

O PERSPECTIVĂ ASUPRA CONCEPTULUI DE CULTURĂ, DE LA ÎNCEPUTURI PÂNĂ LA STRUCTURALISMUL LUI LÉVI-STRAUSS (I)

DE
MARIAN ADRIAN LIE*

Abstract:

In the following article I am trying to draw some guidelines of a theoretical approach on defining the concept of archaeological culture. Nevertheless, such an endeavour has to start from the beginning. Undoubtedly, that means an incursion in the socio-anthropological literature which dealt with this subject, in an attempt to follow the meanings attached to this concept over time. From the 16th and 17th centuries, when the term is first introduced in the scientific literatures, and up to the structuralist approach proposed by Claude Lévi-Strauss, the meaning and innerworkings of culture/s were debated and analysed, following the various paradigms: evolutionism, relativism, functionalism, neo-evolutionism, cultural materialism.

Although some in obvious contradiction, only taken together these approaches represent the hard foundation on which all further attempts at discussing the concept of culture were anchored, including the concept of archaeological culture.

Keywords: *culture; cultural evolutionism; cultural relativism; neo-evolutionism; functionalism; cultural materialism; structuralism; social anthropology.*

Conceptul de *cultură arheologică* este un termen atât de uzual folosit în literatura de specialitate arheologică din România, încât ar putea părea ridicolă orice nouă repunere în discuție a conceptului în sine¹. Cu toate acestea la nivel teoretic problema a fost discutată rar și tangențial². Totuși consider oportună această discuție pentru a avea o minimă referință teoretică asupra temei discutate, care se va întâlni adeseori cu acest construct. În lipsa unei *școli de arheologie* românească și, implicit, a unei baze minime teoretice, ne bazăm adeseori pe un automatism *academic* considerat infailibil, ce se transmite în linie verticală de la maestru la discipol în mod informal și care suferă deprecieri de la o generație la alta. Contrar poziției românești și în general celei est-europene, *arheologia teoretică* anglo-saxonă și-a lărgit spectrul atât de mult, încât uneori abia dacă mai este tangențială cu domeniul arheologic. În cele ce urmează nu este nicidecum o încercare de a lămurii problema teoretică a *culturii arheologice* sau de a trasa o linie directoare, fiind la rândul-mi tributar

* Institutul de Arheologie, Academia Română Filiala Iași; quirinus_lie@yahoo.com.

¹ Totuși nu mi se pare realist nici definirea și redefinirea termenului ori de câte ori abordăm subiecte legate de o cultură arheologică.

² ANGHELINU 2003; PALINCAȘ 2006: 159-185; VULPE 2001: 211-214.

acestui sistem, ci mai degrabă de a încerca să explic modul în care se operează cu acest concept abstract. Într-o primă parte a acestui studiu voi încerca să prezint un demers istoriografic asupra problematicii conceptului de cultură din perspectiva socio-antropologică culturală a literaturii anglo-saxone și franceze. Urmează ca în viitoarele capitole să fie atinse discuțiile legate de raportarea contemporană a mediilor academice asupra problematicii conceptului de cultură socio-antropologică și de a prezenta paralelele sale cu demersul *perspectivei arheologice* asupra acestei teme. Obiectivul acestui studiu este de a analiza modul în care literatura arheologică din România s-a folosit de acest concept complex, comparativ cu modul de abordare al lucrărilor din străinătate. Scopul final este de a înțelege mai bine deficitul care au apărut în cadrul definirii unor culturi arheologice preistorice din România.

SPRE ACCEPȚIUNEA MODERNĂ A CONCEPTULUI DE CULTURĂ

Termenul de cultură pare să fi fost folosit pentru prima dată în accepțiunea sa de a însuma calități spirituale, tehnologice și politice în Spania secolului al XVII-lea în contrast cu sensul folosit anterior în secolul al XVI-lea, când conceptul are un sens general metaforic, derivat din verbul latin *colere*³. Istoricul José Antonio Maravall argumentează această evoluție a termenului invocând realitățile istorice ale acestor secole și emergența *Lumii Noi*, cu populații, tradiții, mituri și mentalități diferite de ceea ce cunoștea Europa până atunci, astfel ar fi apărut nevoia pentru o noțiune care să înglobeze aceste ansambluri distincte⁴. Într-o accepțiune generală și puțin deformată, *instituționalizarea* termenului și folosirea sa ca echivalent sau element caracteristic pentru *națiuni* apare în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și este atribuită lui **Johann Gottfried von Herder**⁵. În lucrarea *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, acesta se întreabă: *Ce popor (națiune) al Pământului nu are propria cultură?* ("Welches Volk der Erde ifts, das nicht einige Cultur habe?")⁶. Lucrarea lui Herder pare să reprezinte totuși un moment important în evoluția conceptului, acesta argumentând că este important să vorbim de *culturi* la plural, dar și despre specificul și variabilul acestora⁷. Mijlocul secolului al XIX-lea aduce în prim plan lucrările lui **Gustav Friedrich Klemm** și, anume, *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* în 10 volume, publicate între 1843-1852 și *Allgemeine Kulturwissenschaft*, în 2 volume, publicate între 1854-1855. Schimbarea majoră care vine odată cu publicațiile lui Klemm este aceea că raportarea la acest concept nu mai este una strict legată de rezultatele gândirii umane, ci primește un caracter universalist, care cuprinde și aspecte legate de acțiuni practice sau expresii materiale⁸. Succint, *cultura* lui Klemm cuprinde tot ce a fost creat de om. Ce îl desparte totuși de accepțiunea modernă a cuvântului este chiar pluralismul lui Herder. Schimbarea lui Klemm în modul de a înțelege

³ DÍAZ-ANDREU 1996: 50.

⁴ MARAVALL 1977: 86.

⁵ Și alți autori germani și spanioli de la sfârșitul secolului al XVIII – lea publică lucrări în care este folosit termenul de cultură, spre exemplu Christoph Meiners în *Grundriss der Geschichte der Menschheits* discută despre cultura popoarelor, iar Juan Francisco de Masdeau în *Historia crítica de España y de su cultura* folosește termenul de cultură pentru a defini un grup (vezi DÍAZ-ANDREU 1996: 52).

⁶ HERDER 1784: 10.

⁷ WILLIAMS 2015: 51.

⁸ MANIAS 2012: 12.

constructul cultural rămâne totuși latentă pentru secolul XIX⁹. Deși, conceptele sociale ale lui Karl Marx vor avea o influență majoră în dezvoltarea *termenului de cultură*, acesta apare efectiv foarte rar și cu un sens general în scrierile sale, iar încercările de a vedea în *conștientul social* al lui Marx *cultura*, par puțin forțate¹⁰. Modelul de studiu al valorilor și evoluționism liniar devin prolifrice în a doua jumătate a secolului XIX prin contribuțiile lui Edward Burnett Tylor¹¹, Adolf Bastian¹², Lewis Henry Morgan¹³, Johann Jakob Bachofen¹⁴. Dintre aceștia, Edward Burnett Tylor în lucrarea sa *Primitive Culture* elaborează o primă definiție a conceptului de cultură: "Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society"¹⁵. Deși unii cercetători îl citează pe Tylor ca fiind cel care a introdus termenul de *cultură* în accepțiunea sa modernă și științifică în literatura anglo-saxonă¹⁶, George W. Stocking contrazice această perspectivă, argumentând că din viziunea lui Tylor asupra *culturii* lipsesc mai multe atribute asociate cu sensul modern, cum ar fi *pluralismul*, *integrarea* sau *determinismul comportamental*¹⁷ și că nu se poate vorbi de un singur sens sau unul corect al *culturii* în științele umaniste¹⁸.

Un personaj mai obscur sau mai bine spus indezirabil pentru cercurile antropologilor americani de la începutul secolului al XX-lea este **Émile Durkheim**. Deși termenul cheie discutat în lucrarea de față și anume, *cultura*, este aproape absent în lucrările sale, acesta poate fi cel puțin subînțeles în conceptul de *conștient colectiv*, care reprezintă totalitatea ideilor, *simbolurilor* și convingerilor care sunt comune majorității membrilor unei societăți, sistem ce își dezvoltă o *viață proprie*¹⁹. În opoziție cu deschiderea *conștientului colectiv*, conștientul individual este unul restrâns/închis ce poate comunica cu alte elemente ale societății doar prin *simboluri*²⁰. Durkheim deosebește două trăsături fundamentale ale *conștientului colectiv* și anume, cele *cognitive* și cele *emoționale*, iar în concepția lui cele din urmă primează, acestea fiind cele care leagă individul social de realitățile externe²¹. Antropologul Paul Bohannan explică valențele și, totodată, neconcordanțele cu literatura antropologică anglo-americană a *conștientului colectiv*, care implică atât *aparatură cunoașterii* (procesul de înțelegere) cât și *obiectul cunoscut* (cultura), procesul de *enculturație* rămânând oarecum obscur până în anii '30²². Durkheim enunța în prefața celei de a doua ediții a lucrării *De la division du travail social* că oamenii, interacționând între ei în mod constant, dezvoltă simțăminte în ceea ce privește grupul, de care se vor simți atașați și care vor fi luate în considerare

⁹ BAUMAN 1968: 23.

