

# Cultura, cultures i antropologia

Begonya Enguix

PID\_00192801



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

# Índex

<b>Introducció</b> .....	5
<b>Objectius</b> .....	7
<b>1. Cultura i cultures: definicions i aproximacions</b> .....	9
1.1. Edward. B. Tylor (1832-1917) .....	9
1.2. Franz Boas (1858-1942) .....	11
1.3. Ruth Benedict (1887-1948) .....	13
1.4. Alfred L. Kroeber (1896-1970) .....	15
1.5. Ward Goodenough (1919-) .....	16
1.6. Bronislaw Malinowski (1884-1942) .....	18
1.7. Leslie White (1900-1975) .....	19
1.8. Marvin Harris (1927-2001) .....	19
1.9. Claude Lévi-Strauss (1906-2006) .....	21
<b>2. Cultura i cultures: inclusions i exclusions</b> .....	23
2.1. Cultures com a sistemes adaptatius .....	23
2.2. Teories ideacionals de la cultura .....	24
2.2.1. Cultures com a sistemes cognitius .....	24
2.2.2. Cultures com a sistemes estructurals .....	25
2.2.3. Cultures com a sistemes simbòlics .....	25
<b>3. Cultura, societat, relativisme i altres interrogants</b> .....	29
3.1. Societat o societats i cultura o cultures .....	29
3.2. Heterogeneïtat i homogeneïtat cultural .....	31
3.2.1. Renato Rosaldo (1941-) .....	32
3.3. Diversitat cultural .....	32
3.4. Relativisme cultural .....	34
<b>4. Però, què és la cultura?</b> .....	36
<b>Bibliografia</b> .....	43



## Introducció

En el Portal Estatal d'Antropologia, fòrum dels antropòlegs espanyols creat al final del 2011, es defineix l'antropologia de la manera següent:

“La **Antropología Social y Cultural** es una disciplina de las Ciencias Sociales que estudia la variabilidad de las culturas humanas. Su especificidad se basa en una larga tradición en el estudio de la diversidad cultural, en la investigación desde una perspectiva transcultural y en el interés por las relaciones interculturales. Se caracteriza, también, por el uso de la **etnografía** basada en la **observación participante**, como forma específica de investigación sobre el terreno.”

### Enllaç recomanat

<http://antropologia.urv.es/portal/index.php>

Portal Estatal d'Antropologia [Data de consulta: 10 de febrer de 2012]

Com deveu haver observat en aquesta definició, el substantiu *cultura* i l'adjectiu *cultural* hi apareixen cinc vegades: com a adjectiu de la disciplina (antropologia social i cultural), per a parlar de la variabilitat de les cultures humanes i de la diversitat cultural, i connectada amb la perspectiva transcultural i les relacions interculturals. Això dóna idea de la centralitat del concepte de *cultura*, de la definició del terme i de l'ús que en fa l'antropologia. Segons Angel Díaz de Rada:

“En ninguna disciplina se ha elaborado con mayor esmero, precisión y cuidado el concepto de «cultura» como en la disciplina antropológica.”

Díaz de Rada (2010, pàg. 183)

Però, què és la cultura? Com s'origina el terme? On es troba? Com es constitueix? Què la forma?

En aquest mòdul donarem resposta a aquests interrogants sobre la cultura, una paraula que per a Raymond Williams és una de les dues o tres paraules més complicades de la llengua anglesa (Moreno, 2010, pàg. 86). Això es deu a la intrincada evolució històrica que ha experimentat i també al fet que s'utilitza per a conceptes importants de diferents disciplines i en diversos sistemes de pensament.

Com apunta Díaz de Rada:

“«Cultura» es solo una palabra. Sin embargo, a diferencia de otras palabras, la palabra «cultura» puede producir importantes efectos sociales. En nombre de la cultura es posible planificar un exterminio, negar la condición de humanidad completa a un trabajador manual, organizar una política educativa o diseñar urbanísticamente un barrio.”

Díaz de Rada (2010, pàg. 25)

Com que la paraula *cultura* té implicacions i efectes morals importants, cal que la tractem amb rigor i amb cura. I, sobretot, des d'una accepció antropològica.

Etimològicament, la paraula *cultura* deriva del verb llatí *colere*, que significa ‘cultivar’. Una forma del verb és *cultum*, que en llatí significa ‘agricultura’. L’adjectiu llatí *cultus* es refereix a la propietat que té un camp d’estar cultivat. Per aquesta raó, *cultura* significava ‘agricultura’, ‘culte’ i ‘cultivat’. Quan diem d’algú que és una persona “cultivada”, encara avui, volem dir que “té cultura”, que és culta, instruïda i educada; que s’hi ha exercit una tasca de “cultiu” en un sentit socialment reconegut. Fins i tot actualment, utilitzem expressions com *A té molta cultura* per a referir-nos a l’acumulació d’informació que està socialment valorada. Si mirem la secció de cultura dels mitjans de comunicació, hi trobem informació sobre música, teatre, llibres, exposicions de quadres i, de vegades, també sobre ciència i pensament. És a dir, sobre les produccions que en la nostra societat es considera que “eleven” l’esperit humà i conformen l’“alta” cultura en contraposició amb la “cultura popular”, la menys exclusiva, la que és més fàcil de posseir, la que requereix menys esforç i inversió; en definitiva, la del poble.

No obstant això, com veurem en aquest text, des de l’antropologia es considera que tots nosaltres, com a éssers humans som éssers culturals, agents de cultura i culturalment diversos. Que la cultura no es posseeix ni és un concepte abstracte que es pot situar en l’esperit, que la cultura pertany al domini de l’acció i que totes les accions humanes són profundament culturals. Tant la producció d’un frigorífic com la d’una simfonia. D’això ens parla l’antropologia i d’això tracta aquest material.

## Objectius

1. Conèixer les aproximacions més rellevants al concepte de *cultura* des de l'antropologia.
2. Conèixer les teories sobre la cultura més representatives.
3. Aproximar-se a conceptes estretament relacionats amb la perspectiva antropològica de cultura, com ara la diversitat cultural, el relativisme cultural i l'etnocentrisme.
4. Adoptar una mirada crítica sobre la construcció del concepte de *cultura*.
5. Aprendre el significat del concepte antropològic de *cultura*.





# 1. Cultura i cultures: definicions i aproximacions

Existeixen i han existit nombroses definicions de *cultura*. Algunes, com la de Ward Goodenough, semblen senzilles (aquest autor considera la cultura com les coses que hem de “conèixer” o “creure” per a poder operar d’una manera que sigui “acceptable” per als membres de la societat estudiada), encara que darrere d’aquesta senzillesa amaguen una gran complexitat. Altres definicions inclouen tot un catàleg d’aspectes que formen l’element cultural (com la de Tylor). En aquest punt revisarem algunes d’aquestes definicions.

## Text sobre cultura

Un dels primers i més interessants textos publicats en espanyol sobre la cultura va ser la síntesi de J. S. Kahn publicada el 1975 amb el títol *El concepto de cultura. Textos fundamentales* (Barcelona: Anagrama).

<sup>(1)</sup>A Kahn, 1975, pàg. 11.

## 1.1. Edward B. Tylor (1832-1917)

Hi ha un clar consens a considerar la definició d’Edward B. Tylor un bon punt de partida per a parlar sobre el que és la cultura. Tylor, igual que els altres antropòlegs evolucionistes clàssics (L. H. Morgan i H. Spencer), estava molt influït per la història universalista i intentava relacionar la tecnologia, els sistemes de parentiu, les formes de matrimoni i l’organització política, segons Marvin Harris<sup>1</sup>.

Segons el que Tylor afirma a *Primitive culture*:

“La cultura o civilització, en un sentit etnogràfic ampli, és aquell tot complex que inclou el coneixement, les creences, l’art, la moral, el dret, els costums i qualsevol altres hàbits i capacitats adquirits per l’ésser humà com a membre de la societat.”

Tylor (1871). A: Kahn (1975, pàg. 29)

En aquesta definició hi ha algunes qüestions rellevants que val la pena destacar. En primer lloc, crida l’atenció que Tylor parli de “cultura o civilització”. Als evolucionistes els interessava trobar-ne les seqüències de canvi cultural des dels caçadors del paleolític fins a la civilització industrial. Entenent aquesta evolució com un procés ascendent de civilització, Tylor considerava que:

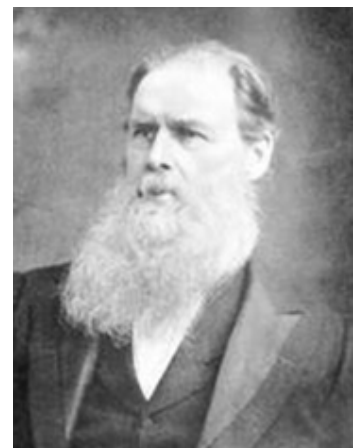
“Aquellos que deseen comprender sus propias vidas deberían conocer las etapas mediante las que sus opiniones y sus costumbres se convirtieron en lo que son.”

Tylor. A: Kahn (1975, pàg. 11)

Tylor utilitzava el mètode comparatiu per a deduir l’estat de les cultures del passat a partir de les cultures del present, i explicava a més alguns aspectes actuals de la cultura com a “supervivències” del passat.

### Existència de supervivències

La creença en l’existència de supervivències (*survivals*) està relacionada amb l’evolucionisme unilineal, és a dir, amb la creença que totes les societats del present han viscut les mateixes fases d’evolució. Aquesta teoria va ser criticada tant pels funcionalistes com pels particularistes històrics.



E. B. Tylor

Altres aspectes rellevants de la definició de Tylor els trobem en l’afirmació que ens trobem davant d’“hàbits i capacitats **adquirits**”, és a dir, no innats. Amb això, Tylor, introdueix en la definició una distinció entre el “natural” i el “cultural” que ha penetrat fins al moment en totes les definicions de *cultura* i n’és part nuclear.

També és important destacar de la seva definició l’aspecte eminentment social de la cultura, ja que es tracta d’hàbits i capacitats adquirits “com a membres de la societat”.

Malgrat que Tylor posa l’accent en tres aspectes d’indubtable rellevància (que la cultura és un “**tot complex**”, que és **social** i que és **adquirida**), va ser criticat tant pels funcionalistes com pels particularistes històrics i, fonamentalment, per Lowie. Als funcionalistes, amb Malinowski al capdavant, com que s’interessen per les funcions que tenen en el present els elements culturals, la qüestió de les supervivències no els interessava i, fins i tot, van arribar a imaginar un model sincrònic de societat en el qual les supervivències no tenien cabuda. La tendència a buscar lleis generals de l’evolució i la perspectiva diacrònica evolucionista xocava amb els interessos funcionalistes.

La crítica des del particularisme històric ataca també el comparativisme evolucionista, que s’esforçava a deduir com eren les cultures del passat a partir de les cultures actuals. Segons aquesta perspectiva, fins i tot les societats que ens poden semblar més simples poden tenir una llarga història, una història pròpia que els ha portat a ser exactament com són en un moment determinat. No totes han passat per les mateixes etapes evolutives i de la mateixa manera i amb la mateixa seqüència, com es pensaven els evolucionistes clàssics.

### L. H. Morgan (1818-1881)

En el llibre *Ancient society* (1881) va establir una seqüència evolutiva que va influir poderosament en Marx i Engels: *L’origen de la família, la propietat privada i l’Estat*, d’Engels (1884), està basat en aquesta obra de Morgan.

Morgan, en la seva seqüència evolutiva, dibuixava tres etapes, **salvatgisme**, **barbàrie** i **civilització**, i considerava que totes les societats en tots els llocs havien passat per aquestes etapes de desenvolupament. Cadascun d’aquests “períodes ètnics” representa un tipus de societat i s’identifica pel nivell tecnològic: els tipus de govern, de propietat i de família que els caracteritzen són, segons Morgan, diferents. Aquesta concepció comporta a més una jerarquització de les societats segons la qual les societats “civilitzades” es consideren més avançades, en tots els nivells, que les “salvatges”.

Encara que la definició de Tylor incideix en la gran varietat de cultures, hem de tenir en compte que no existeix un ordre únic i seqüencial en la història i que, per tant, no es poden formular d’una manera simple lleis històriques o etapes de l’evolució idèntiques per a totes les societats i temps. Ara bé, com diu Harris, si bé no hi ha en la història un ordre tan rígid com els evolucionistes dibuixaven, tampoc existeix un desordre tan exacerbant com van apuntar els particularistes, als quals Marvin Harris<sup>2</sup> arriba a atribuir una actitud de nihilisme científic.

### Lectures recomanades

Per saber-ne més:

U. Martínez Veiga (2010). *Historia de la antropología. Formaciones socio-económicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: UNED.

M. Harris (1985). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.

<sup>(2)</sup>A Kahn (1975, pàg. 12).

