

Antropologia i nihilisme

o què és l'antropologia postmoderna?



Manuel Delgado
Universitat de Barcelona.
Institut Català d'Antropologia.

Pel damunt del feble i confús d'alguns dels seus arguments, l'antropologia postmoderna ha reactualitzat la discussió sobre els límits del coneixement antropològic i, per la seva atenció per les condicions del testimoni etnogràfic, ens recorda que el problema central en antropologia continua essent el de la veritat.

Above some its weak and confused arguments, postmodern anthropology has brought up to date again the discussion on the limits of the anthropology knowledge and, because of its interests in the conditions of the ethnographic testimony, it makes us remember that the truth is still the main problem of anthropology.

1. La fi de l'antropologia

Més que un corrent ideològic o una escola de pensament, sota la denominació genèrica de postmodernitat o postmodernisme, presa de la teoria arquitectònica —però també de postcapitalisme, era postindustrial o postcientífica, era del buit, era del fals, neobarroc i d'altres—, es reconeix un cert estat d'ànim corresponent a l'abolició generalitzada dels sentits i al sentiment què, un cop esguerrats els grans projectes transformadors de dècades anteriors, no és viable cap de les certeses i dels entusiasmes que van caracteritzar la modernitat.

Dins d'aquest clima general, que determina la gairebé globalitat de la producció intel·lectual i artística del final de mil·lenni, l'anomenada antropologia postmoderna o postantropologia identifica, com a moviment amb una certa coherència i unitat de postulats, un grup d'antropòlegs nord-americans que, des del principi de la dècada dels vuitanta, fan la crítica de la científicitat de la disciplina i de l'exaltació del caire experiencial del treball de camp des de les bases d'una personalitat diferenciada. A l'Estat espanyol, i sense que se'n pugui parlar d'adscripció en gairebé cap dels casos, hi ha hagut especialistes que han demostrat la seva sensibilitat, no sempre en un mateix sentit, per les qüestions plantejades pel postmodernisme. Així Díaz Viana, López Coira, Velasco, García García, Cátedra, Bestard o Frigolé, per esmentar-ne només alguns noms, han introduït a la seva pràctica docent o als seus textos elements de reflexió —sobretot entorn del treball etnogràfic—, conceptes que l'antropolo-

gia postmoderna havia posat enèrgicament en circulació. En el pla de les monografies etnogràfiques, les relatives als *vaqueiros* de María Cátedra han estat, potser, les que més s'han apropiat a la manera de fer postmoderna. Per la seva banda, el malaguanyat Alberto Cardín va dedicar una part important de la seva tasca intel·lectual a la divulgació entre nosaltres de l'obra tant dels postmoderns (Geertz, Rabinow, Clifford, Marcus, etc.) com dels seus precursors (Lawrence, Burton, Bateson, Malinowski, Condominas, els treballs de tema exòtic de Caro Baroja, etc.), ja sigui traduint-los ell mateix, ja sigui fent-los contractar per les col·leccions de què era director, la d'antropologia de l'asturiana Editorial Júcar i la de viatges d'Editorial Laertes. Malgrat que va ser sempre allò que es coneix com «un antropòleg de gabinet», Cardín fou qui es va mostrar més identificat amb els postulats radicalment anticientífics del corrent.

El punt de partida de la proposta epistemològica —o millor dit antiepigistemològica— i deontològica de l'antropologia postmoderna cal cercar-lo en la presa de consciència que l'antropologia tradicional, identificada amb l'estudi de les societats exòtiques, es troba en una crisi irreversible, precisament a causa de l'extinció paulatina del que havia estat el seu objecte de coneixement. La repatriació dels antropòlegs i el seu replegament a l'estudi de les seves pròpies cultures —en el si de les quals es veu obligat a disputar el seu territori de cacera a sociòlegs, politòlegs, historiadors, filòsofs, pedagogs, comunicòlegs, psicòlegs socials i fins i tot als comentaristes de temes d'actualitat de la premsa dià-



J. Lyotard

ria—, l'aparició de la figura inèdita de l'etnòleg indígena i la metastasi occidentalitzadora que ha fet de la diversitat cultural un inacabable magatzem de supervivències, configuren un paisatge del tot nou, que ha obligat a una reformulació total dels pressupostos en què es basava la professió d'antropòleg. Ara, la qüestió fonamental és tornar a considerar, d'acord amb la nova situació, en què consisteix la identitat de l'antropologia com a disciplina i fins a quin punt és justificada la seva supervivència com a estratègia de coneixement diferenciada, és a dir, fins a quin punt el quadre actual fa pertinent, o possible, qualsevol antropologia. Aquesta confusió que domina ara per ara l'exercici de l'antropologia sembla no afectar-ne l'ascendent explicatiu, que no ha minvat, ans el contrari, als països on sempre ha estat poderós i que tot just ara tendeix a ser creixentment convocat entre nosaltres.



J. Derrida. Fotografia: Sipa Press

2. Discursos entorn de discursos

Davant d'aquest sentiment de liquidació, el corrent postmodernista en antropologia s'autopresenta com una revolució en la consideració de la disciplina i promou una reconversió total dels seus principis axiomàtics.

Definir en què consisteix el postmodernisme en antropologia és difícil. No existeix una unitat en les, d'altra banda, minses aportacions teòriques del moviment, fins i tot considerant com a part del seu patrimoni el bastant fàcilment reconoscible neopragmatisme de Clifford Geertz, cosa que resultaria força discutible a la vista de les tèrboles relacions dels postmoderns amb qui, primerament, va aparèixer com el seu mestre i mentor, però que després no ha deixat de ser objecte de lacerants crítiques per part dels seus hereus, malgrat els intents per recuperar el lideratge. En realitat, el tret teòric més destacat que els antropòlegs postmoderns presentarien seria el de l'opció majoritària per considerar inviable tota inferència generalitzadora i reduir l'elaboració teòrica a l'emissió de conclusions probables i provisionals sobre materials sempre fragmentaris i contradictoris, renunciant, en conseqüència, a la fita de fer de l'an-

tropologia una disciplina nomotètica, és a dir, una ciència, ni tan sols en el sentit més lax de la paraula.