¹⁰ KŁOSKOWSKA 1970: 5-16.

¹¹ TYLOR 1871.

¹² BASTIAN 1860.

¹³ MORGAN 1876.

¹⁴ BACHOFEN 1861.

¹⁵ TYLOR 2016: 13.

¹⁶ LEOPOLD 1980: 67; MOORE 2009: 6-7.

¹⁷ STOCKING 1983: 119.

¹⁸ STOCKING 1963: 783.

¹⁹ DURKHEIM 1984: 38-39.

²⁰ DURKHEIM 1995: 231-232.

²¹ DURKHEIM 1984: 56-57.

²² BOHANNAN 1960: 77-96.

în deciziile pe care le fac²³. Sociologul american Kenneth Allan identifică în această *interacțiune socială* a lui Durkheim folosirea, afirmarea și crearea de *cultură*²⁴. Dezvoltând această idee, interacțiunea între grupuri mai mari de indivizi pe o perioadă lungă de timp, dezvoltă un *conglomerat cultural* diferit și se creează *emoții/atașamente* mai puternice ce primesc însușiri independente de individ²⁵. Astfel, în gândirea lui Durkheim primează crearea, menținerea, subminarea și distrugerea *solidarității sociale* și, pentru prima dată în istoria socio-antropologiei culturale, conceptul începe să primească o valență dinamică, o *cultură* în continuă transformare. Principiile sociologice ale lui Durkheim sunt perpetuate și aplicate de Marcel Mauss cu strictețe, el însuși considerându-se un discipol al lui Durkheim²⁶. O observație interesantă asupra felului în care Mauss se raportează la termenii contrastanți *civilizație* și *societate primitivă* este făcută de Seth Leacock, care descrie faptul că Mauss nu folosește termenul *primitiv* pentru a se raporta la anumite culturi, fapt ce la prima vedere ar putea părea o abordare modernă pentru începutul secolului XX. Totuși, aceasta rămâne doar o abordare lexicală, raportarea sa la acest subiect rămâne una evoluționistă²⁷. Mauss divizează *societatea* în două categorii: structura socială a grupului, pe care o numește *morfologie socială*, și faptele ce se produc în acel grup, această din urmă categorie fiind la rândul său compusă din *instituții* și *reprezentări colective*. Prin *instituție* Mauss înțelege o grupare de fapte și idei care au fost deja instituționalizate și care se impun asupra individului, iar prin *reprezentările colective* înțelege idei sau emoții împărtășite de membrii unui grup²⁸. Diferența de abordare între Durkheim și Mauss în ceea ce privește reprezentările colective, este că la primul acestea au un caracter autonom și mai presus de individ, iar Mauss consideră că ideile colective există în individ, dar într-o formă parțială²⁹.

După un interval de jumătate de secol *universalitatea* lui Klemm pare să se regăsească și în *particularismul istoric* al lui **Franz Boas**. Folosirea conceptului de *cultură* la plural începe să fie folosită de Franz Boas la finele secolului al XIX-lea într-o serie de lucrări³⁰, urmând a fi explicată ca atare în 1904³¹. Deși acceptase în trecut paradigma cultural-evoluționistă, ajunge să o renege: "The grand system of the evolution of culture, that is valid for all humanity, is losing much of its plausibility. In place of a simple line of evolution there appears a multiplicity of converging and diverging lines, which is difficult to bring under one system"³². Începând cu discursul *Human Faculty as determined by race*, susținut în 1894 în cadrul retragerii din funcția de vice-președinte al secției de antropologie a Asociației Americane de Științe, și definitivat în 1911 prin publicarea cărții *The Mind of Primitive Man*³³, Boas contrazice direcția de cercetare conform căreia mentalul uman este condiționat de factori biologici, bazați în principiu pe considerente rasiale, înclozind aceste

²³ DURKHEIM 1984: XLIII.

²⁴ ALLAN 2005: 109.

²⁵ ALLAN 2005: 110.

²⁶ Există și păreri divergente față de cea a lui Leacock, conform cărora Marcel Mauss s-a diferențiat prin abordările sale teoretice de Émile Durkheim (vezi, spre exemplu, HART, JAMES 2014: 3-10; HART 2007: 473-485).

²⁷ LEACOCK 1954: 60.

²⁸ LEACOCK 1954: 61.

²⁹ LEACOCK 1954: 61-62.

³⁰ BOAS 1891: 13-20.; BOAS 1896a: 1-11; BOAS 1896b: 901-908.

³¹ BOAS 1904a: 243-254; BOAS 1904b: 513-524.

³² BOAS 1904b: 522.

³³ BOAS 1911.

aspecte cu teoria unui determinism cultural³⁴, în care individul este condiționat de cadrul istoric și social.

Câțiva ani mai târziu și **Bronisław Malinowski**, independent de realizările lui Boas, încearcă să se desprindă de vechea cutumă de a compara elementele culturale cu funcționalități comune printr-o prismă istorică, încercând mai degrabă să integreze fiecare element cultural într-o structură comună, structură care la rândul său asigură existența fizică și mentală a individului³⁵. Această structură este însăși conceptul de cultură la Malinowski, pe care o vede compusă din *instituții* autonome și *instituții* coordonate³⁶. *Instituția* în viziunea lui Malinowski presupune un acord social ce se bazează pe un set de valori derivate din tradiție, care determină indivizii să se asocieze, iar în cadrul acestor *instituții*, se decide dacă orice inițiativă sau idee urmează să fie incorporată în cadrul general cultural³⁷. Percepută ca un întreg, *cultura* lui Malinowski este autosuficientă și determinată în primul rând de nevoile biologice și mentale ale indivizilor ce o compun³⁸, astfel, mai vechea nevoie de raportare la cultura europeană sau la o scară de valori evoluționiste devine redundantă. Mai mult, spre deosebire de determinismul cultural al lui Boas, *funcționalismul* lui Malinowski acționează în sens invers și anume, de la individ și nevoile fiziologice ale acestuia, la cadrul specific cultural.

Funcționalismul structural al lui **Alfred Radcliffe-Brown** propune aparent un altfel de model teoretic în ceea ce privește *cultura*, pe care o explică prin *structură socială*, eliminând *nevoia biologică* a lui Malinowski³⁹. Individul lui Radcliffe-Brown este condiționat de norme sociale produse *a priori*, care susțin *structura socială*⁴⁰. Astfel, *cultura* apare ca un concept mai imuabil în viziunea lui, care poate fi doar creată sau dizolvată sub presiunea factorilor externi⁴¹. Deși aparent antagonice, atât viziunea lui Malinowski cât și cea a lui Radcliffe-Brown sunt de fapt complementare⁴², iar în ceea ce privește *cultura*, ambii tind spre caracterul holistic al ei, fiind compusă din elemente ce nu trebuie tratate separat, fiecare element având un rol care trebuie evaluat în conformitate cu întregul. Ambele percepții se opun modelului de analiză comparativ-evoluționistă, iar studiul societăților *primitive* trebuie analizate prin prisma definirii *aparaturilor sale funcționale*. Sociologul Mariola Flis identifică cinci ipoteze generale care stau la baza teoriei *funcționale*: *specificul sistemului social* – cultura fiind formată din elemente specifice nu poate fi redusă la trăsăturile specifice unei singure caracteristici; *echilibrul cultural* – un sistem social tinde să se mențină în echilibru; iar această stabilitate este condiționată de *necesitățile sale funcționale*; în consecință, se impune un *caracter funcțional* al instituțiilor care stau la baza unei culturi; schimbarea structurală a societății poate avea doar un *caracter exogen*⁴³.

Alfred Kroeber este recunoscut ca ultimul mare generalist al antropologiei americane și probabil unul din cei mai implicați în definirea conceptelor teoretice ce stau la baza noțiunii de

³⁴ STOCKING 1966: 867-882.

³⁵ BAUMAN 1968: 23.

³⁶ MALINOVSKI 1960: 40.

³⁷ MALINOVSKI 1960: 39, 43-45.

³⁸ MALINOVSKI 1960: 67-74.

³⁹ FLIS 1992: 42.

⁴⁰ RADCLIFFE-BROWN 1952: 178-187.

⁴¹ FLIS 1992: 42.

⁴² HOMANS 1941: 172.

