

El coneixement cultural

Carles Salazar Carrasco

PID_00236740

Temps de lectura i comprensió: **5 hores**



Índex

1. L'aparició de la cultura en l'evolució humana.....	5
1.1. Coneixement cultural i adaptació	9
1.2. Els polissons de la ment	11
2. La transmissió de coneixement cultural.....	14
2.1. Cultura i llenguatge	14
2.2. La cultura més enllà del llenguatge	18
2.3. Cultura contraintuïtiva	19
3. El problema del significat.....	22
3.1. La cultura i la ment com a propietats emergents	22
3.2. Trobar sentit en el comportament dels altres	31
4. Entendre la diversitat humana.....	33
5. Les teories de la cultura.....	40
5.1. Evolucionisme cultural	40
5.2. L'historicisme	45
5.3. El funcionalisme	50
5.4. Una nota sobre l'estructuralisme	56
5.5. Més enllà de l'historicisme i el funcionalisme	65
Bibliografia.....	67

1. L'aparició de la cultura en l'evolució humana

Recordem la definició de coneixement cultural: el coneixement que un organisme, que només pot ser un individu humà, adquireix no a partir del medi (coneixement individual) sinó per mitjà de la interacció amb altres individus, que normalment són individus humans.

La manera com la TM és responsable de l'aparició del coneixement cultural és fàcil d'entendre. La TM ens permet introduir-nos, per dir-ho d'alguna manera, en la ment d'altres persones i entendre'n les creences, els desitjos, les intencions i els pensaments. En altres paraules, gràcies a la TM ens podem apropiari del coneixement d'una altra persona, del contingut de la seva ment. Però atès que aquesta altra persona també té TM, el tipus de coneixement que trobem en la seva ment tendeix a incloure el coneixement d'altres individus, que al seu torn també inclouran el d'altres i així successivament. Per tant, el coneixement que podem adquirir gràcies a la TM, que és el que s'origina en interacció amb els altres, és **un coneixement acumulatiu** (semblant al coneixement genètic en aquest punt), perquè adquirint el coneixement d'una altra persona també adquirim, de fet, tot el coneixement que aquesta ha adquirit d'altres individus, que també l'han adquirit d'altres, etc.

Un exemple molt senzill demostrarà clarament la capacitat d'acumulació del coneixement cultural. Mentre llegiu aquest text, podeu pensar que gràcies a la TM sou capaços d'absorbir en la vostra ment tot el que penseu que jo tinc en la meva; en certa mesura, les nostres ments estan comunicades i el que tinc en la meva ment es traspasa a la vostra. Però el coneixement que us transmeto no és exclusivament meu. L'he obtingut d'altra gent (en llibres, conferències, etc.), que al seu torn, el van obtenir d'altres persones, etc. Per tant, el coneixement que adquiriu a través meu en aquest precís instant no és, en cap sentit, un coneixement «individual», sinó col·lectiu. En altres paraules, simplement llegint aquest text, o qualsevol altre, adquiriu un coneixement produït per milers i milers d'individus. No és un miracle, és simplement coneixement cultural.

Aquesta és la raó per la qual molts autors pensen que el coneixement cultural és com un virus que va colonitzar les ments humans (o prehumanes), on va trobar les condicions apropiades per a reproduir-se. Per què en diem «virus»? Un virus és un organisme que entra en el nostre cos i s'hi reproduceix, però no perquè els nostres cossos hagin estat dissenyats per la selecció natural per a albergar virus, sinó simplement com un efecte secundari (gairebé sempre desafortunat) de les nostres característiques corporals. Passa el mateix amb el coneixement cultural –amb la diferència notable que sovint el «virus de la cultura» no és perjudicial sinó que pot ser molt útil per al seu hoste. Tornarem a aquest tema més endavant. Segons la història evolutiva del cervell humà que acabem de veure, no hi va haver res en aquell procés evolutiu que fes que els nostres cervells estiguessin especialment dissenyats per a adquirir el coneixement cultural. La TM no va aparèixer com a resultat d'un procés de selecció natural (com seria el cas del coneixement genètic), amb la finalitat específica de permetre'ns adquirir coneixement cultural. Aquest no podria haver estat,

ni va ser en absolut, l'avantatge selectiu de la TM. No podria haver estat, ni va ser en absolut, la raó per la qual els mutants amb TM es van reproduir més que els que no en tenien. La capacitat de produir i transmetre (i adquirir) coneixement cultural és simplement un efecte secundari de la TM.

Tenint en compte que el coneixement cultural és tan important per a nosaltres, per què la TM no va ser seleccionada amb aquesta finalitat? Doncs bé, quin sentit té disposar d'una eina per a adquirir coneixement cultural quan aquest no existeix, quan encara no hi ha coneixement cultural? Per dir-ho en termes molt simples, en una situació en què ningú té TM i un mutant determinat neix amb aquesta facultat, aquest mutant no tindria cap avantatge selectiu en comparació amb els seus congèneres si, i només si, l'única funció de la TM fos adquirir coneixement cultural, precisament perquè en aquella situació no n'hi havia. Per tant:

L'adquisició de coneixement cultural no va ser la raó per la qual va aparèixer la TM en l'evolució humana, sinó que va ser un efecte secundari d'aquell dispositiu.

L'avantatge selectiu que va conferir la TM a aquell mutant va ser probablement millorar la cooperació amb els seus congèneres, facilitar la interacció amb la seva descendència (si era una dona) o fer servir les eines fabricades pels seus companys d'espècie: probablement les tres coses més o menys alhora. Són funcions que molt probablement van ajudar el mutant a reproduir-se més que els altres membres de l'espècie. Però cap d'aquestes funcions està directament relacionada amb la producció de coneixement cultural, tret potser de l'última, l'intercanvi d'eines, perquè si compartim eines comencem a intercanviar certa forma de coneixement, el que està implícit en la fabricació de l'eina.

Sigui quin sigui el cas, l'efecte secundari a què va donar lloc la TM, l'aparició del coneixement cultural, va arribar a tenir conseqüències absolutament revolucionàries per a la història de la vida en aquest planeta. Fem una ullada a les **principals característiques del coneixement cultural** en comparació amb altres formes de coneixement que els humans compartim amb altres organismes (el coneixement individual i el genètic).

1) El coneixement cultural no és innat. No el tenim en néixer, sinó que l'adquirim, l'aprenem, per mitjà de la interacció amb altres éssers humans i no amb el medi, com en el cas del coneixement individual.

2) A diferència del coneixement individual, i igual que el coneixement genètic, es pot acumular. És sempre un coneixement col·lectiu, és compartit per un grup d'individus, però no per tots els membres de l'espècie humana, ja que per a adquirir coneixement cultural hem de relacionar-nos amb l'individu que posseeix aquell coneixement (ja sigui directament o indirectament, interactu-

ant amb algú que ha interactuat amb algú altre, que ha interactuat amb algú altre, etc.). Atès que les nostres interaccions amb membres de la nostra espècie són limitades –no podem interactuar amb tots els membres de l'espècie humana que existeixen i que han existit fins aleshores, ni tan sols indirectament–, només compartim el nostre coneixement cultural amb un grup finit d'individus. Comencem a entendre, doncs, les causes de les diferències culturals.

3) El coneixement cultural no solament es pot plasmar en les idees, teories i pensaments que adquirim d'altres persones quan parlem amb elles, sinó també en objectes materials. No solament els textos escrits, sinó qualsevol objecte manufacturat pot expressar el coneixement cultural. Pensem en tots els objectes manufacturats que ens envolten en aquest moment i tot el coneixement cultural que encarnen, és a dir, el coneixement cultural que implica la seva producció.

4) Igual que el coneixement genètic, el coneixement cultural no necessita gaire processament cognitiu. També pot ser pràcticament «automàtic» i inconscient. Recordem que una de les deficiències del coneixement individual és que requereix una inversió cognitiva: hem de ser capaços de recordar les experiències que hem tingut en les nostres interaccions amb el medi i cal que processem la informació que prové d'aquestes experiències, o els records que en tenim. Per bé que tot això pot tenir lloc de manera inconscient, la diferència entre el coneixement cultural i el coneixement individual és significativa. El coneixement cultural també necessita cert processament cognitiu: hem d'adquirir-lo d'algú altre, necessitem un mòdul cognitiu específic per a aquest objectiu, un «programari» especial (la TM), però és un processament cognitiu molt limitat en comparació amb la gran quantitat de coneixements que es poden activar amb el simple acte d'aprendre d'una altra persona. I això és així perquè tot coneixement cultural és col·lectiu, qualsevol unitat de coneixement cultural és sempre un coneixement col·lectiu. Però per a adquirir aquest coneixement cultural, no cal que processem mentalment tots els coneixements individuals que el componen. Per aquesta raó, el coneixement cultural també és menys costós cognitivament en termes comparatius (sobretot comparat amb el coneixement individual). Potser no és tan poc costós com el coneixement genètic, per al qual cal que hi hagi processament cognitiu, però continua sent molt poc costós a la llum d'uns resultats absolutament fabulosos (en termes evolutius).

Imaginem la gran quantitat de coneixements individuals que es necessiten per a fabricar un ordinador. Ningú no seria capaç de fabricar ni tan sols l'ordinador més simple si hagués de partir de zero, només amb les matèries primeres. Seria absolutament impossible.

En certa mesura, es podria dir que el coneixement cultural té tots els avantatges dels coneixements genètic i individual i cap dels seus desavantatges. A diferència del coneixement genètic, que és molt rígid perquè només pot canviar (a un ritme molt lent, segons el cicle reproductiu de l'organisme) per mitjà de

mutacions fortuïtes i la selecció natural, el coneixement cultural és més flexible. Però no tant com el coneixement individual. El coneixement individual pot canviar en tan sols uns segons: pensem que no plou i de sobte ens adonem que sí; la interacció amb el medi ha modificat la nostra percepció del temps atmosfèric en pocs segons. El coneixement cultural pot canviar, però d'una manera molt més lenta i fragmentària.

El coneixement cultural adquirit per un individu varia al llarg de la seva vida. Al principi, tenim molt poc coneixement cultural (i també molt poc coneixement individual, només disposem de coneixement genètic), però n'anem adquirint a mesura que ens fem grans. De vegades, creixem en una cultura determinada i adquirim un cert tipus de coneixement cultural quan som petits, i després d'adults emigrem a un país amb una altra cultura. Interactuem amb persones diverses i, per tant, aprenem coses diferents en aquella nova societat. En conseqüència, el conjunt dels nostres coneixements culturals pot variar, tot i que no són mai canvis radicals. No es pot transformar el 100% del nostre coneixement cultural, sinó cauríem en un estat de confusió absoluta.

El coneixement cultural d'una societat (recordem que sempre és compartit per un col·lectiu) també varia al llarg del temps. El que tenim ara en la nostra societat és diferent del que tenien els nostres avantpassats fa cent o dos-cents, o fins i tot tan sols cinquanta. Però els canvis culturals que es produeixen en una mateixa societat al llarg de la història no són mai canvis radicals, i quan ho són donen lloc a situacions de confusió i anomia. Com ha estat el cas, per exemple, d'algunes societats colonitzades que, en un període de temps relativament breu, de vegades només uns quants anys, han vist que tot el seu sistema cultural, o gran part, queden destruïts per un poder colonial extern. (L'anomia és la manca de normes morals o socials.)

En qualsevol cas, per molt que el canvi cultural sigui lent i parcial, sempre és més ràpid i més radical que les transformacions en el coneixement genètic. Tenim gairebé el mateix genoma que els éssers humans que van viure fa 100.000 anys; els gens són si fa no fa els mateixos, però les cultures han canviat molt.

Per tant, a diferència del coneixement genètic, el coneixement cultural pot canviar a un ritme més ràpid. Això significa que podem utilitzar-lo per a adaptar-nos a entorns canviants sense que això impliqui una transformació del coneixement genètic.

També podem fer el mateix amb el coneixement individual (nosaltres i els altres animals que també en disposen). Però hi ha una diferència molt important respecte del coneixement individual, que ja hem vist abans. Mentre que el coneixement individual només el pot adquirir un únic individu al llarg de la vida (i conservar-lo en la memòria), el coneixement cultural és col·lectiu: tot el coneixement compartit pels membres d'una societat i no solament el produït

per les persones que viuen en un moment determinat, sinó també pels seus avantpassats, atès que el coneixement cultural, com el coneixement genètic, es pot transmetre de generació en generació.

1.1. Coneixement cultural i adaptació

El coneixement cultural pot ser un mecanisme molt potent d'adaptació, més que el coneixement individual (que és molt limitat), ja que es deriva de les experiències de milers d'individus, i molt més flexible que el coneixement genètic, que no és tan limitat com l'individual, però sí que, en canvi, és molt rígid. Gràcies al coneixement cultural, els éssers humans hem estat capaços de viure i reproduir-nos pràcticament en tots els medis de la Terra i dominar sobre tots els altres organismes vius. No obstant això, el coneixement cultural no és perfecte, ja que té, almenys, una mancança. Es podria dir que és una mancança menor a la llum dels avantatges que ofereix, però tot i així és un defecte. Acabem de dir que és (pot ser) un mecanisme d'adaptació excel·lent, per exemple, per a augmentar l'adaptació biològica de l'espècie humana gairebé en qualsevol medi. El problema, però, és que el coneixement cultural *no ha de ser* sempre adaptatiu.

Què significa que una forma de coneixement sigui **no adaptativa o maladaptativa**? Simplement que aquell coneixement no incrementa l'eficàcia biològica de l'individu que el posseeix. El coneixement individual pot ser maladaptatiu, per exemple, quan per alguna raó obtenim un coneixement erroni sobre el medi.

Mengem una planta que pensem que és comestible i resulta que no ho és, perquè l'hem confós amb una altra. Si com a conseqüència morim, emmalaltim o experimentem qualsevol circumstància que perjudiqui la nostra eficàcia reproductiva, aquell coneixement individual maladaptatiu («aquesta planta és comestible» quan en realitat no ho és) morirà amb nosaltres de totes maneres, ja que no podem transmetre el nostre coneixement individual a cap altra persona.

El coneixement genètic també pot ser maladaptatiu quan el medi on viu una espècie determinada varia. Quan té lloc un canvi en les condicions ambientals, aquesta espècie no es podrà reproduir en el nou medi, o no es reproduirà tant com una altra que estigui millor adaptada. Per això, el seu coneixement genètic esdevindrà maladaptatiu i a la llarga desapareixerà, ja sigui perquè l'espècie s'ha extingit o perquè ha tingut lloc una mutació que ha eliminat o desactivat els gens maladaptatius. A una altra escala, passa exactament el mateix quan apareix una mutació maladaptativa en un individu determinat. Aquell individu, per definició, no es reproduirà tant com els altres no mutants de l'espècie, per la qual cosa la mutació no es replicarà i desapareixerà.

Però la situació és completament diferent pel que fa al coneixement cultural. Un element no adaptatiu de coneixement cultural és, de nou, aquell que obstaculitza l'eficàcia reproductiva de qui el posseeix. Però el coneixement cultural es pot reproduir ell mateix independentment de la reproducció biològica de qui el posseeix. I això és així perquè les vies per les quals es transmet el

coneixement cultural no són les mateixes per les quals circula el coneixement genètic. Sovint, són vies paral·leles, però encara que discorren en paral·lel, són diferents. Només podem obtenir gens dels nostres pares, de manera que no podem obtenir-los d'algú que no hagi aconseguit reproduir-se. Els gens només circulen verticalment. Bona part dels missatges culturals que adquirim provenen també dels nostres pares. Però hi ha molts altres missatges culturals que sorgeixen d'altres fonts. Els missatges culturals circulen verticalment, horitzontalment i, encara més important, obliquament. Convé destacar que podem obtenir missatges culturals de persones que no s'han reproduït. Per tant, el coneixement cultural que esdevé maladaptatiu, en el sentit que impedeix que les persones es reproduïxin o fa que es reproduïxin a un ritme més lent que les que no han rebut aquests missatges culturals, pot propagar-se i replicar-se igualment. Aquí és on l'analogia entre cultura i virus mental resulta especialment incisiva. Un virus ens pot matar, com el virus de la grip o la sida. Però els virus es reproduïxen perquè abans d'eliminar l'hoste han aconseguit colonitzar un altre organisme; si no s'extingirien i això seria la fi de tots dos. Passa el mateix amb els missatges culturals. Un missatge cultural podria matar-nos o simplement impedir que ens reproduïssim al mateix ritme que algú que no l'hagi rebut. I, tanmateix, abans de morir, hi ha moltes maneres d'estendre aquest missatge a altres ments, que poden ser les d'altres persones a part dels nostres fills (si en tenim).

Per resumir les idees que hem exposat fins ara, es podria dir que el coneixement cultural es pot relacionar amb la ment humana de tres maneres:

1) Relació simbiòtica. És el coneixement cultural adaptatiu, és a dir, aquell que incrementa l'eficàcia reproductiva dels qui l'adquireixen. Pensem, per exemple, en el coneixement cultural que permet que el caçador inuit pugui sobreviure a la regió polar.

2) Relació de comensalisme. És el coneixement cultural que utilitza la ment humana sense augmentar ni disminuir l'eficàcia reproductiva. Els seus efectes són neutrals, ni adaptatius ni maladaptatius. Pensem en l'ensenyament universitari. Les persones amb carrera universitària tenen més fills que la resta? En la majoria de països, els universitaris no són especialment prolífics ni tan sols més prolífics que la resta de la població.

3) Relació parasitària. És el coneixement cultural maladaptatiu, que és el que dificulta l'eficàcia reproductiva d'aquells que l'adquireixen. Pensem en les pràctiques contraceptives: són pràctiques culturals que aprofiten els instints sexuals però impedeixen la reproducció. Cal assenyalar que el coneixement cultural maladaptatiu no és «dolent» en el sentit moral de la paraula. Podem pensar que no tenir fills és bo per a nosaltres, per a la societat i per a l'economia. Però, amb tot, des del punt de vista biològic, el nostre comportament és maladaptatiu per la simple raó que tenim menys fills.

És la paradoxa de la cultura. El millor mecanisme que tenim els humans per a adaptar-nos a medis tan diferents és el mateix que genera missatges no adaptatius.

En altres paraules, les cultures humanes són alhora adaptatives i no adaptatives. Totes les cultures humanes tenen trets adaptatius i no adaptatius, perquè, com afirmen alguns autors, és el preu que hem de pagar per a gaudir de tots els beneficis que ofereix el coneixement cultural.

1.2. Els polissons de la ment

Per tant, si no ha de ser necessàriament adaptatiu, quines característiques ha de tenir el coneixement cultural per tal de poder colonitzar les ments humanes? Ras i curt, ha de trobar les condicions apropiades per a reproduir-se. El coneixement cultural es beneficia, per dir-ho d'alguna manera, de qualsevol estructura que troba dins la ment que colonitza, la qual utilitza per a les seves pròpies finalitats: colonitzar una altra ment per reproduir-se. Aquestes estructures les pot aportar el coneixement genètic i aleshores direm que el coneixement cultural s'aprofita dels nostres instints, del nostre coneixement individual, és a dir, de la nostra experiència; o bé les aporta el coneixement cultural previ, la qual cosa significa que els missatges culturals aprofiten el coneixement cultural preexistent per a replicar-se.

Pensem en els missatges que en aquest precís instant entren a la nostra ment mentre llegim aquest text. Quines condicions els permetran replicar-se? En primer lloc, cal complir unes condicions biològiques determinades. S'ha de tenir un cert tipus de cervell per a entendre aquests missatges, i ha de ser un cervell humà (coneixement genètic). Però, a més, aquest cervell ha de tenir cert coneixement cultural previ per tal de poder entendre què està llegint: habilitats de lectura, coneixement de la llengua, formació prèvia, etc. (coneixement cultural). D'altra banda, diversos aspectes de la nostra experiència individual ens poden fer més susceptibles a entendre aquests missatges i que ens agradin (coneixement individual). Tot això fa que la nostra ment tendeixi a convertir-se en l'hoste dels missatges culturals que rebem en aquest precís moment.

Posem uns quants exemples que ens permetran entendre-ho millor.

El primer exemple és el sistema de castes hindú. A l'Índia, la societat tradicional es divideix en una sèrie de grups endogàmics organitzats jeràrquicament anomenats castes. (Endogàmic significa que una persona només es pot casar amb algú que formi part de la seva casta.) Aquests grups constituïen la columna vertebral de la societat índia i se'ls hi conferien les principals funcions polítiques i econòmiques. Hi havia formes molt rígides de regular la interacció entre membres de castes diferents, basades en nocions de puresa i contaminació. Les castes superiors es consideraven més pures que les inferiors i, entre altres coses, els seus membres no podien tocar cap aliment que hagués estat en contacte amb algú d'una casta inferior. Però per quina raó aquesta ideologia de puresa i contaminació en relació amb els éssers humans ha estat tan dominant en la història de l'Índia? Als que no hem crescut en aquesta cultura ens costa molt entendre que algú pugui considerar que un altre ésser humà és una font de contaminació només pel fet de pertànyer a una casta inferior, fins al punt de no poder consumir cap aliment que simplement hagi estat tocat per un dels seus membres. Però aquesta ideologia cultural no va subsistir durant tant de temps perquè complís una funció adaptativa en la societat índia. El fet de no consumir cap aliment que hagi estat tocat per un membre d'una casta inferior no augmenta en absolut l'eficàcia reproductiva. Els perjudicis de casta van sobreviure perquè

es van aprofitar d'importants reaccions instintives arrelades en el sistema immunològic. Tots els éssers humans som especialment primmirats amb allò que mengem, ja que els aliments poden ser un font de gèrmens i contaminants perillosos. Però la manera de manifestar aquesta cautela innata pel que fa al menjar pot estar marcada substancialment per l'educació cultural. A tots ens repugnen els aliments bruts i, com a resultat, som molt sensibles als missatges que ens alerten de les seves característiques. La informació relativa a la naturalesa «contaminada» d'un aliment en particular –perquè ha estat tocat per una persona indesitjable– penetrarà molt fàcilment en la nostra ment i ens farà reaccionar en conseqüència. Els occidentals no consideren desagradables els aliments que han tocat altres persones, però és perquè no s'han criat en aquella cultura particular.

Un segon exemple prové del que podríem definir com la «cultura del dolç». Moltes societats humanes, incloent-hi les occidentals, tenen una potent indústria d'aliments dolços: llaminadures, pastissos, xocolata, gelats, etc. Cada dia s'inverteixen molts diners a fer-ne publicitat i adquirir-los. Pràcticament totes les societats tenen centenars de receptes per a preparar plats dolços. La cultura del dolç és adaptativa? Probablement no. Si mengem massa dolços ens engreixem i tendim a patir malalties cardíaques. És evident que la nostra afició a les llaminadures (que compartim amb altres mamífers) va tenir una funció adaptativa en èpoques ancestrals. Els aliments ensucrats són rics en calories i permeten metabolitzar una gran quantitat d'energia en un període de temps relativament curt. El desig de consumir aliments dolços és adaptatiu en un context d'exercici físic constant i, sobretot, en un entorn en què no abunden, com qualsevol medi natural. Però els éssers humans, sobretot a Occident, hem alterat aquest medi gràcies al coneixement cultural, que ha creat una poderosa indústria del dolç. Totes les pràctiques culturals relacionades amb el consum de dolços (torrons de Nadal, postres, coques de Sant Joan, etc.) tenen èxit, no perquè siguin adaptatives (no ho són; són perjudicials per a la salut), sinó perquè s'aprofiten de la nostra afició innata per les llaminadures.

