan real com que el fet que el que va destruir la collita va ser la sequera. Diguem-ho d’una altra manera: la qüestió no és que els Azande no fossin éssers racionals; Evans-Pritchard sostenia que ells sabien perfectament que la sequera era la causa que la collita no prosperés, ara bé, el que ells conjecturaven és que com podia haver-hi una sequera tan gran si no hi havia intervingut la bruixeria!

Malgrat totes les crítiques i noves mirades que hi ha hagut durant l’últim segle (Levi-Bruhl, 1926; Boas, 1938; Leach, 1961; Lévi-Strauss, 1962; Geertz, 2000), l’antropologia contemporània continua debatent la qüestió de la realitat o la irrealitat de les creences, i com diu Viveiros de Castro, sembla que en molts espais de la disciplina hi continua havent l’opinió que “hi ha múltiples punts de vista però de veritat, n’hi ha una de sola” (2012, pàg. 5). En l’antropologia actual diversos corrents advoquen per no emetre judicis de valor sobre la realitat o la irrealitat del que les persones creuen, expliquen o fan, sinó més aviat tractar d’entendre, comprendre i explicar des de la perspectiva nativa.

La solució a aquesta aparent contradicció l’apunta Geertz quan afirma que, malgrat les dificultats que comporta, necessitem una doble visió: “mantenir la doble percepció que la nostra no és sinó una veu entre moltes altres i que, en la mesura que és l’única que posseïm, necessitem no obstant això parlar a través d’ella” (Geertz, 1994, pàg. 262). La promesa més reptadora que fa l’antropologia quan comencem a estudiar altres formes de viure i concebre la vida és la transformació de la nostra mirada, la possibilitat d’ampliar la nostra pròpia visió (Goldman, 1998).

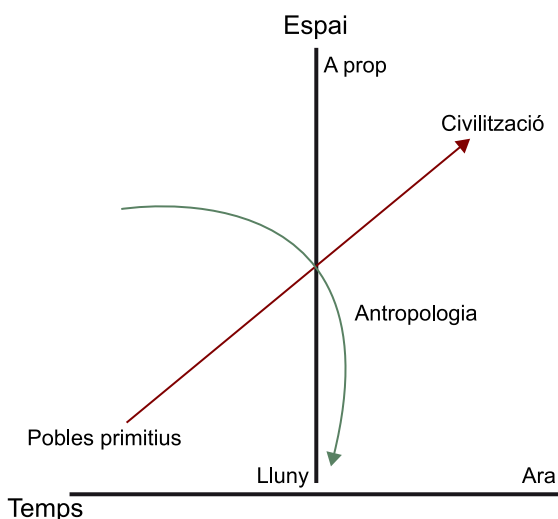
### **2.4. Relativisme i universals**

Relativisme i universalitat no són conceptes oposats ni complementaris, sinó més aviat conviuen en la història del pensament de les ciències socials variant la seva relació segons la mirada teòrica i l’objecte de recerca. Aquí intentarem esbossar breument la discussió que els afecta, com s’han caracteritzat i han canviat aquests conceptes en la història del pensament antropològic.

Un dels primers debats antropològics se situa ja entre els que creien que la variabilitat humana es podia explicar a partir d’una sola línia evolutiva i els que pensaven que les cultures es desenvolupaven per mitjà de contactes i re-

lacions entre elles, de manera que les cultures mutaven, es particularitzaven i desenvolupaven les seves pròpies característiques en contacte amb unes altres. Aquests pensadors i etnòlegs es denominen *difusionistes* (Graebner, Smith, Rivers, Ratzel, Wisler, entre d'altres), i eren historicistes en el sentit que tractaven de reconstruir els contactes entre els pobles, les vies de migració o difusió i la disseminació d'elements culturals. Les seves pretensions de fundar una història real amb comparacions summament controlades dels diferents pobles, si bé va acabar produint esquemes teòrics semblants als primers models evolucionistes, va habilitar el pensament de les cultures ja no com a ordenades en un procés universal de desenvolupament amb etapes de pas obligatòries, sinó com a sistemes independents amb diferents tipus de relació entre si –de contacte, imitació, hibridació, etc. (vegeu el quadre 4). Amb aquesta concepció es comencen a delinear els conceptes de relativisme i universalisme, i comença a aparèixer la idea que les cultures, com a sistemes d'organització humana, poden tenir els seus propis paràmetres de valor, organització social i econòmica, trajectòries històriques, religió, etc. en detriment d'un camí únic i universal entre el primitiu i la civilització moderna per a tots els pobles del món.

