

TEMA 2

Conceptos fundamentales de la Antropología Social

Índice de contenido

- 2. Conceptos fundamentales de la Antropología Social
 - 2.1. Cultura
 - 2.2. Símbolo y sistema simbólico
 - 2.3. Etnocentrismo
 - 2.4. Relativismo cultural
 - 2.5. Comunidad
 - 2.6. Bibliografía

2. Conceptos fundamentales de la antropología social

En este capítulo se analizan algunos de los conceptos principales y estratégicos de la antropología social. El conocimiento sobre los mismos ofrecerá al alumnado el marco teórico fundamental para el estudio y comprensión de los temas posteriores.

2.1. Cultura

El concepto de cultura es central para la disciplina antropológica. En el primer tema ya se han adelantado algunas de las características fundamentales de éste por tratarse del objeto de estudio de la antropología social. A continuación, se recogen de nuevo de manera resumida para posteriormente, seguir avanzando en el conocimiento de este término.

La interpretación científica del concepto cultura nada tiene que ver con aquella visión popular del término que lo concibe como sinónimo de civilización y de excelencia estética. De hecho, a la antropología social no le interesa esta particular concepción de la cultura entendida como refinamiento o desarrollo racional. En realidad, la cultura, desde la concepción antropológica del término, *está en todas partes* (Hannerz 1998: 55). Este hecho conlleva importantes implicaciones metodológicas ya que implica que se puede conocer una determinada comunidad o colectivo analizando aspectos relacionados con su vida cotidiana. Como consecuencia de esta idea se ha producido una definición de cultura que aunque simple, resulta a su vez bastante concisa: *la cultura es el modo de vida de un pueblo* (Maestre 1983: 80)

2.1.1. Cultura y culturas. Perspectiva universalista Vs. perspectiva particularista.

La concepción antropológica de cultura ha producido dos grandes orientaciones teóricas en torno a este término: la perspectiva universalista y la perspectiva particularista. La primera entiende la Cultura (en mayúscula y singular) como una característica única y específica del ser humano. A la segunda, por el contrario, lo que le interesa es la concreción de cada cultura en su determinado contexto espacio-temporal, en definitiva, las culturas (en plural).

2.1.1.1. La interpretación universalista sobre la Cultura.

La interpretación universalista sobre el concepto Cultura tiene su origen en el movimiento cultural europeo de la Ilustración (el siglo XVIII). En concordancia con los principios humanistas característicos de este movimiento burgués, el objetivo final en relación a la Cultura era el de determinar qué aspectos comunes unían a la especie humana, en definitiva, establecer los universales culturales a través del análisis comparativo. De esta forma lo que realmente se pretende es poder llegar a una definición generalmente válida de Cultura.

La primera gran premisa que orienta la interpretación universalista es que Cultura es todo aquello que se contrapone a Naturaleza. Los seres humanos somos los únicos animales que poseemos la capacidad de adaptarnos a nuestro entorno y dar respuesta así a las exigencias de éste mediante la Cultura. Pero a diferencia de la adaptación biológica, la adaptación cultural nunca es pasiva ya que también permite la transformación del medio para adaptarlo a las necesidades de las personas. La invención y desarrollo de la tecnología permite que esto sea así. Por ello, para ser concisos la relación entre Cultura y Naturaleza es dialéctica porque se produce en ambas direcciones. En cualquier caso, la Cultura es lo que diferencia a los seres humanos del resto del mundo animal.

A modo de ejemplo. Se dice que los miembros de la cultura Inuit propia de los pueblos indígenas que habitan el Ártico (popularmente conocidos como Esquimales) utilizan más de 30 palabras diferentes para referirse al color que nosotros identificamos como blanco. En relación a esto, también son capaces de identificar 20 estados diferentes de la nieve.

Este conocimiento totalmente localizado es fundamental tanto para el desarrollo de la economía local como para la propia supervivencia del grupo en este medio especialmente hostil. La adaptación a las exigencias del lugar ha condicionado la cultura del grupo el cual ha desarrollado un sistema simbólico específico para ello al tiempo que interviene el mismo para su propio beneficio.

Afirmamos, por lo tanto, que la Cultura es un **fenómeno** exclusivamente **humano**. De hecho, es imposible hablar de la existencia de un ser humano sin cultura (Maestre 1983:79). En este sentido, la **Cultura** (en mayúscula y singular) no es sólo una característica específica y particular de los seres humanos sino que en realidad, es inherente a la propia condición humana. En este sentido, la cultura representa una **cualidad universal** porque responde a una necesidad primordial de la especie humana, nos referimos a la **necesidad de adaptación**.

Ulf Hannerz (1998) siguiendo a Robert Redfield (1957) opina que el ser humano es un animal inacabado en tanto que biológicamente resulta ineficaz para desarrollarse satisfactoriamente en su entorno. Por ello, los humanos cubren el vacío informacional mediante su participación en la vida social momento en el que adquieren la cultura del grupo. En definitiva, las personas se completan por medio de la cultura entendida ahora no como universal sino por las formas concretas que la cultura adquiere dentro de cada grupo o comunidad (Hannerz 1998:64). En definitiva, la especie humana es una especie inacabada ya que necesita la cultura para sobrevivir. Por ello, el ser humano es principalmente un ser social que desde el mismo momento en el que nace está inserto en una determinada comunidad con una cultura concreta.

Algunos antropólogos han definido de manera muy simple aunque no menos aclaratoria, el concepto de cultura. Una de las definiciones ofrecidas en este sentido afirma que la cultura es la **'herencia social'** (Linton en Maestre 1983:79). Al definir la cultura como todo aquello que **se transmite de generación en generación** se está haciendo hincapié en un aspecto fundamental de la misma. Por un lado, que se trata de

una realidad que es **grupalmente compartida** y por otro, que la forma de transmisión es el **aprendizaje**. Tal y como han defendido Redfield y Hannerz, la cultura no se adquiere biológicamente. De hecho, se podría definir la Cultura, en términos generales, como todos aquellos elementos o características que no forman parte de nuestra biología y que adquirimos mediante el aprendizaje en tanto que seres humanos. La existencia de la Cultura implica que las personas poseen una capacidad *a priori* que la posibilita. Nos referimos a la capacidad de aprender de otras personas. Por lo tanto, la Cultura no pertenece al individuo, es **supraindividual** (Maestre 1983:127), es decir, **grupales y colectiva**.

