

Cultura, culturas, antropología

Begonya Enguix

PID_00192834



Los textos e imágenes publicados en esta obra están sujetos –excepto que se indique lo contrario– a una licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 España de Creative Commons. Podéis copiarlos, distribuirlos y transmitirlos públicamente siempre que citéis el autor y la fuente (FUOC. Fundació para la Universitat Oberta de Catalunya), no hagáis de ellos un uso comercial y ni obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

Índice

Introducción.....	5
Objetivos.....	7
1. Cultura-culturas: definiciones y aproximaciones.....	9
1.1. E. 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
2. Cultura/culturas: inclusiones/exclusiones.....	23
2.1. Culturas como sistemas adaptativos	23
2.2. Teorías ideacionales de la cultura	24
2.2.1. Culturas como sistemas cognitivos	24
2.2.2. Culturas como sistemas estructurales	25
2.2.3. Culturas como sistemas simbólicos	25
3. Cultura, sociedad, relativismo y otros interrogantes.....	30
3.1. Sociedad/es-cultura/s	30
3.2. Heterogeneidad y homogeneidad cultural	32
3.2.1. Renato Rosaldo (1941)	33
3.3. Diversidad cultural	33
3.4. Relativismo cultural	35
4. Pero... ¿qué es la cultura?.....	37
Bibliografía.....	43

Introducción

En el Portal Estatal de Antropología, foro de los antropólogos españoles creado a finales del 2011, se define la antropología del siguiente modo:

"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".

Portal Estatal de Antropología (consulta 10 de febrero del 2012)

Como habréis visto en esta definición, el sustantivo *cultura* y el adjetivo *cultural* aparecen cinco veces: como adjetivo de la disciplina (Antropología Social y Cultural), para hablar de la variabilidad de las culturas humanas y de la diversidad cultural, y conectado con la perspectiva transcultural y las relaciones interculturales. Esto da idea de la centralidad del concepto de cultura, de su definición y de su manejo para la antropología. Según 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, pág. 183)

Pero... ¿qué es la cultura? ¿Cómo se origina el término? ¿Dónde está? ¿Cómo se constituye? ¿Qué la forma?

En este módulo daremos respuesta a estos interrogantes sobre la cultura, una palabra que para Raymond Williams es una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa (Moreno, 2010, pág. 86). Ello se debe a su intrincada evolución histórica y también a que se utiliza para conceptos importantes de distintas disciplinas y en distintos sistemas de pensamiento.

Como 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, pág. 25)

Como la palabra *cultura* tiene importantes implicaciones y efectos morales, es importante que la tratemos con rigurosidad y con cuidado. Y, sobre todo, desde su acepción antropológica.

Enlace recomendado

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

Etimológicamente, la palabra *cultura* deriva del verbo latino *colere*, que significa ‘cultivar’. Una forma del verbo es *cultum*, que en latín significa ‘agricultura’. El adjetivo latino *cultus* se refiere a la propiedad que tiene un campo de estar cultivado. Por esta razón, *cultura* quería decir ‘agricultura’, ‘culto’ y ‘cultivado’. Cuando decimos de alguien que es “cultivado” aún hoy, solemos querer decir que “tiene cultura”, que es culto, instruido, educado; que sobre él se ha ejercido una labor de “cultivo” en un sentido socialmente reconocido. Aún hoy utilizamos expresiones como “A tiene mucha cultura” para referirnos a la acumulación de información que está socialmente valorada. Si miramos la sección de “Cultura” de los medios de comunicación, encontramos información sobre la música, el teatro, los libros, exposiciones de cuadros, y, a veces, también ciencia y pensamiento. Es decir, sobre aquellas producciones que en nuestra sociedad se considera que “elevan” el espíritu humano y conforman la “alta” cultura en contraposición a la “cultura popular”, la menos exclusiva, la que es más fácil de poseer, la que requiere menos esfuerzo e inversión, en definitiva, la del pueblo.

No obstante, como veremos en este texto, desde la antropología se considera que todos nosotros, en tanto que seres humanos, somos seres culturales, agentes de cultura y culturalmente diversos. Que la cultura no se posee, ni es un concepto abstracto que se puede ubicar en el espíritu: que la cultura pertenece al dominio de la acción, y que todas las acciones humanas son profundamente culturales, tanto la producción de un frigorífico como la de una sinfonía. De eso nos habla la antropología y de eso nos hablará este material.

Objetivos

1. Conocer las aproximaciones más relevantes al concepto de cultura desde la antropología.
2. Conocer las teorías sobre la cultura más representativas.
3. Aproximarse a conceptos íntimamente relacionados con la perspectiva antropológica de cultura, tales como diversidad cultural, relativismo cultural y etnocentrismo.
4. Adoptar una mirada crítica sobre la construcción del concepto de cultura.
5. Aprender cuál es el significado del concepto antropológico de cultura.

1. Cultura-culturas: definiciones y aproximaciones

Existen y han existido numerosas definiciones de cultura. Algunas, como la de Ward Goodenough, parecen sencillas (Goodenough considera la cultura como aquellas cosas que debemos “conocer” o “creer” “para poder operar de una manera que sea “aceptable” para los miembros de la sociedad estudiada”), aunque tras su sencillez esconden una gran complejidad, y otras incluyen todo un catálogo de elementos que conforman lo cultural (como la de Tylor). En este punto pasaremos revista a algunas de estas definiciones.

Texto sobre cultura

Uno de los primeros y más interesantes textos publicados en español sobre la cultura fue la síntesis de J. S. Kahn publicada en 1975 con el título *El concepto de Cultura: Textos Fundamentales* (Barcelona: Anagrama).

1.1. E. B. Tylor (1832-1917)

Existe un claro consenso en considerar la definición de **Edward B. Tylor** como un buen punto de partida para hablar de qué es la cultura. Tylor, igual que los otros antropólogos evolucionistas clásicos (L. H. Morgan y H. Spencer) estaba muy influido por la historia universalista e intentaba ligar la tecnología, los sistemas de parentesco, las formas de matrimonio y la organización política, según Marvin Harris¹.

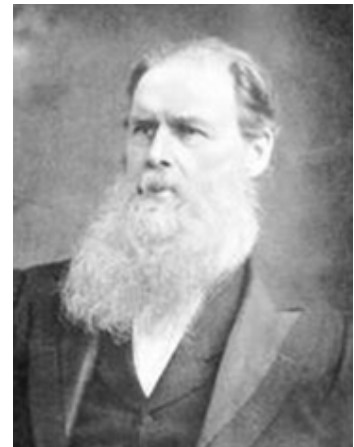
⁽¹⁾En Kahn (1975, pág. 11)

Según Tylor afirma en *Primitive Culture*, publicado en 1871:

“la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”.

Tylor (1871). En: Kahn (1975, pág. 29)

En esta definición hay algunas cuestiones relevantes que vale la pena destacar. En primer lugar, llama la atención que Tylor hable de “cultura o civilización”. A los evolucionistas les interesaba encontrar las secuencias de cambio cultural desde los cazadores del Paleolítico hasta la civilización industrial. Entendiendo esa evolución como un proceso ascendente de civilización, Tylor consideraba que:



Edward B. Tylor

“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. En: Kahn (1975, pág. 11)

Tylor utilizaba el método comparativo para deducir el estado de las culturas del pasado a partir de las culturas del presente, explicando además algunos aspectos actuales de la cultura como “supervivencias” del pasado.

Existencia de supervivencias

La creencia en la existencia de supervivencias (*survivals*) está relacionada con el evolucionismo unilineal, es decir, con la creencia en que todas las sociedades del presente han

atravesado los mismos estadios de evolución. Esta teoría fue criticada tanto por los funcionalistas como por los particularistas históricos.

Otros aspectos relevantes de la definición de Tylor los encontramos en su afirmación de que nos hallamos ante “hábitos y capacidades **adquiridos**”, es decir, no innatos. Con esto, Tylor introduce en su definición una distinción entre lo “natural” y lo “cultural” que ha permeado hasta el momento todas las definiciones de cultura y forma parte de su núcleo.

También es importante destacar en su definición el aspecto eminentemente social de la cultura, puesto que se trata de hábitos y capacidades adquiridas “en cuanto miembros de la sociedad”.

A pesar de que Tylor pone el acento en tres aspectos de indudable relevancia (que la cultura es un “**todo complejo**”, que es **social** y que es **adquirida**), fue criticado tanto por los funcionalistas como por los particularistas históricos, y fundamentalmente por Lowie. A los funcionalistas, con Malinowski a la cabeza, como se interesan por las funciones que en el presente tienen los elementos culturales, la cuestión de las supervivencias no les interesaba e incluso llegaron a imaginar un modelo sincrónico de sociedad en el que las supervivencias no tenían cabida. La tendencia a buscar leyes generales de la evolución y la perspectiva diacrónica evolucionista chocaba con los intereses funcionalistas.

La crítica desde el particularismo histórico ataca también al comparativismo evolucionista, que se esforzaba por deducir cómo eran las culturas del pasado a partir de las culturas actuales. Según esta perspectiva, incluso las sociedades que nos pueden parecer más simples pueden tener una larga historia, una historia suya propia que les ha llevado a ser exactamente como son en un momento determinado. No todas han atravesado las mismas etapas evolutivas y del mismo modo y con la misma secuencia, como creían los evolucionistas clásicos.

L. H. Morgan

L. H. Morgan (1818-1881), en su libro *Ancient Society* (1881), estableció una secuencia evolutiva que influyó poderosamente en Marx y Engels: *El Origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels (1884) está basado en el *Ancient Society* de Morgan.

Morgan, en su secuencia evolutiva, dibujaba tres etapas: **salvajismo**, **barbarie** y **civilización**, y consideraba que todas las sociedades en todos los lugares habían atravesado estas etapas de desarrollo. Cada uno de sus “periodos étnicos” representa un tipo de sociedad y está identificado por su nivel tecnológico: los tipos de gobierno, de propiedad y de familia que los caracterizan son, según Morgan, distintos. Esta concepción implica además una jerarquización de las sociedades según la cual las sociedades “civilizadas” son consideradas como más avanzadas, en todos los niveles, que las “salvajes”.

