

<b>I.- EL <i>THEORÓS</i> I LA CONDICIÓN DE L'ANTROPÒLEG...</b>	<b>pàg. 2</b>
<b>II.- EL PROBLEMA DE LES CIÈNCIES SOCIALS.....</b>	<b>pàg. 7</b>
<b>III.-CIÈNCIES SOCIALS I ANTROPOLOGIA.....</b>	<b>pàg. 16</b>
<b>IV.- TEORIA, MÈTODE I MIRADA ANTROPOLÒGICA.....</b>	<b>pàg. 23</b>
<b>V.- ANTROPOLOGIA I CIÈNCIA.....</b>	<b>pàg. 26</b>
<b>VI.- BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>pàg. 28</b>

## I.- EL THEORÓS I LA 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 solució de continuïtat; la ruptura establia 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 també *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'hellenisme, on la paraula deixà de caracteritzar i passà a designar –una mena de metonímia intel·lectual– la cosa essent 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 és el tema que proposem com a element de reflexió central del treball que aquí presentem: el caràcter de 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 *mismitat*; 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'arbitre 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 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, de la cosa que estan per... 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 rassa entre la immediatesa i la conceptualització, entre el sentir i el pensar i la consegüent *pèrdua* que suposa traslladar allò sentit a termes conceptuels. 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 dóna 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 preguntessim per la significació o les regles a què respon determinada acció seva seria la mateixa que la dels nens a qui més amunt preguntavem 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 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 produeix en una sola direcció.

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.

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 desarrel·lat és ell, sí, però només en funció de la seva posició. Els rols serien intercanviables.

## **II.- EL PROBLEMA DE LES CIÈNCIES SOCIALS**

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 Grècia. 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 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 Drukheim respecte a avui en dia, està clar que hi hauna 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, emblemàtic 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 criteris 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>1</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'abondarà la seva específica problemàtica disciplinar: el coneixement de l'altre. Segons com s'interpreti aquest *altre*, apareixeran enfoc 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 volcada 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 dona sentit al "jo". En el sentit, també relativament antiil.lustrat de Lévi-Strauss<sup>2</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 possible, dins les lògiques limitacions d'espai. No entrarem en aquest capítol, en la mesura que això sigui possible, en qüestions epistemològiques de teoria i mètode de l'antropologia –ho deixem per als capítols successius- 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 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

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss, *Las tres fuentes de la reflexión etnológica*, a: Llobera, J., *La antropología como ciencia*. Barcelona 1988, Anagrama.

<sup>2</sup> Lévi-Strauss, J.J. Rousseau, *fundador de las ciencias del hombre*, a *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.

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>3</sup>. Es troben en un bar 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>4</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 almoina 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 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 piatosament 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>5</sup> li havien de produir necessàriament relats d'aquella índole i prova d'argumentar racionalment<sup>6</sup> amb els seu interlocutor.

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,

---

<sup>3</sup> Aquest Rameau va existir realment, i era nebot del músic del mateix cognom.

<sup>4</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>5</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>6</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 lamateixa manera que la lectura d'un tractat d'estètica no farà esdevinir poeta al lector, tampoc un tractat de moral ens farà virtuoses.

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 no impedeix ara ja que eventualment els papers s'inverteixin<sup>7</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 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>8</sup>. I Diderot no era persona donada a ocultar les seves produccions, tot el contrari. *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 conseqüent anorreament d'aquelles formes de vida –individual o col·lectiva- que no encaixessin, que no volguessin encaixar o que 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.

---

<sup>7</sup> A. Machado ho expressà magistralment en les següents versos, ja des del segle XX: “*la envidida de la virtud hizo a Caín criminal, ¡gloria a Caín! Hoy el vicio es lo que se envidia más.*”

<sup>8</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 conserv actualment a la *Morgan's Librarie* de Nova York.

Diderot es considerava a si mateix el sacerdot del nou ordre que havia de sorgir amb la Revolució francesa. 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>9</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 del segle XX, 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>10</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 els 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 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 lúcid en aquesta obra és evident, però també l'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. La lucidesa de Diderot en *le neveu 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

---

<sup>9</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>10</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...