## 1.2. Franz Boas (1858-1942)

**Franz Boas**, antropòleg nord-americà d'origen alemany, ha estat considerat el pare de l'antropologia americana i de l'antropologia moderna.

Boas<sup>3</sup>, considerat un particularista històric, suposa una clara ruptura amb les posicions evolucionistes, ja que considera que la història no pot explicar totalment “la manera com l'individu viu sota una institució” i el 1930 defineix la cultura de la manera següent:

“La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres.”

Boas (1930). A: Kahn (1975, pàg. 14)

En aquesta definició, Boas parla de “totes les manifestacions” (d'una manera similar a com Tylor parlava d'un “tot complex”), d'“hàbits socials d'una comunitat” (i realça, també, l'aspecte social del cultural), però introdueix amb contundència l'element **individual**, i s'interessa per la comprensió del comportament individual en relació amb els factors determinants, com els costums del grup en què viu i els productes de les activitats humanes.

Per a Stocking<sup>4</sup>, Boas representa l'inici de l'ús modern de la paraula, ja que substitueix el concepte de *cultura* per l'èmfasi en les diferents “**cultures**” i identifica elements centrals en la moderna concepció antropològica de cultura: **historicitat, pluralitat, determinisme conductual, integració i relativisme**. De fet, els precedents d'aquest ús plural es poden trobar en Herder i Humboldt i eren un lloc comú en la tradició de l'etnologia alemanya.

Segons Goodenough<sup>5</sup> (1971), Boas va començar a utilitzar la paraula *cultura* per a referir-se al conjunt diferenciat de costums, creences i institucions socials que sembla que caracteritzen cada societat aïllada, considerant que cada societat tenia una cultura pròpia.

En un dels seus llibres més importants, *The Mind of Primitive Man* (publicat originalment el 1911), Boas considerava que en qualsevol població donada, la biologia, el llenguatge i la cultura material i simbòlica són autònoms i cadascuna d'aquestes esferes és igualment important per a la naturalesa humana, però cap no és reductible a una altra. En conseqüència, la seva visió de la cultura no depèn de variables independents.



Franz Boas

<sup>(3)</sup>A Kahn (1975, pàg. 13).

<sup>(4)</sup>A Kuper (2001, pàg. 78).

<sup>(5)</sup>A Kahn (1975, pàg. 189).

En el fons, Boas i els boasians es preocupen per les **pautes culturals** més que no pas pels continguts culturals. Aquestes pautes es refereixen a la forma, l'estructura i l'organització de la cultura i cadascun dels seus deixebles les situa en un context particular, com veurem. Tanmateix, tots ells comparteixen l'enfocament boasià, que és particularista, inductiu i empirista.

L'èmfasi en l'individual del pensament boasià va donar origen a l'anomenada *Escola de Cultura i Personalitat*, les més cèlebres representants de la qual són dues deixebles de Boas: **Margaret Mead i Ruth Benedict**.

### Reflexió: raça, cultura i llenguatge

L'aportació més important de Boas a la teoria antropològica, i podríem dir que a la humanitat, és la ruptura que fa de l'equació raça = cultura. Allí on els evolucionistes clàssics del segle XIX (Morgan, Spencer i Tylor) havien considerat que existeix una clara relació, d'una banda, entre *cultura* i *civilització* (entenen, amb això, que la cultura és alguna cosa que "es posseeix" i no que "s'és", és a dir, potenciant l'aspecte fenomenològic i, de l'altra, entre *cultura* i *raça*, Boas trenca aquest cercle viciós en afirmar que no hi ha cap relació entre aquests dos conceptes.

En l'escrit "Raça, llenguatge i cultura" (publicat originalment a *The mind of primitive man*), Boas accentua el valor idèntic de cada tipus de llengua, amb independència de la raça i el nivell cultural del poble associat. Afirma que la "puresa de raça" no existeix i que, per descomptat, cap "raça" no és innatament superior a una altra. Basant-se en Herder i Humboldt, afirma que les diferents llengües, com les diverses cultures, obeeixen a diferents experiències i trajectòries històriques que no es poden classificar en escales jeràrquiques. Per a Boas, la desigualtat racial és social, no biològica. Encara més, afirma que, en alguns casos, els trets utilitzats per a la classificació de les races són confosos amb expressions de relacions genètiques quan, en realitat, no tenien més que un valor descriptiu (Boas, 1996, pàg. 94):

"Les habilitats dels homes no poden estar determinades instintivament, sinó que són el resultat acumulatiu de l'experiència."

Boas (1996, pàg. 100)

Després de Boas, Lévi-Strauss incidirà en aquesta qüestió en el text "Raça i història", en què afirma el següent:

"El pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (suponiendo, por lo demás, que, aun en este terreno limitado, tal noción pueda aspirar a la objetividad, lo cual la genética moderna pone en tela de juicio) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas."

Lévi-Strauss (1995, pàg. 96)

I segueix dient que la humanitat:

"No sigue una uniforme monotonía, sino que se presenta bajo los modos extraordinariamente diversificados de sociedades y civilizaciones; esta diversidad intelectual, estética, sociológica, no está unida por ninguna relación de causa efecto a la que existe, en el plano biológico, entre ciertos aspectos observables de los grupos humanos [...] hay muchas más culturas que razas humanas [...] dos culturas elaboradas por hombres pertenecientes a la misma raza pueden diferir tanto o más que dos culturas pertenecientes a grupos racialmente alejados."

Lévi-Strauss (1995, pàg. 96)

### Reflexió

El concepte de *raça* ha desaparegut del discurs antropològic, ja que tots els humans pertanyem a la mateixa espècie filogenètica, amb adaptacions diferents al medi.

## Reflexió: naturalesa i cultura

Atès que el concepte de *raça* remet al biològic, convé fer una petita reflexió sobre les fronteres entre *naturalesa* i *cultura*. Aquestes fronteres es poden traçar seguint com a mínim dos eixos, que són els següents:

1) El primer eix taxonòmic classifica uns éssers vius determinats com a pertanyents a l'àmbit del natural i uns altres com a pertanyents a l'àmbit del natural i el cultural. Mosterín<sup>6</sup> sosté que la cultura és la informació obtinguda mitjançant aprenentatge social i la natura és la informació transmesa genèticament. Davant els que consideren que només els humans som éssers culturals, defensa que moltes espècies d'animals superiors tenen cultura. Mosterín és solament un dels pensadors que posa a prova la frontera entre el natural i el cultural. La delimitació de les fronteres entre aquests dos àmbits és contingent sociohistòricament i transculturalment, és a dir, ha variat i varia segons el coneixement disponible en una societat donada i segons els criteris que utilitzem per a elaborar la taxonomia.

2) En la segona accepció, circumscrita a l'espècie humana *Sapiens Sapiens*, la línia divisòria entre *naturalesa* (el que es transmet genèticament) i *cultura* (entesa aquí com a aprenentatge social) també és contingent des dels punts de vista sociohistòric i transcultural: per posar-ne un exemple, les teories sobre la concepció, que en el nostre context cultural sembla evident i natural, un fet positiu que remet a la naturalesa de l'humà, que està fora de qualsevol dubte i clarament explicat per la ciència (un òvul fecunda un espermatozoid) són i han estat molt variades i algunes cultures fins i tot han arribat a negar el paper masculí en la concepció. Fets que considerem incontestablement com a "naturals" són construccions culturals.

### 1.3. Ruth Benedict (1887-1948)

En el llibre *Patterns of Culture*, publicat originalment el 1934, l'antropòloga **Ruth Benedict**, alumna de Boas, situa clarament les pautes culturals en els **estats psíquics** i distingeix, seguint Nietzsche, entre cultures apol·línies (com els zuni) i cultures dionisíiques (com els indis de la praderia nord-americana). Les **cultures apol·línies** emfatitzen l'ordre i la calma; en canvi, les **cultures dionisíiques** emfatitzen el desordre, el plaer. Aquesta antropòloga va descriure el contrast entre els rituals, les creences i les preferències personals en diverses cultures per mostrar la seva "personalitat" i com aquesta modela les subjectivitats.

També en aquest text, va mostrar el compromís que tenia amb la diversitat i el relativisme cultural i va considerar que l'ésser humà no està compromès per la seva constitució biològica a cap particularitat de comportament, ja que "la cultura no és un complex transmès biològicament" (2005, pàg. 14). Per això, la discussió sobre la cultura hauria d'estar basada no en la raça o la forma corporal sinó en l'àmplia varietat de formes culturals possibles (2005, pàg. 16).

En un altre dels seus textos, "Configurations of Culture in North America", publicat a *American Anthropologist* el 1932, afirma el següent:

"Les configuracions culturals serveixen per a entendre el comportament del grup de la mateixa manera que els tipus de personalitat serveixen per a entendre el comportament individual."

Benedict (1932, pàg. 23)

A parer seu:

<sup>(6)</sup>A Ariño (1997, pàg. 40).

#### Lectura recomanada

Per saber-ne més:

**F. Heritier** (1996). *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.



Ruth Benedict

“L’organització de tota la personalitat és crucial per a entendre o, fins i tot, per a descriure el comportament individual. Si això és veritat per a la psicologia individual, en què la diferenciació individual ha d’estar sempre limitada per les formes culturals i per la brevetat de la vida humana, és encara més imperatiu per a la psicologia social, en què les limitacions de temps i conformitat es transcendeixen. El grau d’integració que es pot aconseguir és incomparablement més gran que el que podem trobar en la psicologia individual. Des d’aquest punt de vista, les cultures són com la psicologia individual projectada de manera ampliada en una pantalla, amb proporcions gegantes i una llarga durada.”

Benedict (1932, pàg. 24)

La perspectiva de Benedict ha estat criticada com a simplista i mecanicista. De fet, en aquest mateix text, afirma el següent:

“La majoria de persones nascudes en una cultura prendran una orientació i fins i tot l’accentuaran.”

Benedict (1932, pàg. 24)

Tot i això, introdueix en l’estudi de la cultura un nou valor, el del **factor individual**, que ha de ser tingut en compte, encara que

“La configuració de la cultura sempre transcendeix els elements individuals que han contribuït a formar-la.”

Benedict (1932, pàg. 26)

### **Estats mentals**

La inclusió dels **estats mentals** dels individus com una variable que cal tenir en compte en la constitució del cultural ha de ser valorada en la mesura justa: d’una banda, situa els individus com a actors socials constituents de la realitat que habiten. De l’altra, i portada a l’extrem, restringeix el camp de la cultura i, per tant, de l’antropologia. No solament es renuncia, des d’aquesta perspectiva, a la possibilitat de l’existència de lleis culturals, sinó que a més, focalitzant l’atenció en la conducta individual, es tendeix a explicar les estructures socials:

“Como la suma total del comportamiento de los individuos y, por lo tanto, reducir las instituciones y demás a dicho total.”

Kahn (1975, pàg.16)

Considerar que les estructures de la personalitat culturalment definides són la causa de tots els processos socioculturals porta al que s’ha anomenat *raonament metafísic* (Leslie White): es pot afirmar que l’organització política, per exemple, és la suma d’eleccions individuals, obviant elements estructurals que, al seu torn, són estructuradors.

#### **Nota**

Les traduccions són de l’autora del text.

#### 1.4. Alfred L. Kroeber (1896-1970)

Un altre boasià que també se centra en les pautes és **Alfred L. Kroeber** (1896-1970).

Segons Kahn (1975), Kroeber ha estat l'antropòleg nord-americà més influent. El concepte de *cultura* que maneja Kroeber és complex, ja que, encara que considera que la cultura està relacionada amb el que és "superorgànic", la desvincula de les esferes de l'inorgànic, l'orgànic i el psíquic, i descarta completament la possibilitat d'un reduccionisme psíquic. La cultura només s'explica en funció de si mateixa i, per tant, les pautes de Kroeber:

"No son estructuras de la personalidad, sino que son pautas de elementos que son culturales en sí mismos."

Kroeber. A: Kahn (1975, pàg. 17)

Per a Kroeber, la cultura és apresada i profundament humana. Considera la cultura més una abstracció que un comportament pròpiament dit, cosa que li ha valgut crítiques pel seu "idealisme platònic" (Bidney a Kahn, 1975, pàg. 18). També considera la cultura com estructurada i apresada:

"[...] la mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos –y la conducta que provocan– esto es lo que constituye la *cultura*. La cultura es el producto especial y exclusivo del hombre, y es la cualidad que lo distingue en el cosmos. La cultura [...] es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente."

Kroeber. A: Kahn (1975, pàg. 17)

Kroeber es refereix al **superorgànic** amb els termes de *pauta*, *configuració* i *estil*:

"El estilo en las artes, por ejemplo, puede referirse tanto al estilo individual como al estilo de un grupo. En esta última aplicación, «estilo» es una abstracción, en el sentido de que ningún individuo expresa el estilo ideal, y es superorgánico en el sentido de que influencia de alguna manera a los proponentes individuales del estilo para que se mantengan dentro de sus límites. Asimismo, las pautas «son aquellos ordenamientos o sistemas de relaciones internas que prestan coherencia a una cultura y previenen que la misma sea una mera acumulación de partes casuales»."