Aquesta feble preocupació de l'antropologia postmoderna per la formulació teòrica es reduiria a un episodi més d'aquesta expectació fascinada que una part important de la intel·lectualitat nord-americana ha mantingut sempre per la cultura europea en general i, més concretament, per la francesa; aquesta atracció de què la cinematografia *made in Hollywood* ens ha ofert tantes il·lustracions, la darrera, per cert i si em permeteu, aquesta pel·lícula estrenada entre nosaltres amb l'eloqüentíssim títol de *Matrimonio de conveniencia*. La psicoanàlisi lacaniana, l'hermenèutica de Paul Ricoeur, el deconstruccionisme de Jacques Derrida, i, en darrer terme, les teories sobre la seducció de Baudrillard i sobre el simulacre de Deleuze, i també com la idea de postmodernitat postulada per Lyotard —tots ells operant, d'altra banda, un processament francès de l'hermenèutica alemanya que culmina en Martin Heidegger—, van ser elements que facilitaren una mostra més d'aquesta interessant forma que tenen els americans de digerir les importacions europees en matèria de pensament. A més, un Michel Foucault escurçat al seu relativisme radical seria un altre dels ingredients de procedència gal·la. A la recepta del postmodernisme antropològic, caldria afegir-hi unes gotes d'aquesta manera un tant italiana de pensar dèbilment, basada en el dubte constant i un permanent redimensionament de les posicions, una actitud mental de la qual sens dubte Gianni Vattimo seria el principal popularitzador. Els noms que

completarien aquest quadre de referents doctrinals podrien conformar una sorprenent llista. En els textos d'antropologia postmoderna poden vessar-se elogis encesos a autors i corrents tan diversos com Daniel Bell, Levinas, René Guénon, Frazer, Barthes, Habermas i l'Escola de Frankfurt, Lévy-Bruhl, Weber, Nietzsche, Wittgenstein, Evans-Pritchard, la semiòtica de Peirce, etc. La dispersió i sobretot la inconsistència i la superficialitat d'aquests influxos —molts d'ells adoptats a partir de traduccions a l'anglès tardanes i sovint incompletes—, ens dona una idea del poc interès del moviment per esquematitzar una proposta analítica ja no innovadora, sinó senzillament coherent i seriosa.

L'explicació d'això és bastant simple: el postmodernisme antropològic no és pròpiament un moviment teòric —és més, menysprea obertament la formalització de teories—, sinó que el seu tema central, aquell que el cohesiona i que li atorga una personalitat pròpia, és el de la discussió sobre les condicions en què es produeix el treball sobre el terreny, entenent aquest com allò que dona carta de naturalesa a la mateixa disciplina, mentre que el domini purament especulatiu no passa d'un escepticisme bastant mecanicista i d'una acrítica païda del post-estructuralisme francès i dels corrents europeus de crítica de la cultura. La resposta a la pregunta què és un antropòleg o què és allò que tenen en comú entre ells i de diferencial en relació amb altres escrutadors de l'humà, ja no és tant la tradicional (*un antropòleg és aquell que compara cultures*) sinó, preferentment, la que *un antropòleg és aquell que fa treball de camp*. L'antropologia

postmoderna estableix, així doncs, que allò que distingeix un antropòleg de qualsevol altre investigador de la vida de l'home en societat és, en contrast amb la proliferació

M. Foucault



de tècniques cada cop més sofisticades de recerca social, la seva manera, diguem-ne artesanal, de treballar, l'ús d'instruments tan simples com una llibreta i un llapis i, per sobre de qualsevol altra cosa, el lloc privilegiat concedit en el procés de recerca a la seva sociabilitat com l'eina més insubstituïble d'aproximació a l'objecte.

En certa manera, la creixent acceptació de la idea que l'antropologia havia de ser, sobretot, no tant una epistemologia com una hermenèutica havia de portar per força a aquesta situació d'abandonament. Efectivament, l'hermenèutica mai no ha assumit la possibilitat d'un llenguatge unificador i, atès que s'accepta que és impossible traduir el llenguatge de l'altra, l'única alternativa a què pot optar l'etnògraf orientat hermenèuticament és la d'apoderar-se'n, fer-se'l seu, assimilar-lo. No podem saber què és allò que passa i, per tant, no ho podem

codificar. Admetem la nostra incapacitat per percebre'l correctament, per després procurar dissoldre'ns en l'esdeveniment contemplat, com l'únic recurs per accedir a la seva veritat. Així, l'antropologia actual compleix, a causa de la seva relació amb l'alteritat, amb el grau màxim d'adequació al principi canònic de tota hermenèutica, que és la d'esdevenir «*discurs sobre discursos provisionalment incommensurables*» (Rorty).

Tot això implica, primerament, una reflexió profunda sobre què significa escriure monografies etnogràfiques, actitud ja predibuixada en unes certes formes d'afrontar el treball de camp, arran de les relacions entre la collita naturalista de les dades i l'activitat sincrètica i analítica que sobre aquestes dades s'operava *a posteriori*. En concret, els precedents d'aquesta mena d'inquietuds els podem trobar en l'estatut concedit a la subjectivitat dins la gran tradició de l'etnologia francesa, de Mauss a Sperber, i en la polèmica plantejada als Estats Units, als anys seixanta, sobre les categories *emicletic* i l'anomenat *efecte Rashomon* en antropologia, entre la nova etnografia d'inspiració lingüística i els materialistes culturals encapçalats per Marvin Harris.

A aquest substrat es va afegir la impressió que a la intel·lectualitat nord-americana produïren les visites personals de Jacques Lacan i de Jacques Derrida, que van provocar un canvi d'orientació en la crítica literària, concretada en la formació de l'anomenat Grup de Yale (Hartman, Miller, Bloom, Paul de Man, etc.). D'una manera molt similar a com va succeir amb la crítica feminista nord-americana, un altre

grup, d'etnòlegs en aquest cas, va reclamar per al discurs etnogràfic els criteris que aquells van apressar per a la textualitat en general: una nova tensió no exempta d'ironia, la suspicàcia davant la paraula, l'escriptura com una forma de consciència, l'exaltació de l'al·legoria —tan poc aliena a Walter Benjamin i les seves lectures del barroc—, la denúncia del positivisme i dels formalismes precedents, fins i tot, de l'estructuralista, etc.

3. El Seminari de Santa Fe

L'encarnació d'aquesta nova sensibilitat es va produir a l'anomenat *Seminari de Santa Fe*, de l'abril de 1984, a l'*School of American Research* d'aquella ciutat de Nou Mèxic, del qual va sortir el que és considerada l'acta fundacional del moviment, el *Reading Writing Culture*, a cura de James Clifford i George E. Marcus, i amb aportacions dels principals exponents de l'escuderia: Vincent Crapanzano, Mary Louise Pratt, Renato Rosaldo, Stepeh A. Tyler, Talal Asad, Michale M.J. Fischer i Paul Rabinow, a més dels dos compiladors. Aquesta nova correlació de forces va promoure un desplaçament de les capitalitats de l'antropologia acadèmica nord-americana. Es consideraven en decadència les universitats de Chicago (on James Fernández ocupà el lloc vacant de Victor Turner) i de Princeton (Geertz i el seu Centre d'Estudis), i passen a primer terme les universitats californianes de Santa Cruz, Stanford i Berkeley (Clifford, Rosaldo, Pratt, Rabinow) i la texana de Rice (Fischer, Marcus, Cushman).