Efectivamente las personas aprenden la cultura de su grupo pero en todo proceso de aprendizaje entran siempre en juego condicionantes personales que tienen que ver con aspectos psicológicos de las personas. Este hecho produce que el resultado de ese proceso de aprendizaje resulte siempre genuino y se establezcan pequeñas variaciones en cada caso. En consecuencia, la adquisición cultural o el aprendizaje de la cultura no es un proceso pasivo. Este aprendizaje tiene siempre lugar en un contexto y una situación histórica concreta y por ello, los resultados son diferentes. Las personas integramos los mensajes de nuestra cultura pero al mismo tiempo, gracias a nuestra práctica diaria también adecuamos ese aprendizaje y lo ubicamos en nuestro propio contexto. La acción social, por lo tanto, transforma la cultura. Así, al proceso de aprendizaje de una determinada cultura al que todos los seres humanos estamos sometidos desde el mismo momento en el que nacemos y que nunca cesa a lo largo de nuestra vida se denomina **enculturación**.

El término **enculturación** se refiere al proceso mediante el cual las personas integramos la tradición cultural de nuestro grupo. Volviendo a lo dicho hasta ahora, la enculturación es la transmisión de generación a generación de la propia cultura la cual se efectúa gracias a un proceso de aprendizaje tanto consciente como inconsciente. En este sentido, el valor de la cultura es indiscutible para poder conocer y valorar tanto las propias actitudes, acciones y sentimientos así como los ajenos. La cultura está presente en todos los ámbitos de la vida de las personas y esto es precisamente lo que el antropólogo Ulf Hannerz quiere constatar con esta frase: *la cultura está en todas partes*

(1998:55). Por ello, la enculturación es un proceso que nunca cesa y que se produce en todos los ámbitos de la vida de las personas.

A modo de ejemplo. Las dos instituciones más importantes para la transmisión y el aprendizaje de la cultura en nuestra sociedad son la familia y la escuela a pesar de que cada vez toman mayor relevancia otros especialmente relacionados con las nuevas tecnologías o los medios de comunicación (la televisión, internet, las redes sociales, etc).

Algunas formas posibles de enculturación consciente son los cursos, charlas o seminarios impartidos por una o varias personas expertas en temas relacionados, por ejemplo, con aspectos de la cultura de ese grupo. También se produce cuando el maestro o la maestra enseña a su alumnado a comportarse de una determinada forma en cada contexto; en el patio, en el aula, en la biblioteca, en el museo, etc.

Algunas formas posibles de enculturación inconsciente se producen cuando participamos en un grupo y se establecen los diferentes roles dentro del mismo de manera no explícita, cuando al interactuar con otras personas, observamos y aprendemos la disposición de su cuerpo respecto a nosotros y al resto, etc.

Otra característica universalmente compartida por la Cultura es que se trata de una realidad **estable y cambiante** al mismo tiempo. El cambio siempre está presente en cualquier fenómeno cultural pero para que una cultura se mantenga como tal y perdure en el tiempo resulta fundamental que las creencias, valores y características centrales de la misma permanezcan inmóviles en el tiempo. Precisamente estas creencias, valores y características centrales que permanecen durante más tiempo a pesar de los cambios producidos en otras son las que contribuyen a distinguir y diferenciar unas culturas de otras. Representan, dicho de una manera concisa, la esencia de esa cultura. En consecuencia, la reafirmación de la identidad grupal se basará precisamente en estos rasgos por ser los que más claramente contribuyen a diferenciar un determinado grupo del resto. Toda cultura, por lo tanto, participa de una cierta dosis de permanencia y otra de cambio. Sin embargo, cuando los cambios vividos influyen en los valores, ideas o creencias centrales, entonces debemos de hablar de transformación cultural.

A modo de ejemplo. La invención de la primera lavadora eléctrica en el año 1901 por el ingeniero estadounidense Alva John Fisher supuso un importante cambio para la cultura occidental que afectó especialmente a las mujeres más privilegiadas que consiguieron uno de estos aparatos en sus hogares. Ya no era necesario emplear tanto tiempo y esfuerzo para realizar la dura tarea que consistía la colada familiar. La lavadora eléctrica permitía limpiar

más ropa empleando menos tiempo. Estas mujeres ganaron tiempo y esfuerzo que en la mayoría de los casos invirtieron en la realización de otras tareas domésticas.

A pesar del cambio que la lavadora propicio en el día a día de algunas mujeres occidentales, aquello en ningún momento supuso una transformación de la cultura occidental. Este importante avance tecnológico no liberó a las mujeres de la época de la responsabilidad de tener que realizar la colada familiar incluso, ese ahorro de tiempo que ofrecía el invento se destinó a la realización de otras tareas del hogar.

La invención de la lavadora eléctrica no cambió el sistema de valores y creencias fundamentales de la sociedad occidental por lo que el sistema continuaba estructurado según la división sexual del trabajo el cual otorgaba a las mujeres la responsabilidad del trabajo reproductivo entre el que se encontraba la limpieza de la ropa. Y por supuesto, la invención de la lavadora eléctrica en ningún momento favoreció la realización por parte de los hombres de esta tarea doméstica.

La última característica de la Cultura es que es **holística**. Todos los elementos que componen la cultura (las costumbres, las creencias, los valores, las instituciones, los objetos, etc.), se encuentran estrechamente interrelacionados componiendo así un sistema integrado. El concepto de sistema es estratégico porque implica que cuando uno de los elementos que componen el sistema cambia, esto tiene consecuencias en el resto del conjunto también. Esto se debe a que la conexión entre todos esos elementos no es algo casual sino que se trata de un sistema lógico bien integrado e integral que asegura el funcionamiento del conjunto. En definitiva, la cultura es integral porque llena la vida de los miembros del grupo en tanto que comprende los detalles más mínimos (la postura en el sueño, la forma de cocinar los alimentos, la canalización de los impulsos eróticos o la forma de sentarse a la mesa) (Maestre 1983:131-132).

A modo de ejemplo. Siguiendo con el ejemplo anterior, en la segunda mitad del siglo XX muchas mujeres procedentes de sociedades industrializadas comenzaron a salir de sus hogares para trabajar también fuera de ellos. Es decir, se introdujeron en el sistema productivo.