⁴³ FLIS 1992: 38-39.

cultură. Se opune vehement accepțiunii franceze de până atunci, și mai ales lui Durkheim, de a echivala cultura⁴⁴ cu societatea⁴⁵. În accepțiunea sa, *cultura* implică *societate*, dar *societatea* nu implică neapărat *cultură*, exemplificând în acest sens cazul insectelor sociale, care pare să devină un leitmotiv în lucrările sale⁴⁶. Pentru o înțelegere mai bună a unor idei prezentate de Kroeber, uneori exagerate, trebuie enunțate două extreme ale istoriografiei americane a începutului de secol XX și anume, *determinismul rasial* și *the big man theory*. În ceea ce privește *determinismul rasial*, căruia i se opune și Franz Boas, Kroeber urmează în linii mari ideile conducătorului său de doctorat, apelând la *determinismul cultural boasian*. *The big man theory* este o idee postulată deja în secolul XIX de istorici ca Thomas Carlyle, pentru care istoria putea fi explicată doar prin impactul *marilor oameni* sau a *eroilor*. Prin caracteristica de *superorganic* a *culturii*, Kroeber exclude individul (*organicul*) din structura funcțională a conceptului, încercând să îl înlocuiască prin *cultural patterns*⁴⁷. Astfel, individul devine total subordonat mediului cultural, ca simplu agent al acestuia. Acest fapt îl argumentează în lucrarea sa *The Superorganic* prin invenții tehnologice ce apar aproape simultan⁴⁸. Răspunsul la *superorganic* vine aproape imediat de la Edward Sapir care vede în formularea lui Kroeber o exagerare⁴⁹. De altfel și mentorul său, Franz Boas consideră că : "it seems hardly necessary to consider culture a mystic entity that exists outside of society of its individual carriers and that moves by its own force"⁵⁰. Totuși, modul lui Kroeber de a înțelege conceptul de *cultură* se schimbă, acesta revenind mai târziu asupra unor concepte cum ar fi *superorganicul*. În 1952 împreună cu Clyde Kluckhohn publică *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, în care urmărește critic diferitele definiții și accepțiuni ale termenului de *cultură* între anii 1871-1950 în literatura antropologică anglo-americană⁵¹. Rezumând diferitele percepții, aceștia elaborează o definiție proprie: "Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behaviour acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e., historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action"⁵². Mai departe, aceștia anticipează schimbări viitoare în această formulare în ceea ce privește interrelațiile diverselor forme culturale și a individului ca factor de variabilitate⁵³, cea din urmă fiind probabil o asumare a viziunii limitative asupra individului.

Edward Sapir, de asemenea, un reprezentant al școlii lui Franz Boas, descrie o viziune total diferită asupra conceptului de *cultură* față de Alfred Kroeber. În accepțiunea lui, individul joacă un rol important în constructul social, afirmând adesea că "numărul culturilor este egal cu numărul persoanelor ce compun un grup"⁵⁴. În studiul *Why cultural anthropology needs the psychiatrist* descrie

⁴⁴ KROEBER 1949: 182-183.

⁴⁵ Din punctul nostru de vedere, ideile lui Durkheim au fost interpretate greșit de Kroeber.

⁴⁶ KROEBER 1949: 183.

⁴⁷ KROEBER 1917: 163-213.

⁴⁸ KROEBER 1917: 163-213.

⁴⁹ SAPIR 1917: 441-447.

⁵⁰ BOAS 1928: 245.

⁵¹ KROEBER, KLUCKHOHN 1952.

⁵² KROEBER, KLUCKHOHN 1952: 357.

⁵³ KROEBER, KLUCKHOHN 1952: 357.

⁵⁴ BENEDICT 1939: 467.

viziunea etnologului american James Owen Dorsey asupra nativilor din Omaha. Dorsey, în urma chestionării mai multor indivizi dintr-un trib, realizează o descriere a anumitor caractere culturale pe care le consideră specifice acestora și încheie studiul prin a expune opinia lui Two Crows, șeful tribului. Acesta din urmă invalidează însă toate concluziile la care a ajuns⁵⁵. Sapir este marcat de felul în care Dorsey se raportează la bivalența acestor opinii, arătând mai departe că atât comportamentul normativ cât și cel deviant sunt în egală măsură manifestări culturale, iar pentru înțelegerea comportamentului social trebuie avut în vedere că acesta este doar un *consens de opinii*⁵⁶, în contrast cu dihotomia lui Ruth Benedict asupra relației individ-cultură. Sapir definește trei moduri în care este folosit termenul de cultură: 1. Folosirea ca termen tehnic, ce cuprinde elementele materiale și spirituale moștenite de o societate/grup; 2. Ca ideal convențional de rafinament individual, ce se bazează pe o asimilare de cunoștințe și experiențe; 3. Se pune accent pe posesiunile spirituale ale grupului, în detrimentul individului, limitare ce o vede ca o *exclusivitate rigidă*⁵⁷. Pentru a încerca o definiție a unei *genuine culture* compară ultimele două accepțiuni și arată că nu există cu adevărat o opoziție între cultura unui grup și cea a unui individ, și că cele două sunt interdependente, exemplificând că nici o cultură națională sănătoasă nu acceptă pasiv moștenirea trecutului, ci implică participarea activă a unor *indivizi culți*. Fără această participare la viața socială ”the culture becomes a manner rather than a way of life, it ceases to be genuine”⁵⁸; de aici antagonismul lui Sapir între *genuine* și *spurious culture*. Cu anumite rețineri, limitează existența unei culturi originale la grupuri mici, a căror contact social se bazează pe un caracter spiritual comun⁵⁹.

Un alt exponent important al școlii lui Boas este **Ruth Benedict**. În lucrarea *Patterns of Culture*⁶⁰ sunt atinse câteva aspecte teoretice ale *culturii*. Spre deosebire de *tiparele culturale* (*patterns of culture*) regăsite la Kroeber, prin care se înțelegea o totalitate a trăsăturilor caracteristice și definitorii ale unui grup social, Benedict încearcă să vadă dincolo de legătura dintre comportament și trăsăturile culturale, mai exact încearcă să observe ideile și valorile care stau la baza caracteristicilor unei anumite societăți⁶¹. Mai mult, accentuează importanța studierii unei *culturi* din perspectiva totalității elementelor ce o compun și nu doar a unor elemente specifice. În acest scop folosește termenul de *Gestalt*, împrumutat din domeniul psihologiei de la începutul secolului XX⁶², care, pe scurt, evidențiază că întregul este mai important și mai complex decât părțile ce îl compun: ”The Gestalt (configuration) psychology has done some of the most striking work in justifying the importance of this point of departure from the whole rather than from its parts. Gestalt psychologists have shown that in the simplest sense-perception no analysis of the separate precepts can account for the total experience. It is not enough to divide perceptions up into objective fragments. The subjective framework, the forms provided by past experience, are crucial and cannot be omitted”⁶³. Astfel, *tiparul/caracterul cultural*, definit de Ruth Benedict, este o selecție făcută pe baza unor procese adaptive și norme subconștiente dintr-un spectru mai larg de norme, valori și

⁵⁵ SAPIR 1938: 7.

⁵⁶ SAPIR 1938: 10.

⁵⁷ SAPIR 1964: 80-89.

⁵⁸ SAPIR 1964: 101-102.

⁵⁹ SAPIR 1964: 112-114.

⁶⁰ BENEDICT 1960 (prima ediție editată în 1934).

⁶¹ MOORE 2009: 81.

⁶² WERTHEIMER 1912: 161-265.

⁶³ BENEDICT 1960: 57.

practici⁶⁴. Discrepanța majoră dintre cei doi studenți ai lui Boas, Alfred Kroeber și Ruth Benedict, apare la raportarea acestora asupra individului. Astfel, în viziunea ei, *personalitatea* ocupă un loc central în definirea unei culturi. Ca element al *tiparului cultural*, o *personalitate (individualitate) idealizată* este impusă, iar individul societății/grupului ar trebui să acceadă la ea. Dincolo de a încerca o tipologizare a personalităților, aceasta demonstrează că setul de valori și idealuri, pe baza cărora este construită această personalitate, diferă de la o cultură la alta, iar *normalul* este unul relativ, și trebuie coroborat cu subiectivismul acelei culturi. Din perspectiva lui Margaret Mead⁶⁵, acest concept este punctul central în contribuția lui Benedict la teoria culturii⁶⁶. Conceptul este preluat mai târziu (1944) și definit de Cora DuBois ca *personalitate modală*⁶⁷, prin care se înțelege o personalitate ipotetică a cărei caracteristici sunt defnitorii pentru o societate. Selecția *normalului*, în concepția lui Benedict, se face ca răspuns la ceea ce pare cel mai adaptiv comportament într-un cadru specific, iar deviațiile de la acesta pot degenera în excluțiuni sociale sau, în alte cazuri, pot deveni o sursă de distincție sau autoritate⁶⁸. *Relativismul cultural*, marcă proprie a lui Franz Boas, este prezent în parcursul metodologic al lui Ruth Benedict, pe care aceasta îl vede ca antagonic *filosofilor absolutiste*: "The recognition of cultural relativity carries with it its own values, which need not be those of the absolutist philosophies. It challenges customary opinions and causes those who have been bred to them acute discomfort. It rouses pessimism because it throws old formulas into confusion, not because it contains anything intrinsically difficult"⁶⁹.