Figura 4



Aquest contrast pren més força a mesura que els etnòlegs i antropòlegs s'endinsen en els estudis de camp, i comencen a reconèixer lògiques, matisos i expressions pròpies i úniques de cada cultura. Llavors el debat entre relativisme i universalisme pren un altre caire, el plantejament que atributs humans, culturals, religiosos, socials, etc. són universals (que es donen per a tota la humanitat) o que són relatius (que solament es poden mesurar dins de cada poble, ètnia, cultura); i amb això els antropòlegs es comencen a preguntar **quin coneixement** –conceptes teòrics, formes d'estudiar, solucions a problemes– **pot ser universalitzat**, és a dir, extrapolat d'una ètnia, per exemple, a tota la humanitat.

Com hem dit abans, relativisme i universal no són nocions contraposades, sinó que s'han articulats de diverses maneres. Per exemple, una d'aquestes articulacions que ha estat fonamental per a la formació de l'antropologia contem-

porània és la que es va bastir com a contraposició a l'**etnocentrisme** (Stocking, 1983) i a favor de la valoració segons els estàndards de cada grup cultural en l'exercici de la comparació (Boas, 1996). Vegem com funcionen les nocions de relativisme i universal en aquesta articulació. D'una banda, hem de prendre el particularisme històric nord-americà (Stocking, 1986). Aquest corrent, encapçalat per Franz Boas, va insistir a estudiar acuradament, lliure de tot prejudici o preconcepte, cada cultura particular i entendre-la en els seus propis termes, considerant que no hi ha un sistema de valors que estigui per sobre d'un altre, i que per tant, han de ser jutjats d'acord amb la cultura a la qual pertanyen i no segons els patrons de l'antropòleg que les estudia. I d'una altra, **l'enteniment de l'etnocentrisme cultural i social**: "el fet d'elevat de forma indeguda a la categoria d'universals els valors de la societat a la qual jo pertanyo" (Todorov, a Grimson, 2011). Així, entenem que des dels valors i característiques de la nostra cultura estem habilitats per jutjar i operar sobre totes les altres cultures, de manera que tot el que és diferent "dels altres" –com usar gihad, ser politeïsta, menjar gossos o viure en clan– es percep com a pràctiques estranyes, il·lògiques, endarrerides, immorals, discriminatòries, que com a sinècdoque transfereixen aquesta percepció a les persones que les realitzen o les consideren adequades.

Aquests dos components han preocupat molt l'antropologia, d'una banda, perquè estan relacionats amb la manera com coneixem els "altres" i, d'altra banda, per la manera com actuem dins de les nostres pròpies cultures i societats. I, potser el més important, com ens afecten aquestes coses en la pràctica antropològica. Entre l'etnocentrisme i l'enteniment de les cultures en els seus propis termes, el relativisme i l'universalisme funcionen com a contrapunts. És a dir, com a nocions oposades que representen dos punts de vista sobre el mateix tema, per exemple universalitzar els valors culturals occidentals i interpretar les accions d'altres cultures des d'aquesta universalització es contraposa a relativitzar les pràctiques de cada cultura i interpretar-les des de les seves pròpies cosmovisions i normes.

Una altra articulació interessant és l'universalisme ètic, que és tan rellevant en l'àrea de drets humans. L'universalisme ètic defensa que hi ha una sèrie de qüestions ètiques que són universals, amb principis i normes morals que poden ser reconeguts per tots els membres de l'espècie humana, en qualsevol situació, època, cultura i organització social. Aquí l'universalisme i el relativisme operen com a complementaris; per exemple, en cada escala de valors morals de cada cultura podem arribar a l'acord que els drets humans són prioritaris i han de ser respectats. Llavors segons aquesta perspectiva, el relativisme cultural i l'universalisme ètic són perspectives que conviuen. En aquestes dues articulacions en què els conceptes interaccionen de manera diferent, podem veure, no obstant això, el rerefons de la discussió: com ens posicionem davant els altres i quina escala de valors i patrons utilitzem per a poder-nos entendre



amb els “altres” diferents. Aquesta qüestió és central en la formació antropològica perquè no ens afecta solament com a antropòlegs, sinó també com a habitants de la nostra pròpia cultura i com a éssers humans.

Segons Geertz i en relació amb l'antropologia i el paper que té en la societat civil:

“Els antropòlegs hem estat els primers a insistir en una sèrie de punts: per exemple, que el món no es divideix en persones religioses i persones supersticioses; que hi pot haver ordre polític sense poder centralitzat, i justícia sense codis; que les lleis a què s'ha de sotmetre la raó no van ser privatives de Grècia i que no va ser a Anglaterra on la moral va aconseguir el punt més alt de la seva evolució”.

Geertz, 1996, pàg. 124.