Un tercer i últim exemple ens l'ofereix la creença en els esperits. És una de les creences més esteses en totes les religions humanes: la idea que hi ha éssers invisibles al nostre voltant, normalment força poderosos, alguns amigables però la majora malèvols, capaços de causar-nos tot tipus de mals. Cada cultura defineix els esperits d'una manera determinada: elfs, fades, follets, dimonis, esperits, gnoms, fantasmes o esperits dels difunts, però tots tenen una característica en comú: en general són invisibles, tot i que sovint es poden manifestar d'alguna manera (que ens sol fer por). Per què els éssers humans de tantes societats diferents amb cultures tan diverses creuen en aquests éssers invisibles? Quin sentit té creure en alguna cosa que no es pot veure? Els primats, en general, són vulnerables en la foscor. A diferència d'altres mamífers, tenim el sentit de l'olfacte relativament atrofiat en benefici de la vista. Per això, quan som a les fosques no rebem gaire informació de l'entorn, a part de la informació auditiva. En aquestes condicions, el més petit soroll tendirà a posar-nos en estat d'alerta. Què ha estat això? Qui hi ha? El nostre sistema nerviós es prepara automàticament per a fer front a un perill desconegut. Aquesta va ser una reacció clarament adaptativa per als nostres avantpassats, ja que només els que estaven alerta i preparats per a actuar en aquella situació tenien possibilitats de sobreviure als atacs dels depredadors o als enemics que podien assetjar-los en la foscor. Per això, tots ens inquietem quan sentim sorolls i no podem identificar qui els fa. Així, en una cultura que ens diu que hi ha éssers invisibles que ens poden atrapar –no els podem veure, però hi són– i que si escoltem atentament posem copsar la seva presència..., aquest tipus de creença s'adherirà a la nostra ment de manera fàcil i ràpida, per molt maladaptativa que sigui.

Però no tot el coneixement cultural és així. Ja he dit abans que gràcies al coneixement cultural els éssers humans podem viure pràcticament en qualsevol medi i hem arribat a dominar totes les altres espècies vives. Les cultures també poden ser, doncs, adaptatives. Però el que volia subratllar amb aquests exemples de coneixement cultural maladaptatiu és una característica molt important d'aquest tipus de coneixement:

El coneixement cultural no existeix perquè és o pugui ser adaptatiu. L'adaptació és omnipresent en el món biològic. Així és com els biòlegs expliquen les característiques de qualsevol espècie. Les males adaptacions sorgeixen de tant en tant, sobretot en entorns canviants. Però cap no pot sobreviure sense la intervenció implacable de la selecció natural.

No hi ha res semblant en el món cultural humà. Possiblement les pràctiques culturals molt maladaptatives podrien comportar la total extinció dels éssers humans que les han adoptat, i no hi ha manera que les cultures puguin sobreviure sense ments humanes. Però la majoria dels missatges culturals maladaptats s'estenen molt abans que l'extinció biològica dels seus hostes humans. Aquesta podria ser una de les raons per les quals els científics socials creien tradicionalment que la biologia no tenia res a veure amb la cultura. L'evolució per selecció natural s'aplica a la història natural però no a la història cultural de les societats humanes, de manera que podien descartar-la elegantment de l'estudi de la cultura. Però això no és cert. No és cert perquè per molt maladaptatives que siguin les pràctiques culturals, han de colonitzar els cervells humans per a sobreviure. I tots els cervells humans són fruit de l'evolució biològica de l'espècie. Tornarem a aquest tema en el mòdul didàctic 3.

2. La transmissió de coneixement cultural

El coneixement genètic no adaptatiu acaba desapareixent perquè, per definició, dificulta l'eficàcia reproductiva dels organismes que tenen aquest coneixement, el qual només es pot transmetre per mitjà de la reproducció biològica. Això no és un problema per al coneixement individual, ja que, per definició, no es pot transmetre. Tant els coneixements individuals adaptatius com els no adaptatius desapareixen amb les persones que els tenen. La situació del coneixement cultural és completament diferent. Es poden transmetre tant els coneixements culturals adaptatius com els no adaptatius, perquè la capacitat de replicació del coneixement cultural no és fruit del seu valor adaptatiu. Així, doncs, com es transmet el coneixement cultural d'un individu a un altre? És una pregunta fonamental, perquè, segons el model epidemiològic de reproducció cultural que hem plantejat, l'existència mateixa de la cultura, l'existència de missatges culturals, depèn de la seva capacitat per produir còpies d'ella mateixa.

2.1. Cultura i llenguatge

Assimilem el coneixement cultural mitjançant la comunicació. En aquest apartat, analitzarem un dels principals mitjans que utilitzem els éssers humans per a comunicar coneixement cultural: el **llenguatge**. El llenguatge i la cultura estan tan estretament interrelacionats que sovint tendim a confondre'ls. Tot-hom que té una llengua té cultura, i viceversa (tret potser de les persones que presenten algun tipus de patologia: sordmuts, etc.). Però el llenguatge no és el mateix que la cultura. Una llengua és simplement un instrument de comunicació. Hi ha qui prefereix definir la principal funció de la llengua com un instrument del pensament més que no pas de la comunicació. Sigui el que sigui, això no afecta la idea a la qual vull arribar ara. I és que la llengua no té cap significat en ella mateixa –a diferència de les cultures, que hem definit com «sistemes de significat»–, tret, potser, de la necessitat o la voluntat de pensar o comunicar. Hi pot haver alguns significats addicionals lligats a algunes llengües determinades en algunes circumstàncies històriques: per exemple, a algunes poblacions els agrada manifestar la seva identitat nacional o ètnica per mitjà de la llengua. Però és un significat purament accidental. No té res a veure amb la funció essencial d'una llengua, que és fer possible la comunicació i el pensament humans.

La segona confusió té a veure amb els seus orígens. En general, s'assumeix que les llengües s'aprenen, perquè naixem sense llenguatge i acabem parlant la llengua que fan servir els que ens envolten. Tot fa pensar, doncs, que la llengua forma part del coneixement cultural i que l'aprenem de la mateixa manera que la resta de la cultura. Però aquesta confusió va ser finalment resolta pel lingüista nord-americà Noam Chomsky en la dècada de 1960. Ja ho hem esmen-

tat en parlar dels mòduls cognitius i el DAL, per tant no cal repetir-ho ara. El problema, tanmateix, tal com he assenyalat abans, és que encara que, seguint la teoria de Chomsky, acceptem el caràcter innat de la capacitat d'aprendre una llengua, sempre n'haurèm d'explicar els orígens evolutius. Quina mena de pressions selectives van actuar sobre els nostres avantpassats muts perquè la capacitat d'aprendre una llengua esdevingués adaptativa en aquell entorn? Però no té cap sentit tenir la capacitat d'aprendre una llengua quan no hi ha llengua per a aprendre!

Se'ns ha plantejat un problema semblant a l'hora d'intentar explicar els orígens evolutius de la capacitat d'assimilar el coneixement cultural. Hem arribat a la conclusió que la capacitat d'assimilar una cultura prové del mòdul TM. Però aquest mòdul no va ser dissenyat per la selecció natural amb aquesta finalitat. Per aquesta raó, diem que la cultura és un *virus* de la ment. Ara bé, el biòleg nord-americà Stephen Jay Gould va proposar el concepte d'«exaptació» o «carcanyol» per a referir-se a aquest fenomen. Segons Gould, les **exaptacions o carcanyols** són molt comuns en l'evolució. Un òrgan o tret biològic que ha estat seleccionat per a una finalitat concreta, per fer una funció determinada, acaba fent una altra funció. Posa l'exemple de les ales dels insectes i les plomes de les aus:

Sembla que originalment les ales van ser seleccionades per a la regulació tèrmica. Però al final es van utilitzar per a volar. Volar no és, doncs, la «funció» biològica de les ales dels insectes (o no ho va ser originalment), per tant podríem dir que van ser «exaptades», i no adaptades, per a volar.

En un altre text, Gould fa servir el concepte de «carcanyol» per referir-se al mateix. En un article titulat precisament «Els carcanyols de Sant Marc» (1979), Gould i el genetista nord-americà Richard Lewontin van intentar argumentar que algunes de les característiques biològiques d'un organisme no són adaptacions sinó simplement subproductes d'una altra cosa. I ho van il·lustrar amb una metàfora dels carcanyols de la basílica de Sant Marc de Venècia.

Els carcanyols són els espais laterals i inferiors compresos entre dues voltes contigües l'existència dels quals és un producte derivat de la construcció de les voltes, és a dir, no s'han construït a propòsit. I tot i això, a Sant Marc, i en molts altres llocs, estan pintats amb escenes de la Bíblia o el que sigui. Però aquesta no és la seva funció: la seva funció és simplement resoldre un problema arquitectònic (com sostenir la cúpula per mitjà d'aquestes voltes).

El mateix passa amb molts trets biològics. Ho hem vist abans amb la TM, que inicialment es devia haver seleccionat per facilitar la comunicació i la coordinació de grans grups cooperatius i finalment es va utilitzar per a ubicar-hi el virus de la cultura, per a assimilar el coneixement cultural. Pel que fa al DAL (o a qualsevol tret biològic que se'n pugui considerar precursor), no sabem quina devia ser la seva funció inicial abans de ser cooptat per les seves finalitats actuals. Es podria dir que, quan apareix certa forma de protollenguatge, una millor capacitat per a adquirir-lo i usar-lo pot millorar la comunicació entre dos individus que comparteixen aquesta capacitat, com per exemple una mare i el seu fill. Per això, una femella mutant amb aquesta capacitat millorada

gaudiria d'un avantatge selectiu en comparació amb les altres, perquè es podria comunicar millor amb els seus descendents, que també és probable que tinguessin el gen mutant d'habilitats lingüístiques. Observem aquí que això no s'aplica de la mateixa manera als mascles, perquè els homes no estan mai segurs de la seva paternitat, encara que visquin en una comunitat monògama. Això podria explicar per què les dones no solament entenen millor els estats mentals d'altres persones, sinó també per què són més bones conversadores.

Sigui el que sigui, ja sabem que els éssers humans són els únics organismes capaços d'aprendre una llengua. Però els animals no humans sembla que també poden comunicar-se entre si (aus, balenes, etc.). Quina és la diferència entre els llenguatges humans i els animals? És un tema molt polèmic. Sabem que els llenguatges humans són qualitativament diferents dels que utilitzen els animals no humans. Però encara no sabem del cert en què rau aquesta diferència qualitativa. Cal assenyalar que els llenguatges humans són un misteri evolutiu: no hi ha precedents de llenguatges humans en el regne animal, ni etapes intermèdies entre els llenguatges humans i els no humans. Però en què es diferencien? Segons una escola de pensament, el que sembla que no tenen els llenguatges animals és **sintaxi**. Per exemple, la mona verda produeix diferents tipus de crides d'alarma, diferents udols, segons el depredador que s'acosta. Però el que no saben fer és combinar diversos udols per referir-se a coses diferents. I, presumiblement, la raó és que no tenen sintaxi.

Altres autors pensen que la diferència crucial té a veure amb l'anomenada **referència simbòlica**. Els llenguatges humans són simbòlics, mentre que els no humans no ho són. Això significa que la relació entre les paraules i les coses a les quals es refereixen és totalment arbitrària, convencional. Això permet als éssers humans inventar noves paraules per a referir-se a coses o experiències noves. Els animals no ho saben fer. Una llengua simbòlica ens permet separar, per dir-ho així, les paraules dels objectes: podem pronunciar les paraules sense veure els objectes als quals es refereixen. Per exemple, podem parlar del cotxe que ens vam comprar ahir, de com funciona, etc. Les nostres paraules tenen sentit encara que no puguem veure el cotxe. Potser és mentida i el cotxe ni tan sols existeix. I tot i així tothom entén què diem. Per contra, no podem riure o plorar sense l'emoció corresponent (a no ser que fingim, i això no és fàcil o, en tot cas, és sempre més difícil que dir mentides). De la mateixa manera, la mona verda no pot proferir cap crida si no s'enfronta a una situació que la desencadeni.

Totes dues coses estan, sens dubte, relacionades. La referència simbòlica és possible perquè les paraules no estan relacionades amb les coses, sinó amb altres paraules, i la sintaxi és precisament el que permet als cervells humans associar paraules amb paraules. Però potser la diferència més important entre els llenguatges humans i els no humans és que els humans utilitzem la llengua per referir-nos a les nostres intencions, per posar de manifest les nostres intencions o estats mentals i per entendre i copsar les intencions o els estats mentals dels altres. El científic cognitiu Thom Scott-Philips ha qualificat la

comunicació d'intencions com una comunicació ostensiva o ostensivoinferencial, i l'ha diferenciat de la comunicació informativa, que anomena model de codi (*code model*). (vegeu la bibliografia). Els animals no poden comunicar estats mentals perquè no tenen TM. Probablement això explica per què les seves llengües són tan diferents de les nostres: la seva funció no és comunicar estats mentals, sinó informació. En paraules d'Scott-Philips, només tenen una comunicació de codi.

Per exemple, quan estan en zel, les femelles d'algunes espècies desprenen una olor que incita els mascles a copular-hi, els excita sexualment. Podríem dir que aquesta olor és un tipus de «llenguatge» que transmet certa informació: «estic en zel i preparada per a copular, etc.». Però això només és una metàfora, perquè ni la femella té cap intenció de comunicar res, ni el mascle cap mena d'intenció. És, com si diguéssim, un procés automàtic: la femella està en zel i desprèn una olor característica, el mascle detecta l'olor i copula amb la femella. Es pot observar el mateix amb determinats artefactes, com els termòstats i els sistemes de calefacció. Un termòstat detecta un canvi de temperatura i engega la calefacció o l'apaga segons el cas. Però ni el termòstat ni la calefacció tenen cap intenció, no volen comunicar cap estat mental perquè no tenen ment.

És cert que podem deduir alguns estats mentals molt simples, com ara les intencions, sense cap comunicació lingüística explícita. Aquesta és la raó per la qual podem atribuir intencions als animals no humans, fins i tot «creences» rudimentàries (el gos creu que arriba el seu amo) o «desitjos» (el gat té gana, etc.). Però, de nou, sense llenguatge no podem comunicar aquestes intencions a algú altre. Ni el gos ni el gat pretenen que coneguem quines són les seves intencions, ens pertoca a nosaltres «deduir» aquests estats mentals a partir del seu comportament. Cal assenyalar aquí una diferència important respecte a la comunicació lingüística humana: el gos potser vol que li portem menjar, però el que vol realment és el menjar, no que nosaltres sapiguem que el vol. D'altra banda, els infants preverbals entenen fàcilment les intencions d'altres persones i són capaços de comunicar les seves, sempre que siguin intencions senzilles (com ara «vull això», «no vull això», etc.). Així, doncs, en aquest cas hi ha comunicació d'intencions sense llenguatge. Però no saben entendre ni comunicar estats complexos de la ment, com ara falses creences, sense llenguatge.

Els éssers humans conservem algunes «restes» dels llenguatges d'animals no humans. Per exemple, de vegades quan estem molt enfadats, cridem. Per què? Probablement, perquè intentem espantar l'altra persona amb els nostres crits. Però alguns cops ho fem instintivament, automàticament, com si no fos la ment sinó el cos el que «decideix» cridar, de la mateixa manera que els gossos borden quan veuen que se'ls acosta un perill. Fixem-nos en la diferència amb la comunicació ostensiva. Tant els crits d'enuig com l'ensurt que provoquen són reaccions instintives, mentre que la comunicació ostensiva no té res d'instintiu. Per reaccions instintives, em refereixo a comportaments fortament arrelats en el sistema nerviós animal i que, per tant, tenen una història evolutiva concreta. Bordant i ensenyant les dents a possibles atacants, els gossos, o els seus avantpassats, devien augmentar la seva capacitat de supervivència i reproducció. No hi ha res de semblant en la comunicació ostensiva. De fet,

sembla que en la comunicació ostensiva i en la comunicació de codi hi participen diferents regions cerebrals: l'escorça prefrontal en la primera, i el cerebel en la segona.

Així, les llengües humanes s'utilitzen per transmetre les intencions del parlant, és a dir, perquè les nostres ments es comuniquin entre si. I aquesta és la raó per la qual la relació entre llengua i coneixement cultural és tan estreta.

Podríem resumir les relacions entre llengua i cultura en dos principis. En primer lloc, sense llengua no podríem comunicar els continguts de la nostra ment a altres persones, per la qual cosa, encara que tinguéssim TM, el coneixement cultural no existiria. Sense TM, que sembla que és a la base de tot això, la llengua no podria satisfer cap propòsit, ja que no tindríem cap estat mental per a comunicar.

2.2. La cultura més enllà del llenguatge

El llenguatge és, doncs, gairebé per definició, l'instrument de la cultura. Això no significa, però, que sempre assimilem el coneixement cultural per mitjà de comunicacions verbals explícites. Pensem en una conversa normal i corrent. En general, no fem explícit tot el que volem dir perquè donem per descomptat que l'altra persona ja en té indicis. Per això algunes vegades és difícil entendre les converses d'altres persones, perquè no sabem de què van, no tenim ni idea del coneixement implícit que cadascú assumeix que té el seu interlocutor. Això s'anomena *indexicalitat de la comunicació humana*, que significa que diguem el que diguem en qualsevol moment, sempre hi ha alguna cosa que queda «sense dir». Com menys coneixement implícit compartim amb el nostre interlocutor, més explícites seran les nostres comunicacions verbals.

Pensem en la manera com els nens aprenen dels adults, com assimilen el coneixement cultural de la societat en què han crescut. De vegades, poden ser instruccions verbals molt explícites, per exemple el que els pares els diuen què han de fer i el què no, o les ordres que reben a l'escola, etc. Però sovint també aprenen per imitació; simplement observen com es comporten els adults o com parlen d'una manera determinada, i repeteixen, imiten, el que veuen. Fixem-nos també que aquestes formes culturals no lingüístiques solen tenir lloc en el que podríem definir com entorns saturats de llenguatge.

En altres paraules, tot i que molta informació lingüística entra en la nostra ment sense instruccions verbals explícites, les comunicacions lingüístiques són necessàries com una mena de bastida externa o explícita per a fer possible la comunicació no lingüística.

D'una manera o altra, al cap del dia, entren a la nostra ment una gran quantitat de missatges culturals en forma de costums, pràctiques, estils de vida, maneres de fer o no fer coses que ni tant sols sabíem que teníem, i això és perquè no som conscients que s'han ficat en la nostra ment. Però constitueixen una mena de context o base inconscient sobre la qual es poden construir altres formes culturals, de vegades en contradicció absoluta amb el que roman a l'inconscient, el que ha quedat «sense dir» en la comunicació humana.

Imaginem que la ment humana és una mena de cistell que es va omplint amb diferents capes d'objectes. En tot moment, només podem veure l'última capa que s'ha introduït al cistell; els altres objectes queden ocults a sota, tot i que encara hi són. El mateix passa amb la ment. Només l'última capa de missatges culturals roman conscient, per dir-ho d'alguna manera, però a mesura que van entrant missatges, els primers s'allunyen de la consciència per deixar lloc als nous.

Amb tants coneixements culturals emmagatzemats a la ment, no és estrany que les afirmacions verbals explícites en relació amb el que pensem puguin entrar en contradicció amb el contingut del nostre inconscient cultural. Les antropòlogues Claudia Strauss i Naomi Quinn han posat l'exemple de les relacions de gènere. Aprenem moltes coses sobre el comportament de gènere per mitjà de l'aprenentatge no verbal, és a dir, les nenes imiten les mares i els nens, els pares. Ara bé, el tipus d'informació cultural de gènere que podem adquirir d'aquesta manera pot ser molt poc igualitari i fins i tot sexista. Però això escapa a la nostra consciència. Quan ens fem grans, els missatges explícits sobre la igualtat de gènere penetren en la nostra ment i posen ordre a qualsevol forma de discriminació sexual. Tot i que estiguem disposats a acceptar conscientment les teories que defensen la igualtat entre homes i dones, els nostres hàbits sexistes inconscients poden romandre inalterats.

2.3. Cultura contraintuïtiva

Ja hem vist que els missatges culturals poden ser maladaptatius, és a dir, poden dificultar l'eficàcia reproductiva, i tot i així continuar propagant-se de ment a ment. Això és possible perquè el coneixement cultural, a diferència del coneixement genètic, no solament es pot transmetre verticalment, de pares a fills, sinó també horitzontalment i obliquament, per la qual cosa els individus que no s'han reproduït biològicament poden transmetre missatges culturals perjudicials, des del punt de vista biològic, a altres individus. En aquest sentit, metafòricament, el concepte de missatge cultural s'assembla més al d'un virus: un intrús que s'aprofita de la capacitat dels seus amfitrions per a interactuar entre si i es replica a costa d'ells. A part de ser maladaptatiu, un missatge cultural també pot ser contraintuïtiu. Es tracta d'un concepte molt important, sobretot pel que veurem en el mòdul didàctic 3, però del qual faré una referència concisa en aquest punt.

Comparem les dues pràctiques culturals següents: el sexe amb anticonceptius i el celibat obligatori.

Es podria dir que totes dues són maladaptatives en la mesura que impedeixen la reproducció, però només la segona, a més de ser maladaptativa, és també contraintuïtiva. Tenir relacions sexuals amb anticonceptius pot tenir conseqüències maladaptatives evidents, però no contravé en absolut les nostres intuïcions. D'altra banda, el sexe amb anticonceptius pot ser un exemple de coneixement cultural maladaptatiu que es desenvolupa colonitzant o parasitant els instints sexuals. Així, en certa mesura, es pot dir que el sexe amb anticonceptius està d'acord i alhora contradu el nostre coneixement genètic. Hi està d'acord perquè és perfectament coherent amb el desig generalitzat de mantenir relacions sexuals, que és el mitjà pel qual la selecció natural garanteix el comportament reproductiu de totes les espècies que es reproduïxen sexualment. Però també el contradu en el sentit que, al final, n'elimina els resultats reproductius. Per això podem dir que és maladaptatiu. Per la seva banda, el celibat obligatori, tot i que també és maladaptatiu, topa amb els nostres instints sexuals. Per això diem que és contraintuïtiu.