O dialectică evoluționistă îndreptată împotriva idealismul și particularismului *școlii boasiene* începe să se concretizeze la jumătatea secolului XX în așa numitul curent *neoevoluționist*. **Leslie White**, unul din pionierii noilor abordări teoretice, se auto-reprezintă ca un continuator al evoluționismului secolului XIX, implicit al lui Morgan și Tylor⁷⁰, și contestă existența unui neoevoluționism în sine⁷¹. Marvin Harris contrazice această poziționare a lui White în cadrul evoluționistilor secolului XIX, punând în evidență două abordări fundamentale diferite prin care acesta din urmă se diferențiază de Morgan sau Tyler și anume, că se opune atât reduționismului psihologic cât și celui biologic, iar legea de bază a evoluționismului cultural nu are nici un fel de precedent în curentul *evoluționist*⁷². Legea de bază a evoluționismului cultural este formulată astfel: "Other factors remaining constant, culture evolves as the amount of energy harnessed per capita per year is increased, or as the efficiency of the instrumental means of putting the energy to work is increased"⁷³. Un termen cheie în această afirmație este *energia*. În percepția lui White, probabil

⁶⁴ COLE 2002: 535.

⁶⁵ Margaret Mead are o abordare asemănătoare asupra conceptului de cultură, similară cu cea a lui Ruth Benedict, considerând că anumiți factori sunt decisivi în determinarea caracterului unei culturi. În lucrarea *Coming of Age in Samoa* accentuează importanța specificului educației copiilor și felul în care este modelată *personalitatea*, care, la rândul lor, impun specificul și caracterul unei societăți (MEAD 1928: 1-13). Atât rezultatele cât și abordarea metodologică a lui Mead sunt contrazise de către Derek Freeman (FREEMAN 1983; FREEMAN 1998).

⁶⁶ MEAD 1959: VII-VIII.

⁶⁷ DUBOIS 1944.

⁶⁸ BENEDICT 1934: 59-82.

⁶⁹ BENEDICT 1960: 239-240.

⁷⁰ WHITE 2007: XXI (prima ediție apărută în 1959).

⁷¹ Folosirea termenului de neoevoluționism apare mai întâi la Robert Lowie, cu referire la sensul evoluționismului cultural în percepția lui Raddcliffe-Brown, opusă de cea a lui Morgan (LOWIE 1937: 226).

⁷² HARRIS 1971: 636 (prima ediție apărută în 1968).

⁷³ WHITE 1949: 368-369.

pentru o apropiere voită între antropologie și științele naturale, *energia* stă la baza conceptului de cultură, și prin ea înțelege *capacitatea omului de a lucra*⁷⁴, iar cultura în sine este doar modul prin care sunt atinse nevoile umane, *nevoi* pe care le împarte în două categorii interdependente, și anume, cele care pot fi îndeplinite doar pe baza resurselor proprii ale organismului uman (activități artistice, sociale etc.) și cele care pot fi îndeplinite doar pe baza resurselor externe (adăpost, hrană etc.)⁷⁵. În ceea ce privește cultura, White identifică trei factori decisivi care stau la baza oricărui sistem cultural și anume: cantitatea de energie produsă *per capita* pe an, eficiența mijloacelor tehnologice cu care energia este înmagazinată apoi folosită și magnitudinea cu care nevoile și serviciile umane sunt produse. Acestea încearcă să le reprezinte într-o formulă matematică cu mențiunea că habitatul este o constantă: $E \times T = C$, în care C este nivelul evolutiv cultural, E energia acumulată și T nivelul tehnologic⁷⁶. Așadar, cultura apare ca alternativă a procesului biologic de adaptare / evoluție, un mecanism extra-somatic caracteristic doar omului care are în primul rând rolul de a produce și folosi energie, iar pe plan secund, de a regla și canaliza acel comportament care nu este legat de strategii de subzistență sau apărare⁷⁷. Emergența culturii în cadrul speciei umane este legată de capacitatea de a *reprezenta / simboliza* (în primul rând prin limbaj articulat), iar această caracteristică este întâlnită în cele patru aspecte ale conceptului de cultură și anume, cel ideologic, social, sentimental și tehnologic⁷⁸. În ecuația lui White, tehnologia este un element central, sau *eroul întregului* în accepțiunea autorului, fiind aparatul prin care energia este obținută și pusă la dispoziția omului, reprezentând practic factorul determinant al sistemelor sociale⁷⁹. Spre deosebire de alte animale ce folosesc unelte, omul se diferențiază de acestea prin capacitatea de a acumula și progresa în această direcție, fapt datorat capacității de reprezentare⁸⁰. Același model rațional este aplicat mai departe pentru explicarea celorlalte trei aspecte. Dacă pentru aspectul ideologic și social, firul logic poate fi oarecum urmărit⁸¹, în ceea ce privește aspectul componente sentimentale, autorul nu reușește să convingă în ce fel contribuie capacitatea de a simboliza, rezultatul fiind doar unul de exteriorizare.

Rezumând aceste idei, cultura în percepția lui White, este modul în care oamenii se adaptează la mediul social și fizic sau cum însuși o descrie în una din definițiile sale: "By culture we mean an extrasomatic, temporal continuum of things and events dependent upon symboling"⁸². Din cele prezentate, abordarea evoluționistă a lui White pare să se apropie mai degrabă de un materialism marxist și, la prima vedere, de funcționalismul lui Malinovski cu deosebirea că *individul* acestuia din urmă este înlocuit de *specia umană*. *Extrasomaticul* lui White se regăsește parțial⁸³ în conceptul de

⁷⁴ WHITE 1943: 335.

⁷⁵ WHITE 1943: 335-336.

⁷⁶ WHITE 1949: 368.

⁷⁷ WHITE 1949: 390-392.

⁷⁸ WHITE 2007: 6.

⁷⁹ WHITE 1949: 391.

⁸⁰ WHITE 2007: 7.

⁸¹ Dacă la început apar doar trei categorii ale culturii (ideologică, tehnologică și socială – vezi WHITE 1949), mai târziu este adăugat și aspectul sentimental (vezi WHITE 2007).

⁸² WHITE 2007: 3.

⁸³ Spunem *parțial* deoarece White, explicând *locusul* culturii, indică trei factori unde aceasta rezidă: 1. în organismele umane prin concepte, credințe, atitudini și emoții; 2. în procesele de interacțiune socială; 3. în artefacte, interpretând mai departe că individualitatea culturii poate fi regăsită la nivel de organism, de *interorganisme și extraorganisme* (WHITE 1959: 235).

superorganic a lui Kroeber și implică același determinism cultural. De asemenea, antropologia culturală ca știință, în percepția lui White, trebuie văzută ca știință naturală⁸⁴. Spre deosebire de *pluralismul boasian*, viziunea lui întoarce accepțiunea termenului de cultură la singular, iar protagonistul ei este specia umană, fapt care implică direct un studiu al caracteristicilor universal-comune pentru a explica fenomenul cultural. Un antagonism în abordarea teoretică a lui White asupra culturii, și anume, între evoluționismul-materialist (materialism cultural) și conceptul său asupra culturii ca știință (culturologie), este observat de mai mulți antropologi⁸⁵. Paradoxul se deduce din faptul că materialismul evoluționist implică faptul că alte aspecte culturale au un caracter secundar față de aspectul tehnologic, iar în abordarea *culturologică*, acesta insistă asupra caracterului autonom al culturii, și că aceasta ar trebui înțeleasă prin ea însăși. Totuși, impactul abordărilor teoretice asupra antropologiei și, indirect, asupra arheologiei în decadele următoare este unul major, iar după cum remarcă Richard Beardsley în necrologul dedicat lui White, că cel mai mare merit al acestuia a fost reintroducerea în literatura de specialitate a dialogului teoretic (*grand theory*)⁸⁶ și, probabil, începutul unei alternative la modelul teoretic boasian.