D'aquesta manera l'antropologia proposa instruments per ajudar-nos a apreciar els altres i les seves diferències d'una manera més oberta i informada i també permetre'ns, per exemple, que sorgeixin antropologies no occidentals protagonitzades pels seus propis nadius. I antropòlegs que qüestionen, mitjançant l'estudi de les seves pròpies societats, els fonaments més “inqüestionats” dels seus propis sentits comuns. Ras i curt, creiem que el nostre paper envers la societat en sentit ampli és continuar debatent i reflexionant sobre qüestions tan fonamentals com el relativisme i l'universal, alhora que seguir fent antropologia amb un profund compromís i respecte cap a la producció de coneixement amb “els altres”.

#### Clifford Geertz

Era un antropòleg molt conegut pel seu treball en antropologia simbòlica. A més a més, va ser un dels principals acadèmics del moviment denominat *postmodernisme*. Aquest autor va proposar –juntament amb altres autors– entendre la cultura com un text, i pensava el paper de l'investigador com un traductor d'un text a un altre, d'una cultura a una altra. La noció de “descripció densa” és una de les seves idees més estesa, i proposa que en la mateixa descripció es pot inscriure la interpretació i l'anàlisi, de manera que una descripció detallada i minuciosa pot donar compte del que succeeix en aquest món que observem i obrir-nos a la comprensió del sentit que d'altres donen a les seves vides.

### 3. De l'experimentació i la simetria

Des dels començament, l'antropologia ha estat marcada per la trobada amb l'alteritat. En primer lloc, pel seu interès per sistematitzar els coneixements d'exploradors, clergues i inspectors governamentals que, des dels països occidentals, es movien per interès o per obligació als llocs més remots i dels quals tornaven amb les seves descripcions i relats. En segon lloc, perquè les ànsies de conquesta i colonització econòmiques i polítiques van impulsar les ciències socials a generar una eina científica –l'antropologia– amb la finalitat d'entendre aquests pobles que vivien a les noves terres conquistades i incorporar-los als seus règims de tipus econòmic, polític i moral. Avui dia, l'alteritat hi és encara en el cor de l'antropologia com a camí de coneixement i de comprensió. Una mirada a la recerca d'"un altre" que ens ajudi a comprendre les qüestions humanes, que ens ajudi a construir coneixement i, abans de res, que ens ajudi –com deia Malinowski– a ampliar la nostra pròpia visió, expandir els límits del coneixement.

En paraules de Malinowski (1922):

*"Concedir-nos per un moment penetrar en l'ànima del salvatge i mirar el món exterior a través dels seus ulls i sentir el que ell pugui sentir, per aconseguir la nostra meta final: enriquir i aprofundir la nostra pròpia visió del món, entendre la nostra pròpia naturalesa i fer-la millor. Aprenent la visió essencial dels altres amb el respecte i la veritable comprensió que es deu fins i tot als salvatges, no fem sinó ampliar la nostra pròpia visió".*

En el camí, l'antropologia s'ha anat qüestionant els seus propis orígens, els seus conceptes, les seves maneres de conèixer, les seves veritats, sempre en tensió entre les troballes empíriques i els postulats teòrics. Prenent, des dels començaments profundament vinculats amb les ciències naturals, el camí de la recerca empírica. Creant, juntament amb les ciències socials, teories que poden explicar, generalitzar i entendre la nostra humanitat. I, mantenint com a característica pròpia, l'exploració constant en les problemàtiques que concerneixen els éssers humans i les seves formes de viure.

L'antropologia advoca per la multiplicitat, que no és igual a múltiple (Viveiros de Castro, 2012) ni reduïble a la idea de pluralitat indiscriminada. Podríem dir que l'antropologia és una pràctica conceptual de la multiplicitat; és a dir, els antropòlegs intentem conèixer, a través de les múltiples realitats que hi ha en l'espectre humà, que no són infinites i aleatòries sinó que més aviat corresponen a les diferents cosmovisions que poblen el món, a les societats i les cultures, a les ètnies, els pobles, els continents, les nacions, els països, els grups, i per descomptat, en les quals "nosaltres" som una més. L'especificitat de l'antropologia és el caràcter híbrid que té com a ciència natural, humana i social, que es defineix principalment per dues característiques: una, l'interès

per comprendre i “constituir” simètricament l'altre; i dos, la manera que té de treballar, la posició epistemològica que pren, i el subtil i constant diàleg entre la teoria i el treball empíric.

Els debats que aquí hem plantejat segueixen oberts i il·luminats per nous fets, noves articulacions, noves perspectives teòriques i noves maneres de fer antropologia. No són debats, però, que es quedin exclusivament en el món de la “ciència” o interns a la disciplina, sinó que són debats que també se situen en el dia a dia de les nostres vides i que entronquen profundament amb problemàtiques actuals en tots els àmbits de la nostra vida quotidiana. Aquest text és, doncs, una invitació a reflexionar sobre aquests temes i també a proposar-ne d'altres que no han estat tractats aquí com una via per a aprendre i usar les seves eines conceptuals, teòriques i socials per a embarcar-se en l'aventura de produir coneixement antropològic i d'ampliar la visió del món que ens envolta i del que imaginem.