Esta introducción de la mujer en el ámbito productivo se produjo de manera masiva y en poco tiempo supuso una importante transformación de la norma que regía la división sexual del trabajo. Esta introducción en el trabajo productivo por parte de las mujeres conllevó la transformación de los roles históricamente atribuidos a las mujeres dentro de la cultura occidental.

Esta transformación que tuvo su origen en el sistema laboral, en poco tiempo también generó otro tipo de cambios en otros ámbitos sociales como en el modelo familiar o los roles de género. Este hecho demuestra la interconexión existente entre los componentes de la cultura y su disposición sistémica.

2.1.1.2 La interpretación particularista y la diversidad cultural

Para seguir avanzando, vamos a retomar de nuevo la doble perspectiva teórica en torno a la cultura para ubicarnos ahora en la **concepción particularista** del término. La interpretación particularista del concepto cultura tiene su origen en el movimiento cultural y político alemán del Romanticismo (siglo XIX). El principio general que lo caracterizó fue la ruptura con la búsqueda de reglas estereotipadas característico de la Ilustración, entre las que se encuentran, la búsqueda de los universales de la Cultura. Por el contrario, a la concepción particularista lo que le interesa es la concreción de cada cultura en su contexto espacio-temporal particular. Todas las personas nos desarrollamos con la presencia de un conjunto particular de reglas culturales transmitidas de generación en generación. Éstas son las culturas específicas o tradiciones culturales que más adelante, estudiarán los y las antropólogos (Kottak 1997:22). Para ello, las culturas se analizarán como universos autónomos cada cual posee su propia esencia que deriva de su concreción histórica. La teoría antropológica que ha llevado al extremo esta orientación es el Particularismo Histórico de Franz Boas. Tal y como podremos comprobar en el siguiente tema, este antropólogo realizó una importante contribución teórica al estudio de las culturas con la creación del concepto de relativismo cultural. Sin embargo, cuando se lleva al límite este concepto surgen problemas teóricos y metodológicos que derivan del hecho de interpretar las culturas de manera aislada, sin interconexión alguna entre ellas.

Más allá de esta concepción autónoma y esencialista de las culturas que tal y como comprobaremos más adelante, en la fase actual de la globalización tiene aún menos sentido que nunca, la interpretación particularista de la cultura ofrece aportaciones muy interesantes para el análisis de la **diversidad cultural**. Según la misma, las culturas representan la concreción histórica de la Cultura. La diversidad cultural surge, por lo tanto, como resultado de la tradición histórica de cada grupo social en cada contexto determinado. Por ello, el desarrollo cultural ha producido diferentes realidades en distintos espacios y momentos históricos. Por lo tanto, lo auténticamente verdadero, lo que sí que podemos afirmar sin miedo a equivocarnos es que aquello que

nos une como especie humana es la diversidad de las formas culturales. Esto implica, en primer lugar que no existe una única definición generalmente válida sobre Cultura. En segundo lugar, que a pesar de las diferentes características de las culturas éstas nunca serán cuantitativamente comparables ni medibles. Las diferencias entre las culturas nunca consisten en diferencias de grado sino en diferencias cualitativas que deberán ser interpretadas en su propio contexto y por ello, todas las culturas tienen la misma importancia. En tercer lugar, aunque la diversidad está presente y es un hecho más o menos observable, para identificarla y comprenderla adecuadamente resulta necesario analizarla también antropológicamente. El estudio antropológico sobre la diversidad cultural favorece la eliminación de los posibles prejuicios que pudieran surgir en torno a una determinada realidad cultural. Finalmente, las culturas no representan entidades autónomas y herméticas y por lo tanto, no es posible estructurarlas jerárquicamente. De hecho, la realidad mundial no se encuentra fragmentada en culturas diferentes, lo que se produce es un continuo sin fronteras pero con una gran variedad de características (Hannerz 1998: 59). La diversidad cultural forma parte del contexto mundial actual, las grietas, las fracturas y la fragmentación cultural, por el contrario, no existen.

2.1.1.3. Diversidad cultural y globalización

La globalización es concebida popularmente como el proceso de homogeneización de todos los aspectos de la vida social. Como resultado de este proceso, la humanidad se dirige inevitablemente hacia la ‘aldea global’, por lo menos en teoría. El concepto de ‘aldea global’ proviene del de ‘tribu planetaria’ acuñado por primera vez por el sociólogo Marshall McLuhan en la década de 1960. Con ‘tribu planetaria’, McLuhan ante todo quiso constatar que la nueva organización mundial surgida por el uso de las nuevas tecnologías quedaba superpuesta a las tradicionales fronteras políticas. La aldea global es una realidad virtual que en teoría, se sobrepone a la realidad empírica.

Sin embargo, el concepto de ‘aldea global’ es, en realidad, producto de una particular interpretación sobre el fenómeno de la globalización que si bien hegemónica,

no es la única ni, posiblemente, tampoco sea la verdadera. Esta interpretación a la que me refiero es aquella que afirma que la globalización supone una nueva fase mundial donde un determinado modelo socioeconómico (neoliberal) y cultural (occidental) ha superado al resto y se expande inevitablemente a todo el mundo. El uso de las tecnologías de la información en la actualidad favorece la divulgación de este modelo y por lo tanto, la homogeneización social, económica y cultural. Algunos sociólogos, a la sociedad resultante de esta supuesta fase de homogeneización la denominan sociedad posindustrial, sociedad de la información o sociedad poshumana.

Frente a la teoría de la homogeneización y de la aldea global nos encontramos con otra interpretación contrapuesta. Según esta teoría, la globalización no representa una nueva fase desconocida hasta ahora para la humanidad. La globalización es, en realidad, la fase actual del proceso de mundialización. En la actualidad, la mundialización toma un carácter único que proviene del uso de las nuevas tecnologías y las redes de comunicación, las cuales, favorecen su aceleración. Este proceso, sin embargo, comenzó en el siglo XV cuando Cristobal Colon llegó y ocupó América. En definitiva, la globalización no se puede separar de otros eslabones del proceso social y de la realidad mundial que la han precedido. La globalización es producto de la cadena de acontecimiento que comenzaron a gestarse con el Renacimiento. Si bien es cierto que en las últimas tres décadas este proceso de mundialización se ha visto fuertemente acelerado debido al papel que las nuevas tecnologías juegan en este momento y esto es, precisamente, lo que distingue a la realidad actual de la anterior.