Abordarea și viziunea deductivă a evoluționismului propus de White este ponderat într-o oarecare măsură de **Julian Steward**, care încearcă să privească fenomenul cultural într-un sens invers, spre deosebire de cel propus de White, și anume, dinspre particular spre general. Steward critică faptul că White exclude intenționat variațiile culturale și mediile culturale diferite pe care le consideră irelevante în modelul său deductiv⁸⁷. Această excluziune este argumentată eronat de White prin formularea că "legile generale nu ar trebui să explice fenomene particulare"⁸⁸. Observațiile aduse de Steward în ceea ce privește evoluționismul propus de White sunt în mare parte aceleași critici aduse de școala lui Boas la evoluționismul secolului XIX. Acest demers orientat împotriva evoluționismului universal (Morgan, Spencer, Tylor) sau uniliniar (White) este propus de Steward pentru a prezenta o nouă abordare și anume, evoluționismul multiliniar, termen cheie în concepția acestuia pentru înțelegerea similităților interculturale. Acesta vede în evoluționismul multiliniar "o metodologie ce se bazează pe presupunerea că regularități semnificative apar în transformările culturale și este preocupată de elaborarea unor legi culturale"⁸⁹. Spre deosebire de abordările secolului XIX, acesta nu se raportează la construirea unor stadii de evoluție universal valabile. Pe de o parte, are o abordare similară cu particularismul boasian, analizând cultura în specificul ei, dar spre deosebire de acesta, abordează doar acele aspecte culturale care au analogii interculturale, deci, implicit, *validitate empirică*⁹⁰. Aparent, metoda propusă de Steward este simplă: identificarea paralelismelor interculturale, iar pe baza acestora expunerea cauzalității, care la rândul ei urmează să fie definită într-o formulare explicită⁹¹. Această viziune implică în primul rând faptul că paralelismele interculturale presupun stadii evolutive istorice independente dar o cauzalitate comună, pe care o regăsește în mod curent în factorii naturali (condiții de mediu, climă etc.). Astfel,

⁸⁴ "Natural science is a redundancy. All science is natural, if it is not natural it is not science" (WHITE 1943: 335, nota 4).

⁸⁵ BARRETT 1989: 986-999; HARRIS 1971: 636; CARNEIRO 1981: 235.

⁸⁶ BEARDSLEY 1976: 620.

⁸⁷ STEWARD 1955: 15-17.

⁸⁸ WHITE 1957: 540-542.

⁸⁹ STEWARD 1955: 18.

⁹⁰ STEWARD 1955: 19.

⁹¹ STEWARD 1955: 20-21.

motorul întregului sistem evolutiv multiliniar al lui Steward este conceptul de *cultural ecology*. Acesta este definit ca "studiul proceselor prin care o societate se adaptează la mediul său (Cultural ecology is the study of the processes by which a society adapts to its environment)"⁹². Determinismul biologic, atât de prezent și el în discursul evoluționismului secolului XIX, dispare din abordarea pe care o propune conceptul de ecologie culturală, în care biologicul și culturalul se influențează reciproc⁹³. Capacitatea omului de a răspunde mediului natural prin măsuri cognitive și, mai ales, de a transmite soluțiile generațiilor viitoare prin limbaj în principal, constituie baza formulării noțiunii de cultură⁹⁴. Din perspectiva lui Steward conceptul (*cultural ecology*) pare să fie unul mai degrabă metodologic decât teoretic, iar abordarea inclusivă și nu exclusivă. Astfel încearcă să se diferențieze atât de *superorganicul* lui Kroeber cât și *culturologia* lui White, evitând în cazul celei dintâi chestiuni determinismul cultural, iar în cazul celei de-a doua, universalitatea și deductivismul legilor culturale. Ecologia culturală recunoaște importanța deosebirilor culturale, care la rândul lor sunt văzute ca o cauză a unor adaptări culturale diferite, dar insistă asupra importanței acelor date ce pot permite dezvoltarea unor generalizări⁹⁵. Adaptarea social-culturală la realități naturale asemănătoare apare ca alternativă la modelul difuzionist, al inovației, migraționist sau al dialecticii cultural istorice, acestea din urmă în opinia lui Steward nu oferă neapărat și un răspuns asupra cauzalității, ci exprimă doar o constatare⁹⁶. Abordarea cultural ecologică implică trei pași metodologici și anume: relația dintre exploatare/productie cu mediul înconjurător, analiza tiparelor comportamentale implicate în exploatarea unei zone prin mijloacele tehnologice specifice și cum aceste tipare comportamentale influențează celelalte aspecte culturale⁹⁷. Impactul conceptului în antropologia culturală este unul major în a doua jumătate a secolului XX. Charles Frake încearcă să depășească aspectul metodologic al conceptului de ecologie culturală și propune o abordare a acestuia ca subdisciplină a etnografiei⁹⁸, redefinind termenul din această perspectivă: "Ecologia culturală este studiul rolului culturii privită ca o componentă dinamică a oricărui ecosistem în care omul este inclus (Cultural ecology is the study of the role of culture as a dynamic component of any ecosystem of which man is a part)"⁹⁹. Morris Opler, probabil unul din cei mai vocali opozanți ai materialismului secolului XX, concluzionează în recenzia lucrării lui Steward, *Theory of Culture Change*, că acesta a reușit să reconcilieze *generalizările* cu *discursul istoric*¹⁰⁰.

Marshall Sahlins și Elman Service încearcă o reconciliere a evoluționismului universal propus de White și cel multiliniar propus de Steward. Aceștia propun un sistem dual în care diferențiază evoluția specifică de evoluția generală, bazându-se pe o corelare a problemei culturale

⁹² STEWARD 1968: 337.

⁹³ STEWARD 1956: 78.

⁹⁴ STEWARD 1956: 78.

⁹⁵ STEWARD 1968: 338.

⁹⁶ STEWARD 1968: 338-341.

⁹⁷ STEWARD 1955: 40-42.

⁹⁸ FRAKE 1962: 53-59.

⁹⁹ FRAKE 1962: 53.

¹⁰⁰ OPLER 1956: 387-388. Concluzia continuă într-o notă critică „Whatever we may think of the success of his effort, we must concede that Dr. Steward has made a gallant attempt to reconcile two important interests of contemporary social anthropology, the generalizing and the historical. If he had realized that values, as well as subsistence techniques, can be treated cross-culturally and if he had sensed that there is no surer clue to culture change than the psychological responses of key individuals, he would have offered us richer fare and had less trouble differentiating his views from environmental or economic determinism”. (OPLER 1956: 388).

cu cea a filogeneticii; specificul reprezentând diferențierea noilor forme de varianta din care provin, iar pe de altă parte, formele care evoluează generează aspecte superioare și care inhibă vechile forme mai puțin evolute¹⁰¹. Continuând același fir logic al evoluționismului biologic transferat în sfera culturii, atât evoluția specifică cât și cea generală sunt parte a aceluiași întreg și reprezintă doar două perspective de abordare asupra aceluiași întreg¹⁰². **Marvin Harris** abordează subiectul deschis de Sahlins și Service, încercând să demonstreze, cel puțin la nivel teoretic, că filogenetica nu doar că nu are nimic în comun cu problematica culturală, ci dimpotrivă, sunt opuse¹⁰³. În concepția lui Harris diferența dintre modelul teoretic evoluționist prezentat de White și cel al lui Steward este dată de cantitatea regularităților acestuia din urmă, care, dacă se produc într-un număr suficient de mare, pot fi asimilate de evoluționismul conceput de White¹⁰⁴. Propunerea lui Harris pentru o abordare științifică a discursului antropologic evoluționist este *materialismul cultural*, pe care îl vede ca analog la *strategia* evoluționistă a lui Darwin în sfera domeniului socio-cultural¹⁰⁵. Acesta este caracterizat prin *determinism tehnologic și tehnologic*¹⁰⁶, adică, "tehnologii similare aplicate în medii similare tind să producă sisteme de muncă asemănătoare în producție și distribuție, care la rândul lor creează grupuri sociale similare care își justifică și coordonează activitățile prin sisteme de valori și credințe similare"¹⁰⁷. Studiul societății umane presupune în concepția lui Harris două direcții diferite dar complementare și anume, reflexia comportamentală, definită ca totalitatea acțiunilor umane produse și efectul acestora asupra mediului ambiant și, pe de altă parte, mentalul, definit ca totalitatea trăirilor și a gândurilor umane¹⁰⁸. Aceste domenii pot fi observate prin două perspective și anume, cel emic și cel etic, așa cum sunt definite de Pike¹⁰⁹ și Harris¹¹⁰ (din lingvistică, de la *fonemic* și *fonetic*). Harris, în publicația dedicată materialismului cultural, face o asociere între reflexia comportamentală/abordare etică și între mental/emic¹¹¹, fapt asupra căruia revine cu modificări în publicațiile viitoare¹¹². Pe scurt, abordarea emică reflectă perspectiva participantului la cultură, fapt ce pune în evidență acele caracteristici culturale pe care subiectul le consideră relevante și care vor fi filtrate prin spectrul observatorului¹¹³. În schimb, demersul etic presupune anumite reguli pe care observatorul se bazează și în funcție de care își formulează abordarea metodologică, abordare ce ar

¹⁰¹ SAHLINS, SERVICE 1970: 12-14 (prima ediție publicată în 1960).