Kroeber. A: Kahn (1975, pàg. 18)

Kroeber es distancia de Boas en dos aspectes: d'una banda, desvincula les pautes culturals de les pautes d'estructures de la personalitat (i es preocupa poc pels aspectes cognitius); de l'altra, s'interessa per la història de les pautes encara que no va intentar formular lleis generals. Elimina també qualsevol possibilitat de derivar estats psíquics a partir del superorgànic.

Considerant que les regles fonamentals (per exemple, les que regeixen els termes de parentiu malgrat una variabilitat aparent) no es poden explicar a partir del comportament social sinó d'una manera semblant als ordenaments lingüístics, dona pas a l'anàlisi semàntica o a l'anàlisi componencial d'autors com



Alfred L. Kroeber

#### 164 definicions de cultura

El 1952, Kroeber, juntament amb Kluckhohn, publica un text canònic sobre la cultura: *Culture: A critical review of concepts and definitions*. En aquest text s'inclouen 164 definicions de cultura.

#### Lectura recomanada

A. L. Kroeber; C. Kluckhohn (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Nova York: Vintage Books.

Goodenough o Hymes, que consideren que l'anàlisi semàntica formal serveix per a descobrir pautes en els sistemes classificatoris i, també, en els sistemes culturals.

### 1.5. Ward Goodenough (1919-)

Goodenough<sup>7</sup> considera que la cultura és un conjunt de regles que són apreses mitjançant l'anàlisi etnogràfica i que, per tant, deriva de les operacions per les quals es descriuen cultures particulars.

<sup>(7)</sup>Kahn (1975, pàg. 20).

Per a aquest autor, la cultura d'una societat és el següent:

“Las cosas que se deben saber con objeto de comportarse de manera aceptable como miembro de ella.”

Goodenough (1971, pàg. 234)



Ward Goodenough

Això inclou diferents sistemes de normes i no solament un. La cultura difereix dels fenòmens materials i del comportament, de les emocions i de les persones. No consisteix en coses, gent i conductes. És més aviat “la forma que tienen las cosas en la mente de la población y los modelos de la misma para percibir las, relacionarlas e interpretarlas” (Kahn 1975, pàg. 20).

“La cultura de una sociedad consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es un fenómeno material: no consiste en cosas, gente, conducta o emociones. Es más bien una organización de todo eso.”

Goodenough. A: Keesing (1974, pàg. 56)

A parer seu, hi ha una estreta relació entre el llenguatge i la cultura, ja que “sin el lenguaje apenas habría sido posible conseguir algo de lo que entendemos por cultura humana” (Goodenough, 1971, pàg. 165) i tots dos són sistemes organitzats de normes de comportament (Goodenough, 1971, pàg. 234). El **llenguatge** és el principal factor responsable de la complexitat de les cultures humanes: no solament possibilita la cultura sinó que, com a estructura, s'hi assembla molt. De fet, aquest autor considera que hi ha tantes versions d'una llengua com quantitat de parlants, igual que existeix la diversitat cultural com una forma diversa de la cultura.

Molts teòrics advoquen, seguint Boas, per restringir el camp de l'antropologia cultural i eliminar tant la cultura material com el comportament social. En el cas de Goodenough, considera que la cultura material (objectes materials com ara eines, ponts, camins, cases i obres d'art) no és part de la cultura: aquests objectes no són “en y por sí mismos, cosas que los hombres aprendan” (Goodenough, 1971, pàg. 190). El que aprenem són les percepcions, els conceptes, les receptes, les coses que necessitem saber per a fer coses que compleixin les normes. També aquí el paral·lelisme amb el llenguatge resulta clar: el llenguatge no és la paraula, sinó el que possibilita la paraula. Així que:



“Reservaremos el término *cultura* para lo que se aprende, para las cosas que se necesitan saber con objeto de cumplir las normas de los demás. Y nos referiremos concretamente a las manifestaciones materiales de lo que se aprende como *artefactos culturales*.”

Goodenough (1971, pàg. 191)

La cultura com a aprenentatge la situa en els individus i no en els grups, i més en el nivell de les normes que determinen el comportament que en el comportament mateix (Goodenough, 1971, pàg. 192-193).

Goodenough<sup>8</sup> incideix en el **caràcter normatiu**, i situa les **formes**, les **creences** i els **valors** com a punts de referència del comportament.

<sup>(8)</sup>Goodenough (1971, pàg. 214).

### **Cultura d'una societat**

Aquest autor, a més, distingeix entre la Cultura d'una societat (amb C majúscula) com a “organización compleja de tradiciones separadas y de sus partes constitutivas” del *pool* de cultures, que és el conjunt de “valores, ideas, creencias, recetas y tradiciones que conocen uno o más miembros de una sociedad”, és a dir, la suma dels *propiospectes* de tots els membres (1971, pàg. 238).

“El propiospecto de un individuo consta de las distintas culturas (a, b, c, etc.) que atribuye a los correspondientes grupos de otras personas, junto con las otras formas, creencias, valores y recetas que él ha desarrollado a partir de su propia experiencia de las cosas.”

Goodenough (1971, pàg. 228)

Existeix perquè una persona pot ser competent en més d'una cultura.

### **Antropologia social i cultural i continguts de la cultura**

En aquest punt del text, albirem ja dos interrogants: el primer, es refereix a la relació entre *societat* i *cultura*. Aquest punt dóna lloc al començament del segle XX a dues visions de l'antropologia: l'antropologia **britànica** (antropologia social), des de l'inici del segle XX, es preocupa més per les qüestions relacionades amb l'estructura social, mentre que l'antropologia **nord-americana** va adoptar una posició més culturalista. En el nostre país, la disciplina s'anomena **antropologia social i cultural**, amb la qual cosa s'emfatitza una perspectiva més holística.

#### **Vegeu també**

En l'apartat “Cultura, societat, relativisme i altres interrogants” d'aquest mòdul es tractarà la relació entre *societat* i *cultura*.

El segon interrogant es pregunta pel que podríem anomenar el “contingut” de la cultura i la inclusió (o no) de la cultura material i el comportament social en la definició corresponent.

Com veiem, la tendència general als Estats Units ha estat reduir la cultura a un conjunt de regles relatives a uns sistemes conceptuals determinats i limitar l'antropologia al descobriment d'aquestes regles, i a la Gran Bretanya la tendència ha estat ignorar la cultura a favor dels estudis d'estructura social.

### **Reflexió: inductivisme, deducció i llenguatge**

Mentre que Goodenough considera que la teoria es construeix a partir dels fets significatius que percebem, inductivament, arribant a un nivell d'abstracció, altres teòrics que consideren també que la cultura comparteix la seva estructura amb el llenguatge, com els estructuralistes, proposen raonar deductivament, a partir de l'estructura de la llengua fins a arribar a l'estructura de la ment.

## 1.6. Bronislaw Malinowski (1884-1942)

Bronislaw Malinowski va ser un dels pocs antropòlegs britànics que es va preocupar pel concepte de *cultura*.

Malinowski, com a bon funcionalista, considerava la cultura un tot funcionalment integrat. El funcionalisme s'interroga per com funcionen les societats sense preocupar-se, com feien els evolucionistes, per com han arribat a ser com són: la perspectiva històrica hi és irrellevant. I, des d'aquest paradigma de **funció**, lògicament es deriva una concepció de la cultura com a adaptació al medi per a la satisfacció de certes necessitats humanes que són tant físiques com integratives o sintètiques. Malinowski, encara que no desenvolupa metodòdicament una teoria de la cultura, considera que atesa la unitat psíquica de l'espècie humana i davant els mateixos condicionants biològics i necessitats bàsiques, cada societat produeix maneres diferents de satisfer necessitats com l'alimentació o la reproducció, amb la qual cosa es generen estils de vida diferents i cultures diverses.

Per a Malinowski:

“La cultura es una realidad *sui generis* y debe ser estudiada como tal. Las distintas sociologías que tratan el tema de la cultura mediante símiles orgánicos o por la semejanza con una mente colectiva no son pertinentes. La cultura es una unidad bien organizada que se divide en dos aspectos fundamentales: una masa de artefactos y un sistema de costumbres, pero obviamente también tiene otras subdivisiones o unidades. El análisis de la cultura en sus elementos componentes, la relación de estos elementos entre ellos y su relación con las necesidades del organismo humano, con el medio ambiente, y con los fines humanos universalmente reconocidos que sirven, constituyen importantes problemas de la antropología.”

Malinowski (1931, pàg. 89)

Kahn (1975) considera que la definició de *cultura* de Malinowski està llastada per l'empirisme i la preocupació per allò que és individual; això va impedir que s'interessés per l'evolució dels sistemes. La seva formulació va ser abandonada per l'antropologia britànica, potser per la “ingenuïtat teòrica” que implicava, i va ser **Radcliffe-Brown** qui més va inspirar teòricament els antropòlegs britànics posteriors. Però Radcliffe-Brown incidia més en l'estructura social que en la cultura; per aquest motiu, en el context britànic la cultura s'acaba veient com una cosa residual o ideacional.



Bronislaw Malinowski

## Reflexió: funcionalisme respecte d'evolucionisme

Mentre que els models evolutius aspiren a la classificació de les societats en escales de progressió, el **funcionalisme** advoca per l'anàlisi de les societats segons les dinàmiques internes que tenen. El funcionalisme es caracteritza per l'adopció d'una perspectiva sincrònica en què el canvi social no té lloc, ja que els elements socials "funcionen" per a la reproducció social. En canvi, l'**evolucionisme** es caracteritza per una perspectiva diacrònica que té en el canvi social l'eix central; un canvi que solen situar en el terreny de les condicions materials d'existència (forma de producció, tecnologia...). Kroeber i Kluckhohn critiquen les aproximacions funcionalistes a la cultura en aquests termes:

"Las culturas crean problemas tanto como los resuelven [...]. Por ello, todas las definiciones funcionales de la cultura tienden a ser insatisfactorias: no tienen en cuenta el hecho de que las culturas crean necesidades tanto como proveen los medios para satisfacerlas."

Kroeber i Kluckhohn. A: Díaz de Rada (2010, pàg. 87)

### 1.7. Leslie White (1900-1975)

**Leslie White** va ser un antropòleg nord-americà que va elaborar teories sobre l'evolució cultural, l'evolució sociocultural i, sobretot, el **neoevolucionisme**.

La definició de *cultura* de White proposa que es pot subdividir la cultura en tres nivells (tecnològic, sociològic i ideològic), cosa que denota la seva influència marxista. Tenia com a propòsit relacionar aquests tres aspectes i formular lleis del que va anomenar *la ciència de la cultura* o *Culturologia*. Per a White, la **tecnologia** és el nivell fonamental, ja que les formes culturals són determinades per la manera com utilitza una societat l'energia. La tecnologia intenta facilitar la supervivència humana en el medi, per la qual cosa cal recollir-la i diversificar-la; les societats que capturen més energia i la usen més eficientment tenen avantatge sobre altres societats, i, en sentit evolutiu, són més avançades. Per tant, la funció principal de la cultura i la que en determina el desenvolupament és procurar el màxim aprofitament i control possibles de l'energia. White va formular una llei (**Ilei de White**) sobre l'evolució cultural segons la qual la cultura esdevé cada cop més complexa en la mesura en què l'energia utilitzada *per capita* augmenta o quan millora l'eficiència en la utilització de l'energia.

La seva obra presenta dues perspectives difícils de combinar: l'**evolucionisme** i la "**culturologia**". En l'obra evolutiva (materialista) afirma que la major part de la cultura són epifenòmens d'una base material que són determinats per la tecnologia i les institucions econòmiques. En la teoria culturoològica defensa que la cultura té una vida per si mateixa i és molt autònoma.

### 1.8. Marvin Harris (1927-2001)

**Marvin Harris**, màxim exponent del **materialisme cultural**, va combinar l'èmfasi de Marx en les forces de producció amb les anàlisis de Malthus sobre la importància dels factors demogràfics i va considerar que tant els factors demogràfics (reproducció) com la producció constituïen la infraestructura i eren els elements clau per a determinar tant la cultura com l'estructura social d'un grup humà. Adoptant el model marxista –infraestructura, estructura i superestructura–, explica la ideologia i l'organització social com a respostes



Leslie White

#### Lectura recomanada

U. Martínez Veiga (2010). *Historia de la antropología. Formaciones socio-económicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: UNED.

adaptatives a les condicions tecnoeconòmiques. Aquestes diferents respostes adaptatives també expliquen, per al materialisme cultural, les semblances i les diferències entre models culturals. El desenvolupament tecnoeconòmic pressiona selectivament a favor de certs tipus d'estructures organitzatives, cosa que afavoreix la supervivència i la difusió de certs complexos ideològics per sobre d'uns altres.