Aunque la definición de Tylor incide en la gran variedad de culturas, hemos de tener en cuenta que no existe un orden único y secuencial en la historia y que, por tanto, no se pueden formular de manera simple leyes históricas o etapas de la evolución idénticas para todas las sociedades y tiempos. Ahora bien, como dice Harris, si bien no existe en la historia un orden tan rígido co-

Lecturas recomendadas

Para saber más:

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.

⁽²⁾En Kahn (1975, pág. 12)

mo los evolucionistas dibujaban, tampoco existe un desorden tan exacerbado como dibujaron los particularistas, a quienes Marvin Harris² llega a atribuir una actitud de nihilismo científico.

1.2. Franz Boas (1858-1942)

Franz Boas, antropólogo germano-americano, ha sido considerado el padre de la antropología americana y de la antropología moderna.

Boas³, considerado como un particularista histórico, supone una clara ruptura con las posiciones evolucionistas al considerar que la historia no puede explicar totalmente “la manera en que el individuo vive bajo una institución” y en 1930 define la cultura del siguiente modo:

“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 el que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres”.

Boas (1930). En: Kahn (1975, pág. 14)

En esta definición Boas habla de “todas las manifestaciones” (de modo similar a como Tylor hablaba de un “todo complejo”), de “hábitos sociales de una comunidad”, (realzando, también, el aspecto social de lo cultural) pero introduce con contundencia el **elemento individual**, interesándose por la comprensión del comportamiento individual en relación con los factores determinantes, como las costumbres del grupo en el que vive y los productos de las actividades humanas.

Para Stocking⁴, Boas supone el inicio del uso moderno de la palabra, al sustituir el concepto de cultura por el énfasis en las distintas “**culturas**” e identificar elementos centrales en la moderna concepción antropológica de cultura: **historicidad, pluralidad, determinismo conductual, integración y relativismo**. De hecho, los precedentes de este uso plural se pueden encontrar en Herder y Humboldt y eran un lugar común en la tradición de la etnología alemana.

Según Goodenough⁵ (1971), Boas comenzó a utilizar la palabra *cultura* para referirse al conjunto diferenciado de costumbres, creencias e instituciones sociales que parecen caracterizar a cada sociedad aislada, considerando que cada sociedad tenía una cultura propia.

En uno de sus libros más importantes, *The Mind of Primitive Man* (publicado originalmente en 1911) Boas consideró que en cualquier población dada, la biología, el lenguaje y la cultura material y simbólica son autónomos y cada



Franz Boas

⁽³⁾En Kahn (1975, pág. 13)

⁽⁴⁾En Kuper (2001, pág. 78)

⁽⁵⁾En Kahn (1975, pág. 189)

una de estas esferas es igualmente importante para la naturaleza humana pero ninguna es reducible a otra. En consecuencia, su visión de la cultura no depende de variables independientes.

En el fondo, Boas y los boasianos se preocupan por las **pautas culturales** más que por los contenidos culturales. Esas pautas se refieren a la forma, la estructura y la organización de la cultura y cada uno de sus discípulos las sitúa en un contexto particular, como veremos. Pero todos ellos comparten el enfoque boasiano, que es particularista, inductivo y empirista.

El énfasis en lo individual del pensamiento boasiano dio origen a la llamada Escuela de Cultura y Personalidad, cuyas más célebres representantes son dos discípulas de Boas: **Margaret Mead** y **Ruth Benedict**.

Reflexión: Raza, cultura y lenguaje

La aportación mayor de Boas a la teoría antropológica, y podríamos decir que a la humanidad, es su ruptura de la ecuación raza = cultura. Allí donde los evolucionistas clásicos del XIX (Morgan, Spencer, Tylor) habían considerado que existe una clara relación por un lado entre cultura y civilización (entendiendo, con ello que la cultura es algo que “se posee” y no que “se es”, es decir, potenciando el nivel fenomenológico por encima del ontológico) y por otro entre cultura y raza, Boas rompe este círculo vicioso al afirmar que no existe relación alguna entre ambos conceptos.

En su escrito “Raza, lenguaje y cultura” (publicado originalmente en *The Mind of Primitive Man*), Boas acentúa el valor idéntico de cada tipo de lengua, con independencia de la raza y el nivel cultural del pueblo asociado. Afirma que la “pureza de raza” no existe y que, por supuesto, ninguna “raza” es innatamente superior a otra. Basándose en Herder y Humboldt, afirma que las distintas lenguas, como las distintas culturas, obedecen a distintas experiencias y trayectorias históricas que no pueden ser clasificadas en escalas jerárquicas. Para Boas, la desigualdad racial es social, no biológica. Es más, afirma que, en ocasiones, los rasgos utilizados para la clasificación de las razas son confundidos con expresiones de relaciones genéticas cuando en realidad no tenían más que un valor descriptivo (Boas, 1996, pág. 94):

“las habilidades de los hombres no pueden estar determinadas instintivamente, sino que son el resultado acumulativo de la experiencia”.

Boas (1996, pág. 100)

Con posterioridad a Boas, Lévi-Strauss incidirá en esta cuestión en su texto “Raza e historia”. En este texto afirma:

“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, pág. 96)

Y sigue diciendo que la humanidad:

“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, pág. 96)

Reflexión

El concepto de raza ha desaparecido del discurso antropológico puesto que todos los humanos pertenecemos a la misma especie filogenética, con distintas adaptaciones al medio.

Reflexión: Naturaleza y cultura

Puesto que el concepto de raza remite a lo biológico, es conveniente llevar a cabo aquí una pequeña reflexión sobre las fronteras entre naturaleza y cultura. Estas fronteras pueden trazarse siguiendo al menos dos ejes:

1) El primer eje taxonómico clasifica a determinados seres vivos como pertenecientes al ámbito de lo natural y a otros como pertenecientes al ámbito de lo natural y lo cultural. Mosterín⁶ sostiene que la cultura es la información obtenida mediante aprendizaje social y la naturaleza es información transmitida genéticamente. Frente a quienes consideran que solo los humanos somos seres culturales, defiende que muchas especies de animales superiores tienen cultura. Mosterín es solo uno de los pensadores que pone a prueba la frontera entre lo natural y lo cultural. La delimitación de las fronteras entre uno y otro ámbito es contingente sociohistórica y transculturalmente, es decir, ha variado y varía en función del conocimiento disponible en una sociedad dada y en función de los criterios que utilizamos para elaborar la taxonomía.

2) En su segunda acepción, circunscrita a la especie humana *Sapiens Sapiens*, la divisoria entre naturaleza (aquello transmitido genéticamente) y cultura (entendida aquí como aprendizaje social) también es contingente sociohistórica y transculturalmente: por poner un ejemplo, las teorías sobre la concepción, que en nuestro contexto cultural parece evidente, natural, un hecho positivo que remite a la naturaleza de lo humano, que está fuera de toda duda y claramente explicado por la ciencia (un óvulo fecunda un espermatozoide) son y han sido sumamente variadas llegando incluso algunas culturas a negar el papel masculino en la concepción. Hechos que consideramos incontestablemente como “naturales” son construcciones culturales.

1.3. Ruth Benedict (1887-1948)

En su libro *Patterns of Culture*, publicado originalmente en 1934, la antropóloga **Ruth Benedict**, alumna de Boas, claramente sitúa las pautas culturales en los **estados psíquicos** y distingue, siguiendo a Nietzsche, entre culturas apolíneas (como los zúñi) y culturas dionisiacas (como los indios de las praderas norteamericanas). Las **culturas apolíneas** enfatizan el orden y la calma; en cambio, las **culturas dionisiacas** enfatizan el desorden, el placer. Ella describió el contraste entre los rituales, las creencias y las preferencias personales en varias culturas para mostrar su “personalidad” y cómo esta moldea las subjetividades.

También en ese texto, mostró su compromiso con la diversidad y el relativismo cultural y consideró que el hombre no está comprometido por su constitución biológica a ninguna particularidad de comportamiento, ya que “la cultura no es un complejo transmitido biológicamente” (2005, pág. 14). Por ello, la discusión sobre la cultura debería estar basada no en la raza o la forma corporal, sino en la amplia variedad de formas culturales posibles (2005, pág. 16).

En otro de sus textos, “Configurations of Culture in North America”, publicado en *American Anthropologist* en 1932, afirma que:

“las configuraciones culturales sirven para entender el comportamiento del grupo de igual modo que los tipos de personalidad sirven para entender el comportamiento individual”.

Benedict (1932, pág. 23)

En su opinión:

⁶En Ariño (1997, pág. 40)

Lectura recomendada

Para saber más:

F. Heritier (1996). *Masculino/Femenino. El Pensamiento de la Diferencia*. Barcelona: Ariel.



Ruth Benedict

“la organización de toda la personalidad es crucial para entender o incluso describir el comportamiento individual. Si esto es verdad para la psicología individual, donde la diferenciación individual debe estar siempre limitada por las formas culturales y por la brevedad de la vida humana, es aún más imperativo para la psicología social, donde las limitaciones de tiempo y conformidad se trascienden. El grado de integración que puede conseguirse es incomparablemente mayor que el que podemos encontrar en la psicología individual. Desde este punto de vista, las culturas son como la psicología individual proyectada de forma ampliada en una pantalla, con proporciones gigantes y larga duración”.

Benedict (1932, pág. 24)

La perspectiva de Benedict ha sido criticada como simplista y mecanicista. De hecho, en este mismo texto afirma que

“la mayoría de las personas nacidas en una cultura tomarán su orientación e incluso la acentuarán”.

Benedict (1932, pág. 24)

Aun así, introduce en el estudio de la cultura un nuevo valor, el del **factor individual**, que ha de ser tenido en cuenta, aunque

“la configuración de la cultura siempre trasciende los elementos individuales que han contribuido a su formación”.

