

SUSANA NAROTZKY
ICA
New School for Social Research

EL CONCEPTE DE CULTURA I EL PROBLEMA
DE LA DELIMITACIÓ DE LES UNITATS D'ESTUDI:
NOTES CRÍTQUES DE LA HISTÒRIA D'UNA
IDEOLOGIA

En parlar de «l'impacte del canvi d'una preocupació exclusiva per "l'isolat primitiu" sobre la concepció de la cultura per part dels antropòlegs», tractaré d'analitzar per quina via un problema metodològic —la definició de la unitat d'estudi— es relaciona amb una qüestió teòrica —la definició del concepte de cultura a l'antropologia. Ambdues qüestions són assimilades dins un procés històric i són l'expressió ideològica del interessos dels actors.

«L'isolat primitiu» és un legat del particularisme boasià i del funcionalisme de Malinowski, que resultaven de la reacció a les teories evolucionistes de la fi del segle XIX. Els evolucionistes havien remarcat les lleis des d'una perspectiva generalitzada que ho abraça tot. La reacció forçava el retorn a l'etnografia (com a oposició a l'antropologia), el relativisme, el particularisme històric, i dins l'àmbit dels funcionalistes, a les relacions orgàniques que contribuïen a formar una totalitat específica d'una societat determinada. La concepció de cultura resultant és la d'una pauta comuna de comportament que, com Steward observa, emfatitza la tradició i la unitat de «l'isolat primitiu» estudiat: «El concepte de cultura tribal és essencialment relativista. La cultura de qualsevol tradició concreta —les normes i les pautes que es manifesten a través de la tradició— és observada en contrast amb cultures d'altres tradicions. Es veu com a única. La tendència a

emfatitzar la persistència de models —i usualment també de continguts— dins una tradició pallia les diferències qualitatives entre els nivells o estadis de desenvolupament» (Steward, 1979:45). La perspectiva és etnogràfica i reflexa l'experiència directa del treball de camp: un isolat no solament en l'espai, sinó també en el temps.

Quan els antropòlegs americans es van adonar de sobte, al voltant del 1930, que no hi quedaven tants «isolats primitius» primigenis com a resultat de les diverses colonitzacions, centraren llur atenció sobre el canvi cultural i inventaren el concepte d'aculturació: «l'aculturació comprèn tots aquells fenòmens que resulten quan grups d'individus que tenen diferents cultures entren en un continu contacte directe, amb subsegüents canvis dins els patrons culturals originals d'un o d'ambdós grups» (Redfield, Linton, Herskovitz, 1936:149). Però, com reflecteix el Memoràndum de Redfield, Linton i Herskovitz en catalogar els processos d'aculturació —selecció, determinació, integració de trets— i els resultats de l'aculturació —l'acceptació, adaptació i reacció—, les suposicions fonamentals referents a la cultura, no han canviat. Cada cultura es veu com una sèrie única de trets integrals en un model, en una síntesi d'allò que Sydel Silverman anomena el concepte de cultura «aditiu» de Boas i «integrador» de Malinowski (Silverman, 1979:55). Així, la idea que les cultures són totalitats localitzades no es posa en perill, i la unitat d'estudi continua essent el model cultural «homogeni» d'un grup de persones.

No hi ha cap intent d'analitzar els processos històrics que condueixen a la situació de contacte: les cultures confrontades han estat «donades» des del principi, com si haguessin estat congelades dins un iceberg esperant durant segles una col·lisió. No hi ha cap intent d'analitzar els processos de canvi cultural d'una altra manera que no sigui descriptivament i psicològicament (Redfield, Linton, Herskovitz, 1936; Herskovitz, 1937, 1941) o amb un lleu toc d'anàlisi sociològica (Dohrenwend i Smith, 1962).

Un dels millors exemples d'aquesta tendència és el confrontar l'article de Redfield de 1939 «Contacte cultural sense conflicte», amb una molt diferent perspectiva del mateix problema per part de Stavenhagen (1970): «Classes, colonialisme i aculturació», on aquest fa constar: «no és més el fet d'el "contacte"»

entre dues poblacions: els indis i els ladins estan alhora integrats en un únic sistema econòmic, en una mateixa societat» (p. 256). (Tot i que d'alguna manera, Stavenhagen tendeix també a homogeneïtzar excessivament el grup ètnic indi oposat als ladins, això és: «l'indi és un home integrat dins la seva comunitat tradicional, que està lligada a la terra (...). L'indi necessita la terra perquè sense ella perd la seva identitat ètnica i social» (p. 249), ¿Per quina raó, doncs, hom pot preguntar, alguns indis vénen llur terra mentre que d'altres en compren? [250]).