La diferenciació entre aquests tres nivells i el fet de considerar que la tecnologia (la infraestructura, en terminologia marxista) és el nivell determinant li ha valgut crítiques perquè és mecanicista, ja que considera que:

“Tecnologías similares, aplicadas a ambientes similares, tienden a producir organizaciones similares de trabajo en la producción y en la distribución y (que) estos a su vez originan tipos de grupos parecidos que justifican y coordinan sus actividades mediante sistemas semejantes de valores y creencias.”

Harris, A: Kahn (1975, pàg. 24)

### **Per saber-ne més**

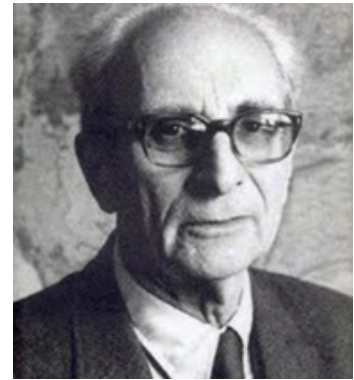
Durant els anys setanta i vuitanta, l'aproximació materialista cultural als fenòmens culturals va tenir una gran repercussió mediàtica, i Marvin Harris era un dels antropòlegs més coneguts del moment. Es van popularitzar, sobretot, les explicacions que feia de les dietes i dels tabús alimentaris. Va ser molt famosa la seva argumentació sobre la vaca sagrada de l'Índia. Harris relaciona la dieta, és a dir, el que mengem i el que no mengem, amb la despesa calòrica i l'aportació calòrica: és a dir, si caçar un animal determinat representa una despesa calòrica molt superior al que comporta ingerir-lo (amb això, Harris es refereix a l'esforç en temps utilitzat a perseguir l'animal, esforç físic per a caçar-lo, esforç per a traslladar-lo, etc., mesurat en calories), segons la seva visió, aquest animal no formarà part de la dieta.

Entre les obres de Marvin Harris, trobem les següents:

- 1971. *Introducción a la antropología general*, primera edició espanyola a Alianza, el 1981. Ha tingut diverses edicions posteriors amb canvis i actualitzacions importants.
- 1974. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de las culturas*. Edició espanyola a Alianza.
- 1977. *Caníbales y reyes: Los orígenes de las culturas*. Edicions espanyoles a Argós, Vergara i Alianza.
- 1979. *El materialismo cultural*. Edició espanyola a Alianza, el 1982.
- 1981. *La cultura norteamericana contemporánea*. Edició espanyola a Alianza, el 1984.
- 1983. *Antropología cultural*. Edició espanyola a Alianza, el 1990.
- 1985. *Bueno para comer*. Edició espanyola a Alianza, el 1989.

## 1.9. Claude Lévi-Strauss (1906-2006)

Lévi-Strauss, antropòleg estructuralista francès, adopta un enfocament molt diferent (i contrari) al materialisme i a l'inductivisme. Per a ell, els “fets” no s'obtenen mitjançant l'observació directa sinó que tot és ideacional i, per tant, cal procedir deductivament perquè existeixen estructures que generen la realitat empírica i que no poden ser descrites o descobertes per mitjà d'una anàlisi del món fenomènic. Lévi-Strauss descriu les estructures socials i ideològiques en funció de les estructures de la ment, amb la qual cosa supera la divisió de l'orgànic i el superorgànic (a Kahn, 1975).



Claude Lévi-Strauss

Defensor acèrrim de la diversitat cultural, en els textos “Raça i història” i “Raça i cultura”, que va compondre per encàrrec de la Unesco els anys 1952 i 1971, no ofereix una definició en ús de *cultura*, però sí algunes aproximacions que ens poden servir de guia.

“Todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como aquel pasajero ideal lo es de su tren. Desde el nacimiento y probablemente incluso antes –acabo de mencionarlo–, los seres y las cosas que nos rodean adquieren en cada uno de nosotros un conjunto de referencias complejas que forman un sistema; conductas, motivaciones, juicios implícitos que después la educación viene a confirmar por la vía reflexiva... Nos desplazamos literalmente con ese sistema de referencia y los conjuntos culturales que se forman alrededor de él no nos son perceptibles más que a través de las deformaciones que les imprime. Puede incluso incapacitarnos para verlos.”

C. Lévi-Strauss (1999). *Raza y cultura* [en línia]. [Data de consulta: 28 de març de 2012]. <<http://www.scribd.com/doc/7177864/levi-strauss-raza-y-cultura>>

Per tant, la cultura seria un sistema de referències complexes que marquen, juntament amb l'educació, les nostres conductes, motivacions i judicis.

El concepte de *cultura* que utilitzem impregna la nostra manera d'interpretar la realitat que ens envolta, amb la qual cosa un mateix fenomen pot ser objecte d'interpretacions diferents, com veiem en l'exemple següent (adaptat d'Ardèvol, 2005):

### Dieta adaptada o animals anòmals?

Exposarem ara dues maneres d'explicar la prohibició de menjar porc que apareix en l'Antic Testament. Un animal, el porc, que en altres llocs és àmpliament i extensament consumit.

**Marvin Harris** explica que la prohibició bíblica de menjar porc parteix d'una raó pràctica i intel·ligible d'adaptació a l'entorn:

“Creo que la Biblia y el Corán condenaron al cerdo porque la cría de cerdos constituía una amenaza a la integridad de los ecosistemas naturales y culturales del Oriente Medio [...] Como en el caso de la prohibición hindú de la carne de vaca, en condiciones preindustriales, todo animal que se cría principalmente por su carne es un artículo de lujo. Esta generalización vale también para los pastores preindustriales, que rara vez explotan sus rebaños para obtener principalmente carne.”

Des del materialisme cultural, Harris explica una prohibició alimentària a partir de l'ecologia. La relació d'un fet considerat religiós amb la totalitat de les condicions materials de la cultura descrita, que expliquen la primera, són un clar exemple de les posicions materialistes i evolucionistes. Així, els ecosistemes són els que condicionen la dieta i els tabús alimentaris.

No obstant això, des de les posicions estructurals i funcionalistes de **Mary Douglas**, el tabú, el fet cultural, no es pot aïllar del conjunt de creences religioses en què existeix ni es pot explicar sense tenir en compte el lloc que ocupa en el sistema cultural. La significació que té en aquest sistema és el que ho fa intel·ligible. Mary Douglas considera que la prohibició forma part d'un sistema simbòlic que ordena l'experiència i s'explica per referència a la lògica interna del sistema de creences:

“Cualquier interpretación parcial de las reglas de contaminación de otra cultura está destinada a fracasar, ya que el único modo por el cual las ideas de contaminación adquieren sentido es haciendo referencia a la estructura total del pensamiento, cuya piedra angular, fronteras, márgenes y líneas interiores se mantienen trabadas por medio de ritos de separación. [...] Toda interpretación que considere los «No harás» tal o cual cosa del Antiguo Testamento por separado y sin visión del conjunto está condenada al fracaso. El único enfoque correcto consiste en olvidarse de la higiene de la estética, de la moral y de la repulsión instintiva, en olvidarse incluso de los canaanitas y de los magos zoroástricos, y en comenzar por los mismos textos. Puesto que cada uno de los requerimientos va precedido por el mandato de ser santo, cada precepto, por lo tanto, debe explicarse por dicho mandato. Tiene que haber una contradicción entre la santidad y la abominación que dé cabal sentido a todas y cada una de las restricciones particulares.”

“3. No comerás cosas abominables. 4. Estos son los animales que puedes comer: el buey, la oveja, la cabra. 5. El venado, la gacela, el corzo, la cabra montés, el íbice, el antílope, y el carnero montaraz. 6. Pero entre los que hieden la pezuña y tienen la pezuña hendida en dos y que rumian, sí los podéis comer. 7. Sin embargo, entre aquellos que rumian o tienen la pezuña hendida, estos no comeréis: el camello, la liebre y el damán, porque rumian y no tienen partida la pezuña, son para vosotros impuros. 8. Y el cerdo, porque tiene partida la pezuña pero no rumia, es para vosotros impuro. No comeréis de su carne, ni tocaréis sus cadáveres.”

#### Deuteronomi XIV

El tabú alimentari forma part d'una classificació dels animals segons la puresa ritual que tenen: el porc no es conforma amb la seva espècie, ja que no remuga ni té la peül·la forçada (igual que el camell i la llebre, que també són animals prohibits per al consum). No importa que sigui un animal brut. La puresa de l'espècie, la intel·ligibilitat de l'animal és un principi d'ordre i la prohibició s'explica per la inadequació de determinats animals a aquell ordre.

## 2. Cultura i cultures: inclusions i exclusions

El concepte de *cultura* ens remet a qüestions fonamentals per al pensament antropològic com la relació entre *societat* i *cultura*, però també fa referència a la qüestió fonamental dels elements que formen la cultura i el tipus de relacions o interseccions que s'estableixen entre ells. En l'apartat "Cultura i cultures: definicions i aproximacions" mostrem les aportacions individuals d'algunes figures rellevants a les teories antropològiques sobre la cultura; en aquest punt, en canvi, presentem els tipus d'aproximació més importants que han existit. És evident que les figures exposades en aquest apartat constitueixen teories i que les teories estan formades per les contribucions de pensadors individuals. Per això hi ha la dificultat de diferenciar les unes i les altres i el repte de connectar els autors que ja s'han tractat amb les aproximacions que ara us presentem.

**Keesing** (1935-1993), partint de la idea que la consideració holística i humanista de la cultura que van sintetitzar Kroeber i Kluckohn incloïa massa coses i massa difuses, va organitzar les diferents propostes sobre el que és la "cultura" en dos grans blocs: les teories que consideren les cultures **sistemes adaptatius** i les que les consideren **sistemes ideacionals**. Aquestes últimes se subdivideixen en teories que consideren les cultures sistemes cognitius, sistemes estructurals i sistemes simbòlics.

Ariño (1997) considera que el concepte antropològic de *cultura* ha evolucionat des d'una definició àmplia (que inclou la vida material, intel·lectual i espiritual) a una definició més restrictiva (dimensió simbòlica) i que les teories ideacionals són més contemporànies que les adaptatives.

### 2.1. Cultures com a sistemes adaptatius

Aquestes teories parteixen de la idea que el disseny biològic humà no està acabat i que la manera de completar-lo i modificar-lo és per mitjà de l'aprenentatge **cultural**, cosa que fa viable la vida humana en entorns ecològics particulars. Es pregunten per l'entrellaçat dels components biològics i culturals i es focalitzen sobretot en les universitats de Michigan i Colúmbia. Els seus representants principals van ser Leslie White, Marshall Sahlins, Roy Rappaport, Andrew P. Vayda, Marvin Harris i Robert Carneiro. Alguns d'aquests autors cauen en el determinisme etològic extrem i el determinisme cultural extrem, la qual cosa per a Keesing no és defensable.

Encara que entre els diferents autors hi ha punts de desacord, hi ha uns quants supòsits bàsics en els quals tots coincideixen (Keesing, 1974, pàg. 54-55):

#### Lectura recomanada

Roger M. Keesing va escriure el 1974 un text fonamental, "Teorías de la cultura", que es troba traduït en el text d'**Honorio M. Velasco** (1995). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: Cuadernos de la UNED.

1) **Les cultures són sistemes (de pautes de conducta socialment transmeses) que serveixen per a relacionar les comunitats humanes amb els entorns ecològics.** Inclouen tecnologies i formes d'organització econòmica, pautes d'assentament, formes d'agrupació social i d'organització política, creences i pràctiques religioses, etc.

2) **El canvi cultural és sobretot un procés d'adaptació al medi i se superposa a la selecció natural.**

3) **La tecnologia, l'economia de subsistència i els elements de l'organització social directament relacionats amb la producció són els aspectes de la cultura més centrals quant a l'adaptació.** Generalment, els canvis adaptatius comencen en aquests aspectes i a partir d'aquí es ramifiquen. Tots els autors estan d'acord a veure les economies i els correlats socials corresponents com una cosa primària i els sistemes ideacionals –la religió, el ritual i la cosmovisió– com un aspecte secundari, derivat i epifenomènic. Els crítics marxistes parlen també de la importància dels conflictes i les contradiccions en l'ordre social, i no simplement de l'adaptació, en la gènesi i guia dels processos de canvi social i cultural.

4) **Els components ideacionals dels sistemes culturals poden tenir conseqüències adaptatives** (controlant la població, contribuint a la subsistència, mantenint l'ecosistema...).

## 2.2. Teories ideacionals de la cultura

En un clar contrast amb les teories materialistes, Keesing<sup>9</sup> distingeix tres aproximacions dins de les teories ideacionals.

<sup>(9)</sup>Keesing (1974, pàg. 56-72).