Cal tenir en compte que fent aquesta **distinció entre maladaptació i contraintuïció**, podem concebre pràctiques culturals intuïtives i maladaptatives, com el sexe amb anticonceptius, però també d'altres que són contraintuïtives i adaptatives. Un exemple clar serien les cultures de la dieta. En un context caracteritzat per una superabundància d'aliments dolços, el missatge contraintuïtiu que ens dissuadís de caure en la tendència a delectar-nos per qualsevol d'aquestes llaminadures seria, sens dubte, molt més adaptatiu que el seu contrari. És evident, doncs, que els missatges culturals contraintuïtius pressuposen algun tipus de mala adaptació biològica, en general perquè l'entorn construït culturalment resulta que és hostil o molt diferent de l'EAE, és a dir, l'entorn que està en harmonia amb els nostres instints o les nostres intuïcions.

El que cal tenir en compte aquí pel que fa al coneixement cultural contraintuïtiu, tant si és adaptatiu com no, és que calen mitjans especials per a assimilar-lo. En un sentit fonamental és una forma de coneixement «antinatural», de manera que necessitem alguna cosa més que la comunicació normal, lingüística o extralingüística, perquè es pugui transmetre amb èxit.

Les persones s'han d'entrenar per assimilar missatges culturals contraintuïtius, i com més contraintuïtius siguin més dur haurà de ser l'ensinistrament. Ningú no acceptaria una vida de celibat obligatori sense un adoctrinament cultural persistent. I el mateix es podria aplicar a les dietes estrictes, sobretot si s'acompanyen de l'esport que hem de fer si volem evitar les conseqüències perjudicials de la indústria alimentària moderna i la manca d'activitat física. O pensem en una de les formes més contraintuïtives i més exitoses de coneixement cultural que han produït mai les societats humanes: el coneixement científic. Normalment calen molts anys d'estudi per a arribar a dominar les complexitats dels postulats i els teoremes científics. Però com es pot persuadir les societats humanes que aquestes formes contraintuïtives de coneixement

cultural són «bones» (adaptatives) per als seus membres? Hem de ser «conscients» d'aquesta lògica evolutiva? De nou, haurem d'esperar fins al mòdul didàctic 3 per a abordar plenament aquest tema tan polèmic.

3. El problema del significat

Ja sabem de quina manera la cultura entra en la ment i com el virus de la cultura colonitza el cervell. Ara intentarem entendre què passa després, o el que és el mateix, de quina manera la cultura determina el comportament humà. En altres paraules, com la cultura abandona la ment que ha colonitzat per colonitzar altres ments. Com hem vist, aquesta és una de les maneres en què els missatges culturals es repliquen ells mateixos. Suposem que rebem un missatge cultural que ens diu com ens hem de comportar en una situació determinada, per exemple, observant què fan els altres. Aquest missatge es pot replicar de dues maneres: ensenyant com comportar-se en aquella situació (comunicació verbal explícita), o bé comportant-nos d'aquella manera perquè els altres, per mitjà de l'observació, pugui'n aprendre a actuar de la mateixa manera. Recordem que el coneixement cultural existeix en la mesura que es pot replicar ell mateix. Un missatge que colonitza la ment però s'atura aquí, sense colonitzar-ne d'altres, és un missatge extingit. Un cop més, constatem el paral·lelisme entre els missatges culturals i els virus.

Sabem que el comportament humà és més complex que el comportament dels animals no humans. Mentre que en el cas dels animals, només hem de tenir en compte els coneixements individual i genètic –el coneixement que tenen com a espècie i el que tenen com a individus–, en els humans cal considerar un tercer tipus de coneixement: el cultural. Però com podem establir una connexió entre una forma de comportament i un element de coneixement cultural? De quina manera la «cultura» determina o actua sobre el comportament humà?

3.1. La cultura i la ment com a propietats emergents

Fins ara hem parlat de la ment i la cultura d'una manera més aviat imprecisa. Hem fet referència al coneixement cultural i l'hem comparat amb altres formes de coneixement, com el genètic i l'individual. També hem vist que el coneixement cultural s'origina a partir de la interacció de les ments, que han estat dotades d'una propietat específica que hem anomenat *teoria de la ment*, la qual permet saber què pensen i què senten els altres. Però què és exactament el que ens permet esbrinar la TM? Representacions mentals: pensaments, intencions, desitjos, creences, això és el que trobem en la ment d'altres persones. I què és una representació mental? Què és un pensament? I què té a veure amb el cervell, si és que hi ha cap relació? Sabem què és el cervell: una matèria esponjosa i gelatinosa allotjada en el crani. Està composta d'unes entitats molt petites anomenades neurones. No es poden veure a simple vista; cal fer servir un microscopi potent. Però què passa amb els pensaments? El cervell produeix **pensaments**, o això és el que sembla. Però on són exactament? *Què són?* L'acumulació de pensaments que es deriven de la interacció de les ments hu-

manes és el que anomenem «cultura». Però com a objectes físics ni les ments ni les cultures es poden veure: coses invisibles que produeixen altres coses invisibles. Sembla que ens movem per un terreny relliscós.

Imaginem un embús de trànsit, centenars de cotxes encallats a la carretera. Van molt a poc a poc i s'aturen una i altra vegada. No hi ha res en les característiques de cada vehicle que expliqui per què s'aturen, podrien circular molt més de pressa, els motors estan en bon estat. Però no poden córrer més perquè hi ha un embús. Però què és un embús? Simplement, l'efecte de l'acumulació de molts vehicles en un espai limitat. En termes estrictament físics, no és una entitat nova; a la carretera només hi ha cotxes.

L'embús és una **propietat emergent** de la interacció entre els vehicles. L'anomenem *propietat emergent* perquè podem atribuir a l'embús unes característiques (propietats) diferents de les dels seus components, els vehicles. No solament això, les propietats emergents tendeixen a limitar el comportament dels objectes components. És l'anomenada causalitat «de dalt a baix». Els cotxes són els que han causat l'embús de trànsit, però és l'embús qui en determina el moviment. Sembla paradoxal, però en realitat no ho és. De fet, estem envoltats de propietats emergents de diferent tipus.

Si observem les lletres d'aquest text, veurem que són simples marques de tinta sobre un full de paper (o grups de píxels en una pantalla, en la versió digital), però quan s'agrupen en un ordre determinat generen una altra propietat emergent, una cosa diferent de cada una de les lletres i que determina la manera com es disposen. Els grups de lletres esdevenen paraules i els grups de paraules conformen frases. De nou, ni les paraules ni les frases són altra cosa que grups de lletres. I tanmateix, són les que determinen i limiten les lletres que s'han d'escriure i l'ordre que han de tenir.

D'acord amb això, una propietat emergent és quelcom que s'origina a partir de la interacció d'un conjunt d'entitats preexistents i que, un cop ha sorgit, en limitarà i determinarà el comportament. Pensem, doncs, en la ment com una propietat emergent d'un conjunt de neurones que interactuen entre si. En termes estrictament físics, només hi ha neurones i les seves interaccions. Però és a partir d'aquestes interaccions que sorgirà una nova propietat, que guiarà el comportament d'aquestes neurones, de manera molt semblant a com l'embús de trànsit limita el moviment dels vehicles. Volem aixecar la mà i, ves per on, l'aixequem. Tot fa pensar que el nostre desig o intenció d'aixecar la mà és el que l'ha fet «moure», com si el desig d'aixecar-la hagués activat les neurones o connexions neurals adequades per a activar el sistema nerviós, tensar els músculs de la mà i finalment fer-nos-la aixecar, de la mateixa manera que les paraules i les frases determinen quines lletres hem d'escriure i en quin ordre. Però les paraules i les frases no són més que conjunts de lletres disposades en un ordre particular (lletres que «interactuen» les unes amb les altres). De la mateixa manera, els desitjos, intencions, etc. no són altra cosa que conjunts de neurones que interactuen entre si, i un embús de trànsit és un conjunt de de vehicles en interacció.

Pensem ara en la cultura com una propietat emergent d'un conjunt de ments que interactuen. No totes les ments o conjunts de ments poden produir una cultura, han de ser ments humanes, és a dir, ments dotades amb la capacitat d'interactuar les unes amb les altres gràcies al mòdul TM. Ara bé, la cultu-

ra, com veurem a continuació, és un sistema de significats. I un significat és una intenció que sorgeix en la ment d'algú altre. «Sé el que vols dir» significa «Conec les teves intencions, sé què penses». De la mateixa manera que una intenció determina els moviments corporals i els converteix en un *comportament*, un sistema de significats també determinarà els desitjos i les intencions que tenim al cap i, per tant, el comportament que generaran aquests desitjos i intencions, que esdevindran comportaments *significatius*. És cert que algunes vegades el nostre cos fa moviments «no desitjats», contraccions o espasmes que no són fruit de cap intenció mental. Un tic nerviós d'aquest tipus no solament és involuntari, sinó que a més és inútil. Però també podem tenir comportaments no desitjats amb una finalitat, com quan instintivament aixequem el braç per protegir-nos els ulls quan se'ns acosta un projectil. Observem que, en aquest cas, el comportament, tot i que no desitjat, té un propòsit. Però no és el «nostre» propòsit, perquè no ha estat produït per la nostra ment (o les nostres intencions). Podríem dir que ha estat una finalitat dels nostres gens, perquè ha estat el coneixement genètic qui l'ha generat independentment de la ment, és a dir, independentment del coneixement individual, ja que no cal haver viscut l'experiència d'haver estat colpejats per un projectil per a actuar d'aquesta manera. Igualment, podem tenir intencions no determinades per cap sistema de significats, i que, per tant, tendeixen a produir comportaments sense sentit. Quan ens acostem al cotxe, ens posem la mà a la butxaca per buscar les claus. Tot i que no ho fem amb cap intenció comunicativa, és un comportament previst, que també és significatiu en la mesura que qualsevol que ens vegi pot entendre fàcilment per què el fem, pot comprendre les nostres intencions. Imaginem que, en comptes de treure les claus de la butxaca, seguim posant-nos i traient-nos la mà de la butxaca sense cap finalitat aparent. Seria un comportament previst però sense sentit, perquè ningú no entendria per què ho fem. Podem tenir comportaments sense sentit, però no pot ser la regla general, perquè si fos així la vida social seria impossible, les ments no podrien interactuar les unes amb les altres i les cultures no haurien aparegut mai.

Ara veurem amb una mica més de detall com la cultura, com a sistema de significats, determina o limita el comportament humà. Aquesta determinació és molt diferent, en efecte, del tipus de determinació actitudinal que exerceixen tant el coneixement genètic com el coneixement individual, o també podríem dir-ne els «gens» i la «ment».

Fixem-nos primer en els gens. Com determinen el comportament humà o el de qualsevol altre animal? El comportament determinat pels gens, pel coneixement genètic, és el que anomenem comportament instintiu. Els gens són seqüències d'ADN que, soles, o, com sol passar, en interacció amb altres seqüències d'ADN, produeixen una substància química que anomenem proteïnes, i són aquestes proteïnes, per mitjà de tot tipus de reaccions químiques complexes en el cos i el sistema nerviós, que fan que l'animal es comporti d'una manera determinada o executi un moviment particular. Si la llum d'una cambra esdevé massa brillant, instintivament, tancarem els ulls. Ni tan sols

hem de processar aquesta informació en el cervell, no hem de pensar què ha passat. És el cos, el sistema nerviós, el que reacciona tancant els ulls automàticament, per dir-ho d'alguna manera, davant l'excés de llum.

Ara bé, els comportaments instintius són sovint lleugerament més complexos. Pensem en la situació contrària: què passa quan entrem en una habitació o un lloc on no hi ha llum. A les fosques, tendim a estar més alerta que quan hi ha claror; els nostres sentits (sobretot la oïda) estan més desperts, més atents i sensibles. Ho hem vist abans quan parlàvem de la creença en els esperits. Els nens petits tenen una por instintiva, és a dir, automàtica, de la foscor. Fins i tot els nadons, que mai no han tingut una mala experiència a les fosques, tendeixen a tenir por en l'obscuritat. Altres animals també en tenen, sobretot els primats; una mica menys altres mamífers, com els gossos i els gats. El motiu és que els primats, a diferència d'altres mamífers, tenen un sentit de l'olfacte molt dèbil. La majoria dels mamífers (i també els altres animals) es poden orientar en la foscor gràcies al sentit de l'olfacte i, per tant –i això és, sens dubte, molt important–, són capaços de detectar la presència de depredadors. Això els fa menys vulnerables en la foscor que els primats, que tenen l'olfacte més atrofiat. Per tant, els primats tenen una por instintiva a la foscor. No s'origina en cap experiència individual, no cal tenir un mal record d'una experiència a les fosques per a tenir por de l'obscuritat. La raó d'aquesta por (i l'estat d'alerta corresponent) és que els primats som molt vulnerables a les fosques; per tant, en temps ancestrals (probablement quan van aparèixer els primers primats fa 65 milions d'anys), els que tenien por van sobreviure i van transmetre els seus gens, mentre que els que no en tenien es van extingir.

Fixem-nos, però, que no tothom té por de la foscor de la mateixa manera, i no tots reaccionem exactament igual. És una situació força habitual en els comportaments instintius; no són gaire precisos. Per això, la imatge d'un programa d'ordinador, que hem utilitzat tantes vegades, pot ser enganyosa. El sistema nerviós, i el genoma que el produeix, no és un programa d'ordinador. No ho pot ser, perquè seria massa costós des del punt de vista metabòlic. Per tal que un gen es repliqui no cal que tots els que en tenen una còpia es comportin exactament igual en les mateixes circumstàncies, només cal que la *majoria* reaccionin de la mateixa manera. Així, si la majoria d'animals o organismes que tenen un gen particular es comporten d'una manera determinada sota la influència d'un estímul que resulta adaptatiu, aquell gen es reproduirà, fins i tot encara que hi hagi una minoria que, per la raó que sigui, no es comporta així. Com ha assenyalat l'antropòleg britànic Robin Dunbar, l'evolució és un procés estadístic, no determinista.

Així és com, d'una manera simplificada, els gens, o el coneixement genètic, tal com l'hem anomenat aquí, determinen el comportament. I què passa amb el coneixement individual? Quina influència té sobre el comportament? Recordem que la ment és una propietat emergent de neurones que interactuen entre si, per la qual cosa el coneixement individual determina el comportament de la mateixa manera que un embús de trànsit determina el moviment

dels vehicles. En certa mesura, tant si el nostre comportament està determinat pel coneixement genètic, com si està determinat pel coneixement individual, només tenim neurones que actuen sobre el sistema nerviós i produeixen un moviment o moviments particulars. Però, des d'un altre punt de vista, com ja hem assenyalat abans, el coneixement individual també genera una altra cosa: una propietat emergent que hem anomenat *ment*, que provoca aquesta nova forma de comportament, que esdevé, per tant, intencional o desitjada.

El comportament desitjat, és a dir, el que es deriva del coneixement o l'experiència individual, és produït pel sistema cognitiu. Mentre que el comportament que genera el coneixement genètic és, tret d'algunes excepcions, «automàtic», perquè un estímul determinat sempre provocarà, per regla general, un comportament determinat, el comportament produït pel coneixement individual no ho és, ja que l'estímul o la informació provinent de l'entorn necessita ser processada adequadament, és a dir, s'ha de comparar amb experiències prèvies que s'han emmagatzemat en la memòria de l'animal per tal que, d'acord amb aquestes experiències, generi un comportament o un altre.

Es poden fer molts experiments per a demostrar-ho.

Per exemple, es pot ensenyar un ratolí a esperar alguna cosa de menjar quan sent un soroll determinat, per exemple, un timbre. La primera vegada que fem aquell soroll i li donem de menjar, probablement l'animal no «entendrà» que el soroll n'anuncia l'arribada. Però si repetim l'experiment unes quantes vegades, aprendrà què és el que anuncia el timbre, així que quan senti el soroll esperarà menjar. Podem fer aquest tipus d'experiment amb qualsevol mamífer, amb gossos evidentment (com va fer el famós fisiòleg Ivan Pavlov), i també amb algunes aus.

Fixem-nos que, després de l'ensinistrament, el comportament produït pel coneixement individual esdevé gairebé previsible, tan «automàtic» com el comportament instintiu. Això és perquè el procés d'ensinistrament ha introduït en la ment de l'animal una experiència tan potent i penetrant que anul·la pràcticament qualsevol altra experiència que pogués ser rellevant per a determinar el comportament en aquestes circumstàncies. En realitat, l'ensinistrament d'un animal es basa en això. Però sense entrenament, el comportament individual de l'animal (el comportament determinat pel seu coneixement individual) no seria tan fàcil de predir, ja que no en coneixeríem el contingut, és a dir, la multitud d'experiències particulars que han configurat la seva ment al llarg de la vida.

I la cultura? Com determina el comportament? Comencem per la definició de cultura que ja coneixem: la cultura és un sistema de significats i símbols amb els quals els éssers humans governen el seu comportament.

Què és un «sistema de significats»? Oblidem de moment els símbols, ja que són els mitjans amb els quals es poden expressar els significats. I concentrem-nos en el significat. Què és un *significat*? Com hem vist, un significat és, per dir-

ho així, l'altra cara de la moneda d'una *intenció*. Quan diem: «Entenc què vols dir», «Sé què vols dir», o, a la inversa, «No sé què vols dir», etc., el que en realitat volem dir és «Entenc les teves intencions». I copsem les intencions dels altres a través de la TM. Recordem que hem definit cultura com una propietat emergent de les ments que interactuen. Què passa quan les ments interactuen entre si, és a dir, quan els individus entren a la ment dels altres de manera regular durant un llarg període de temps? Quan definim la cultura com un sistema de significats el que diem és que aquella cultura és un «sistema d'intencions». Intencions de qui?

La cultura, els significats culturals, el coneixement cultural, totes les cultures són sistemes de, diguem-ne, intencions *congelades*, les intencions de totes aquelles persones que han crescut en una cultura determinada, és a dir, que han rebut una sèrie de missatges i que els han transmès als altres.

Fixem-nos que en aquest procés de recepció i transmissió de missatges culturals, les nostres ments no actuen com si fossin màquines de fax, que repliquen exactament els mateixos missatges que han rebut. Aquí és on la metàfora del «virus» de la transmissió cultural pot ser una mica enganyosa. Tots rebem un munt de missatges culturals de moltes fonts diferents, i no tothom, ni tan sols en la mateixa societat, rep exactament el mateix tipus ni la mateixa quantitat de missatges, perquè no tothom té les mateixes interaccions socials al llarg de la vida. A més, el coneixement cultural es barreja amb els coneixements individual i genètic de cadascú en el moment en què penetra en la seva ment. Per tant, el mateix element de coneixement cultural no pot produir mai el mateix efecte, és a dir, no es pot replicar de la mateixa manera en dos individus, per molt semblants que siguin des del punt de vista cultural (i també genètic i experiencial).

Pensem en la cultura d'una societat determinada com una tela enorme, un llenç immens en què tothom fa una petita pinzellada. La pintura final encarna, «congela», les intencions de tots els que hi han intervingut, però ningú no es pot considerar l'«autor» del quadre final. No cal dir que, en una societat, no tothom fa el mateix nombre de pinzellades. En totes les societats hi ha autors o genis destacats des del punt de vista cultural: individus que, més que la resta, es poden considerar autors d'objectes culturals. Pensem en els escriptors, artistes i científics més importants i coneguts de la nostra societat; sens dubte són autors de moltes més pinzellades en la tela del coneixement cultural que les persones normals i corrents com nosaltres. Però fins i tot en aquests casos és difícil imaginar (de fet, és impossible) que aquests genis hagin fet la seva obra de manera aïllada.

Sabem que els objectes culturals, és a dir, els objectes manufacturats, encarnen les intencions dels seus creadors. Però no solament els objectes manufacturats, també les idees, creences, teories, costums, tradicions, etc. que adquirim quan formem part d'una cultura determinada encarnen les intencions de tots els que les han transmès, des del principi, des del moment precís en què van néixer, en què van ser «inventades» per algú i transmeses als altres. Així és com aprenem una tradició particular, qualsevol tradició. Ho fem sempre, inconscientment, sobretot quan som petits. Ja sabem que els nens aprenen per imitació, repeteixen una i altra vegada el que veuen fer als adults, i n'imiten sovint els moviments. Com poden fer-ho? Hi ha certa polèmica pel que fa a la capacitat d'imitació. Els animals no humans es poden imitar els uns als altres? Alguns autors pensen que sí, sobretot els primats. Però altres consideren que és poc probable. S'han fet nombrosos experiments que, aparentment, han donat proves contradictòries. En qualsevol cas, per a imitar algú, cal entendre les intencions que té. Podem imitar un altre ésser humà, fins i tot podem imitar un animal (al qual hem atribuït una intenció), però no podem imitar éssers no intencionals, no podem imitar una màquina, per exemple, ja que això no tindria sentit, a no ser que la personifiquem d'alguna manera (un mim, per exemple). Pensem en els nens petits que «imiten» un tren.

Però, de nou, atès que les tradicions són coneixement cultural, és a dir, col·lectiu, les intencions que copsem quan aprenem una tradició no són només les de la persona que ens l'ensenya, sinó les de totes les que l'han transmès des del principi. De la mateixa manera, quan intentem entendre el funcionament d'una màquina, per exemple, un cotxe, no solament intentem comprendre les intencions del dissenyador, sinó també les de tots els que han contribuït a fabricar-lo, les intencions dels quals han quedat «congelades» en les peces de la màquina. En la mesura que acumulem en la nostra ment tot el coneixement cultural que hem adquirit des que naixem, que, per definició, és sempre un coneixement que rebem d'altres persones, podem dir amb tota certesa que «entendre un ésser humà», és a dir, copsar el contingut de la seva ment (intencions, creences, desitjos, pensaments, etc.) és entendre un món.

Es pot traçar un paral·lelisme amb els gens i el coneixement genètic. Tret en el cas dels bessons idèntics, tots som únics des del punt de vista genètic. Però què significa això exactament? De fet, la quantitat de seqüències d'ADN que són úniques en qualsevol individu que no sigui parent nostre és molt petita, entre el 0,1 i el 0,2% de tot el nostre genoma. La resta la compartim amb altres éssers humans, i la majoria, un 98%, també amb animals no humans – en diferents proporcions, segons la distància en què es trobin de nosaltres en l'escala evolutiva. Per tant, analitzant els gens d'un organisme, de fet analitzem els gens d'una ampla gamma de diferents individus, de diferents organismes. Passa exactament el mateix amb el coneixement cultural. Quan analitzem el coneixement cultural d'un individu determinat, en realitat estem analitzant la ment d'una gran quantitat d'individus.