Tota aquesta revisió de les implicacions del treball sobre el terreny



Bronislaw Malinowski a
les Trobriand

i la transmissió per escrit de les dades obtingudes ja havia tingut preparacions en algunes obres en què es podia trobar una certa obertura a allò que fins aleshores havia estat l'objecte passiu del relat etnogràfic. L'indígena s'integrava al discurs com una de les seves veus, se li permetia al context diferenciar-se i se'l cridava a declarar ell mateix en el text, de manera que la textualitat esdevenia intertextualitat. Era clara aquí la presència de les aportacions teòriques de l'historiador soviètic Mijail Bajtin, sobretot les nocions de *dialogia* i *heteroglòsia* —el discurs com a territori en què diferents forces i interessos forcegen i discuteixen sovint acaloradament. Alguns exemples d'aquest tipus de literatura —ja més o menys dibuixant el que seria el cos militant postmodern—, els tenim a *The Study of the Lugbara*, de John Middleton (1970); *Never in Anger* (1970), de Jean L. Briggs; *The Fifth World of Foster Bennett*, de Vincent Crapanzano (1972); *Piman Shamanism*, de Juan Gregorio Donald Bahr, David López i Albert Álvarez (1974); *Birds of my Kalam Country*, d'Ian Majnep i Ralph Bul-

mer (1977); *The Headman and I*, de Jean-Paul Dumond (1978); *We eat the Mines, the Mines eat us* (1979), de June Nash; *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, de Renato Rosaldo (1980); *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, de Michael Taussig (1980); *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, de Majorie Shostak (1981), o *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, de Gananath Obeyesekere (1981). Resulta interessant constatar l'ambientació marroquina d'algunes de les monografies fundadores del moviment, sens dubte una de les conseqüències del patrocini intel·lectual de Clifford Geertz: *Reflexions on fiedwork in Morocco*, de Paul Rabinow (1977); *Tuhami*, de Vincent Crapanzano (1980), i *Moroccan dialogues*, de Kevin Dwyer (1982). Hi haurien dos precedents més que caldria considerar: no específicament antropològic però de gran influència en el corrent, és l'*Orientalism*, d'Edward Said (1979), i un excepcional cas europeu: *Les mots, la mort, les sorts*, de Jeanne Favret-Saada (1977).

El quadre especulatiu que confor-



Tyler fent treball de camp

mava el moviment era el resultat d'autoaplicar-se l'antropologia aquell mateix coneixement dissolvent amb què havia delatat les estratagemes semàntiques que eren el suport de l'aparent de les cultures, cada vegada més vistes en termes textuais per una disciplina cada cop més semiologitzada. Posats a exercir-ne la proverbialment crítica negativa, no deixava de ser lògic i previsible que la intel·ligència etnològica esclatés amb solament mirar-se al mirall, per cedir el seu lloc a una etnografia policroma, una sort de fantasia objectiva que, malgrat el seu encastament en els troncs de l'etnociència i de l'antropologia simbòlica i interpretativa, ja no interpreta, ni tampoc compara, ni verifica, ni cerca el sentit, i es conforma a no dir mentides, per molt que se sàpiga i es vulgui incapaç de dir la veritat.

Resultat: una antropologia que, de fet, ja no és cap antropologia —i és per això que Geertz i Clifford parlen de postantropologia—, que explicita una mena de vocació suïcida, no exempta d'un cert narcisisme. Certament, el que passa a ocupar el primer lloc de l'escena és l'autoritat autorial del treballador de camp, és a dir, de l'etnògraf com a traductor de móns intraduïbles, representador de representacions, persona que escriu textos sobre vides que, al seu torn, són textos, i que no pot brindar altra cosa que la seva perplexitat, l'anonadament de qui pateix l'experiència del contacte amb l'altre, ja no, en el vell estil, com una iniciació professional amb un important vessant humà, sinó molt més com una mena de trauma vital irreversible, un cataclisme que fa de qui l'experimenta un altre home.

El llibre de Clifford Geertz, *Work and Lives. The Anthropologist as autor*, resumeix molt bé aquest ànim, amb les seves reflexions —a partir de textos concrets de Lévi-Strauss, Ruth Benedict, Evans-Pritchard i Malinowski— sobre què és el que significa aquesta tasca de l'etnògraf lliurat a l'observació meticulosa de la vida d'altres allà on són, per referir-se a ells després, amb una certa pretensió de lleialtat, allà on no hi són, davant de qui no els coneixen. La pregunta davant la monografia etnogràfica és sempre la mateixa: fins a quin punt van poder, saber o voler els seus autors evadir-se del pes de l'autoria personal? O, formulant la mateixa pregunta amb altres paraules: com ignorar, en literatura etnològica, l'extraordinària responsabilitat del llenguatge? Com percebre on acaben aquells que són descrits i on comença aquell que els descriu?

Plantejar-se les relacions entre realitat cultural i referència etnogràfica en aquests termes funciona com un desplaçament al camp restringit de l'antropologia de la qüestió més general —central a la crítica literària— de com s'associa la paraula escrita amb la vida, i del tema filosòfic major de la possibilitat de la veritat com a coincidència del pensament i del món. Tot això sense perdre de vista que l'etnògraf pretén també ser una mena de naturalista que té com a objecte d'estudi una cosa —l'ésser humà—, sobre el qual inevitablement incideix, però que té l'estrany privilegi, amb el qual poques vegades compten les altres espècies analitzades per les ciències de la vida, d'incidir sobre aquell que l'estudia. L'antropòleg, en aquest cas, treballa sobre una realitat que el treballa.