1) Cultures com a sistemes cognitius

2) Cultures com a sistemes estructurals

3) Cultures com a sistemes simbòlics

### 2.2.1. Cultures com a sistemes cognitius

Des d'aquesta perspectiva, les cultures es consideren **sistemes de coneixement**.

En aquest model podem incloure la cèlebre definició de Ward Goodenough. Es considera que la cultura té la mateixa realitat que el llenguatge, és a dir, que és un codi. Sovint es pensa que el llenguatge és un subsistema de la cultura.



### **Reflexió: llenguatge i cultura, la hipòtesi de Sapir-Whorf**

Segons aquesta hipòtesi formulada per l'antropòleg Edward Sapir, estudiant de Boas, i el seu alumne Benjamin Lee Whorf, les estructures semàntiques dels diferents llenguatges, i especialment les gramàtiques d'aquests, són incommensurables i conformen la manera que els parlants tenen de classificar i experimentar el seu món. Whorf va anar una mica més enllà i va afirmar que la llengua d'un parlant monolingüe determina la manera com aquest conceptualitza, memoritza i classifica la "realitat" que l'envolta, és a dir, el seu pensament i la seva cultura, de manera que cada llenguatge està associat amb una visió del món particular.

Aquesta hipòtesi va ser molt criticada als anys seixanta (vegeu Martínez Veiga, 2010).

Des d'aquesta aproximació, no s'han fet grans progressos en l'anàlisi cultural: només s'han realitzat mapes de dominis semàntics limitats i clarament definits. Els "nous etnògrafs" no han aconseguit encara un exemple de com pot estar organitzat un sistema cognitiu general.

#### **2.2.2. Cultures com a sistemes estructurals**

En aquest model s'inclou fonamentalment **Claude Lévi-Strauss**.

Lévi-Strauss considera les cultures sistemes simbòlics compartits que són creacions acumulatives de la ment.

Tracta de descobrir en l'estructuració dels dominis culturals –mite, art, parentiu, llenguatge...– els principis de la ment que generen aquestes elaboracions culturals. Les condicions materials de subsistència i l'economia constrenyen (però no expliquen) els mons viscuts. La ment imposa un ordre culturalment pautat, una lògica de contrast binari, de relacions i transformacions, a un món canviant i caòtic. És a dir, utilitzant el símil musical que tant agradava a Lévi-Strauss, la cultura, com una peça musical, estaria composta per un tema (l'ordre culturalment pautat, la lògica de contrast binari) i les variacions corresponents (les diverses manifestacions concretes d'aquest ordre que tenen lloc en un "món canviant i caòtic").

#### **2.2.3. Cultures com a sistemes simbòlics**

Aquest tercer i últim corrent de les teories ideacionals de la cultura està relacionat tant amb els cognitivistes americans com amb els estructuralistes continentals.

Des d'aquesta posició, es consideren les cultures sistemes de símbols i de significats compartits.

Les figures principals d'aquest corrent són el francès **Louis Dumont** i els nord-americans: **Clifford Geertz** i **David Schneider**, si bé aquí ens centrarem sobretot en la figura de Geertz pel fet de considerar-lo l'exemple més paradigmàtic d'aquesta perspectiva.

### Antropologia postmoderna

Geertz va publicar el 1973 un llibre fonamental per a l'antropologia, *La interpretación de las culturas* (traduït al castellà el 1987 i publicat per Gedisa). Amb aquest text, Geertz dóna origen al corrent interpretativista que va alimentar, els anys següents, l'anomenada **antropologia postmoderna**.

### Clifford Geertz (1926-2006)

**Clifford Geertz** considera la cultura una **trama de significació** en la qual es troben inserits els éssers humans. Influït pel sociòleg nord-americà Talcott Parsons, considera que els patrons culturals governen la conducta humana en major mesura que les respostes innates: aquests patrons són símbols en virtut dels quals l'home dóna significació a la seva pròpia existència. Els sistemes simbòlics es construeixen històricament, es mantenen socialment i s'apliquen individualment.

“El problema del análisis cultural está en gran medida en determinar tanto las independencias como las interconexiones, los vacíos tanto como los puentes. La imagen apropiada, si es que uno debe valerse de imágenes, de la organización cultural no es la tela de una araña, ni el montón de arena. Es más el pulpo cuyos tentáculos están en su mayor parte separadamente integrados, conectados neurológicamente de una forma muy pobre uno con otro.”

Geertz. A: Keesing (1974, pàg. 60)

“La cultura se mueve también a la semejanza del pulpo, no en una armoniosa sinergia concertada de las partes con un todo, sino con movimientos inconexos de una parte ahora que luego de esta otra y más adelante de otra parte cuyo efecto acumulado de alguna manera determina un cambio de dirección. Dejando a un lado los cefalópodos, cuándo y dónde en una cultura dada aparezcan los primeros impulsos hacia un progreso y cómo y hasta qué punto esos impulsos hayan de difundirse por todo el sistema es, en el estado actual de nuestra comprensión, impredecible en gran medida.”

Geertz. A: Ariño (1997, pàg. 35)

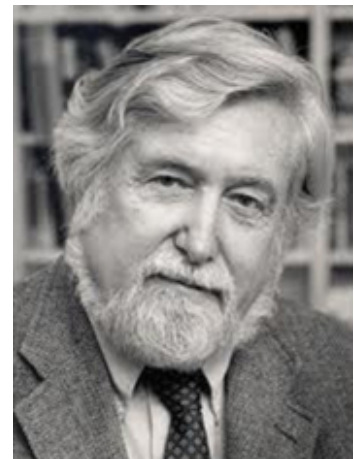
La posició de Geertz, que considera les formes culturals pautes de significat, ha estat fortament criticada perquè no té en compte les relacions de poder i conflicte.

Clifford Geertz, com Lévi-Strauss, porta la teoria general a interpretar aspectes particulars etnogràfics, però, a diferència d'aquell autor, Geertz troba les particularitats en éssers humans implicats en l'acció simbòlica i no en mites o costums desencarnats i descontextualitzats. Per a Geertz, els significats no estan en la ment de les persones, sinó que els símbols i els significats són compartits pels actors socials, estan entre ells, i no en ells, són públics i no privats.

Per a Geertz, la cultura es comprèn més bé si la pensem no com a complexos d'esquemes concrets de conducta –costums, usances, tradicions o conjunts d'hàbits–, tal com ha succeït en general, sinó com una sèrie de mecanismes

### Lectura recomanada

C. Reynoso (comp.) (1992). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.



Clifford Geertz

### Teoria general de l'acció

Talcott Parsons, en la seva teoria general de l'acció, distingeix quatre sistemes constituents (social, de la personalitat, cultural i organisme conductual), cadascun dels quals es diferencia dels altres per l'especialització en un dels imperatius funcionals necessaris (Ariño, 1997, pàg. 31).

de control –plans, receptes, fórmules, regles o instruccions– que governen la conducta. A més, cal tenir en compte que els éssers humans són els animals que més depenen d'aquests mecanismes de control extragenètics, d'aquests programes culturals per ordenar la seva conducta (Geertz, 1987, pàg. 51). Si no estiguéssim dirigits per estructures culturals –sistemes organitzats de símbols significatius–, la conducta humana seria ingovernable, “un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones” (Geertz, 1987, pàg. 52). La cultura, la totalitat acumulada d'aquests esquemes o estructures, no és solament un ornament de l'existència humana, sinó que n'és també una condició essencial. Però la teoria que l'actor té de la seva cultura, com la que té del seu llenguatge, pot ser en gran mesura inconscient. Per això, igual que succeeix en la lingüística, podem distingir en l'anàlisi cultural tant l'àmbit de la competència com el de l'execució.

Geertz<sup>10</sup> defineix la manera que té de veure la cultura com a **semiòtica**, ja que estudiar la cultura és estudiar els codis de significació compartits i la considera “un assemblatge de textos”, amb la qual cosa l'antropologia esdevé un assumpte d'interpretació. Aquesta interpretació consisteix en una **descripció densa** que ha de ser profundament incorporada a la riquesa de la vida social.

(<sup>10</sup>)A Keesing, 1974.

### La descripció densa

“Ryle habla de «descripción densa» en dos recientes ensayos suyos [...] consideremos, dice el autor, el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como movimientos, son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados «fenoméricamente» no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo, a pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quién haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido y 5) sin conocimiento del resto de los circunstantes. Como lo hace notar Ryle, el guiñador hizo dos cosas (contraer su ojo y hacer una señal) mientras que el que exhibió el tic hizo sólo una, contrajo el párpado. Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cual hacer esto equivale a una señal de conspiración es hacer una guiñada. Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y –voilà!– un gesto.”

“Supongamos que haya un tercer muchacho que “para divertir maliciosamente a sus camaradas” remeda el guiño del primer muchacho y lo hace torpemente, desmañadamente, como aficionado. Por supuesto, lo hace de la misma manera como el segundo muchacho guiñaba el ojo y el primero mostraba su tic, es decir, contrayendo rápidamente el párpado del ojo derecho; solo que este último muchacho no está guiñando el ojo ni mostrando un tic, sino que está parodiando a otro cuando risueñamente intenta hacer el guiño. También aquí existe un código socialmente establecido [...] podemos ir más lejos [...] el guiñador original podría haber estado fingiendo un guiño para engañar a los demás”. (Geertz, 1987, pàg. 21)

La cultura no és una entitat, una cosa a la qual es puguin atribuir de manera causal esdeveniments socials, formes de conducta, institucions o processos socials; la cultura és un **context** dins del qual es poden descriure tots aquests fenòmens d'una manera intel·ligible, és a dir, densa.

Cal tenir en consideració la conducta i fer-ho amb un cert rigor, perquè en el fluir de la conducta –o, més precisament, de l'acció social– les formes culturals troben l'articulació.

La troben també, per descomptat, en diverses classes d'artefactes i en diversos estats de consciència; però aquests adquireixen significació del paper que exerceixen (Wittgenstein diria del seu “ús”) en una estructura operant de vida, i no de les relacions intrínseques que puguin tenir entre si. Independentment del sistema simbòlic de què es tracti, “en els seus propis termes”, hi tenim accés empíric escrutant els fets, i no disposant entitats abstractes en esquemes unificats (Geertz, 1987, pàg. 30).

### David Schneider (1918-1995)

David Schneider també és, com Geertz, un parsonià que considera la cultura un **sistema de símbols i significats**. Com a regles, aquests sistemes han de ser inferits directament de la conducta encara que també existeixen en un pla separat. En aquest “també” és on es marca la diferència amb Geertz. Per això, Schneider diferencia entre els àmbits “normatiu” i “cultural” i utilitza la metàfora teatral com a exemple de com funcionen els sistemes culturals.

“La cultura concierne a la escena, a la situación de la escena y al conjunto de personajes; el sistema normativo consiste en las direcciones de escena para los actores y en cómo los actores interpretan sus papeles en la escena en la que están.”

Schneider. A: Keesing (1974, pàg. 62)

A més, advoca per una anàlisi cultural que sigui pura i no estigui contaminada pel sistema social, si bé després d'aquesta anàlisi proposa traçar la interconnectivitat entre els terrenys cultural, social i psicològic.

### Debat

A partir de la citació següent de Kroeber, i tenint en compte la informació presentada fins al moment, analitzeu la moda actual des de, com a mínim, dues de les perspectives presentades.

“En els estils de vestimenta femenina entren en joc diferents consideracions. La destinació utilitària del vestit, com a protecció o conveniència, estableix un marc rígid dins del qual actua l'estil. A continuació hi ha un element d'atractiu eròtic, freqüentment sublimat en part, encara que mai del tot, per una cerca de la bellesa estètica. Tots dos elements poden ser desplaçats per les consideracions socials, com ara l'expressió del rang, del poder i de la riquesa, la prodigalitat o el malbaratament. Però el determinant final de tot el precedent és, en qualsevol civilització moderna, el factor de la novetat.”

Kroeber (1944). A: Marzal (1998, pàg. 190)

### Lectura recomanada

Per saber-ne més:

**R. Barthes** (2003). *El sistema de la moda y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

### 3. Cultura, societat, relativisme i altres interrogants

“No es posible pensar la estructura al margen de la cultura, lo material al margen de lo ideal; no es posible explicar el comportamiento humano sin tener en cuenta que los actores sociales, además de posiciones en redes y estructuras, además de individuos racionales y maximizadores, son agentes productores de significado, usuarios de símbolos, narradores de historias con las que producen sentido e identidad”. Además, hay que tener en cuenta la doble dimensión de la cultura, ontológica (la constitución del ser humano) y fenomenológica (las manifestaciones históricas de aquella). La dimensión ontológica de la cultura plantea el problema de la distinción entre biología y cultura; la dimensión fenomenológica plantea la problemática de la relación entre cultura y sociedad.”