A finals de 1930, Redfield presentà els primers estudis sobre comunitats pageses. Tal com Sydel Silverman ho cita, el concepte de cultura de Redfield és molt semblant al concepte de cultura de Boas més el de Malinowski, però amb un to encara més idealista i romàntic: «una organització d'acords convencionals... que persisteix gràcies a la tradició» (1979:54) (i també Redfield, 1947:298). Al mateix temps, la perspectiva metodològica heretada de la tradició etnogràfica no ha variat: la unitat d'estudi és «l'isolat primitiu» àlies «petita comunitat» (1960a:4).

Però quelcom molt important *ha* variat o, si hi era la major part del temps, ha sortit a la superfície com un fet obvi: l'*objecte* d'estudi no és ja un «isolat». Les comunitats pageses formen part de societats complexes, i fins i tot Redfield, que defensa quasi místicament la qualitat holística (1960a:9-10) de la «petita comunitat», és forçat a admetre que «la petita comunitat que estudiarem probablement avui no és precisa, i està clarament inclosa dins altres comunitats amb les quals resta lligada la seva sort» (1960a:113-114). Evidentment, ha d'admetre el defecte del seu propi concepte de petita comunitat autosuficient. Aquesta terrible situació el precipita cap a un forat negre: «¿Com, descrivint la petita comunitat, podem incloure el fet que és una comunitat dins d'altres comunitats, una totalitat dins d'altres totalitats? ¿És possible descriure com un tot una comunitat, la vida de la qual és modificada per part d'altres comunitats, en la vida local de la qual troben institucions i càrrecs importats recentment? ¿Quines pautes de pensament ens serveixen per concebre i descriure una totalitat que està alhora inclosa dins d'altres totalitats i també en part impregnada per elles?» (1960a:114). (Imagino la seva angoixa!) De la contradicció palpable entre la unitat d'estudi «tradicional» i l'objecte d'estudi real, Redfield crea un

compromís en el continu folk-urbà, el qual, en *coup de génie*, és capaç de conciliar en un «tot»: a) el seu concepte de cultura; b) el seu enfocament metodològic i c) el fet innegable de la integració en un sistema més gran. La manera per la qual funciona la seva màgia és individualitzant les «qualitats de les relacions» (1960a:124-125) com a variable bàsica de canvi. D'aquesta manera ell és capaç de conservar el seu isolament cultural i mentrestant reconèixer que existeix una connexió amb d'altres entitats culturals ordenades jeràrquicament seguint les «qualitats» de les seves relacions (estretament relacionades amb la dimensió demogràfica de l'assentament, simplement!). A mesura que avancem des del tipus de societat nuer cap a la ciutat, anem, senzillament, saltant d'una «qualitat» a una altra; i el pagès que habita en una comunitat de tipus mitjà (la petita comunitat) es troba en la mateixa situació quan va a la ciutat (o quan es relaciona amb les institucions d'origen urbà): la «qualitat» de les seves relacions no és la mateixa —ara com ara. Conscientment o inconscientment, la «qualitat» reaccionària del seu continu folk-urbà és esbalaïdora.

A diferència del propòsit de Redfield de conciliar els conceptes tradicionals de cultura, de canvi cultural o aculturació, i la perspectiva metodològica, a l'estudi de societats complexes per un *tour de force*, Julian Steward confronta el problema i tracta d'elaborar nous conceptes. El seu concepte bàsic de cultura no procedeix directament de l'estudi de societats complexes, sinó de la seva aproximació a l'ecologia cultural: «D'acord amb la perspectiva holística, tots els aspectes de la cultura són funcionalment interdependents els uns amb els altres. Els graus i les menes d'interdependència, però, no són els mateixos en tots els trets distintius. En un altre lloc he proposat el concepte de *nucli cultural* —la constel·lació de trets distintius que estan més íntimament relacionats amb les activitats de subsistència i els arranjaments econòmics. El nucli inclou tants patrons socials, polítics i religiosos com es determini empíricament que estan estretament relacionats amb aquests arranjaments» (1979a:37). Com Sydel Silverman assenyala (1979:57-58-59), aquesta nova perspectiva de prioritats causals és un canvi radical del concepte de cultura que remarca l'organització de les activitats de subsistència; quelcom més estretament relacionat al que pot anomenar-se un mode de producció. Però Steward no solament transforma el concepte de