Aquest problema de la desintegració personal que amenaça l'observador, com a contrapartida a les dades que recull, i també els exsudats sentimentals que resultaven inherents a la seva professió, havia estat sistemàticament omès en els informes deguts a la tradició etnogràfica anglosaxona. És per això que s'ha atorgat una importància cabdal a obres que actuen com a precedents directes d'aquesta autoreflexivitat de la tasca d'etnògraf que defineix l'antropologia postmoderna. És el cas, evidentment, d'*A diary in the strict sense of the term*, les anotacions personals que Bronislaw Malinowski feia mentre elaborava el seu superclàssic *Els argonautes del Pacífic occidental*, una obra de cult que era presentada als estudiants d'antropologia de tot el món com el punt de referència inexcusable per considerar la fonamentalitat del treball de camp. La publicació pòstuma del diari secret de Malinowski va representar una autèntica galleda d'aigua freda, en mostrar una quantitat de prejudicis i vulnerabilitats que ningú no hagués pogut arribar ni tan sols a imaginar-se llegint les sòbries pàgines dels seus treballs sobre els trobriandesos. Ara resultava que Malinowski era un hipocondríac i un ploraner, que avorria profundament els nadius, que patia amors fantasmàtics i malaltissos i que, sobretot, trobava a faltar la seva mare. Allò que per a molts va ser un escàndol intolerable va resultar per a d'altres, en canvi, un magnífic monument al que de més autèntic, viu i emocionant hi havia en el treball etnogràfic, la constatació d'un naufragi humà d'algú que va intentar sense sort lluitar contra la seva fragmentació i que trobà les

claus de la vida d'unes gentes remotes a costa de perdre per sempre les de la seva.

4. Precedents i paral·lels

Aquest tarannà a l'hora d'afrontar l'experiència sobre el terreny, que pretén ser la vertebració de l'antropologia postmoderna, no té, d'altra banda i per molt que tingui aspiracions d'autèntica revolució epistemològica, absolutament res de nou. Tota la gran tradició de l'etnologia confessional francesa ja feia dècades que practicava aquest tipus d'enfocament, que arrencava de la pròpia gran tradició del viatge filosòfic il·lustrat i que trobaria les seves arrels en el primer romanticisme, palesat a les *Confessions* o a *Les rêveries du promeneur solitaire*, de Rousseau, o a les *Mémoires d'outre-tombe*, de Chateaubriand. Difícil sotstreure's del pes dels apunts etnogràfics d'un Zola o de l'allargada ombra de Victor Segalen i llibres seus com ara *Les immémoriaux* o *Voyage au Pays du Réel*. L'etnografia francesa del nostre segle presenta un bon nombre d'exemples ben famosos, alguns d'ells reclamats com a referents pels postmoderns: *Afrique fantôme*, de Michel Leiris (1934); *Dieu d'eau*, de Maurice Griaule (1948); *Tristos tròpics*, de Lévi-Strauss (1955); *L'Afrique ambiguë*, de Georges Balandier (1957), per esmentar-ne només alguns exemples prou coneguts. Una manera de fer etnografia, per cert, de la qual tindríem un exemple tan proper en tots els sentits en el recent llibre de Lluís Mallart, *Sóc fill dels evuzok* (1992). Fins i tot una cosa que els postmoderns presumeixen d'haver col·locat en el primer terme de la discussió, l'ac-



Clifford Geertz



Paul Rabinow al Marroc,
lloc comú en la reflexió de
l'antropologia postmoderna

titut davant del colonialisme ja havia estat considerada amb extraordinària anticipació per Michel Leiris al seu discurs del 7 de març de 1950, davant l'*Association des Travailleurs Scientifiques*, titulat «L'ethnographie devant le colonialisme». L'abandonament de les tradicionals actituds abstencionistes i l'actitud políticament compromesa o, si més no, intervencionista dels postmoderns, ja havia estat prefigurada per casos com els de Jaulin entre els *sara-txadians* (*La mort sara*, 1967) o Condominas entre els *moi-vietnamites* (*L'exotique est quotidienne*, 1965).

El cas d'aquest últim resulta remarcable. Profundament desencisat pel coneixement que va tenir de l'ús que els boines verdes nord-americans feien del seu manual *Nous avons mangé la forêt* (1954), Condominas va fer de la seva *Distinguished lecture* davant l'*American Anthropological Association*, el 29 de novembre de 1972 a Toronto, una enfervorida exaltació del treball de camp, en un moment en què, com ell mateix reconeixia, l'única cosa que semblava fer consagrabla un professional de l'antropologia era l'elaboració, a costa del que fos, d'alguna que altra teoria pretesament original. Aquelles paraules seves, que tothom qui tingui interès per la gènesi del moviment postmodern hauria de conèixer (i que sota el títol «*L'éthique et le confort*» es pot trobar a *L'espace social*, 1980), van constituir tot un trencament amb la forma anterior

de fer i valorar les coses en antropologia, i potser van ser un dels elements que va obrir pas als nous aïres que acabaren per fer-se amb l'hegemonia en el si de la disciplina als Estats Units.

Els relats de viatges anglesos del segle XIX també en serien un magnífic precedent. Pensem en obres com *Travel in West Africa*, de Mary Kingsley o en personatges com John Lewis Burckhardt *Journey through of Mount Sinai*, Isabella L. Bishop *Among the Tibetans*, etc. Una tradició que culmina, tal com és sabut, en les colossals figures de Richard Burton i finalment de Lawrence d'Aràbia. Això sense excloure versions decididament ficticials d'aquest tarannà, com *El cor de les tenebres*, de Conrad, que és, sens dubte, una de les obres de capçalera dels postmoderns. Aquesta tonalitat, si més no d'una manera semivetllada, és present a l'estirada antropologia britànica, tal com ho demostraria una lectura atenta d'*Els argonautes del Pacífic occidental*, però també d'altres obres com *We, the Tikopia* (1936), de Richard Firth, de les primeres sorprenents pàgines de *The Nuer* (1940), d'Evans-Pritchard, o, més tard, de *The Savage and the Innocent* (1965), de Maybury-Lewis (1965) —un autor que hem pogut veure fa poc a televisió, com a conductor de la sèrie documental «Milenium»—, sense oblidar aquella preciosa obra, *Return to Laughter* (1954), que Laura Bohannan va haver d'escriure sota el pseudònim d'Eleonore Smith Bowen. Fins i tot podríem incloure en aquesta percepció els *Estudios saharianos*, de Caro Baroja (1950), recentment reeditats.

Fora de les tradicions francesa o anglesa, hi ha un últim precedent a

anotar. Em refereixo a la història d'Helena Valero, la brasilera segregada pels ianomanos de la qual va recollir el testimoni, vivíssim, el metge italià Ettore Biocca a *Yanoama* (1965). Recordeu que es va acusar de plagi d'aquesta obra el *Shabono*, de Florinda Donner (1982), un cas recurrentment esmentat sobre els límits frèvols que separen l'etnografia pretesament científica de la narració novel·lesca.