Cal assenyalar que per a entendre les intencions d'algú, la qual cosa significa entendre què vol dir, ens hem de poder veure nosaltres mateixos en aquestes intencions. De fet, així és com funciona la TM. Quan som capaços d'esbrinar les intencions, els pensaments o les creences d'algú altre, en certa mesura «representem» la seva ment en la nostra, o dit d'una altra manera, ens hi veiem reflectits. Ho fem constantment quan ens comuniquem amb altres persones i intentem entendre què diuen. Ho feu en aquest mateix moment quan llegiu aquest text i intenteu entendre què vull dir. Així, doncs, què significa entendre una altra persona, comprendre quines intencions té i què vol dir? Veure'ns en ella. Fixem-nos en el text següent, escrit pel filòsof austríac Ludwig Wittgenstein:

«També diem que algunes persones ens semblen transparents. Tanmateix, pel que fa a aquesta observació, és important tenir en compte que un ésser humà pot ser un enigma complet per a un altre. Ens n'adonem quan viatgem a un país estranger amb unes tradicions que ens són completament estranyes; fins i tot si dominem la llengua del país. No els entenem. (I no perquè no sapiguem què diuen.) No ens hi trobem en ells.» (*Wir können uns nicht in sie finden*)

En resum, Wittgenstein tracta d'advertir-nos sobre la diversitat cultural i el que podríem definir com la conseqüència més exigent o problemàtica d'aquesta diversitat, que són els malentesos culturals. Per què «no ens hi trobem en ells»? Perquè la seva ment (el contingut de la seva ment: intencions, creences, desitjos, pensaments, etc.) ens són aliens, constitueixen un enigma per a nosaltres. I això passa no només perquè no coneixem les experiències que han viscut com a individus, ignorem el seu coneixement individual, sinó també perquè desconexem la quantitat d'intencions objectivades en el seu comportament cultural. No els entenem com a individus perquè no entenem el seu món i, per tant, no ens hi trobem en ells.

Això és el que significa «entendre una cultura». Més endavant veurem com els antropòlegs ho expliquen o intenten explicar-ho. Però ara tornem al problema del comportament. De quina manera «entendre un altre individu», és a dir, comprendre'n o esbrinar-ne els desitjos, intencions, pensaments, ens ajuda a anticipar-ne el comportament? Un cop més, la comparació amb el coneixement genètic i individual resulta il·lustrativa. Així que esbrinem el coneixement genètic d'un organisme particular, podem preveure amb un índex raonable d'exactitud com reaccionarà davant de determinats estímuls (si més no, teòricament). Hem vist que les prediccions no són mai 100% segures perquè els gens no són 100% efectius (i no ho són perquè no ho han de ser si volen replicar-se). Les prediccions basades en el coneixement individual són, sens dubte, molt més complexes, perquè hem de conèixer les experiències que ha viscut l'animal i com hi ha reaccionat el seu organisme, com les han processades el cervell i el sistema nerviós. En circumstàncies normals, això significa que és gairebé impossible predir el comportament que no sigui estrictament instintiu. Però, com ja hem assenyalat, podem deixar de banda aquesta dificultat ensinistrant l'animal. En aquest cas, és un conjunt particular d'experiències el que eclipsa, com si diguéssim, totes les altres, de manera que les prediccions basades en el coneixement individual poden ser tan acurades com les que

es fonamenten en el coneixement genètic. Quan hem entrenat l'animal perquè reaccioni d'una manera determinada davant d'un estímul concret, podem predir-ne el comportament en aquestes circumstàncies amb un grau raonable de precisió. Tampoc en aquest cas serà una predicció 100% segura, ja que poden interferir-hi tota mena de factors externs. Però serà relativament segura.

Però que passa amb el comportament cultural humà (és a dir, el comportament determinat pel coneixement cultural)? Podem fer les mateixes prediccions? A primer cop d'ull, en aquest cas la impredecibilitat sembla que és la norma general. Però si hi reflexionem, veurem que no és exactament així. Per exemple, podem predir que, en aquest precís moment, no ens aixecarem d'un bot de la cadira i clavarem una bufetada a la primera persona que passi. No ho hem fet oi? Podem predir el comportament humà o no? D'acord, ho admito, era una predicció negativa: és molt més fàcil predir el que no es farà que el que es farà. No obstant això, en la vida diària seria un malson que no poguéssim predir el comportament dels altres, fins i tot les prediccions positives, amb un cert grau de precisió.

Posem per cas que la setmana passada va assistir a una classe a la universitat sobre política internacional; és evident que va preveure que la classe versaria sobre aquest tema; tot i que no sabíeu exactament què diria el professor, estàveu força segurs que no parlaria, per exemple, sobre física quàntica. Per què? Per què ho podem saber?

En part, aquestes prediccions es basen en el coneixement individual, deduccions de l'experiència del passat. Això no ha passat mai; per tant, per què hauria de passar ara? Estadísticament, una cosa que no ha passat mai és poc probable que passi (no impossible, però improbable) i una cosa que passa repetidament és molt possible que torni a passar.

Els professors entren a l'aula i fan classe, una classe avorrida i poc interessant; ho han fet moltes vegades i el més probable és que ho tornin a fer. Potser estem equivocats i hi ha un professor que fa una classe divertida, o interessant, però és improbable. Els conductors condueixen sempre pel costat dret, almenys en aquest país. Podem topar-nos amb algú que condueixi per l'esquerra, però, per raons merament estadístiques, és poc probable.

Fixem-nos, però, que la cosa és més complicada del que sembla.

La primera vegada que vam assistir a una classe a la universitat, no teníem cap experiència prèvia de com eren les classes, i probablement ens van passar moltes coses que no preveiem: les classes eren avorrides, no ho havíem anticipat perquè no en teníem cap experiència, etc. Però fixem-nos en totes les coses que, tot i així, podíem preveure sense haver tingut cap experiència prèvia. Per tant, no és solament el coneixement individual el que ens ajuda a anticipar el comportament dels altres, sinó una altra cosa: el coneixement cultural del que són les classes i la universitat. Podem preveure, per exemple, que en una classe de política internacional, el professor no pujarà sobre la taula i es posarà a ballar, perquè això no tindria cap sentit segons el coneixement cultural

que ja tenim interioritzat. Algú que no hagi estat educat en aquella cultura determinada (amb un coneixement cultural diferent) entendria d'una manera completament diferent que el professor pugés a la taula i es posés a ballar.

3.2. Trobar sentit en el comportament dels altres

Fixem-nos en l'important concepte de «trobar sentit». Fem coses perquè tenen sentit, i no en fem d'altres perquè no en tenen. El comportament cultural (de nou, el comportament determinat per una cultura concreta, per un conjunt particular de coneixements culturals) té sentit entre les persones que el comparteixen. Què vol dir «trobar sentit»? És una altra manera de referir-se a «trobar-se en els altres». Trobem sentit en el comportament dels altres perquè, per dir-ho així, «ens veiem comportant-nos d'aquesta manera». Recordem, un cop més, que el que anomenem coneixement cultural, encarnat en les idees, les tradicions, els textos, etc., no és altra cosa que un conjunt d'intencions congelades. De la mateixa manera que no podem entendre algú altre si no som capaços d'esbrinar les seves intencions, no podem entendre la cultura d'una altra persona si no sabem comprendre aquell conjunt d'intencions congelades.

Ara bé, un comportament que té sentit no és, de cap manera, un comportament obligatori. Aquesta és potser la diferència més notable entre el comportament determinat pel coneixement cultural, d'una banda, i el coneixement genètic i, fins a cert punt, l'individual, de l'altra.

El comportament determinat pel coneixement genètic és, tret d'algunes excepcions, relativament obligatori. Nosaltres, i tots els animals, ens sentim obligats a comportar-nos segons els nostres impulsos instintius. El comportament determinat pel coneixement individual és igualment obligatori, però és incert, molt més incert que el comportament instintiu, en la mesura que és més difícil determinar el conjunt d'experiències que componen el coneixement individual d'un subjecte particular, tret que hagi estat ensinistrat per dur a terme una tasca concreta. En aquest últim cas, els animals també se senten obligats a comportar-se segons l'ensinistrament (coneixement individual) i els impulsos instintius (coneixement genètic). Però la compulsió que exerceix sobre nosaltres el coneixement cultural és molt més subtil. També ens sentim obligats a comportar-nos segons el nostre coneixement cultural, la qual cosa significa que ens sentim obligats a comportar-nos d'una manera sensible (a no ser que patim un trastorn mental). Però observem la peculiaritat d'aquesta compulsió: podem seguir-la o no. Podem obeir una prescripció legal o no. Si haguéssim d'obeir totes les prescripcions legals de la mateixa manera que un gos ensinistrat obeeix les ordres del seu amo, no podríem dir que aquell comportament «obeeix una prescripció legal». Això explica perquè el comportament cultural (i de manera implícita, el comportament humà) sembla, a primera vista, totalment impredecible. Però en realitat no ho és; no podríem viure ni un sol

dia si no fóssim capaços de predir el comportament dels altres. Per tant, si és previsible, significa que la cultura exerceix una compulsió en nosaltres, una compulsió certament especial: la **compulsió del significat**.

En altres paraules, la cultura no ens obliga a comportar-nos d'una manera determinada; més aviat, ens obliga a comportar-nos d'una manera que tingui sentit, que sigui significativa per a les persones que comparteixen aquella cultura. Sempre que el conjunt de comportaments que tenen sentit en una societat determinada per a un grup determinat de persones (que tenen una cultura en comú) sigui un conjunt limitat, es pot predir el comportament cultural; es pot predir que el comportament que s'aparti d'aquell conjunt serà poc probable entre aquell grup de persones. Però, i és un aspecte important, sempre que hi hagi un nombre infinit de comportaments inclosos en un conjunt particular de comportaments acceptats, el comportament cultural serà imprevisible. Aquesta és, doncs, una altra paradoxa de la cultura:

El comportament cultural és alhora previsible i imprevisible.

En qualsevol interacció humana s'estableix sempre una relació complexa i un compromís entre el que és previsible i imprevisible. Una conversa totalment previsible seria del tot inútil; quin sentit té parlar amb algú si sabem exactament què dirà? Imaginem que poguéssiu predir exactament totes les paraules que escriurà en aquest text, no l'estaríeu llegint, estaríeu en un altre lloc fent una altra cosa, perquè llegir aquest text seria una pèrdua de temps. Per contra, imaginem que parlem amb algú que s'expressa d'una manera totalment imprevisible. Això seria també totalment inútil, perquè no podríem mantenir una conversa amb aquesta persona, no trobaríem sentit en el que diu.

Pensem en el conjunt de comportaments culturals que una persona té a l'abast en una societat determinada com un conjunt infinit de punts continguts dins d'un cercle. Sabem perfectament si un punt està contingut dins o fora, però atès que cada conjunt de punts és infinit, no sabrem mai on és un punt en concret si l'única informació que tenim és que es troba dins o fora del cercle.

Passa el mateix amb els comportaments culturals. Sabem que un comportament determinat té sentit o no des del punt de vista cultural, però com que tots dos conjunts de comportaments són infinits, és impossible predir exactament quin tipus de comportament serà si l'única informació que tenim és que té sentit culturalment o no.

4. Entendre la diversitat humana

La diversitat humana s'origina en el nostre coneixement cultural. Com que el coneixement cultural només pot ser compartit per un grup de persones i, d'altra banda, pot anar-se acumulant gairebé indefinidament en objectes culturals que cada vegada tenen més gruix (creences, idees, tradicions, etc.), els objectes culturals produïts pels grups humans que comparteixen una cultura poden arribar a ser mútuament intel·ligibles. El problema generat per la diversitat cultural és el **malentès**. Fixem-nos que la diversitat cultural és diferent de la diversitat lingüística. Per tant, el malentès lingüístic també és diferent del malentès cultural. Pot ser que coincideixin i pot ser que no. Pensem en exemples de malentesos lingüístics i culturals que coincideixin i que no coincideixin:

Visito una comunitat indígena angloparlant, posem per cas, d'Amèrica del Nord; se m'adrecen en anglès de manera que no tinc cap problema per entendre la seva llengua, però la major part del temps no sé de què parlen, perquè desconec del tot la seva cultura.

Vaig a Grècia, i com que no entenc la llengua grega no em puc comunicar amb la gent i no entenc el que diuen. En canvi, la seva manera de viure em resulta molt familiar.

El de Grècia és un exemple de manca de comprensió lingüística, però sense malentès cultural. Un traductor (o un intèrpret) m'ajudaria a entendre les persones que parlen una llengua estrangera. Però, quina mena de «traductor» necessitaria si el que vull entendre és la seva cultura?

Ja sabem com s'originen els malentesos culturals. Ara mirarem d'esbrinar com nosaltres, els antropòlegs, intentem abordar (o «resoldre») aquests malentesos, és a dir, intentem traduir una cultura en termes d'una altra. En altres paraules, com ho fem per explicar la diversitat cultural humana. No té cap secret saber com ho fem per entendre una cultura estrangera, diguem que no hi ha dreceres. L'única manera de fer-ho és aprenent aquesta cultura estrangera. I això com es fa? Aprendre una cultura estrangera, de la manera com ho fan els antropòlegs, és diferent d'aprendre la cultura pròpia –tot i que sens dubte hi ha molts paral·lelismes entre les dues maneres d'aprendre. En primer lloc, quan tractem d'aprendre una cultura estrangera no vol dir pas que ens convertim en «natiu» d'aquesta cultura (no podríem ni que ho volguéssim, hauríem d'haver-hi nascut), sinó simplement que intentem entendre els natis, saber el que fan. Pensem en el que significa entendre una altra persona. (Vol dir «viure» la seva vida?). Fem una ullada ràpida als mètodes i a les tècniques d'investigació utilitzats pels antropòlegs per a aprendre una cultura estrangera:

1) **Etnografia** és el terme que els antropòlegs han donat al mètode mitjançant el qual aprenen la cultura d'un altre poble i, després, la tradueixen en termes d'una altra cultura –cosa que, de fet, és simultània al procés d'aprenentatge, ja que només podem entendre una cultura estrangera determinada una vegada hem estat capaços de traduir-la a la nostra.

2) La tècnica específica emprada per a recollir dades i informació mentre es fa etnografia és el que s'anomena l'**observació participant**.

En què consisteixen l'etnografia i l'observació participant? En poques paraules, es tracta d'un intent d'emular la manera com algú aprèn qualsevol cultura, és a dir, la manera en què els nens (nosaltres mateixos quan érem petits) aprenen la seva pròpia cultura, per exemple, vivint amb la gent la cultura de la qual volem aprendre, observant-ne molt de prop les interaccions quotidianes, relacionant-nos-hi, compartint-ne les experiències tant com sigui possible, i tot això durant un període relativament llarg de temps, perquè, al final, puguem «veure'ns en ells». Això s'assembla molt a convertir-nos en nadius d'aquesta cultura. Però precisament acabem de dir que aquest no és el propòsit de l'antropòleg quan aprèn la cultura d'un altre poble. Filem una mica més prim.

Hem definit la cultura com un sistema de significats i símbols que regeix el comportament dels éssers humans. Així doncs, estudiar la cultura d'un poble és estudiar aquest sistema de significats i símbols. Però, on els trobem? A grans trets, hi ha dues possibles respostes a aquesta pregunta:

1) **A la ment de les persones.** Si el coneixement cultural s'origina en el coneixement d'una persona del coneixement d'una altra persona del coneixement d'una altra persona, etc., i sabem que totes les formes de coneixement individual d'alguna manera s'emmagatzemen a la ment dels individus que tenen aquest coneixement, doncs el que passa amb el coneixement cultural serà força semblant. En realitat aquesta era la idea de molts antropòlegs del segle XIX i principis del XX que volien estudiar les cultures dels pobles primitius i exòtics. Hi anaven i feien preguntes a la gent que hi trobaven, preferentment a les persones grans, perquè els expliquessin tot el que sabien sobre la seva cultura. Com és natural, si no n'entenien la llengua buscaven un intèrpret, i aquest intèrpret els traduïa, a l'anglès, al francès, a l'espanyol o a la llengua que fos la de l'antropòleg, el que els nadius deien sobre la seva cultura. La idea era que, mentre el nen va creixent dins d'una cultura determinada, la informació cultural continua abocant-se a la seva ment, de manera que a l'edat adulta el seu comportament es regeix per tota aquesta informació. Així que si el que volem és conèixer la cultura d'una societat determinada, les tradicions, els costums, les creences, etc., només cal que hi anem, que fem preguntes a la gent i que hi parlem.

Certament, la primera i més elemental manera d'esbrinar el que passa a la ment d'una altra persona és parlar-hi, fer-li preguntes sobre el que volem saber. Però el que podem aprendre sobre la cultura d'un altre poble només fent preguntes a la gent és limitat. I el coneixement cultural inconscient? Ja hem vist que una gran part del coneixement cultural s'expressa en els nostres costums, en les nostres maneres de fer i no fer les coses, i pot ser que ni tan sols siguem conscients que tenim aquest coneixement. Com és possible que els nadius (els antropòlegs en diem els nostres «informants») parlin als antropòlegs sobre coses que ni tan sols saben que saben?

Imaginem que arriba un antropòleg a la nostra societat amb la intenció d'estudiar les relacions familiars i ens comença a fer preguntes com per exemple: «Com et relaciones amb el teu pare, amb la teva mare, amb els teus germans i germanes, o amb els teus fills i filles (si en tens), o amb els teus sogres?, etc». Què li diríem? Segurament no gran cosa, tret que estiguéssim passant per algun conflicte, ja que aleshores sí que solem pensar molt sobre les nostres relacions, però en la majoria de circumstàncies normals i corrents simplement no pensem com ens relacionem amb els familiars més propers, ens hi relacionem i prou.

D'altra banda, la nostra comprensió conscient i explícita d'una relació determinada pot ser molt diferent de com és la relació en realitat. Recordem el que hem dit abans sobre les relacions de gènere. La major part del nostre comportament pel que fa al gènere (el comportament apropiat d'homes i dones en una societat determinada), l'aprenem només per imitació. La majoria de vegades el nostre comportament amb relació al gènere està tan arrelat en el nostre cervell i sistema nerviós que el trobem completament natural. A més a més d'això, a les societats occidentals modernes tots hem après que els homes i les dones són iguals, que no ha d'haver-hi discriminació entre gèneres, de manera que, per exemple, les tasques domèstiques han de ser compartides a parts iguals per l'home i la dona.

Resulta, doncs, que quan els antropòlegs pregunten a les parelles de les societats occidentals com s'organitzen a l'hora de fer les tasques domèstiques, qui fa la major part de la feina de casa, qui s'ocupa de les criatures, etc., la resposta que reben sol ser que sempre ho fan tot al cinquanta per cent, a parts iguals. Però és perfectament possible, com s'ha observat moltes vegades, que les mateixes dones que diuen que marit i muller han de compartir les tasques domèstiques a parts iguals siguin les que fan la major part de la feina de casa, i que els homes que diuen el mateix s'asseguin i descansin mirant la televisió mentre les seves dones fan tota la feina. Per què us sembla que és així?

Una altra limitació amb relació al que la gent ens pot dir més o menys explícitament sobre la seva cultura té a veure amb el grau de seguretat i confiança que sempre ens cal per a explicar qualsevol cosa, sobretot si són coses relacionades amb el nostre comportament, creences, etc.

Tornem a imaginar un antropòleg estranger que ens és completament desconegut i que ens pregunta sobre les nostres relacions familiars. Li explicariem molt poques coses, no tant perquè les vulguem amagar sinó simplement perquè no ens sentim en confiança ni a gust parlant d'aquesta mena de coses a un estrany.

2) **En el comportament de les persones.** Només cal mirar, observar el que passa en una societat en particular, com és el comportament de les persones i com aquestes interactuen per a adonar-nos de totes les deficiències que presenta el mètode anterior. Si la cultura és un sistema de significats i símbols que regeix el comportament de les persones, el que cal en primer lloc és observar aquest comportament i inferir-ne el sistema de significats i símbols pel qual es regeix. És obvi que l'observació del comportament és del tot insuficient si alhora no es fan preguntes. Així doncs, el diàleg i l'observació no són mútuament excloents, sinó que han de ser complementaris. Però el problema és: com es pot observar el comportament humà? Hi ha un munt de comportaments que es poden observar als llocs públics per exemple. Només cal que mirem al voltant i observem el que fa la gent. Però, i els llocs privats? Com podem observar-los? Doncs ben fàcil, interactuant amb la gent, establint-hi relacions estretes, creant-hi vincles d'una o altra manera. L'etnografia no és qualitativament diferent de la manera com obtenim el coneixement sobre les altres persones en la nostra vida quotidiana. Com coneixem les altres persones? Com sabem el que pensen? Com ho fem per entendre'n els pensaments i el comportament? Interactuant amb elles, *vivint amb elles*. L'etnografia és en si mateixa una forma de vida en la qual la vida passa a ser no només l'objecte d'investigació sinó el principal mitjà de la investigació, la vida entesa aquí no pas en un sentit biològic sinó en un sentit existencial.

També pot ser alligador comparar aquest mètode antropològic d'investigació sobre el comportament humà –el que anomenem etnografia– i les investigacions que normalment duen a terme els psicòlegs. Igual que els antropòlegs, els psicòlegs també estan interessats en l'estudi del comportament humà. Però molt poques vegades fan etnografia, és a dir, van a conèixer les persones al seu entorn natural, hi interactuen, observen el que fan i hi participen. La investigació etnogràfica no és totalment aliena a la investigació psicològica, però no és la manera normal de dur a terme la investigació psicològica sobre el comportament humà. Els psicòlegs obtenen la informació sobre el comportament humà de dues fonts principalment. En primer lloc, porten els individus als seus laboratoris i els fan fer tasques psicològiques o tests. Aquests individus solen ser estudiants de psicologia, o estudiants universitaris en general, i normalment cobren una petita quantitat de diners. De vegades, els investigadors posen un anunci a la premsa demanant algun tipus de persones concret (per exemple, que tinguin una determinada edat o siguin d'un determinat origen ètnic, etc.). Però el resultat és pràcticament el mateix. Aquestes individus aniran al laboratori de psicologia per la seva pròpia voluntat i faran els tests o proves psicològiques que els investigadors han preparat prèviament. La psicoteràpia constitueix una segona font d'informació. En aquest cas, no hi ha necessitat de portar els individus als laboratoris, atès que són ells mateixos

els que acudeixen al psicòleg per demanar-li ajuda: es tracta dels pacients dels psicòlegs. De manera força semblant al metge, el psicòleg obtindrà la informació parlant amb els pacients i, de vegades, fent-los fer algun tipus de test o prova psicològica. Òbviament, en aquest cas no es paga als pacients sinó a l'inrevés: són els pacients els que pagaran al psicòleg per l'ajuda o la teràpia que rebran.

Ara bé, per què són tan diferents aquests dos mètodes d'investigació sobre el comportament humà? No vull dir que un sigui millor que l'altre; simplement n'assenyalo les diferències evidents i tracto d'esbrinar com podem explicar-les. Aquestes diferències tenen a veure amb els diferents objectius de l'antropologia i de la psicologia.