Ariño (1997, pàg. 9)

La relació entre *cultura* i *societat* és complexa, ja que no es pot dissoldre l'una en l'altra. Malgrat les diferents aproximacions a aquesta qüestió, segons Ariño, la majoria d'estudiosos estarien d'acord a afirmar els aspectes següents:

- 1) **La cultura és constitutiva de la societat**, encara que no sigui l'única dimensió constituent.
- 2) **En la nostra societat, la relació entre *cultura* i *societat* s'estableix, abans de res, per mitjà de la lògica dels camps o àmbits diferenciats de l'acció.**

#### 3.1. Societat o societats i cultura o cultures

Com hem comentat, des del començament del segle XX es produeix una deriva de l'antropologia britànica cap a una visió de la cultura com a residual o ideacional, en honor d'un interès per l'estructura social. Amb això, totes dues esferes es presenten com independents d'alguna manera. L'antropòleg britànic **Edmund Leach** (1910-1989), expressa a la perfecció aquesta fractura en el text següent:

“El término *cultura* tal como yo lo utilizo, no es esa categoría que todo lo abarca y constituye el objeto de estudio de la antropología cultural americana. Soy antropólogo social y me ocupo de la estructura social de la *sociedad* kachin. Para mí, los conceptos de *sociedad* y *cultura* son absolutamente distintos. Si se acepta la *sociedad* como un agregado de relaciones sociales, entonces la *cultura* es el contenido de dichas relaciones. El término *sociedad* hace hincapié en el factor humano, en el agregado de individuos y las relaciones entre ellos. El término *cultura* hace hincapié en el componente de los recursos acumulados, materiales así como inmateriales, que las personas heredan, utilizan, transforman, aumentan y transmiten.”

Leach. A: Kahn (1975, pàg. 22)

Per a **Radcliffe-Brown**, les pautes culturals estan cristal·litzades en l'estructura social com a formes de conducta i de pensament institucionalitzats i normalitzats que inclouen les regles explícites o implícites a les quals tendeixen a conformar-se els membres d'una societat.



Edmund Leach

En canvi, per a l'antropologia cultural americana, les pautes socials són una part de la cultura. Geertz alerta del perill de lliscament del que és social en el cultural o del cultural en el social. Geertz, Goodenough, Lévi-Strauss, Schneider i d'altres consideren que els aspectes culturals i socials són diferents, encara que estan interrelacionats: l'un no és simple reflex de l'altre. Goodenough ho soluciona considerant que la cultura és una sistematització idealitzada d'un món cognitiu individual, la qual cosa podria capacitar una persona estranya per produir respostes culturalment adequades en l'espectre de situacions socials que trobés un actor natiu. Geertz, com vam dir, considera que la cultura està **entre** les ments dels individus, no en elles. I Schneider va més enllà quan considera que la cultura d'alguna manera existeix per si mateixa, independentment de les manifestacions imperfectes que tingui en els pensaments i les accions dels que la incorporen.

Les **relacions dialèctiques** entre el social, el cultural i l'individual poden presentar dos perills: d'una banda, el perill que comporta reduir els sistemes culturals al sistema cognitiu d'un actor individual idealitzat, perquè la cultura s'encarna en els individus però és més que la suma de les diverses parts.

També és perillós l'altre extrem, deixar la cultura alliberada de les ments individuals i presentar-la com una reïficació: l'estructura dels sistemes culturals està creada, formada i constreta per les ments i els cervells individuals.

L'ideal és que el cultural sigui analitzat des dels punts de vista contextual, situacional i processual de manera conjunta amb les situacions socials i ecològiques, ja que les cultures han de generar pautes de vida viables en els ecosistemes, encara que això no significa que la selecció natural generi i conformi els sistemes ideacionals d'una manera simple i directa. El ritual, el mite, la cosmologia i la màgia poden ser adaptacions a les pressions de la psique humana tant com adaptacions a les pressions de l'ambient extern.

Podem considerar les cultures sistemes ideacionals connectats amb complexos circuits cibernètics que els vinculen als sistemes socials, als ecosistemes i a la psicologia i la biologia dels individus. És a dir:

“Concebir la cultura como un subsistema dentro de un sistema mucho más complejo, biológico, social y simbólico, y basar nuestros modelos abstractos en las particularidades concretas de la vida social humana, hará posible una dialéctica continua que subyace a la comprensión más profunda.”

Keesing (1974, pàg. 78)

Aquesta idea d'articulació complexa entre sistemes i subsistemes està relacionada amb les anàlisis de l'antropòleg **Gregory Bateson** (1904-1980). Bateson es pregunta “quin patró connecta el cranc amb la llagosta, amb l'orquídia,

amb la rosa salvatge i els quatre amb mi?" (1980). Amb aquesta endevinalla, mostra el seu posicionament a favor d'una anàlisi de la cultura basat en els **processos d'informació, relació i pauta**, amb la qual cosa constitueix una aproximació sistèmica que emfatitza més la combinació singular de relacions i pautes de comportament que la presència o absència en el cultural de característiques concretes. Amb això, Bateson entronca amb les teories ideacionals que consideren la cultura un patró de patrons i, alhora, un conjunt de pràctiques i patrons de comportament que organitzen i també constitueixen les relacions humanes. Les cultures des d'aquesta perspectiva serien tant models de la realitat (que expliquen la nostra experiència i li confereixen significat a la manera de Geertz) com models per a la realitat, constituents de la vida social.

### **La catedral de Chartres, segons Geertz**

"Chartres está hecha de piedra y vidrio, pero no es solamente piedra y vidrio; es una catedral y no sólo una catedral, sino una catedral particular construida en un tiempo particular por ciertos miembros de una particular sociedad. Para comprender lo que Chartres significa, para percibir lo que ella es, se impone conocer bastante más que las propiedades genéricas de la piedra y el vidrio y bastante más de lo que es común a todas las catedrales. Es necesario comprender también –y, a mi juicio, esto es lo más importante– los conceptos específicos sobre las relaciones entre Dios, el hombre y la arquitectura que rigieron la creación de esa catedral. Y con los hombres ocurre lo mismo: desde el primero al último también ellos son artefactos culturales."

Geertz (1987, pàg. 56)

## **3.2. Heterogeneïtat i homogeneïtat cultural**

Una altra de les qüestions importants que ha debatut l'antropologia és la tensió entre l'heterogeneïtat i l'homogeneïtat cultural. D'una banda, aquest interrogant entronca amb la qüestió anterior de la relació entre *societat* i *cultura*; de l'altra, aquesta qüestió dóna motiu a la discussió sobre l'existència de cultures nacionals, aspecte que aquí no podem aprofundir. Es corresponen les societats amb les cultures? Existeixen diverses cultures en una sola societat? Com hem pogut veure fins ara, la complexitat dels termes que manegem fa difícil contestar unívocament aquestes preguntes. Els diferents antropòlegs que han treballat sobre aquests temes poden donar diferents versions sobre aquests interrogants. I l'important és que totes ens serveixen per a conèixer més coses sobre aquest tema.

Sobre aquestes qüestions que ara plantegem, per exemple, podem dir que, com que els antropòlegs nord-americans del principi de segle estudiaven societats simples, el concepte de *cultura* que tenien va emfatitzar l'homogeneïtat, la uniformitat i l'harmonia, al mateix temps que s'establí una correlació entre el concepte de *cultura* i no tant el de *societat* com el de "comunitat". No obstant això, en les últimes dècades, la correlació entre *cultura* i *comunitat* ha estat fortament criticada, en particular, per Renato Rosaldo.

### 3.2.1. Renato Rosaldo (1941-)

Renato Rosaldo, autor del llibre *Cultura y Verdad*, estudiós de la multiculturalitat i de la relació entre *emocions* i *cultura*, ha criticat els conceptes de *comunitat* i d'*homogeneïtat cultural*. A parer seu, el colonialisme, el desenvolupament de l'Estat nació i els processos d'interdependència global ja no permeten l'existència de cultures autèntiques i internament coherents:

“Las culturas humanas no son ni necesariamente coherentes ni siempre homogéneas. Más a menudo de lo que nosotros creemos, nuestras vidas cotidianas están cruzadas por zonas limítrofes, bolsas y erupciones de todo tipo. Las zonas fronterizas frecuentemente se convierten en sobresalientes alrededor de frentes tales como la orientación sexual, el género, la clase, la raza, la etnicidad, la nacionalidad, la edad, la política, el vestido, la alimentación o el gusto. Junto con «nuestros» yos supuestamente transparentes desde la perspectiva cultural, tales zonas limítrofes deben ser consideradas no como zonas transicionales analíticamente vacías sino como espacios de producción cultural creativa que requieren investigación [...] habitamos un mundo interdependiente [...] marcado por los préstamos y circulaciones entre porosas fronteras culturales y nacionales que están saturadas de desigualdad, poder y dominación.”

Rosaldo. A: Ariño (1997, pàg. 39)

Ja no podem parlar de comunitats petites, autosuficients i aïllades, sinó de grups interrelacionats i interdependents. Cal tenir en compte com es defineixen aquests grups per diferenciació amb altres grups, com construeixen les seves identitats col·lectives i si aquestes definicions s'apropen a les “cultures nacionals” o a les “comunitats imaginades” d'Anderson (1993).

### 3.3. Diversitat cultural

Recordem ara la centralitat que tenen els conceptes de *transculturalitat*, *interculturalitat* i *diversitat cultural* en la definició de l'antropologia que apareix al Portal Estatal d'Antropologia amb què hem iniciat aquest mòdul. La diversitat cultural existeix i ha existit des del punt de vista **diacrònic**, en funció de les diferents cultures i èpoques, i des del punt de vista **sincrònic**, segons les diferents cultures del present a què fa referència el terme *transcultural*. Com afirma Geertz<sup>11</sup>, la humanitat és variada en la seva essència i en les expressions que utilitza, i per a apropar-nos a l'humà hem de navegar entre l'una i les altres.

L'*anthropos*, l'ésser humà entès com una única espècie biològica, coexisteix amb l'*ethnos*, amb la diversitat de les formes de vida social que l'ésser humà és capaç de crear històricament quan es relaciona amb els altres. Mentre que l'*ethnos* fa referència a la producció concreta de societat i cultura de cada conjunt d'éssers humans que forma vincles socials (Díaz de Rada, 2010, pàg. 24), l'*anthropos* es refereix a aquesta essència de la qual Geertz parlava. Com afirma Díaz de Rada, només des del pilar de la unitat de l'espècie es pot gaudir del paisatge de la seva diversitat, però no a l'inrevés.



Renato Rosaldo

#### Lectura recomanada

R. Rosaldo (1991). *Cultura y Verdad*. Mèxic: Grijalbo.

<sup>(11)</sup>Geertz (1983, pàg. 45).



La igualtat de l'*anthropos* ens fa a tots els humans éssers culturals igualment capacitats per a ser membres de qualsevol societat. Cap societat no pot ser culturalment unitària.

### Diversitat cultural

Marvin Harris, en el pròleg al text *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas: los enigmas de la cultura*, tracta sense aprofundir-hi la diversitat cultural utilitzant un mite apuntat, per al mateix efecte, per Ruth Benedict:

“Para explicar las sorprendentes diferencias entre las culturas de los kwakiutl, los dobuanos y los zuñi, Benedict recurrió a un mito que atribuyó a los indio digger. El mito decía: «Dios otorgó a cada pueblo una taza de arcilla, y de esta taza bebieron su vida [...] todos hundían las tazas en el agua, pero cada taza era diferente». Desde entonces esto ha significado que solo Dios sabe por qué los kwakiutl queman sus casas, por qué los hindúes se abstienen de comer carne de vaca, o los judíos y musulmanes aborrecen la carne de cerdo, o por qué algunas gentes creen en mesías mientras otros en brujas. Para explicar pautas culturales diferentes tenemos que empezar suponiendo que la vida humana no es simplemente azarosa o caprichosa. Con los años he descubierto que los estilos de vida que otros consideraban como totalmente inescrutables tenían en realidad causas definidas y fácilmente inteligibles.”

Harris (2000)

La diversitat cultural i el fet que vivim en societats cada vegada més complexes –i no solament a causa dels processos de globalització– fa necessari introduir el concepte d'*interculturalitat*. Aquest terme es refereix a la relació i l'intercanvi entre cultures, mentre que la multiculturalitat només fa referència a la coexistència de diversos models i no a les relacions entre aquests.

### Reflexió: interculturalitat

Segons Malgesisni i Giménez (2000), la noció d'*interculturalitat* introdueix una perspectiva dinàmica de la cultura i les cultures. Pretén disminuir els riscos d'essencialismes, etnicismes i culturalismes per centrar-se en el contacte i la interacció, la influència mútua, el sincretisme, el mestissatge cultural; és a dir, en els processos d'interacció sociocultural cada vegada més intensos i variats en el context de la globalització econòmica, política i ideològica i de la revolució tecnològica de les comunicacions i els transports.