Tenim altres expressions realment particulars d'aquest tipus de perspectives, provinents d'autors no homologats com a postmoderns, segurament a causa del «nord-americancentrisme» del moviment. Cal pensar en un llibre plantejat en clau d'humor com és *The Innocent Anthropologist*, de Nigel Barley, en què es trenca, d'una manera ja plenament oberta, aquesta resistència dels antropòlegs britànics a explicar uns certs daltabaixos íntims del recercador de camp. L'obra mereix ser remarcada encara que sigui pel fet que, insòlitàment per a una obra d'antropologia, ja ha conegut quatre edicions en espanyol. En aquesta es fa una caricatura entre tendra i atroç d'un antropòleg massa lúcida per no desorientar-se absolutament entre els *dobayo* del Camerun. La gran virtut de Barley és la d'utilitzar l'humor i l'autoparòdia per expressar amb frescor el que els seus contemporanis nord-americans postmoderns estaven fent d'una manera força afectada, amarats d'hermenèutica ricoeuriana i lacanisme. A més, el llibre de Barley ens posa també en contacte amb un altre precursor, del qual, en canvi, gairebé no se'n parla a la literaturització postmoderna de l'etnografia, quan li deu en realitat tantíssim. Em re-

ferixo a la crònica del seu imaginari viatge al país dels *huyhnhnms*, de Jonathan Swift, al seu mai suficientment alabat i del tot vigent *Viatges de Gulliver*.

L'antropologia nord-americana també presenta un bon nombre de proves de fins a quin punt és realment nova la nova etnografia dels Capranzano, Rabinow i companyia. El gènere epistolar, al·lusiu a l'experiència etnogràfica que tan sembla que els agrada, ja va ser conreat per la «moderna» Mead —a la qual amb tanta duresa s'ha rebutjat des del moviment postmodern—, a *Letter from the Field* (1977). Impossible, també, pretendre crear una antropologia amb inclinacions experimentals, després de la manera que Gregory Bateson va observar i elaborar les dades extreïtes entre els *iatmul* de Nova Guinea, en aquella tan atípica i revolucionària etnografia que va ser *Naven* (1936). També Bateson assajà la fórmula dialògica, tal com es pot veure a les converses amb la seva filla, literàriament presentades com a *metàlegs* a diverses de les seves obres. Abans de tot això, sorprèn la lucidesa d'un Clyde Kluckhohn que, l'any 1949, al seu *Mirror for Man*, ja apuntava l'analogia —tan conreada després per l'etno-postmodernitat— entre periodisme i etnografia.

Per últim, la furiosa crítica del metarelat científic que el postmodernisme en general i la postantropologia en concret estableixen tan vehementment, té pocs motius per passar per una autèntica innovació. De fet, en la mateixa condició irrenunciament relativista de l'antropologia com a disciplina, ja estava inscrit el rebuig a les generalitzacions. Grans discussions

J. Baudrillard





tedriques, com les propiciades sobre el complex d'Edip freudià o la idea marxista d'infraestructura, no van fer una altra cosa que recordar que el raonament antropològic era difícilment compatible amb qualsevol gran teoria amb vocació totalitzadora o exclusivista. D'altra banda, l'estructuralisme sempre va funcionar com una mena de neopirronisme, elogi dels mestres de veritat de la Grècia clàssica —per dir-ho com ho hagués fet Marcel Detienne—, en què les concomitàncies carregades de simpatia per aquest budisme zen, del qual els postmoderns tan enamorats es declaren, han estat constants. Costa, en aquest sentit, distingir el nihilisme cognitiu dels radicals del moviment —Tyler, per exemple— d'aquell saber buit que Octavio Paz trobava en el pensament lévi-straussia. Perquè, què és, en definitiva, l'antropologia postmoderna sinó la manifestació culminant d'aquell «art de dansar sobre l'abisme» amb què el poeta mexicà designava la pràctica de l'et-

nologia des dels pressupòsits de l'estructuralisme de Lévi-Strauss.

5. Del desencís al cinisme

En el *Deure* de l'antropologia postmoderna cal anotar, a més de la seva més que relativa originalitat, una certa tendència al narcisisme i una immodèstia bastant enutjosa, que té el reflex puntual en la petulància d'alguns dels seus textos, carregats d'extralimitacions retòriques francament feixugues. A les produccions postmodernes en antropologia podem llegir coses com ara: «Potser ha de prenyar l'etnògraf els seus textos amb la seva fàl·lica interpretació vigoritzant...?» (Capranzano). O bé: «L'etnografia postmoderna pot ser una sèrie de dites paractàctiques juxtaposades» (Tyler). No són més que un parell de petits exemples, dels quals els escrits de Clifford Geertz oferirien un mostruari immens. La petulant pretensió de presentar la rivalitat entre Clifford Geertz i Lévi-Strauss com una reedició de la qual, sobre el paper, va enfrontar Peirce amb Saussure o William James amb Émile Durkheim, seria una altra bona mostra d'aquests fums que alguns personatges del moviment postmodern tenen. El qualificatiu d'antropologia *yuppie* que alguns crítics li han posat, malgrat fins i tot el compromís polític d'alguns dels seus practicants, podria estar, en aquest sentit, prou justificat.

A l'*Haver* tenim, però, també un bon grapat de coses profitoses. Paradoxalment, el que de més valuós cal reconèixer dels nous corrents en antropologia és precisament el que tenen d'absolut, d'inèdit. Deixant de banda l'amoïnós que pugui resultar

el seu tarannà certament immodest i força envanit, l'antropologia postmoderna s'ha aturat, i ens ha convidat a aturar-nos-hi —si més no momentàniament, per continuar després el nostre esforç per despertar-nos un matí, com volia Lévi-Strauss, esdevinguts científics de debò—, per pensar en una cosa que ja ens havia preocupat molt abans, potser des del moment mateix de la constitució de la disciplina. Parlo de les sempre tan difícils correlacions entre observació i teoria, de les limitacions de tota interpretació, de la sempre percebuda —encara que no sempre de manera reconeguda— sensació d'impostura davant la misèria de la reducció, els paranys de l'elecció i l'exclusió, la condemna a ficcionar. Postmodern o no, no crec que hi hagi un sol antropòleg que no s'hagi preguntat alguna vegada amb honestetat sobre les seves possibilitats d'escapar, tal com anhela, del discurs, d'aplicar sobre les coses una mirada deslliurada del despotisme de la representació.

Al corrent postmodern en antropologia, cal reconèixer-li la seva capacitat per posar en primer terme de la discussió els problemes derivats de les relacions entre circumstància personal i circumstància etnogràfica, en general, i, més en particular, de les noves correlacions que entren en joc en la interacció entre l'indígena i aquell que se li apropa amb intenció de conèixer-les, la majoria derivades de la interpel·lació del primer entorn a la visió que d'ell dona l'etnògraf i la consciència que aquest darrer té del seu engany.