Als psicòlegs no els interessa especialment la diversitat humana, el fet que els éssers humans tinguin cultures i formes de vida diferents. Als psicòlegs els interessa la «psique» humana, la ment humana, el que sigui que passi dins la ment de les persones. Tots hem estat educats en diferents contextos, en diferents famílies, potser en diferents països i alguns de nosaltres fins i tot en diferents cultures. Però això no fa que les nostres ments (les nostres «psiques») siguin substancialment diferents. Fa que semblin diferents, això sí. Però la idea de la psicologia és que darrere d'aquestes, diguem-ne, diferències «superficials», hi ha subjacent una naturalesa humana comuna, una essència més «veritable» que només pot ser posada al descobert quan apartem aquestes diferències contextuals o culturals aparents.

Pensem en un metge que vol saber quina malaltia pateix el seu pacient. La primera cosa que farà serà escoltar la descripció que fa el pacient sobre el que li fa mal, els símptomes. Depenent de quina sigui l'educació del pacient, la seva procedència, la seva cultura, etc., aquesta descripció pot variar molt. Tanmateix, el metge ha de deixar a un costat totes aquestes diferències i mirar de descobrir la malaltia subjacent, la veritable causa del patiment que hi ha darrere de la descripció que el pacient fa dels símptomes, que pot ser més o menys exacta, detallada, precisa o imprecisa. El marc cultural del pacient no farà gaire diferència quant a la naturalesa de la malaltia que pateix, marcarà diferències en la manera de descriure-la (i d'experimentar-la), però no en la malaltia pròpiament dita, que és el que el metge vol esbrinar.

Això mateix els passa als psicòlegs quan tracten d'entendre el que passa a la ment de les persones. I així com el metge utilitza anàlisis biomèdiques i observacions (anàlisis de sang, radiografies, etc.) per a avaluar l'estat de salut dels seus pacients, cosa que li proporcionarà la informació amb independència de com el mateix pacient descriu els seus símptomes, el psicòleg utilitzarà tests i proves psicològiques per a obtenir de manera semblant la informació «objectiva» sobre la ment o la salut mental (en el cas de la psicoteràpia) de l'individu. El supòsit subjacent és que hi ha una naturalesa humana comuna i universal en la qual podem trobar les causes últimes de les malalties humanes, en el cas dels metges, i del comportament humà, en el cas dels psicòlegs.

El punt de vista dels antropòlegs és força diferent. Per a una ciència interessada a comprendre les diferències humanes, la diversitat cultural dels humans, una metodologia que consisteix precisament a deixar de banda aquestes diferències no és gaire útil. Ara, com es poden descobrir aquestes diferències? El comportament cultural és sempre un comportament *en un context*, perquè les diferències culturals són sempre diferències en els contextos en què la gent s'ha criat. Per força el coneixement cultural ha d'haver-se «penjat» d'alguna manera a la nostra ment si ha de tenir efectes sobre el comportament humà. Però el propòsit del coneixement cultural en termes evolutius és fer que la gent es comporti d'una manera determinada en unes condicions determinades. La selecció natural només pot actuar sobre les conductes, no sobre les idees o les representacions mentals. Efectivament hi ha persones que reflexionen sobre el seu propi coneixement cultural. Però la majoria de vegades no ho fem –tornem a pensar en el coneixement cultural inconscient de què parlàvem abans. Així que no podem «descarregar» el coneixement cultural a voluntat, com qui descarrega informació d'un lloc web, o d'una memòria USB. Recordem l'antropòleg que vol saber com són les nostres relacions familiars. Ens pot preguntar de mil maneres diferents com ens relacionem amb els nostres pares, fills, germans, germanes, etc., però el millor que pot fer és observar-nos mentre es produeixen aquestes interaccions. Tot això té a veure amb la naturalesa del coneixement cultural.

Sabem que el coneixement cultural és sempre un coneixement col·lectiu. El meu coneixement cultural sempre l'obtinc d'una altra persona, que, al seu torn, l'ha obtingut d'una altra, etc. Per tant, la font del coneixement cultural sempre és un grup de persones, amb uns límits espacials i temporals vagament definits, però tanmateix un grup de persones que viuen en unes condicions específiques. Doncs és cap a aquest grup de persones que viu en aquestes condicions concretes que hem de mirar si volem entendre la seva cultura.

Això no vol dir que l'antropòleg hagi d'interactuar amb tots i cadascun dels membres del grup. De fet, això seria impossible, perquè les cultures no són de cap manera unitats socials perfectament delimitades, com els partits polítics o els estats nació. De tant en tant, és possible trobar grups culturals amb límits ben definits, per exemple societats tribals (relativament) aïllades o sectes religioses. Però la majoria de vegades les cultures se superposen, es barregen i s'interpenetren contínuament. I fins i tot si poguéssim identificar un grup determinat de persones com un grup cultural, ens resultaria molt difícil trobar-hi dos individus amb coneixements culturals idèntics, perquè el coneixement cultural s'origina en la interacció social i en cap grup no hi ha dos individus que tinguin exactament les mateixes interaccions al llarg de la seva vida. Una

vegada més, això és si fa no fa el mateix que veiem en el coneixement genètic: tots compartim gens, però ningú, excepte els bessons idèntics, té exactament els mateixos.

Tot i així, es podria argumentar que, per tal d'analitzar el coneixement cultural d'un individu determinat, encara que aquest coneixement cultural sigui coneixement col·lectiu tal com hem indicat, un antropòleg intel·ligent podria haver dissenyat una tasca o test que li permetés descarregar-se aquest coneixement cultural al laboratori, de la mateixa manera que els psicòlegs obtenen la informació que els interessa de les persones que estudien. Efectivament, hi ha una branca de l'antropologia anomenada «antropologia experimental» que fa precisament això i que ha donat resultats interessants. Però hi ha un problema amb aquest tipus de recerca aplicada a l'anàlisi cultural. Si portem els individus a un laboratori i els fem fer proves psicològiques és probable que els seus coneixements culturals es distorsionin greument. Cap persona ha estat educada per entrar en un laboratori i fer proves psicològiques, raó per la qual les reaccions de les persones sota aquestes condicions, siguin les que siguin, no poden ser considerades com a reaccions genuïnament «culturals». Això explica per què nosaltres, els antropòlegs, hem de fer etnografia, és a dir, observar la gent en el seu entorn natural, en el seu context natural, i per què la investigació experimental només pot ser una activitat secundària respecte de l'etnografia.

5. Les teories de la cultura

I com expliquem les diferències culturals de què estem parlant? Una vegada sabem en què som diferents els uns dels altres, una vegada hem documentat aquestes diferències, què en fem? Com les expliquem? Ja hem començat a explicar-les. Sabem que els humans tenen cultures i que les cultures els fan diferents de tots els altres organismes vius i, alhora, diferents entre ells mateixos. Però això és només una part de l'explicació. Ara ens cal saber per què cada societat concreta té una cultura determinada i no una altra. Els antropòlegs han pensat tota mena de teories per explicar la diversitat humana, per explicar per què un poble determinat té unes creences, unes formes de pensar i unes formes de vida concretes i no unes altres. Aquí no les podem repassar totes. Però mirarem de saber quin gust tenen, per dir-ho així, aquestes explicacions. Recordem que nosaltres, els antropòlegs, som més o menys com intèrprets o traductors culturals, i que explicar les diferències culturals és com traslladar una cultura als termes d'una altra cultura.

Analitzarem quatre escoles molt tradicionals i conegudes del pensament antropològic: l'**evolucionisme cultural**, l'**historicisme**, el **funcionalisme** i l'**estructuralisme**. És clar que en la història del pensament antropològic hi ha unes quantes escoles més que aquestes quatre. Però si les he triat en un text introductorí com aquest és perquè poden considerar-se representatives de determinats patrons de pensament, compartits amb moltes altres teories antropològiques, en l'anàlisi i explicació de les diferències culturals. No cal dir que sintetitzar la història de l'antropologia en tan sols quatre enfocaments teòrics és una simplificació. Això no obstant, espero que sigui una simplificació útil que ens permeti fer cap al nucli del que és explicar la cultura.

5.1. Evolucionisme cultural

L'antropologia es va convertir en una disciplina acadèmica a la segona meitat del segle XIX. En aquesta època, les societats occidentals estaven captivades per la idea de progrés, d'alliberar-se dels grillons de la tradició i d'avançar cap al futur, que hom pensava que era molt diferent del passat. Moltes d'aquestes societats acabaven de viure els processos més o menys traumàtics de les revolucions industrials i democràtiques, estaven canviant molt de pressa i aquests canvis eren vistos com a bons i necessaris alhora. La legitimitat intel·lectual d'aquesta situació inestable i un xic volàtil provenia d'una teoria social coneguda com a evolucionisme social o cultural. Com veurem més endavant, aquesta classe de pensament evolucionista era molt diferent de l'evolucionisme biològic exposat per Darwin, si fa no fa al mateix temps. L'evolucionisme social no es va originar en les idees de Darwin sinó en el pensament social dels filòsofs de la Il·lustració del segle anterior.

Els evolucionistes socials sostenien que les societats humanes canvien amb el temps i canvien cap a millor. I que aquests canvis eren el resultat de la progressiva acumulació de coneixements que coneixem com a «cultura».

Es va establir un clar paral·lelisme entre el desenvolupament de l'individu i el desenvolupament de la societat. Els individus neixen sense coneixements, però a mesura que van creixent els coneixements van abocant-se a les seves mentes, de manera que quan són vells en tenen molts. El mateix pot dir-se de les societats humanes. La cultura és el coneixement de les societats humanes i la **història** és el nom que donem al seu procés de desenvolupament. De la mateixa manera que les persones adquireixen més coneixements a mesura que van fent-se grans, les societats humanes adquireixen més cultura a mesura que avancen a través de la història. És el que anomenem «progrés». Dit d'una altra manera, així com una criatura té menys coneixements que un adult, les primeres societats (que en aquesta època anomenaven «societats primitives») tenien menys cultura que les societats modernes.

Fixem-nos com és d'intuïtiva aquesta manera de veure la naturalesa de la cultura. Si la cultura és el coneixement social, el coneixement que adquirim com a membres d'una societat, les societats acumulen cultura a mesura que passen per la història, igual que un individu acumula coneixements a mesura que passa per la vida. Però aquesta teoria, que simplement ens diu que la diferència entre les societats modernes i les societats primitives és que aquelles tenen més cultura que aquestes, com ens pot ajudar a explicar les diferències culturals humanes, la diversitat humana? Els evolucionistes socials no pensaven que hi havia tal cosa com la diversitat o pluralitat cultural tal com l'entendem ara. Sempre feien servir la paraula cultura en singular: per a ells hi havia una sola i única cultura per a tota la humanitat. Com s'expliquen les diferències, doncs? Molt fàcil: no és que els éssers humans tinguin diferents cultures sinó que uns tenen més cultura que altres. Així doncs, les tribus i societats «salvatges» (que a partir d'aleshores van començar a ser conegudes com a «primitives») no tenen una cultura diferent de la nostra, simplement en tenen menys, perquè es troben en una fase anterior del desenvolupament històric. Un cop més, el paral·lelisme amb el desenvolupament individual és més clar que l'aigua: no diem pas que un nen petit que no sap fer divisions té una «cultura» diferent de l'adult, que sí que en sap, el que passa és simplement que el nen no ha adquirit el coneixement necessari per a poder fer divisions.

No van ser només les societats tribals o petites les que van ser vistes com a primitives, mancades de cultura o amb menys cultura que nosaltres, sinó que tota societat que diferia substancialment de les societats occidentals es considerava menys avançada o subdesenvolupada. I fins i tot dins de les mateixes

societats occidentals, les diferents poblacions també foren classificades en més o menys avançades, és a dir, amb més o menys cultura, depenent de com eren de diferents de les elits governants.

Així és com els evolucionistes socials explicaven la diversitat humana: ras i curt, qualsevol que és diferent de mi és inferior a mi.

Figura 1

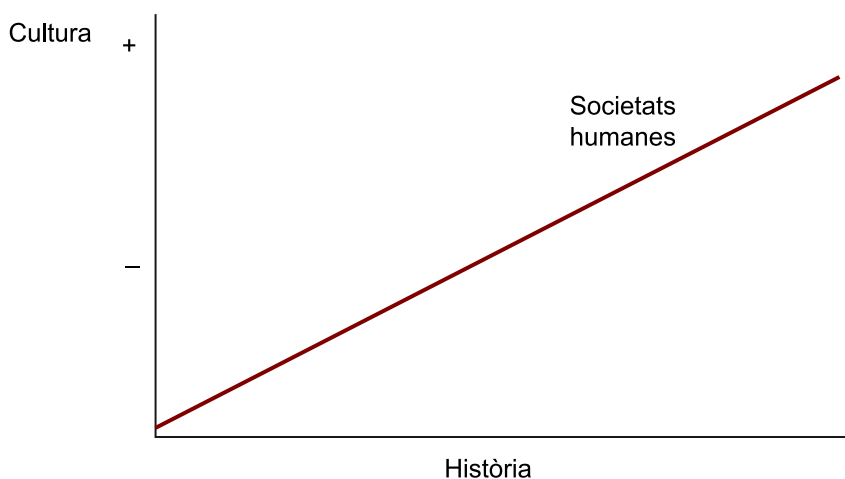
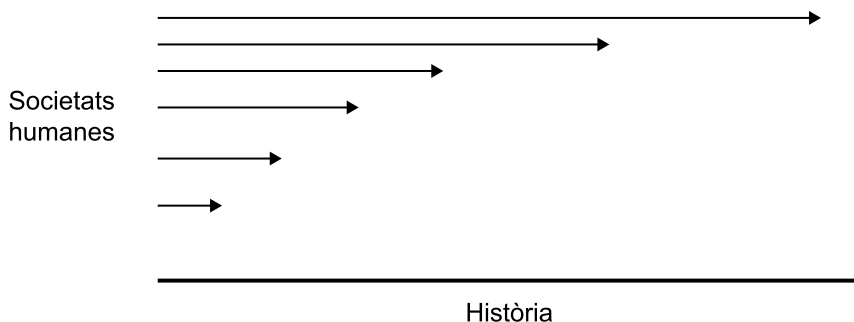


Figura 2



Les figures 1 i 2 mostren de manera molt simple les nocions que sustenten l'evolució social. Les societats humanes acumulen cultura a mesura que passen per la història. La història no és una concatenació caòtica i contingent d'esdeveniments, sinó un procés necessari regit per les lleis de l'evolució cultural, és a dir, l'acumulació progressiva de coneixements a través del temps. Per consegüent, la història ha de ser la mateixa per a tota la humanitat, perquè la cultura, com a producte de la història, és el mateix per a tota la humanitat. Però no totes les societats humanes es troben en la mateixa etapa de desenvolupament històric, no totes les societats passen per la història a la mateixa velocitat, i, per tant, no totes han acumulat la mateixa quantitat de coneixements culturals. Les més ràpides són les més avançades, les més lentes són les més primitives. Així, en qualsevol punt del temps les societats humanes podrien ser classificades en més avançades i menys avançades, o més primitives, segons la quantitat d'història per què haguessin transitat, cosa que, al seu torn,

determinaria la quantitat de cultura que haurien acumulat. En qualsevol moment del temps podríem situar totes les societats humanes en algun punt de la línia vermella de la figura 1, les més avançades serien a dalt i a la dreta –les que tenen més història i, per tant, més cultura– i les més primitives s'agruparien a baix i a l'esquerra –les que tenen menys història i menys cultura.

Per als evolucionistes socials, recórrer l'espectre de la diversitat humana era com viatjar en el temps. Qualsevol societat que fos diferent de les societats occidentals es considerava que estava en una etapa anterior de desenvolupament històric. L'antropologia, doncs, va començar en certa manera com una ciència històrica, una ciència l'objectiu de la qual era reconstruir un període concret de la història. La diferència entre els antropòlegs i els historiadors corrents era purament metodològica. Tenia a veure amb la manera concreta dels antropòlegs de reconstruir la història: en lloc d'utilitzar registres escrits o restes arqueològiques empraven aquells «fòssils» vivents que eren les societats primitives del moment. Aquest mètode va resultar ser especialment útil per a la reconstrucció de períodes molt remots de la història humana, tan remots que no n'havia sobreviscut cap registre escrit ni de cap altra mena. Però, en realitat es podia utilitzar per a reconstruir qualsevol període històric sempre que hi hagués una societat en el moment present que es trobés en aquesta etapa concreta de desenvolupament.

És interessant comparar aquesta branca del pensament evolucionista amb l'evolució biològica darwiniana contemporània. Tot i que molts hi han vist una connexió, i que alguns fins i tot han arribat a dir que l'evolució social fou un resultat de la influència de Darwin en les ciències socials, les diferències entre l'evolució social i l'evolució biològica són molt notables. Tots dos tipus d'evolució tenen per objecte explicar formes de la diversitat: la biodiversitat o diversitat de les espècies en el cas de l'evolució biològica, la diversitat cultural dins de l'espècie humana en el cas de l'evolució social. Però els aspectes comuns a tots dos pràcticament s'acaben aquí. Com hem vist en els capítols anteriors, l'evolució darwiniana es basa en els conceptes clau de la selecció natural i l'adaptació. Les espècies biològiques actuals són diverses com a resultat dels diferents obstacles adaptatius a què s'han enfrontat els seus avantpassats. Però cap espècie podia considerar-se com a «més evolucionada» que les altres en cap sentit. En termes generals, totes les espècies són més evolucionades que les seves respectives avantpassades, però no que cap de les seves contemporànies; això no tindria cap sentit en el pensament de Darwin. I aquest és precisament el principi central de l'evolució social. La selecció natural i l'adaptació són conceptes totalment aliens a l'evolució social del segle XIX. És possible que aquests dos conceptes hagin estat aplicats pels descendents del pensament social evolucionista en el segle XX, clarament inspirats en l'evolució biològica, però no pels seus predecessors del segle XIX, que majoritàriament van passar per alt o simplement van ignorar el pensament de Darwin. Per a aquests iniciadors del pensament evolucionista en les ciències socials, la diversitat dins de l'espècie humana s'origina en les diferents velocitats a què cada societat evoluciona (és

a dir, acumula el coneixement cultural en el seu pas per la història), no en la necessitat d'adaptar-se a diferents entorns. Atès un moment qualsevol en el temps, segons l'evolucionisme biològic no es pot dir que cap espècie hagi evolucionat més que les altres; en canvi, per a l'evolucionisme social això és precisament el que significa de debò l'evolució pel que fa a les societats humanes.

Ara als antropòlegs els agrada pensar que l'antropologia social i cultural moderna, tal com es va desenvolupar en el segle XX, es va iniciar com una crítica, gairebé una negació, de l'evolucionisme social. Efectivament, els dos enfocaments teòrics en què ens centrarem a continuació, l'historicisme i el funcionalisme, van agafar-se la crítica a l'evolucionisme social del segle XIX com un dels seus arguments teòrics fonamentals. Tanmateix, val la pena destacar com continua sent d'omnipresent el pensament evolucionista social, sobretot fora dels cercles acadèmics, i fins i tot entre alguns científics socials. La idea que les societats humanes poden classificar-se en «desenvolupades» i «no desenvolupades» o «subdesenvolupades», i que l'únic problema amb les últimes, el que les fa diferents de nosaltres (de les desenvolupades, vaja), és que no tenen el que les altres ja han assolit, i que, per tant, el futur de l'anomenat món subdesenvolupat és, gairebé per definició, esdevenir desenvolupat, no és una idea gens estranya o inusual en les concepcions actuals de la diversitat humana.

En certa manera, malgrat els recels dels antropòlegs moderns, es podria argumentar que alguna forma d'evolucionisme social o cultural no és cap disbarat. No hi ha cap dubte que el coneixement cultural s'acumula al llarg de la història i, d'altra banda, que l'acumulació no es produeix a la mateixa velocitat en totes les societats. Això no vol dir que les societats occidentals hagin d'estar necessàriament a la cúspide del procés evolutiu cultural ni que per a les societats no occidentals l'única manera de sortir del seu presumpte subdesenvolupament sigui seguir el camí traçat per aquelles. La comparació amb el desenvolupament individual, o més ben dit amb l'adquisició individual dels coneixements (culturals o individuals), pot ser allisonadora una vegada més. Fins i tot si descartem des de bon principi l'analogia entre les societats no occidentals i els infants (perquè se suposa que les unes i els altres tenen «menys cultura» que nosaltres), hi ha un sentit en què la distribució de coneixements entre un grup d'individus és perfectament commensurable. En altres paraules, malgrat que cada ésser humà pot recórrer individualment un camí de desenvolupament cognitiu a la seva manera, al seu propi ritme, etc., i que cap d'aquestes particularitats farà que sigui més o menys intel·ligent o educat que la resta d'individus, hi ha un sentit en què tots aquests individus poden interactuar, compartir i intercanviar els seus coneixements. Per tant, atès un moment qualsevol del temps, sempre tindrem persones que tenen més coneixements sobre un tema determinat i altres que en tenen menys. Així potser les societats humanes podrien ser vistes al llarg de les mateixes línies o de línies semblants. En certa mesura, cada societat segueix el seu propi camí d'evolució cultural i cap no pot ser considerada com a més o menys evolucionada que una altra.

Però d'altra banda, en la mesura que moltes formes de coneixement cultural són totalment commensurables, pot ser que no totes les societats tinguin la mateixa quantitat o la mateixa qualitat de coneixements culturals.

Sigui com sigui, l'evolucionisme social va ser la primera teoria de la història de les ciències socials que va intentar entendre la **diversitat cultural humana**, és a dir, que va intentar explicar la diversitat humana en termes culturals. Els evolucionistes socials sostenien que tots els éssers humans eren biològicament i psicològicament iguals, cosa que per a ells volia dir que les diferències no eren innates, sinó que eren el resultat del procés d'enculturació. A vegades hom es refereix a aquesta idea com el principi de la unitat psíquica de la humanitat. Tots naixem iguals. El que ens fa diferents, finalment, és el coneixement cultural que adquirim a mesura que anem fent-nos grans. Si hem tingut la sort de néixer en una societat «avançada», adquirirem molts dels seus coneixements culturals, i seran bons. Si no hem tingut tanta sort i hem nascut en una societat «primitiva» o en un grup social «ressagat», no n'adquirirem gaires, i els pocs que adquirirem potser no seran ni bons.

5.2. L'historicisme

Els antropòlegs moderns veuen l'evolucionisme social com un primer intent d'explicar d'una manera sistemàtica la diversitat humana. Segons com es miri, va ser un intent fallit en la mesura que els evolucionistes socials no van tenir en compte un component crucial de la diferència cultural: l'existència real de cultures *diferents*. Dit amb altres paraules, el terme «cultura» no s'ha d'utilitzar en singular sinó en plural. Les diferències culturals no poden explicar-se només com el resultat de tenir més o menys coneixements culturals, perquè tenen el seu origen en variacions no quantitatives sinó qualitatives en la naturalesa mateixa dels coneixements culturals. La primera crítica que es va fer al pensament evolucionista des de l'antropologia procedí dels Estats Units, d'una escola de pensament antropològic coneguda com a «particularisme històric», fundada per un dels pares de l'antropologia moderna: Franz Boas (1858-1942), antropòleg estatunidenc d'origen alemany.