Siguiendo con esta última interpretación definiremos la globalización como un fenómeno multidimensional que produce una realidad plural cuyos efectos no sólo se aprecian en el ámbito económico sino en todos los ámbitos y también en el cultural (Moreno 1999). La cultura se encuentra fuertemente interrelacionada con fenómenos de carácter económico, social y político por lo que si éstos sufren los efectos de la globalización, debemos pensar que también lo harán las culturas.

Una de las consecuencias directas que el proceso de globalización ha producido en la cultura ha sido la necesidad de reafirmación de las identidades locales ante la amenaza homogeneizante. Este proceso, conocido como **localización**, representa la otra cara de la globalización y ambas tendencias fluyen de manera simultánea hecho que corrobora la falacia de la homogeneización mundial.

Los estudios locales y comunitarios realizados por la antropología social evidencian los efectos que la acción humana ejerce dentro del contexto globalizado. Esta acción, en la práctica, produce una gran diversidad y multiplicidad de respuestas localizadas ante la realidad socioeconómica global. Por ello, la globalización no es sinónimo de homogeneización ya que el actual proceso de mundialización está produciendo, al mismo tiempo, la proliferación de formas de localización o lo que es lo mismo, el surgimiento y resurgimiento de las identidades locales. Por lo tanto, la **globalización** en la práctica es **generadora al mismo tiempo de homogeneidad y diversidad cultural**.

Ana Rosas Mantecon (1993) recoge algunos de los aspectos más interesantes de la dimensión cultural de la globalización. La primera consecuencia de la globalización en el ámbito de la cultura es el distanciamiento entre el tiempo y el espacio. Con el uso de las nuevas tecnologías, aplicadas especialmente en el ámbito de las comunicaciones, la noción de tiempo se separa de un espacio determinado prevaleciendo así la instantaneidad de los tiempos locales. En segundo lugar, surge la desterritorialización de la cultura que consiste en la reproducción de modelos culturales lejos de sus lugares de origen. Esto produce el debilitamiento de los Estados-nación puesto que sobre los límites territoriales prevalecen ahora nuevas fronteras virtuales. En tercer lugar y como consecuencia del debilitamiento de los Estados-nación, surge el fenómeno de la reterritorialización o resurgimiento de las identidades locales. Este hecho también tiene relación con la reactivación de la etnicidad en las sociedades multiculturales. Otro elemento característico de la dimensión cultural de la globalización es el surgimiento de culturas globales. La proliferación y reactivación de la diversidad y particularidad local se produce como respuesta ante la amenaza de la consolidación de una cultura global. Algunos de los efectos del proceso de homogeneización se aprecian en el hecho de que

grupos de personas que habitan en diferentes lugares, sin embargo, comparten cierta visión del mundo, necesidades de consumo, hábitos cotidianos y aspectos estéticos. En quinto lugar surge el fenómeno de la hibridación. Con hibridación nos referimos al proceso que consiste en que las culturas asimilan y reformulan a la vez los elementos de la cultura mundial. De esta forma, ambas culturas se influyen mutuamente generando así un modelo diferente a los dos anteriores. La globalización transforma las culturas, supera las fronteras o límites entre éstas pero lejos de dirigirse hacia una única cultura, lo que hace es favorecer la proliferación de la diversidad cultural mediante la reactivación de lo local y la mezcla entre culturas.

2.1.2. Cultura material y cultura ideacional

Además de los dos principios generales u orientaciones teóricas en torno a la interpretación de la cultura (la universalista y la particularista), existe otra doble explicación en relación al análisis del contenido de la cultura. Nos referimos al materialismo y al idealismo (Buxó 1982: 150). El primero antepone el papel de los artefactos y la tecnología en la constitución cultural mientras que el segundo pone el acento en los elementos intangibles e ideales que componen la misma.

El componente ideacional o intangible de la cultura se refiere a los ideales, objetivos, significados, valores y normas que la componen. La base principal de las ideas que constituyen la cultura son los símbolos y los sistemas simbólicos. En consecuencia, para que haya cultura tiene que preexistir cierta capacidad entre las personas nos referimos al pensamiento simbólico. Esta habilidad, la de simbolizar, sólo existe entre la especie humana por ello la cultura es una característica exclusiva de nuestra especie. Visto así, la orientación ideacional afirma que la cultura se compone de símbolos y sistemas simbólicos. Más adelante estudiaremos qué es un símbolo.

Por otro lado, el materialismo antepone la materia tangible y la tecnología como principios definidores de la cultura. Toda cultura se compone de utensilios y tecnología

que hacen posible que se produzca la interacción entre las personas que componen el grupo (el teléfono, el coche, los instrumentos de música...) así como aquellos artefactos que expresan y sostienen los elementos de la cultura no material (Rossi & O'Higgins 1981:45)

Los antropólogos simbolistas y cognitivistas creen que todos los objetos materiales que componen la vida social de los grupos humanos son producto de las ideas, es decir, de la cultura ideacional. En consecuencia, para ellos la cultura material, en realidad, es un componente secundario de la cultura. Sin embargo, la cultura material no sólo adapta el grupo a su entorno físico sino que también produce cambios en ese entorno para que las necesidades sociales y biológicas del grupo se vean satisfechas. Por ello, posee un papel central en el desarrollo de las culturas.

Los artefactos y la tecnología de un determinado grupo siempre dejan constancia de las ideas políticas, científicas, económicas o religiosas del mismo. En consecuencia, entendemos la cultura como una característica específicamente humana que incluye por igual un componente mental o ideacional (significados, valores y normas) y un componente material (artefactos y tecnologías).

2.1.3. Algunas definiciones antropológicas sobre el término cultura

Tal y como hemos afirmado al comienzo de este punto, existen tantas definiciones de cultura como corrientes antropológicas o incluso, como antropólogos o antropólogas. Por ello, nuestra pretensión en las líneas que siguen no es la de elaborar una única definición de cultura sino recoger algunas de las definiciones más significativas que se han producido sobre este término en antropología. En el próximo tema, cuando hablemos sobre las diferentes corrientes teóricas en antropología, tendremos ocasión de profundizar más sobre ello. Por el momento, vamos a recoger algunas de las definiciones de cultura más completas que se han producido dentro del marco de esta disciplina.

El antropólogo evolucionista Edward Burnett Tylor elaboró la primera definición científica sobre el término cultura en el año 1871 (*Primitive Culture*). A la misma se refirió como:

Aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, artes, normas éticas, leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad.

