

I	.- INTRODUCCIÓ: MEMÒRIA I HISTÒRIA.....	2
II	.- MEMÒRIA, MEMÒRIA COLLECTIVA I TRADICIÓ.....	6
III	.- MEMÒRIA, IDENTITAT COLLECTIVA I DISCURS HISTÒRIC.....	12
IV	.- EL <i>THEORÓS</i> : EL DESARRELAMENT COM A CONDICIÓ DE L'ANTROPÒLEG.....	15
V	.- CIÈNCIA I CIÈNCIES SOCIALS.....	22
VI	.- CIÈNCIES SOCIALS I ANTROPOLOGIA.....	34
VII	.- ANTROPOLOGIA I CIÈNCIA.....	42
VIII	.- CONCLUSIONS...? .....	47
IX	.- BIBLIOGRAFIA.....	49

## INTRODUCCIÓ:

### MEMÒRIA I HISTÒRIA

El tema que dóna títol a aquest treball no és pas un pretext per anar a parar a una reflexió sobre la naturalesa de la disciplina antropològica; ben al contrari, ens hi porta gairebé directament. Abordar la diferència entre la memòria popular i la Història –entesa com a disciplina acadèmica- ens obligarà a discriminar conceptualment, i això ens portarà fins a abordar la pròpia naturalesa de la disciplina antropològica, el seu objecte i la seva fonamentació epistemològica. És per això que aquest treball consta de dues parts temàticament diferenciades que tanmateix constitueixen un *continuum*, almenys des de la perspectiva que aquí ens hem proposat.

Un personatge de Machado, Juan de Mairena, manifestava que el que calia era una escola popular de saviesa superior, però no una escola superior de saviesa popular. Aquesta dicotomia reflecteix bastant bé el que aquí entendrem per memòria, d'una banda, i per història, de l'altra. La contraposició entre un discurs acadèmic i unes creences populars, transmeses oralment o no, que freturen de credibilitat, distorsionades per la imaginació popular; en definitiva, entre un saber tematitzat i un saber immediat, no mediatitzat, no és pas nova. I la consideració que un és el discurs per excel·lència, el superior, i l'altre l'inferior, tampoc. Algunes de les premisses que desemboquen en aquesta creença no són del tot falses; ho és, però, l'ús que se'n fa i la incapacitat de discriminar conceptualment els criteris de veritat o falsedat segons la naturalesa de la disciplina i la manera d'apropar-se al seu objecte.

Que la memòria col·lectiva sovint difereix del discurs històric acadèmic és prou evident. Ara bé, hi ha algun itinerari amb solució de continuïtat que ens porti de la primera fins la segona? Quin és l'estatus epistemològic de cadascuna d'elles? D'altra banda, es tracta de dos objectes d'estudi que en principi semblen prou diferenciats, tant pel que fa a la seva pròpia naturalesa com a les disciplines acadèmiques que se'n ocupen. En parlar de memòria col·lectiva en sentit històric no ens estem referint solament a la percepció que determinats esdeveniments històrics, llunyans o recents en el temps, han produït en l'imaginari popular, és a dir, no estem prenent fer un inventari empíric d'això que anomenem memòria col·lectiva<sup>1</sup>, sinó obtenir-ne els seus trets essencials, determinar com es genera, establir-ne la seva naturalesa epistemològica... quan parlem d'Història, en canvi, ens estem referint a un discurs acadèmic, produït des d'instàncies acadèmiques i que reivindicava la condició de ciència social. Però l'Antropologia és també una ciència social, i no hi ha dubte que en el cas que ens ocupa, això que estem entenent per memòria popular forma part

---

<sup>1</sup> Evidentment, ens estem referint a la percepció, en el sentit intesubjectiu del terme, que un determinat esdeveniment o fenomen produeix en un col·lectiu determinat. Quin sigui en cada cas el criteri de demarcació d'aquest col·lectiu és una altra qüestió. Dins una mateixa població, la discriminació pot ser segons criteris generacionals, socials, ètnics etc.

de la cultura d'un col·lectiu humà, està íntimament lligat a la seva cultura i organització social, i s'insereix en tot allò que genèricament en diríem costums, creences, tradicions...

L'aspecte en què tot això afecta l'estatus epistemològic de la disciplina antropològica és el següent: sembla que del mateix material, les societats humanes, en sorgeixen dues disciplines diferents amb els seus conseqüents professionals, la Història i els historiadors, d'una banda, i l'Antropologia i els antropòlegs, de l'altra. És cert que estem acotant un àmbit molt concret pel que fa a l'Antropologia, mentre que en canvi sembla que estiguem incorporant tota la disciplina acadèmica historiogràfica. I també és cert que d'aquest *material d'estudi* de què estem parlant, les societats humanes, no en sorgeixen només l'Antropologia i la Història. En tot cas, l'englobament de qualssevol altres disciplines acadèmiques en alguna d'aquestes dues, tot i que metodològicament discutible, respon no tan al nom que donem a aquestes, sinó al tractament que en fan d'aquest material, d'aquest objecte d'estudi. Per exemple, des d'aquesta partició, la Sociologia pot quedar en segons quins casos en un costat o en segons quins altres en l'altre. En definitiva, el criteri de demarcació d'aquest dos blocs, contraposats o superposats, segons com es miri, ve donat per la manera d'apropar-se a l'objecte d'estudi, pel tractament que se li dona i pel conseqüent discurs sorgit en cada cas. I és aleshores quan pot semblar que una d'aquestes disciplines, en funció del seu propi discurs, és més *ciència* que l'altra; i que aquesta altra és epistemològicament inferior. La interiorització d'aquesta idea en els propis professionals de cadascuna d'aquestes disciplines pot acabar, al capdavall, determinant el propi decurs disciplinar.

Però potser que posem abans de prosseguir algun exemple que pugui més o menys il·lustrar el que estem intentant dir. Pensem per exemple en la guerra civil espanyola, pot ser un cas bastant clar de com es contínuen des de l'Antropologia o des de la Història dos discursos a partir dels mateixos fets i, el que més ens interessa, i que serà l'objecte d'aquest treball, com tota una sèrie de malentesos sobre la naturalesa dels dos discursos poden produir una distorsió en la producció del propi discurs antropològic i en la valoració d'aquest discurs, tant comparativament com en si mateix. Però seguim amb l'exemple, ja que tal vegada sigui un bon exponent de com es pot constituir la idea d'un discurs acadèmicament i epistemològicament superior a l'altre, i com aquesta idea fa aigües un cop observem una mica més detingudament la naturalesa de cadascun dels discursos.

Deixarem de banda de moment la qüestió de la magnitud de la unitat d'estudi. És a dir, per un antropòleg, en principi, abordar la guerra civil consistiria a estudiar com i de quina manera ha perviscut el record d'uns esdeveniments en un poble o ciutat, és a dir, la memòria popular. Això no treu pas que d'altres treballs en altres poblacions permetessin de establir alguna teoria general sobre la percepció popular, el record de la guerra civil entre la població catalana, per exemple. Per un historiador, en canvi, la memòria popular és un element més, no sempre fiable i que cal contrastar amb d'altres fonts, que ha de portar-nos fins a una descripció *verídica* d'allò que volem explicar: la guerra civil espanyola a Catalunya, per exemple. Independentment, doncs, de la

magnitud del subjecte d'estudi –un poble, una comarca...- la manera d'apropar-s'hi ve d'entrada determinada per l'objecte. L'antropòleg pretén saber com ha perviscut en la memòria popular el record d'uns fets esdevinguts fa més de seixanta anys i que han determinat en gran mesura el decurs posterior de les unitats de població estudiades. I de moment, sembla que la cosa s'acabi aquí.

L'historiador, en canvi, persegueix un objectiu molt diferent: establir què va passar realment en aquell període que està estudiant<sup>2</sup>. Així, se'ns explicaran batalles en què van intervenir milers de persones al llarg d'àmplies regions, i l'objectiu que algun dels estats majors pretenia amb aquestes operacions; se'ns explicaran els efectes que determinades polítiques econòmiques van tenir en el decurs de la guerra; se'ns explicarà com en determinats moments la moral d'algun dels bàndols en conflicte era alta o baixa segons determinades variables; se'ns explicarà com un acord internacional de no intervenció va determinar la derrota del bàndol republicà...

Seria força difícil determinar tot això a partir d'un, o de mil treballs de camp i històries de vida. Però què hi trobaríem aleshores? Elements contradictoris amb aquest discurs general establert a posteriori? No necessàriament. Hi trobaríem el relat de les penalitats que els soldats republicans passaven, que algú que ens ho estaria explicant va viure, quan en una determinat batalló d'un determinat regiment el qui ens ho explica va haver d'anar amb espadenyes perquè la tramesa de botes militars no havia arribat; hi trobaríem que a l'altre costat ens explicaria que hi havia *els italians*, i que els avions eren alemanys; Hi trobaríem les penalitats que el nostre interlocutor va patir en creuar el riu al començament de la batalla de l'Ebre, i com, tal vegada també, va salvar miraculosament la vida quan li va caure una bomba al costat que no va explotar...

Quina diferència hi ha realment entre un relat i l'altre? Per què un d'ells es considera superior i l'altre inferior? Tenen el mateix valor? Pensem ara en el següent: hem posat com exemple uns fets que encara molta gent va viure directament i molts altres en van patir les conseqüències més immediates i catastròfiques. Però aquest mateix doble nivell de relat el podríem pensar perfectament pel que fa a la percepció que els ciutadans d'Atenes tenien de la guerra del Peloponès, per exemple. Podríem pensar-lo, dèiem, però no pas aplicar-lo, perquè un dels dos nivells de relat ha quedat impossibilitat pel pas del temps. En sabem, certament, coses –els discursos, els relats, tampoc són mai del tot unívocs- però sembla evident que de la memòria popular que a Atenes hi pot haver de la guerra del Peloponès avui en dia no en queda rastre. Hi pot haver, o hi podria haver, certament, una memòria històrica, però també, com veurem, sovint aquests discursos populars referents a la memòria històrica i a la identitat han estat produïts des del poder amb finalitats clarament legitimadores; és ha dir, han estat metabolitzats per la historiografia i reproduïts historiogràficament. La guerra de la independència grega contra els turcs, fa gairebé cent setanta-cinc anys, constitueix un element essencial del que avui en dia és la memòria popular grega i la identitat col.lectiva que es configura partir d'ella. Podria semblar que això ha de ser així per la diferència temporal entre

---

<sup>2</sup> Ho estem entenent, certament, des d'una perspectiva teòrica, o si es prefereix, ingènua, ja que tot i el biaix ideològic inevitable, la pretensió formal, si més no, és descriure els fets tal com van esdevenir, és a dir, la veritat.

una i l'altra –més de dos mil anys-, però no és necessàriament així per això, o millor, no pas solament per això. La memòria popular de les poblacions europees pel que fa a les guerres napoleòniques –només uns quinze anys anteriors a la guerra de la independència grega-, no han deixat pas la mateixa petjada en la construcció de la identitat col·lectiva d'aquests pobles<sup>3</sup>.

En qualsevol cas, i concloent aquesta introducció, entenem, i així intentarem demostrar-ho, que no es tracta de dos discursos excloents, sinó d'una diferenciació d'àmbits. Si volem comprendre el que és un edifici, potser el millor que podríem fer és consultar l'arquitecte, és el qui l'ha planificat i l'ha concebut; les versions de cadascun dels manobres i paletes que han aixecat aquest edifici potser no ens en donaran una idea cabal, però això només si el que volem és saber sobre l'edifici com a abstracció, cosa que no té res a veure amb el fet que els relats que ens puguin explicar els paletes i manobres no tinguin un interès i valor també importantíssim, però en una esfera diferent; altrament dit, això no vol dir que llurs relats siguin falsos des del punt de vista veritatiu. El que cal no fer mai és confondre una cosa amb l'altra. Els criteris de validesa d'una investigació sobre la memòria popular de la guerra civil, per exemple, són molt diferents dels d'un treball historiogràfic sobre la guerra civil. No es tracta de discursos excloents, sinó senzillament de discursos diferents. En un cas pretenem saber com recorda la gent uns fets; en l'altre quins van ser aquests fets. Que s'aconsegueixi una cosa o l'altre, certament, ja és una altra qüestió. Memòria i història; hem dit al començament que semblava donar-se la paradoxa que respecte les disciplines acadèmiques que aborden l'una i l'altra semblava haver-hi coincidència en l'objecte d'estudi, però que en canvi es produeixen dos discursos diferents que de vegades fins i tot s'han presentat com antagònics. Aquest és precisament el gran error que fa que, tan d'un costat com de l'altre, es parli de sabers superiors als altres o, per exemple, en d'altres casos, d'equiparació de la medicina amb la fetilleria. Del que es tracta precisament és que **no és el mateix objecte d'estudi**, sinó que allò que es comparteix potser sigui més aviat, una part del material sobre el qual es desplega i s'aplica la disciplina, **el subjecte d'estudi**<sup>4</sup>.

I què quedaria, aleshores, de la solució de continuïtat entre tots dos discursos? Direm de moment, i sense entrar ara en qüestions de fonamentació o estatus epistemològic, que són complementaris. I curiosament en l'exemple que posarem, el nivell d'universalitat que sembla estar del costat del discurs més acadèmic resulta que s'inverteix. Si volem saber què va ser la guerra civil espanyola, segurament que el millor que podrem fer serà llegir uns quans manuals acadèmics; si volem saber, en canvi, què és la guerra, potser que el millor sigui escoltar la memòria popular i unes quantes històries de vida de gent que hagin estat fent la guerra o patint-la.

---

<sup>3</sup> Només, potser, amb la probable excepció de França. En tot cas, aquesta afirmació l'hem d'entendre només com un exemple que no pretén ser rigorós, ja que també és cert que, en un cert sentit, les guerres napoleòniques es mitificaran com a carta fundacional dels Estats-nació europeus del segle XIX.

<sup>4</sup> La diferència entre objecte i subjecte d'estudi la tractarem més endavant. Si aquí diem *subjecte d'estudi en abstracte* és en el sentit del material sobre el qual s'aplica l'objecte d'estudi. En el cas de l'Antropologia, l'objecte d'estudi seria la memòria popular, com es recorden determinats fets i com han modulats la societat que estem estudiant; en Història, l'objecte seria, en canvi, establir un relat general amb criteris de validesa sobre els esdeveniments pels quals ha passat la població estudiada en un temps determinat.

## II

### MEMÒRIA, MEMÒRIA COL·LECTIVA I TRADICIÓ

“...COMO A NUESTRO PARECER  
CUALQUIERA TIEMPO PASADO  
FUE MEJOR...”

Aquests versos de Jorge Manrique –*Coplas a la muerte del maestro de Ocaña*, conegudes com *Coplas a la muerte de su padre*- escrits el segle XV ja ens parlen d'alguna cosa si més no curiosa que passa amb la memòria. Com si hi hagués alguna mena de criteri selectiu en allò que configura els nostres records. Ens estem referint, és clar, a la memòria entesa com a facultat psíquica. Traspasar això a memòria col·lectiva, pressuposant inevitablement alguna mena de psiquisme col·lectiu, ens pot mostrar algunes analogies força interessants, i sense que això s'hagi d'entendre com cap adscripció a cap corrent psicològic o sociològic.

No cal apel·lar a cap escola furibundament freudiana per entendre el que aquest autor de fa més de cin-cents anys ens està volent dir, fins i tot potser sense que ell mateix en fos plenament conscient, o en qualsevol cas, sense que aquesta qüestió tingui cap importància. Allò que recordem, el conjunt de records que configuren la facultat del psiquisme humà que anomenem memòria, i que tant determinat resulta pel que fa a la configuració de la nostra pròpia identitat, pot jugar-nos sovint males passades en allò que atany al seu valor de veritat: els nostres records, la nostra memòria, no són exactament la reproducció mecànica –visual o conceptual- dels fets que vam viure en un temps passat, sinó més aviat la idea com, des del present, recordem uns esdeveniments. La diferència pot sembla irrellevant, però no ho és pas. De fet, construïm el passat des del present, és la nostra identitat present la que es constitueix construint un passat que constitueix allò que anomenem records, vivències passades. La idea que recordem moments passats com a millors del que realment foren implica, sigui o no sigui certa del tot, que la nostra memòria es construeix selectivament, atenent a allò que en cada cas ens resulta més interessat o rellevant des del present, autèntica instància des de la qual es construeix el passat. I això es produeix des del mateix moment en què s'està vivint, s'està percebent i experimentant allò que després anomenarem record. El mateix fet, recordat per diferents actors que l'hagin viscut directament, tindrà probablement tantes versions com actors ens l'evoquin. I no cal que passi massa temps perquè es produeixi aquest fenomen. El temps farà la resta pel que fa a la construcció de la pròpia identitat en el present actual a través de la pròpia memòria. Però des del mateix moment de l'experiència present, la constitució del record vindrà determinada per la posició de l'agent que l'està vivint. Els fets que guardem recordats a la memòria s'encabeixen en un esquema mental previ, i aquest esquema determinarà el sentit d'aquests records. La memòria no és doncs el revisionament d'una pel·lícula gravada en un moment determinat, sinó que ve determinanda per uns condicionant previs i s'anirà retroalimentant en la permanent construcció de la pròpia identitat de l'individu. Que això impliqui, com deia Manrique –i Freud- que recordem les coses més agradables d'un determinat episodi i n'oblidem les més

desagradables, això, certament, seria entrar en un tema que no es correspon als objectius d'aquest treball.

I la memòria col·lectiva? I l'imaginari col·lectiu? es constitueix la identitat col·lectiva de manera anàloga a la identitat individual? I si això fos així, significaria aleshores que no té cap valor cognostitiu de veritat i que llavors és la Història –quan a proclamada recerca del que realment va passar- la que té un valor epistemològic superior enfront la memòria popular? Pel que fa a aquesta darrera pregunta pensem que la resposta és Sí i No alhora. Intentarem explicar això més detingudament.

Asumirem d'entrada que la constitució de l'imaginari col·lectiu, i amb ell, la memòria col·lectiva<sup>5</sup>, presenta fortes analogies amb el procés de construcció de la memòria individual. Mantenint totes les distàncies i reserves preceptives, entendrem que el procés de construcció d'una identitat col·lectiva és similar, *mutatis mutandi*, al de construcció de la identitat individual. A partir d'aquí podríem establir la seva escassa fiabilitat pel que fa al seu valor veritatiu. Altrament dit, les identitats col·lectives existeixen i són *vertaderes* en el sentit que són una realitat fenomenològica contrastable com a realitat intersubjectiva. Però els elements sobre els quals estan contruïdes no són *veritat*, o no tenen perquè ser-ho en el sentit de la seva veracitat històrica. La memòria col·lectiva és doncs vertadera per tal com és la que és, però és falsa, o pot ser-ho, des del punt de vista de la veracitat de la realitat històrica sobre la qual pretén fonamentar-se. Comparant-ho des del referent del que és o pretén ser la disciplina de la Història com a ciència humana o social, la memòria col·lectiva, i les identitats col·lectives a les quals dona pàbul, han estat distorsionades, són subjectives i, en definitiva, **falses** pel que fa a la veracitat dels fets a què apel·len, o com a mínim, poden ser falses, o mig veritat mig mentida...; la qual cosa suposa la seva falsedat des d'un punt de vista del seu valor veritatiu.