Benedict (1932, pág. 26)

Estados mentales

La inclusión de los **estados mentales** de los individuos como variable que tener en cuenta en la constitución de lo cultural ha de ser valorada en su justa medida: por una parte, sitúa a los individuos como actores sociales constituyentes de la realidad que habitan. Pero por otro lado, y llevada a su extremo, restringe el campo de la cultura y, por tanto, de la antropología. No solo se renuncia, desde esta perspectiva, a la posibilidad de la existencia de leyes culturales, sino que además, focalizando la atención en la conducta individual, se tiende a explicar las estructuras sociales

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

Kahn (1975, pág. 16)

Considerar que las estructuras de la personalidad culturalmente definidas son la causa de todos los procesos socioculturales conduce a lo que se ha denominado el *razonamiento metafísico* (Leslie White): se puede llegar a afirmar que la organización política, por ejemplo, es la suma de elecciones individuales, obviando elementos estructurales que, a su vez, son estructurantes.

Nota

Las traducciones son de la autora del texto.

1.4. Alfred L. Kroeber (1896-1970)

Otro boasiano que también se centra en las pautas es Alfred L. Kroeber (1896-1970).

Según Kahn (1975), Kroeber ha sido el antropólogo norteamericano más influyente. El concepto de cultura que maneja Kroeber es complejo, ya que aunque considera que la cultura está relacionada con lo “superorgánico”, la desvincula de las esferas de lo inorgánico, lo orgánico y lo psíquico, descartando completamente la posibilidad de un reduccionismo psíquico. La cultura solo se explica en función de sí misma y, por tanto, las pautas de Kroeber:

“no son estructuras de la personalidad, sino que son pautas de elementos que son culturales en sí mismos”.

Kroeber. En: Kahn (1975, pág. 17)

Para Kroeber la cultura es aprendida y profundamente humana. Considera la cultura más una abstracción que un comportamiento propiamente dicho, lo que le ha valido críticas por su “idealismo platónico” (Bidney, en Kahn, 1975, pág. 18). También considera la cultura como estructurada y aprendida:

“... 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. En: Kahn (1975, pág. 17)

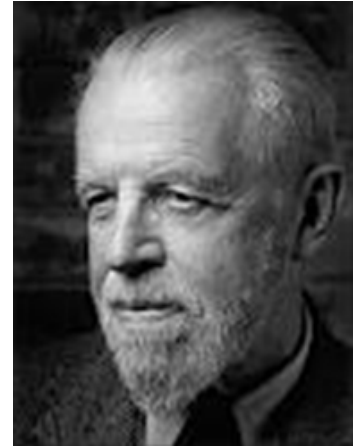
Kroeber se refiere a lo **superorgánico** con los términos de **pauta, configuración y estilo**:

“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 esta sea una mera acumulación de partes casuales””.

Kroeber. En: Kahn (1975, pág. 18)

Kroeber se distancia de Boas en dos niveles: por una parte, desvincula las pautas culturales de las pautas de estructuras de la personalidad (y se preocupa poco por los aspectos cognitivos); por otra, se interesa por la historia de las pautas aunque no intentó formular leyes generales. Elimina también toda posibilidad de derivar estados psíquicos a partir de lo superorgánico.

Considerando que las reglas fundamentales (por ejemplo, las que rigen los términos de parentesco a pesar de su aparente variabilidad) no pueden explicarse en función del comportamiento social, sino de modo similar a los ordenamientos lingüísticos, da paso al análisis semántico o al análisis componen-



Alfred L. Kroeber

164 definiciones de cultura

En 1952, Kroeber, junto con Kluckhohn, publica un texto canónico sobre la cultura: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. En este texto se incluyen 164 definiciones de cultura.

Lectura recomendada

A. L. Kroeber; C. Kluckhohn (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vintage Books.

cial de autores como Goodenough o Hymes, que consideran que el análisis semántico formal sirve para descubrir pautas en los sistemas clasificatorios y, también, en los sistemas culturales.

1.5. Ward Goodenough (1919-)

Goodenough⁷ considera que la cultura es un conjunto de reglas que son aprendidas mediante el análisis etnográfico y que por tanto se deriva de las operaciones por las que se describen culturas particulares.

Para este autor, la cultura de una sociedad son:

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

Goodenough (1971, pág. 234)

Esto incluye distintos sistemas de normas y no solo uno. La cultura difiere de los fenómenos materiales y del comportamiento, de las emociones y de las personas. No consiste en cosas, gente, conductas. Es más bien “la forma que tienen las cosas en la mente de la población y los modelos de esta para percibirlas, relacionarlas e interpretarlas” (Kahn, 1975, pág. 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. En: Keesing (1974, pág. 56)

En su opinión, existe una estrecha relación entre el lenguaje y la cultura, ya que “sin el lenguaje apenas habría sido posible conseguir algo de lo que entendemos por cultura humana” (Goodenough, 1971, pág. 165) y ambos son sistemas organizados de normas de comportamiento (Goodenough, 1971, pág. 234). El **lenguaje** es el principal factor responsable de la complejidad de las culturas humanas: no solo posibilita la cultura, sino que, como estructura, es muy similar a ella. De hecho, este autor considera que existen tantas versiones de una lengua como número de hablantes, igual que existe la diversidad cultural como forma diversa de la cultura.

Muchos teóricos abogan, siguiendo a Boas, por restringir el campo de la antropología cultural y eliminar tanto la cultura material como el comportamiento social. En el caso de Goodenough, él considera que la cultura material (objetos materiales como herramientas, puentes, caminos, casas y obras de arte) no es parte de la cultura: esos objetos no son “en y por sí mismos, cosas que los hombres aprendan” (Goodenough, 1971, pág. 190). Lo que aprendemos son las percepciones, los conceptos, las recetas, las cosas que necesitamos saber

(7)Kahn (1975, pág. 20)



Ward Goodenough

para hacer cosas que cumplan las normas. También aquí el paralelismo con el lenguaje resulta claro: el lenguaje no es la palabra, sino lo que posibilita la palabra. Así 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, pág. 191)

La cultura en tanto aprendizaje la sitúa en los individuos y no en los grupos, y más en el nivel de las normas que determinan el comportamiento que en el comportamiento mismo (Goodenough, 1971, pág. 192-193).

Goodenough⁸ incide en su **carácter normativo**, situando las **formas**, las **creencias** y los **valores** como puntos de referencia del comportamiento.

⁽⁸⁾Goodenough (1971, pág. 214)

Cultura de una sociedad

Este autor además distingue entre la Cultura de una sociedad (con C mayúscula) como “organización compleja de tradiciones separadas y de sus partes constitutivas”, del *pool* de culturas, que es el conjunto de “valores, ideas, creencias, recetas y tradiciones que conocen uno o más miembros de una sociedad”, es decir, la suma de los propiospectos de todos sus miembros (1971, pág. 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, pág. 228)

Existe porque una persona puede ser competente en más de una cultura.

Antropología social y cultural y contenidos de la cultura

En este punto del texto, vislumbramos ya dos interrogantes: el primero, se refiere a la relación entre sociedad y cultura. Este punto da lugar a principios del siglo XX a dos visiones de la antropología. La **antropología británica** (antropología social) se preocupa más por las cuestiones relacionadas con la estructura social, mientras que la **antropología norteamericana** adoptó una posición más culturalista. En nuestro país, a la disciplina se la denomina **antropología social y cultural**, enfatizando con ello una perspectiva más holística.

El segundo interrogante se pregunta por lo que podríamos denominar el “contenido” de la cultura y la inclusión (o no) de la cultura material y el comportamiento social en su definición.

Como vemos, la tendencia general en Estados Unidos ha sido la de reducir la cultura a un conjunto de reglas relativas a determinados sistemas conceptuales y limitar la antropología al descubrimiento de dichas reglas, y la tendencia en Gran Bretaña ha sido la de ignorar la cultura en favor de los estudios de estructura social.

Ved también

En el apartado "Cultura, sociedad, relativismo y otros interrogantes" de este módulo se tratará la relación entre sociedad y cultura.

Reflexión: Inductivismo, deducción y lenguaje

Mientras que Goodenough considera que la teoría se construye partiendo de los hechos significativos que percibimos, inductivamente, llegando a un nivel de abstracción, otros teóricos que consideran también que la cultura comparte su estructura con el lenguaje, como los estructuralistas, proponen razonar deductivamente, partiendo de la estructura de la lengua hasta llegar a la estructura de la mente.

1.6. Bronislaw Malinowski (1884-1942)

Bronislaw Malinowski fue uno de los pocos antropólogos británicos que se preocupó por el concepto de cultura.

Malinowski, como buen funcionalista, consideraba la cultura como un todo funcionalmente integrado. El funcionalismo se interroga por cómo funcionan las sociedades sin preocuparse, como hacían los evolucionistas, por cómo han llegado a ser como son: la perspectiva histórica es aquí irrelevante. Y desde este paradigma de **función**, lógicamente se deriva una concepción de la cultura como adaptación al medio para la satisfacción de ciertas necesidades humanas que son tanto físicas, como integrativas o sintéticas. Malinowski, aunque no desarrolla metódicamente una teoría de la cultura, considera que dada la unidad psíquica de la especie humana y ante los mismos condicionantes biológicos y necesidades básicas, cada sociedad produce maneras distintas de satisfacer necesidades como la alimentación o la reproducción, generando así estilos de vida distintos y culturas diversas.



Bronislaw Malinowski

Para 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, pág. 89)

Kahn (1975) considera que la definición de cultura de Malinowski está lastrada por su empirismo y su preocupación por lo individual; eso impidió que se interesara por la evolución de los sistemas. Su formulación fue abandonada por la antropología británica, quizá por su “ingenuidad teórica”, y fue **Radcliffe-Brown** quien más inspiró teóricamente a los antropólogos británicos posteriores. Pero Radcliffe-Brown incidía más en la estructura social que en la cultura, de ahí que en el contexto británico se acabe viendo la cultura como algo residual o ideacional.