El interés antropológico de esta definición perdura aún en la actualidad ya que en ella se incluyen varias de las características citadas hasta ahora sobre cultura. Por un lado, respecto al contenido de la cultura, Tylor asume que ésta se compone tanto de aspectos materiales (“artes”) como no materiales (“conocimientos, creencias... normas éticas, leyes, etc.”). Por otro lado, la cultura es una característica particular del ser humano al mismo tiempo que es supraindividual ya que la misma aparece en la colectividad, en la sociedad, y no en el individuo. Finalmente, cuando dice “adquiridos” se refiere al aprendizaje como la forma de transmitir la cultura entre los miembros del grupo.

Otra interesante definición de cultura producida por el antropólogo Alfred Kroeber en el año 1948, se refiere a ésta como:

El conjunto de ‘cosas’ relativas al hombre que se encuentran por encima de lo biológico, orgánico y psicológico.

Kroeber analiza la cultura, sobre todo, como aquello que se contrapone a la naturaleza. La cultura, afirma, es todo aquello que no es biológico, orgánico ni psicológico. Sin embargo, y a pesar de Kroeber, estos tres ejes se encuentran profundamente interrelacionados ya que gracias a la capacidad inventiva de las personas

y su viveza psicológica, éstas crean y transforman la propia cultura. En cualquier caso, lo que él quiere resaltar es la dicotomía original, cultura Vs. naturaleza.

Más adelante, Clifford Geertz (1992) definió la cultura de esta manera:

La cultura, se refiere a estructura, es decir, a un sistema simbólico o un conjunto de símbolos. Aquí la característica más importante es que se trata de fuentes de información externa. Con 'externa' entiendo que por el contrario que los genes, se sitúa fuera de los límites de nuestro organismo y que se encuentra en un mundo intersubjetivo donde se entienden, viven todos los seres humanos, desarrollan sus propios caminos y finalmente, al morir la abandonan.

La contribución que hace Geertz a la definición del término se refiere al hecho de que según el mismo, la cultura se compone de un sistema simbólico, es decir, de ideas, valores y creencias. De la misma manera que Kroeber, se refiere de nuevo a la dicotomía cultura Vs. naturaleza para afirmar que en el caso de los seres humanos, ambas esferas resultan igualmente indispensables para asegurar su supervivencia.

Por otro lado, Marvin Harris (1986), basándose en gran medida en aquella primera definición de cultura ofrecida por Tylor, se refiere a la misma como:

... Estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas que incluyen los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar.

El interés en la definición anterior reside en el hecho de que Harris une cultura y sociedad. En su opinión, la cultura va más allá de los estilos de vida de un determinado grupo y alude también a su propia estructura y organización grupal. Por ello, Harris subraya el carácter colectivo de la cultura y la relevancia que el aprendizaje compartido tiene a la hora de adquirirla.

Hemos recogido a modo de ejemplo tres definiciones sobre el término cultura las cuales han sido producidas en diferentes momentos históricos del desarrollo de la antropología social. El interés general de éstas consiste en poder vislumbrar en las mismas cómo cada uno de estos antropólogos ha integrado en su definición aquel o aquellos aspectos o características fundamentales de la cultura. Pero sobre el desarrollo histórico de este concepto en antropología hablaremos más detenidamente en el tema 3.

2.2. Símbolo y sistema simbólico

El análisis del concepto de símbolo y sistema simbólico resulta indispensable en antropología social. En primer lugar, porque la cultura se compone, en gran medida, de símbolos y en segundo lugar, porque para que exista cultura resulta indispensable poseer antes pensamiento simbólico. Esta última es una característica exclusiva de los seres humanos.

A modo de introducción diremos que un **símbolo** es una cosa que está en lugar de otra, sustituyéndola, y con ‘cosa’ nos referimos a cualquier idea, objeto, concepto, gesto, etc. Los **sistemas simbólicos**, por su parte, consisten en conjuntos de significantes que representan a conjuntos de significados. Es decir, el conjunto de símbolos de una cultura constituye un sistema simbólico y cada símbolo particular debe ser interpretado siempre dentro de su sistema correspondiente. Todo lo anterior sólo es posible gracias a la preexistencia del **pensamiento simbólico** el cual permite a las personas comunicarse con otras personas con las que comparten una misma cultura.

En una sociedad multicultural como la nuestra confluyen diferentes culturas y esto, a menudo, produce la incompreensión mutua. Cuando los miembros de diferentes culturas no consiguen entenderse o interpretar adecuadamente los símbolos producidos por la otra cultura se produce lo que en antropología social se conoce como ‘**choque cultural**’. El choque entre culturas es producto, por lo tanto, de la imposibilidad de interpretar adecuadamente el significado que tienen ciertos símbolos dentro de una

cultura desconocida. Esto se debe a la **arbitrariedad** (no natural) de los símbolos que siempre son producto del **consenso social**. Es decir, los símbolos y los sistemas simbólicos son el resultado de una convención acordada por los miembros de una determinada comunidad o colectivo.

A modo de ejemplo. Que los coches circulen cuando el semáforo se pone de color verde es producto del consenso social. El color verde en nuestra cultura y en este determinado contexto es un símbolo ya que transmite un significado socialmente compartido.

Como resultado también de la arbitrariedad, un mismo símbolo puede tener diferentes interpretaciones dentro de una misma cultura y en este caso, deberemos atender especialmente al contexto de producción.

A modo de ejemplo. En un principio, el águila coronada era un símbolo representativo del poder monárquico en Polonia. Con el advenimiento del comunismo, este símbolo, no desapareció pero en su lugar se convirtió en símbolo de la independencia y del orgullo nacional. El mismo referente (el águila coronada) cambió de significado.

Otro ejemplo lo encontramos en el acto (simbólico) de estrechar la mano izquierda. Dependiendo del contexto, este gesto puede ser algo solemne y comunicar, por ejemplo, el cierre de un importante acuerdo económico. Sin embargo, si desarrollamos el mismo gesto en otra cultura como la hindú, estaríamos transmitiendo un mensaje repugnante con ello ya que en este determinado contexto cultural, la mano izquierda se reserva para el desempeño de tareas higiénicas personales.

Otro ejemplo lo encontramos en numerosas frases hechas que dichas a alguien ajeno a nuestra cultura podría no interpretarlas adecuadamente. Por ejemplo, 'Vete a freír espárragos', 'agarrarse a un clavo ardiendo', 'De Oca a Oca y tiro porque me toca', etc.