Si ara apel·lem, com feiem en la introducció, a les dues disciplines que s'encarreguen de cadascun dels respectius discursos –Història, o millor historiografia, i Antropologia; fets passats i memòria popular o col·lectiva- ens n'adonarem que es mouen en nivells epistemològics diferents i que, per tant, la seva fonamentació epistemològica haurà de ser també necessàriament diferent.

Ens trobem d'una banda amb la Història, una disciplina que ha generat el seu propi discurs; de l'altra, l'antropologia, una disciplina que treballa sobre discursos ja establerts. Aquesta diferència és essencial pel que fa la distinció entre memòria i història, i només si entenem que en moure's en esferes diferents *no són comparables*, aleshores entendrem també que qualsevol desqualificació enaltint-ne una tot denostant l'altra, no és sinó la conseqüència de no tenir gens clar en quina esfera ens estem movent segons el cas.

---

<sup>5</sup> Volem insinuar, un cop més tot i que sigui prou evident, que en parlar de memòria col·lectiva no ens estem referint a un conjunt de dades necessàriament compartides per tota una població, sinó, com a mínim, compartits per algun grup d'aquesta població. Segons el grup, o segons el grup a què pertanyi l'individu en qüestió, el record de determinat esdeveniment pot ser molt diferent del d'un altre individu d'un altre grup, i aquests grups no són compartiments estancs, sinó que hi ha transversalitat. Podem parlar de criteris d'agrupament segons cohort generacional, classe social, nivell cultural, origen ètnic etc.

Pretendre que la cultura popular és tan o més vàlida que la cultura acadèmica, com s'ha fet sovint des de certs posicionaments, és tan absurd com desqualificar la memòria popular des de la ciència de la història tot argumentant la seva presumpta falsedat històrica. En definitiva, i per més fort que pugui sonar, incapacitat de discriminació conceptual, interessos acadèmico-gremials inconfessables o, també, preses de posició hiperideologitzades que desqualifiquen com a científic social a qui les adopti. La contraposició entre la producció acadèmica i allò popular presentada com una dualitat irreconciliable en la qual algú ha de ser necessàriament el dolent, l'impostor o el farsant és falsa per tal com no són contraposables tot tractant-se, com es tracta, de discursos la producció dels quals es dona en instàncies diferents.

Tenim doncs que la Història entesa com a ciència humana consisteix en un discurs la narrativitat del qual pretén escatir la veritat dels fets esdevinguts en el temps. Des d'aquesta perspectiva, almenys, l'historiador treballa amb una mena de matèria prima que caldrà polir degudament a partir d'una metodologia i uns criteris de validesa propis de la seva disciplina. I això, més enllà del fet que això sigui inassolible *de facto*, és així des de la constitució de la moderna ciència històrica i al llarg d'un itinerari certament canviant que podem constatar en la història de la pròpia historiografia.

L'Antropologia, en canvi, tant pel que fa a l'estudi de la memòria col·lectiva – que aquí ens ocupa – com també, en menor mesura, pel que fa al seu objecte de coneixement més general, les cultures i societats humanes, treballa sobre discursos ja establerts. La pregunta per la veracitat d'aquests discursos es pot plantejar aleshores a un doble nivell: primer, bases i fonamentació epistemològica de determinades creences, tradicions o identitats, per exemple, la qual cosa té certament la seva importància, però que no correspon *sensu stricto* a la disciplina antropològica, tot i que pot resultar també ineludible; segon: metodologia i criteris de validesa intrínsecs a la pròpia disciplina antropològica pel que fa a la contrastació de les dades obtingudes sobre l'objecte d'estudi. És a dir, tot tornant a un exemple emprat més amunt, si estem estudiant la memòria col·lectiva de la guerra civil en una determinada localitat, la pregunta per la veritat en aquest segon nivell no serà si aquests records es corresponen a la realitat històrica del que va ser la guerra civil en aquella localitat, i encara menys si aquests records són vertaders en si, atès que ho són en la mesura que és com la memòria col·lectiva els recorda –la pregunta seria per tant autocontradictòria–, sinó que estiguem en condicions d'assegurar que el que estarem descrivint com a memòria col·lectiva de la guerra civil d'aquesta localitat, reproducció des d'un discurs acadèmic d'un discurs popular, es correspongui a aquests discurs popular. Dit molt més simplement i esclaridora: que allò que estarem dient que és el record popular de la guerra civil sigui realment com el grup humà estudiat recorda la guerra civil. I això ens porta a la definició més antiga que es recorda de veritat, donada per Aristòtil en el segle IV a.C.: *veritat és l'adequació d'un enunciat a un estat de coses*. Es tracta d'una definició suficientment universal com perquè valgui per a qualsevol cas, tota vegada que sapiguem distingir la naturalesa d'aquest *estat de coses*. En el nostre cas, aquest estat de coses és el discurs popular sobre la guerra civil en una localitat indeterminada. En altres casos l'estat de coses poden ser les òrbites planetàries o l'evolució de la temperatura al llarg



dels darrers cinquanta anys. L'únic que cal tenir present és la naturalesa ontològica d'aquest estat de coses. Que les creences religioses d'una determinada comunitat puguin ser falses no treu que sigui veritat que aquelles són les creences i no unes altres. De la mateixa manera, que una persona digui que està plovent en un dia de sol radiant no treu que, tot i ser fals que estigui plovent, deixi de ser veritat que ha dit que està plovent. Confondre les diferents esferes de veritat en què ens movem a partir de confondre la naturalesa ontològica de l'objecte de coneixement que ens està ocupant és un error conceptual de dimensions mastodòntiques malauradament massa generalitzat avui en dia que no fa sinó fomentar els malentesos i el desprestigi del que s'anomena ciències socials o humanes.

Seria un error inferir de tot això que em dit fins ara que la funció del científic social o, més exactament, de l'antropòleg, consisteix a realitzar una mera descripció empírica dels fets que es pretén estudiar sense cap mena de teoria general interpretativa i amb la prohibició prescriptiva d'adoptar algun tipus de compromís amb els fets estudiats. A més a més, la pròpia història de la disciplina antropològica s'encarregaria de desmentir-ho categòricament. Des de l'evolucionisme i el particularisme històric, fins al materialisme cultural, l'estructuralisme o l'antropologia simbòlica, tot passant pel funcionalisme, sempre s'ha intentat de trobar una teoria interpretativa general que ens permeti d'apropar-nos en les millor condicions d'objectivitat possibles a l'objecte d'estudi antropològic. Altra cosa és que aquest objectiu s'hagi aconseguit: la veritat absoluta no està a l'abast de cap ciència. En un altre ordre de coses, també és evident que en tota teoria antropològica –com en qualsevol teoria de qualsevol altra disciplina- s'hi esquitllen categories prèvies que comporten un biaix inevitable, ja sigui ideològicament interessat o no.

Fins i tot en el funcionalisme malinowskià, que inserit en els corrents neopositivistes hegemònics propis de l'època proclama l'absoluta empiricitat descriptiva dels fets, així com la pretesa absència de teoria general prèvia en el sentit interpretatiu, hi ha, com veurem, tant elements subjectius i ideològics previs, precategories que determinen la pròpia visió general i la manera d'apropar-se als fets, com en qualsevol altra escola antropològica, posterior o anterior. Com a ciència social que és -i potser també com en bona mesura les ciències de la naturalesa-, l'Antropologia no se'n pot escapolir d'allò que Weber anomenà els *centres d'interès* propis i característics d'una determinada època, elements que, ja d'entrada, determinen el sentit de la nostra recerca a partir del present. Així doncs, no és solament la memòria, individual o col·lectiva, la que es construeix des del present, sinó també la Història. Això no treu, però, que se segueixi tractant d'objectes de naturalesa ontològica diferent.

Tampoc estem prenent presentar un quadre en el qual el saber acadèmic, d'una banda, i les creences o sabers populars, de l'altra, funcionin en dues esferes completament diferents. És evident que hi ha solució de continuïtat entre una esfera i l'altra, com intentarem demostrar més endavant a partir de la pròpia figura de l'antropòleg en el que en direm la seva historicitat. En qualsevol cas, i aportarem també exemples d'altres disciplines, aquest itinerari o *démarche* no és pas exclusiu de la antropologia fins a la seva constitució com a disciplina acadèmica amb un objecte d'estudi suposadament singular en

comparació a la resta de disciplines. El procés de constitució del que avui en diem saber acadèmic és anàleg en diferents moments històrics segons la disciplina, i ve donat sempre a partir de l'establiment d'una ruptura de la immediatesa respecte l'objecte estudiat, l'establiment d'una distància que es produeix en la diferenciació entre el subjecte de coneixement i l'objecte de coneixement; una ruptura que suposa un camí de no retorn i que exemplificarem en la figura grega del *Theorós*.

La singularitat de l'Antropologia consisteix, en tot cas i recuperant la distinció machadiana a què hem fet al·lusió més amunt, en el fet que la naturalesa del seu objecte d'estudi la situa, en certa mesura, com a *escola superior de saviesa popular*. Ara bé, com a disciplina constituïda en escola, popular o no ja és un altre tema, de saber superior sobre saber popular. Certament, el pitjor error que tal vegada es pugui cometre des d'aquesta perspectiva és pretendre la indiferenciació entre el saber popular estudiat i els sabers superiors entre els quals s'hi inclou el propi saber superior que l'estudia com a objecte així com la resta de sabers "superiors" estudien llurs respectius objectes. La *decol·lecció*<sup>6</sup> gnoseològica que pretén l'anivellament dels diferents sabers és conceptualment fal·laç perquè no sap distingir entre subjecte de coneixement i objecte de coneixement, la qual cosa és, senzillament, autocontradictòria i autodesqualificadora del propi discurs. En qualsevol cas, cal remarcar que la utilització que hem fet aquí del terme *saber superior* no té cap finalitat valorativa ni desqualificadora; simplement l'hem manllevat de Machado perquè la seva utilització ens ha semblat útil i il·lustrativa del que estàvem intentant explicar. El terme que més tècnicament es correspondria al que fins ara hem anomenat *sabers superiors* és el de *sabers tematitzats*, i és el que emprarem partir d'ara. Contraposat certament al saber *immediat* o *no tematitzat*, en el qual hi trobaríem la memòria popular<sup>7</sup>. Contraposat, sí, per una estricta qüestió de topologia conceptual, però no pas *oposat*, per tal com hi ha solució de continuïtat entre una esfera i l'altra i per tal com un emana de l'altre, sense el substrat del qual no s'hauria pogut produir mai, ni històricament –a posteriori- ni conceptualment –a priori-. Altrament dit, és a partir de la intuïció que el Sol es mou i nosaltres estem quiets que podem arribar a saber que som nosaltres els qui ens movem.

---

<sup>6</sup> Manllevem el terme *decol·lecció* de García Canclini, tot i que evidentment per manifestar-nos-hi completament en contra.

<sup>7</sup> Isistim que estem tractant la memòria popular en una mena d'estat pur, i per tant, no estem tenint en compte les *construccions dirigides* d'aquesta memòria popular que han originat al seu torn identitats col·lectives la construcció de les quals ha estat també dirigida i orientada amb finalitats concretes des de determinades instàncies. Nogensmenys, pensem que aquest tractament en estat pur de la memòria i la identitat col·lectives no queda esbiaixada per haver obviat aquestes identitats contruïdes, i això perquè, d'una banda, tota identitat és construïda, i de l'altre, perquè la consideració en estat pur no exclou la construcció interessada o dirigida, sinó que la incorpora en el seu propi concepte com a possibilitat.

### III

## **MEMÒRIA, IDENTITAT COL·LECTIVA I DISCURS HISTÒRIC**

Aquest capítol pot semblar en cert sentit un parèntesi respecte al decurs d'aquest treball, però pensem que està justificat per tal com establirem, tot seguint amb la contraposició memòria-història, una associació entre llegenda i memòria, ambdues contraposades a la història. Aquesta associació entre llegenda o mite i memòria col·lectiva presenta un *décalage* cronològic força útil. La llegenda la trobem en un passat llunyà, des de la perspectiva present, és clar, situat sovint en un temps fundacional. La llegenda representa en el passat llunyà el que la memòria col·lectiva representa en el passat recent. Les llegendes fan referència a uns fets generalment esdevinguts en un temps fundacional, i constitueixen un pilar bàsic en la construcció del sentiment d'identitat dels pobles en llur imaginari col·lectiu. Tota identitat és dinàmica i es va contruint de manera continuada al llarg del decurs del temps. Alguns d'aquests fets cauen en l'oblit, o es veuen cada cop com més llunyans, tant en el sentit temporal com en el d'elements constitutius de la pròpia identitat col·lectiva. I són substituïts per d'altres més recents amb els quals resulta a la població del moment més fàcil d'identificar-s'hi. En una mateixa cultura, cada època busca segons la pròpia visió que tingui de si mateixa elements amb què identificar-se i contruir la seva pròpia identitat col·lectiva. Que la majoria de processos de construcció de la identitat col·lectiva hagin estat construïts des del poder i dirigits cap a intencionalitats molt concretes no invalida en absolut que segueixin sent processos de construcció de la identitat col·lectiva. De fet, quasi gosaríem afirmar que tots els processos de construcció d'identitat col·lectiva han estat dirigits desde alguna instància de poder; com a mínim des que en algun moment del neolític, algunes col·lectivitats humanes esdevenen societats complexes i s'organitzen al voltant d'una estructura més o menys institucionalitzada de poder. Ho estem entenent en el sentit més cultural del terme. Això no contradiria pas la interpretació marxiana, ni la gramsciana, que situaria les identitats a partir de la classe social, o del discurs hegemònic emès des del poder en mans d'un determinat grup social i econòmic dominant. És evident que tot discurs identitari emès des del poder té finalitats molt concretes, entre les quals s'hi troba d'entrada la justificació de la realitat per tal de perpetuar-la, així com, si escau, la justificació del canvi. Però també ho és, al nostre parer, que els discursos de grup social o d'ètnia minoritària han estat històricament o bé subsidiaris –tot i que de vegades alternatius– del discurs identitari dominant emès des del poder o, també, pervivències d'un sentit d'identitat anterior per part d'un col·lectiu tal vegada sotmès o absorbit per un altre. El discurs de la identitat col·lectiva, i la corresponent construcció de la memòria que li dóna carta de naturalesa, es produeix sempre des d'una perspectiva totalitzadora, fins i tot per aquells que en són exclosos o que els toca quedar-se amb la pitjor part. Altra cosa són les variacions que es poden produir a partir de la superposició de diferents discursos. Tot mecanisme d'identificació és, en definitiva, ideologia, una determinada visió del món, i quan a tal, un mecanisme justificador. Que no es tracti de discursos equilibrats des del punt de vista social és, en definitiva, independent del propi discurs, que adjudica a cadascú un lloc en funció del col·lectiu o grup al qual pertany.

A l'antiga Esparta, per exemple, el discurs identitari abastava només un 25 o un 30 per cent de la població, i tal vegada encara menys: els ciutadans espartans. En quedaven exclosos els il·lotes i els periqueus, en estat d'esclavatge o semiesclavatge, col·lectius formats per descendents de pobles derrotats i sotmesos pels espartans, com ara els messenis. És evident que la identitat col·lectiva i la memòria històrica dels antics mesenis convertits en il·lotes no seria ni de bon tros la mateixa que la del ciutadà espartà, però també ho és que, derivés cap a on derivés, la pervivència de senyes d'identitat messènies en els il·lotes havia d'estar per força determinada per la seva pròpia condició sota un discurs espartà que els rellegava al paper d'esclaus o ciutadans inferiors.

Les identitats es contrueixen continuament, i s'adeqüen a la realitat. Parlar d'un discurs únic no exclou la pervivència d'identitats diferents amb una percepció diferent de la realitat concretada en la seva memòria col·lectiva i en la posició que una determinada realitat els ha adjudicat. Els saxons sotmesos pels normands a l'Anglaterra del segle XII mantenien unes senyes d'identitat i una certa memòria col·lectiva que els identificava com a tal col·lectiu, un col·lectiu al qual els normands havien adjudicat en el seu propi discurs un paper gens agradable pels afectats. Però des de la pròpia realitat que els tocava viure, la memòria històrica col·lectiva dels saxons s'havia vist forçosament modificada per la seva nova situació de poble sotmès. I ja sigui des de la justificació resignada o des de l'enfrontament obert, el cert és que llur pròpia identitat i memòria col·lectives s'havien vist formalment *adequades* al discurs normand dominant que els havia subsidiaritzat fins i tot pel que fa a la construcció de la seva pròpia identitat, amb el ressaltament i exaltació de certs signes i l'ocultament o l'oblit d'altres. El mateix podríem dir dels pobles sotmesos pels azteques, dels negres o els indis nordamericans o de qualsevol altre col·lectiu al llarg de la història.

Els mecanismes d'identificació de classe, en canvi, tot i que no els tractarem aquí amb l'extensió que es mereixerien, pensem que sorgeixen dins del discurs hegemònic, ja sigui com adaptació o com alternativa superadora, o també transversalitzats amb d'altres mecanismes d'identificació cultural.

Deiem abans d'aquest petit excurs que tota identitat col·lectiva és construïda, i gairebé sempre des del poder. És ben cert que sovint ens pot semblar que les memòries col·lectives recents són més racionalitzades que les pretèrites. Si aprofundim una miqueta, però, ens n'adonarem que no, i que en tot cas, les limitacions del discurs identificador no venen pas donades per la seva racionalitat, sinó per paràmetres on la versemblança ve donada pel moment històric en què es contrueixen.

La Revolució francesa es presentà a si mateixa com la materialització del programa racionalista de la Il·lustració. Resulta aleshores força pintoresc recordar que la construcció de la identitat nacional republicana francesa es presenta com la victòria dels autèntics francesos, els descendents dels gals de Vercingetòrix derrotats i sotmesos per Juli Cèsar mil vuit-cents anys enrere<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Aquesta interpretació de la Revolució francesa com la victòria dels gals sobre els aristòcrates descendents dels dominadors romans i dels cabdills francs fou utilitzada per un dels *inventors* del racisme, el marquès de Gobineau,

Curiosament, el Directori, en suposat homenatge a no se sap ben bé què, va adoptar el calendari romà, que havia de ser també un dels signes d'identificació de la nova nació francesa. Incoherència? Sí, des d'un punt de vista de racionalitat; no, si tenim en compte que els mecanismes de construcció de les identitats col·lectives no es mouen sota paràmetres racionals. Moltes de les unitats de l'exèrcita nordamericà, per exemple, tenen noms indis, que eren no fa ni cent anys els enemics d'aquest mateix exèrcit que els va massacrar. Apropiació de la identitat de l'antagonista?