Reflexión: Funcionalismo frente a evolucionismo

Mientras los modelos evolutivos aspiran a la clasificación de las sociedades en escalas de progresión, el **funcionalismo** aboga por el análisis de las sociedades según sus dinámicas internas. El funcionalismo se caracteriza por la adopción de una perspectiva sincrónica en la que el cambio social no tiene lugar, puesto que los elementos sociales “funcionan” para la reproducción social. En cambio, el **evolucionismo** se caracteriza por una perspectiva diacrónica que tiene en el cambio social su eje central: un cambio que suelen situar en el plano de las condiciones materiales de existencia (modo de producción, tecnología, etc). Kroeber y Kluckhohn critican las aproximaciones funcionalistas a la cultura en estos términos:

“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 y Kluckhohn. En: Díaz de Rada (2010, pág. 87)

1.7. Leslie White (1900-1975)

Leslie White fue un antropólogo norteamericano que elaboró teorías sobre la evolución cultural, la evolución sociocultural y, sobre todo, el **neoevolucionismo**.

La definición de cultura de White propone que se puede subdividir la cultura en tres niveles (tecnológico, sociológico e ideológico), lo que denota su influencia marxista. Su propósito fue relacionar estos tres aspectos y formular leyes de lo que él llamó la *ciencia de la cultura* o *Culturología*. Para White, la **tecnología** es el nivel fundamental, puesto que las formas culturales están determinadas por el modo como una sociedad utiliza la energía. La tecnología intenta facilitar la supervivencia humana en el medio, para lo que hay que capturarla y diversificarla; las sociedades que capturan más energía y la usan más eficientemente tienen ventaja sobre otras sociedades, y, en sentido evolutivo, son más avanzadas. Por tanto, la principal función de la cultura y la que determina su desarrollo es procurar el mayor aprovechamiento y control posibles de la energía. White formuló una ley (**ley de White**) sobre la evolución cultural que consiste en afirmar que la cultura se hace más y más compleja en la medida en que la energía utilizada per cápita aumenta o cuando mejora la eficiencia en la utilización de la energía.

Su obra presenta dos perspectivas difíciles de combinar: su **evolucionismo** y su “**culturología**”. En su obra evolutiva (materialista) afirma que la mayor parte de la cultura son epifenómenos de una base material que están determinados por la tecnología y las instituciones económicas. En su teoría culturoológica defiende que la cultura tiene una vida por sí misma y es muy autónoma.

1.8. Marvin Harris (1927-2001)

Marvin Harris, máximo exponente del **materialismo cultural**, combinó el énfasis de Marx en las fuerzas de producción con los análisis de Malthus sobre la importancia de los factores demográficos y consideró que tanto los factores demográficos (reproducción) como la producción constituían la infraestructura y eran los elementos clave para determinar tanto la cultura como la es-



Leslie White

Lectura recomendada

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

estructura social de un grupo humano. Adoptando el modelo marxista –infraestructura, estructura, superestructura–, explica la ideología y la organización social como respuestas adaptativas a las condiciones tecnoeconómicas. Estas distintas respuestas adaptativas también explican, para el materialismo cultural, las similitudes y las diferencias entre modelos culturales. El desarrollo tecnoeconómico presiona selectivamente a favor de ciertos tipos de estructuras organizativas favoreciendo la supervivencia y difusión de ciertos complejos ideológicos por encima de otros.

La diferenciación entre estos tres niveles y el hecho de considerar que la tecnología (la infraestructura, en terminología marxista) es el nivel determinante le ha valido críticas por ser mecanicista al considerar 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. En: Kahn (1975, pág. 24)

Para saber más

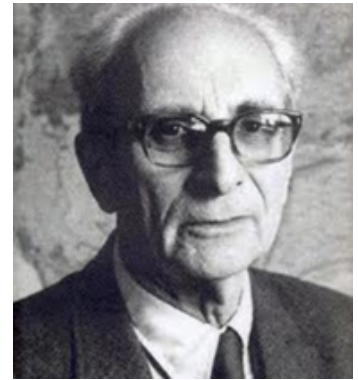
Durante los años setenta y ochenta la aproximación materialista cultural a los fenómenos culturales tuvo una gran repercusión mediática, siendo Marvin Harris uno de los antropólogos más conocidos del momento. Se popularizaron, sobre todo, sus explicaciones de las dietas y de los tabúes alimentarios. Muy famosa fue su argumentación acerca de la vaca sagrada de la India. Harris relaciona la dieta, es decir, aquello que comemos y lo que no comemos, con el gasto calórico y el aporte calórico: es decir, si la caza de determinado animal supone un gasto calórico muy superior al que supone su ingesta (con ello, Harris se refiere al esfuerzo en tiempo consumido en perseguir al animal, esfuerzo físico para cazarlo, esfuerzo para trasladarlo, etc., medido en calorías), según su visión, ese animal no formará parte de la dieta.

Entre sus obras, se cuentan:

- 1971. *Introducción a la antropología general*, primera edición española en Alianza, en 1981. Ha tenido varias ediciones posteriores con importantes cambios y actualizaciones.
- 1974. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de las culturas*. Edición española en Alianza.
- 1977. *Caníbales y reyes: Los orígenes de las culturas*. Ediciones españolas en Argós Vergara y Alianza.
- 1979. *El materialismo cultural*. Edición española en Alianza en 1982.
- 1981. *La cultura norteamericana contemporánea*. Edición española en Alianza en el año 1984.
- 1983. *Antropología cultural*. Edición española en Alianza, en el año 1990.
- 1985. *Bueno para comer*. Edición española en Alianza en 1989.

1.9. Claude Lévi-Strauss (1906-2006)

Lévi-Strauss, antropólogo estructuralista francés, adopta un enfoque sumamente distinto (y contrario) al materialismo y al inductivismo. Para él, los “hechos” no se obtienen mediante la observación directa, sino que todo es ideacional y, por tanto, hay que proceder deductivamente porque existen estructuras que generan la realidad empírica y que no pueden ser descritas o descubiertas por medio de un análisis del mundo fenoménico. Lévi-Strauss describe las estructuras sociales e ideológicas en función de las estructuras de la mente, con lo que supera la división de lo orgánico y lo superorgánico (en Kahn, 1975).



Claude Lévi-Strauss

Defensor acérrimo de la diversidad cultural, en sus textos “Raza e historia” y “Raza y cultura”, que compuso por encargo de la UNESCO en los años 1952 y 1971, no ofrece una definición al uso de cultura, aunque sí algunas aproximaciones que nos pueden servir como guía.

“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*. Consultado en <http://www.scribd.com/doc/7177864/Levi-Strauss-Raza-y-Cultura> (28 marzo 2012)

La cultura sería entonces un sistema de referencias complejas que marcan, junto con la educación, nuestras conductas, motivaciones y juicios.

El concepto de cultura que manejamos impregna nuestro modo de interpretar la realidad que nos rodea; de ese modo, un mismo fenómeno puede ser objeto de interpretaciones dispares, como vemos en el ejemplo siguiente (adaptado de Ardèvol, 2005):

¿Dieta adaptada o animales anómalos?

Expondremos ahora dos modos de explicación de la prohibición de comer cerdo que aparece en el Antiguo Testamento. Un animal, el cerdo, que en otros lugares es amplia y extensamente consumido.

Marvin Harris explica que la prohibición bíblica de comer cerdo parte de una razón práctica e inteligible de adaptación al entorno:

“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”.

Desde su materialismo cultural, Harris explica una prohibición alimentaria a partir de la ecología. La relación de un hecho considerado religioso con la totalidad de las condiciones materiales de la cultura descrita que son las que explican la primera son un claro

ejemplo de las posiciones materialistas y evolucionistas. Así, son los ecosistemas los que condicionan la dieta y los tabúes alimentarios.

Sin embargo, desde las posiciones estructural-funcionalistas de **Mary Douglas**, el tabú, el hecho cultural, no puede ser aislado del conjunto de creencias religiosas en el que existe ni explicado sin tener en cuenta el lugar que ocupa en el sistema cultural. Es su significación en este sistema lo que lo hace inteligible. Mary Douglas considera que la prohibición forma parte de un sistema simbólico que ordena la experiencia y se explica por referencia a la lógica interna del sistema de creencias:

“Cualquier interpretación parcial de las reglas de contaminación de otra cultura está destinada a fracasar, ya que el único modo por el que 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”.

Deuteronomio XIV

El tabú alimentario forma parte de una clasificación de los animales en función de su pureza ritual: el cerdo no se conforma con su especie, puesto que no rumia ni tiene la pezuña hendida (igual que el camello y la liebre, que también son animales prohibidos para el consumo). No importa que sea un animal sucio. La pureza de la especie, la inteligibilidad del animal es un principio de orden y la prohibición se explica por la inadecuación de determinados animales a ese orden.

2. Cultura/culturas: inclusiones/exclusiones

El concepto de cultura nos remite a cuestiones fundamentales para el pensamiento antropológico como la relación entre sociedad y cultura, pero también remite a la cuestión fundamental de los elementos que conforman la cultura y el tipo de relaciones/intersecciones que se establecen entre ellos. Si en el apartado "Cultura-culturas: definiciones y aproximaciones" optamos por mostrar las aportaciones individuales de algunas figuras relevantes a las teorías antropológicas sobre la cultura, en este punto presentaremos los tipos de aproximación más importantes que han existido. Es evidente que las figuras expuestas en dicho apartado conforman teorías y que las teorías están conformadas por las contribuciones de pensadores individuales. De aquí la dificultad de diferenciar unas y otras y el reto que supone que conectéis a los autores ya tratados con las aproximaciones que ahora os presentamos.

Keesing (1935-1993), partiendo de la idea de que la consideración holística y humanista de la cultura que sintetizaron Kroeber y Kluckhohn incluía demasiadas cosas y demasiado difusas, organizó las distintas propuestas sobre lo que es la cultura en dos grandes bloques: las teorías que consideran las culturas como **sistemas adaptativos** y las que las consideran como **sistemas ideacionales**. Estas últimas se subdividen en teorías que consideran las culturas como sistemas cognitivos, como sistemas estructurales y como sistemas simbólicos.

Hemos de tener en cuenta que Ariño (1997) considera que el concepto antropológico de cultura ha evolucionado desde una definición englobante (que incluye la vida material, intelectual y espiritual) a una definición más restrictiva (dimensión simbólica) y que él considera más contemporáneas las teorías ideacionales que las adaptativas.