Las culturas se componen de símbolos los cuales **condensan** significados sobre la propia cultura, es decir, congregan en sí mismos una parte importante de una determinada cultura. En este sentido, la primera característica de los símbolos es su **cualidad representativa**. Los símbolos poseen la capacidad de representar una idea, realidad, valor, norma, objeto, etc. por medio de otra (el cual actúa como referente).

Pero los símbolos, además de representar, también establecen **asociaciones** entre elementos. En realidad, los símbolos y más concretamente los sistemas simbólicos, establecen **clasificaciones**. Esta clasificación por medio de los símbolos construye unos determinados **sistemas explicativos** sobre la realidad.

El hecho de que las personas seamos capaces de interpretar adecuadamente esos sistemas explicativos de la realidad depende de la enculturación. La enculturación de las personas como miembros de un grupo social determinado supone que éstas adquieren, mediante el aprendizaje, el conocimiento sobre los símbolos y los significados a ellos adheridos propios de su cultura. Ésta es la forma en la que las personas se constituyen en miembros de una misma comunidad cultural y construyen así su identidad grupal.

De esta forma se explica en buena medida la falta de comprensión mutua que puede producirse entre personas cuya enculturación se ha producido en sociedades diferentes. Por ello, cuando interactuamos o trabajamos como profesionales con personas o colectivos procedentes de culturas diferentes a la nuestra debemos ser conscientes de los posibles mal entendidos o incomprensiones mutuas que pueden generarse como consecuencia de este choque cultural. Para evitarlo, debemos saber interpretar cada símbolo en su propio contexto de producción. Esto implica considerar tanto el espacio como el tiempo en el que ese determinado símbolo ha sido producido. El antropólogo Víctor Turner se refiere a ello como el **contexto simbólico**.

A modo de ejemplo. No es lo mismo clavar clavos en un taller de ebanistería que hacerlo en una obra de teatro. Como tampoco es lo mismo ponerse de rodillas en la clase de gimnasia como hacerlo durante la misa del domingo. Cada contexto determina el sentido simbólico del acto en sí mismo.

Tal y como hemos afirmado, la cultura es una realidad dinámica y en tanto que está compuesta en gran medida de símbolos, éstos también son cambiantes. Esto implica que el significado transmitido por un determinado símbolo puede variar de la misma manera que lo hace el contexto en el que éste se encuentre inmerso.

A modo de ejemplo. El símbolo de la corona, originariamente, representaba a la monarquía. Sin embargo, el uso de este símbolo en distintos contextos, ha producido variaciones en su significado por lo que en la actualidad también representa una marca de tabaco, una cerveza o una empresa de comida rápida, entre otras.

En cualquier caso, la antropología social es la encargada de descifrar la diversidad de significados transmitidos por los símbolos y sistemas simbólicos que componen una determinada cultura. Esta disciplina ofrece un tipo de conocimiento indispensable a la hora de trabajar con personas o colectivos con rasgos culturales diferentes a los nuestros. La antropología social contribuye a superar las situaciones generadas como resultado del choque entre culturas y posibilitar de esta manera al trabajador o trabajadora social su labor práctica.

2.3. Etnocentrismo

El concepto etnocentrismo es el nombre científico que la antropología social otorgó a partir de la primera mitad del siglo XX a una **actitud y creencia personal** de carácter universal. Esta tendencia, tanto individual como colectiva, consiste en ubicarnos siempre en el centro de la realidad y otorgar un valor superior a todo lo que nos representa. El etnocentrismo es creer que nuestro sistema de valores, nuestros hábitos y costumbres, en definitiva, nuestra cultura es la correcta y representa el modelo ideal.

En todos los lugares del mundo las personas y las comunidades piensan que las explicaciones, opiniones y costumbres que les resultan cercanas y familiares son ciertas, adecuadas y morales. En consecuencia, interpretan el comportamiento ajeno o diferente como inferior y en ocasiones ha sido considerado como salvaje.

A modo de ejemplo. El antropólogo Conrad Phillip Kottak (1997:25) afirma que los nombres tribales que aparecen en los libros de antropología suelen proceder de la palabra nativa utilizada para 'persona'.

“¿Cómo os llamáis?” pregunta el antropólogo. “Mugmug” contestan los informantes. ‘Mugmug’ podría resultar ser sinónimo de persona, pero también podría ser la única palabra que los nativos tienen para referirse a ellos mismos. Las otras tribus no están consideradas como plenamente humanas. Las cuasipersonas de los grupos vecinos no se califican como ‘mugmug’. Reciben nombres diferentes que simbolizan su inferior humanidad”.

Este ejemplo muestra que tal actitud y creencia es, en realidad, un **universal cultural**. Del mismo se desprende también un tema profundamente estudiado por la antropología social que es la dicotomía fundamental: **nosotros / otros**.

Los prejuicios etnocéntricos produjeron la norma científica etnocéntrica. Esta determinada actitud se trasladó también a las ciencias sociales generando dentro de las mismas la creencia de que las pautas culturales y las reglas sociales de los científicos (por lo general, estudiosos occidentales de clase media o alta) eran naturales, buenas e importantes mientras que las de aquellas personas extrañas a las que estudiaban eran tildadas de raras e irracionales. El **etnocentrismo** en las ciencias sociales se refiere a la tendencia a analizar y juzgar las otras culturas así como las creencias y las actitudes de las personas que pertenecen a esa cultura a partir de los propios patrones culturales. Tal comparación produce la construcción de la realidad a partir de prejuicios.

A modo de ejemplo. Considerar “repugnante” que en Camboya se consuma habitualmente tarántula frita o escarabajos salteados en Tailandia es una actitud etnocéntrica. ¿Qué pensarán los miembros de aquella cultura sobre la ingesta de chipirones en su tinta o morritos de cerdo?

Considerar “incomprensible” que las mujeres de algunas culturas subsaharianas, entre otras muchas, acepten con buen grado compartir esposo con otras mujeres es una actitud etnocéntrica. ¿Qué pensarán ellas sobre la decisión de no casarse que toman actualmente muchas mujeres en nuestra cultura?