Veurem ara un exemple de construcció d'identitat col·lectiva construïda i urdida des del poder, que de fet ens retorna al que deiem més amunt sobre normands i saxons a l'Anglaterra del segle XII. Enric II Plantagenet regnava sobre un territori dividit en dos bàndols, els dominadors del moment, els normands, i antics dominadors posteriorment dominats, els saxons, als quals s'identificava amb tota la població anglesa excepte els normands. Per tal de crear un discurs d'identitat col·lectiva que legitimés una monarquia que al capdavall provenia d'una nissaga de pirates només cinquanta anys enrera, però alhora mantenint el estatus quo que l'era favorable, Enric II dissenyà un projecte propagandístic que suposà la invenció del rei Artús, remot sobirà legítim de Bretanya molt abans que arribessin els invasors saxons, primer, i els normands, després. Segons la llegenda, dissenyada pel cronista-historiador oficial del rei, Geoffrey de Montmouth en la seva *Historia regium Britaniane*, Artús no havia mort, sinó que havia estat portat a la terra d'Avaló, en espera del seu retorn. Mentrestant, i atès que Artús havia estat el darrer rei dels britans, tots els que havien vingut després, el mateix Enric II inclòs, eren uns impostors. Si el rei Artús algun dia tornava, seria el rei legítim d'Anglaterra. Emparat en aquesta legitimitat que avui ens semblaria ridículament ingènua, Enric II establia una coartada legitimadora del seu regnat: els saxons també havien estat uns impostors al capdavall. Tot això no sembla que encaixi gens bé amb el descobriment – també dissenyat per Enric II- de la suposada tomba d'Artús i Ginebra al monastir de Glastonbury, que esdevingué lloc de culte. Amb això, Artús esdevenia un fantasma que legitimava la monarquia normanda dels Plantagenet pel sistema d'enaltir l'últim autèntic rei, i deslegitimava les pretensions saxones, situant-les en el mateix nivell d'impostura que la seva pròpia monarquia, però amb la diferència que suposava el fet que els normands de Guillem el conqueridor, en envair Anglaterra i destronar la monarquia saxona, havien venjat, simbòlicament, els autèntics i originaris reis de Britània. La cosa devia funcionar bastant bé: quatre-cents anys després, quan l'aleshores futur Felip II d'Espanya esdevingué regent d'Anglaterra arran del seu matrimoni amb Maria Tudor, hagué de jurar en el protocol del seu nomenament que si tornava el rei Artús, renunciaria a la regència d'Anglaterra. De fet, la maniobra propagandística d'Enric II no era tan ingènua com avui en dia podria semblar. En una societat medieval com l'Anglaterra del segle XII, admetre la subordinació a un personatge que no podia tornar legitimava la seva corona alhora que deslegitimava les pretensions saxones per la via de situar-

---

per tal de justificar la superioritat d'unes races-classe sobre les altres. Si una minoria havia estat manant sobre la majoria durant 1800 anys, era evident que això era degut a la seva superioritat. Més enllà del pintoresquisme de la teoria dels revolucionaris en un cas, i del caràcter sinistre de les de Gobineau, en l'altre, no deixa de ser il·lustratiu veure com un discurs dominant i justificador és subsumit pels seus enemics que el reinterpreten amb biaix propi igualment justificador i interessat.

les en el mateix nivell de pirateria que la dels normands, però amb l'afegit que els saxons havien derrocat la monarquia legítima d'Anglaterra, la qual en ser reivindicada i reconeguda pels normands, els situava com a venjadors del rei Artús i dels pobladors originaris de Bretanya.

Podríem no acabar, i no pas citant només exemples més o menys llunyans. La dictadura del general Franco reivindicava i enaltia la monarquia visigòtica com autèntic precedent de la unitat de la corona espanyola; la idea del *destí manifest* forma part essencial dels mecanismes de construcció de la identitat col·lectiva dels Estats Units; la promesa feta per un déu tribal a un pastor fa més de tres mil anys es presenta com a justificant de la raó dels jueus a posseir un Estat propi a Palestina...

Es diu que la història desmitifica. Certament podria semblar així i és evident que la moderna historiografia ha contribuït a desfer molts dels suposats mites identitaris en què es fonamenta la identitat col·lectiva de molts pobles. També ho és, però, que la força amb què alguns d'aquests mites han arrel·lat en l'imaginari col·lectiu fa que segueixin plenament vigents pel que fa al projecte que pretenien justificar o propugnar.

En un altre ordre de coses, la historiografia pot demostrar que Luis Candelas era un lladre sense escrúpols que robava per igual rics que pobres; que el general George A. Custer era un psicòpata sanguinari alcoholitzat i un pèssim militar que va enviar als seus homes a una mort segura en el que fou l'única derrota nordamericana en tota la història de les guerres índies; que Maquiavel era més aviat un pobre home pel que fa a la seva carrera política; que Lucrecia Borgia era en realitat tímida i austera; o que Moctezuma i Cuàthemoc eren tirans sanguinaris i despòtics que van ser vençuts pels avantpassats dels qui avui governen Mèxic, els quals avui en dia segueixen oprimint els descendents dels antics súbdits d'aquest tirans azteques.

Tanmateix, en els respectius imaginaris col·lectius, Luis Candelas segueix sent el lladre noble i galan que robava els rics i donava als pobres; Custer l'heroi nacional de l'ocupació de l'oest americà; Maquiavel un personatge cruel i despiatat; Lucrecia Borgia una degenerada moral; i Moctezuma i Cuàthemoc els herois nacionals mexicans de la resistència contra els invasors espanyols, els descendents dels quals dominen avui el país...

A la pel·lícula "*El halcón maltés*", un cop s'ha descobert que la figureta cobdiciada no és d'or i pedres precioses sinó una pobre còpia de plom, un dels personatges li pregunta al detectiu Sam Spade: "*De què està feta aquesta figura?*" "*Del material amb què es forgen els somnis*", li respon. Tal vegada, i tan pel bo com pel dolent, una bona part de la memòria col·lectiva estigui també construïda amb el material amb què es forgen els somnis. Elements irracionals, incoherents i incompatibles no semblen destorbar-se en absolut i es resisteixen a qualsevol anàlisi racional. I és inqüestionable la importància de la memòria col·lectiva en la construcció del sentit identitari, de pertinença a un col·lectiu o comunitat, així com la força que aquest sentit identitari pot arribar a tenir. Tornant a Machado, encara que només fos per això, la inclusió del saber popular en una escola superior queda plenament justificada.

## IV

### EL THEORÓS: EL DESARRELAMENT COM A CONDICIÓN DE L'ANTROPÒLEG

Θεοροζ -*Theorós*- és el terme amb què els antics grecs es referien a l'estrany, al foraster, a algú que no pertanyia a la comunitat, vingut de fora. El *theorós* arribava a una ciutat i feia preguntes sobre el significat de les coses que observava: interrogava sobre les festes de la localitat i els seus orígens, sobre les regles dels jocs que es practicaven, sobre el seu sentit... Podia participar fins i tot en les accions col·lectives i aprendre els jocs propis de la comunitat, però sempre des d'una posició d'estranyament: no era part del grup, per això s'havia de qüestionar sobre tota una sèrie de coses per tal d'aprendre-les, per conèixer-les. Lluny de la immediatesa amb què i en què es trobaven els nadius de la polis, el *theorós* havia de conceptualitzar, havia de teoritzar per tal d'entendre tot allò. I aquesta actitud implicava una ruptura de la immediatesa que no tenia aparentment solució de continuïtat; la ruptura establí una distància insalvable entre la conceptualització i la immediatesa, entre la pràctica i la teoria, entre les coses i la seva explicació...

Amb el temps, aquesta paraula adquirí una nova acepció derivada de la primera: de caracteritzar inicialment el foraster i l'actitud d'aquest foraster, passà a caracteritzar el tipus de coneixement del qui està fora del *ara i aquí* propi de la immediatesa i que, per tant, ha hagut de construir el seu coneixement mitjançant l'establiment d'una distància que suposa l'inevitable estranyament respecte de la cosa coneguda. Així, *theoria* passà a significar un coneixement mitjançat, no immediat, i fou el terme que inicialment designà el que després s'anomenà *Filosofia*. Encara a Plató, l'ús d'ambdós termes – filosofia i *theoria*- era indistint i designava aquell coneixement tematitzat, mediatitzat, que es construeix com a resultat de preguntar-se pel saber immediat, no tematitzat. Més endavant, amb la tematització al seu torn d'aquest propi coneixement i amb el canvi de perspectiva intel·lectual que suposà l'hel·lenisme, on la paraula deixà de caracteritzar la cosa i passà a designar-la –una mena de metonímia intel·lectual-, tot esdevenint la mateixa paraula i l'enunciat amb ella construït la seu de la veritat, i per tant, la determinació de la veritat o falsedat d'allò sobre què estem enunciant alguna cosa; en definitiva, amb l'assentament de la prosa enunciativa com a forma d'expressió del discurs, el terme *Theoria* passà a designar uns continguts conceptuals ja molt similars al que modernament significa entre nosaltres la paraula *Teoria*.

Però tornem a aquell moment originari en què el *theorós*, recent arribat al poble, es pregunta per les regles del joc que està veient practicar als ciutadans, ja sigui per entendre de què va la cosa o per poguer-hi, eventualment, participar. La necessària ruptura de la immediatesa que suposa l'establiment d'aquesta distància situa el nostre *theorós* en una situació d'insalvable desarrel·lament, alhora que obligarà probablement a experimentar curioses

sensacions a aquells qui li intenten explicar allò que mai abans s'havien qüestionat perquè ho tenien, senzillament, al seu abast immediat. El foraster serà sempre necessàriament l'*altre*, algú que no pot participar plenament de la vida col·lectiva de la comunitat i que necessita d'algun tipus de mitjançament per tal d'accedir-hi, inevitablement de forma incompleta; algú la condició del qual serà necessàriament de desarrel·lament. Pensem que aquesta figura que hem descrit defineix plenament la condició de l'antropòleg i ens situa en un espai de reflexió central pel que fa a la naturalesa de la disciplina antropològica: el caràcter del desarrel·lament com a condició inherent i constitutiva de l'antropòleg i el que això implica, l'antropòleg com a *theorós*.

Aquest desarrel·lament a què ens estem referint i que hem dit que suposa una necessària i insalvable ruptura de la immediatesa sense possible punt de retorn el podem trobar també, certament, en la vida psíquica interior de l'individu en percebre diferents etapes o formes de consciència de la seva vida. Així, per a poder-nos plantejar la nostra infantesa, cal haver establert una ruptura, altrament dit, cal haver-la deixat inevitablement enrere, de la mateixa manera que no veurem la línia de la costa fins que siguem ja ben endins del mar, i que la nostra percepció d'aquesta costa no serà ja la mateixa que quan estavem passejant per la platja que ara a penes podem distingir com a part d'un tot molt més ampli.

Aquest *haver deixat ja enrere necessàriament* que suposa l'aproximació conceptual a un objecte, aquest trencament de la immediatesa l'experimenta l'antropòleg com l'experimentava l'antic *theorós* en abordar l'*altre*. D'una banda, com afirmava Lévi-Strauss, en abordar l'*altre* estem esperant trobar-hi quelcom de nosaltres mateixos: ens emmirallem en l'alteritat en l'il·lusió de completar les insuficiències de la nostra pròpia identitat; estem exigint-li a l'*altre* algunes respostes que ens han de dir alguna cosa sobre nosaltres mateixos. Però això implica una doble ruptura, en primer lloc, amb la consciència de la nostra pròpia identitat –cultural, psíquica, humana- hem fet *tema* de nosaltres mateixos: ens hem objectivat; en segon lloc, en abordar el nostre subjecte d'estudi, l'*altre*, estem necessàriament establint una distància que significa algun tipus de conceptualització. I no hi ha, certament, cap altra forma de fer-ho: l'antropòleg està irremissiblement condemnat a l'estranyament, condemnat a ser un desarrel·lat.

En les nostres modernes societats, on el coneixement està altament conceptualitzat, l'evidència d'aquesta ruptura de la immediatesa ens pot passar per alt o fins i tot semblar-nos d'allò més normal. Per això la figura del *theorós* ens pot il·lustrar la necessària condició de l'antropòleg. I també precisament per això estem parlant fins ara de l'*antropòleg* i no de l'*antropologia*, del *theorós* i no de la *theoria*. El saber *teòric* resultant de l'acció del *theorós* ve determinat per la posició fenomenològica d'aquest mateix *theorós* o antropòleg. L'arquitectura conceptual resultant serà un coneixement establert des de la inevitable condició d'estranyament, de la mateixa manera que l'àrbitre seria el desarrel·lat en un camp de futbol i així com la reflexió –que permetrà la construcció teòrica- no és altra cosa que *acció demorada* o *pensament sobre l'acció*, construcció i classificació dels fets en una arquitectura conceptual intel·ligible, i una ruptura al seu torn amb la immediatesa, una escissió



originària en subjecte (coneixedor) i objecte (conegut). Una escissió que caracteritza tota activitat intel·lectual humana, esbiaixada per la unilateralitat inevitable de la reflexió i amb anterioritat lògica a la qual només hi podríem trobar el que Kant anomenava un estat originari *d'athesis* (en els sentit de no-tesis, estat previ a l'establiment de tesis, aconceptualització), una arrel comuna desconeguda, una unitat originària anterior a la *sempre deixada ja enrere* escissió subjecte-objecte i a la qual només ens hi podem acostar tal vegada en l'experiència estètica.

Pot costar trobar algun exemple que no ens obligui a endinsar-nos en la teoria kantiana del judici estètic com aquell en què hi ha implícita una noció que escapa a qualsevol intent de conceptualització: la bellesa entesa en el sentit més intuïtiu del terme, no certament la bellesa entesa en termes de *perfecció* presentada de manera més o menys confusa, ja que aleshores estaríem no en un judici estètic, sinó en un judici teleològic per tal com la *perfecció* és un concepte subjecte a un fi, a la realització d'una finalitat de la millor manera possible. I això seria conceptualitzar allò no conceptualitzable. I com podríem abordar l'estudi de l'altre sense conceptualitzar? Com podríem no ser *theorós*? O com podem adquirir consciència dels límits que ens imposa aquesta rasa insalvable entre el Jo i l'Altre? Només, certament, i en alguna mesura, en l'experiència vivida de l'altre i amb l'altre, però quan després elaborem la corresponent monografia etnogràfica, inevitablement ens en sortirà una construcció conceptual, una reflexió sobre l'experiència de l'acció vivida.

Pensem en el següent exemple: l'àrbitre enmig d'un partit de futbol. Quin és realment el seu estatus? Certament és d'alguna manera l'amo, el director de l'orquestra, el que vetlla pel compliment i el desenvolupament del partit (en aquest sentit, seria una posició diferent de l'antropòleg). Però oblidem-nos ara de la seva posició d'autoritat i pensem com viu l'àrbitre el partit i com el viuen els jugadors, els participants directes. En la ment de l'àrbitre que està dirigint un partit s'hi troba tota una arquitectònica conceptual sobre com es desenvolupa el joc del futbol i en què consisteix. És a dir, tot una sèrie de predicats en els quals consisteix analíticament el concepte *futbol*. Però l'àrbitre no és un jugador més. I tota transgressió a aquests predicats-normes ha de ser reprimida per tal com aleshores ja no seria futbol, sinó una altra cosa. La qüestió és, però, que allò que lògicament s'entén com anterior a la pròpia possibilitat del futbol, l'existència d'unes regles conceptualment elaborades, pot no ser fenomenològicament anterior tan bon punt com passem del *pensament* de l'àrbitre a l'*acció* dels jugadors. El jugador no pensa, actua. Certament, al llarg del partit el jugador pensa en què pot fer o deixar de fer per tal de guanyar – passar la pilota a un company o a un altre...- però quan actua no hi ha regles, aquestes no fan la seva aparició fins que es produeix una ruptura: el jugador, per exemple, ha entrat en falta.

Potser encara resulti més senzill si pensem en algun joc improvisat per un grup d'infants al voltant, per exemple, d'una pilota. Probablement res els sorprendria més que algú es dirigís a ells i els preguntés en què consisteix l'activitat que estan fent, quines regles han establert abans de començar a jugar. És molt possible que no sabessin què dir; o que senzillament contestessin que havien decidit jugar a *pilota*, així de senzill. En una situació similar es pot trobar

l'antropòleg quan pregunta als *altres* pel significat d'allò que estan fent, ja sigui un cerimonial, una festa, un joc o algun tipus de pràctica social determinada. S'ha establert una distància, una distància forçada per la condició d'estrany de l'antropòleg respecte aquells a qui està estudiant, una distància mitjançada per la seva condició de foraster, de *theorós*, el qual en no participar de la cultura on es troba, es veu obligat a preguntar per tal d'apropar-s'hi de l'única manera que ho pot fer, conceptualitzant. I la posició dels altres, qualitativament diferent, també suposa una ruptura, l'establiment d'una distància devers allò propi tan bon punt com intentin de respondre a les seves preguntes també de l'única manera que ho poden fer, conceptualment. La distància insalvable entre el *sentir* i el *pensar* es presenta aquí en la seva forma més manifesta: només podem expressar el que *sentim* a través de conceptes, i per tant, pensant allò que sentim; però el sentir no és un concepte, sinó un estat interior.

Hi ha una altra rasa que mitjança entre l'antropòleg-*theorós* i els membres de la comunitat, que encara distorsiona més les nostres esperances d'arribar a una aprehensió completa d'allò que volíem saber. Fins ara hem estat girant al voltant d'allò conceptual, mitjançat, com a contrapunt d'allò immediat, no mitjançat conceptualment. Això potser podria servir en alguna comunitat sense un saber tematitzat, allí on les paraules encara fossin una continuïtat, una extensió o una caracterització de la cosa que representen, és a dir, allí on la paraula encara no hagués adquirit l'autonomia que adquirirà respecte a la cosa designada fins al punt de determinar-la. En alguna comunitat que es trobés intel·lectualment en una concepció no tematitzant del saber, sinó atesa només a un saber immediat i sense un coneixement *teòric*: a la Grècia del segle VI abans de Crist, per exemple. És cert que moltes comunitats primitives estudiades pels antropòlegs es podrien trobar en una situació d'aquesta naturalesa. Però és que fins i tot el que aquí estem presentant és un constructe teòric –no pot ser d'altra manera- i no una situació *pura* en el sentit que tingui una correspondència absoluta amb alguna realitat humana. El problema, per dir-ho així, és que tot grup humà genera una cultura, i aquesta cultura s'expressa en uns codis que potser no encaixin en l'aquitectònica conceptual del *theorós*. I aquest és el problema afegit que se'ns presenta en abordar *l'altre*.

Fins ara hem considerat la qüestió des d'una perspectiva fenomenològica, l'insalvable rasa entre la immediatesa i la conceptualització, entre el sentir i el pensar i la consegüent *pèrdua* que suposa traslladar allò sentit a termes conceptuals. Aquesta era la posició del *theorós*, condemnat a l'estranyament i a la distància. Però aquesta és també, en definitiva, la condició humana en general, la necessitat *d'haver deixat ja inevitablement enrere* allò que objectivem, que conceptualitzem. Com hem dit abans, per abordar la nostra infància hem d'haver deixat aquesta etapa enrere. Només aleshores adquirim perspectiva i en podem entendre el seu significat; però alhora la pèrdua és inevitable per tal com es tracta precisament d'allò ja deixat enrere i sense punt de retorn possible. A l'etnògraf, per regla general, se li presenta aquest problema com a tothom, però revestit d'una singularitat peculiar que encara agreuja més el problema: aquesta immediatesa no es dona de fet, sinó que molt sovint ens trobem amb coses *construïdes*, és a dir, conceptualitzades per *l'altre* d'acord amb les seves pròpies categoritzacions i que, per tant, també ha deixat la immediatesa enrere. Altrament dit, si el *theorós* és l'etnògraf no és

sinó per una qüestió estrictament geogràfica i numèrica: és ell qui s'ha desplaçat i és ell qui fa preguntes sobre la societat que està veient. Però podríem perfectament invertir la situació i aleshores ens n'adonem que l'altre també és *theorós*. El subjecte-objecte d'estudi de l'antropologia està al mateix nivell epistemològic que ella mateixa. Són dues cultures diferents, elaborades sobre categoritzacions i conceptualitzacions diferents les que intenten comunicar-se. La prístina immediatesa que havíem de conceptualitzar resulta ser ara també el resultat d'un procés intel·lectual de mitjançament, i aleshores no és ja que es produeixi una pèrdua inevitable en l'aprehensió d'allò *sentit* per l'altre, sinó que això *sentit* també l'altre ho expressa conceptualment. I aleshores pot ser bastant més que una pèrdua el que experimentem en el procés de trasllació als nostres codis culturals.