2.1. Culturas como sistemas adaptativos

Estas teorías parten de la idea de que el diseño biológico humano no está terminado y de que la manera de completarlo y modificarlo es mediante el **aprendizaje cultural**, lo que hace viable la vida humana en entornos ecológicos particulares. Se preguntaron por el entretendido de los componentes biológicos y culturales y se focalizaron sobre todo en las universidades de Michigan y Columbia. Sus representantes principales fueron Leslie White, Marshall Sahlins, Roy Rappaport, Andrew P. Vayda, Marvin Harris y Robert Carneiro. Algunos de estos autores caen en el determinismo etológico extremo y el determinismo cultural extremo, algo que para Keesing no es defendible.

Aunque entre los distintos autores hay puntos de desacuerdo, existen algunos supuestos básicos en los que todos coinciden (Keesing, 1974, pág. 54-55):

Lectura recomendada

Roger M. Keesing escribió en 1974 un texto fundamental, "Teorías de la cultura", que se encuentra traducido en el texto de:

H. M. Velasco (1995). *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La Cultura y las Culturas*. Madrid: Cuadernos de la UNED.

1) **Las culturas son sistemas (de pautas de conducta socialmente transmitidas) que sirven para relacionar a las comunidades humanas con sus entornos ecológicos.** Incluyen tecnologías y modos de organización económica, pautas de asentamiento, modos de agrupación social y de organización política, creencias y prácticas religiosas, etc.

2) **El cambio cultural es ante todo un proceso de adaptación al medio y se superpone a la selección natural.**

3) **La tecnología, la economía de subsistencia y los elementos de la organización social directamente ligados a la producción son los aspectos de la cultura más centrales en cuanto a la adaptación.** Generalmente los cambios adaptativos comienzan en estos aspectos y desde ellos se ramifican. Todos los autores están de acuerdo en ver las economías y sus correlatos sociales como algo primario y los sistemas ideacionales –la religión, el ritual, la cosmovisión– como algo secundario, derivado, epifenoménico. Los críticos marxistas hablan también de la importancia de los conflictos y las contradicciones en el orden social, y no simplemente de la adaptación, en la génesis y guía de los procesos de cambio social y cultural.

4) **Los componentes ideacionales de los sistemas culturales pueden tener consecuencias adaptativas** (controlando la población, contribuyendo a la subsistencia, manteniendo el ecosistema, etc.).

2.2. Teorías ideacionales de la cultura

En claro contraste con las teorías materialistas, Keesing⁹ distingue tres aproximaciones dentro de las teorías ideacionales.

⁽⁹⁾Keesing (1974, pág. 56-72)

1) Culturas como sistemas cognitivos

2) Culturas como sistemas estructurales

3) Culturas como sistemas simbólicos

2.2.1. Culturas como sistemas cognitivos

Desde esta perspectiva, las culturas se contemplan como **sistemas de conocimiento**.

En este modelo podríamos incluir la célebre definición de Ward Goodenough. Se considera que la cultura tiene la misma realidad que el lenguaje, es decir, que es un código. Con frecuencia se considera que el lenguaje es un subsistema de la cultura.

Reflexión: Lenguaje y cultura: la hipótesis de Sapir-Whorf

Según esta hipótesis formulada por el antropólogo Edward Sapir, estudiante de Boas, y su alumno Benjamin Lee Whorf las estructuras semánticas de los diferentes lenguajes y especialmente sus gramáticas, son inconmensurables y conforman el modo como los hablantes clasifican y experimentan su mundo. Whorf fue un punto más allá para afirmar que la lengua de un hablante monolingüe determina el modo como este conceptualiza, memoriza y clasifica la “realidad” que lo rodea, es decir, su pensamiento y su cultura de tal manera que cada lenguaje está asociado con una visión del mundo particular.

Esta hipótesis fue muy criticada en los años sesenta (Martínez Veiga, 2010).

Desde esta aproximación no se han hecho grandes progresos en el análisis cultural: solo se han realizado mapas de dominios semánticos limitados y claramente definidos. Los “nuevos etnógrafos” no han conseguido aún un ejemplo de cómo puede estar organizado un sistema cognitivo general.

2.2.2. Culturas como sistemas estructurales

En este modelo se incluye fundamentalmente a **Claude Lévi-Strauss**.

Lévi-Strauss contempla las culturas como sistemas simbólicos compartidos que son acumulativas creaciones de la mente.

Trata de descubrir en la estructuración de los dominios culturales –mito, arte, parentesco, lenguaje– los principios de la mente que generan estas elaboraciones culturales. Las condiciones materiales de subsistencia y la economía constriñen (pero no explican) los mundos vividos. La mente impone un orden culturalmente pautado, una lógica de contraste binario, de relaciones y transformaciones, a un mundo cambiante y caótico. Es decir, utilizando el símil musical tan estimado por Lévi-Strauss, la cultura, como una pieza musical, estaría compuesta por un tema (el orden culturalmente pautado, la lógica de contraste binario) y sus variaciones (las distintas manifestaciones concretas de ese orden que tienen lugar en un “mundo cambiante y caótico”).

2.2.3. Culturas como sistemas simbólicos

Esta tercera y última corriente de las teorías ideacionales de la cultura está relacionada tanto con los cognitivistas americanos como con los estructuralistas continentales.

Desde esta posición, se consideran las culturas como sistemas de símbolos y de significados compartidos.

Sus figuras principales son el francés **Louis Dumont** y los estadounidenses **Clifford Geertz** y **David Schneider**, aunque aquí nos centraremos sobre todo en la figura de Geertz por considerarlo el ejemplo más paradigmático de esta perspectiva.

Antropología posmoderna

Geertz publicó en 1973 un libro fundamental para la antropología, *La Interpretación de las Culturas* (traducido al castellano en 1987 y publicado por Gedisa). Con este texto Geertz da origen a la corriente interpretativista que alimentó, en los años siguientes, la llamada **antropología posmoderna**.

Clifford Geertz (1926-2006)

Clifford Geertz considera la cultura como una **trama de significación** en la que se hallan insertos los seres humanos. Influido por el sociólogo estadounidense Talcott Parsons, considera que los patrones culturales gobiernan la conducta humana en mayor medida que las respuestas innatas: estos patrones son símbolos en virtud de los cuales el hombre da significación a su propia existencia. Los sistemas simbólicos están construidos históricamente, son socialmente mantenidos e individualmente aplicados.

“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 manera muy pobre uno con otro”.

Geertz. En: Keesing (1974, pág. 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, 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”.

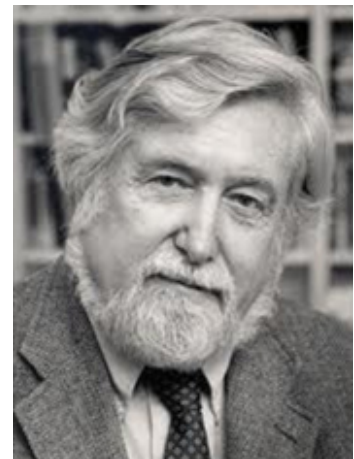
Geertz. En: Ariño (1997, pág. 35)

La posición de Geertz, al considerar las formas culturales como pautas de significado, ha sido fuertemente criticada por no tener en consideración las relaciones de poder y conflicto.

Clifford Geertz, como Lévi-Strauss, lleva la teoría general a interpretar aspectos particulares etnográficos, pero, a diferencia de aquel, Geertz encuentra las particularidades en seres humanos implicados en la acción simbólica y no en mitos o costumbres desencarnados y descontextualizados. Para Geertz, los significados no están en la mente de la gente, sino que los símbolos y significados son compartidos por los actores sociales, están entre ellos, y no en ellos, son públicos y no privados.

Lectura recomendada

C. Reynoso (comp.) (1992). *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.



Clifford Geertz

Teoría general de la acción

Talcott Parsons, en su teoría general de la acción, distingue cuatro sistemas constituyentes (social, de la personalidad, cultural y organismo conductual), cada uno de los cuales se diferencia de los otros por su especialización en uno de los imperativos funcionales necesarios (Ariño, 1997, pág. 31).

Para Geertz, la cultura se comprende mejor si la pensamos no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos–, como en general ha ocurrido, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones– que gobiernan la conducta. Además, hay que tener en cuenta que los seres humanos son los animales que más dependen de esos mecanismos de control extragenéticos, de esos programas culturales para ordenar su conducta (Geertz, 1987, pág. 51). Si no estuviéramos dirigidos por estructuras culturales –sistemas organizados de símbolos significativos–, la conducta humana sería ingobernable, “un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones” (Geertz, 1987, pág. 52). La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es solo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella. Pero la teoría que el actor tiene de su cultura, como la que tiene de su lenguaje, puede ser en gran medida inconsciente. Por ello, igual que sucede en la lingüística, podemos distinguir en el análisis cultural tanto el plano de la competencia como el plano de la ejecución.

Geertz¹⁰ define su manera de ver la cultura como **semiótica**, ya que estudiar la cultura es estudiar los códigos de significación compartidos y la ve como “un ensamblaje de textos”, convirtiendo así la antropología en asunto de interpretación. Esa interpretación consiste en una **descripción densa** que ha de ser profundamente incorporada a la riqueza de la vida social.

(¹⁰)En Keesing (1974)

La descripción 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, un guiño de conspiración dirigido 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 quien 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 seña) mientras que el que exhibió el tic hizo solo 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 un guiño. 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, pág. 21)

La cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un **contexto** dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.

Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta –o más precisamente de la **acción social**– donde las formas culturales encuentran articulación.

La encuentran también, por supuesto, en distintas clases de artefactos y en diferentes estados de conciencia; pero estos cobran significación del papel que desempeñan (Wittgenstein diría de su “uso”) en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí. Cualquiera que sean los sistemas simbólicos “en sus propios términos”, tenemos acceso empírico a ellos escrutando los hechos, y no disponiendo entidades abstractas en esquemas unificados (Geertz, 1987, pág. 30).

David Schneider (1918-1995)

David Schneider también es, como Geertz, un parsoniano que considera la cultura como un **sistema de símbolos y significados**. En tanto reglas, esos sistemas han de ser inferidos directamente de la conducta aunque existen también en un plano separado. Es en este “también” donde se marca la diferencia con Geertz. Por ello, Schneider diferencia entre los niveles “normativo” y “cultural” y utiliza la metáfora teatral como ejemplo de cómo funcionan los sistemas culturales.