¹⁰² SAHLINS, SERVICE 1970: 13.

¹⁰³ „Phylogeny is an expression of the capacity of bio-forms to differentiate to the point where gene exchange no longer takes place. Phylogeny implies speciation, and there is no concept less applicable to cultural evolution than that of biological species. The adaptive significance of culture in the evolution of the biosphere is precisely its exploitation of a non-genetic feedback which permits adaptation without speciation” (HARRIS 1971: 652).

¹⁰⁴ HARRIS 1971: 653.

¹⁰⁵ HARRIS 1971: 4.

¹⁰⁶ Termenul folosit în engleză este *techno-environment*.

¹⁰⁷ HARRIS 1971: 4.

¹⁰⁸ HARRIS 1979: 30.

¹⁰⁹ PIKE 1967: 37-73.

¹¹⁰ HARRIS 1979.

¹¹¹ HARRIS 1979.

¹¹² HARRIS 1990a: 48-61; HARRIS 1990b: 75-83; HARRIS 1990c: 202-216.

¹¹³ HARRIS 1979: 31.

putea răspunde unor întrebări¹¹⁴ pe care subiectul le consideră irelevante¹¹⁵. Harris nu îndeamnă explicit spre o abordare etică, deși o oarecare preferință poate fi observată în această direcție, ci spre o abordare duală a discursului socio-antropologic, și anume, comportamentală/etică și mentală/emică. Bazându-se pe această distincție definește ”cultura ca repertoriul gândurilor și acțiunilor prezentate de membrii unui grup social, transmise de la o generație la alta”¹¹⁶. Tot pe distincția dintre mental și comportamental dezvoltă o structură tripartită (Fig. 1) a modelului teoretic propus de materialismul cultural, împărțit în infrastructură, structură și suprastructură¹¹⁷.

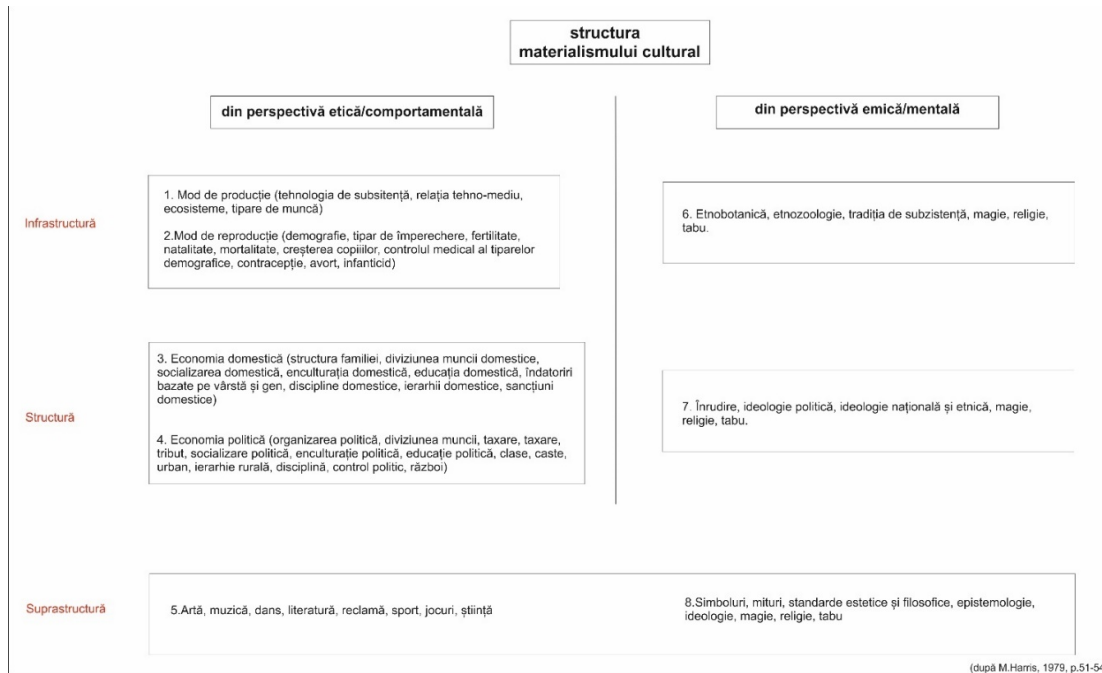


Fig.1. Structura materialismului cultural (după Harris 1979).

Chiar dacă schema propusă de Harris se vrea o abordare holistică a fenomenului cultural, determinismul enunțat încă din definiția materialismului cultural este specific primei categorii și anume *infrastructura*. Revenind la acest aspect într-o publicație ulterioară înlocuiește explicit *principiul determinismului cultural* cu *întâietatea infrastructurii*, pentru a evita confuzia dintre relația *agentului uman*¹¹⁸ și *determinismul materialist*¹¹⁹. Altfel spus modul de producție și cel de reproducție

¹¹⁴ HARRIS 1979: 31.

¹¹⁵ Acesta își argumentează abordarea teoretică prin următorul exemplu: raportarea la sacralitatea vacii în districtul Thiruvananthapuram (Kerala, India) este confirmată de participanții la un interviu socio-antropologic inițiat de Harris, aceștia infirmând orice implicare în sacrificarea sau scurtarea vieții în cazul bovinelor domestice (modelul emic); pe de altă parte, studiul arhivelor pentru reproducerea animalelor relevă o mortalitate de două ori mai mare în cazul vițelilor decât în cazul vițicilor (modelul etic). Harris interpretează această observație ca fiind datorată cererii mici pentru animale de tracțiune în districtul Kerala și că discrepanța dintre cele două sexe este o urmare a unei adaptări la ecologia și economia locală (HARRIS 1979: 33).

¹¹⁶ HARRIS 1979: 47.

¹¹⁷ HARRIS 1979: 47-51.

¹¹⁸ În original exprimat *human agency*.

¹¹⁹ HARRIS 1999: 142.

sunt definitorii în caracterizarea unei culturi, iar celelalte aspecte sunt influențate de acestea; schimbarea modului de producție de exemplu, este mult mai probabil să influențeze aspecte ce țin de structură sau suprastructură, decât în sens invers¹²⁰, mai ales dacă există o incompatibilitate¹²¹. Meritul lui Harris în schița de mai sus și în abordarea teoretică a materialismului cultural este de a nu fi lăsat deoparte acele aspecte care nu au făcut obiectul interesului său direct. Da, într-adevăr, multe din problemele legate de partea *emică* a problemei sunt doar menționate într-o listă lungă și aparent fără mare importanță¹²², iar pe de altă parte, doar aspectul infrastructural ar juca probabil un rol exacerbant în definirea unei culturi sau a unui specific cultural. Trebuie totuși avut în vedere anumite aspecte legate de aversiunea lui Harris față de școala antropologică a lui Franz Boas, și încercarea lui la fel ca în cazul lui Leslie White de a își apropia discursul de științele naturale, văzute în opoziție cu științele umaniste¹²³.

Apropierea dintre istorie și antropologia socială, văzută din perspectiva lui **Claude Lévi-Strauss**, este dată de un parcurs metodologic și o direcție de cercetare aparent asemănătoare. Astfel, ambele au sau ar trebui să aibă un parcurs dinspre particular înspre general, dar în cazul antropologiei sociale acest parcurs se traduce în tranziția de la analiza conștientului la interpretarea *inconștientului*¹²⁴. La o primă vedere *inconștientul* sau *inconștientul colectiv* pare să derive din abordarea lui Durkheim asupra conceptului de conștient colectiv față de care ar reprezenta o alternativă mai obiectivă, dar abordarea sugerată și asumată de Lévi-Strauss îndeamnă mai degrabă spre psiho-analiza freudiană, în care faptul expus este doar o manifestare și o variabilă de calculat pentru a înțelege modul în care *fundatiile inconștientului colectiv* lucrează. Observația lui Edmund Leach asupra argumentării psiho-analitice folosite de Lévi-Strauss în asocierea dintre manifestarea simbolismului și diferitele nivele de conștiință, respectiv, *inconștientul*, este că aceasta nu poate fi demonstrată ca falsă sau adevărată¹²⁵. Robert Deliege este de părere că această confuzie, este rezultatul faptului că Lévi-Strauss nu definește foarte bine ceea ce înțelege prin inconștient, asimilându-l probabil cu *ceea ce nu este explicit* sau *ceea ce nu este conștient*¹²⁶. Traectoria metodologică și teoretică propusă pentru analiza *esprit humain* (*inconștientul colectiv*) este dată de principiile antropologiei structurale. Cea mai completă prezentare¹²⁷ a acesteia este *subînțeleasă* în *Anthropologie structurale*, 1958¹²⁸. Structura prin simpla ei definiție, este rețeaua unui întreg compus din mai multe părți, iar în cazurile materiale este un aspect vizibil al realității. Claude Lévi Strauss definește structura socială în antiteză cu aspectul empiric al

¹²⁰ HARRIS 1999: 142.