Entendrem, amb Weber i amb Geertz, cultura com un sistema de símbols amb significat compartit pels membres d'una comunitat. I tota col·lectivitat humana ha generat algun tipus de cultura. Allò que al *theorós* li pot semblar immediatesa, i que certament pot semblar-ho manifestament, pot estar nogensmenys mitjançat conceptualment a través dels codis culturals de l'altre en unes trames de significat dels quals aquest mateix altre pot no ser-ne conscient. I és que a més, això li passa tant al *theorós* amb la seva pròpia cultura com a *l'altre* en la seva. ¿fins a quin punt un individu és, per exemple, conscient del seu rol social en la comunitat i de la significació de les seves accions en la interacció social en funció del seu rol? Aleshores, probablement, la sorpresa que experimentaria quan li preguntéssim per la significació o les regles a què respon determinada acció seva seria la mateixa que la dels nens a qui més amunt preguntàvem per les regles del joc de pilota improvisat. Però amb una diferència, de forma manifesta pot semblar immediatesa –no conceptualització, no haver-s'ho qüestionat-, però hi ha uns continguts culturals latents en els quals aquella acció adquireix *sentit* i significació en el si d'un sistema simbòlic determinat, en el si d'una cultura determinada i en aquest *sentit*, *intersubjectivat*.

El físic tracta amb fenòmens que, a través d'una construcció intel·lectual, explica i encabeix en un sistema d'idees –la ciència física-. És cert que la forma en què el subjecte percebi l'objecte i les categories prèvies del subjecte poden determinar la construcció teòrica resultant. No veu, o millor, no entén de la mateixa manera la caiguda d'una pedra Aristòtil que un físic modern, i en canvi, perceptivament parlant tots dos han vist el mateix fenomen. L'objectivitat absoluta i amb ella el somni que la ciència, com a construcció teòrica, es correspongui plenament amb els objectes sensibles que pretén explicar, queda en una situació bastant delicada. La Veritat, amb majúscules, està fora de l'abast humà. Però la conceptualització, en el cas del físic, és unilateral, només es produeix des d'un costat, el del subjecte. L'objecte roman allí, passiu davant l'observació i l'estudi del subjecte. La conceptualització és produïda en una sola direcció. En el cas de l'antropòleg, la direcció pot ser doble.

En cert sentit, l'historiador es podria trobar a mig camí. Segons com ens ho mirem, estaria del costat del físic, segons com, del de l'etnògraf. En principi, l'historiador tracta sobre el passat, i és estudiant el llegat que s'ha conservat d'aquest passat que intenta reconstruir els fets tal com objectivament van

esdevenir, o el més objectivament possible. En funció del llegat que tingui al seu abast, es trobarà en millors o pitjors condicions d'assolir uns certs nivells d'aproximació al que realment succeí. En la mesura que els materials amb què treballa són el resultat de construccions culturals, ja sigui tradició oral, vestigis arqueològics, cròniques de l'època... l'historiador es troba del costat de l'antropòleg: haurà d'interpretar allò tot escatint quin sentit, quin significat i quina intenció podia tenir per als qui vivien en aquella època. Però d'altra banda, el material que hi ha allí és ja un material mort, no actiu, que caldrà desxifrar, certament, però des del present en què l'historiador es troba, el procés de construcció i conceptualització va també en un sol sentit, el del subjecte de coneixement cap a l'objecte.

L'etnògraf, en canvi, es troba en una situació en què la construcció i deconstrucció es produeix en un doble sentit. L'escissió subjecte-objecte que es presentava en els altres casos es presenta aquí de tal manera que l'objecte d'estudi –allò conegut o que cal conèixer- és al seu torn també subjecte coneixedor-. Allò que es pretén saber, l'estudi de l'altre, es dona precisament en aquest altre, el qual també interpreta, codifica i decodifica, i es mou en uns sistemes de significat amb vida pròpia. Per això, a diferència del físic, i també en bona mesura a diferència de l'historiador, l'etnògraf afegeix a la seva condició de *theorós* la d'heure-se-les amb un altre *theorós*. El desarrelat és ell, sí, però només en funció de la seva posició conjuntural. Els rols serien intercanviables.

El desarrelament de l'antropologia, i encara més concretament, el desarrelament de l'antropòleg, és una característica de la disciplina que caldrà considerar si volem establir en què consisteix la ciència antropològica i quina és la seva característica pel que fa al seu objecte d'estudi en relació a les altres ciències socials. L'itinerari que l'Antropologia ha seguit en la seva constitució com a disciplina acadèmica és, d'alguna manera, anàleg al de la resta de disciplines, tan pel que fa a les ciències humanes i socials, així com, en certa mesura, a les de la naturalesa. La singularitat rau en el seu objecte d'estudi.

A pilota, d'un bon principi, senzillament s'hi juga. Només quan algú pregunta, sigui un dels qui juga o qualsevol expectador, està fent de *Theorós* –però per preguntar cal aturar el joc, establir una distinció entre l'acció i l'explicació, la narració de l'acció-. Aleshores sorgiran diferents interpretacions sobre el que algun dels jugadors ha fet, si està ben fet o no, si s'ha de permetre o s'ha de prohibir... es farà tema d'allò que fins aleshores era immediat, no tematitzat, i es tematitza, cosa que, en l'exemple que ens ocupava del joc de la pilota, significarà l'aparició d'un reglament, d'una teoria.

Aquesta figura del *Theorós* pensem que li escau a l'antropòleg, en bona mesura encara avui en dia atesa la particularitat del seu objecte i la seva naturalesa ontològica a què hem fet referència en capítols anteriors. I li escau per doble partida. En primer lloc, com a tot saber humà tematitzat, quant a disciplina acadèmica, quant a ciència social, l'Antropologia passara per un procés que inevitablement pressuposa la ruptura de la immediatesa i la seva posterior tematització, com tota ciència social. En segon lloc, el desarrelament

de què en parlava Plató respecte del món en general en preguntar-nos per allò respecte a què acabem d'establir una distància a partir del mateix moment en què ens fem la pregunta, és perfectament aplicable al cas que el *Theorós* representava: el foraster que arriba, vol participar i pregunta, però que precisament perquè és foraster ha de preguntar i mai no *participarà* com els altres de les festes i els jocs de la polis. I això li escau també perfectament a l'antropòleg, el qui pregunta per la significació d'un determinat ritus o festa d'una comunitat humana que no coneix, en la qual és un estrany. I tot això amb una característica que determinarà el perfil de la disciplina antropològica: la peculiaritat de l'objecte d'estudi, que és un saber no tematitzat, immediat, però que per tal de conèixer, cal aplicar sobre un subjecte d'estudi que està al mateix nivell epistemològic que el propi subjecte; altres éssers humans.

En física, per exemple, la teoria mitjança i ens dóna una interpretació dels fets sota la forma de lleis. En antropologia, la teoria mitjança i ens dóna una interpretació de sabers produïts per éssers humans. Per això l'antropòleg és inevitablement un estrany, un desarrelat respecte allò que estudia, ja que estudia allò que els altres, uns altres, estan vivint. I ho estan vivint d'una manera que ell no podrà mai viure, almenys quant a antropòleg. I aquest desarrelament forma part essencial de la disciplina antropològica. L'antropòleg és el *Theorós*.

## CIÈNCIA I CIÈNCIES SOCIALS

En un sentit ampli, sempre hi ha hagut antropòlegs, de la mateixa manera que, en aquest mateix sentit ampli, sempre hi ha hagut historiadors, economistes, metges, físics i biòlegs. De fet, els termes que defineixen les modernes disciplines que avui en dia formen part de les ciències socials o naturals, provenen gairebé en la seva totalitat del grec antic: psicologia, farmacologia, antropologia, física...

Hi va haver una física grega, com segurament hi ha haver una física xinesa, però cap d'elles té gaire cosa a veure amb el que avui entenem per Física. Exactament el mateix pel que fa a la història, l'economia, la psicologia o l'antropologia. Es tracta, en l'especificitat de cadascuna d'aquestes disciplines, d'un discurs genèric que, ateses les seves característiques, desqualificaria com a historiador o antropòleg a Heròdot, exactament de la mateixa manera que desqualificaria com a físic Anaximandre o Aristòtil. El problema de quina de les físiques, històries o antropologies és més certa, més vertadera, no ens preocupa ara per ara, i no ens pot preocupar ara mateix per la senzilla raó que la exigència de veritat no ha estat la mateixa al llarg de la història i ni tampoc la noció de veritat ha sigut sempre idèntica. Podem, certament, adoptar la definició aristotèlica de veritat que ja hem citat abans, *adequació d'un enunciat a un estat de coses*. Ens serveix com a definició, però els criteris segons els quals es produeix aquesta adequació entre l'enunciat o les representacions mentals i l'estat de coses en qüestió no és el mateix segons l'època i segons la cultura a que ens estiguem referint.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Un exemple claríssim d'això el tenim en el cas de Galileu, el fundador de la física moderna, en la seva polèmica amb la física escolàstica d'extracció aristotèlica que havia estat l'única física durant tota l'Edat mitjana. L'exemple, a més a més, desmenteix el tòpic segons el qual la diferència entre la física moderna i la medieval consistia en el caràcter experimental de la física moderna que propugnava Galileu. És cert que la cultura medieval era molt més llibresca del que ho serà l'Edat moderna, molt més atesa a l'empíric. Però aquesta no és pas la diferència fonamental. I el curiós és que en el debat entre Galileu i l'Escolàstica, els qui semblen tenir raó davant dels resultats de l'experiment són precisament els escolàstics. Tres afirmacions de Galileu: 1) una esfera desplaçant-se sobre un plànol, està en contacte amb el plànol en un punt i nomé en un. 2) un cos es mantindrà en moviment rectilini i uniforme sempre que no actui cap força que en modifiqui la seva trajectòria. 3) tots els cossos, independentment de la seva massa, quan són atrets per la força gravitatòria de la Terra, cauen amb el mateix moviment uniformement accelerat. Amb aquests tres és suficient. Les objeccions dels escolàstics a aquestes afirmacions que Galileu postulava com a principis eren del que avui en dia en diríem sentit comú. És clar, de la mateixa mena de sentit comú que ens diu que el Sol surt i es pon, amb la qual cosa en el mateix llenguatge estem delatant que considerem que és el Sol qui es mou i nosaltres qui estem immòbils. A la primera afirmació, se li deia a Galileu que això tal vegada sigui cert en un plànol mentalment concebut, però mai a la realitat: no hi ha plànols perfectes ni esferes perfectes, es un esquema ideal que no es correspon amb els fets; a la segona, els escolàstics oposaven la teoria aristotèlica del moviment, segons la qual tot allò que es mou necessita una causa del seu moviment, quan l'impuls que ha donat aquesta causa deixa de tenir efecte, el cos va reduint la seva velocitat fins restar immòbil; a la tercera, li deien que senzillament llanci des d'una certa altura dos objectes, un de pesant i un de lleuger, i el que arribarà primer a terra serà, òbviament, el més pesant. Sembla que el sentit comú i els resultats de l'experimentació estaven del costat dels escolàstics, i de fet, les objeccions de Galileu semblaven forassenyades d'entrada. Galileu objectava que ell partia d'un model general, a partir del qual els casos materials, empírics, en serien casos particulars, subjectes a unes determinades condicions. Pel que fa al plànol i l'esfera, és un model geomètric; el fet que no hi hagi cap esfera ni cap plànol perfectes en la realitat no desmenteix la veracitat de l'enunciat i no l'invalida com a model general, amb la

En el sentit modern del terme, ciència és un discurs que apareix al segle XVII i que presenta un criteris de certesa, una metodologia i una exigència de veritat diferents dels de l'època anterior. Sense estendre'ns més en el tema, direm que essencialment consistirà en la matematització de la realitat, i que els representats d'aquest nou mode de coneixement seran Bacon, Galileu, Descartes, Pascal i Newton. L'objecte al qual es dirigirà la ciència serà la naturalesa. I sense que pretenguem aquí fer un treball documentat sobre el sorgiment de la noció moderna de ciència que apareix al segle XVII, direm que es caracteritza fonamentalment pel postulat de calculabilitat del real en termes matemàtics; per la matematització, i per tant, en física, la quantificació, de tot allò ens. La fonamentació teòrica la trobem en la filosofia cartesiana, i la seva aplicació teòrica a l'objecte pràctic de la nova física-matemàtica la trobem perfectament explicitada en Galileu, a qui pertanyen aquestes paraules tan il·lustratives del que estem prenent dir: "*L'univers és un llibre escrit en llenguatge matemàtic...*"<sup>10</sup>. En definitiva es tracta de l'encimbellament de la raó humana i de l'aplicació dels mètodes i criteris que es consideren propis d'aquesta raó humana. El segle XVII serà el segle de la revolució científica, i la primera disciplina que respon al nom de ciència en el sentit modern del terme serà la física. Posteriorment aquest mètode anirà sent adoptat per la resta de disciplines científiques que s'aniran constituint: química, biologia... El segle XVIII, que es correspon amb el període de la Il·lustració, representarà l'intent d'aplicar aquest model racional al que seran les ciències humanes.

El que més endavant seran les anomenades ciències humanes i socials experimentarà durant el Renaixement un nou impuls, però encara no acabarà de concretar-se. D'una banda, l'esquema teocràtic propi de l'Edat mitjana, en la qual tot venia donat en darrer terme per fonamentació divina, donava poc marge a l'especulació i a la investigació sobre temes socials, culturals, econòmics o polítics. Tot i així, i sense eclosionar en un nou discurs com el de la física que acabarà esdevenint el model que tota ciència haurà d'imitar, el cert és que també hi ha al llarg dels segles XVI i XVII aportacions innovadores pel que fa a les ciències socials. Noms com Thomas Moore, Maquiavel o Hobbes... Però serà en el segle XVIII, durant la Il·lustració, quan es començarà a definir pròpiament el concepte de ciències humanes i el seu objecte.

Els diferents objectes d'estudi que constitueixen el camp del que avui en dia en diríem *ciències socials* han estat objecte d'interès per part de la humanitat des dels temps més antics. Política, història, economia, sociologia, etnologia, psicologia... són disciplines la carta fundacional de les quals es troba a l'antiga

---

qual cosa els altres plànols i esferes caldria considerar-los en la seva particularitat subsidiària del principi general, és a dir, en la seva imperfecció. Pel que fa al cos en moviment rectilini i uniforme, el problema no és la causa, sinó les conseqüències i poder donar raó dels fets. En comptes d'explicar el moviment a partir de la immobilitat com estat natural, també es pot fer a l'inrevés, i al final la descripció dels fets és més exacte. Galileu postula un model general en el buit, i diu que el fet que, efectivament, una pedra tirada amb la mà acabi aturant-se, no és degut al retorn a l'estat natural d'immobilitat un cop extingida la força que havia causat el moviment, sinó a d'altres factors, com la resistència de l'aire, la força de la gravetat... ; finalment, el que dos cossos a la Terra no caiguin exactament amb la mateixa acceleració és perquè la resistència de l'aire frena més un que l'altre, però en caiguda lliure en el buit, seria com ell deia. Dos èpoques, dues mentalitats, dues comprensions del món.

<sup>10</sup> Galileu Galilei, "Il Saggiatore"

Grècia<sup>11</sup>. Plató i Aristòtil ja havien abordat aquestes qüestions i de fet, la mateixa etimologia dels termes sovint ens remet directament a l'antiga Grècia. El mateix podríem dir del camp disciplinar de les ciències de la naturalesa, física, biologia, astronomia, medicina són camps d'estudi que foren abordats pels grecs i també a ells ens remet l'etimologia. Fins i tot les ciències formals, la lògica i la matemàtica tenen el seu origen a Grècia.

Certament que moltes altres cultures havien assolit també importants coneixements en moltes d'aquestes matèries. De fet, fou la influència que els grecs reberen directament o indirectament d'aquestes cultures el que els introduí en aquestes matèries: la geometria egípcia, l'astronomia caldea, la medicina babilònica... La sistematització, però, així com la construcció teòrica, correspon als grecs. En qualsevol cas, el que ens interessa destacar de tot això és que malgrat tot, en sentit estricte només podem parlar de ciència a partir del segle XVII.

El terme ciència –del llatí *sciencia*- es correspon al grec *episteme*, segons la classificació que Aristòtil va establir dels diferents graus del saber en funció de la seva fonamentació i del nivell de coneixement que implicaven. Per tant, podria semblar que en principi sí que podríem parlar de ciència a l'antiguitat clàssica. A més, és indiscutible que els fonaments intel·lectuals de la cultura occidental els trobem a Grècia. Som, en aquest sentit, hereus dels grecs. Podem, certament, distingir entre la ciència antiga i la ciència moderna –que apareixeria al segle XVII-. Però la qüestió és que, des de la perspectiva epistemològica, el que avui entenem per ciència, és un mode de discurs que apareix al segle XVII i que no es donava a l'antiga Grècia ni a l'Edat mitjana. Podem parlar de la física aristotèlica, però a continuació hauríem de dir que no era científica. La física quant a ciència en el sentit actual del terme no s'estableix fins Galileu i Newton, de la mateixa manera que l'alquímia no esdevindrà química fins al segle XVIII amb Lavoisier. Amb això no estem prenent desqualificar tot aquell discurs que no sigui científic, sinó establir epistemològicament un criteri de demarcació d'aquests discursos respecte al discurs científic, que disposa d'un mètode, un criteri de certesa i una teoria en què es fonamenta precisament la validesa d'aquest criteri de certesa i el mètode –camí- per a poder enunciar proposicions *vertaderes*.

Donarem això per sobreentès per tal com endinsar-nos en la demostració d'aquesta afirmació ens obligaria a desviar-nos del nostre tema, d'una banda, i a entrar en qüestions d'abast molt més ampli i general que no corresponen a les pretensions ni a les possibilitats d'aquest treball. Admetrem, doncs, que el sentit del terme *ciència* en l'actualitat és el que es correspon a un mode de discurs que, quant a tal, apareix entre els segles XVI i XVII, període conegut com el de la *revolució científica*. Ens estem referint, és clar, al domini conegut com *ciències de la naturalesa*. La qüestió és, però, que passa exactament el mateix amb les ciències humanes o socials. La diferència és que aquestes últimes apareixeran quant a tals en el segle XVIII i s'aniran configurant i establint disciplinàrment al llarg del segle XIX. En qualsevol de tots dos casos, ens estem referint a la noció de ciència en un sentit originari. Que avui es pugui

---

<sup>11</sup> Aquesta afirmació entenem que no comporta cap mena d'etnocentrisme, sinó que refereix a un procés històric que s'ha esdevingut en una determinada direcció.



entendre la física d'una manera sensiblement diferent a com la podien entendre Galileu o Newton no afecta la fonamentació epistemològica del discurs de la física quant a tal. Les diferències serien quantitatives, no qualitatives. En canvi, les diferències en l'ordre de fonamentació epistemològica entre la física aristotèlica o la medicina hipocràtica respecte a la física o a la medicina modernes serien qualitatives; es corresponen a dos modes de discurs qualitativament diferenciats i que són dependents de actituds i posicions intel·lectuals històricament determinades. El mateix passa si comparem la història d'Heròdot o Tucídides amb la historiografia moderna, o amb l'etnologia grega respecte l'actual. Però, també en l'altre sentit, tot i que sigui diferent la manera d'entendre la sociologia que podia tenir Durkheim respecte a avui en dia, està clar que hi ha una continuïtat històrica.