cultura: enfrontat a un estudi de Puerto Rico, una societat complexa, és conduït a canviar la unitat d'estudi i la seva manera d'enfocar-la, adquirint la idea dels diversos nivells d'integració socio-cultural (Steward, 1979:47). El fet que la unitat d'estudi és una nació que integra els diferents segments socio-culturals amb els subgrups «localitzats» i «horitzontals» (Steward, 1979: 47), modifica encara més el seu concepte original de cultura, en ésser aplicat a societats complexes: «la cultura d'una nació moderna no és simplement una norma de conducta, que pot esbrinar-se bé observant-ho tot, o una mostra representativa de casos particulars. Els diferents grups d'individus són substancialment dissemblants en molts aspectes» (Steward, 1979:46). Així, és l'estudi d'una societat complexa el que origina el canvi metodològic, però l'origina perquè existeix un canvi inicial del focus d'atenció en el concepte de cultura que remarca «les activitats de subsistència i els arranjaments econòmics» en lloc de les normes de conducta.

Wolf, Mintz i Manners desenvolupen la tendència teòricament proposada per Steward. La «petita comunitat» és rebutjada com a unitat metodològica d'estudi, encara que continua essent el mètode d'estudi en molts casos (Cf. Manners, 1957:81-82; Padilla, 1957:22). Els factors socio-econòmics s'emfatitzen en tots els estudis i tot seguint els grups «horitzontals» de Steward, augmenta l'atenció donada a les diferències de classe (Golkind, 1965; Wolf, 1957; Lewis, 1951). D'altra banda, els processos històrics esdevenen importants (Strickon, 1965; Wolf, 1956, 1957, 1969) i les situacions del present són analitzades com a resultat de les influències socio-econòmiques de la història: de Wolf Cf. «Les comunitats corporatives tancades» (1957) o els seus «grups marginals» de temps colonial transformats en «agents» econòmics i polítics de les relacions nació-comunitat (1956) per influència de la història.

¿Quin és el concepte de cultura resultant d'aquesta nova perspectiva? S. Silverman defineix el de Wolf com les «pautes de conducta *derivades històricament*» (1979:64), però ens podem preguntar què en pensa Wolf quan parla de «formes culturals» (1956:1072, 1959:142-143) i diu que una «forma cultural no solament posa els límits al camp de la interacció social. També indica l'orientació per la qual aquesta interacció pot anar-hi per

canviar les regles del joc quan es fa necessari» (1959:142). Són formes culturals algunes de les característiques que ell cita: unes línies més avall: «trets materials, costums matrimonials, actituds religioses» (1959:143). Ell defineix la cultura com «les formes desenvolupades històricament mitjançant les quals els membres d'una societat determinada es relacionen» (1959:42). Però, ¿quines són aquestes «formes»; què expressa S. Silverman amb el terme «patrons de conducta»? Són vistos com una estructura en la qual es dona l'acció social o la «maniobra humana»? ¿Què en pensa Wolf quan parla del capitalisme com a sistema cultural (1959:276)? ¿Està indicant un concepte de cultura que sintetitzaria «les maniobres humanes» i els «patrons de conducta»? Penso que sí. Em sembla que Wolf tracta de dinamitzar el concepte de cultura: contra la idea de «tradició» ell col·loca la història, però contra la immobilitat de l'esquema dels patrons culturals només és capaç d'arribar a l'esfera de la «societat» i adoptar la idea de la «maniobra humana» (1959:142); però no és capaç de canviar la seva perspectiva conceptual des d'un criteri objectivitzat a un criteri processual. Penso que Wolf està entrempat en el legat de Steward de «la constel·lació de trets distintius» (parlant del nucli cultural, 1979:37), tot i que aquests no siguin ja els «trets» dels particularistes, sinó que representen grups jeràrquicament organitzats, resten com a imatges estàtiques d'una situació, formes, casos objectivitzats. (Aquesta crítica no considera el darrer llibre de Wolf, *Europe and People without History* [1982] que, precisament, solventa brillantment el problema.)