El debat sobre la interculturalitat se suma als ja existents sobre la ciutadania comuna i diferenciada. Un dels debats que origina la interculturalitat és el fet que la interacció no s'esdevé en la major part dels casos en un pla d'igualtat sinó de desigualtat, domini i jerarquies etnoracials, juntament amb els sistemes d'estratificació de classe i gènere. També es debat com es pot construir una nova síntesi quan els grups que han de participar en això són en general grups dominants o dominats, majories o minories.

La diversitat cultural, que implica semblances i diferències entre cultures, desencadena també dos processos que són les dues cares d'una mateixa moneda: l'etnocentrisme i el relativisme cultural.

Com mostra l'etimologia, la paraula *etnocentrisme* es refereix a la creença que les pròpies pressuposicions culturals són les úniques vàlides i adequades. Des de les pressuposicions etnocèntriques, es concedeix un valor superior a la cultura pròpia respecte de les altres, i s'empren els patrons de la pròpia per a jutjar les altres. L'etnocentrisme impregna tota la nostra vida i sovint es mostra

### Lectura recomanada

Per saber-ne més:

G. Malgesisni; C. Giménez (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

en els judicis de valor que emetem respecte a idees, actituds i comportaments diferents dels nostres. Però per adonar-nos de la seva existència, hem de dur a terme una reflexió crítica.

Boas va ser el primer antropòleg a establir el principi del **relativisme cultural** com un puntal de l'antropologia. El relativisme cultural aspira a interpretar les cultures en funció de les seves pròpies lògiques i no extrapolant lògiques alienes, com es faria des de l'etnocentrisme. El relativisme cultural fa que ens posem en lloc de l'altre per entendre la seva cultura, comprendre les seves lògiques. És profundament situacional i contextual, encara que està limitat pels drets humans universals i, per aquest motiu, ha de ser entès fonamentalment com un arma metodològica.

### **Reflexió: diversitat cultural i etnocentrisme**

És fàcil pensar sobre les interseccions i les tensions entre *diversitat cultural* i *etnocentrisme* a partir del text següent:

“Tomada solamente como tal, la diversidad de las culturas no ofrecería problemas fuera del hecho objetivo de ser una diversidad. Nada impide, en efecto, que las culturas diferentes coexistan y que prevalezcan entre ellas relaciones relativamente pacíficas, de las que la experiencia histórica prueba que pueden tener fundamentos diferentes. Periódicamente cada cultura se afirma como la única verdadera y digna de ser vivida; ignora las otras; las niega incluso como culturas. La mayoría de los pueblos que llamamos primitivos se autodenominan con un nombre que significa «los verdaderos», «los buenos», «los excelentes» o, simplemente, «los hombres», y aplican a los demás calificativos que les niegan la condición humana, como «monos de tierra» o «huevos de piojo». Sin duda, la hostilidad, a veces aun la guerra, puede extenderse de una cultura a otra; pero se trata, sobre todo, de vengar injurias, de capturar víctimas destinadas al sacrificio, de robar mujeres o bienes: costumbres que nuestra moral reprueba, pero que no llegan jamás, salvo en escasas excepciones, a la destrucción de una cultura como tal o a su sojuzgamiento, pues no se le reconoce una realidad positiva. Cuando el gran etnólogo alemán Curt Unkel, más conocido con el nombre de Nimuendaju que le habían conferido los indígenas del Brasil y a quienes consagró su vida, volvía a las poblaciones indígenas después de una larga permanencia en un centro civilizado, sus huéspedes lloraban al pensar en los sufrimientos que él debía de haber soportado lejos del único lugar –pensaban ellos– en el cual la vida valía la pena ser vivida. A su manera, esta profunda indiferencia hacia las demás culturas era una garantía para poder existir con sus usos y costumbres.”

Lévi-Strauss (1999, pàg. 3) [en línia]. [Data de consulta: 03 de setembre de 2012]. <<http://www.scribd.com/doc/7177864/levi-strauss-raza-y-cultura>>

### **3.4. Relativisme cultural**

Convé aturar-se un instant per a reflexionar sobre el paper important que compleix el relativisme cultural no solament per a la disciplina antropològica sinó també per a l'entesa mútua. Segons Ariño<sup>12</sup>, l'antropologia ha contribuït com cap altra disciplina o pràctica social de la modernitat a la destrucció de les visions etnocèntriques i elitistes i del cànon occidental. Aquesta destrucció ha consistit a establir la relativitat cultural, el caràcter local del coneixement i l'“excelsa” dignitat humana de totes les pautes culturals des d'un punt de vista constitutiu.

Inspirant-nos en aquest autor i retornant a les perspectives ontològiques i fenomenològiques que presentem, cal dir que totes les cultures considerades globalment (si és que es pot manejar empíricament el constructe d'una cultura

<sup>(12)</sup>Ariño (1997, pàg. 27).

total) tenen la mateixa legitimitat ontològica i moral. La incommensurabilitat, la imponderabilitat i la intraduïbilitat entre universos culturals és inqüestionable en la dimensió ontològica perquè tots els éssers humans i tots els grups humans estan constituïts igualment d'una manera inevitable per la cultura.

No obstant això, la incommensurabilitat és inacceptable com a principi quan ens referim a la dimensió fenomenològica i comparem unes formes amb unes altres, d'acord amb dimensions específiques i criteris concrets. Algunes formes són imponderables perquè només disposem de criteris subjectius per a triar entre elles (per exemple, entre el vestit típic tirolès o el gal·lès). Però hi ha altres criteris des dels quals es pot triar amb judici (tècnics, lògics, empírics, ètics i històrics).

“Podemos ponderar distintas formas culturales de acuerdo con criterios técnicos (para operar en un quirófano resulta más “apropiado” un bisturí que una hoja de sílex), con criterios lógicos (podemos explicar la meteorología adversa según los imponderables diseños divinos o de acuerdo con la regla lógica que busca para los mismos fenómenos las mismas causas), con criterios empíricos (el evolucionismo está más fundado en datos que el creacionismo bíblico), con criterios pragmáticos (elegir entre el «diálogo de sordos» y el respeto a las normas de la comunicación), con criterios económicos (Eco sostiene que si no se puede llegar a un acuerdo sobre las mejores interpretaciones de un texto, podemos al menos coincidir en cuáles son las insostenibles), con criterios éticos (el respeto a la vida humana es más humano que la limpieza étnica).”

Ariño (1997, pàg. 51)

Per aquest motiu, convé diferenciar entre un relativisme que posa “absolutament” totes les formes i ítems culturals en un terreny d'igualtat i un relativisme que reconeix el caràcter relacional d'aquestes formes i ítems, i, per tant, la validesa limitada que tenen, però al capdavant són vàlides (Ariño, 1997, pàg. 52). Aquesta validesa limitada també es refereix a la tensió entre la diversitat cultural i els drets humans universals que entren en clara contradicció amb algunes pràctiques culturals, com lliurar a la pira funerària la vídua, a l'Índia, o l'ablació del clítoris.

Per això, per no caure en un “relativisme” i un “culturalisme” extrems, hem de tenir en compte els processos socials subjacents a les pràctiques culturals i a les formes simbòliques, processos que es refereixen a la valoració i la legitimitat d'aquestes pràctiques i formes simbòliques, però també a la distribució (desigual) dels béns materials i simbòlics entre individus i grups. En definitiva, cal tendir a l'anàlisi de les formes culturals com a accions processuals que tenen relació en situacions i contextos concrets i analitzar-les amb profunditat en aquests contextos. Uns contextos que, amb freqüència, no són igualitaris i que, de vegades, no respecten els drets bàsics.

## 4. Però, què és la cultura?

Com apunta Lila Abu-Lughod (1991), la cultura no és un tot coherent, homogeni, atemporal, ahistòric; com sol succeir amb les grans qüestions, és molt més fàcil dir què no és la cultura, que el que és. A aquestes alçades del text, ja ho deveu haver comprovat: hi ha múltiples versions d'un mateix tema.

No obstant això, per posar una mica d'ordre en tanta complexitat, podem començar parlant de quines són les característiques de la cultura. La cultura és un **coneixement socialment compartit**. No som éssers culturals si no és en relació amb els altres. Encara que no tots sabem el mateix, ni ho manifestem de la mateixa manera. Per això, Ciccourel<sup>13</sup> parla del **coneixement distribuït**. Un coneixement que se situa en els processos mentals del cervell, però també en les eines que utilitzem, l'entorn en què vivim (que ens porta a viure d'una manera determinada), en el treball cooperatiu. Aquesta manera d'analitzar la cultura, com a coneixement distribuït, implica, retornant a la definició de Goodenough, que el que cadascun de nosaltres necessita saber per a comportar-se d'una manera acceptable en una societat, pot ser diferent i no és fàcilment classificable. Aquesta diversitat en l'homogeneïtat (una homogeneïtat que podríem anomenar *intracultural*) és causada per relacions ètniques, de classe i de gènere, entre d'altres. Però, també, per l'experiència: com Díaz de Rada apunta (2010), no és el mateix jugar a rugbi que ser jugador de rugbi.

<sup>(13)</sup>A Ardèvol, 2005.

Una vegada conegudes les dificultats que presenta arribar a una definició infrangible de *cultura*, basada en universals o per trobar lleis generals del comportament humà que siguin aplicables des dels punts de vista transhistòric i transcultural, hem de canviar l'eix de la nostra mirada per a intentar comprendre i descriure, com indiquen les propostes interpretativistes, el significat d'unes **pràctiques concretes** en uns contextos específics i immerses en unes estructures culturals determinades. Per a això, ens pot ser útil tenir en compte les característiques de la cultura.

Tal com afirma Llobera en el text "El camp i el mètode de l'antropologia<sup>14</sup>" la cultura, a més de ser compartida i convertir-nos en membres d'un grup social, també es caracteritza perquè és:

<sup>(14)</sup>Llobera (2009, pàg. 20-21).

- 1) **Apresa**. És la nostra herència social i es transmet tant d'una manera conscient com inconscient, directa com indirecta.
- 2) **Simbòlica**. El comportament humà és el resultat de la utilització de símbols (Leslie White va ser el primer a afirmar-ho).

**3) Integrada.** No és la suma d'institucions, sinó també el producte de la interrelació entre els diferents elements culturals.

No obstant això, per a entendre el significat del concepte antropològic de *cultura* cal també trencar tres lligams que ho han paralytitzat o simplificat. Aquests tres lligams estan tan arrelats en el nostre sentit comú immediat que poden arribar a bloquejar totalment la comprensió que tenim de la cultura. Són els següents:

**1) La cultura no és un saber espiritual:** el concepte antropològic de *cultura* exigeix deixar d'observar la realitat des de la perspectiva del dualisme de la matèria i l'esperit. La cultura no és un conjunt de creences, una ideologia o un fenomen no material. Tampoc no és l'esperit d'un poble.

**2) La cultura no és el que fa solament el reduït nombre de persones que, reconegudament, pinten quadres, produeixen art, escriuen llibres, dirigeixen pel·lícules, dissenyen moda i altres coses per l'estil.** El concepte antropològic de *cultura* exigeix comprendre que qualsevol ésser humà és agent de cultura.

**3) La cultura no és un grup de persones, ni una nació, ni un cos social.** El concepte antropològic de *cultura* exigeix el reconeixement que la cultura es predica de l'acció social, és una propietat de l'acció social i no dels qui la posen en pràctica (Díaz de Rada, 2010, pàg. 18-19).

La consideració de la cultura com a procés, com a pràctica i com a acció social que s'esdevé en relació amb els altres, en situacions concretes i en un context determinat, comporta un viratge respecte a altres conceptes de *cultura* més restrictius. Com a pràctica, acció i relació, aquesta perspectiva posa en connexió tant les qüestions més adaptatives i referides a la cultura material com la perspectiva més cognitivista que fa prevaler el símbol i el significat i focalitza la qüestió de la cultura en els agents d'aquesta, els éssers humans, com a agents i no com a subjectes, de manera que els considera a tots productors de cultura.

#### Lectura recomanada

Trobareu dotze característiques de la cultura a:

A. Ariño (1997). *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad* (pàg. 45). Barcelona: Ariel.

#### Lectura recomanada

A. Díaz de Rada (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.

En aquest text, el professor Díaz de Rada repassa i comenta nombroses concepcions de la cultura –que extreu del text de Kroeber i Kluckhohn, entre d'altres–, però també duu a terme la reubicació de la cultura –tal com l'entendem des de l'antropologia– en el terreny que li correspon, que és el del procés, l'acció-relació i el context social.

<sup>(15)</sup>Díaz de Rada (2010, pàg. 52-57).