El discurs científic pressuposava d'entrada l'encimbellament de la raó com a lloc privilegiat del coneixement, per damunt d'altres fonts reconegudes fins aleshores, amb unes exigències metodològiques i de fonamentació rigoroses i estrictes. Pensem, per exemple, en *el discurs del mètode*, de Descartes. Intel·lectualment, doncs, suposa l'aparició d'una nova actitud que possibilitava un *coneixement vertader* del món. De moment això quedava restringit a la naturalesa, es a dir, a tot allò que a Descartes s'entén com *res extensa*, tot allò amb magnitud, que seria *l'objecte*, mentre que el *subjecte* en seria la raó humana, la *res cogitans* cartesiana. La diferenciació ontològica estava molt clara: esperit i matèria, pensament i extensió. En aquest sentit, ja a Descartes trobem la consideració del cos humà com a magnitud, i per tant susceptible de ser conegut científicament. No era així, en canvi, en l'esperit o ànima, substància coneixedora per excel·lència.

L'èxit del nou discurs científic, emblematitzat per la idea de *racionalitat*, portarà en el segle següent, el XVIII, a abordar la tasca de *racionalitzar* la societat humana. La humanitat havia *aconseguit ordenar* l'univers i la naturalesa, però la societat seguia regida per criteris *irracionals* procedents dels *temps obscurs* de l'Edat mitjana. Ara calia posar ordre en les coses més humanes així com el segle anterior s'havia posat ordre en la naturalesa. Aquest és, en realitat, el projecte de la Il·lustració. El resultat en seran les ciències humanes o socials.

Des del primer moment es percebé que s'estava tractant amb entitats ontològicament diferents. Una cosa és tractar amb pedres o estrelles, l'altra amb entitats que són el resultat de l'acció humana o fins amb la mateixa condició humana. D'una manera encara no explícitament declarada, l'home s'estava situant per primer cop a si mateix com a objecte d'estudi: subjecte i objecte es confonien i es superposaven. L'ànima cartesiana i la seva propietat fonamental, el pensament, anirà cada cop més quedant relegada a una propietat de la matèria. Des del mateix pensament, en situar-se a si mateix integralment com a objecte de coneixement, aquest quedava anul·lat com a entitat autònoma i separada. És en aquest sentit que cal entendre la famosa frase de Lévi-Strauss "*l'objectiu de les ciències humanes no és constituir l'home, sinó descompondre'l*". I això és en cert sentit el que passarà.

La Il·lustració és doncs el període en què la idea de la racionalitat s'implantarà en les coses més estrictament humanes: ordenar la societat d'acord amb

críteris racionals exigeix conèixer els mecanismes que regeixen l'esdevenir social i polític, i atès que la societat està composta, en definitiva, per éssers humans, caldrà conèixer l'ésser humà. L'interès etnogràfic apareixerà també aquí, com a resultat, en gran part, del que Lévi-Strauss<sup>12</sup> considera el primer gran impuls etnològic: el descobriment d'Amèrica i dels seus pobladors. Certament, hi haurà aproximacions en el que en podríem dir els primers assaigs etnogràfics. La consciència europea de trobar-se en una situació de superioritat respecte la resta de cultures, i la mateixa entrada en escena de la noció de progrés –inexistent abans– obra les portes a aquestes primeres temptatives etnogràfiques.

L'antropologia sorgeix en aquest context, però curiosament, des de dues perspectives contraposades que, d'alguna manera, prefiguren tant la seva inserció en el si de les ciències socials com la forma que s'abordarà la seva específica problemàtica disciplinar: el coneixement de l'altre. Segons com s'interpreti aquest *altre*, apareixeran enfocos que, o bé emfasitzaran el problema del *theorós* tal com l'hem presentat al primer capítol, o bé l'obviaran en ordre a exigències intel·lectuals o socials. La nostra intenció és exposar en aquest capítol el sorgiment de l'*esperit* etnogràfic que, al llarg del segle XIX anirà quatllant fins a constituir-se com a ciència antropològica. Però sempre determinada per aquesta doble perspectiva que marca el seu origen modern. Ho farem comentant breument dos autors contraposats: Diderot i Rousseau. En el cas de Diderot, entusiasta il·lustrat, n'obtidrem la figura del *científic social* en un sentit que prefigura clarament els Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard... En el cas de Rousseau, un antiil·lustrat, una concepció de les ciències de l'home més *humanitzada*, més atesa al *sentir* que al *pensar*, i més predisposada a l'*altre* com un igual; un antropòleg més conscient de la seva condició de *Theorós* i no massa predisposat a la consideració de l'*altre* com un simple objecte de coneixement, sinó com a realment l'altre que dóna sentit al "jo". En el sentit, també relativament antiil·lustrat de Lévi-Strauss<sup>13</sup>, Rousseau és ni més ni menys que el fundador de les ciències de l'home, però no quant a ser el primer qui descobreix l'objecte o el primer que teoritza, sinó pel que fa a la seva actitud. Aquestes dues actituds contraposades, sota diferents *uniformes*, s'estendran al llarg del segle XIX i XX.

Cal manifestar, abans d'entrar en matèria, la intenció de no prendre partit per una o altra actitud. Hom pretén, simplement, fer una exposició el més acurada i objectiva possible, si és que això és assolible, dins les lògiques limitacions d'espai. No entrarem en aquest capítol, en la mesura que això sigui possible, en qüestions epistemològiques o metodològiques, sinó d'actitud antropològica, com es veu el científic social a si mateix i com entén la seva tasca i quin sentit hi veu. És evident que allò que se'n diu *la mirada antropològica* en dependrà en bona mesura.

Diderot, il·lustrat i enciclopedista francès del segle XVIII, s'interessà certament per qüestions que avui en diríem etnogràfiques, tot i que en el context de la seva obra ocupen una posició marginal. Es tractava més aviat de curiositat

---

<sup>12</sup> Lévi-Strauss, *Las tres fuentes de la reflexión etnológica*, a: Llobera, J., *La antropología como ciencia*. Barcelona 1988, Anagrama.

<sup>13</sup> Lévi-Strauss, J.J. Rousseau, *fundador de las ciencias del hombre*, a *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.

intel·lectual per les narracions dels viatgers i vistes des d'una perspectiva que avui en diríem etnocèntrica. Però el que ens interessa aquí de Diderot no és el seu treball o documentació etnogràfica, sinó com apareix en ell una clara intuïció del que serà la figura del *científic social*, una nova figura amb un estatus i una posició importants en la societat i en els Estats europeus dels segles XIX i XX. L'obra que comentarem breument, en aquest sentit, i que prefigura clarament aquesta nova professió de científic social en el nou Estat modern, serà *Le neveu de Rameau*.

*Le neveu de Rameau* és una obra en la qual Diderot ens descriu una conversa mantinguda amb un tal Rameau<sup>14</sup>. Es troben un dia plugós en un bar de París on es jugava als escacs i comencen a conversar sobre les més diverses coses. El curiós és que es tracta d'una conversa desigual: Diderot és un personatge notori i de gran prestigi intel·lectual en el cim de la seva glòria; Rameau és tot el contrari, un cràpula, una excrecència social, un individu que es nega a integrar-se, que viu de fer el pallasso a les taules dels burgesos rics i la major preocupació del qual és trobar un llit per a la propera nit. Diderot ha elevat la virtut –el que serà la moral burgesa victoriana, en definitiva- al màxim rang de l'escala humana, una virtut entesa des de la perspectiva de la moral racional cartesiana, pròpia de la seva tradició; Rameau és, als ulls de Diderot, ni més ni menys que un *immoral*, un personatge sense escrúpols ni principis de cap mena per al qual la màxima prioritat és sobreviure a qualsevol preu; en definitiva, una aberració humana, un monstre en el sentit preevolucionista en què es movia la Il·lustració: una hipòtesi natural fracassada.

No ens estendrem excessivament, però cal parar compte a un detall important: per què ens explica Diderot la seva conversa amb un aital individu<sup>15</sup>?. Ateses les circumstàncies, el més normal hauria estat que Diderot despatxés Rameau en un parell de minuts tot pagant-li la consumició, donant-li una petita almoïna i obsequiant-lo amb alguns bons consells... però en lloc de fer això, resulta que ens explica una conversa d'hores sostinguda amb aquest individu, que representa ni més ni menys que tot allò d'excrecent i irracional que hi ha a la societat humana i que Diderot es proposava d'eliminar –socialment, no físicament, és clar-. Durant hores, Diderot assisteix a les explicacions i fanfarronades de Rameau, que li explica sense el més mínim pudor com havia seduït una jove noia filla d'una casa que l'havia acollit pietosament i d'altres gestes per l'estil... en comptes de senzillament blasmar-lo, Diderot intenta superar el fàstic que a un *professional de la virtut*<sup>16</sup> li havien de produir necessàriament relats d'aquella índole i prova d'argumentar racionalment<sup>17</sup> amb els seu interlocutor.

---

<sup>14</sup> Aquest Rameau va existir realment, i era nebot del músic del mateix cognom.

<sup>15</sup> Una conversa que mai tingué lloc i en la qual l'antagonista no sembla ser sinó el Mr. Hide particular de Diderot, el seu *alter ego*.

<sup>16</sup> "Els meus pensaments són les meves prostitutes", ens diu Diderot al començament de l'obra quan es lamenta de veure els estudiants córrer darrere les barjaules.

<sup>17</sup> En l'antiga tradició moral socràtica, el mal era el resultat de la ignorància, defecte de coneixement; la recepció de la moral racional cartesiana que hi hagué a la França del XVIII incorporava aquesta idea socràtica a la racionalitat cartesiana –independentment que el sentit de Descartes fos exactament aquest o no- i, sobre la idea d'uns valors absoluts permetia la possibilitat d'un raonament moral. Contra aquesta idea ja ens havia advertit Aristòtil quan afirmava que de la mateixa manera que la lectura d'un tractat d'estètica no farà esdevinir poeta el lector, tampoc un tractat de moral ens farà virtuoses.

El curiós del cas és que el tal Rameau contraargumenta amb eficàcia i igual contundència intel·lectual. No és un personatge mancat de talent, sinó senzillament algú que es nega a encaixar en un ordre social, que es nega a treballar a canvi d'un sou com els altres. De fet, no és que no treballi, treballa potser més que ningú enginyant-se-les com sobreviure al dia a dia de les seves misèries. Es tracta del que més endavant se'n dirà un bohemí, i en el sentit moral és un nihilista pràctic i teòric; també en podríem dir un anarquista en el sentit d'un individu incapaç de la més mínima disciplina i del més mínim respecte a les normes de convenció social. Actua d'una determinada manera, però és també capaç d'argumentar contundentment ni mes ni menys que amb el *philosophe* per excel·lència, Diderot. Des de dos posicions diametralment oposades, tots dos argumenten amb igual propietat, tot és qüestió de les bases de què hom parteixi: hi ha debat, diàleg, però no hi pot haver *vencedor dialèctic*...

A Diderot, certament, no se li escapa res d'això: totes les seves argumentacions basades en uns principis elevats a la categoria d'absoluts no poden vèncer un discurs fonamentat en la negació d'aquests absoluts. Un és la virtut, l'altre el vici; un és la racionalitat, l'altre la irracionalitat cega i instintiva; un és la moral, l'altre el nihilisme... Ni Diderot ni Rameau creuen en Déu ni en cap mena vida després de la mort; tots dos saben que no hi ha redempció possible. I aleshores, horroritzat, Diderot descobreix que fora de la transcendència no hi ha possible fonamentació irrefutable. La mort de Déu – que Nietzsche proclamarà un segle després- s'ha produït ja implícitament, i fora d'això només queda el nihilisme. En el cas de Rameau, un nihilisme ferotge i obertament provocador; en el de Diderot, un nihilisme disfressat de pressumpcions lògiques que no amaguen sinó el buit. Però hi ha encara una altra cosa que esglaiava Diderot: si ell és el *philosophe* i l'altre és el *dement*, res ja no impedeix ara que eventualment els papers s'inverteixin<sup>18</sup>: és només el triomf social d'un i el fracàs de l'altre qui determina llurs respectives posicions, no pas llurs discursos; un va senzillament en el sentit dels temps, l'altre no. Però els papers són intercanviables; un simple canvi de context i el boig esdevé filòsof –Nietzsche- i el filòsof esdevé boig –també... però millor no cal dir noms-

Però què implica tot això per a Diderot? Què pressuposa que el discurs d'un cràpula pugui tenir tanta consistència intel·lectual des de la seva pròpia posició com el d'un racionalista des de la seva? Què implica, a més a més, com a conseqüència pràctica, que dues posicions antagòniques puguin resultar igualment coherents i què té a veure això amb el problema de les ciències socials?

Diderot ho va veure perfectament, per això no va publicar aquesta obra<sup>19</sup>. I Diderot no era persona donada a ocultar les seves produccions, tot el contrari.

---

<sup>18</sup> A. Machado ho expressà magistralment en les següents versos, ja des del segle XX: "*la envidada de la virtut hizo a Caín criminal, ¡gloria a Caín! Hoy el vicio es lo que se envidia más.*"

<sup>19</sup> L'obra quedà inèdita en vida de Diderot i el manuscrit complet quedà a la biblioteca de Catalina de Rússia. Un manuscrit incomplet arribà a les mans de Goethe començaments del segle XIX, que el publicà, però no va ser fins bastant més tard que es trobà el manuscrit complet, que es conserva actualment a la *Morgan's Librarie* de Nova York.

*Le neveu de Rameau* fou al llarg de la seva vida com la seva caixa de Pandora particular. Diderot era una persona compromesa en un projecte de societat molt concret, el projecte il·lustrat del qual se'n derivaran la revolució industrial, la societat liberal i el capitalisme modern. Però perquè tot això es dugués a terme, estava molt clar que caldria canviar moltes coses, i la més important, la mentalitat de la gent: des de l'acceptació d'un horari laboral establert a canvi d'un salari –proletarització– fins a la formació d'exèrcits per a perpetrar les carnisseries més sanguinàries de tota la història de la humanitat i el consegüent anorreament d'aquelles formes de vida –individual o col·lectiva– que no encaixessin, perquè no volguessin encaixar o perquè no poguessin encaixar en el nou ordre (global) que s'anunciava, tant si es tractava de formes de vida preindustrials a la vella Europa com si es tractava de les tribus índies de les prades nordamericanes, el mode de vida de les quals era incompatible amb l'expansió capitalista.

Diderot es considerava a si mateix el sacerdot del nou ordre que havia de sorgir amb la Revolució francesa. I aquest seria el paper reservat als intel·lectuals, el justificador i legitimador d'un nou ordre de coses; i el sistema que concediria aquest estatus als intel·lectuals –als científics socials– n'exigiria certament alguna contrapartida a canvi: la racionalització del nou ordre i la separació, confinament en presons o manicomis<sup>20</sup>, o fins i tot genocidis amb aquelles poblacions que en un moment donat *molestin* el nou ordre.

Tot això pot semblar bastant *normal* a qualsevol persona mitjanament instruïda d'aquests començaments del segle XXI, però per a un il·lustrat de mitjans del XVIII fou un descobriment tràgic. Perduda qualsevol referència a la transcendència, qualsevol posició quedava en peu d'igualtat respecte a qualsevol altre: només la situació de poder donava l'oportunitat d'imposar-la com a vertadera. I calia imposar un nou model moral<sup>21</sup> que s'avingués al nou ordre que ja s'anunciava, i l'erradicació de les individualitats o les col·lectivitats heterodoxes correria a càrrec dels nous sacerdots, els científics socials, ja sigui primer el filòsof o el moralista, o el sociòleg, l'economista, el psiquiatre i l'antropòleg després.

La societat occidental es disposava a emprendre un camí que canviaria radicalment la humanitat i la pròpia concepció de la humanitat sobre si mateixa. El subjecte esdevenia objecte de coneixement, i el tractament que es dispensaria a aquest objecte hauria de ser, no gens accidentalment, el mateix tractament pragmàtic amb què les ciències naturals tractaven llur objecte; era inevitable que fos així, ho exigia el guió. El científic social hauria de ser bàsicament un científic al servei d'una determinada ideologia, i per tant un ideòleg, però també calia sobretot que no semblés un ideòleg, sinó un científic natural. Per tant, calia carregar contra les ideologies –les contràries– i estigmatitzar-les. L'autoproclamada *objectivitat* no respondria doncs a res més que a fer tan evident i immediata en si mateixa una determinada ideologia en el

---

<sup>20</sup> Michel Foucault ha descrit magistralment aquest procés d'homogeneïtzació progressiva de les societats occidentals demostrant, entre d'altres coses, com la *folia* passa a tenir el sentit negatiu que avui té i, d'aquí, a la necessitat de manicomis, per exemple.

<sup>21</sup> De fet, no és pas Diderot l'únic que planteja aquesta qüestió, en la tradició anglosaxona tenim també força exemples: David Hume, Bernard Mandeville, Adam Smith, Benjamin Franklin...

teixit social que ni tan sols seria percebuda quant a tal ideologia. La cosa no va ser tan fàcil, i en cert sentit és com si Diderot hagués prefigurat en Rameau la figura de l'individu antisistema –que cal eliminar- que es va posar tan de moda al segle XIX amb el sorgiment del Romanticisme: els descendents de Rameau són els Byron, Hölderlin, Baudelaire, van Gogh i també els Proudhon, Marx, Bakunin, Nietzsche, Foucault, Lévi-Strauss... Els de Diderot seran els Robespierre, Hegel, Comte, Durkheim, Spencer, Frazer, Malinowski...

És possible que en ordre a l'exposició, haguem donat una imatge un xic esbiaixada de Diderot. Que va ser terriblement lúcida en aquesta obra és evident, però també ho és que no se'l pot culpabilitzar de les barbaritats comeses posteriorment pel sistema que contribuï intel·lectualment a fundar. Seria com culpabilitzar la figura de Jesucrist de les fogueres de Torquemada o a Marx de les atrocitats dels Gulags stalinistes. La lucidesa de Diderot en *le neuve de Rameau* consisteix en el fet que s'adona del relativisme intel·lectual i moral que intueix com a resultat de la desaparició de la transcendència de l'horitzó moral humà. Diderot no va conversar mai tantes hores amb Rameau, Diderot conversava amb el seu altre jo, que segurament consideraria el seu "jo" obscur. La qüestió, vista així, no afecta tant la qüestió de la fonamentació epistemològica de les ciències socials, sinó a la pròpia funció del científic social. D'una banda o de l'altra, la teoria i el mètode fins i tot podrien ser els mateixos, però l'actitud, la mirada (antropològica) no. Diderot, certament, va prendre partit, però això no treu que plantegés el problema en tota la seva intensitat.

Però hi ha també un altre personatge heterodox a la mateixa Il·lustració del qual parteix també *l'altra* tradició en ciències socials que, *mutatis mutandi*, perdurarà als llarg dels segles XIX i XX, Rousseau. Rousseau, més que preveure o concebre un nou tipus de societat, un nou ordre social, va fer més aviat balanç. I el seu projecte –si és que realment hi ha un projecte a Rousseau, cosa dubtosa- sorgiria d'aquest balanç. Però sobretot, el més important a Rousseau, i encara més especialment per tal com és el tema que aquí ens interessa, és el de l'actitud, la mirada...