Em permetreu aquí oferir l'exemple del que jo mateix en seria proveïdor, al meu paper de nadiu que s'ha de veure en el discurs que d'al-



W. Benjamin

tres fan d'ell per a altres. Va ser a l'ÉPHÉ, de París, on vaig tenir el privilegi de poder assistir a les classes de Julian Pitt-Rivers, que aquells anys, 1985-1986, versaven sobre els ritus taurins ibèrics. La veritat és que —i sense qüestionar per res la immensa estimació personal i intel·lectual que m'inspira aquest mestre— el que sentia explicar sobre nocions com *gràcia*, *honor*, *vergonya*, etc., em produïa la impressió, a mi, català que ha conviscut entre meridionals tota la vida, que s'estava parlant de l'Índia o de qualsevol altre territori absolutament llunyà i irrecognoscible. Així doncs, el nou estat d'ànim antropològic, altament sensibilitzat per les qüestions associades al «qui parla», «de qui» i «en quins termes» —deixem de banda «amb quin dret»—, ha propiciat discussions tan interessants com la promoguda sobre la coneguda monografia de Pitt-Rivers sobre Grazelema, *Un pueblo de la sierra* (1954), en què han participat Serrán Pagán, Moreno, Velasco, Frigolé i el nord-

americà David D. Gilmore, o les suscitades en el seminari que, sota la coordinació de María Cátedra, va reunir, l'agost de 1989 a Santander, antropòlegs anglosaxons (Pitt-Rivers, Tax, Brandes, Fernández) i de l'Estat espanyol (García García, Frigolé, Díaz Viana, Prat, Caro Baroja, López Coira, Cardín, Luque Baena) per parlar dels enfrontaments i dels malentesos entre les perspectives internes i externes arran d'un mateix objecte d'estudi cultural.

Tal com diu James Clifford a la introducció a *Writting of Culture* «l'etnografia és, en darrera instància, una activitat situada dins l'ull de l'huracà dels sistemes de poder que defineixen el significat». L'antropologia, efectivament, no s'interessa tant pel comportament com per la veritat. Recercador de sentits, és a dir, de posades en escena del significat, ja sigui sota la forma d'estructura, de funció, de causa o de procés, la tasca de l'etnògraf es corresponia en la recollida de les dades de camp amb una *alétheia*, per dir-ho com Heidegger ens proposà, guiada per una voluntat de *desocultació*, de reconeixement de la manifestació d'alguna cosa en un moment privilegiat en què el pensament i la corporeïtat són idèntics i es confonen. Però, mirada de prop, aquesta coincidència és el resultat d'aplicar un motlle predefinit i contingent, que ha fet «d'allò pensat» una ombra d'aquell que el pensava. I això en el millor dels casos. En el pitjor, la il·lusió de contacte es redueix a un pur solipsisme, i ja no hi ha diàleg, ni tan sols indígenes que interpel·len sinó, com a molt, antropòlegs ventrílocs. Tot saber —i l'antropològic entre ells— esdevé un afer d'«allò que pot o podria ser» i

que és experimentable en termes purament abstracto-algebraics. La persecució ontològica de la veritat, esdevinguda teoria del coneixement, acaba inevitablement presentant-se com un pur predicat metalògic. La veritat així entesa no pot ser una altra cosa que un error.

En aquestes circumstàncies en què tots els discursos de veritat apareixen com un frau, en què tota certesa resta reduïda a un simple desplegament retòric, resulta inexorable una deslegitimació sistemàtica de tot metanivell que pretengui transcendir la provisionalitat de l'existència humana. Aquest és el principi abissal del pensament i l'ànim postmodern, la identificació de tota veritat en tant que falsedat convinguda i autovalidada, la qual cosa en antropologia es tradueix en una condemna a mort de qualsevol principi de científicitat, nou assassinat nietzscheïa d'una de les noves figures de Déu. L'etnògraf postmodern descobreix que de la veritat dels exòtics no pot oferir-ne una altra cosa que un simple relat, brindat sense cap garantia, simulació en què l'ésser dels altres resta atrapat, com en una ratera, en allò que Geertz anomena un «*com si...*». Evidentment, això no té res de nou, i permet de reconèixer en els seus perfils el de noms propis ben coneguts: Nietzsche, el Weber que Parsons ignorà, Heidegger, Foucault, etc. L'antropologia postmoderna, a causa de la seva insistència a subratllar els sarcasmes de la professió i de la voluntat per mostrar-se en tota la seva capacitat de cinisme, pot ser entesa com una antropologia essencialment nihilista.

Ho explíciti o no, és possible que qualsevol treballador sobre el ter-

reny hagi experimentat, a partir de la constatació de les extraordinàries limitacions de la seva tasca en relació amb la construcció d'un coneixement positiu, la inquietant intuïció de què tota obra —sense que la de l'antropòleg hagi de ser una excepció— és sempre un autoretrat. Per molt científic que se senti, per molt confiat que s'estigui en les possibilitats nomotètiques de la disciplina, sol ser inel·ludible un punt que ens diu que hi ha alguna cosa de reversible en tot el que diem dels altres. L'extrem més radical d'aquesta sensació, i allà on els estructuralistes van cercar aquella «quarta dimensió» de l'esperit humà, on el jo i els altres, el subjectiu i l'objectiu, poguessin dissoldre la seva distància per confondre's en l'obediència als dispositius de l'inconscient humà universal, els postmoderns han trobat solament una contradictòria xarxa de falses revelacions i malentesos, dels quals, per si això no fos prou, la narració etnogràfica no podia oferir una altra cosa que una pàl·lida, insuficient i distorsionada reproducció.

Això implica que cal tenir en compte el que els nous corrents ens reclamen atendre amb insistència. Podem adoptar la resolució de no caure-hi, però és necessari prendre consciència del risc sofisticat en què incorre en la seva labor l'etnògraf, del qual no podem esperar que surti indemne de l'obligació que s'imposa i que li imposablem d'anar constantment el més lluny possible. Un cop complet aquest requisit autoreferencial que ens enfronta amb la nostra condició de mitjancers entre sistemes culturals possiblement irreductibles al nostre, podem adoptar dues vies. Una, la de continuar,



Nigel Barley

malgrat tot, amb el procés que condueix de l'etnografia a l'antropologia, entesa ara com un tractament sistèmic i comparatiu d'una tan precàriament constatada realitat. L'altra, deturar decebuts la marxa, i concloure que no hi ha cap a on anar, és a dir, que és del tot impossible transcendir la discutibilitat dels informes de camp, esdevinguts simples artificis retòrics inverificables. No hi ha dubte que aquesta segona opció, per molt que no sigui la nostra, és del tot legítima i no impedeix en absolut que aquells que vulguin, tirin endavant la seva síssifica tasca de fer de l'antropologia una disciplina que explica a base de traduir —i, fent-ho, caure en la traïció— codis culturals.