## Bibliografia

- Barcelos Neto, A.; Ramos, D.; Bühler, M.; Sztutman, R.; Marras, S.** (2007). "Abaeté, rede de antropologia simétrica: entrevista com Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro". *Cadernos de Campo* (núm. 14-15). São Paulo: USP.
- Boas, F.** (1996). *Els mètodes de l'etnologia*. Barcelona: Icària.
- Boivin, M.; Rosato, A.** (eds.) (2004). *Constructores de la otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Clifford, J.; Marcus, G. E.** (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography; [experiments in Contemporary Anthropology]*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J.** (1983). "On ethnographic authority". *Representations* (núm. 2, pàg. 118-146).
- Clifford, J.** (1989). "Notes on travel and theory". *Inscriptions* (vol. 5, pàg. 177-188).
- Clifford, J.** (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Díaz de Rada, Á.** (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Douglas, M.** (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- Elias, N.** (1978). *What is sociology?* Londres: Hutchinson & Co.
- Evans-Pritchard, E. E.** (1987). *Social anthropology*. Londres: Routledge & K. Paul.
- Fabian, J.** (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press.
- Ferrándiz, F.** (2011). *Etnografías Contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Rubí: Anthropos.
- Fischer, M. J.** (2007). "Culture and cultural analysis as experimental systems". *Cultural Anthropology* (vol. 22, núm. 1, pàg. 1-65).
- Frazer, J. G.** (1959). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Londres: Abridged Edition.
- Guédon, M. F.** (1984). "An introduction to Tsimshian worldview and its practitioners". *The Tsimshian: Images of the Past; Views for the Present* (pàg. 137-159).
- Geertz, C.** (1994). "Thick description: Toward an interpretive theory of culture". *Readings in the Philosophy of Social Science* (pàg. 213-231).
- Geertz, C.** (1999). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C.** (2000). *Local knowledge: Further essays in interpretative anthropology* (vol. 5110). Boulder: Basic Books.
- Guiddens, A.** (1984). *The constitution of society: introduction of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Ginzburg, F.** (1999). "Cuando los nativos son nuestros vecinos". A: *Constructores de otredad* (pàg. 186-193). Buenos Aires: Antropofagia.
- Grimson, A.; Merenson, S.; Noel, G.** (2011). "Antropología ahora". A: *Introducción*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guber, R.** (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R.** (2004). *El Salvaje Metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Barcelona: Paidós.
- Ingold, T.** (ed.) (1996). *Key debates in anthropology*. Londres: Routledge.
- Latour, B.** (2005). *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, E.** (1961). *Rethinking anthropology*. Londres: Athlone Press.

- Lévi-Strauss, C.** (1962). *La pensée sauvage*. París: Plon.
- Levy-Bruhl, L.** (1926). *How Natives Think*. Oxford: Allen & Unwin Ltd.
- Malinowski, B.** (1935). *Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. Londres: Allen & Unwin Ltd.
- Malinowski, B.** (1973). *Los argonautas del pacífico occidental*. Madrid: Península.
- Mauss, M.** (1979). "Body Techniques". A: *Psychology and Sociology: essays*. Londres: Routledge.
- Mauss, M.** (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.
- Miner, H.** (1956, juny). "Body ritual among the Nacirema". *American Anthropologist* (New Series, vol. 58, núm. 3, pàg. 503-507).
- Peirano, M.** (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Pink, S.** (2001). *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research*. Londres: Sage.
- Radcliffe-Brown, A. R.** (1957). *A natural science of society*. Nova York: The Free Press, Glencoe & The Falcon's Wing Press.
- Stocking, G.** (1983). "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology From Tylor to Malinowski". A: G. W. Stocking (ed.). *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork* (pàg. 70-120). Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, G.** (1991). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Strathern, S.** (1992). "Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World". A: A. Kuper (ed.). *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge.
- Strathern, M.** (2004). *Partial Connections* (vol. 3). Walnut Creek: Altamira Press.
- Strathern, M.** (2013, tardor). "Eating (and Feeding)". *Cambridge Anthropology* (vol. 30, núm. 2, pàg. 1-14). Doi: 10.3167/ca.2012.300201.
- Tylor, E.** (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londres: Murray.
- Viveiros de Castro, E.; Goldman, M.** (2012). "Introduction to Post-Social Anthropology. Networks, Multiplicities and symmetrizations". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* (vol. 2, núm. 1, pàg. 421-433).