Tot i que la pràctica totalitat de manuals inclouen Rousseau en el capítol dedicat a la Il·lustració, el cert és que aquesta inclusió respon més a criteris cronològics i geogràfics que a la pertinença de Rousseau a allò que en podríem dir *el projecte il·lustrat*. Certament, Rousseau va viure a l'època de la Il·lustració i va residir la major part de la seva vida a França, tot convivint amb els il·lustrats en el sentit físic i geogràfic del terme<sup>22</sup>, però és més aviat un personatge de tarannà antiil·lustrat. Cal admetre que encabir tota una sèrie de personatges sota una denominació comuna és sempre arriscat, però potser inevitable. I això és també el que passa quan parlem de la Il·lustració. En qualsevol cas, mes enllà de les diferències que hi podia haver entre ells, el cert és que hi ha

---

<sup>22</sup> Convivència bastant traumàtica, per cert, que ve marcada per un progressiu procés de desencontre cap a la més absoluta soledat que desembocà en una autèntica mania persecutòria per part de Rousseau. Fins i tot quan, als darrers anys de la seva vida es refugià a Anglaterra, l'acollí David Hume, l'il·lustrat britànic per excel·lència, que acabà malgrat ell mateix foragitant Rousseau de casa seva per causa de l'estat mental de paranoia en què caigué al final de la seva vida.

evidents afinitats, tant d'actitud com de projecte, entre personatges com Diderot, Voltaire, D'Holbach, d'Alembert... Rousseau, en canvi, es troba en una posició bastant diferent. Les seves mateixes biografies són ja prou dispars. Contra el tipus de vida convencional i establert que trobem en la majoria d'il·lustrats –amb l'excepció d'algunes estades a la presó per raons polítiques-, dels quals en cert sentit podríem dir que *no hi ha biografia*, a Rousseau la seva vida –accidentada i turmentada- és en bona mesura inseparable de la seva obra. Fins i tot en una de les seves últimes obres, *les rêveries du promeneur solitaire* –Els *somiejos* del passejador solitari- Rousseau sembla entendre la seva vida com un desencontre inicial producte d'un malentès que va intentar endebades d'aclarir al llarg de la seva obra. I comentem això perquè té a veure amb el nostre objecte.

Al *Discurs sobre les ciències i les arts*<sup>23</sup> Rousseau sostenia la *curiosa* tesi que el *progrés* de les ciències, les arts i, en definitiva, de tot el saber humà, tant en el sentit cognoscitiu com moral, havia estat nociu per la pròpia humanitat. El progrés no ens havia fet millors, sinó pitjors: més infeliços, amanerats, hipòcrites, pedants... com a contrapunt de l'home civilitzat occidental, Rousseau anirà incorporant progressivament la figura del *bon sauvage*, l'home que viu en contacte amb la naturalesa, noble de sentiments, ingenu... una noció d'humanitat, de vertadera humanitat, desproveït de tot allò de dolent que Rousseau veia en la humanitat civilitzada i que atribuïa a aquesta mateixa civilització en el sentit més ampli del terme<sup>24</sup>. Indiscutiblement, es tractava d'una tesi curiosa per tal com apareixia en el mateix moment i en el mateix lloc que acabava de descobrir la noció de *progrés* com a justificadora de tota possible filosofia de la història. Si en l'eterna dicotomia humana entre raó i sentiment, entre pensar i sentir, la il·lustració havia primat clarament la raó, Rousseau, en canvi, primarà absolutament el sentiment. I l'actitud i la mirada que es derivaran d'això determinarà tota la seva obra.

Els interessos etnogràfics de Rousseau –clarament etnogràfics, si hem de seguir a Lévi-Strauss- vindran determinats per aquesta doble perspectiva. La seva consideració sobre els mals del progrés per a la naturalesa humana<sup>25</sup>, afegida a la seva visió del salvatge com la més prístina expressió de noblesa i autenticitat, i la prioritat del sentiment sobre la racionalitat, el portaran a considerar els pobles salvatges des d'una perspectiva de nostàlgia per l'estat de naturalesa perdut, per la felicitat innocent perduda, i com el complement on encara podem emmirallar-nos per tal de recuperar la nostra autèntica naturalesa humana. Val a dir que Rousseau considera que l'home és bo per naturalesa, és la societat qui el corromp. Si els pobles primitius estaven en un estat quasi de naturalesa, és normal, des d'aquesta perspectiva, que se'ls veiés com a feliços, espontanis i bondadosos, contra la infelicitat, la hipocresia i la cobdícia pròpia de les societats civilitzades. El salvatge és el nostre germà que

---

<sup>23</sup> Obra que fou guardonada amb el primer premi d'un certament convocat per l'Acadèmia de Dijon.

<sup>24</sup> Voltaire li escriví una irònica carta en què li deia que mai no havia vist *esmerçar tant de talent en demostrar que hauríem de caminar a quatre potes*.

<sup>25</sup> Aquesta actitud el portà de vegades a adoptar posicions extravagants. Arran del terratrèmol que destruï Lisboa el 1755 –es calculen més de 50000 morts- Rousseau afirmà que ara una conseqüència del progrés: si en contes de viure amuntegats en cases uns damunt dels altres, els homes visquessin encara en cabanes primitives, els danys haurien estat molt menors.

no ha perdut la seva vertadera essència i és d'ell que hem d'aprendre a recuperar-la. Rousseau ressalta per damunt de tot el valor de la condició i la vida humanes, per damunt del mercantilisme i de l'explotació de l'home per l'home pròpies d'una societat decadent i hipòcrita, com ara l'esclavitud, el domini dels rics i poderosos, els privilegis... però és que ni tan sols des d'un punt de vista estrictament instrumentalista es podria justificar l'itinerari occidental: ha allunyat l'home de la seva meta més important: la felicitat.

Quan els relats dels viatgers feien arribar notícies de les caceres de gorilles a l'Àfrica, i donada la descripció que es feia d'aquests primats, Rousseau ens advertia que anéssim amb molta cura, no fos que estiguéssim matant homes. A diferència de Hobbes i tants d'altres, que entenien l'estat de naturalesa com una guerra de tots contra tots, Rousseau hi veu el paradís perdut, l'estat ideal humà al qual cal retornar.

El gran error de la civilització occidental el trobava Rousseau en el trànsit de naturalesa a cultura. Aquest salt desitjable en si, de cara a possibilitar la col·laboració i la solidaritat humanes, s'havia estroncat en perdre's de vista el sentiment que havia de presidir tot aquest procés, la pietat. Alguns homes van enganyar els altres i van inventar la propietat, i amb això les cadenes per als desposseïts. I després havia fet falta que es convencés els més malparats que allò era just i natural que fos així. Ens diu al *Contracte social*: "el més fort no ho és mai prou si no sap convertir la seva força en dret i l'obligació d'obeir-lo en deure". La civilització no és altre cosa que un engany artificioós concebut per presentar com a normal un estat de coses injust<sup>26</sup>. I res d'això semblava trobar-ho Rousseau en els pobles primitius.

A partir d'aquí, Rousseau planteja una reconsideració del contracte que havia donat origen a la societat, tema que ja s'aparta del que ens interessava presentar d'aquest autor com a precedent d'una actitud diferent de l'oficial que travessarà de dalt a baix tot el procés de constitució de les ciències socials i que anirà reapareixen periòdicament. Una actitud, una mirada que és, en paraules de Lévi-Strauss, l'autènticament etnogràfica<sup>27</sup>. Només dir, si de cas, que en la posterior obra de Rousseau, en principi defensor de la individualitat, de la llibertat i de la igualtat, apareixeran aspectes que semblaran qüestionar bona part d'aquest plantejament. La seva noció de *voluntat general* entesa com una abstracció que esdevé apriorística, negarà l'individu i, per tant, la llibertat individual. Per això s'ha dit sovint que Rousseau tant es pot entendre com un pensador anarquista com un autor totalitari premonitor de la dictadura jacobina. Això, en qualsevol cas, no ens correspon resoldre-ho aquí. Pel que aquí ens interessa, és el Rousseau que hem presentat el que caracteritza tota possibilitat de ciència humana a través d'una actitud i una mirada concretes que marcarà tota una línia d'actitud en la tradició de les ciències socials.

---

<sup>26</sup> Aquesta noció serà de gran importància en l'elaboració del concepte d'ideologia per part de K. Marx.

<sup>27</sup> A l'obra de Lévi-Strauss hi podem trobar força elements d'influència rousseauiana, per exemple, el passatge de *La lliçó d'escriptura*, a *Tristos tròpics*. De fet, la major part del corrent estructuralista, en què s'inscrivía Lévi-Strauss, suposa precisament un qüestionament dels ideals il·lustrats que han conformat durant els darrers dos segles la societat occidental.



Tenim doncs dos marcs previs, dues actituds, a partir del qual es projectaran les categories intel.lectuals al voltant de les quals s'estructurarà l'objecte de les diverses ciències socials que aniran sorgint al llarg del segle XIX. És evident que no es tracta de dues línies nítidament definides en el sentit que no sempre les trobarem en estat pur, sinó sovint barrejades. D'una banda tenim l'actitud del científic social com el nou sacerdot que coneix –o diu conèixer- els secrets de la societat humana –coneixement que sovint es posarà al servei del poder-. Des d'aquesta perspectiva ens trobarem amb les pretensions de pragmatisme i objectivitat, de convertir les ciències socials en disciplines la teoria i el mètode de les quals es manllevarà de les ciències naturals i on la implicació personal i els judicis de valor quedaran explícitament prohibits, la qual cosa no vol dir que no hi siguin implícits, sinó que, des del supòsit epistemològic que correspongui, s'està prenent *descriure* i *comprendre* la naturalesa dels processos socials. Des de la segona postura, ens trobem amb el reconeixement d'una prioritat moral que implica directament l'estudiós, i que tot i estar prenent sovint que també es fa ciència, aquesta s'entén sovint com alliberadora, com alternativa a un estat de coses que cal conèixer, però per a canviar-lo, per a evitar injustícies o, com a mínim, per a conèixer-nos millor a través del coneixement de l'altre, de la diferència.

## VI

### CIÈNCIES SOCIALS I ANTROPOLOGIA

#### ***(Constitució de l'Antropologia com a ciència social i plantejament epistemològic)***

El mapa del que al llarg del segle XIX s'aniria configurant com les diferents ciències socials havia quedat esbossat al segle XVIII. Smith i Ricardo havien donat carta d'identitat a l'economia<sup>28</sup>, Montesquieu al dret, Vico a la història, Diderot, Voltaire i Rousseau, a una filosofia social que donaria lloc a la sociologia... A finals del segle XVIII, Kant havia fonamentat epistemològicament les matemàtiques i la física del seu temps, però disciplines com la història o el dret havien quedat en un estatus borrós. Es neokantians es proposaran de resoldre aquest problema... L'idealisme filosòfic alemany havia presentat una visió del món entesa des de la raó com un absolut el desplegament intern de la qual dóna lloc a les diverses ciències des d'un saber a priori, la ciència de la lògica de Hegel, entesa com un ordre racional al qual estan sotmesos tots els processos. Això suposava que la història, entesa com l'esdevenir de les accions humanes, segueix un desplegament lògic. Aquesta versió secularitzada de la teologia de la història cristiana, que segueix mantenint la idea d'un sentit dels processos històrics, s'entendrà de diverses maneres, en la seva versió dialèctica, però sobre la base d'una concepció materialista en comptes d'idealista, suposarà l'aparició del materialisme històric de Marx; en la seva versió no dialèctica, i des d'un plantejament empirista, donarà lloc al positivisme de Comte.

Amb Marx i Comte s'anirà concretant el camp de la sociologia. En el cas de Marx, conjugant un plantejament intel·lectualitzat i racionalista amb una *mirada rousseauiana*<sup>29</sup>, sorgirà un plantejament eminentment crític; en el de Comte, un plantejament simplificat i barroer de la filosofia de la història de Hegel combinat amb el quantitativisme descriptiu propi del positivisme, apareixerà la pretensió de la física social –o sociologia– com la més elaborada de les ciències. A Marx hi ha encara utopia i optimisme antropològic; a Comte també hi ha, certament, una certa utopia, però entesa no com la solució i l'alliberament de la humanitat, sinó com el tipus de societat que resol els problemes derivats de la desigualtat social mantenint aquesta desigualtat. Amb Comte ens trobem amb una autocràcia sense autòcrata, en la qual el paper de l'intel·lectual, el físic social, consisteix a utilitzar el seu coneixement des de la seva posició privilegiada d'elit dirigent. De la mateixa manera que els enginyers manen sobre els treballadors a les fàbriques, els sociòlegs han de dirigir el conjunt de la societat. Des de perspectives una mica diferents, el plantejament de Comte sembla anticipar l'organicisme evolucionista spencerià.

Sense les pretensions megalòmanes i teleològiques de Comte, i amb un plantejament intel·lectual molt més refinat, Durkheim –que havia estat deixeble

---

<sup>28</sup> Anomenada Economia política, per a distingir-la de la pràctica comptable o de l'economia domèstica.

<sup>29</sup> Com a mínim en el jove Marx.

de Comte- elaborarà una sociologia basada en el primat d'allò cultural com a forma simbòlica que regeix la vida i l'interacció social. Durkheim potser sigui el primer que, *sensu stricto*, fa sociologia en el sentit ja gairebé modern del terme. S'interessarà també per altres cultures, de les quals l'expansió colonial en començava a donar notícia i alhora l'exigència d'un cert coneixement per a saber com abordar-les. En aquest sentit, Durkheim també serà dels primers que farà antropologia.

En un començament, sociologia i antropologia constituïen una mateixa disciplina, però amb la progressiva diferenciació que vindrà donada per la necessitat d'especialització en diferents *subjectes d'estudi*, l'antropologia es projectarà sobre els pobles primitius, mentre que la sociologia ho farà sobre les societats modernes i complexes. Això determinarà llurs respectives metodologies, però encara passarà un cert temps abans que l'antropologia defineixi i estableixi una metodologia pròpia.

Els primers països que desenvoluparan una antropologia ja relativament definida com l'estudi dels pobles primitius seran les potències colonials europees –Gran Bretanya i França- i els Estats Units. En el primer cas com a exigència de la seva expansió colonial, en el segon, atesa la presència de pobles primitius en vies d'extinció: els indis pell-roges nordamericans. Aquests diferents contextos determinaran també, en bona mesura, la futura direcció que la disciplina adoptarà en llurs respectius països, l'antropologia cultural als EU i l'antropologia social a la Gran Bretanya.

En qualsevol cas, la diferència de subjectes d'estudi implicava una diferenciació metodològica. Qualsevulla que fos el marc ideològic o la finalitat que movia l'investigador, el sociòleg disposava de material i informació de primera mà sobre les societats que estudiava i sobre els aspectes d'aquestes societats que corresponguessin al cas. Si Durkheim, per exemple, va poder fer un estudi estadístic sobre el suïcidi, emmarcat en demostrar el primat del social sobre el psicològic –sociologisme vs psicologisme-, va ser perquè a la seva societat, la França de la III República, hi havia documentació suficient, o considerada suficient, sobre el tema. Informació que podia remuntar-se a temps relativament anteriors i contrastar-se<sup>30</sup>. Però com es podria plantejar una tasca similar entre les tribus índies nordamericanes o entre les comunitats negres de l'Àfrica francesa? Problemes com aquest determinaran posteriorment el treball de camp en comunitats petites convertides en unitats d'estudi.

Però això apareixerà més endavant. De moment el gran problema era que les societats estudiades pels antropòlegs es trobaven lluny, tant culturalment com geogràficament. El que en podríem dir els primeres antropòlegs, adoptaran una metodologia a mig camí entre el recabament d'informació per part de viatgers, militars i misioners que havien conegut directament el poble en qüestió o que hi havien tingut algun tracte, i l'encabiment d'aquesta informació en plantejaments teòrics de caire historicista i evolucionista propis de l'època. S'estudiava el passat en el present, o això es pensava, de manera que es creia que s'estava

---

<sup>30</sup> Probablement hauria tingut força més dificultats a d'altres països de la mateixa Europa que, a diferència de França, encara presentaven un fort component religiós i on el suïcidi tendia a amagar-se pel seu desprestigi social, com ara Espanya, per exemple.

veient l'estat en que s'havia trobat la humanitat civilitzada en un temps pretèrit. La informació, al seu torn, s'encabia en esquemes propis de la història clàssica. No sembla que, en cap cas, l'anomenada antropologia de despatx es plantejés de cap manera la necessitat que l'investigador conegués de primera mà la realitat sobre la qual estava teoritzant. S'explica que a Sir James Frazer –autor de *The golden bough*, llibre de capçalera antropològic fins a començaments de segle a Europa- li van preguntar en certa ocasió si havia conegut algun dels salvatges de què tant parlava en els seus llibres, “*que Déu no ho permeti!*” va ser la seva resposta.

Aquesta actitud explicita certament una bona part dels prejudicis intel·lectuals implícits de l'època. D'una banda, la convicció absoluta de la superioritat intel·lectual i moral de la civilització occidental sobre els anomenats pobles primitius o salvatges –després de tot, era l'Occident qui els colonitzava a ells i no al revés-; de l'altra, un prejudici epistemològic que suposava una comprensió apriorística de la realitat d'aquells pobles. Hegel havia dit que abans de conèixer la història, cal entendre-la. La idea d'uns processos històrics legaliformes ajustats a una lògica universal havia pres molt fort fins i tot en plantejaments positivistes com el de Comte<sup>31</sup> i s'havien transmès al llarg del segle en tota la tradició humanística<sup>32</sup>. El que per l'historiador clàssic havia estat la documentació conservada, que havia permès de reconstruir societats distants en el temps, era per l'antropòleg de despatx la informació dels viatgers. Si a més a més, tot quadrava o es feia quadrar, resulta raonable entendre que no es veiés per enlloc la necessitat de desplaçar-se a indrets àdhuc tan llunyans i inhòspits. Però de la mateixa manera que Nietzsche va presentar-nos una Grècia clàssica molt diferent de la Grècia idealitzada del segle XIX –que provenia d'arrels il·lustrades- i les teories clàssiques sobre l'antiga Grècia van començar a trontollar, també en antropologia passarà alguna cosa similar que acabarà palesant la necessitat de conèixer de primera mà allò de què es parla.

El particularisme de la escola històrica de Boas va matisar bastant l'evolucionisme i l'historicisme dominants fins aleshores. Però no serà fins a començaments de segle, amb Malinowski com a figura emblemàtica, que la noció del treball de camp s'incorporarà plenament a la metodologia antropològica fins a esdevenir-ne constitutiva. Abans, però, cal que abordem la qüestió de *l'actitud i la mirada* tal com les hem tractat en el capítol anterior.

Dins la particularitat del treball antropològic, bolcat a l'estudi i la comprensió de les cultures primitives i exòtiques, la mirada de Rousseau sembla desaparèixer de moment. Les consideracions crítiques, les utopies emancipadores i les preses de partit en els conflictes socials quedaran, allí on hi quedin, del costat de la sociologia<sup>33</sup>. Aquesta contradicció es nota particularment a Marx, un autor que recull l'esperit crític rousseaunià –a la seva manera- i que pren clarament partit des d'una anàlisi de la societat en termes de lluita de classes. Marx

---

<sup>31</sup> La teoria dels tres estadis estaria en aquest context.