“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. En: Keesing (1974, pág. 62)

Además, aboga por un análisis cultural que sea puro y no esté contaminado por el sistema social, aunque tras ese análisis propone trazar la interconectividad entre los planos cultural, social y psicológico.

Debate

A partir de la siguiente cita de Kroeber, y teniendo en cuenta la información presentada hasta el momento, analizad la moda actual desde al menos dos de las perspectivas presentadas.

“En los estilos de vestimenta femenina entran en juego distintas consideraciones. El destino utilitario del vestido, como protección o conveniencia, establece un rígido marco dentro del cual actúa el estilo. A continuación hay un elemento de atractivo erótico, frecuentemente sublimado en parte, aunque nunca del todo, por una búsqueda de la belleza estética. Ambos elementos pueden ser desplazados por las consideraciones sociales, tales como la expresión del rango, del poder, de la riqueza, la prodigalidad o el derroche. Pero el determinante final de todo lo precedente es, en cualquier civilización moderna, el factor de la novedad”.

Kroeber (1944). En: Marzal (1998, pág. 190)

Lectura recomendada

Para saber más:

R. Barthes (2003). *El Sistema de la Moda y otros Escritos*. Barcelona: Paidós.

3. Cultura, sociedad, relativismo y otros interrogantes

“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, pág. 9)

La relación entre cultura y sociedad es compleja, ya que no se puede disolver la una en la otra. A pesar de las distintas aproximaciones a esta cuestión, según Ariño la mayoría de los estudiosos estarían de acuerdo en afirmar:

1) que **la cultura es constitutiva de la sociedad** aunque no sea la única dimensión constituyente,

2) que **en nuestras sociedades la relación entre cultura y sociedad se establece, ante todo, a través de la lógica de los campos o ámbitos diferenciados de la acción.**

3.1. Sociedad/es-cultura/s

Como hemos comentado, desde principios del siglo XX se produce una deriva de la antropología británica hacia una visión de la cultura como residual o ideacional, en aras de un interés por la estructura social. Con ello, ambas esferas se presentan como de algún modo independientes. El antropólogo británico **Edmund Leach** (1910-1989) expresa a la perfección esta fractura en la siguiente cita:

“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. En: Kahn (1975, pág. 22)

Para **Radcliffe-Brown**, las pautas culturales están cristalizadas en la estructura social como modos de conducta y de pensamiento institucionalizados y normalizados que incluyen las reglas explícitas o implícitas a las que tienden a conformarse los miembros de una sociedad.



Edmund Leach

En cambio, para la antropología cultural americana, las pautas sociales son una parte de la cultura. Geertz alerta del peligro de deslizamiento de lo social en lo cultural o de lo cultural en lo social. Geertz, Goodenough, Lévi-Strauss, Schneider y otros consideran que los aspectos culturales y sociales son distintos aunque interrelacionados: uno no es un mero reflejo del otro. Goodenough lo soluciona considerando que la cultura es una sistematización idealizada de un mundo cognitivo individual, lo que podría capacitar a una persona extraña para producir respuestas culturalmente apropiadas en el espectro de situaciones sociales que encontrara un actor nativo. Geertz, como dijimos, considera que la cultura está **entre** las mentes de los individuos, no en ellas. Y Schneider va más allá al considerar que la cultura de algún modo existe por sí misma, independientemente de sus manifestaciones imperfectas en los pensamientos y acciones de quienes la incorporan.

Las **relaciones dialécticas** entre lo social, lo cultural y lo individual pueden presentar dos peligros: por una parte, el peligro que entraña reducir los sistemas culturales al sistema cognitivo de un actor individual idealizado porque la cultura se encarna en los individuos, pero es más que la suma de sus partes.

También es peligroso el otro extremo, dejar a la cultura liberada de las mentes individuales y presentarla como una reificación: la estructura de los sistemas culturales está creada, formada y constreñida por las mentes y los cerebros individuales.

Lo ideal es que lo cultural sea analizado contextual, situacional y procesualmente de manera conjunta con las situaciones sociales y ecológicas porque las culturas deben generar pautas de vida viables en los ecosistemas aunque ello no significa que la selección natural genere y conforme los sistemas ideacionales de manera simple y directa. El ritual, el mito, la cosmología y la magia pueden ser adaptaciones a las presiones de la psique humana tanto como adaptaciones a las presiones del ambiente externo.

Podemos considerar las culturas como sistemas ideacionales conectados con complejos circuitos cibernéticos que los vinculan a los sistemas sociales, a los ecosistemas, y a la psicología y la biología de los individuos. Es decir:

“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, pág. 78)

Esta idea de articulación compleja entre sistemas y subsistemas está relacionada con los análisis del antropólogo **Gregory Bateson** (1904-1980). Bateson se pregunta: ¿Qué patrón conecta al cangrejo, con la langosta, con la orquí-

dea, con la rosa salvaje y a los cuatro conmigo?" (1980). Con esta adivinanza, muestra su posicionamiento a favor de un análisis de la cultura basado en los **procesos de información, relación y pauta**, con lo que construye una aproximación sistémica que enfatiza más la combinación singular de relaciones y pautas de comportamiento que la presencia o ausencia en lo cultural de características concretas. Con ello, Bateson entronca con las teorías ideacionales, que consideran a la cultura como patrón de patrones, a la vez que como un conjunto de prácticas y patrones de comportamiento que organizan y también constituyen las relaciones humanas. Las culturas desde esta perspectiva serían tanto modelos de la realidad (que explican nuestra experiencia y le confieren significado a la manera de Geertz) como modelos para la realidad, constituyentes de la vida social.

La catedral de Chartres según Geertz

"Chartres está hecha de piedra y vidrio, pero no es solamente piedra y vidrio; es una catedral y no solo 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, pág. 56)

3.2. Heterogeneidad y homogeneidad cultural

Otra de las cuestiones importantes que ha debatido la antropología es la tensión entre la heterogeneidad y la homogeneidad cultural. Por una parte, este interrogante entronca con la cuestión anterior de la relación entre sociedad y cultura; por otra, esta cuestión da pie a la discusión sobre la existencia de culturas nacionales, en la que aquí no podemos profundizar. ¿Se corresponden las sociedades con las culturas? ¿existen varias culturas en una sola sociedad? Como habréis visto hasta ahora, la complejidad de los términos que manejamos hace difícil contestar unívocamente a estas preguntas. Los distintos antropólogos que han trabajado sobre estos temas pueden dar distintas versiones sobre estos interrogantes. Y lo importante es que todas ellas nos sirven para conocer más al respecto.

Sobre estas cuestiones que ahora planteamos, por ejemplo, podemos decir que como los antropólogos estadounidenses de principios de siglo estudiaban sociedades simples, su concepto de cultura enfatizó la homogeneidad, la uniformidad y la armonía, al mismo tiempo que se establecía una correlación entre el concepto de cultura y no tanto el de sociedad como el de "comunidad". No obstante, en las últimas décadas, la correlación cultura-comunidad ha sido fuertemente criticada, en particular por Renato Rosaldo.

3.2.1. Renato Rosaldo (1941)

Rosaldo, autor del libro *Cultura y Verdad*, estudioso de la multiculturalidad y de la relación entre emociones y cultura, ha criticado el concepto de comunidad y de homogeneidad cultural. En su opinión, el colonialismo, el desarrollo del Estado-nación y los procesos de interdependencia global ya no permiten la existencia de culturas auténticas e internamente coherentes:

“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. En: Ariño (1997, pág. 39)

Ya no podemos hablar de comunidades pequeñas, autosuficientes y aisladas, sino de grupos interrelacionados e interdependientes. Hay que tener en cuenta cómo estos grupos se definen en diferenciación con otros grupos, cómo construyen sus identidades colectivas y si estas definiciones se acercan a las “culturas nacionales” o a las “comunidades imaginadas” de Anderson (1993).

3.3. Diversidad cultural

Recordemos ahora la centralidad que los conceptos de **transculturalidad**, **interculturalidad** y **diversidad cultural** tienen en la definición de la antropología que aparece en el Portal Estatal de Antropología con la que iniciábamos este módulo. La diversidad cultural existe y ha existido a todos los niveles: a **nivel diacrónico**, en función de las distintas culturas y épocas; a **nivel sincrónico**, según las distintas culturas del presente a las que hace referencia el término *transcultural*. Como Geertz¹¹ afirma, la humanidad es variada en su esencia y en sus expresiones, y para acercarnos a lo humano hemos de navegar entre una y otras.

El *anthropos*, el ser humano entendido como una única especie biológica, coexiste con el *ethnos*, con la diversidad de las formas de vida social que el ser humano es capaz de crear históricamente cuando se relaciona con otros. Mientras que el *ethnos* hace referencia a la concreta producción de sociedad y cultura de cada conjunto de seres humanos que forma vínculos sociales (Díaz de Rada, 2010, pág. 24), el *anthropos* se refiere a esa esencia de la que Geertz hablaba. Como afirma Díaz de Rada, solo desde el pilar de la unidad de la especie se puede disfrutar del paisaje de su diversidad, pero no a la inversa.



Renato Rosaldo

Lectura recomendada

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

⁽¹¹⁾Geertz (1983, pág. 45)

La igualdad del *anthropos* nos hace a todos los humanos seres culturales igualmente capacitados para ser miembros de cualquier sociedad. Ninguna sociedad puede ser culturalmente unitaria.

Diversidad cultural

Marvin Harris, en el prólogo a su texto *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas: los enigmas de la cultura* se asoma a la diversidad cultural utilizando un mito apuntado, para el mismo efecto, por Ruth Benedict:

“Para explicar las sorprendentes diferencias entre las culturas de los kwaikiutl, 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 que 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 diversidad cultural y el hecho de que vivimos en sociedades crecientemente complejas –y no solo debido a los procesos de globalización– hace necesario introducir aquí el concepto de **interculturalidad**. Este término se refiere a la relación y el intercambio entre culturas, mientras que multiculturalidad solo hace referencia a la coexistencia de varios modelos y no a sus relaciones.