Curiosament, els dos principals reptes teòrics per al pensament evolucionista en antropologia –l'historicisme i el funcionalisme– van començar com a revolucions metodològiques i no com a confrontacions teòriques pròpiament dites. Fou en el procés real de recollida de dades sobre el comportament cultural humà que les febleses de l'evolucionisme social es van posar de manifest per primera vegada. Boas no només és considerat el fundador de l'antropologia cultural moderna dels Estats Units, sinó que també va ser un dels primers antropòlegs que va estudiar les societats natives americanes per mitjà del contacte directe amb els seus membres. Abans de Boas, els antropòlegs, que majoritàriament eren antropòlegs evolucionistes, no estaven gaire interessats a interactuar amb els nadius de les societats que volien estudiar. La majoria es basava en informacions de segona mà proporcionades per viatgers o per qualsevol persona que, per la raó que fos, visqués a prop d'una societat nativa. Se'ls

coneixia com als «corresponsals» dels antropòlegs. Convé remarcar el contrast entre aquestes dues maneres de recollir informació en la investigació antropològica, ja que una gran part de la divergència teòrica entre l'evolucionisme social i les teories antropològiques modernes es basa en aquest contrast metodològic fonamental.

Ja hem vist l'important i decisiu que és per a la investigació antropològica moderna l'anomenat mètode etnogràfic de recollida d'informació, que consisteix en l'estudi del comportament humà en entorns naturals per mitjà del que es coneix com la tècnica de l'observació participant. I això era molt diferent dels mètodes d'investigació utilitzats pels antropòlegs evolucionistes del segle XIX. Aquesta és la raó per la qual els antropòlegs evolucionistes són considerats com els antropòlegs «premoderns». Recordem que els antropòlegs evolucionistes eren majoritàriament teòrics de la història: el punt clau de les seves anàlisis de la diversitat cultural era establir una teoria de l'evolució social que expliqués en quina etapa del desenvolupament històric es trobava cada societat concreta. Per a fer-ho, és clar que necessitaven dades sobre les característiques del coneixement cultural de les diferents societats. Però la interpretació final d'aquesta informació només podia fer-se comparant el coneixement cultural de les diferents societats, de manera que totes es poguessin classificar en una seqüència que anés de menys evolucionada a més evolucionada. És el que es coneix com a *mètode comparatiu*.

Ara es veu clar que el coneixement antropològic com a tal, és a dir, l'explicació de les diferències culturals, té el seu origen no tant en l'anàlisi de societats concretes amb les seves cultures concretes (o més exactament, el bocí de coneixement cultural universal concret que han aconseguit produir, perquè no oblidem que el concepte de «cultures», en plural, era totalment aliè als pensadors evolucionistes), sinó en la comparació entre les diferents societats, com més millor, perquè només recollint una gran quantitat d'informació cultural a partir d'una gran quantitat de societats diferents podia establir-se una teoria del desenvolupament històric sòlida. Per consegüent, en la investigació antropològica evolucionista és necessari distingir entre el teòric o antropòleg pròpiament dit, és a dir, la persona que analitza la informació i formula una teoria que explica aquesta informació, i el qui s'encarrega de recollir aquesta informació, els corresponsals de l'antropòleg. Aquests últims no han de ser necessàriament antropòlegs professionals (la majoria no n'eren). L'única condició que havien de complir era viure o estar en contacte proper amb una societat nativa que els antropòlegs tinguessin interès a estudiar per la raó que fos. Per això la majoria dels corresponsals eren missioners, comerciants, viatgers, funcionaris de l'Imperi Britànic o representants indis als Estats Units. La fi d'aquesta distinció o divisió del treball entre antropòleg i investigador de camp també va marcar el final de l'antropologia premoderna i el començament del que ara entenem per investigació antropològica moderna.

Tornem ara a Franz Boas, el protagonista de la nostra història en aquest apartat. Boas no era antropòleg de professió, sinó físic i geògraf, i d'entrada va anar a l'illa de Baffin, a l'Àrtic americà, per estudiar-hi, entre altres coses, com percebien els colors els nadius. De resultes d'això se'n va fer amic i va començar a interessar-se per les seves cultures i formes de vida, i va decidir fer-se antropòleg. Cal remarcar com va ser d'important el contacte directe amb els nadius, des de bon principi, per a entendre l'interès de Boas en l'antropologia, sens dubte una iniciació a l'estudi de la diferència cultural molt diferent de la de majoria d'antropòlegs evolucionistes. Va ser gràcies a aquesta perspectiva de baix a dalt, per dir-ho així, que Boas va adonar-se que les teories de l'evolucionisme social no eren adequades per a interpretar la classe d'informació que ell recollia. I podríem dir que és ben lògic, ja que Boas no obtenia gran quantitat (de bocins) d'informació de gran quantitat de societats, sinó gran quantitat d'informació general i en profunditat d'una sola societat, o, com a molt, d'unes quantes societats, que és la informació que pot recollir un sol individu, no una colla de corresponsals. Com a resultat, Boas va acabar sent molt escèptic amb relació a les grans teories del desenvolupament històric formulades pels antropòlegs evolucionistes. Aquestes teories no li servien de res tenint en compte el tipus de recerca que ell havia portat a terme. Necessitava un **nou enfocament teòric** per a poder analitzar aquest nou tipus de dades, que se centraven no pas en la comparació de diferents societats i els seus assoliments culturals respectius, sinó en la comprensió de pobles concrets en el seu medi històric i cultural concret.

Com havien argumentat els antropòlegs evolucionistes, Boas també veia la cultura com un **producte històric**, com el producte de l'acumulació de coneixements a través de la història. Però la concepció de la història de Boas era molt diferent de la dels evolucionistes socials. L'explicació de per què un poble determinat té unes creences i unes pràctiques determinades no té res a veure amb suposades lleis universals de desenvolupament històric, com havien sostingut els evolucionistes socials. Per a Boas i els boasians, cada societat concreta té les seves pròpies tradicions culturals. I l'única explicació possible per a les tradicions culturals és una explicació històrica. Però no és una explicació històrica que es refereixi a una trajectòria històrica general comuna a tota la humanitat, com consideraven els antropòlegs evolucionistes, sinó a la història concreta de cada poble concret. No és una explicació històrica referida a unes necessàries lleis de desenvolupament històric, com la progressiva acumulació de coneixements culturals, sinó referida als esdeveniments contingents (és a dir, no necessaris) de les històries concretes dels pobles concrets. Dit en altres paraules:

No hi ha tal cosa com una història general de la humanitat dividida en diferents etapes, que, al seu torn, corresponen a diferents etapes de l'evolució cultural, només hi ha històries concretes de societats concretes. Una vegada la història ja no és vista com un procés necessari, no pot haver-hi una única història per a tota la humanitat, sinó múltiples històries, cada societat amb la seva pròpia. I com que la cultura és el producte de la història, múltiples històries donen lloc a múltiples cultures.

No hi ha una cultura única, en singular, comuna a tota la humanitat, sinó un gran nombre de cultures particulars, en plural, cada una de les quals resulta de la història concreta de cada poble concret. Segons la manera en què Boas entén el coneixement cultural, les cultures acaben sent incommensurables: no es pot pensar en una cultura com a «més» o «menys» que una altra. És fa difícil pensar en un canvi més radical dels principis evolucionistes.

Quin podia ser l'objectiu de la investigació antropològica en aquest nou marc teòric? Certament, no pas la formulació de teories generals de desenvolupament històric i evolució cultural. La cultura és l'objecte de coneixement de l'antropologia, però la cultura, segons el projecte teòric de Boas, la podem veure com a *explanandum* i alhora com a *explanans*. Dit en altres paraules, la cultura és, alhora, una cosa que ha de ser explicada però que, al seu torn, explica alguna altra cosa, concretament, el comportament humà. Des del primer punt de vista, la cultura és un producte històric i, com hem vist, només pot ser explicada amb referència a la història concreta dels pobles concrets que tenen aquesta cultura. Així doncs, explicar la cultura implica un procés de reconstrucció històrica. Una vegada més, sembla que s'insinua una semblança superficial amb l'evolucionisme social. Els evolucionistes també sostenien que els antropòlegs eren com historiadors i que la seva finalitat també era la reconstrucció intel·lectual de la història. Però fixem-nos com és de diferent la tasca de reconstrucció històrica presentada per Boas i els seus seguidors comparada amb la reconstrucció històrica dels evolucionistes socials. Per a aquests últims, la tasca de l'antropòleg era la reconstrucció històrica d'un cert període de la història general de la humanitat, normalment un període molt remot, mitjançant l'observació d'una societat que es trobava en una etapa de l'evolució cultural corresponent a aquest període específic. Per a Boas i els seus seguidors això era absurd. Per a ells, la reconstrucció, no pas d'una etapa específica de la història general de la humanitat (no existia tal cosa), sinó de la història concreta d'un poble concret era l'única cosa que podria explicar per què aquest poble determinat tenia la cultura que tenia.

I la cultura com a *explanans*, doncs? Per a Boas la tasca de l'antropòleg no només consistia a explicar la cultura sinó també a explicar les coses *amb* cultura, i aquestes coses no podien ser més que el comportament humà. Boas entenia per cultura el conjunt de tradicions, creences i costums construït històricament que aprenem com a membres d'una societat determinada. El seu

raonament era que la cultura té un paper crucial en la configuració de la ment de l'individu, i en això incloïa no només el que entenem per cognició sinó també la percepció.

Per tant, la cultura en què hem crescut determina no només les nostres formes de pensament sinó també la nostra percepció del món.

Com va arribar Boas a aquesta conclusió? La seva llengua nativa era l'alemany i mantenia estretes relacions amb estudiants de parla alemanya a la universitat on donava classes, la Universitat de Columbia, a Nova York. Una de les feines que havien de fer els antropòlegs nord-americans, segons Boas, era documentar les llengües indígenes d'Amèrica del Nord. No hi havia textos escrits en aquestes llengües, que estaven desapareixent ràpidament en ser reemplaçades per l'anglès. Boas creia que es perdrien per sempre tret que algú anés a estudiar-ne la gramàtica i el vocabulari i ho posés tot per escrit mentre encara quedessin parlants de les llengües natives. I aquesta va ser una de les tasques que va demanar als seus alumnes: que anessin a les reserves índies i aprenguessin les llengües dels natius. Aleshores es va produir un fet força curiós. Es va adonar que quan els seus estudiants feien les transcripcions dels sons de les llengües natives (en escriptura fonètica o de la manera que ho fessin), aquestes transcripcions eren diferents segons la llengua materna de cada estudiant (molts d'ells eren de parla alemanya, altres tenien l'anglès com a llengua materna, o l'italià, el polonès, etc.), com si en funció de la llengua materna sentíssim diferents sons, o fóssim més sensibles a cert tipus de sons que a altres. I va generalitzar les seves observacions a tota la cultura.

Potser de la mateixa manera que la nostra llengua materna ens fa més sensibles a uns sons que a altres, motiu pel qual sentim coses (sons lingüístics) d'una manera diferent depenent de la nostra llengua nativa, podria ser que la nostra cultura nativa també tingués una influència determinant sobre la nostra **percepció del món**. No és estrany que els esquimals tinguin moltes paraules diferents per a referir-se a la neu, mentre que nosaltres només en tenim una, com si la seva cultura els fes «veure» més «neus» allà on nosaltres només en veiem una. Aleshores, de quina manera la cultura determina el comportament humà, segons Boas? Doncs configurant la nostra ment i determinant així la nostra percepció del món. Per tant, on és que trobem la cultura d'un poble? Doncs essencialment a les ments de la seva gent. També es plasma en part en objectes materials, com obres d'art, eines, edificis, etc., però l'origen, la causa d'aquestes plasmacions, no és altra que la ment de qui fa aquests objectes. Els antropòlegs, doncs, han de ser una mena d'**exploradors de la ment**. I per tal d'explorar la ment de les persones cal fer-les parlar, fer-los preguntes sobre tota mena de coses, i fer-les parlar tant com sigui possible i anotar tot el que diuen. Això és, en poques paraules, la manera com els antropòlegs han de dur a terme les seves investigacions.

Per als boasians, i per als historicistes en general, les cultures s'han de veure com a coagulacions de la història a la ment dels éssers humans. La **tradicció** és una altra paraula que d'alguna manera resumeix aquesta equivalència entre cultura i història particularitzada. Una tradició és quelcom que adquirim dels nostres avantpassats i que transmetem, potser amb algunes modificacions, als nostres descendents. Fixem-nos que, des d'aquesta perspectiva, les tradicions poden ser totalment inútils per als individus que les tenen. Indubtablement una tradició pot servir per a molts propòsits diferents, per exemple per a representar la identitat d'un poble en un ritual o per a celebrar una festa de la comunitat, i els coneixements tradicionals poden servir interessos encara més pràctics, per exemple receptes culinàries o tècniques agrícoles. Però això no és el que els converteix en «tradicció». El que converteix una idea o un comportament en tradició és simplement que ens ha estat transmès pels nostres avantpassats i que d'alguna manera ens sentim obligats a fer el mateix i transmetre'l als nostres descendents.

Veure les cultures com a tradicions significa que els éssers humans són útils per a les cultures i no a l'inrevés. En seguir una tradició determinada i transmetre-la als descendents, els éssers humans mostren com són de «fidels» o «lleials» a aquesta tradició, com estan de disposats a mantenir-la encara que comporti cert sacrifici. En canvi, hi ha altres autors que consideren que veure les cultures humanes com a meres tradicions és no tenir en compte una característica molt important d'aquestes cultures, en concret, que han estat molt útils per als humans, i no només com a mitjà d'expressió de les identitats col·lectives (si és que això es pot considerar realment una cosa «útil»). Cert, el fet que una tradició resulti ser útil no la converteix en tradició. Però aquesta utilitat ens parla d'una característica molt important del coneixement cultural. Ja hem vist que el coneixement cultural ha estat molt eficaç en el procés de l'evolució humana com a mitjà d'adaptació. Cap ésser humà podria sobreviure ni un sol dia sense coneixement cultural. Així, en les cultures hi ha més que simple tradició: les cultures són útils per als éssers humans, la manera com donen resposta a les necessitats humanes no té comparació amb cap altre producte de l'evolució biològica. El funcionalisme és l'enfocament teòric dins de l'antropologia que precisament intenta explicar la cultura centrant-se en la seva utilitat. Els éssers humans no són només cecs seguidors de tradicions, sinó que el seu seguiment de les tradicions té un propòsit. I és aquest propòsit el que explica l'existència de les tradicions mateixes.

5.3. El funcionalisme

La segona fita en la història de la investigació antropològica ens l'ofereix un altre expatriat, Bronislaw Malinowski (1884-1942), un polonès resident a la Gran Bretanya. Igual que el seu col·lega germano-americà, era físic de formació, però a diferència de Boas no es va interessar per l'antropologia durant la seva investigació entre les poblacions natives. Va ser mentre es recuperava

d'una malaltia en un hospital de la seva Polònia natal quan Malinowski, fascinat pels llibres d'antropologia que va llegir, va decidir anar a Anglaterra per estudiar-hi antropologia. Això passava el 1910.

La Gran Bretanya era un bon lloc per a estudiar antropologia. Era l'època en què els tentacles de l'Imperi Britànic arribaven pràcticament a tot arreu del món i l'Administració imperial britànica s'estenia sobre una miríada de pobles i cultures diferents. Així doncs, encara que només fos per raons polítiques i administratives, les autoritats estaven clarament interessades en l'estudi d'aquells pobles i les seves cultures. L'antropologia britànica, d'altra banda, encara es trobava sota la influència intel·lectual dels evolucionistes socials. Ja coneixem el marc teòric en què aquests duïen a terme les seves anàlisis i els mètodes d'investigació que empraven. De tota manera, malgrat la falta d'interès dels antropòlegs evolucionistes per a investigar directament les persones objecte dels seus estudis, alguns antropòlegs britànics capdavaners ja havien començat a recollir la informació que els interessava fent petits viatges d'investigació. Aquests antropòlegs contractaven un intèrpret perquè fes tantes preguntes com fos possible als nadius sobre qualsevol tema que els interessés. A primer cop d'ull, aquesta recerca s'assembla molt a la que feien Boas i els seus estudiants als Estats Units. Però hi ha diferències notables entre les investigacions dels antropòlegs britànics i les dels boasians. Així com Boas i els seus seguidors posaven en relleu la importància de fer aquest tipus d'investigació de camp per obtenir les dades més adequades, els seus homòlegs britànics tenien una visió més instrumental del treball de camp com a tal. Per a aquests, el treball de camp només era un mitjà que els permetia obtenir informació sobre les societats natives, però no hi donaven cap importància especial. Fos com fos, aquest era el tipus de recerca que Malinowski tenia intenció de fer quan el 1914 es va embarcar cap a Austràlia.

Però mentre Malinowski era a Austràlia va passar una cosa totalment inesperada i és que a Europa va esclatar la Primera Guerra Mundial. Malinowski es va trobar en una situació molt incòmoda. Com a ciutadà polonès que era no podia tornar a la Gran Bretanya, ja que hi hauria estat considerat ciutadà d'un país enemic. Però tampoc no podia tornar a Polònia, perquè allà l'haurien cridat a files i enviat a la guerra. Les autoritats colonials britàniques a Austràlia li van dir que s'hi podia quedar mentre hi hagués guerra a Europa.

Aleshores Malinowski va decidir anar-se'n a Papua Nova Guinea. Es va instal·lar concretament a les illes Trobriand, un petit arxipèlag a l'est de l'illa, on pensava esperar que la guerra a Europa s'acabés. Seria una llarga espera: quatre anys. Durant aquest període, Malinowski va dur a terme una forma de recerca entre els habitants de les illes que ningú no havia fet abans. Va aprendre l'idioma local i parlava amb els nadius sense intèrprets. I no només això. Va muntar la seva tenda enmig del poble i va viure entre els nadius, amb els quals interactuava cada dia, observant-los i participant en les seves rutines diàries, compartint les seves vides i experiències. Fins aleshores ningú havia fet mai aquest tipus d'investigació. El resultat de l'experiència fou que la informació

sobre l'estil de vida i les formes de pensar dels natius era summament rica i detallada. A partir d'aleshores, aquest esdevindria el mètode d'investigació estàndard de tots els antropòlegs.

Una vegada més, veiem certes semblances entre la recerca de Malinowski i el mètode emprat per Boas i els seus estudiants a les seves investigacions entre els natius americans. Però també hi havia diferències interessants. Recordem el concepte simultàniament històric i mentalista de la cultura defensat per Boas i els seus seguidors. Les cultures són productes històrics que habiten a la ment de les persones, les persones que viuen a les societats en què es donen aquestes cultures. Així, per a estudiar la cultura d'una societat cal estudiar la ment dels seus membres de l'única manera que es pot estudiar la ment de les persones: parlant-hi. És clar que si a més a més es podia fer observació participant, millor que millor. Però això no semblava que fos una condició *sine qua non* per a dur a terme una bona investigació de camp seguint els principis de Boas. Quan comparem els mètodes de Boas i Malinowski és útil tenir en compte els diferents tipus de societats natives que es dedicaven a observar. Boas i els seus seguidors feien les seves investigacions sobretot a reserves índies, on no hi havia gran cosa a «observar», ja que la majoria de formes de vida tradicionals dels natius havien desaparegut i, si es conservaven, era gairebé exclusivament en el record de la gent. No ens ha d'estranyar, doncs, que aquests records esdevinguessin el principal objecte de les investigacions dels antropòlegs. Per a Malinowski, i per als antropòlegs britànics que van seguir-ne els passos, la situació era substancialment diferent. Encara que totes les societats natives que es dedicaven a observar estaven sota el domini colonial britànic, encara eren societats molt actives pel que fa a les seves formes tradicionals de vida, que es conservaven gairebé intactes. És per això que, com és lògic, no hi havia cap necessitat de dependre dels records de les persones per a estudiar aquelles formes de vida que es podien observar *in vivo*.

Fos com fos, des d'aleshores la manera d'investigar de Malinowski va convertir-se en el mode d'investigació estàndard per a tots els antropòlegs. En això consisteix el mètode etnogràfic i la tècnica de l'observació participant. Fixem-nos que els antropòlegs porten a terme les seves investigacions convertint-se ells mateixos en la principal eina de la recerca.

La principal característica de l'etnografia és, doncs, que la investigació es fa a l'entorn natural de la gent, l'investigador ha de desplaçar-se al lloc on viuen les persones que vol estudiar i interactuar-hi, establir-hi relacions per a poder observar-les en la seva vida diària i documentar-ne el comportament.

Els antropòlegs nord-americans seguidors de Boas entenien que la cultura era un determinant fonamental de la conducta humana, i que aquesta determinació es produïa gràcies a com se suposava que la cultura configurava i orga-

nitzava la ment de les persones. Els antropòlegs eren conscients que hi havia una naturalesa humana comuna subjacent, que el contingut de la nostra ment té molt en comú amb el contingut de la ment dels altres membres de l'espècie humana, independentment de la cultura en què hàgim crescut. Però d'alguna manera van optar per ignorar o minimitzar aquesta naturalesa comuna i centrar-se en les diferències. I a l'hora d'explicar la cultura pròpiament dita, la cultura com a *explanandum*, com l'hem descrita anteriorment, les cultures humanes es veien com el producte de la història, com a productes merament contingents. I com es que aquest poble concret té aquesta tradició i no aquella altra? La pregunta només té una explicació històrica. No és pas que consideressin que les cultures eren inútils per als éssers humans, sinó que la seva utilitat no n'explicava, per si sola, l'existència. Tal com l'economista britànic Kenneth Boulding va dir una vegada:

«Les coses són com són perquè s'han fet així».

Els antropòlegs seguidors de Malinowski, en canvi, van agafar un camí diferent, o, com potser dirien alguns, van fer un pas endavant.

Els seguidors de Malinowski no estaven gaire contents amb la idea que les cultures humanes eren només precipitats històrics. Recordem que Malinowski es mirava la cultura i el comportament cultural des d'un angle diferent. No era només que les persones li parlessin de la seva cultura (una cultura que només es conservava en el seu record), sinó que Malinowski veia la cultura *in vivo*, per dir-ho així. Així doncs, per a ell les cultures no eren només tradicions, una cosa que fem perquè van fer-la els nostres avantpassats i ens van dir que la féssim nosaltres. Les cultures complien una funció molt important per als éssers humans, els quals les havien inventades per tal de donar resposta a les seves necessitats.