<sup>32</sup> En història, filosofia de la història i història comparada, per exemple, la influència d'aquest plantejament és encara força evident a Spengler i a Toynbee, tot i no reconèixer partir de cap plantejament apriorístic.

<sup>33</sup> Estem donant per suposat que la majoria d'autors a què estem fent referència s'ocuparen indistintament de sociologia i antropologia –enteses en el sentit modern del terme-, però és que fins en això la mirada és diferent si s'està tractant una realitat *sociològica* o una *d'antropològica*.

pretén estar fent també ciència, la vertadera ciència revolucionària –que oposa a ideologia, primer, i a filosofia després, entesa des de la filosofia idealista-. Però des de la visió dialèctica de Marx, és una necessitat històrica passar pel capitalisme com a condició prèvia del pas al socialisme. Hi ha, certament un Marx de mirada rousseauniana, que es plany de veure com la industrialització i l'arribada del ferrocarril destrueix el mode de vida tradicional de les comunitats rurals, abocades a una proletarització despiatada; però hi ha també el Marx que acaba declarant que el millor per a Mèxic és que els EU l'annexionin per tal que s'acceleri el procés d'industrialització i així la revolució socialista arribarà abans. I el Marx determinista que considera que, en la mesura que les formes de la consciència social són el resultat del mode de producció, els negres estan en un estat *de facto* –com a mínim- d'inferioritat intel.lectual respecte a la raça blanca. En qualsevol cas, no es en les observacions etnogràfiques marginals de l'obra de Marx on podem trobar la seva antropologia, això està bastant clar, sinó en la seva sociologia... però aquesta no tracta de pobles primitius i exòtics.

Un personatge que evoca clarament la mirada rousseauniana, i que a més a més fa una certa etnografia, és Paul Lafargue, gendre de Marx. Lafargue tractarà una societat exòtica en aquells temps, però europea: Espanya. Lafargue era un activista polític i aventurer d'ideologia a cavall entre el socialisme utòpic i l'anarquisme. I és precisament en un cert socialisme utòpic i en l'anarquisme allí on el que hem entès com la mirada i l'actitud rousseaunianes devers *l'altre* perviuen al larg del segle XIX.

D'acord amb aquest plantejament, Lafargue veu la revolució industrial com un empitjorament de la vida de les persones, abocades a una proletarització salvatge, i a uns nivells d'indignitat aberrants per a la condició humana. Però no es tracta d'un estadi que necessàriament s'hagi de passar en virtut de cap llei històrica, sinó que es tracta de quelcom indesitjable que la revolució ha de bandejar. Més que no cap al futur, l'utopia anarquista mira cap al passat, cap a una situació idíllica originària –l'home també és bo per naturalesa i és la societat qui el corromp- on l'Estat encara no hagués ficat la seva urpa corruptora. La idea del bon salvatge, *mutatis mutandi*, es manté com a referent, però ara no serà l'iroquès de Rousseau, sinó l'espanyol preindustrial. Lafargue va viatjar per Espanya i va veure el que era llavors: una societat agrària, no industrialitzada. I va considerar que era el paradís d'una Europa cada dia més industrialitzada i bolcada al treball. No endebades, la seva obra més important es diu *el dret a la peresa*, on qüestiona la dinàmica capitalista des d'un punt de vista de l'humà abocat a una producció que està per damunt de tot. Un llibre que sens duote hauria encissat el Rameau interlocutor de Diderot, exactament per les mateixes raons que hauria horroritzat el *philosophe* il.lustrat.

Un altre anarquista, el príncep Piotr Kropotkin, qüestionarà l'evolucionisme basat en la lluita per la supervivència i la selecció natural a través de la competència postulant una teoria alternativa que entén la vida també, i sobretot, com una col.laboració solidària. Però potser ja cal que, després d'aquest excurs, retornem a la mirada *oficial* dels acadèmics.

Havíem anunciat que amb Malinowski com a figura emblemàtica, l'estada al lloc estudiat, el treball de camp, s'incorpora com l'eina essencial de la metodologia

de l'etnògraf. Això comportarà un canvi en la metodologia i la teoria antropològica, però l'actitud de què parlàvem abans no es modificarà substancialment. La mirada de Malinowski, pensem, segueix essencialment una mirada acadèmica. Però el canvi en el mètode, "l'obligada" permanència de l'antropòleg amb l'unitat d'observació, el treball de camp, en definitiva, comportarà que s'obrin tota una sèrie d'expectatives i alhora de dificultats que abans no podien ser percebudes. I la mirada rousseauiana, tot i que encara de forma seminal, començarà inevitablement a reparèixer en el camp de l'antropologia. L'esglai que havia experimentat Frazer només plantejar-se la possibilitat de *veure* un dels salvatges de què tant parlava, probablement el va experimentar Malinowski físicament i psíquicament durant la seva estada a les Trobriand. Els seus diaris personals així semblen indicar-ho; tampoc va ser una estada voluntària del tot. Però s'havia traspassat un límit, s'havia trencat un tabú... Per qualsevulla que fossin les raons –a continuació les examinarem- el cert és que ja no es podia prescindir del contacte amb els *salvatges*. I al nivell que sigui, inevitablement s'estabeix una certa comunicació. Primer serà només l'antropòleg el *theorós*, atès l'inevitable sentiment de superioritat envers el salvatge, la tasca de l'antropòleg és *interpretar* aquest salvatge, però ben aviat –ja implícitament al mateix Malinowski-, ens n'anirem adonant que la cosa és molt més complicada i la pròpia dinàmica dels fets ens portarà a recuperar la mirada antropològica en el sentit rousseauià del terme. Però com s'arriba a tot això? Pensem que a dos nivells: en primer lloc, a través d'una renovació de l'interès per les cultures estranyes; interès que es pot acceptar d'entrada que està relacionat amb l'empresa colonial. Però aquesta empresa colonial exigeix un tipus d'explicacions que l'antropologia de despatx no podia proporcionar donades les seves limitacions, la qual cosa implica un replantejament del mètode de la pròpia disciplina que, atesos els requeriments, haurà de dotar-se d'una metodologia científica. En segon lloc, i com a conseqüència d'aquest replantejament, el treball de camp anirà establint un tipus de comunicació amb *l'altre* que obrirà noves expectatives i noves dificultats que acabaran superant el plantejament empirista sobre la base del qual s'havia concebut aquest treball de camp.

Éstà clar que les primeres temptatives antropològiques es plantegen sobre la base de l'erudit –antropologia de saló- o el científic –Malinowski- convertits en nous sacerdots de l'ordre social. En el cas concret de l'antropologia, les característiques del seu subjecte d'estudi encara accentuaran més la idea del científic social des de la perspectiva *oficialista* de Diderot, per dir-ho així. Ja sigui des del preevolucionisme historicista que podem rastrejar a Frazer, des de l'evolucionisme, des del particularisme històric o fins del funcionalisme i l'estructural-funcionalisme, l'antropòleg està estudiant unes societats que, confessadament o inconfessadament, considera inferiors. L'etnògraf estudia l'organització social i la cultura d'unes poblacions segmentades l'organització social de les quals és més *simple* que la pròpia. L'antropòleg ens descriu aleshores els ètols i utes d'unes construccions culturals que els propis dipositaris ignoren sobre si mateixos; que ignoren però que viuen. Fins aquí, i respecte a la mirada, la cosa serviria des de Frazer fins a Malinowski o Radcliffe-Brown. Llurs respectives diferències van en un altre sentit: la qüestió raurà senzillament discernir si s'està dient la veritat, i per Malinowski, per exemple, el tema serà que l'antropologia de saló *no estava dient la veritat* sobre el seu

objecte d'estudi. Paral·lelament a això, i per raons històriques, sorgeix la necessitat de saber alguna cosa vertadera sobre les poblacions primitives, colonitzades o colonitzables, amb la qual cosa es replanteja la teoria i el mètode de l'antropologia, en definitiva, la seva pròpia fonamentació epistemològica.

Com ja hem dit en altres ocasions al llarg d'aquest treball, la definició elaborada més antiga que es conserva del terme veritat correspon a Aristòtil: *adequació de la ment a un estat de coses*, que els escolàstics medievals van anomenar la teoria de la *adequatio*. Ens estem referint a l'adequació d'un enunciat o de les nostres representacions mentals a un determinat estat de coses sobre el que emetem aquest enunciat o sobre el qual tenim les corresponents representacions. Això vol dir senzillament que *veritat* és que hi hagi una correspondència entre el que joestic dient sobre un estat de coses i que aquest estat de coses sigui realment així. Si és així, el meu enunciat seria vertader, en cas contrari, fals. Podem certament plantejar-nos a partir d'aquí si realment el subjecte de coneixement es comporta de manera estrictament passiva, merament receptiva, o si contràriament estem constituïts de tal manera que les nostres pròpies facultats cognoscitives determinen i conformen el nostre coneixement del món exterior *a la nostra manera*, per dir-ho ràpidament. Tot indica que el coneixement humà funciona de la segona manera<sup>34</sup>. En el cas de l'antropologia, la qüestió es plantejaria en la problemàtica que a partir d'aquí suggereix necessàriament el *coneixement de l'altre*, o en el diàleg intercultural, un cop assumim que es tracta de *dos theorós* que intenten explicar-se des de concepcions culturalment diferents però situades a un mateix nivell cognoscitiu, encara que només sigui sobre la base de la compartida unitat psíquica entre tots els membres de la raça humana.

Aquest problema no se'l plantejava Frazer, per exemple. O com a mínim no se'l plantejava en la mesura que es plantejarà posteriorment. D'haver-ho fet, hauria entès la necessitat de conèixer com a mínim algun salvatge. Extremant-ho una mica, Frazer es trobaria en la mateixa situació d'estorament que aquell poeta modernista quan va veure un bon dia els *nenúfars* de què tant parlava<sup>35</sup>. Mentre es tractava d'un mer exercici estètic –admirable, tot s'ha de dir– el coneixement material d'allò de què es parlava no era una qüestió rellevant. I en cert sentit el mateix podríem dir de l'antropologia de saló: sota la prioritat d'uns constructes teòrics les escasses dades de què es disposava s'hi encabien, i si tot quadrava, la necessitat d'una verificació de tot allò ni tan sols es plantejava.

Però quan apareix la necessitat de saber alguna cosa vertadera sobre determinades poblacions primitives, aleshores una gran part del constructe –no tot– palesa la seva inutilitat i es planteja la necessitat d'accedir a un

---

<sup>34</sup> I això seria així no solament en l'elaboració conceptual, sinó fins en el mateix estadi fisiològic i inicial: la nostra constitució sensorial capta determinades sensacions i no en capta d'altres. No percebem, per exemple, tot l'espectre cromàtic ni tota la gamma de sons, sinó només una banda concreta situada entre un llindar mínim i un llindar màxim (ultrasons i microsons).

<sup>35</sup> S'explica l'anècdota que un poeta modernista –tal vegada Rubén Darío– estava passejant pel Retiro de Madrid amb un amic quon, tot fixant la seva mirada en unes flors aquàtiques que hi havia a l'estany exclamà: “¡que plantas más bellas! ¿sabe usted cómo se llaman?”. “Nenúfares”, respongué el seu company, “esa palabra que tanto le gusta a usted incluir en sus poemas”. No havia vist mai un nenúfar, però s'havia servit de la paraula que servia per designar-lo.

coneixement *vertader*, que ens descrigui com és allò realment, i de plantejar-se el mètode per adquirir aquest coneixement. El funcionalisme de Malinowski serà la resposta a aquest problema.

El Cercle de Viena, en establir un criteri de demarcació entre la ciència i les pseudociències, va distingir entre els possibles tipus d'enunciats. En van determinar tres, tautològics, contradictoris i empírics. Els tautològics són veritables en virtut de la pròpia estructura de l'enunciat, i es dirà que tenen *validesa formal*; els contradictoris són falsos per la mateixa raó; els empírics poden ser veritables o falsos en virtut de la seva adequació a la realitat material sobre la qual enuncien. L'estudi dels dos primers tipus correspon a la lògica, i constitueixen l'estructura conceptual de tot sistema científic; els tercers, els empírics, corresponen a la ciència, i la seva veritat material o no ve definida per la seva verificació empírica. D'altra banda, l'obtenció de lleis generals és el resultat d'un procés d'inducció, de generalització de diversos fets que es comportin de manera igual sota un mateix domini. En essència, aquesta és l'estructura de la ciència. Per tant, tot allò que no sigui possible de comprovar o verificar empíricament és metafísic, pseudociència: una malaltia del llenguatge heretada d'èpoques anteriors al sorgiment de l'esperit científic. En definitiva, enunciats sobre els quals hom no pot verificar si són veritables o falsos ja que freturen d'un referent material que permeti aquesta comprovació.

Aquest plantejament –que hem descrit molt somerament– és contemporani de Malinowski i esdevé el discurs dominant en el món intel·lectual de gairebé la primera meitat del segle XX. La metodologia de tota disciplina que volgués ser científica quedava predeterminada epistemològicament. I si la ciència és el coneixement vertader, aleshores el que caldrà és que l'antropologia apliqui la metodologia científica al seu camp d'estudi propi. Nogensmenys, el que des d'aquesta perspectiva es trobava en aquells moments en el camp de la disciplina antropològica era una miscel·lània d'allò més confusa: dades veritables encabides en teories apriorístiques falses de confús origen intuïtiu, intuïcions tal vegada veritables però no verificades empíricament i esbiaixades per dades empíricament falses, especulacions sense cap base material... Si tot coneixement és empíric i això implica l'exigència de la possibilitat de contrastació o verificació (empíriques), el que li calia fer a l'antropologia estava bastant clar: si no es pot fer com els físics, que reproduïen en un laboratori les condicions de la naturalesa adients al cas per tal de realitzar els seus experiments –està clar que no es pot reproduir en laboratori la societat trobriandesa–, doncs caldrà que sigui l'antropòleg qui es desplaci al lloc on es troba el seu objecte-subjecte d'estudi: el treball de camp estava servit.

En desplaçar-se, l'antropòleg ha de prescindir de qualsevol teoria o especulació prèvia i assumir l'esperit plenament científic, recabar informació –els fets empírics etnogràfics–, contrastar-la degudament i, per inducció, establir, si és el cas, alguna teoria, sempre en ordre ascendent, dels fets a teories menys universals, i d'aquestes a teories més universals. L'eina essencial de l'antropòleg serà la recerca etnogràfica i la seva funció primordial la descripció *vertadera* de les unitats estudiades en base a les dades obtingudes en el treball de camp. El mètode, i en aquest sentit, la pràctica professional de l'antropòleg havia canviat radicalment, però la mirada seguia sent la mateixa: la mirada del



nou sacerdot, del funcionari acadèmic que descriu les claus de les societats que estudia de forma purament *objectiva*, en cert sentit, com si estiguéssim explicant la composició química d'una determinada substància. Però la innovació que va suposar el desplaçament de l'antropòleg al lloc on es troba el seu subjecte d'estudi, la consegüent generalitació del treball de camp obria la porta a una nova mirada que vindrà de la mà dels canvis històrics que es van produir a la dècada dels cinquanta.

## VII

### ANTROPOLOGIA I CIÈNCIA

L'antropologia havia quedat assimilada com una ciència social més, l'objecte d'estudi de la qual era la cultura i la societat humanes en les poblacions primitives, amb un metodologia pròpia manllevada del mètode científic aplicat i adequat a les peculiaritats pròpies del seu camp disciplinari. Però els esdeveniments històrics que es produiran després de la segona guerra mundial produiran una nova crisi a la disciplina. Aquest cop, però el que canviarà serà una altra cosa. A començaments de segle, la crisi havia suposat un canvi en el mètode i, consegüentment, en la teoria antropològica com a conseqüència de l'adopció del *camí segur de la ciència*. La mirada antropològica, però, no havia canviat substancialment. Ara, en canvi, no es qüestionarà el mètode; el treball de camp seguirà sent el distintiu característic de l'antropologia. Canviarà la mirada, l'actitud de l'antropòleg respecte el seu subjecte d'estudi.

En cert sentit ens n'adonem que l'estatus ontològic de l'objecte d'estudi antropològic és el mateix que el del subjecte de coneixement, l'antropòleg. Es redescobreix *l'altre* amb una mirada rousseuniana; i com a conseqüència d'això es produirà un replantejament de la mateixa naturalesa i possibilitats del treball de camp. No en el sentit que es qüestionari quant a *modus operandi*, sinó en el de palesar-ne els seus límits quant a diàleg intercultural que és, quant a la dificultat que *l'altre* ens pugui fer entendre allò que li estem preguntant presentant-nos-ho de forma que sigui comprensiva per algú que no pertany a la mateixa cultura i que està en un context cultural que pressuposa una escala de valors i de conceptualitzacions diferent. Hem descobert que *l'altre* es troba també en la mateixa situació de *theorós* quan es comunica amb nosaltres que quan nosaltres ens comuniquem amb ell. *L'altre* s'ha equiparat ontològicament al *jo*, però el descobriment d'aquesta situació real d'equiparació pressuposa el qüestionament de les possibilitats de l'antropologia com a ciència. Potser les expectatives que l'adopció del mètode científic havia generat en l'antropologia eren infundades.

No resulta gaire difícil imaginar que si algú li hagués plantejat a Frazer la necessitat de desplaçar-se als llocs dels quals tant parlava, tot afegint-hi alguna argumentació en el sentit que aquí hem anomenat rousseunià de la mirada i l'actitud antropològiques, l'únic que hauria obtingut com a resposta hauria estat un somriure comprensiu i paternalista, si no clarament irònic. Però és bastant probable que la segona part hagués suscitat una reacció similar també a Malinowski. És certament un símil marginal, però pot servir-nos de referència per a l'exposició que ve a continuació.

Al capítol I hem tractat la condició necessàriament desarrel·lada de l'antropòleg com a característica constitutiva de la seva activitat, exemplificada en l'antiga figura grega del *Theorós*. Però després resultava que també *l'altre* es troba en una situació similar a la del *theorós* respecte a l'antropòleg. Però aquest descobriment de l'alteritat, més enllà d'una constatació empírica, pressuposa una determinada actitud, una determinada mirada respecte a aquest altre. Al

capítol II hem analitzat les dues actituds o mirades que apareixeran enfront *l'altre* en el context històric del sorgiment i consolidació de les ciències socials, amb predomini d'una de les actituds, mentre que la segona apareixia en el marc de determinades aproximacions que en podríem dir etnogràfiques, però no en els entit que l'antropologia donarà a aquest terme fins bastant més endavant. En tot això s'hi trobava implícita la qüestió de quin era el paper del científic social en el nou ordre. Al capítol III hem vist com sorgeix l'antropologia moderna i com, tot i canviar la pràctica i la teoria de la disciplina, la mirada inicial es manté. Ara, en el present capítol, tractarem la qüestió de en quina mesura la mirada, l'actitud de l'antropòleg, afecta la pròpia consideració de la teoria i el mètode de la disciplina que li és pròpia. També, íntimament en funció d'això, fins a quin punt l'antropòleg pot prendre partit, ja de prendre partit o si, inevitablement i malgrat qualsevol proclamació en sentit contrari, sempre està prenent partit.