Per a Díaz de Rada<sup>15</sup>, la cultura és convenció, un conjunt de regles per a l'acció. Però regles interpretades, que ofereixin un marge per a la improvisació i eventualment per a la transgressió. Les regles existeixen en la pràctica:

“No hay práctica social sin regla, pero no hay regla que pueda predecir, de una vez por todas, cómo será una práctica. Conocer las reglas es esencial para comprender la acción concreta, pero sin acción concreta toda regla es puro papel mojado.”

Díaz de Rada (2010, pàg. 53)

Però també és la descripció més o menys precisa d'aquestes regles en acció.

Aquesta mirada sobre la cultura posa en joc la dialèctica entre el particular i l'universal, ja que la cultura és universal, però les pràctiques són concretes. La distància entre tots dos pols se soluciona mitjançant la **relació**: la funció de la cultura és connectar... Si el concepte de *societat* ens convida a observar les relacions entre éssers humans, el de *cultura* ens convida a observar les formes convencionals que adquireixen aquestes relacions. El pensament relacional obliga a comprendre que darrere de les especialitzacions (la pol·lució és tractada per l'expert en medi ambient, als ancians desemparats els acull afers socials...) hi ha una trama comuna que, a més, fa que res no sigui més cultural que una altra cosa: el tècnic municipal en educació i cultura utilitza el concepte de *cultura* per a distingir la seva acció de l'acció del tècnic municipal en medi ambient, però nosaltres fem servir aquest concepte per a comprendre l'acció social que duen a terme tots dos tècnics i, encara més, la de qualsevol altre ésser humà en qualsevol situació social. Cap individu considerat individualment no pot ser agent de cultura (Díaz de Rada, 2010, pàg. 84-87).

**Trames de significat**

La importància que Díaz de Rada concedeix al relacional com un element constitutiu del cultural, el vincula amb la tradició geertziana de les trames de significat, amb Bateson i amb Edmund Leach (1970, pàg. 99), que, en les conferències que va dictar per a la BBC el 1968, afirmava que “n’hi ha prou de connectar” per a tenir present la interconnexió total de les coses. Una connexió dinàmica i no estàtica.

En els usos comuns, la paraula <i>cultura</i> ...	El concepte antropològic de <i>cultura</i> que s'exposa en aquest llibre...
... té un significat vague.	... té un significat precís.
... es refereix a una entitat espiritual o immaterial.	... es refereix a pràctiques empreses per persones de carn i os.
... es refereix a les obres de les elits artístiques o intel·lectuals.	... es refereix a qualsevol acció, independentment de qui la dugui a terme.
... es refereix a vestigis escleròtics del passat.	... és ben viu en les pràctiques concretes.
... designa un ornament inútil.	... incorpora sempre dimensions d'utilitat.
... moltes vegades designa tradicions perverses i els pobles o col·lectius que les segueixen.	... designa la forma convencional de qualsevol acció humana que, en tot cas, és exercida per persones que tenen alguna capacitat de decisió.

Font: Díaz de Rada (2010, pàg. 105)

Però, **on es troba la cultura?** Per a aquest autor, la cultura és el lloc de les relacions que els éssers humans mantenen amb altres éssers humans i amb els objectes del seu món vital (2010, pàg. 94). Quan mirem un cargol, hem de pensar qui l'ha fet, per a què serveix, com és, ja que el lloc de la cultura exigeix un moviment, una giragonsa, des de les persones i les coses fins a les relacions que aquestes persones mantenen entre si i amb les coses: per a veure la cultura: “las unidades de análisis no son grupos o individuos sino contextos de interacción” (2010, pàg. 97).

Aquesta perspectiva ens porta a considerar que cap cosa no és cultura per si mateixa sinó que són les persones les que fan la cultura quan interpreten les regles de l'acció. En fer cultura mitjançant l'acció i la relació, també produïm control, exclusió, classificació i distinció. La cultura tampoc no és un producte o un objecte, sinó un procés, el decurs de l'acció: la mateixa ideologia que la defineix com a “cosa” la trasllada a l'esfera de circulació general dels béns de consum, la converteix en mercaderia i, d'aquesta manera, convertint la cultura en patrimoni i patrimoni d'uns quants (elits) es provoca l'exclusivitat i l'exclusió de molts altres.

Si considerem que la cultura **està** en els objectes, confonem les “cultures” (la literatura o el cinema) amb els agents (els literats o els artistes) i, a més, jerarquitzem les formes culturals, de manera que classifiquem les formes de cultura almenys en dos tipus: l'alta cultura (la música clàssica o la pintura contemporània) i la cultura popular, que, a més, relacionem amb les capacitats d'uns quants (en el primer cas) o de la majoria (en el segon). Això té implicacions importants per a la construcció de l'estatus social, és a dir, per a la distribució del poder en la societat, ja que, el que Bourdieu va anomenar *capital cultural* ens atorga una posició determinada en les relacions socials. Si això ho elevem a una escala superior, es considera que hi ha cultures avançades i estacionàries, cultures més “avançades” i cultures més “primitives”, en un exercici d'etnocentrisme que Lévi-Strauss va criticar amb duresa en el text *Raza e Historia* (1995).

Malgrat això, no es pot defensar un relativisme ingenu pel que fa a la igualtat de perfecció de tota forma d'acció. Cada acció humana depèn en l'acabament de l'experiència social d'un agent concret que la posa en pràctica, d'un temps social concret d'aprenentatge, de la depuració d'una competència, d'un treball utilitzat a desenvolupar-la. I això marca diferenciacions entre les accions (Díaz de Rada, 2010, pàg. 197).

“Los cuadros, los libros, las obras de arte, esas cosas que llamamos «cultura» no son distintas de los tornillos, los raíles o las tuberías: para un antropólogo social no lo son.”

Díaz de Rada (2010, pàg. 199)

#### Lectures recomanades

Per a saber més coses sobre la relació entre el capital cultural, el gust, la seva constitució com a mercaderia i les classes socials, us recomanem dos llibres del sociòleg francès Pierre Bourdieu:

**P. Bourdieu** (1991). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

**P. Bourdieu** (2011). *El sentido social del gusto*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sens dubte, Díaz de Rada vol retornar la cultura a l'àmbit de l'humà, però també, sens dubte, està animat per un cert afany, lícit i legítim, de provocació. Vegeu si no el text següent:

### **Text per al debat**

“Un libro, por ejemplo, *Pantaleón y las visitadoras*, legitima con su éxito el valor de la literatura exactamente de la misma manera que una nevera legitima con su éxito el valor de los electrodomésticos [...] una novela y una nevera son, en un plano, mercancías, y como tales se comportan; y en otro plano, son obras culturales, resultado de sendos procesos de acción humana reglada. Allá quien quiera ver en esto distinciones espurias.”

Díaz de Rada (2010, pàg. 202)

De tot això es dedueix que no hi pot haver persones sense cultura i que no és assenyat parlar de quantitats més grans o més petites de cultura. De qualificar, classificar, etiquetar i jerarquitzar els grups humans segons els capital cultural que tenen, el focus d'atenció passa a qualificar les accions socials:

“La cultura deja de adjetivar a grupos, comunidades e instituciones, para aludir a las formas que asume la acción según lógicas y tradiciones que le son constitutivas.”

Batallán i Campanini. A: Díaz de Rada (2010, pàg. 208)

Per tot això, la cultura “es té” com el temps, es viu en ella; el que sí que tenim o no és competència cultural, la capacitat de donar forma convencional a la nostra acció. I aquestes competències són el resultat de l'aprenentatge social (Díaz de Rada, 2010, pàg. 22).

Acabarem aquest recorregut pel concepte antropològic de *cultura* amb una citació de Geertz que recull les paraules de Lévi-Strauss sobre el complex i el simple (que pensem que s'adequa bé al tema que hem desenvolupat) i amb unes quantes preguntes per al debat i la reflexió sobre com construïm el concepte de *cultura*.

“Hacia el final de su reciente estudio de las ideas empleadas por pueblos tribales, *La Pensée Sauvage*, el antropólogo francés Lévi-Strauss observa que la explicación científica no consiste, como tendemos a imaginar, en la reducción de lo complejo a lo simple. Antes bien consiste, dice el autor, en sustituir por una complejidad más inteligible una complejidad que lo es menos. En el caso del estudio del hombre puede uno ir aún más lejos, según creo, y aducir que la explicación a menudo consiste en sustituir cuadros simples por cuadros complejos, procurando conservar de alguna manera la claridad persuasiva que presentaban los cuadros simples.”

Geertz (1987, pàg. 43)



**Preguntes per al debat i la reflexió**

Creieu que podem parlar de la cultura japonesa o de la cultura esquimal? Quin tipus de teories posem en joc, les ideacionals, les adaptatives o totes dues?

Existeix una cultura de l'arròs? I una cultura de les organitzacions?

Quins són els escenaris de la cultura?

Per què la paraula *cultura* apareix a tot arreu i amb significats molt diversos?

De què s'ocupen les polítiques culturals?

Des del punt de vista antropològic, podem parlar de cultura popular i cultura de les elits?

Quin element és més cultural: una maquineta o un Picasso?, un partit de futbol o el lliurament dels premis Planeta?

El fet d'estar alfabetitzat, escolaritzat, saber o no saber compondre o apreciar simfonies té a veure amb el fet de ser un agent de cultura?



## Bibliografia

- Abu-Lughod, L.** (1991). "Writing against Culture". A: R. E. Fox (ed.). *Recapturing anthropology: Working in the present* (pàg. 137-162). Santa Fe: NM: School of American Research Press.
- Anderson, B.** (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Ardèvol, E.** (2005). *Cibercultura/ciberculturas. Módulo docente de la asignatura*. Barcelona: Comunitats Virtuals, UOC.
- Ariño, A.** (1997). *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Bateson, G.** (1980). *Mind and nature. A necessary unity*. Londres: Fontana.
- Benedict, R.** (1932, gener-març). "Configurations of culture in North America". *American Anthropologist* (vol. 34, pàg. 1-27).
- Benedict, R.** (2005). *Patterns of culture*. Nova York: First Mariner books.
- Boas, F.** (1941). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (traducció de *The mind of primitive man*) [en línia]. Buenos Aires: Solar/Hachette. [Data de consulta: 15 de març de 2012]. <<http://asodea.files.wordpress.com/2009/09/franz-boas-cuestiones-fundamentales-de-antropologia.pdf>>
- Boas, F.** (1996). *Els mètodes de l'etnologia*. Barcelona: Icària.
- Díaz de Rada, Á.** (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Douglas, M.** (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- Geertz, C.** (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goodenough, W. H.** (1975). *El concepto de cultura. Textos fundamentales* (escrits de Tylor, 1871; Kroeber, 1917; Malinowski, 1931; White, 1959; Goodenough, 1971) (pàg. 157-248). Barcelona: Anagrama.
- Hall, E. T.** (1977). *Beyond culture*. Nova York: Doubleday-Anchor Books.
- Harris, M.** (1985). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.
- Harris, M.** (2000). *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas*. Madrid: Alianza Bolsillo.
- Kahn, J. S.** (comp.) (1975). *El concepto de cultura. Textos fundamentales* (escrits de Tylor, 1871; Kroeber, 1917; Malinowski, 1931; White, 1959; Goodenough, 1971). Barcelona: Anagrama.
- Keesing, R. M.** (1974). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas* (pàg. 51-82). Madrid: Cuadernos de la UNED.
- Kroeber, A. L.; Kluckhohn, C.** (1952). *Culture, a critical review of concepts and definitions*. Nova York: Vintage Books.
- Kuper, A.** (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Leach, E.** (1970). *Un mundo en explosión*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, C.** (1995). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas* (pàg. 96-128). Madrid: Cuadernos de la UNED.
- Lévi-Strauss, C.** (1999). *Raza y cultura*. Madrid: Altaya.
- Llobera, J. R.** (2009). "El camp i el mètode de l'antropologia". A: *Antropologia social*. Barcelona: UOC.
- Luque, E.** (1985). *Del conocimiento antropológico*. Madrid: CIS.
- Malinowski, B.** (1931). "La cultura". A: J. S. Kahn (comp.) (1975). *El concepto de cultura. Textos fundamentales* (escrits de Tylor, 1871; Kroeber, 1917; Malinowski, 1931; White, 1959; Goodenough, 1971) (pàg. 85-128). Barcelona: Anagrama.

**Martínez Veiga, U.** (2010). *Historia de la antropología. Formaciones socio-económicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: UNED.

**Marzal, M.** (1998). "Historia de la antropología". A: *Antropología cultural* (vol. II). Quito: Abya-Yala.

**Menéndez, E. L.** (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.

**Moreno, P.** (2010). *Encrucijadas antropológicas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces / UNED.

**Rapport, N.; Overing, J.** (2007). *Social and cultural anthropology. The key concepts*. Londres: Routledge.

**Thompson, K.** (1996). *Key quotations in sociology*. Londres: Routledge.

**Velasco, H. M.** (comp.) (1995). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: Cuadernos de la UNED.

**Williams, R.** (1987). *Cultura y sociedad, 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.