Reflexión: Interculturalidad

Según Malgesisni y Giménez (2000) la noción de interculturalidad introduce una perspectiva dinámica de la cultura y las culturas. Pretende disminuir los riesgos de esencialismos, etnicismos y culturalismos para centrarse en el contacto y la interacción, la mutua influencia, el sincretismo, el mestizaje cultural, es decir, en los procesos de interacción sociocultural cada vez más intensos y variados en el contexto de la globalización económica, política e ideológica y de la revolución tecnológica de las comunicaciones y los transportes.

El debate sobre la interculturalidad se suma a los ya existentes sobre la ciudadanía común y diferenciada. Uno de los debates que origina la interculturalidad es el hecho de que la interacción no se da la mayoría de las veces en un plano de igualdad, sino de desigualdad, dominio y jerarquías etnoraciales, junto con los sistemas de estratificación de clase y género. También se debate cómo se puede construir una nueva síntesis cuando los grupos que deben participar en ello son por lo general grupos dominantes o dominados, mayorías o minorías.

La diversidad cultural, que implica semejanzas y diferencias entre culturas, desencadena también dos procesos que son las dos caras de una misma moneda: el etnocentrismo y el relativismo cultural.

Como muestra su etimología, la palabra **etnocentrismo** se refiere a la creencia de que los propios presupuestos culturales son los únicos válidos y apropiados. Desde los presupuestos etnocéntricos, se concede un valor superior a la cultura propia frente a la ajena, y se emplean los patrones de la propia para juzgar la ajena. El etnocentrismo impregna toda nuestra vida y se muestra con frecuen-

Lectura recomendada

Para saber más:

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

cia en los juicios de valor que emitimos respecto a ideas, actitudes y comportamientos distintos de los nuestros. Pero para darnos cuenta de su existencia, necesitamos llevar a cabo una reflexión crítica.

Boas fue el primer antropólogo en establecer el principio del **relativismo cultural** como puntal de la antropología. El relativismo cultural aspira a la interpretación de las culturas en función de sus propias lógicas y no extrapolando lógicas ajenas, como se haría desde el etnocentrismo. El relativismo cultural nos hace ponernos en lugar del otro para entender su cultura, comprender sus lógicas. Es profundamente situacional y contextual, aunque está limitado por los derechos humanos universales y, por este motivo, ha de ser entendido fundamentalmente como un arma metodológica.

Reflexión: Diversidad cultural y etnocentrismo

Es fácil pensar sobre las intersecciones y/o tensiones entre diversidad cultural y etnocentrismo a partir de la siguiente cita:

“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”.

C. Lévi-Strauss (1999, pág. 13). Consultado en <http://www.scribd.com/doc/7177864/Levi-Strauss-Raza-y-Cultura> (03 de septiembre del 2012)

3.4. Relativismo cultural

Merece la pena detenerse un instante para reflexionar sobre el importante papel que cumple el relativismo cultural no solo para la disciplina antropológica, sino para el entendimiento mutuo. Según Ariño¹², la antropología ha contribuido como ninguna otra disciplina o práctica social de la modernidad a la destrucción de las visiones etnocéntricas y elitistas y del canon occidental. Esa destrucción ha consistido en establecer la relatividad cultural, el carácter local del conocimiento y la “excelsa” dignidad humana de todas las pautas culturales en un nivel constitutivo.

Inspirándonos en este autor y retornando a las perspectivas ontológicas y fenomenológicas que presentamos, cabe señalar que todas las culturas consideradas globalmente (si es que puede manejarse empíricamente el constructo

⁽¹²⁾Ariño (1997, pág. 27)

de una cultura total) tienen la misma legitimidad ontológica y moral. La inconmensurabilidad, la imponderabilidad y la intraducibilidad entre universos culturales es incuestionable en la dimensión ontológica porque todos los seres humanos, todos los grupos humanos están constituidos igualmente de manera inevitable por la cultura.

Pero la inconmensurabilidad es inaceptable como principio cuando nos referimos a la dimensión fenomenológica y comparamos unas formas con otras de acuerdo con dimensiones específicas y criterios concretos. Algunas formas son imponderables porque solo disponemos de criterios subjetivos para elegir entre ellas (por ejemplo, entre el traje típico tirolés o el galés). Pero existen otros criterios desde los que elegir juiciosamente (técnicos, lógicos, empíricos, éticos e históricos).

“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 designios 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, pág. 51)

Por este motivo conviene diferenciar entre un relativismo que pone “absolutamente” todas las formas e ítems culturales en un plano de igualdad y un relativismo que reconoce el carácter relacional de estas, y, por tanto, su validez limitada pero validez al fin y al cabo (Ariño, 1997, pág. 52). Esa validez limitada también se refiere a la tensión entre la diversidad cultural y los derechos humanos universales, que entran en clara contradicción con algunas prácticas culturales, como entregar a la pira funeraria a la viuda, en India, o la ablación del clítoris.

Por ello, para no caer en un “relativismo” y “culturalismo” extremos hemos de tener en cuenta los procesos sociales que subyacen a las prácticas culturales y a las formas simbólicas, procesos que se refieren a la valoración y legitimación de esas prácticas y formas simbólicas, pero también a la distribución (desigual) de los bienes materiales y simbólicos entre individuos y grupos. En definitiva, hay que tender al análisis de las formas culturales como acciones procesuales que tienen relación en situaciones y contextos concretos y analizarlas en profundidad en dichos contextos. Unos contextos que, con frecuencia, no son igualitarios y que, a veces, no respetan los derechos básicos.

4. Pero... ¿qué es la cultura?

Como apunta Lila Abu-Lughod (1991), la cultura no es un todo coherente, homogéneo, atemporal, ahistórico; como suele suceder con las grandes cuestiones, es mucho más fácil decir qué no es la cultura, que lo que es. A estas alturas de este texto ya lo habréis comprobado: existen múltiples versiones de un mismo tema.

No obstante, para poner un poco de orden en tanta complejidad, podemos empezar hablando de cuáles son las características de la cultura. La cultura es un **conocimiento socialmente compartido**. No somos seres culturales más que en relación con los otros. Aunque no todos sabemos lo mismo, ni lo manifestamos del mismo modo. Por ello Ciccourel¹³ habla del **conocimiento distribuido**. Un conocimiento que se sitúa en los procesos mentales del cerebro, pero también en las herramientas que utilizamos, el entorno en el que vivimos (que nos lleva a vivir de determinada manera), en el trabajo cooperativo. Esta manera de abordar la cultura, como conocimiento distribuido, implica, retornando a la definición de Goodenough, que lo que cada uno de nosotros necesita saber para comportarse de modo aceptable en una sociedad puede ser distinto y no es fácilmente clasificable. Esa diversidad en la homogeneidad (una homogeneidad que podríamos denominar *intracultural*) está mediada por relaciones étnicas, de clase y de género, entre otras. Pero también por la experiencia: como Díaz de Rada apunta (2010), no es lo mismo jugar al rugby que ser jugador de rugby.

⁽¹³⁾En Ardèvol (2005)

Una vez conocidas las dificultades que presenta llegar a una definición inquebrantable de cultura, basada en universales o para encontrar leyes generales del comportamiento humano que sean aplicables transhistórica y transculturalmente, debemos cambiar el eje de nuestra mirada para intentar comprender y describir, como proponen las propuestas interpretativistas, el significado de **prácticas concretas** en contextos concretos e inmersas en estructuras culturales concretas. Para ello, nos puede resultar útil tener en cuenta las características de la cultura.

Como Llobera afirma en su texto *El Camp i el Mètode de l'Antropologia*¹⁴, la cultura, además de ser compartida y de convertirnos en miembros de un grupo social, también se caracteriza por ser:

⁽¹⁴⁾Llobera (2009, pág. 20-21)

1) **Aprendida**: es nuestra herencia social y se transmite tanto de modo consciente como inconsciente, directo como indirecto.

2) **Simbólica:** fue Leslie White quien, por primera vez afirmó que el comportamiento humano era el resultado de la utilización de símbolos.

3) **Integrada:** no es la suma de instituciones, sino también el producto de la interrelación entre los distintos elementos culturales.

No obstante, para entender cuál es el significado del concepto antropológico de cultura, también es necesario romper tres amarras que lo han paralizado o simplificado. Estas tres amarras están tan enraizadas en nuestro sentido común inmediato que pueden llegar a bloquear por completo nuestra comprensión de la cultura:

1) **La cultura no es un saber espiritual:** el concepto antropológico de cultura exige dejar de contemplar la realidad desde la perspectiva del dualismo de la materia y el espíritu. La cultura no es un conjunto de creencias, una ideología, o un fenómeno no material. Tampoco es el espíritu de un pueblo.

2) **La cultura no es lo que hace solamente el reducido número de personas que, reconocidamente, pintan cuadros, producen arte, escriben libros, dirigen películas, diseñan moda y otras cosas por el estilo.** El concepto antropológico de cultura exige comprender que cualquier ser humano es agente de cultura.

3) **La cultura no es un grupo de personas, ni una nación, ni un cuerpo social.** El concepto antropológico de cultura exige el reconocimiento de que la cultura se predica de la **acción social**, es una propiedad de la acción social y no de quienes la ponen en práctica (Díaz de Rada, 2010, pág. 18-19).

La consideración de la cultura como proceso, como práctica y como acción social que se da en relación con los otros, en situaciones concretas y en un contexto dado, supone un viraje respecto a otros conceptos de cultura más restrictivos. En tanto práctica, acción y relación, esta perspectiva pone en conexión tanto las cuestiones más adaptativas y referidas a la cultura material, como la perspectiva más cognitivista que prima el símbolo y el significado focalizando la cuestión de la cultura en sus agentes, los seres humanos, en tanto agentes y no en tanto sujetos, y considerándolos a todos ellos productores de cultura.

Lectura recomendada

Doce características de la cultura en:

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

Lectura recomendada

A. Díaz de Rada (2010). *Cultura, Antropología y Otras Tonterías*. Madrid: Trotta.

En este texto, el profesor Díaz de Rada repasa y comenta numerosas concepciones de la cultura –que extrae del texto de Kroeber y Kluckhohn, entre otros– pero también lleva a cabo la reubicación de la cultura –tal y como la entendemos desde la antropología– en el terreno que le corresponde, que es el del proceso, la acción-relación y el contexto social.