Als anys vint, el sociòleg alemany Karl Mannheim va plantejar a la seva obra *Ideologia i utopia*, el que posteriorment ha estat conegut com *la paradoxa de Mannheim*. L'argument era, en síntesi, el següent: entenem per ideologia una visió global del món i del coneixement determinada per uns certs valors, dels quals no n'hem de ser necessàriament conscients, que es projecten ulteriorment en qualsevol judici que emetem sobre qualsevol aspecte de la realitat social. La ideologia determina, per dir-ho així, a priori, el que seran les nostres opinions i judicis. Per tant, l'opinió o la convicció ue tinguem sobre tal o qual cosa, no es tal en realitat, sinó que es vicària d'una instància superior de la qual la raó no n'és sinó un instrument. Tenim aquí dos elements propis de la tradició intel·lectual del segle XIX: el concepte d'ideologia, que Marx ja havia analitzat, i el de raó instrumental, entesa com la fallida de l'optimisme antropològic que havia considerat la raó com la instància humana privilegiada. Ara la raó resulta ser un instrument d'una instància anterior. Aquesta idea havia aparegut ja sota diverses formes a Schopenhauer, Nietzsche, Weber i Freud. Mannheim, en adoptar aquest esquema a la sociologia del coneixement i en abordar el concepte d'ideologia, es troba amb una paradoxa sorprenent: la irreflexivitat del terme ideologia, altrament dit, la impossibilitat d'aplicar-se a un mateix la idea que el discurs propi està ideològicament determinat.

Estem entenent ideologia en sentit ampli, però alhora originari: referents que ens serveixen per construir la nostra representació, descripció i/ justificació del món. Òbviament, però, la representació del món que tindrà una persona de classe baixa i sense cap mena de formació acadèmica, serà diferent que la d'un intel·lectual. Però és que al seu torn, tampoc els intel·lectuals comparteixen una mateixa ideologia. Davant d'una bucòlica vall d'alta muntanya, un enginyer pot pensar ràpidament en la construcció d'una presa que proveiria d'energia tota una ciutat a un preu barat; un biòleg en les espècies que aquesta vall acull; un geòleg en les formacions rocoses; un caçador en les peces que podria cobrar; un poeta en la magnificència de la creació... d'acord que en aquests casos es podria tractar simplement de *deformacions professionals*. Però pensem en el cas d'una discussió sobre un tema polític o econòmic d'actualitat: resulta que un dels conversants emet una opinió i el seu contertuli, en comptes de parar atenció a la validesa o no de l'argumentació a partir de la qual s'ha arribat a aquella opinió, la desqualifica tot

remetent-la a la ideologia –d’esquerres, per exemple- de l’interessat. És clar, el judici en qüestió no paga la pena de discutir-se perquè no és altra cosa que vicari de la ideologia del personatge; diu A en referència a X perquè és d’esquerres, i el que està dient no és sinó una manifestació de la seva ideologia, conscient o inconscient. Però és que al personatge que fa aquesta acusació no se li acudirà dir que si ell mateix, en comptes de dir A, diu B sobre el tema X, és perquè és de dretes. Si ho reconegués, es veuria obligat a desqualificar el seu discurs exactament per les mateixes raons que havia desqualificat el del seu company. Imaginem-nos ara una situació d’aquest tipus però entre un occidental i un oriental; entre un polonès naturalitzat anglès i un indígene de les illes Trobriand.

Aquest és el problema que Manheim ens planteja amb tota cruesa: *i el meu discurs és també ideològic*. Certament, si ho assumim pels altres no hi ha cap raó com per no aplicar-nos-ho a nosaltres. I un cop assumit, ni el més sofisticat mecanisme de defensa racional pot servir-nos; és una instància anterior a la raó. Podem pensar, i fins tractar de practicar en un autèntic exercici d’honestedat intel·lectual, en abordar els problemes puntuals de la manera més objectiva possible, evitant de caure conscientment en els paranys ideològics, i fins estar convençuts que les nostres opinions són pragmàtiques i objectives; però és que l’altre també ho pensa de les seves.

Es fa difícil pensar, des d’aquest esquema, en la possibilitat d’un treball de camp estrictament empíric, atès només als fets, i que hagi prescindit de qualsevol teoria, categorització o prejudici. I si sovint ja és difícil en les ciències que semblen haver assolit un major grau d’independència respecte a la ideologia<sup>36</sup>, més ho serà encara en aquelles que tenen la pròpia humanitat com a objecte d’estudi. La mirada i l’actitud respecte a *l’altre* presenten també un profund biaix ideològic. Fins i tot acceptant la neutralitat del mètode, és la mirada la que determina el sentit que adoptarà la teoria resultant d’haver contrastat els *fets* obtinguts gràcies al mètode.

En el context del funcionalisme, per exemple, la presumpció d’objectivitat científica ve donada per l’exigència de versemblança de les teories elaborades; unes teories justificatives, en el doble sentit explicatiu i legitimador del terme, d’una determinada realitat social que assumeix com a natural l’expansió europea, a la qual l’estat de coses a les Trobriand ja li va bé i que des de l’explicació funcionalista suposa una visió ideològica conservadora. Un marxista igualment empíric en el seu mètode hauria arribat a conclusions molt diferents; i segurament que un antropòleg xinès, d’haver-n’hi hagut als anys 20, hauria entès la societat trobriandesa –des de la mateixa base material- de manera molt més diferent encara... tant que potser des d’aquí ni l’hauríem entès.

El problema, però, és que un cop això s’ha assumit no hi ha punt de retorn, passa com amb la ruptura de la immediatesa del *theorós* grec: s’ha establert una distància insalvable i, en el cas que ens ocupa, una pèrdua, la pèrdua de la ingenuïtat. Aleshores, l’abast i les possibilitats de l’antropologia esdevenen diferents qualitativament. Hi ha una pèrdua, certament, s’ha deixat enrera la

---

<sup>36</sup> Un conegut astrofísic hindú afirmava recentment que *el big bang* no és sinó la visió secularitzada de la creació en la tradició judeo-cristiana.

creença i l'exigència d'una descripció científica elevada a la categoria de veritat absoluta; un *desideratum* que tindrà ja només sentit com a referent, però la consciència d'aquesta limitació obre tanmateix unes expectatives més enriquidores: la comunicació, difícil i sempre insuficient, esdevé ara bidireccional. L'antropologia clàssica *aprenia*, certament, de *l'altre* encara com un mer objecte de coneixement, i allò que s'aprenia tenia un interès instrumental –sense negar l'interès intel·lectual-. No s'aprenia de l'altre en el sentit de l'emmirallament que pressuposava la mirada de Rousseau. La noció *ciència de l'home* ha d'implicar per força alguna cosa més.

El qüestionament de l'Antropologia com a ciència, com a mínim quant a ciència tal com fou concebuda als anys vint, entrarà en crisi per diverses raons. Potser la més genèrica seria per les insuficiències manifestes respecte les expectatives que havia suscitat. Però hi ha altres raons que acompanyen aquesta constatació i que, en gran mesura, en són motivants: la irrupció de l'antropologia marxista acadèmica, l'ampliació del camp d'investigació de l'antropologia, l'aprofundiment en la idea del relativisme cultural i el postmodernisme.

L'antropologia marxista<sup>37</sup> acadèmica incorporarà un element crític que afectarà tota la tradició antropològica. El qüestionament bàsic serà, des d'una perspectiva general del moviment marxista, la denúncia de la pretesa objectivitat de la ciència que no amaga sinó interessos de classe. I això en una doble perspectiva: en primer lloc, la ideologia burgesa dels antropòlegs coadjuvava a la dominació colonial imperialista dels pobles europeus sobre els altres i la justificava, com a mínim implícitament; en segon lloc, aquesta mateixa ideologia conservadora determinava la visió dels pobles primitius. S'obviaven els conflictes de classe i allí on només es veia o *es volia veure* la *funció* que les institucions socials i la cultura exercien de cara a l'articulació social, hi havia en realitat estructures de dominació que calia denunciar.

L'ampliació del camp d'investigació de l'antropologia vindrà donat per la pràctica desaparició del *subjecte d'estudi* clàssic de l'antropòleg: els pobles primitius o exòtics. Si l'objecte de l'antropologia era l'estudi de la societat i la cultura humanes, i el subjecte els pobles primitius, ja sigui per establir una sociologia comparada –antropologia social britànica, Radcliffe-Brown- o des de la perspectiva culturalista nordamericana, la desaparició de les poblacions primitives, enteses com a mínim en els el sentit exòtic, semblava deixar sense tema els antropòlegs. L'ampliació del subjecte d'estudi posarà en contacte els antropòlegs amb realitats més properes culturalment a les quals s'aplicarà la mateixa metodologia –treball de camp...-. I això ampliarà no solament l'àmbit de treball professional, sinó que també significarà el descobriment de nous horitzons teòrics i un qüestionament del concepte clàssic de la *ciència antropològica*.

L'aprofundiment en el relativisme cultural també ve, potser paradoxalment, motivat per aquest *canvi de subjecte d'estudi*. Certament que se seguirà

---

<sup>37</sup> Ens estem referint al marxisme europeu occidental, bàsicament, i a la influència que, propera o llunyana, pot haver exercit dins de l'antropologia americana, de base culturalista. En qualsevol cas, no ens estem referint a l'antropologia produïda als països del bloc soviètic.

treballant en unitats petites, però ara, en molts casos, ja no es pot dir de la mateixa manera que abans que es tractava *dels altres*: el concepte monolític de si mateixes que havien tingut les societats occidentals es revelarà com a fal·laç. Pel que fa a les diferències culturals, es palesarà la dificultat intrínseca que supposa haver d'interpretar una cultura estranya i les limitacions que això comporta respecte les pretensions de l'antropologia clàssica. Com exemple tenim el que Clifford Geertz ens proporciona a *La interpretación de las culturas*, amb el seu concepte de descripció densa i el cas de les múltiples significacions que dins una mateixa cultura pot tenir un acte tan simple com *picar l'ullet*.

Des del postmodernisme, finalment, tot això es qüestiona des d'una perspectiva de *relativisme epistemològic*. El marxisme no seria, en definitiva, sinó l'altra cara de la moneda del funcionalisme. Se segueix pensant en la possibilitat de conèixer aquelles cultures. Això sí, des d'una perspectiva teòrica diferent que entén la societat en termes de conflicte social i lluita de classes, però els valors que se segueixen aplicant són, en definitiva, occidentals. La mateixa *descripció densa* no és en realitat sinó un *desideratum*. La pròpia formació, posició i perspectiva cultural del antropòleg determina les seves experiències per tal com un *fet* és sempre una cosa culturalment construïda. Amb un problema afegit: l'informant que ens proporciona les dades, els fets, es troba en una posició simètrica a la nostra: ha d'explicar els fets de tal manera que resultin comprensius per a l'investigador. L'*altre* es veurà realment ara com *l'altre*, però això implica també que es facin evidents les insuficiències de la disciplina segons quines siguin les seves pretensions. Aleshores, l'antropòleg-tehorós es veu inevitablement abocat a una exegesi conceptual infinita, és a dir, a una interpretació dels fets sotmesa continuadament a reiteració sense solució de continuïtat.

Aquest qüestionament és de tipus teòric a partir d'una anàlisi fenomenològica: les dades arribades a la consciència. En aquest sentit, és una autocrítica que va molt més enllà de les accidentals ingenuïtats de l'antropòleg o de la picardia intencionada dels informants, cosa que fàcticament es pot donar, en el decurs de la seva investigació. Certament, aquesta acusació d'ingenuïtat se li podria fer a Rousseau, de qui nogensmenys se n'ha adoptat la mirada, que pretenia veure paradisos perduts i homes originaris en tot allò que no fos *civilitzat*... i a molts d'altres força més contemporanis. Però la qüestió va més enllà dels problemes pràctics referents a què hom pot trobar-se i fins i tot de què hom hi busca. Es tracta d'una característica que es constitutiva de la mateixa condició de l'antropòleg, en definitiva, la condició del *theorós*.

## VIII

### CONCLUSIONS...?

La idea d'aquest treball prové de la insatisfacció profunda que hem va produir la lectura del llibre de García Canclini *Culturas Híbridas*. Una insatisfacció produïda per la seva proposta de decol.lecció museística, idea d'abast molt ampli i que va suscitar en mi la necessitat d'una certa reflexió sobre propostes i/o projectes que potser de vegades es plantegen massa alegrement.

És cert que aquest tipus d'afirmacions potser haurien de correspondre a la introducció, no pas a les conclusions. Valgui doncs, com a disculpa, la inclusió dels punts suspensius i del signe d'interrogació a l'encapçalament d'aquest capítol.

Deia, doncs, que va ser la insatisfacció i desassossec intel.lectual que em va produir la proposta de decol.lecció proclamades en el d'altra banda magnífic llibre d'aquest antropòleg mexicà, el que em va induir a pensar, a partir de la distinció entre memòria i història, en la pròpia naturalesa de la disciplina antropològica i en la necessitat de discriminació conceptual pel que fa a la diferència d'objectes d'estudi i a la seva naturalesa; és a dir, en la singularitat de l'Antropologia i, també, en la relativització gnoseològica que es desprenia d'aquella proposta de decol.lecció. Un punt de partida que em va semblar idoni al cas fou la frase de *l'alter ego* d'Antonio Machado, Juan de Mairena: *el que cal és una escola popular de saviesa superior, no una escola superior de saviesa popular*.

Val a dir que tot i la seva immillorable idoneïtat en el cas, no es tracta d'una afirmació que sigui únicament aplicable al tema que ens ha ocupat. Vivim en uns temps on sembla hegemònica una tendència a la trivialització i la devaluació del coneixement, tal vegada com a conseqüència de la constatació que ha tingut el caràcter de talismà que alguna vegada se li havia suposat. O tal vegada perquè aquesta trivialització es produeix alhora que l'acumulació i concentració del coneixement cada cop en àmbits més reduïts. No penso pas que el coneixement tingui de per si efectes salvífics. És prou obvi, d'altra banda, que això no és així. Però sí que estic convençut que incorpora potencialitats l'utilització de les quals dependrà de l'ús que cadascú en vulgui fer.

També, l'autoculpabilització –no pas exempta de motius- que ha saccejat el món occidental i la consegüent reserva a semblar etnocèntric, han produït una tendència anivelladora que ha confós els aspectes morals amb els cognoscitius, i aleshores s'ha equiparat el metge occidental amb el fetiller per tal com exerceixen funcions anàlogues en llurs sengles cultures, però sense que això hagi implicat una reflexió sobre el modes de coneixement en què estan respectivament fonamentades la medicina occidental i la fetilleria africana, per exemple. I això és un error que pot dur-nos a plantejar la decol.lecció gnoseològica a què feiem referència abans.

És cert que la distinció entre sabers superiors i sabers populars incorpora valoracions que no són en absolut alienes a les divisions de classe i a l'hegemonització d'uns grups sobre els altres, tant si ens referim a la divisió en classes socials dins d'una mateixa cultura com si ens referim a l'hegemonització que per diferents vies han adquirit al llarg de la història unes cultures sobre les altres. Però també considero que el coneixement, entès quant a tal, encara que hagi estat produït per una minoria tal vegada privilegiada, o per una cultura que l'ha utilitzat per sotmetre les altres, pot ser també susceptible de ser utilitzat amb la noble finalitat de millorar la nostra condició. Molt poques persones estan, en termes proporcionals, en condicions de comprendre el procés d'elaboració de la penicilina, però també ho és que la seva generalització ha permès que molts de nosaltres haguem sobreviscut en algun moment de la nostra vida.

En el cas de la controvèrsia entre memòria i història, crec haver deixat clar que no penso que es tracti precisament de cap controvèrsia, sinó, en tot cas, de dos àmbits disciplinars de coneixement epistemològicament diferenciats. I aquests àmbits disciplinars a què feia referència són en un cas l'Antropologia i en l'altra la Historiografia. Entesa *a fortiori*, la proposta de decol·lecció de García Canclini implica també la desaparició de la disciplina acadèmica que ell exerceix, i fins la desaparició de les publicacions i de la seva pròpia autoritat com a científic social. Tota una contradicció.

Hi ha, certament, un aspecte que només hem tractat de passada, i és la presumpte objectivitat de la historiografia. És a fir, la incorporació d'elements ideològics que des del primer moment acompanyen qualsevol investigació o estudi. Però és que aquesta objecció també és pot traslladar a l'Antropologia, com ho demostra la mínima revisió històrica d'aquesta disciplina que hem realitzat en aquest treball. La veritat absoluta és quelcom que s'escapa constitutivament a la naturalesa humana; tal vegada aquesta sigui l'única veritat absoluta que estem en condicions de proclamar, sigui quin sigui l'objecte estudiat. També és cert, però, que aquesta noció de veritat absoluta és un referent que funciona com les idees regulatives kantianes i ens impulsa a seguir tirant endavant. Acabarem, doncs, amb la mateixa frase de Mairena, però ara degudament modificada i raonada: sí que cal una escola superior de saviesa popular, però no pas en el sentit trivial del terme, sinó en el d'una disciplina acadèmicament constituïda i epistemològicament fonamentada que estudiï les cultures humanes en les seves manifestacions més diverses. Aquesta disciplina és, crec jo i penso haver-ho demostrat, l'Antropologia.

Xavier Massó Agudé  
Curs de Doctorat d'Antropologia Urbana



## VI.- BIBLIOGRAFIA

- Beals, Ralph; Hoijer, Harry. Introducción a la Antropología, 1978, Madrid, Aguilar
- Clifford, James La antropología postmoderna, 1992, Barcelona, Gedisa
- Geertz, Clifford El antropólogo como autor, 1989, Barcelona, Paidós
- Geertz, Clifford La interpretación de las culturas, 1990, Barcelona, Gedisa
- García Canclini, N. Culturas Híbridas, 2001. Buenos Aires, Paidós.
- Giddens, A. El capitalismo y la moderna teoría social, 1994, Barcelona Labor
- Habermas, Jürgen Ciencia y técnica como ideología, 1994, Madrid, Tecnos
- Habermas, Jürgen Coneixement i interès, 1987, Barcelona, Ed. 62
- Kuhn, Thomas S. La estructura de las revoluciones científicas, 1990, México FCE
- Harris, Marvin Introducción a la Antropología general 1999, Madrid, Alianza
- Hull, L.W.H. Historia y Filosofía de la Ciencia, 1989, Barcelona, Ariel
- Kroeber, A. Lo superorgánico, a: Kahn, El concepto de cultura, textos Fundamentales, 1975, Barcelona, Anagrama.
- Kuper, Adam. The invention of Primitive society, 1988, London, Routledge
- Kuper, Adam La historia de la Antropología como discurso teórico (mecnografiat)
- Lévi-Strauss, C. Antropología estructural, 1995, Siglo XXI, Madrid
- Llovera, J. R. Hacia una historia de las ciencias sociales, 1980 Barcelona, Anagrama.
- Llovera, J. R. La Antropología como ciencia 1975, Barcelona, Anagrama.
- Llovera, J. R. La identidad de la Antropología 1990, Barcelona, Anagrama.

- Rabinow, P. Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos  
Júcar.
- Diderot Le neveu de Rameau, 1986, Paris, PUF
- Rousseau, J.J. Discursos, 1988, Madrid, Alianza
- Rousseau, J.J. El contrato social, 1984, Madrid, Alianza
- Rousseau, J.J. Les rêveries du promeneur solitaire, 1988, Paris,  
PUF
- Lévi-Strauss, C. Anropologia estructural, 1991, Barcelona, Paidós