Tenen raó els que addueixen que l'antropologia postmoderna no és una altra cosa que una moda. Però, què és el que hi ha, dintre i fora de l'antropologia, a la vida de la societat en general, que no ho sigui? Al final, de tot aquest enrenou de l'etno-postmodernisme restaran els ecos de l'esvalotament que ha provocat la seva presència entre els gossos guardians d'algunes finques epistemològiques, però també algunes reflexions valuoses sobre problemes derivats de la pràctica de l'antropologia, que de segur que aleshores continuaran tan pendents de resoldre com ara.

Al costat d'això, també hi quedaran algunes monografies etnogràfiques d'un estrany i tens lirisme, molt sovint, que hauran vingut a certificar la condició freqüentment desestructurant pel seu executor de la tasca etnogràfica. En aquestes se'ns expliquen les impressions de qui, arribat a un terreny d'estudi donat, acaba essent víctima d'un ju-

rament del jo del qual la seva extravagant afecció ja n'era tot un presagi. Aleshores, el *shock* cultural vindrà a accentuar definitivament el nus de ressentiments i de remordiments que l'havia conduït fins a aquell punt i que el deixarà, per últim, atrapat, potser per sempre més, en un lloc indefinit i desolat en què ja no li és donat saber si viu o si evoca. Els seus autors presentaran als ulls del lector futur una certa sensibilitat comuna —deixem de banda si amanerada o no— que va emplaçar-los, en un moment donat, en un esforç fracassat per mantenir-se en equilibri, a etnografiar-se ells mateixos alhora que etnografiaven els altres.

Per això no es pot condemnar, com alguns fan amb curiosa desfermesa, la forma fortament experimental que pren avui una part de la disciplina antropològica, que reclama el dret a aportar dades i reflexions arran d'una condició, la d'etnòleg, que no crec que ningú no

pensi seriosament que pugui quedar així exhaurida. També ens adverteix aquest nou estil, en qualsevol cas, que l'antropologia, a més d'una ciència, un art o una disciplina del saber, és, en certa manera, signe d'anomalies en l'esperit de qui ha decidit dedicar la seva vida a practicar-la. Evidentment, aquesta opinió no la compartiran aquelles persones —en conec ben poques, és cert— que estan plenament dissuadides que la vocació d'antropòleg és tan sensata com una altra qualsevol.

Bibliografia

En aquesta bibliografia procuro orientar el lector per un seguiment del moviment, i també dels seus precedents autorealitzats, dels paral·lelismes, de les seves fonts teòriques més importants i de les contribucions més destacades de què ens ha proveït. No em considero entre els que entenen la cultura catalana com una cultura de peatge; però, per una qüestió purament pràctica —relacionada amb l'accessibilitat de certs textos a les llibreries—, m'he permès esmentar les edicions en espanyol d'algunes de les obres referides. En els casos en què aquesta dada es pugui considerar reveladora d'una certa afinitat —que no d'adscripció, com se'n ha fet creure—, s'hi ha anotat el nom del traductor o del prologuista.

L'any de les edicions originals ja apareix anotada al cos del text. Aquí s'anota només la de la darrera edició.

Precedents i paral·lels

BALANDIER, G. *Afrique ambiguë*. París: Plon, 1982. [trad. esp.: *Africa ambigua*. Buenos Aires: Sur, 1964].
BARLEY, N. *The Innocent Anthropologist*. Londres: British Museum, Pu., 1983. [trad. esp.: *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1992; traducció i pròleg d'Alberto Cardín].
BATESON, G. *Naven*. Stanford: Stanford University Press, 1958. [trad. esp.: *Naven*, Gijón: Júcar, 1990; pròleg de Joseba Zulaika].

BIOCCA, E. *Yanoama*. Bari: Leonardo da Vinci Editrice, 1965. [trad. esp.: *Yanoama*, Barcelona: Ferma, 1967].

BOWEN, E.S. (pseudònim de LAURA BOHANNAN) *Return to Laughter*. Nova York: Harper & Row, 1954.

BURTON, R.F. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*, Nova York: Dover, 2 vol., 1962. [trad. esp.: *Mi peregrinación a Medina y la Meca*. Barcelona: Laertes, 1990, 2 vol.; traducció d'Alberto Cardín].

CARO BAROJA, J. *Estudios saharianos*. Gijón: Júcar, 1991.

CASAGRANDE, J. *In the Company of Man*. Nova York: Harper & Row, ed. 1960.

CLIFFORD, J. «On Ethnographic Surrealism», *Comparative Studies in Society and History*, XXIII/4, pàg. 539-564, 1980.

—*Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley/Los Angeles: University of Berkeley Press, 1982.

—«On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski», *Representations*, 2, pàg. 118-146, 1983.

CONDOMINAS, G. *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*. París: Mercure, 1974.

—*L'Exotique est quotidien*. París: Plon, 1977. [trad. esp.: *Lo exótico es cotidiano*. Gijón: Júcar, 1991; traducció i pròleg de Manuel Delgado].

—*L'espace social*. París: Flammarion, 1980.

CONRAD, J. *El cor de les tenebres*. Barcelona: Edicions 62, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1940. [trad. esp.: *Los nuer*. Barcelona: Anagrama, 1992].

GRIAULE, M. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, París: Fayard, 1966. [trad. esp.: *Dios de agua*. Barcelona: Alta Fulla, 1987].

JAULIN, R. *La mort sara*. París: Plon 1967. [trad. esp.: *La muerte en los sara*. Barcelona: Mitre, 1985].

KLUCKHOHN, C. *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. Nova York: McGraw-Hill, 1949. [trad. esp.: *Antropología*. Mèxic: FCE, 1981].

LAWRENCE, T.E. *The Seven Pillars of Wisdom*. Nova York: Doubleday, 1936. [trad. esp.: *Los siete pilares de la sabiduría*. Gijón: Júcar, 1986, 2 vol.; traduït per Alberto Cardín].

LEIRIS, M. *Afrique fantôme*. París: Gallimard, 1988.

—«L'ethnologie devant le colonialisme», a *Cinq études d'ethnologie*. París: Gallimard, 1988.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristos tròpics*. Barcelona: Anagrama, 1992.

MALINOWSKI, B. «On the Method of Fieldwork», in *Coral Gardens and their Magic*. Londres: George Allen & Urwin, 1939. vol. I. [trad. esp.: *Los jardines del Coral y su magia*. Barcelona: Labor, 1977; també, sota el títol «Confesiones de ignorancia y fracaso», a J.R. LLOBERA, ed., *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 1975, pàg. 85-97].