¹²¹ În 1992 Harris publică un articol în care încearcă să puncteze cauzele căderii URSS, identificând probleme legate de retardul *infrastructurii* și o neconcordanță între aceasta și aspectul decizional politico-economic. Pe scurt, această neconcordanță provine din faptul că s-a încercat adaptarea *infrastructurii* la modelul *structural* ante-propus, și nu invers, adică o adaptare a modelului *structural* și ideatic la realitățile legate de modul de producție (HARRIS 1992: 295-305).

¹²² Deși Harris ne spune explicit că sunt importante.

¹²³ Pentru un dialog critic amplu asupra materialismului cultural vezi WESTEN *et. al.* 1984: 639-653.

¹²⁴ LÉVI-STRAUSS 1963: 24.

¹²⁵ LEACH 1996: 67.

¹²⁶ DELIEGE 2004: 27-28.

¹²⁷ Conceptul structuralist, așa cum este prezentat de Claude Lévi-Strauss, are o formă destul de ambiguă și amorfă. Antropologul Ernest Gellner mărturisește că a fost implicat în traducerea *Antropologiei structurale...* și că, la sfârșitul demersului, nu a înțeles ce este structuralismul lui Strauss: „Yet I must confess that, at the end of all that work on the correct rendering of single sentences and paragraphs, I still had no idea of what its overall argument was meant to be” (GELLNER 1985: 128-130).

¹²⁸ LEVI-STRAUSS 1963.

realității și consideră că modul de configurare al structurilor emulează de fapt realitatea¹²⁹. Astfel, în concepția lui, o structură trebuie să răspundă unui cumul de cerințe și anume: 1. ”Structura prezintă caracteristicile unui sistem alcătuit din mai multe elemente ce nu pot fi schimbate fără a provoca schimbări în celelalte elemente; 2. Pentru orice model stabilit ar trebui să existe posibilitatea ordonării unei serii de transformări care să rezulte într-un grup cu modele de același tip; 3. Cele două proprietăți enunțate mai sus fac posibilă predicția felului în care se comportă un model dacă unul sau mai multe elemente ale sale sunt supuse unor schimbări; 4. Modelul ar trebui constituit în așa fel încât toți factorii observați să fie imediat inteligibili”¹³⁰.

ÎN LOC DE CONCLUZII.

În cele prezentate mai sus am încercat pe cât posibil să evit prezentarea unor definiții asupra conceptului de cultură și să descriu mai degrabă modul în care schimbarea paradigmatelor asupra subiectului s-au succedat. Evoluționismul cultural este considerat o primă școală de gândire a antropologiei culturale și este reflexia indirectă în științele sociale a evoluționismului biologic prezentat de Darwin¹³¹. Principiul de bază al evoluționismului cultural specific secolului al XIX-lea este etnocentrismul aplicat în special pe modelul european. Astfel, fiecare cultură sau societate este analizată conform unui standard evolutiv uniliniar dictat de acest model și împărțit în trei stadii și anume: sălbăticie, barbarie și civilizație. Ca răspuns la evoluționismul, reprezentat în principal de Spencer, Tylor, Bastian și Morgan, se afirmă relativismul cultural, care imprimă o viziune unică asupra fiecărei culturi, acestea urmând a fi înțelese prin regulile lor interne. Relativismul cultural se impune prin teoria particularismului cultural, inițiată de Franz Boas și dezvoltată mai apoi de studenții săi, într-o direcție de cercetare bazată pe dovezi empirice și preocupată de dezvoltarea și schimbările interne dintr-o cultură. Tot într-o manieră particularistă se dezvoltă și funcționalismul, așa cum este propus de Malinowski, în care interdependența tuturor aspectelor sociale funcționează pentru a îndeplini nevoile individului. Neo-evoluționismul apare ca o contrapondere la relativismul cultural, schimbând modelul evolutiv uniliniar într-unul multinier și excluzând stadiile evolutive. Tot în cadrul mai larg al neo-evoluționismului poate fi încadrată și ecologia culturală propusă de Steward, definită ca studiul proceselor prin care o societate se adaptează la mediu. Din acest concept de bază derivă și materialismul cultural al lui Marvin Harris, în care condițiile de producție și de mediu caracterizează în primul rând dezvoltarea unei culturi, iar acele funcții care nu mai au valoare pentru o societate, tind să dispară. Structuralismul propus de Claude Lévi-Strauss presupune o abordare mai largă a constituenților unei culturi bazată pe studiul relațiilor dintre aceștia și are un caracter universalist.

Până în acest punct al demersului am încercat să prezint principalele perspective și moduri de abordare care constituie fundamentele teoretice ale conceptului de cultură. Acesta consider că este necesar pentru abordările viitoare asupra problemei din perspectivă arheologică și pentru a putea explica modul în care *cultura arheologică* se raportează la aceste baze într-un paralelism cronologic. Scopul final al discuției este de a vedea în ce fel literatura arheologică din România se raportează la bazele teoretice existente până acum și, mai ales, pe ce fundamente istoriografice au fost create culturile arheologice preistorice din România.

¹²⁹ LEVI-STRAUSS 1963: 279.

¹³⁰ LEVI-STRAUSS 1963: 279-280 (tradus din engleză).

¹³¹ MUNCH 1994: 35.

BIBLIOGRAFIE

- ALLAN 2005 Allan, K., *Explorations in Classical Sociological Theory – Seeing the Social World*, Pine Forge Press, California.
- ANGHELINU 2003 Anghelinu, M., *Evoluția gândirii teoretice în arheologia din România. Concepte și modele aplicate în preistorie*, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște.
- BACHOFEN 1861 Bachofen, J.J., *Das Mutterrecht*, Verlag von Kraus und Hoffmann, Stuttgart.
- BARRETT 1989 Barrett, R., *The Paradoxical Anthropology of Leslie White*, în *American Anthropologist*, New Series, 91, 4, 986-999.
- BASTIAN 1860 Bastian, A., *Der Mensch in der Geschichte*, vol. 1-3, Leipzig.
- BAUMAN 1968 Bauman, Z., *Marx and the Contemporary Theory of Culture*, in: *Social Science Information*, 7/19, 19-33.
- BEARDSLEY 1976 Beardsley, R., *An Appraisal of Leslie A. White's Scholarly Influence*, in: *American Anthropologist*, New Series, 78, 3, 617-620.
- BENEDICT 1960 Benedict, R., *Patterns of Culture*, The New American Library of World Literature Inc., New York.
- BENEDICT 1939 Benedict, R., *Edward Sapir*, in: *American Anthropologist*, New Series, 41, 3, 465-477.
- BENEDICT 1934 Benedict, R., *Anthropology and the Abnormal*, in: *The Journal of General Psychology*, 10-1, 59-82.
- BOAS 1928 Boas, F., *Anthropology and Modern Life*, New York.
- BOAS 1911 Boas, F., *The Mind in Primitive Man*, New York.
- BOAS 1904a Boas, F., *Some traits of primitive culture*, in: *Journal of American Folklore*, 17, 243-254.
- BOAS 1904b Boas, F., *The History of anthropology*, in: *Science*, 20, 513-524.
- BOAS 1896a Boas, F., *The growth of Indian mythologies*, in: *Journal of American Folklore*, 9, 1-11.
- BOAS 1896b Boas, F., *The limitations of the comparative method of anthropology*, in: *Science*, 4, 901-908.
- BOAS 1891 Boas, F., *Dissemination of Tales among the natives of North America*, in: *Journal of American Folklore*, 4, 13-20.
- CARNEIRO 1981 Carneiro, R., *Leslie A. White*, in: Silverman, S. (ed.), *Totems and Teachers, Perspectives on the History of Anthropology*, Columbia University Press, New York, 151-176.
- COLE 2002 Cole, S., *"Mrs. Landes Meet Mrs. Benedict": Culture Pattern and Individual Agency in the 1930s*, in: *American Anthropologist*, New Series, 104, 2, 533-543.
- DELIEGE 2004 Deliege, R., *Lévi-Strauss Today- An introduction to structural anthropology*, Berg Publishers, New York.
- DÍAZ-ANDREU 1996 Díaz-Andreu, M., *Constructing Identities through Culture. The Past in the Forging of Europe*, in: Graves-Brown, P. et al. (eds.), *Cultural Identity and Archaeology*, Londra, Routledge.
- DUBOIS 1944 DuBois, C., *The People of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*, Minneapolis, Minnesota, University of Minnesota Press.