El conocimiento etnográfico, metódico y transparente, puede ayudarnos a superar los prejuicios con los que solemos valorar a los *otros* tanto en nuestro día a día como en el desarrollo de nuestra práctica profesional. Sólo procediendo de esta manera podremos llegar a conocer de verdad a la persona y la realidad ante la que nos encontremos. Sin embargo, la antropología no siempre ha procedido de esta manera. De hecho, los primeros trabajos antropológicos realizados por la teoría evolucionista fueron totalmente etnocéntricos. Aquellos antropólogos que se desplazaron por primera vez a alguna cultura exótica con la intención de estudiarla, lo hicieron siempre partiendo de su propio sistema de valores por lo que aquellos pueblos eran considerados sistemáticamente como inferiores y salvajes.

El primer antropólogo que cuestionó la labor antropológica realizada hasta entonces y especialmente su carácter inminentemente etnocéntrico, fue Bronislaw Malinowski quien a principios del siglo XX realizó abundante trabajo de campo en culturas del Pacífico Occidental. La aportación más interesante que Malinowski hizo al descubrimiento del etnocentrismo en la práctica antropológica del momento consistió en descubrir la lógica implícita en aquella relación dicotómica a la que nos referíamos anteriormente, la relación entre el nosotros y los otros.

La ubicación y reafirmación del ‘Yo- Nosotros’ es una estrategia fundamental en el interminable proceso de construcción de la propia identidad. De forma general, la mejor manera para identificar, concretar y definir el ‘Yo–Nosotros’ es la contraposición. Gracias a esta contraposición binaria o dicotomía se definen de manera simultánea tanto al ‘Yo-Nosotros’ como al ‘Otro-Otros’. Pero no se trata de una simple definición, en realidad este binario contrapuesto también sirve para otorgar a cada categoría una determinada posición social estableciendo así relaciones jerárquicas.

Dicho de manera llana aunque no menos clarificadora, el ‘Otro’ es todo lo que ‘Yo’ no soy. Esta manera de identificar y definir lo ajeno deriva de la actitud y la creencia universal que consiste en ubicar lo nuestro en el centro considerándolo así la pauta de comparación de todo lo demás.

El ‘Otro’ es una importante categoría analítica para la antropología social. De hecho, lo que hace el profesional de la antropología es estudiar al ‘Otro’. El trabajador o trabajadora social también trabaja con el ‘Otro’ el cual se ve representado por todos los y las usuarias de los diversos proyectos, programas, talleres, etc. que se llevan a cabo. Por ello, resulta indispensable que estos y estas profesionales también tengan presente y sean muy conscientes durante el desempeño de su tarea esta tendencia universal que consiste en mirar al Otro desde nuestro propio lugar y contexto, es decir, el etnocentrismo. Esto requiere por parte de la persona profesional mantener una **actitud observadora y crítica** con su propia conducta. Sólo actuando con consciencia podremos observar nuestra propia subjetividad y de esta manera hacer frente a los posibles prejuicios que muy probablemente afloraran cuando trabajamos con el ‘Otro’.

2.4. Relativismo cultural

La antropología reconoce y respeta la diversidad cultural. Sin embargo, en el estudio de la misma pueden prevalecer dos posiciones posibles; la etnocéntrica y la relativista. Mantener una actitud etnocéntrica ante la diversidad cultural implica el reconocimiento de la misma aunque estableciendo siempre una actitud jerárquica entre las culturas. Por el contrario, el relativismo reconoce el sentido y el valor que todas y cada una de las culturas poseen dentro de su propio contexto de producción.

El relativismo cultural es la estrategia actitudinal y metodológica que propone la antropología social como forma de combatir los prejuicios derivados de los análisis culturales etnocéntricos. El antropólogo norteamericano Franz Boas (1858-1942), tras realizar abundante trabajo etnográfico sobre las culturas nativas americanas, creó por primera vez este concepto para referirse a la estrategia metodológica con la que la antropología debía estudiar al ‘Otro’ y así hacer frente al etnocentrismo.

Dicho en pocas palabras, el **relativismo cultural** consiste en no estudiar ni juzgar los patrones de una cultura particular a partir de los patrones de otra. Para ello, la norma metodológica que deberá seguir el o la antropólogo/a es la de ponerse en lugar del otro. En definitiva, que las costumbres, los valores y las creencias culturales deben de ser entendidas de acuerdo a patrones culturales propios y en consecuencia, ninguna cultura resultará ser mejor que otra.

Sin embargo, si el relativismo cultural es llevado al extremo pueden surgir otro tipo de problemas éticos como es el no reconocimiento de unos valores internacionales de justicia y moralidad (Kottak 1997:26). Sin embargo, si se acepta como hace el relativismo extremo que no existen ideas, valores y actitudes comunes entre culturas, resultaría muy difícil acercarse, comunicarse y comprender culturas ajenas a la propia. Además, este hecho crea un debate dentro de la antropología social en relación al reconocimiento de unos Derechos Humanos Universales.

El relativismo cultural a ultranza niega la existencia de cualquier universal y en consecuencia, no reconoce la existencia de unos derechos humanos basados en un ideal de justicia y moralidad que estén por encima de las culturas y religiones particulares. Sin embargo, la comprensión del otro y el respeto a la diversidad cultural no implica necesariamente que debamos compartir todas las prácticas, hábitos, creencias o modos de vivir de otras culturas. De hecho, tal y como afirma Isabel de la Cruz (2002:28), todas las culturas pueden ser revisadas y transformadas, nada indica que ciertas costumbres y tradiciones deban mantenerse intocables durante el tiempo para que esa cultura continúe siendo tal.

A modo de ejemplo. Algunas prácticas como el infanticidio, el canibalismo o la tortura pueden ser habituales y tradicionales en ciertas culturas. Sin embargo, el estudio desde el respeto hacia todas las culturas no significa que tales costumbres no sean rechazables desde el punto de vista de los derechos que los seres humanos tienen por el simple hecho de serlo.

En definitiva, la diversidad cultural es una realidad innegable y ante la misma debemos ser conscientes de que ninguna cultura es mejor que otra. Sin embargo, todas las culturas pueden desarrollar ciertas prácticas o mantener algunos valores susceptibles de ser rechazables desde el punto de vista de los derechos universales que las personas tenemos por el mero hecho de ser humanos. Más allá de estas prácticas, todas las costumbres, valores y creencias de las culturas se merecen el mismo respeto y para llegar a comprenderlas es fundamental que analicemos cada cultura desde su propio patrón.