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'altre* 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 literal del terme<sup>11</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 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 revèries 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>12</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>13</sup>. Indiscutiblement, es tractava d'una tesi curiosa per tal com apareixia en el mateix moment i en el mateix lloc que

---

<sup>11</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 malgrt ell mateix foragitant Rousseau de casa seva per causa de l'estat mental de paranoia en què caigué al final de la seva vida.

<sup>12</sup> Obra que fou guardonada amb el primer premi d'un certament convocat per l'Acadèmia de Dijon.

<sup>13</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*.

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>14</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 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 artífic concebut per presentar com a normal un estat de coses injust<sup>15</sup>. I res d'això semblava trobar-se 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

---

<sup>14</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 comptes de viure amuntegats en cases uns damunt dels altres, els homes visquessin encara en cabanes primitives, els danys haurien estat molt menors.

<sup>15</sup> Aquesta noció serà de gran importància en l'elaboració del concepte d'ideologia per part de K. Marx.

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>16</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 bonapart 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.

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 manlleva 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.

---

<sup>16</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'inscrivia Lévi-Strauss, suposa precisament un qüestionament dels ideals il·lustrats que han conformat durant els darrers dos segles la societat occidental.

### III.- 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>17</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. Els 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 dona 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 sobra 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, sorgirà un plantejament eminentment crític; en el de Comte, un plantejament simplificat 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 de 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 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.

---

<sup>17</sup> Anomenada Economia política, per a distingir-la de la pràctica comptable o de l'economia domèstica.



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>18</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 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 plantegés 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

---

<sup>18</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.

tot, era 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>19</sup> i s'havien transmès al llarg del segle en tota la tradició humanística<sup>20</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>21</sup>. Aquesta contradicció es nota particularment a Marx, un autor que recull l'esperit crític rousseauià –a la seva manera- i que pren clarament partit des d'una anàlisi de la societat en termes de lluita de classes. Marx 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 rousseauiana, 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.

---

<sup>19</sup> La teoria dels tres estadis estaria en aquest context.

<sup>20</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>21</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*.

Un personatge que evoca clarament la mirada rousseuniana, 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 rousseunianes 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 idíl·lica 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 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.

Haviem 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 rousseuniana, 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. 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 devers 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 rousseunià 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 ets i uts d'unes construccions culturals que els propis dipositaris ignoren sobre si mateixos. 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.

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>22</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 teorós* que intenten explicar-se des de concepcions culturalment diferents però situades

---

<sup>22</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).

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 que aquell poeta modernista quan va veure els *nenúfars* de què tant parlava<sup>23</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 coneixement *vertader*, que ens descriu 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 vertaders 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 vertaders 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 vertaders 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 vertaderes encabides en teories apriorístiques falses de confús origen intuïtiu, intuïcions tal vegada vertaderes però no verificades empíricament i esbiaixades per dades empíricament falses, especulacions sense cap base material... Si

---

<sup>23</sup> S'explica l'anècdota que un poeta modernista –tal vegada Rubén Darío– estava passejant pel Retiro de Madrid amb un amic quan, 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.

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 reproduïxen 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 generalització 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.

#### **IV.- TEORIA, MÈTODE I MIRADA ANTROPOLÒGICA**

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 rousseauiana; 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 comunca amb nosaltres que quan nosaltres ens comunquem 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 rousseuiana 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 un 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 desenvolupada 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 entorns 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 Manheim va plantejar a la seva obra *Ideologia i utopia*, el que posteriorment ha estat conegut com *la paradoxa de Manheim*. 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 que 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. Manheim, 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 contretuli, 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>24</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 be 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 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.

---

<sup>24</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.

## V.- ANTROPOLOGIA I CIÈNCIA

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>25</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 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 interpretació 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

---

<sup>25</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.

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*.

## **VI.- BIBLIOGRAFIA**

- Beals, Ralph; Hoijer, Harry. Introducción a la Antropología, 1978, Madrid, Aguilar
- Geertz, Clifford El antropólogo como autor, 1989, Barcelona, Paidós
- Geertz, Clifford La interpretación de las culturas, 1990, Barcelona, Gedisa
- Clifford, James La antropología postmoderna, 1992, Barcelona, Gedisa
- 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 iuvention of Primitive society, 1988, London, Routledge
- Kuper, Adam La historia de la Antropología como discurso teórico (mecnografiat)
- 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