- DURKHEIM 1995 Durkheim, É., *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York.
- DURKHEIM 1984 Durkheim, É., *The Division of Labour in Society*, MacMillan, Londra.
- FLIS 1992 Flis, M., *Malinowski and Radcliffe-Brown: Two Versions of Functionalism*, in: *The Polish Sociological Bulletin*, 97, 35-43.
- FRAKE 1962 Frake, C., *Cultural Ecology and Ethnography*, in: *American Anthropologist*, New Series, 64, 1, 53-59.
- FREEMAN 1998 Freeman, D., *The fateful hoaxing of Margaret Mead: A historical analysis of her Samoan research*, Westview Press, Boulder.
- FREEMAN 1983 Freeman, D., *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge.
- GELLNER 1985 Gellner, E., *Relativism and the social sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HARRIS 1999 Harris, M., *Theories of Culture in Postmodern Times*, AltaMira Press, Walnut Creek.
- HARRIS 1992 Harris, M., *Distinguished Lecture: Anthropology and the Theoretical and Paradigmatic Significance of the Collapse of Soviet and East European Communism*, in: *American Anthropologist*, New Series, 94, 2, 295-305.
- HARRIS 1990a Harris, M., *Emics and etics revisited*, in: Headland, T. et. al (eds.), *Emics and Etics - The Insider Outsider Debate*, *Frontiers of Anthropology*, 7, Sage Publications, California, 48-61.
- HARRIS 1990b Harris, M., *Harris's Reply to Pike*, in: Headland, T. et. al (eds.), *Emics and Etics - The Insider Outsider Debate*, *Frontiers of Anthropology*, 7, Sage Publications, California, 75-83.
- HARRIS 1990c Harris, M., *Harris's Final Response*, in: Headland, T. et. al (eds.), *Emics and Etics - The Insider Outsider Debate*, *Frontiers of Anthropology*, 7, Sage Publications, California, 202-216.
- HARRIS 1979 Harris, M., *Cultural Materialism - The Struggle for a Science of Culture*, Random House Inc., New York.
- HARRIS 1971 Harris, M., *The Rise of Anthropological Theory, A History of Theories of Culture*, New York.
- HART 2007 Hart, K., *Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole. „A Review Essay”*, in: *Comparative Studies in Society and History*, 49, 2, 473-485.
- HART, JAMES 2014 Hart, K., James, W., *Marcel Mauss: A Living Inspiration*, in: *Journal of Classical Sociology*, 14, 1, 3-10.
- HERDER 1784 Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. I din IV, Riga/Leipzig (Sursă: https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/herder_geschichte01_1784).
- HOMANS 1941 Homans, G. C., *Anxiety and Ritual, The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*, in: *American Anthropologist*, 43, 164-172.
- KŁOSKOWSKA 1970 Kłoskowska, A., *The Conception of Culture according to Karl Marx*, in: *The Polish Sociological Bulletin*, 21, 5-16.
- KROEBER 1949 Kroeber, A. L., *The Concept of Culture in Science*, in: *The Journal of General Education*, 3, 3 (April), 182-196.

- KROEBER 1917 Kroeber, A. L., *The Superorganic*, in: *American Anthropologist*, New Series, 19, 2, 163-213.
- KROEBER, KLUCKHOHN 1952 Kroeber, A. L., Kluckhohn, C., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts.
- LEACH 1996 Leach, E., *Lévi-Strauss*, Fontana Press, Londra.
- LEACOCK 1954 Leacock, S., *The Ethnological Theory of Marcel Mauss*, in: *American Anthropologist*, New Series, 56, 1, 58-73.
- LEOPOLD 1980 Leopold, J., *Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E. B. Tylor and the Making of Primitive Culture*, Kulturanthropologie, Berlin.
- LÉVI-STRAUSS 1963 Lévi-Strauss, C., *Structural Anthropology*, Basic Book Inc., New York.
- LOWIE 1937 Lowie, R., *History of Ethnological Theory*, Farrar and Linehart, New York.
- MALINOVSKI 1960 Malinowski, B., *A scientific Theory of Culture and other Essays*, Oxford University Press.
- MANIAS 2012 Manias, C., *The Growth of race and culture in nineteenth-century Germany: Gustav Klemm and the universal history of humanity*, in: *Modern Intellectual History*, 9, 1, 1-31.
- MARAVALL 1977 Maravall, J. A., *La palabra „civilizacion” y su sentido en el siglo XVIII*, in: *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Bordeaux del 2 al 8 de septiembre de 1974*, Burdeos, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Université de Bordeaux, III, 79-104.
- MEAD 1959 Mead, M., *Foreword*, in: Benedict, R., *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Company, Boston.
- MEAD 1928 Mead, M., *Coming of Age in Samoa*, William Morrow and Company, New York.
- MOORE 2009 Moore, D., *Visions of Culture – An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, AltaMira Press, Plymouth.
- MORGAN 1976 Morgan, L. H., *Ancient Society*, Henry Holt and Company, New York.
- MUNCH 1994 Munch, R., *Sociological Theory From the 1850s to the 1920s*, vol. 1, Nelson-Hall Publishers, Chicago.
- OPLER 1956 Opler, M., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. by Julian H. Steward (Book review)*, in: *American Sociological Review*, 21, 3, 387-388.
- PALINCAȘ 2006 Palincaș, N., *Conceptul de cultură arheologică și gândirea normativă*, in: *SCIVA*, 57, 159-185.
- PIKE 1967 Pike, K., *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, De Gruyter Mouton.
- RADCLIFFE-BROWN 1952 Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Illinois.
- SAHLINS, SERVICE 1970 Sahlins, M., Service, E., *Evolution and Culture*, The University of Michigan Press, New York.
- SAPIR 1964 Sapir, E., *Culture, Genuine and Spurious*, in: Mandelbaum, D. G. (ed.), *Culture, Language and Personality, Selected Essays*, University of California Press, 78-119.
- SAPIR 1938 Sapir, E., *Why cultural anthropology needs the psychiatrist*, in: *Psychiatry*, 1, 1, 7-12.

- SAPIR 1917 Sapir, E., *Do we need a „Superorganic”*, in: *American Anthropologist*, New Series, 19, 3, 441-447.
- STEWART 1968 Stewart, J., *Cultural Ecology*, in: Sills, D. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 4, Macmillan, New York, 337-344.
- STEWART 1956 Stewart, J., *Cultural Evolution*, in: *Scientific American*, 194, 5, 69-83.
- STEWART 1955 Stewart, J., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press.
- STOCKING 1983 Stocking, G. W., *J. Leopold, Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E. B. Tylor and the Making of Primitive Culture*, *Kultur-anthropologie*, Berlin, 1980 (recenzie), in: *Isis*, 74, 1, 119-120.
- STOCKING 1966 Stocking, G. W., *Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective*, in: *American Anthropologist*, New Series, 68, 4, 867-882.
- STOCKING 1963 Stocking, G. W., *Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the Uses of Invention*, in: *American Anthropologist*, New Series, 65, 4 (Aug.), 783-799.
- TYLOR 2016 Tylor, E. B., *Primitive Culture*, vol. 1, Dover Publication Inc., Mineola-New York.
- TYLOR 1871 Tylor, E. B., *Primitive Culture*, vol.1-2, Ed. John Murray, Londra.
- VULPE 2001 Vulpe, A., *Introducere*, in: *Istoria Românilor*, vol. 1, Ed. Enciclopedică, București, 211-214.
- WERTHEIMER 1912 Wertheimer, M., *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, in: *Zeitschrift für Psychologie*, 61 (1), 161-265.
- WESTEN *et al.* 1984 Westen, D., Chibnik, M., Diener, P., Ehrenreich, J., Gadgil, M., Halbar, B. G., Harris, M., Hill, T. W., Johnson, A., Joseph, R., Magnarella, P. J., Painter M., Vayda, A. P., *Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer? [and Comments and Replies]*, in: *Current Anthropology*, 25, 5, 639-653.
- WHITE 2007 White, L., *The Evolution of Culture, The Development of Civilization to the Fall of Rome*, Left Cost Press, Walnut Creek California.
- WHITE 1959 White, L., *The Concept of Culture*, in: *American Anthropologist*, New Series, 61, 2, 227-251.
- WHITE 1957 White, L., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution by Julian H. Stewart*, in: *American Anthropologist*, New Series, 59, 540-542.
- WHITE 1949 White, L., *The Science of Culture – A Study of Man and Civilization*, Grove Press Inc., New York.
- WHITE 1943 White, L., *Energy and the Evolution of Culture*, in: *American Anthropologist*, New Series, 45, 3 (Part 1), 335-356.
- WILLIAMS 2015 Williams, R., *A vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press.