⁽¹⁵⁾Díaz de Rada (2010, pág. 52-57)

Para Díaz de Rada¹⁵, la cultura es convención, conjunto de reglas para la acción. Pero reglas interpretadas, que ofrecen un margen para la improvisación y eventualmente para la transgresión. Las reglas existen en la práctica:

“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, pág. 53)

Pero también es descripción más o menos precisa de esas reglas en acción.

Esta mirada sobre la cultura pone en juego la dialéctica entre lo particular y lo universal, puesto que la cultura es universal pero las prácticas son concretas. La distancia entre ambos polos se salva mediante la **relación**: la función de la cultura es conectar [...] si el concepto de sociedad nos invita a contemplar las relaciones entre seres humanos, el de cultura nos invita a contemplar las formas convencionales que cobran tales relaciones. El pensamiento relacional obliga a comprender que por detrás de las especializaciones (la polución la trata el experto en medio ambiente, a los ancianos desamparados los acoge asuntos sociales...) hay una trama común que además hace que nada sea más cultural que nada: el técnico municipal en educación y cultura usa el concepto de *cultura* para distinguir su acción de la acción del técnico municipal en medio ambiente, pero nosotros usamos ese concepto para comprender la acción social emprendida por ambos técnicos y más aún, por cualquier otro ser humano en cualquier situación social. Ningún individuo considerado individualmente puede ser agente de cultura (Díaz de Rada, 2010, pág. 84-87).

Tramas de significado

La importancia que Díaz de Rada concede a lo relacional como elemento constitutivo de lo cultural lo vincula con la tradición geertziana de las tramas de significado, con Bateson y con Edmund Leach (1970, pág. 99), que en las conferencias que dictó para la BBC en 1968 afirmaba que “basta con conectar” para tener presente la total interconexión de las cosas. Una conexión dinámica y no estática.

En sus usos comunes, la palabra <i>cultura</i> ...	El concepto antropológico de cultura expuesto en este libro...
... tiene un significado vago.	... tiene un significado preciso.
... se refiere a una entidad espiritual o inmaterial.	... se refiere a prácticas emprendidas por personas de carne y hueso.
... se refiere a las obras de las élites artísticas o intelectuales.	... se refiere a cualquier acción, la realice quien la realice.
... se refiere a vestigios escleróticos del pasado.	... está vivo y coleando en las prácticas concretas.
... designa un ornamento inútil.	... incorpora siempre dimensiones de utilidad.

Fuente: Díaz de Rada (2010, pág. 105).

En sus usos comunes, la palabra <i>cultura</i> ...	El concepto antropológico de cultura expuesto en este libro...
... muchas veces designa tradiciones perversas y a los pueblos o colectivos que cargan con ellas.	... designa la forma convencional de cualquier acción humana, que en todo caso es ejercida por personas con alguna capacidad de decisión.

Fuente: Díaz de Rada (2010, pág. 105).

Pero... **¿dónde está la cultura?** Para este autor, la cultura es el lugar de las relaciones que los seres humanos mantienen con otros seres humanos y con los objetos de su mundo vital (2010, pág. 94). Al mirar un tornillo, hemos de pensar quién hizo el tornillo, para qué sirve, cómo es, porque el lugar de la cultura exige un movimiento, un tropo, desde las personas y las cosas hasta las relaciones que esas personas mantienen entre sí y con las cosas: para ver la cultura, “las unidades de análisis no son grupos o individuos sino contextos de interacción” (2010, pág. 97).

Esta perspectiva nos lleva a considerar que ninguna cosa es cultura por sí misma, sino que son las personas las que hacen la cultura al interpretar las reglas de la acción. Al hacer cultura mediante la acción y la relación, también producimos control, exclusión, clasificación, distinción. La cultura tampoco es un producto o un objeto, sino un proceso, el decurso de la acción: la misma ideología que la define como “cosa” la traslada a la esfera de circulación general de los bienes de consumo, la convierte en mercancía y así, convirtiendo la cultura en patrimonio y patrimonio de unos pocos (elites) se provoca la exclusividad y la exclusión de otros muchos.

Si creemos que la cultura **está** en los objetos, confundimos “culturas” (literatura, cine) con agentes (literatos, artistas) y además jerarquizamos las formas culturales, clasificando las formas de cultura al menos en dos tipos: la alta cultura (la música clásica, la pintura contemporánea) y la cultura popular, que, además, relacionamos con las capacidades de unos pocos (en el primer caso) o de la mayoría (en el segundo). Esto tiene importantes implicaciones para la construcción del estatus social, es decir, para la distribución del poder en la sociedad, puesto que lo que Bourdieu llamó *capital cultural* nos otorga una posición determinada en las relaciones sociales. Si esto lo elevamos a mayor escala, se considera que existen culturas avanzadas y estacionarias, culturas más “avanzadas” y culturas más “primitivas”, en un ejercicio de etnocentrismo que Lévi-Strauss criticó con dureza en su texto *Raza e Historia* (1995).

A pesar de esto, no se puede defender un relativismo ingenuo en cuanto a la igualdad de perfección de toda forma de acción. Cada acción humana depende en su acabado de la experiencia social de un agente concreto que la pone en práctica, de un tiempo social concreto de aprendizaje, de la depuración de una competencia, de un trabajo invertido en desarrollarla. Y esto marca diferenciaciones entre las acciones (Díaz de Rada, 2010, pág. 197).

Lecturas recomendadas

Para saber más sobre la relación entre el capital cultural, el gusto, su constitución como mercancía y las clases sociales os recomendamos dos libros del sociólogo francés 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.

“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, pág. 199)

Sin duda, a Díaz de Rada le influye el deseo de retornar a la cultura al ámbito de lo humano, pero también, sin duda, está animado por cierto afán, lícito y legítimo, de provocación. Véase si no el texto siguiente:

Texto para el debate

“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, pág. 202)

De todo ello se deduce que no puede haber gente sin cultura y que no es sensato hablar de mayores o menores cantidades de cultura. De cualificar, clasificar, etiquetar y jerarquizar a los grupos humanos en función de su capital cultural el foco de atención pasa a cualificar las acciones sociales:

“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 y Campanini. En: Díaz de Rada (2010, pág. 208)

Por todo ello, la cultura “se tiene” como el tiempo, se vive en ella; lo que sí tenemos o no es competencia cultural, la capacidad de dar forma convencional a nuestra acción. Y estas competencias son resultado del aprendizaje social (Díaz de Rada, 2010, pág. 22).

Acabaremos este recorrido por el concepto antropológico de cultura con una cita de Geertz que recoge las palabras de Lévi-Strauss sobre lo complejo y lo simple (que creemos que se adecua bien al tema que aquí hemos desarrollado) y con algunas preguntas para el debate y la reflexión sobre cómo construimos el concepto 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, pág. 43)

Preguntas para el debate y la reflexión

¿Creéis que podemos hablar de la cultura japonesa, de la esquimal, etc.? ¿Qué tipo de teorías estamos poniendo en juego, las ideacionales, las adaptativas o ambas?

¿Existe una cultura del arroz? ¿y una cultura de las organizaciones?

¿Cuáles son los escenarios de la cultura?

¿Por qué la palabra *cultura* aparece en todos lados y con los más diversos significados?

¿De qué se ocupan las políticas culturales?

¿Desde el punto de vista antropológico, podemos hablar de cultura popular y cultura de las élites?

¿Qué elemento es más cultural: un sacapuntas o un Picasso? ¿un partido de fútbol o la entrega de los premios Planeta?

El hecho de estar alfabetizado, escolarizado, saber o no saber componer o apreciar sinfonías ¿tiene que ver con el hecho de ser un agente de cultura?

Bibliografía

- Abu-Lughod, L.** (1991). "Writing against Culture". En: R. G. Fox (ed). *Recapturing anthropology: Working in the Present* (pág. 137-162). Santa Fe: NM: School of American Research Press.
- Anderson, B.** (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ardèvol, E.** (2005). *Cibercultura / cibercultures. Módulo Docente de la asignatura*. Barcelona: Comunidades Virtuales, 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). "Configurations of culture in North America". *American Anthropologist* (enero-marzo, vol. 34, pág. 1-27).
- Benedict, R.** (2005). *Patterns of culture*. Nueva York: First Mariner books.
- Boas, F.** (1941). *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural* (traducción de *The Mind of Primitive Man*). Buenos Aires: Solar/Hachette (accesible en <http://asodea.files.wordpress.com/2009/09/franz-boas-cuestiones-fundamentales-de-antropologia.pdf>) (consulta 15 de marzo del 2012).
- Boas, F.** (1996). *Els Mètodes de l'Etnologia*. Barcelona: Icària.
- Díaz de Rada, A.** (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.** "Cultura, Lenguaje y sociedad". En: J. S. Kahn (comp.) (1975). *El concepto de cultura: Textos Fundamentales* (escritos de Tylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931), White (1959) y Goodenough (1971)) (pág. 157-248). Barcelona: Anagrama.
- Hall, E. T.** (1977). *Beyond Culture*. Nueva 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* (escritos de Tylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931), White (1959), y Goodenough (1971)). Barcelona: Anagrama.
- Keesing, R. M.** (1974). "Teorías de la cultura". En: Honorio Velasco (1995). *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La Cultura y las Culturas* (pág. 51-82). Madrid: Cuadernos de la Uned.
- Kroeber, A. L.; Kluckhohn, C.** (1952). *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva 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). "Raza e Historia". En: Honorio Velasco (comp.) (1995). *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La Cultura y las Culturas* (pág. 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". En: *Antropologia Social*. Barcelona: UOC.
- Luque, E.** (1985). *Del Conocimiento Antropológico*. Madrid: CIS.

Malinowski, B. (1931). "La Cultura". En: J. S. Kahn (comp.) (1975). *El concepto de cultura: Textos Fundamentales* (escritos de Tylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931), White (1959), y Goodenough (1971)) (pág. 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". *Antropología Cultural* (vol. II). Quito: Aby-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. (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.