—*A Diary in the Strict Sense of the Term*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967. [trad. esp.: *Diario de campo en Melanesia*. Gijón: Júcar, 1991; pròleg d'Alberto Cardín].

—*Els argonautes del Pacífic Occidental*. Barcelona: Edicions 62/La Caixa, 1986.

MALLART, LL. *Sóc fill dels evuzok*. Barcelona: La Campana, 1992.

MAYBURY-LEWIS, D. *The Savage and the Innocent*. Cleveland: World Publishing Co., 1965.

MIDDLETON, J. *The Study of the Lugbara*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1970. [trad. esp.: *Los lugbara de Uganda*, Barcelona: Bellaterra, 1989].

SEGALEN, V. *Les immémoriaux*. París: Plon, 1982.

STOCKING, G.W. «Libros no escritos, cambios de rumbo no marcados: notas para una antihistoria de la antropología», *Revista de Occidente*, 137 (octubre), pàg. 101-131, 1992.

STOCKING, G.W. *Observers observed. History of Anthropology I*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

SWIFT, J. 1981. *Viatges de Gulliver*. Barcelona: Edicions 62/Diputació de Barcelona, 1981.

Alguns referents extraantropològics

DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 1967. [trad. esp.: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1991].

FOSTER, H. et al. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Nova York: Bay Press, 1985. [trad. esp.: *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1986].

FOUCAULT, M. *L'ordre del discurs i altres escrits*. Barcelona: Laia, 1982.

HABERMAS, J. *Coneixement i interès*. Barcelona: Edicions 62/La Caixa, 1987.

HEIDEGGER, M. *Des de l'experiència del pensament*. Barcelona: Edicions 62, 1986.

JAMESON, F. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Oxford: New Left Review, 1984. [trad. esp.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. París, Barcelona, 1991].

LYOTARD, J.-F. *La Condition postmoderne*. París: Ed. de Minuit, 1979. [trad. esp.: *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1985].

NIETZSCHE, F. *La genealogia de la moral*. Barcelona: Laia, 1983.

RICOEUR, P. *La métaphore vive*. París: Seuil, 1975. [trad. esp.: *La metáfora viva*. Madrid: Europa, 1980].

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. [trad. esp.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1988].

VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milà: Garzanti, 1985. [trad. esp.: *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1987].

Teoria

AGAR, M.H. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. Orlando: Academic Press, 1980.

BUENO, G. *Nosotros y ellos*. Oviedo: Pentalfa, 1990.

CARDÍN, A. *Tientos etnológicos*. Gijón: Júcar, 1988.

—1990. *Lo próximo y lo ajeno*. Barcelona: Icaria, 1990.

CÁTEDRA, M. *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar, 1991.

CLIFFORD, J. «El antropólogo en su propia sociedad», *Ethnica*, 5, pàg. 127-134, 1973.

CLIFFORD, J.; MARCUS, E. comps., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. [trad. esp.: *Retóricas de la antropología*. Gijón: Júcar, 1991, amb pròleg de Luis Diaz Viana].

FREEMAN, D. *Margared Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press, 1983. Mass., 1983.

GERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books, 1973. [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*. Mèxic: Gedisa, 1987].

—«Anti anti-relativism», *American Anthropologist*, 86, pàg. 263-278, 1984.

—«El reconocimiento de la antropología», *Cuadernos del Norte*, 35 (gener-feb. de 1986); traducció d'Alberto Cardín.

—«Bajo la mosquitera», *Revista de Occidente*, 105 (febrer de 1990), pàg. 132-141.
—*Work and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988 [El antropólogo como autor. Barcelona: Paidós, 1989; traducció d'Alberto Cardín].

HAMMERSLEY, M. *What's wrong with Ethnography?*. Londres/Nova York: Routledge, 1992.

HARRIS, M. «Historia y significado de la distinción emic/etic», *Luego...*, 2, pàg. 1-17, i 3, pàg. 1-24, 1986.

HEUSCH, L. de «La Nouvelle Ethnographie», *Le Magazin Littéraire*, 223 (octubre de 1985), pàg. 50-51.

KIMBALL, S.; WATSON, J. *Crossing Cultural Boundaries: The anthropological Experience*. San Francisco: Chandler Pu. Co., 1972.

LLOBERA, J.R. *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama, 1991.

MARCUS, G.; FISHER, M.M.J. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

PRATT, M.R. *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington: Indiana University Press.

RABINOW, P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Mèxic: UNAM.

RABINOW, P.; SULLIVAN, P. *Interpretive Social Science*. Berkeley: University of California Press, 1979.

REYNOSO, C. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Mèxic: Gedisa, 1991 (amb articles de Clifford Geertz, Shweder, Agar, Clifford, Marcus i Cushman, Strathern, Tedlock i Tyler).

SAID, E. *Orientalism*. Nova York: Random House, 1979. [*Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1988].

SHWEDER, R.A.; LEVINE, R. *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SONTAG, S. «El antropólogo como héroe», a VVAA, *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

SPERBER, D. *Le savoir des anthropologues*. París: Hermann, 1982.

TYLER, S.A. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Post modern World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

ULIN, R.C. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. University of Texas Press, Austin, 1984. [trad. esp.: *Antropología y teoría social*. Mèxic: Siglo XXI, 1990.

VELASCO, H. «El trabajo de campo en antropología», *Revista de Arqueología*, 18, pàg. 48-55, 1980.

WHITEHEAD, T.L.; CONAWAY, M.E. *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Chicago: University of Illinois, 1986.

WUTHNOW, R.; HUNTER, J.D.; BERGESEN, A.; KURZWEIL, E. *Cultural Analysis*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984. [trad. esp.: *Análisis cultural*. Barcelona: Paidós.

Algunes monografies etnogràfiques

CÁTEDRA, M. *La muerte y otros mundos*. Gijón: Júcar, 1988.

—1989. *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: CIS/Siglo XXI, 1989.

CRAPANZANO, V. *The Fifth World of Foster Bennet: Portrait of a Navaho*. Nova York: Viking Press, 1972.

—*Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

—*Waiting: The Whites of South Africa*. Nova York: Random House, 1985.

DWYER, K. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1982.

FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. París: Gallimard, 1977.

RABINOW, P. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

—*Reflexions on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University California Press, 1977. [trad. esp.: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Gijón: Júcar, 1992; pròleg de María Cátedra].

ROSALDO, R. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Nova York: Cambridge University Press, 1980.

—*Ilongot Headhunting 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

TAUSSIG, M.T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University North Carolina Press, 1980.

TYLER, S.A. *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning and Culture*. Nova York: Academic Press, 1978.