2.5. Comunidad

Consideramos el término comunidad un concepto importante en tanto que remite a la **unidad de observación** fundamental del análisis antropológico. La antropología social se dedica al estudio comparativo y sistemático de las variantes de los grupos humanos. La comunidad es la forma de agrupamiento natural de esos grupos, en definitiva, la **unidad social básica**.

La siguiente definición recogida en el Diccionario Akal de Etnología y Antropología ofrece mayor precisión sobre el tema:

La comunidad es una unidad social restringida que vive con una economía parcialmente cerrada en un territorio del que extrae lo esencial para su subsistencia (Bonte & Izard, 1996:183)

Un elemento identificativo importante de la comunidad es su ubicación espacial. A este espacio socialmente construido con el que el grupo se siente identificado lo denominaremos **territorio o lugar**. Existen matices importantes entre los conceptos de espacio, territorio y lugar. Utilizamos el concepto de espacio para referirnos a las características físicas del mismo mientras que el territorio o lugar es además de físico, cultural. El lugar representa la localización particular del espacio en cada cultura (Sack

1997). El territorio o lugar siempre es producto de las relaciones que establecen los grupos humanos con el espacio que ocupan, el cual, también tiene el poder de unificar, limitar o posibilitar las actividades de los miembros de la comunidad. En este sentido, la relación entre ambos es dialéctica. La comunidad construye el lugar pero el valor simbólico del mismo dota a la misma de un **gran poder identitario**.

A modo de ejemplo. Las comunidades que mejor muestran esta conexión inseparable con el territorio que ocupan son las rurales. Las comunidades rurales poseen características idiosincrásicas propias frente a otras colectividades y sin lugar a dudas, los criterios socioeconómicos unidos a la explotación del territorio en el que habitan es uno de los más representativos.

La globalización y más concretamente, el uso de las nuevas tecnologías está creando nuevos modelos de comunidad en las que la desvinculación territorial es uno de sus elementos característicos. Las comunidades virtuales presentan muchas de las características de las comunidades tradicionales aunque la ruptura con el criterio convencional ‘tiempo-espacio’ es patente.

Otra característica fundamental de las comunidades es que entre sus miembros debe de existir cierto **sentimiento de pertenencia e identidad** compartida para que se constituya como tal. En la comunidad, el sentimiento de identidad común deriva, en gran medida, del reconocimiento por parte de sus miembros de la existencia de una **tradicción o herencia social** común. Así, además de la ocupación espacial, la permanencia temporal y la reproducción de tal permanencia mediante la **memoria colectiva** representa otra de las características importantes de cualquier comunidad. A menudo, esta conciencia de pertenencia a un determinado grupo y lugar se traduce en la identificación con algún **símbolo local**.

A modo de ejemplo. Las comunidades crean símbolos identitarios para cohesionar al grupo en torno a los mismos pero sobre todo, para mostrarse al exterior, es decir, para presentarse ante el ‘Otro’. Tal función cumplen, por ejemplo, las banderas, los himnos, ciertas festividades locales, algunos platos típicos, etc.

Las comunidades necesitan reafirmar su identidad cada cierto tiempo. La acción social genera y establece dinámicas sociales específicas en este sentido que contribuyen a reafirmar la cohesión del grupo. Esta reafirmación es importante porque asegura la continuidad y perpetua su existencia. En definitiva, los miembros de una comunidad muestran continuamente actitudes y acciones que contribuyen a reafirmar su pertenencia a ese determinado grupo y favorecen la cohesión entre sus miembros. Este hecho se produce de manera tanto consciente como inconsciente.

Visto lo anterior, la comunidad podría ser definida como un sistema de relaciones sociales que tienen lugar en un espacio definido (o no) e integrado en base a intereses y necesidades compartidas que perduran en el tiempo. En este sentido, la comunidad representa una totalidad la cual debe ser considerada siempre de manera **holística**. Por ello, cuando nos dispongamos a estudiar o intervenir en una determinada comunidad deberemos ser muy conscientes del hecho de que en tanto que entidad integral, habrá que tener en cuenta todos sus rasgos, ámbitos y características.

Históricamente, la antropología ha vinculado el término de comunidad con el de sociedad primitiva o sociedad simple. Ésta fue caracterizada como un tipo de sociedad sin Estado cuya organización política y social difería del modelo occidental de Estado democrático. En las comunidades o sociedades simples, las relaciones y las confrontaciones con el 'Otro' son más abundantes en tanto que no existe la centralidad del gobierno y por ello, las relaciones multidireccionales son mayores. Esta relación entre comunidad y sociedad simple lleva implícita la ideología de la evolución y el principio de jerarquía entre culturas por lo que a partir de la segunda mitad del siglo XX esta percepción se desechó completamente. La comunidad existe en la actualidad también dentro de nuestra sociedad. La mayoría de las personas pertenecemos a una o varias de éstas: comunidad de vecinos/as, comunidad de un centro estudiantil, la comunidad de usuarios/as de un determinado servicio, etc. Todas ellas se refieren a la unidad social básica en la que tanto el o la antropólogo, como la persona profesional del trabajo social desarrollarán su tarea.

2.7. Bibliografía

- Bonte, P. & Izard, M. (Coautor). *Diccionario de etnología y antropología*. Akal; Madrid, 1996
- Buxó, M.A. (1982). Cultura. En Agirre, A. (Ed.), *Los 60 conceptos clave de la antropología cultural*. Daimon: Barcelona (149-150)
- Hannerz, U. (1998). Cuando la cultura está en todas partes. En Hannerz, U. *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra.
- Harris, M. (1986). *Introducción a la Antropología General*. Madrid: Alianza Universidad
- Kottak, C. P. (1997). La cultura. En Kottak, C.P. *Antropología Cultural. Espejo para la humanidad*. Madrid: McGrawHill (17-31).
- Maestre, J. (1983). *Introducción a la antropología social*. Madrid: Akal
- Mantecón, A.R. (1993). Globalización cultural y antropología. *Alteridades* n° 3, 79-91.
- Moreno, I. (1999). Globalización, identidades colectivas y antropología. En: VV.AA. *VIII Congreso de Antropología. Las identidades y las tensiones culturales en la modernidad*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela (95-137)
- Rossi, I. & O'Higgins, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- Sack, R. D. (1997). *Homo geographicus. A framework for action, awareness and moral concern*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.