Aquesta va ser la gran idea de Malinowski: no és que els éssers humans siguin útils per a les cultures sinó que les cultures són útils per als éssers humans. Aquest punt de vista oferia una nova manera d'explicar les diferències culturals, que anava més enllà de la determinació històrica. Les institucions culturals podien explicar-se en relació amb el tipus de necessitat humana que satisfessin.

A tall d'exemple, vegem com Malinowski explicava l'existència de creences en la màgia.

Hi ha diferents pobles arreu del món que tenen aquest tipus de creences. Segons el pensament màgic, hi ha poders sobrenaturals i invisibles responsables de tot el que succeeix. Així doncs, tot el que passa, les coses bones i les coses dolentes, s'esdevenen perquè aquests poders sobrenaturals així ho volen. Poden ser forces subjectives, com esperits i deïtats poderoses, o poden ser simplement energies estranyes i objectives, per dir-ho així. Siguin el que siguin, però, són misterioses i essencialment incomprensibles per als éssers humans. Tanmateix, podem influir en aquestes forces i fer que facin el que nosaltres vo-

lem que facin. I això és possible per mitjà de rituals màgics. Per què els pobles d'arreu del món tenen aquestes estranyes i misterioses creences?

Per als evolucionistes culturals tot era el resultat de la ignorància. Dels pobles que creien en aquestes coses, en deien «primitius», «salvatges» o simplement «endarrerits». Aquests pobles volien controlar els esdeveniments de la naturalesa, però no en coneixien les lleis. Creien erròniament que celebrant aquests rituals es produirien els esdeveniments o resultats desitjats. Podia ser que algun cop hi hagués una coincidència: un dia que jo portava una camisa vermella vaig tenir sort en la cacera. Des d'aleshores crec que si vull tenir èxit en les meves expedicions de caça he de portar una camisa de color vermell. Per què la gent creu en aquestes ximpleries? Perquè són simples ignorants, es prenen una pura correlació històrica, una cosa que passa abans d'una altra, com si fos una correlació causal, el que passa primer és causa del que passa després. Els historicistes, en canvi, no pensaven que la màgia fos només el resultat de la ignorància. Deien simplement que era només una qüestió de seguir la tradició. La gent fa rituals màgics perquè és la seva tradició. Fixa't en la història d'aquesta creença concreta, mira d'on ve, un poble podria haver-la agafada prestada d'un altre poble. Per això és que cada poble concret té les tradicions que té i no unes altres. L'antropologia historicista no anava més enllà d'això. Malinowski va fer un pas endavant.

Com qualsevol altra institució cultural, la màgia serveix per a donar resposta a certes necessitats humanes. Malinowski creia que els éssers humans havien creat les cultures per tal de satisfer les seves necessitats psicobiològiques, i amb això es referia simplement a necessitats psicològiques i biològiques. Segurament volia dir les necessitats de la ment humana i del cos humà. Les esmentades necessitats probablement eren universals, però no ho eren pas les maneres com els éssers humans les satisfien, que eren les cultures que els éssers humans havien creat. Ara bé, pel que fa a la màgia, Malinowski negava les explicacions dels antropòlegs premoderns, que l'atribuïen a la simple ignorància. Va posar com a exemple els ritus màgics agraris practicats pels habitants de les illes Trobriand, que coneixia bé, els quals abans de llaurar els camps i sembrar les llavors, havien de fer tota mena de ritus màgics per tal d'assegurar una bona collita. Els illencs de les Trobriand, però, no eren uns ignorants. Sabien perfectament com es feien les feines del camp, havien refinat les seves tècniques i coneixements agrícoles, que Malinowski no dubtava a qualificar com a «científics». I això no obstant, duïen a terme tots aquests ritus aparentment inútils. Per què? Certament, no era producte de la ignorància.

Malinowski va observar que, per molt rigorosos que fossin els seus coneixements de l'agricultura, mai podien estar completament segurs dels bons resultats de la seva feina. Podien passar un munt de coses impredecibles, com tempestes o sequeres greus que fessin malbé la collita, la qual cosa creava en la ment d'aquella gent un profund estat d'ansietat. Era precisament per a enfrontar-se a aquest estat d'ansietat, per a assumir-lo d'alguna manera, que celebraven els seus ritus. Sabien molt bé que per a obtenir una bona collita cal sembrar els camps i treballar-los intensament, d'acord amb el seu precís coneixement de l'agricultura. De cap manera se'ls podia titllar de persones ignorants. Tanmateix, bé que havien de gestionar d'alguna manera l'ansietat que sentien davant de les incerteses del futur. Però com? Imaginem un home que ha estat abandonat per la seva parella i que quan torna a casa veu la foto de la dona: l'estripa, com si estigués trencant o perjudicant el cos real de la persona que apareix a la imatge. Però l'home no creu que li faci cap mal de debò. Anem a una manifestació en contra d'un dictador i cremem una bandera, o la mateixa imatge del dictador. Creiem veritablement que estem fent mal a aquesta persona? No. Doncs per què ho fem? Simplement perquè fent-ho alleugem l'ansietat que sentim. És una acció catàrtica. Aquesta és la funció que compleixen els ritus màgics, aquesta és la necessitat que satisfan.

Potser els nadius creuen de debò que els seus rituals màgics tenen alguna mena d'eficàcia. Però l'existència d'aquest tipus de creences, per molt equivocades que ens puguin semblar, no s'expliquen simplement com a resultat de la ignorància, han de complir una funció important, altrament, errònies com clarament són, ja haurien desaparegut fa molt de temps. En antropologia aquest tipus d'explicació s'anomena **funcionalista**. Després de Malinowski, els antropòlegs s'han discutit quan han volgut determinar quina mena de necessitats satisfan les institucions culturals. Són sempre necessitats «psicobiològiques»? O potser la mateixa societat crea les seves pròpies necessitats? A quin tipus de necessitats psicobiològiques donem resposta quan comprem cotxes cada cop més grans i cada cop més ràpids? Segons una altra figura destacada de

l'antropologia social britànica, Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), la funcionalitat de la cultura no ha de ser entesa en termes de necessitats individuals, sinó en termes de necessitats socials.

És la mateixa societat en la qual vivim, o el que Radcliffe-Brown anomena la seva «estructura social», la que genera les necessitats que han de ser satisfetes pel coneixement cultural. Aquesta és la branca del funcionalisme que es coneix com a «funcionalisme estructural».

En l'apogeu de l'antropologia britànica, durant les dècades de 1940, 1950 i 1960, el funcionalisme estructural es va convertir en l'escola teòrica dominant. Des del punt de vista d'aquesta escola de pensament, les cultures, i no només un grapat de tradicions, són útils. Però no són útils per als éssers humans com a tals, o potser, per als éssers humans com a individus, sinó que són útils per a les societats en les quals viuen. Per tant, per a explicar la cultura primerament cal conèixer les característiques de l'estructura social que l'ha generada. Una vegada sabem quin tipus de necessitats té l'estructura social, podrem esbrinar per què té aquesta cultura concreta i no una altra, atès que les cultures només són «funcions» de l'«estructura (social)» en què es troben.

En certa manera, el funcionalisme estructural era una millora en comparació amb el pur funcionalisme de Malinowski. La manera com el funcionalisme de Malinowski pretenia explicar l'existència de cultures concretes presentava un problema. Si tot plegat es tractava de satisfer necessitats psicobiològiques individuals, no quedava clar com es generaven, al seu torn, aquestes necessitats psicobiològiques. Si eren universals (com sembla que indiqui el terme «psicobiològic»), com podia ser que unes mateixes necessitats universals fossin satisfetes de tantes maneres diferents? Si l'objectiu de l'antropologia és explicar les diferències culturals humanes, i simplement diem que totes aquestes diferents cultures existeixen per a satisfer les mateixes necessitats universals, el que fem no és explicar les diferències culturals sinó defugir l'explicació. Si les creences màgiques i els rituals existeixen per a calmar l'ansietat que provoca en les persones la incertesa pel futur, com és que no tots els éssers humans tenen les mateixes creences màgiques si tots se senten igual de preocupats pel futur? Ara bé, si, per contra, les necessitats psicobiològiques humanes no són universals, si els diferents individus, que potser viuen en diferents societats i en diferents entorns, tenen necessitats psicobiològiques diferents, aleshores necessitarem una altra teoria que expliqui per què aquestes necessitats psicobiològiques són tan diferents. Fixem-nos que en aquest cas no hem explicat res en absolut. Només hem dit que les cultures humanes són diferents perquè els éssers humans són diferents. Per què hi ha persones que creuen en la màgia i altres que no? Perquè són diferents, perquè tenen diferents necessitats psicobiològiques.

Definim com definim aquestes necessitats psicobiològiques, pel que sembla caiem en una mena d'atzucac teòric. És clar que hi ha d'haver alguna *altra* cosa que expliqui l'existència d'aquestes creences, a part del paper que tenen quant a la satisfacció de les necessitats psicològiques humanes universals, alguna cosa que expliqui per què algunes persones senten més ànsia que altres pel futur, i per tant són més propenses que altres a creure en la màgia. El funcionalisme estructural semblava oferir una solució a aquest dilema. No és la psicobiologia humana universal la que genera aquestes necessitats, sinó les societats en què viuen els éssers humans. I les societats humanes són molt diferents les unes de les altres, i és per això que generen necessitats diferents i cultures diferents per a satisfer aquestes necessitats diferents. Per això els antropòlegs que s'havien format en el funcionalisme estructural es van obsessionar d'alguna manera amb l'estudi de les estructures socials, ja que segons el seu pensament l'estructura social era clau per a comprendre les diferències culturals.

Però a l'hora d'explicar realment l'existència de les diferències culturals, la millora teòrica que representava el funcionalisme estructural respecte de l'enfocament de Malinowski resultava ser més aparent que real. El funcionalisme estructural oferia un enginyós embolcall teòric a centenars d'investigacions etnogràfiques sobre la vida social humana, sobre això no hi ha cap dubte. Tanmateix, el valor explicatiu del marc teòric estructural funcionalista no sembla que ofereixi tant com promet. Perquè, què significa en realitat dir que és la «societat» o l'«estructura social» la que fa que la gent cregui o es comporti d'una manera determinada, és a dir, la que fa que tingui una cultura particular? No són les mateixes societats i estructures socials, al seu torn, productes culturals? Tot plegat s'assembla molt a una explicació circular: les societats generen cultures, i aquestes, al seu torn, generen aquestes societats. Adonem-nos que si substituïm la paraula «tradicció» per la paraula «societat», no ens semblarà tan diferent del vell historicisme boasià: són els éssers humans els qui són útils a les societats (o tradicions) i no a l'inrevés.

5.4. Una nota sobre l'estructuralisme

Aquest breu repàs de les teories de la cultura no seria complet sense una referència a l'estructuralisme, que sens dubte és, dins de l'antropologia clàssica, un dels enfocaments teòrics més sofisticats sobre la diferència cultural. L'antropologia estructural va néixer a França i va ser la creació, una vegada més, de qui potser fou el teòric de l'antropologia més destacat del segle XX: Claude Lévi-Strauss. Malgrat els mèrits indiscutibles de l'estructuralisme, s'ha de reconèixer que en certa manera ha estat poc desenvolupat com a teoria antropològica general més enllà dels límits de l'extraordinari treball de Lévi-Strauss i el dels seus deixebles més brillants, tant dins com fora de França. Siguin quines siguin les raons d'aquesta relativa buidor en el paisatge teòric de l'antropologia actual, hi ha alguns aspectes del projecte estructuralista que requereixen la nostra atenció perquè estan directament relacionats amb el tema de les diferències culturals que hem anat desenvolupant en aquest

text. Sobresurt entre tots aquests aspectes que diem el del significat. Per a l'estructuralisme, les cultures són en primer lloc **sistemes de significats**, i és d'acord amb aquesta condició que s'han d'estudiar i explicar.

Això fa que l'estructuralisme difereixi considerablement tant de l'historicisme com del funcionalisme. Les cultures no han de ser vistes només com a tradicions inveterades que els éssers humans aprenen i transmeten a la següent generació, potser amb algunes modificacions, ni tampoc com a instruments adequats per a satisfer les necessitats humanes, ja siguin aquestes biològiques, psicològiques, socials o de qualsevol altra mena. No es pot negar que els sistemes de coneixement que anomenem cultures tenen aquestes característiques. Però aquestes no són pas característiques distintives, ja que són compartides per altres sistemes de coneixement que també regeixen el comportament humà, com el coneixement genètic, que també s'hereta, o el coneixement individual, que també està destinat a satisfer les necessitats humanes.

El que distingeix les cultures humanes com a determinants de la conducta humana és la seva capacitat d'atorgar significat: així és com les cultures regeixen el comportament, fent-lo significatiu.

Recuperem la definició que hem fet del significat, com l'altra cara de la moneda d'una intenció. De la mateixa manera que el comportament intencional és el que s'origina a la meua ment, una propietat emergent del meu cervell, el comportament significatiu prové d'aquesta mena de ment col·lectiva que constitueix la nostra cultura, una propietat emergent de les ments que interactuen. Cert, el comportament significatiu també és intencional, però no només són les «meves» intencions (intencions individuals que s'originen a la meua pròpia ment) les responsables de la producció d'aquest comportament –altrament seria un comportament intencional, però sense significat–, sinó que són les intencions col·lectives que constitueixen els sistemes de significat d'una cultura determinada. Ara la pregunta és: com abordem l'anàlisi d'aquests sistemes de significat?

Normalment, en la nostra vida quotidiana, no necessitem entendre la cultura que dóna sentit al comportament d'altres éssers humans, ja que aquesta cultura és part de la nostra criança, és la nostra naturalesa (potser la nostra «segona naturalesa», per a ser més precisos). Però aquesta no és, per definició, la situació en què es troben els antropòlegs. Com que no coneixem la cultura d'altres pobles, cap altra cultura tret de la nostra, el comportament al qual aquestes cultures proporcionen sentit a nosaltres ens sembla que no en té cap. La tasca dels antropòlegs és, precisament, omplir el buit en el nostre coneixement amb relació a la cultura dels altres pobles: hem d'aprendre-la. Per a fer-ho, va semblar que la millor estratègia, almenys per als antropòlegs moderns, seria tractar d'emular, en la investigació antropològica mitjançant la pràctica de l'etnografia, el procés d'aprenentatge cultural pel qual han de passar els

individus de qualsevol societat. Per descomptat que sempre serà una emulació amb moltes limitacions, ja que els antropòlegs no poden resocialitzar-se a ells mateixos en la cultura que estudien. Però en un sentit la investigació etnogràfica tal com l'hem descrita pot ser considerada com un intent precisament d'això. Segons la cèlebre frase de Malinowski: hem de veure el món «des del punt de vista del natiu». Un cop hàgim arribat a aquesta fase, la cultura que al començament ens resulta aliena ja no serà un misteri per a nosaltres, i per tant el comportament dels que s'hi han educat es tornarà transparent: es convertirà en un **comportament amb sentit**.

Aquí és on l'estructuralisme s'allunya de les altres escoles antropològiques clàssiques. En aquesta cruïlla seria convenient referir-nos a la ben coneguda diferència entre el famós treball de camp de Malinowski a les illes Trobriand i l'etnografia que Lévi-Strauss va practicar a la selva tropical de l'Amazones a finals de la dècada de 1930. Així com el primer sempre va prendre's la seva investigació de camp com el seu mèrit més indiscutible com a antropòleg, Lévi-Strauss no va semblar mai que estigués del tot satisfet amb la seva, com si la pràctica de l'etnografia li hagués deixat un profund sentiment d'impotència i frustració. Si bé sempre va encoratjar tots els seus alumnes que fessin treball de camp etnogràfic de llarga durada a l'estil de Malinowski, per a Lévi-Strauss l'etnografia en si mateixa mai no es podria considerar coextensiva respecte de la investigació antropològica. En antropologia ha d'haver-hi més que això, perquè l'etnografia sempre és, gairebé per definició, un projecte incomplet. Per molt profund que sigui el nostre coneixement d'un determinat grup de nadius, mai serem capaços de reproduir del tot les seves experiències vitals. I fins i tot si ho féssim, en aquest cas segurament seríem incapaços de comunicar aquest tipus de coneixement a ningú més que als mateixos nadius. Vol dir això que el projecte de l'antropologia, entendre tots els éssers humans, està condemnat al fracàs? No. Ho voldria dir si el coneixement que busquen els antropòlegs no fos més que una extensió del tipus de coneixement que obtenim de les comunicacions ordinàries amb altres éssers humans, normalment pertanyents a la nostra pròpia cultura. Però Lévi-Strauss no el veia pas així l'objectiu de l'antropologia.

L'interès dels antropòlegs no és tant descobrir el veritable significat del comportament de les altres persones (una tasca impossible, com acabem d'argumentar), com entendre el procés de producció d'aquest significat; dit d'una altra manera, no volem saber què volen dir, sinó *com* donen significat al que volen dir. Podem tractar de fer el mateix, però utilitzant l'antic enfocament de Boas sobre la naturalesa de la cultura.

No és una coincidència que després de la seva estada a l'Amazònia brasilera Lévi-Strauss anés als Estats Units per estudiar-hi antropologia, com ell mateix va reconèixer, amb Boas i els seus seguidors, ja que la influència del particularisme històric boasià seria bastant notable en l'antropologia estructural de Lévi-Strauss. Recordem que Boas considerava la cultura humana com el producte contingent de la història i, com a tal, només podia tenir una explicació

històrica. Però aquesta és una manera molt peculiar d'explicar la cultura. Per què unes persones tenen aquesta creença concreta o aquest costum particular? Simplement perquè els han adquirit d'algú altre. Però, contràriament al que haurien sostingut els funcionalistes, no sembla que hi hagi cap raó intrínseca per a la creença o el costum com a tal. En certa manera, una explicació històrica de la cultura és admetre que les cultures no poden ser explicades, que són contingents. Sovint s'ha retret a l'antropologia estructural que ignora la naturalesa històrica de la cultura. Però és una acusació molt injusta. De fet, vull manifestar que Lévi-Strauss era plenament conscient de la historicitat de la cultura. De la mateixa manera que no podem copsar plenament el significat d'una pràctica cultural aliena, tampoc no podem trobar una explicació a per què un poble determinat té una cultura determinada. Però hi ha una altra cosa que sí que podem fer, i és descobrir el procés de producció de la cultura com un sistema de significat.

Si els significats culturals poden ser entesos com a intencions col·lectives, les accions culturalment significatives participen de les mateixes característiques que els **actes intencionals**, en particular el fet que un acte intencional és el que podria no haver succeït. Si les meves accions són el resultat de les meves intencions, això vol dir que per a canviar les meves accions he de canviar les meves intencions i res més –en això i en res més consisteix el lliure albir. Dit d'una altra manera, el significat de la meua acció intencional rau en el fet que jo podria haver fet tot el contrari, sigui com sigui que es defineixi aquest contrari.

L'acció de llegir aquest llibre és una acció significativa en la mesura que és intencional, és a dir, en la mesura que el lector podria estar fent el contrari de llegir-lo, per exemple, cremar-lo o llençar-lo a les escombraries.

Així, tots els actes intencionals tenen la seva negació com una mena de possibilitat latent, que és el que els fa intencionals. D'una manera semblant, una acció amb significat ha de tenir la seva negació com una possibilitat latent, que és precisament el que fa que sigui significativa. En certa manera, sembla una afirmació bastant òbvia, si bé la conseqüència que se'n deriva ho és molt menys.

Té sentit parlar de gent grossa perquè hi ha gent que no ho és, té sentit parlar de carreteres llargues perquè n'hi ha que no ho són, per tant, tot sembla tenir sentit gràcies al seu contrari. Es tracta de convertir aquesta afirmació gairebé banal en un mètode d'anàlisi cultural.

Imaginem que tinguéssim al nostre abast totes les accions culturalment significatives fetes pels humans des del principi de la història humana, remuntant-nos fins allà on els nostres arxius històrics i etnogràfics ens permetessin arribar, en una enorme matriu classificatòria en què cada acció concreta se situés al costat de la seva contrària, de vegades com una possibilitat latent o lògi-

ca no feta realitat, de vegades com una acció realment existent, que es trobaria potser en una cultura diferent, o en la mateixa cultura en un període de temps diferent. Adonem-nos que en aquesta enorme matriu del comportament humà, totes les accions culturals esdevindrien accions significatives, no perquè haguéssim arribat a conèixer molt profundament les persones que havien dut a terme les accions, sinó perquè podríem comparar-les amb la seva negació en un sistema d'enclavament infinit d'oposicions binàries. Creure en un sol déu és una acció o condició cultural significativa en la mesura que hi ha persones (o que podria haver-hi hagut persones, com a possibilitat lògica) que creuen, posem per cas, en més d'un déu. I tant creure en un com en diversos déus adquireix significat perquè hi ha, o podria haver-hi hagut, persones que no creuen en cap déu, etc. El codi binari d'aquesta matriu classificatòria s'assembla molt al codi binari del llenguatge informàtic. I també té clares afinitats amb els **sistemes d'oposicions binàries** que permeten a la ment humana, segons la lingüística estructural, assimilar inconscientment categories fonamentals del llenguatge, siguin aquestes d'ordre fonètic (consonants/vocals, fricatives/africades, sordes/sonores...), sintàctic (singular/plural, subjecte/predicat, substantiu/verb, etc.) o de qualsevol altre. L'omnipresència dels codis binaris en les produccions de la ment humana no pot ser una casualitat. És així com funcionen les ments realment. Aquest és el *com* de la producció de significat.

Sona massa inversemblant? Probablement ho és. Lévi-Strauss mai va acabar de desenvolupar del tot les múltiples implicacions de la seva **teoria del significat i la ment humana**. Per tant, les aparents analogies entre els codis binaris en els diferents nivells de processament mental podrien arribar a ser només això, semblances superficials sense cap afinitat substancial. Sigui com sigui, val la pena fer un ràpid cop d'ull a com el mateix Lévi-Strauss va intentar demostrar les virtuts de l'antropologia estructural en la seva primera i gran obra, *Les structures elementals del parentiu* (primera edició francesa publicada el 1949), potser un dels millors i més destacats treballs d'anàlisi estructural de l'antropologia de tots els temps.

El problema que Lévi-Strauss es disposa a resoldre és la diversitat de sistemes matrimonials. Per què les societats humanes s'han empescat tantes maneres diferents d'organitzar el matrimoni? Els antropòlegs havien estat durant molt de temps acumulant informació sobre els sistemes matrimonials en diferents societats; però ningú sabia de debò per què aquests sistemes matrimonials eren tan diferents si l'objectiu del matrimoni en qualsevol societat humana sembla que sempre és el mateix: regular les relacions sexuals de manera que la reproducció biològica del grup es dugui a terme d'una manera socialment acceptada. Un enfocament funcionalista era clarament insuficient, no tant per a explicar el matrimoni com a tal, sinó per a donar compte de la diversitat dels sistemes matrimonials. Si tots compleixen la mateixa funció, per què són tan diferents? És simplement el resultat de la contingència històrica? El que fa Lévi-Strauss per començar és redefinir la funció del matrimoni: no es tracta només de regular les relacions sexuals segons formes socialment acceptades. Aquesta seria la interpretació en la nostra societat. Però l'antropologia ha

d'adoptar una perspectiva d'espècie. Per a la majoria de les societats humanes, i sens dubte per al tipus de societats en què els éssers humans han viscut la major part de la seva història, el matrimoni no ha estat només una manera de regular el sexe. De fet, la regulació del comportament sexual s'havia d'entendre dins d'un marc més ampli de relacions socials, dins de les quals tindria lloc una forma d'intercanvi, una vegada més, la forma d'intercanvi més fonamental que ha existit en la història humana: l'intercanvi de dones entre els grups d'homes. Aquesta ha estat la raó de ser del matrimoni de gairebé totes les societats humanes durant la major part de la història humana.