L'extensió de la unitat metodològica d'estudi a la totalitat del món, apareix a l'esfera acadèmica com a resultat de la consciència política del paper dels científics socials en l'expansió mundial de l'imperialisme capitalista o en la lluita en contra d'ella, que ve relacionada amb la guerra del Vietnam i el projecte Camelot (Berreman, Gjessing, Gough, 1968; Stavenhagen, 1971). També relacionats amb el desenvolupament de la teoria de la dependència i la teoria del Sistema Mundial, foren institucions com el Instituto Indigenista de Mèxic i l'ECLA, i el debat polític que va tenir lloc al seu voltant. Ara el focus d'estudi és la formació social capitalista i la seva extensió mundial. Som a l'altre extrem de «l'isolat primitiu». Les anàlisis es refereixen a l'expansió del capitalisme fora de la seva àrea d'origen. Els estudis es centren

en com el centre explota la perifèria. Amb el legat conceptual de Marx intenten aclarir els mecanismes d'aquesta explotació. I d'aquesta preocupació sorgeix un debat intern entre aquells que veuen les relacions de producció, això és, treball lliure, com a un aspecte determinat del mode de producció capitalista i remarquen la diferència conceptual del mode de producció i formació social (Laclau, 1971); i aquells que veuen l'aspecte determinant del capitalisme en les relacions d'intercanvi de mercat (Frank, 1969; Wallerstein, 1974). Però quin és el concepte de cultura que sorgeix de la teoria del Sistema Mundial? Pràcticament cap. La cultura sembla desaparèixer. Wallerstein ho esmenta quan afirma «l'únic tipus de sistema social és un sistema mundial que nosaltres definim simplement com una unitat amb una sola divisió del treball i sistemes culturals múltiples» (1974:390). Això no significa gaire. Amb Laclau (1971:33) hom treu la impressió que la cultura és quelcom isomòrfic al mode de producció. És això? En general la història desbanca la cultura i obté tot el crèdit com a força processual. Els antropòlegs, doncs, esdevenen historiadors?

Les crítiques a la perspectiva del Sistema Mundial han remarcat el perill de la globalització excessiva (Mintz, 1977) i la necessitat de redefinir la unitat d'anàlisi viable (Mintz, 1977:263). Cardoso assenyala l'adopció, entre els teòrics de la dependència, d'una forma de veure la perifèria com a passiva mentre que el centre obté tota la credibilitat per ésser el motor de la història (1977:14). Ell critica sobretot la formalització de la teoria de la dependència com un cos consistent d'hipòtesis: «Aquesta mena de definició de la noció de dependència també modifica el "camp teòric" del seu estudi en comptes de fer una anàlisi dialèctica dels processos històrics, entenent-los com a resultat de la lluita entre les classes i entre els grups que defineixen llurs interessos i valors en el procés de l'expansió d'un mode de producció, la història és formalitzada» (1977:15). Aidan Foster-Carter (1978:77) critica «l'economisme estret» del debat i indica la necessitat de posar més atenció sobre altres «casos» i «pràctiques» que no sobre l'economia, principalment la política, per no mencionar aquelles àrees (ideologia, religió, parentiu) que corresponen a «la consciència que té la gent de la seva posició», també enfocant la revalorització de «la classe, vista com a medidora entre (per simplificar) modes de producció i acció humana». En qualsevol

cas, hom treu la impressió que és mitjançant la «classe» i la «lluita de classes» que la cultura torna a entrar al camp. Perquè és a nivell de relacions de classe on la lluita s'objectivitzà: grups de persones unides per interessos comuns s'interrelacionen amb altres grups amb interessos diferents. En cert sentit estem reincorporant «la idea de l'isolat primitiu» (Cf. l'isolat socio-econòmic del proletariat rural de Mintz, 1953:140), però tan sols molt i molt tangencialment. En qualsevol cas la cultura és relacionada amb la classe encara que no sigui isomòrfica amb la classe. I la cultura, sigui quin sigui el seu significat, és la substància de què està feta la lluita de classes.

Vegem què és el que aporta a tot aquest debat el concepte de cultura de Geertz. Per a Geertz (1973), la cultura humana és l'acció simbòlica i la cultura és el context dins el qual l'acció esdevé simbòlica i així intel·ligible. Tot i que diu que l'home ha filat ell mateix aquests «teixits de significat» (això és, la cultura) (1973:5) mai no arribem a veure *com*, i així aquesta definició esdevé un concepte inútil. Així i tot, penso que, d'una manera o d'una altra, aquest nou concepte de cultura és el fonament del que considero com a intents prometedors que tornen a analitzar la lluita de classes i els problemes de dependència, com és el cas de *The Devil and Community Fetichism in South America* de Michael Taussig (1980), per exemple. El problema amb el concepte de cultura de Geertz és que allò que li serveix per interpretar l'acció humana (això és, la cultura) és per si mateix el resultat de l'acció humana. I, per bé que això podria ésser el cas, llavors el que ha d'ésser conceptualitzat com a cultura és aquesta acció bipolar entre l'estructura del significat i la pràctica (Cf. Sahlins, 1981). Quelcom al nivell conceptual dels processos. Quelcom molt semblant a la praxis.

Traducció: Yolanda Betencourt

Bibliografia

BERREMAN, GJESSING, GOUGH

1968 *Social Responsibilities Symposium*, CA 9:391-435.

CARDOSO

1977 «The consumption of dependency theory in the United States», *Latin American Research Review*, 12 (3):7-12.

DOHRENWEND i SMITH

1962 «Towards a theory of acculturation» (SWJA), 18:30-39.

FOSTER-CARTER

1978 «The modes of production controversy» (NLR), 67:19-38.

FRANK

1969 *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Nova York, Monthly Review.

GEERTZ

1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, N.Y.

GOLDKIND

1965 «Social stratification in the peasant community Redfield's Chan Kom reinterpreted», AA, 67:863-884.

HERSKOVITZ

1937 «The significance of the study of acculturation for anthropology», AA, 39:259-264.

1941 «Some comments on the study of cultural contact», AA, 43: 1-10.

LACLAU

1971 «Feudalism and capitalism in Latin America», NLR, 67:19-38.

LEWIS

1951 *Life in a Mexican Village*, Urbana, Univ. of Illinois Press.

MANNERS

- 1957 «Methods of community analysis in the Caribbean» a Vera Rubin ed. *Caribbean Studies: a symposium* Seattle Univ. of Washington Press.

MINTZ

- 1953 «The folk-urban continuum and the rural-proletarian community», *ALS*, 59:136-143.
- 1977 «The so-called world system: local initiative and local response», *Dialectical Anthropology*, 2:253.

PADILLA

- 1957 «Contemporary social-rural types in the caribbean region» a Vera Rubin ed., *Caribbean Studies*.

REDFIELD

- 1960a *The Little Community*, Univ. of Chicago Press.

SAHLINS

- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, Michigan.

SILVERMAN

- 1979 «The peasant concept in anthropology», *JPS*, 7:49-69.

STAVENHAGEN

- 1970 «Classes, colonialism and acculturation» a Horowitz, ed., *Masculines in Latin America*, Oxford U.P., N.Y.
- 1971 «Decolonializing applied social sciences», *Human Organization*, 30:333-357.

STEWART

- 1979a «The concept and method of cultural ecology» a *Theory of Cultural Change*, Urbana, Univ. Illinois.
- 1979c «Levels of socio-cultural integration» a *Theory of Cultural Change*.

STRICKON

- 1965 «Hacienda and plantation in Yucatan: an historical ecological

consideration of the folk-urban continuum in Yucatan», *América Indígena*, 25:35-63.

TAUSSIG
1980 *The Devil and Community Fetichism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

WALLERSTEIN
1974 «The rise and future demise of the world capitalist system», *CSSH*, 16:387-415.

WOLF
1959 «Specific aspects of plantation systems in the new world» a Rubin, *Plantation Systems of the new world*.

1956 «Aspects of group relations in a complex society».

1957 «Closed corporate communities in Mesoamerica and Central Java», *SWJA*, 13:1-8.

1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Nova York, Harper and Row.

1982 *Europe and the People without History*, University of Chicago Press.