Segons paràmetres occidentals, sona molt estrany. Per què els homes haurien de prendre's la molèstia d'intercanviar-se dones entre ells? La pregunta té una resposta ben simple i és que durant una gran part de la història humana (és a dir, abans de la revolució neolítica) les dones han estat la principal font de riquesa de tota societat humana. En les societats industrials i postindustrials tendim a associar riquesa amb béns materials. Però les societats preindustrials no ho veien pas així, i encara amb més motiu les preagrícoles, en què els béns materials necessaris per a la supervivència eren escassos i, més important encara, fàcils de produir. En aquestes societats la riquesa són les dones. Ras i curt, com qualsevol ramader sap de sobres, la riquesa d'un ramat són les femelles, no els mascles.

Però si les femelles del grup són tan importants, per què els homes tenen interès a canviar-les per altres femelles? És probable que les dones de qualsevol grup d'homes siguin les seves filles i germanes, i que, per tant, els homes hagin de canviar-les ja que el **tabú de l'incest** els impedeix tenir-hi relacions sexuals. Lévi-Strauss va donar molta importància a l'aparició del tabú de l'incest en la història de la humanitat per considerar-la la frontera que separa, segons ell, la naturalesa de la cultura, o la forma no humana de la humana. Seguint les passes de molts autors anteriors a ell, Freud el més destacat de tots, Lévi-Strauss entenia que el tabú de l'incest era la primera norma cultural de la història humana, el que va fer que els nostres avantpassats prehumans es convertissin en éssers humans amb cultura. Des d'aleshores endavant el comportament humà ja no es va regir únicament pels instints sinó pels instints *i* per les normes culturals, la primera de les quals fou precisament una prohibició sexual, el tabú de l'incest. Aquesta és una afirmació molt controvertida. Així és, entre els animals no humans no existeix el tabú de l'incest, però, això sí, l'eviten, la qual cosa té unes clares raons evolutives: les relacions incestuoses probablement augmenten la taxa de malalties hereditàries recessives. Així, la selecció natural ha dissenyat diferents mecanismes per tal d'evitar que persones amb estrets vincles de parentiu s'aparellin entre elles. Un d'aquests mecanismes seria la manca d'atracció sexual entre individus que han estat criats molt a prop, conegut com a «efecte Westermarck», en honor a l'antropòleg finès Edvard Westermarck, que va ser el primer a plantejar-ne la hipòtesi. L'efecte Westermarck equival a l'evitació de l'incest, perquè les persones que s'han criat juntes és probable que siguin pares i fills o germans i germanes.

És veritat que l'evitació de l'incest, un impuls instintiu, no és el mateix que el tabú de l'incest, una norma social construïda culturalment. Però si l'evitació de l'incest existeix entre els animals no humans, i també entre els humans, no queda clar en quin sentit el tabú de l'incest estableix aquesta taxativa frontera entre el que és humà i el que no ho és. Sigui com sigui, retinguem-ho a la memòria i continuem amb la nostra exploració de l'argument de Lévi-Strauss. Per a Lévi-Strauss l'aparició del tabú de l'incest té una importància crucial, ja que en establir la distinció entre naturalesa i cultura, el tabú de l'incest marca el naixement del significat en la història de la vida en aquest planeta. No tenint relacions sexuals amb la meva germana, o amb la meva mare, converteixo el meu comportament sexual en un comportament intencional (no merament instintiu). Però fixem-nos que aquesta no és una intenció que s'origini a la meva ment, sinó a la ment col·lectiva de la societat que m'imposa aquesta prohibició. Així doncs, tenir relacions sexuals amb una parella socialment acceptada esdevé un comportament intencional i significatiu precisament perquè i en la mesura que jo podria haver fet una cosa diferent, podria haver tingut relacions sexuals amb una parella prohibida, és a dir, amb la meva germana o amb la meva mare. En conseqüència, la distinció entre matrimoni possible i matrimoni no possible esdevé la primera oposició binària en la matriu classificatòria dels actes humans, que ha d'incloure tots els actes humans significatius, començant per les regles matrimonials però que idealment abastaria la totalitat de la cultura humana.

Des d'aquí Lévi-Strauss desenrotlla tot el sistema d'oposicions binàries que fa precisament això, convertir les regles matrimonials en accions significatives. No cal entrar-hi molt detalladament, ja que l'argumentació de Lévi-Strauss ara es torna molt més tècnica. Però val la pena donar-hi una mirada. Després de la primera distinció establerta pel tabú de l'incest entre el que podríem anomenar sistemes d'aparellament humans i no humans, aquests últims poden dividir-se, al seu torn, en elementals i complexos, en funció de si tenen una regla matrimonial prescriptiva, a més a més de la prohibició de l'incest. Els sistemes complexos no tenen cap norma prescriptiva i en aquests les persones poden casar-se amb qui vulguin, excepte amb els qui estiguin afectats per les prohibicions de l'incest. Són els sistemes que prevalen actualment a les societats occidentals i a algunes altres. Els sistemes elementals, en canvi, són aquells en què la regla matrimonial s'expressa en termes positius, és a dir, no només es diu amb qui no t'has de casar, sinó amb qui sí que t'has de casar, amb una important qualificació en la qual ara no ens aturarem: la regla prescriptiva no especifica l'individu amb qui ens hem de casar, sinó el grup d'individus entre els quals podem trobar la nostra parella matrimonial. Els sistemes matrimonials elementals es donen a la majoria de societats tribals i generen el que Lévi-Strauss anomena «estructures elementals de parentiu», que constitueixen l'objecte de l'anàlisi del seu llibre de 1949.

Ara bé, no és gens clar què podria explicar la distinció entre regles de matrimoni prescriptives i no prescriptives. Però a partir de l'argument general de Lévi-Strauss podem inferir que té a veure amb canvis en el valor relatiu de

les dones com a objectes d'intercanvi. Hem de tenir present que mitjançant l'intercanvi de les seves dones, els homes no només poden tenir relacions sexuals i, per tant, reproduir-se, sense violar el tabú de l'incest, sinó que a més poden establir aliances entre ells (i constituir la societat). A mesura que les societats van sent capaces de produir altres béns valuosos, a part de les dones, com ara béns materials, i que aquests adquireixen més valor que les dones mateixes, serà l'**intercanvi dels béns** el que constituirà l'estructura fonamental de la societat. Per tant, hem de pensar que aleshores no hi haurà cap necessitat de normes prescriptives. Això es pot veure clarament en l'evolució de les transaccions matrimoniales, que van des de l'intercanvi directe de germanes, en què els homes s'intercanvien les seves germanes directament, atès que no es pot donar res a canvi d'una dona que no sigui una altra dona, fins a diferents formes del que es coneix com a preu de la núvia (que és el pagament que ha de fer el nuvi als pares de la núvia per poder casar-s'hi). En aquest cas, les dones es donen no pas a canvi d'altres dones directament, sinó d'alguna cosa que «equivalgui» a una dona, per exemple bestiar o béns materials. El pagament del dot seria l'última etapa d'aquesta seqüència evolutiva: ara les dones han passat a estar tan «mancades de valor» en comparació amb els béns materials que elles mateixes (o les seves famílies) han de pagar per a casar-se en lloc de ser a l'inrevés. Recordem que el dot consisteix en els béns materials que la dona aporta al matrimoni: és com si fos el «preu» que la dona ha de pagar per casar-se. Així com els pagaments pel dot es donen en sistemes matrimoniales complexos, el preu de la núvia i l'intercanvi directe de germanes són característics dels sistemes elementals.

Sigui com sigui, l'estudi dels sistemes elementals esdevé el nucli de l'anàlisi de Lévi-Strauss. Aquests sistemes elementals, al seu torn, es divideixen en dos tipus: intercanvi restringit i intercanvi generalitzat. En el primer es produeix un intercanvi directe de germanes entre dos grups d'homes; en canvi, en el segon l'intercanvi és indirecte: els homes del grup A donen les seves germanes als homes del grup B, però no poden rebre esposes del grup B, les han d'obtenir d'un tercer grup, C. Normalment, això vol dir que els homes del grup A poden rebre del grup B alguna cosa que equivalgui a una dona: els pagaments de preu de la núvia que acabem d'esmentar, i que posteriorment seran utilitzats pels homes de A per a obtenir esposes de C. Un sistema d'intercanvi així generalitzat es correspondria amb una societat capaç de produir algun tipus de riquesa material commensurable amb les dones. Pel que fa als sistemes d'intercanvi restringit, el més simple de tots és el sistema de meitats, en el qual la societat es divideix en dues meitats i el que fa la regla matrimonial és simplement prescriure el matrimoni amb algú que pertanyi a l'altra meitat. Després tenim el sistema de seccions, en el qual cada meitat, al seu torn, es divideix en dues meitats més, anomenades «seccions», o classes matrimoniales. Ara el que prescriu la regla matrimonial és el matrimoni en una de les quatre seccions. El sistema de secció és seguit pel sistema de subseccions, en què cada secció es divideix en dos i dóna lloc a vuit subseccions. Idealment, el procés continuaria indefinidament dividint en dos cada classe de matrimoni i donant lloc a sistemes amb 16, 32, 64, etc. classes matrimoniales. Però l'evidència etnogràfi-

ca, majoritàriament procedent dels aborígens australians, només arriba al sistema de subseccions, de manera que la resta són possibilitats lògiques pures que mai no s'han donat en la realitat. No és difícil veure per què més enllà del sistema de subsecció aquestes possibilitats lògiques no donades en la realitat són sociològicament inviables, ja que en cada sistema ha d'haver-hi un nombre predeterminat de grups matrimonials que segueix escrupolosament la fórmula 2^n , on n equival a un nombre ordinal que es refereix a cada sistema matrimonial: meitat $n = 1$, seccions $n = 2$, subseccions $n = 3$, etc. Tanmateix, les societats humanes han ideat l'oposició intercanvi restringit / intercanvi generalitzat precisament per a superar aquesta limitació, ja que en l'intercanvi generalitzat no hi ha cap fórmula que determini el nombre exacte de grups matrimonials, tret de la condició que aquests han de ser més de dos, ja que, com hem vist, qualsevol grup d'homes ha d'obtenir les seves esposes d'un grup diferent del que ha rebut les seves germanes.

És un punt de debat si les precises i detallades anàlisis desenvolupades per Lévi-Strauss sobre els sistemes matrimonials humans, i de les quals només he fet un esbós, realment es poden estendre a tots els fenòmens culturals. Però el que m'agradaria posar en relleu sobre aquest tipus d'anàlisi és la centralitat del significat en l'enfocament estructuralista dels fenòmens culturals:

Cada un dels sistemes matrimonials s'explica exclusivament, no en termes de la seva funció o de la seva història, sinó en termes del seu significat.

Repetim l'argument que ja hem explicat: el comportament dins dels sistemes de matrimoni adquireix sentit en la mesura que es pot situar al costat del seu contrari en un sistema d'oposicions binàries. El que fa que qualsevol acció humana sigui significativa és que podria haver estat exactament la contrària. Ara, l'oposat de cada sistema matrimonial, i el comportament que regula, és un altre sistema matrimonial, i aquest és un sistema matrimonial que realment es dona (en la seva majoria) en el registre etnogràfic. Però aquest no és el significat que podria situar-se a la ment de les persones, per dir-ho així, aquell tipus de significat «des del punt de vista del natiu» que finalment es posa de manifest gràcies a algun tipus de pràctica etnogràfica malinowskiana. Res de tot això ha de ser a la consciència real dels que viuen en aquestes societats amb aquests sistemes matrimonials. On ha de ser és en el seu inconscient. I per a Lévi-Strauss això equivalia a les estructures més profundes de la ment humana que tots compartim i de les quals no sabem res, malgrat el fet que regeixen realment el nostre comportament, de la mateixa manera que la gramàtica del nostre llenguatge determina els actes de la nostra parla sense saber-ho nosaltres.

5.5. Més enllà de l'historicisme i el funcionalisme

L'estructuralisme es podria definir com el primer intent de transcendir la dicotomia teòrica entre l'historicisme i el funcionalisme en la història de l'antropologia. Però aquesta transcendència es pot assolir d'altres maneres. Així com els historicistes veien en la cultura particularitat i contingència, els funcionalistes hi veien necessitat. Definir la cultura com un mer conjunt de tradicions que els humans segueixen cegament, més o menys independentment del seu contingut, és tan enganyós com definir-la com quelcom que sempre és útil, que sempre satisfà algun tipus de necessitat humana, siguin quines siguin aquestes necessitats. Recordem que, en un moment donat, hem definit les cultures com a virus que colonitzen el nostre cervell i hi troben les condicions adequades per a reproduir-s'hi. Potser podem reformular la teoria de les necessitats psicobiològiques de Malinowski en termes de l'eficàcia reproductiva dels éssers humans. Les cultures són útils per als éssers humans simplement perquè, o en la mesura que, n'augmenten l'eficàcia reproductiva. Podem reproduir-nos més i millor amb l'ajuda de les cultures i pràcticament en tot tipus d'entorns. Això ja ho hem vist. Podem explicar l'existència de diferents cultures humanes observant com aquestes cultures ajuden grups determinats d'éssers humans a viure i reproduir-se en entorns determinats. Així aquesta és la «funció» de les cultures. En quin sentit això representa una millora respecte de la teoria de Malinowski sobre les necessitats psicobiològiques universals? D'una banda, hem introduït la variable de l'entorn. Es dona per fet que l'eficàcia reproductiva humana és precultural, més o menys com la psicobiologia humana, però dependent en gran mesura de les característiques dels entorns concrets, atès que l'eficàcia reproductiva de qualsevol organisme resulta de la seva adaptació a un entorn concret. Per tant, la variabilitat és inherent al concepte d'eficàcia reproductiva d'una manera que no ho és respecte a les necessitats psicobiològiques –si més no, d'acord amb l'explicació inicial de Malinowski. Però potser aquest és un aspecte relativament menor en la mesura que la variable de l'entorn podria introduir-se igualment en una versió millorada de la teoria de Malinowski. Es podria dir que les necessitats psicobiològiques humanes varien d'acord amb l'entorn en el qual es troben els éssers humans. És per això que els éssers humans tenen tantes maneres diferents de satisfer aquestes necessitats universals. En ambdós casos tindriem variabilitat ambiental com a factor clau en l'explicació de la diferència cultural, cosa que és clarament insuficient, atès que les diferències culturals no són simple conseqüència de les diferències en l'entorn (cultures diferents poden viure en un mateix entorn i entorns diferents poden donar lloc a cultures molt similars).

Però ja hem vist que l'adaptació no és pas tot el que hi ha en la història de les cultures humanes. Res més lluny d'això, les cultures poden ser adaptatives i també maladaptatives, ja que les vies de transmissió cultural no són les de la reproducció biològica. De manera que les cultures poden tenir des d'una relació simbiòtica amb els éssers humans fins a una de parasitària. En aquest cas, ja no són els éssers humans que satisfan les seves necessitats amb l'ajuda de les cultures que ells han creat, sinó més aviat al revés, són les mateixes cultures

les que satisfan les seves pròpies necessitats servint-se dels éssers humans per a fer-ho. Segons aquesta altra manera de reformular la visió boasiana veiem que la cultura és, per sobre de tot, tradició. I, de totes maneres, què és una «tradició»? No és quelcom que es reproduïx per mitjà dels éssers humans, els éssers humans que s'ho transmeten dels uns als altres o d'una generació a la següent? Aquest podria ser l'avantatge de veure les cultures com a éssers vius metafòrics que colonitzen els nostres cervells i ments. Aquests virus tenen els seus propis fins (reproduir-se), que ben sovint coincideixen amb els nostres (reproduir-nos, també), *però no sempre*. Resumint:

Els éssers humans es reproduïxen utilitzant les cultures de la mateixa manera que les cultures es reproduïxen utilitzant els éssers humans.

Adonem-nos, per cert, que el fet que les cultures emprin els humans per als seus propis fins, per dir-ho així, ben mirat no té necessàriament res de «dolent» en termes estrictament morals. De la mateixa manera, el fet que els éssers humans utilitzin les cultures per a satisfer les seves pròpies necessitats tampoc no és necessàriament una cosa «bona». Pensem en un soldat que se sacrifica pel seu país, o en algú que lluita per la llibertat i que es sacrifica per la llibertat, per la democràcia, per la justícia o pel que sigui. «Llibertat», «democràcia», «justícia», no són més que constructes culturals que es poden veure com a bons o com a dolents depenent de qui els consideri o de com els consideri. Algunes persones estan disposades a sacrificar-se per tal de replicar aquests constructes culturals, i potser els considerarem herois. De manera semblant, pot ser que no tinguem un gran concepte de qui utilitza aquests bonics ideals per al seu propi benefici (qui sap si per augmentar la seva riquesa personal i, com a conseqüència, la seva eficàcia reproductiva) en detriment o exclusió dels altres.

Bibliografia

L'obra clàssica de Geertz (1973) ofereix una visió antropològica tradicional del que és la cultura i com determina el comportament humà, i és especialment pertinent amb relació al problema del significat i la interpretació. Encara des d'una perspectiva antropològica més o menys tradicional, Carrithers (1992), Kuper (1994) i Mahler (2013) són autors que plantegen explicacions més modernes del concepte de cultura; així com els dos primers tenen una orientació més acadèmica, el tercer s'adreça a un públic més ampli. Boyd i Richerson (1985) presenten una primera perspectiva evolutiva de la cultura que intenta acceptar d'una manera sistemàtica les relacions entre la cultura i la biologia humana. Es tracta d'una obra teòricament sòlida amb efectes de gran abast en investigacions posteriors sobre l'evolució cultural, com veurem a la part següent. Tanmateix, no és una lectura fàcil per als que no tenen certa formació matemàtica. Quant als orígens evolutius de la cultura, el treball de Tomasello (1999) constitueix una excel·lent introducció i Sterelny (2012) ens ofereix una síntesi actualitzada enfocada específicament als orígens de l'aprenentatge cultural. Harris (2012) tracta aquest mateix problema de l'aprenentatge cultural, però des de la perspectiva del desenvolupament. Però l'explicació més àmplia del crucial paper que ha tingut la cultura en l'evolució humana és, sens dubte, Henrich (2015), un text molt fàcil de llegir, escrit des d'una perspectiva evolutiva moderna i que inclou abundant i diversa informació històrica, arqueològica, primatològica, paleoantropològica, psicològica i etnogràfica. Pel que fa al concepte de propietat emergent, que he utilitzat referint-me tant a la ment com a la cultura, es va originar en les discussions filosòfiques sobre el concepte de la consciència i del suposat problema ment-cos (vegeu Clayton i Davies, 2006). Una aplicació d'aquest concepte a l'anàlisi de la ment i la cultura es troba a Deacon (2012), un treball ple de profunds coneixements, però amb una argumentació particularment densa que la fa un xic inadequada per a principiants. Cal esmentar Deacon (1998), Scott-Philips (2015) i Tomasello (2010) com a obres importants centrades en els orígens del llenguatge i l'especificitat de la comunicació humana. Deacon presta especial atenció a la naturalesa simbòlica de la comunicació humana, Scott-Philips se centra en el que ell anomena el seu caràcter «ostensivoinferencial» (és a dir, el fet que els humans comuniquen intencions més que informació) i Tomasello subratlla la naturalesa inherentment cooperativa de tota la comunicació humana. Un altre clàssic que tracta de bastir ponts entre els enfocaments antropològics tradicionals i els coneixements culturals i teories cognitives i evolutives més moderns és Sperber (1996), i, des d'una perspectiva teòrica diferent, Strauss i Quinn (1997). Una bona explicació sobre el mètode etnogràfic es troba a Hammersley i Atkinson (1996). Pel que fa a la història de les teories antropològiques de la cultura, Barnard (2000), Layton (1997) i Salzman (2001) presenten tots tres unes bones i àmplies introduccions. Kuper (1988) és un text més especialitzat sobre la història de la teoria antropològica, menys ampli però més crític i argumentatiu. Vegeu també Kuper (1999) per a una història crítica del concepte de cultura centrada en la tradició antropològica americana, i Kuper (2015) per a una història actualitzada de l'escola britànica d'antropologia. Vegeu Stocking (1982, 1985, 1998) per a una anàlisi històrica més profunda i detallada de la formació de les teories antropològiques clàssiques.

Barnard, A. (2000). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyd, P.; Richerson, P. J. (1985). *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: Chicago University Press.

Carrithers, M. (1992). *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press.

Clayton, P.; Davies, P. (2006). *The Re-emergence of Emergence*. Oxford: Oxford University Press.

Deacon, T. (1998). *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and Brain*. Nova York: W.W. Norton & Co, Inc.

Deacon, T. (2012). *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*. Nova York: W.W. Norton & Co. Inc.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books.

Hammersley, M.; Atkinson, P. (1996). *Ethnography. Principles in Practice*. Londres: Routledge.

Harris, P. L. (2012). *Trusting What You Are Told. How Children Learn from Others*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Henrich, J. (2015). *The Secret of Our Success*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

- Kuper, A.** (1988). *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Londres: Routledge.
- Kuper, A.** (1994). *The Chosen Primate. Human Nature and Cultural Diversity*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Kuper, A.** (1999). *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Kuper, A.** (2015). *Anthropology and Anthropologists: The British School in the Twentieth Century*. Nova York: Routledge.
- Layton, R.** (1997). *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahler, S. J.** (2013). *Culture as Comfort*. Boston: Pearson.
- Salzman, C. P.** (2001). *Understanding Cultures: An Introduction to Anthropological Theory*. Long Grove, Il.: Waveland Press, Inc.
- Scott-Philips, T.** (2015). *Speaking Our Minds. Why Human Communication Is Different and How Language Evolved to Make It Special*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Sperber, D.** (1996). *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sterelny, K.** (2012). *The Evolved Apprentice. How Evolution Made Humans Unique*. Cambridge, M.A.: MIT press.
- Stocking, G. W.** (1982). *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stocking, G. W. (ed.)** (1985). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W.** (1998). *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Strauss, C.; Quinn, N.** (1997). *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, M.** (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tomasello, M.** (2010). *Origins of Human Communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press.