

# Demarcación de la psicología cultural

SILVIO ÁNGEL AGUIRRE BAZTÁN

*Académico de la Real Academia de Doctores de Barcelona. Profesor de Psicología Cultural de la Universidad de Barcelona. Miembro Fundador del Instituto de Barcelona y la sociedad Española de Antropología Aplicada.*

*End.: Pg. de la Vall d'Hebron, 171. 08035 Barcelona.*

*e-mail: silvioaguirre@ub.psi.es*

*"El dilema de la psicología es ocuparse como una ciencia natural, de un objeto que crea historia"*

*(E. BOESCH).*

## RESUMEN

*La psicología, académicamente y de cara a explicar el comportamiento humano, parece haber dado la espalda a la cultura, para adoptar una perspectiva casi exclusivamente biológica. Pero es, fundamentalmente, la cultura la que da sentido a la conducta humana. Por eso, es necesario replantear la psicología, al menos desde la doble dimensión biológico-cultural, y de ahí la importancia de fundamentar antropológicamente la psicología, a través de la construcción de una psicología cultural. En el presente trabajo, después de analizar la psicología cultural desde una pers-*

*pectiva histórica” desde Wundt a nuestros, se analiza su construcción teórica, distinguiéndola de la antropología psicológica y de la etnopsicología. Parece claro que la psicología cultural tiene una decisiva importancia en el planteamiento de la psicología evolutiva (culturas del ciclo vital), en la psicología de la educación (iniciación, enculturación), en la psicología social (grupos, organizaciones, instituciones) y en la psicopatología (psicosomática, síntomas, patología alimentaria, depresión, etc.). El gran problema de la psicología biológica, es el de “reducir” un comportamiento humano, histórico y simbólico, a una mera consideración naturalista.*

*Palabras clave: Psicología cultural, cultura y personalidad, comportamiento humano.*

## **ABSTRACT**

*Both in the academic domain and in its attempts to explain human behaviour, psychology seems to have turned its back on culture, adopting an almost exclusively biological perspective. But it is fundamentally culture that gives meaning to human conduct. For this reason psychology should be considered from a dual dimension, incorporating both biology and culture; hence the need for an anthropological basis for psychology, via the construction of a cultural psychology. This study, after analysing cultural psychology from a historical perspective, from Wundt to the present day, analyses its theoretical construction, distinguishing between psychological anthropology and ethnopsychology. It seems clear that cultural psychology plays a decisive role in developmental psychology (cultures of the life cycle), educational psychology. (initiation, enculturation), social psychology (groups, organizations, institutions), and psychopathology (psychosomatics, symptoms, eating disorders, depression. etc.). The great problem with a biologically oriented psychology is that it reduces the study of a human, historical and symbolic conduct to a merely naturalistic endeavour.*

*Key words: Cultural psychology; culture and personality; human*

*behaviour.*

## 1 ¿Por qué una “Psicología Cultural”?

El prometedor proyecto fundacional de W. Wundt de construir en paralelo una “doble psicología”, biológica y cultural, puede decirse que fracasó en la segunda mitad del siglo XX, pues académicamente, la psicología se empeñó en dar la espalda a la cultura, en beneficio casi exclusivo, de una perspectiva biológica. De no ser por la obra de S. Freud y del movimiento antropológico “Cultura y Personalidad”, la marginación de la cultura en la psicología hubiera sido total.

Incluso en la psiquiatría, donde para bien o para mal se ha inspirado la psicología, se ha pasado de los postulados “existenciales” (antropológicos) de la Escuela Psiquiátrica Franco-Alemana, a psicobiología (psicofarmacología), con el riesgo que este “cambio de rumbo” comporta:

“La Psiquiatría está cada vez más centrada en el substrato biológico y más alejada de la dimensión antropológica. Y esto lleva tantos años así, que a las nuevas generaciones les suena a pura arqueología el pensamiento vigente apenas hace medio siglo. Con esta consideración no pretendemos minimizar el valor incuestionable de las infinitas aportaciones que la investigación ha brindado a la Psiquiatría, sino advertir que con sólo este bagaje, el psiquiatra debe plantearse, ¿qué es él? , ¿qué es el enfermo?, ¿qué es la Psiquiatría? o, quizá mejor, ¿qué queda de ella?” (González Monclús, 2000, p.61).

Más aún, de una propuesta “existencial” que apostaba por una *psicologización de la medicina* (donde la perspectiva psicósomática era central), hemos pasado a una *medicalización de la psicología*, en términos de neurología y farmacología<sup>1</sup>. Ya no se escucha al enfermo, se le procesa a través de escalas y cuestionarios, que interpretan “raciomecánicamente” la enfermedad. Al nuevo médico biólogo ya no le interesa la historia (clínica) del hombre, porque “no le aporta nada”, sino que como a un “mecánico”, sólo le interesa cómo funciona el motor y las redes neurológicas. Esta “praxis”, evidentemente, es válida para trabajar con motores, pero no para comprender al hombre.

Se analiza “reductoramente” la conducta del hombre a partir

de los ratones o las palomas del laboratorio, sin querer saber que el hombre es un ser que ha superado el determinismo instintual, que se piensa como biográfico-histórico-intencional-trascendente, que se construye un “mundo” o cosmovisión en el que “habita”, y que no puede ser interpretado en su comportamiento al margen de su realidad simbólica. Puede afirmarse con toda rotundidad que, si bien deben tenerse en cuenta las bases biológicas del comportamiento, el comportamiento humano en sí y en cuanto humano, no es “comprensible” al margen de la cultura.

¿Cómo interpretar biológicamente el comportamiento humano dominante de las organizaciones empresariales, de las actitudes religiosas ante la muerte, de la identidad cultural colectiva, de las creencias y valores, etc., sin referencia a la cultura?

En la medida en que la psicología académica menosprecia la dimensión cultural, debe pensar con toda seriedad, en la necesidad de un replanteamiento en profundidad de su concepción del comportamiento humano.

El deseo de hacer una psicología *científica* universal, al estilo de la medicina (un tratado de cardiología es universal para toda la humanidad y hasta, en muchos aspectos, para los mamíferos superiores) ha llevado a prescindir del análisis transcultural. Sabemos que el comportamiento psicológico basa su significado en la cultura y sin referencia a ella carece de sentido. Sabemos también que, tanto en la medicina psicosomática, como en la psicopatología en general, los síntomas son construidos por el paciente desde el marco cultural al que pertenece su comunidad. Por eso, querer diagnosticar con listados de síntomas, escalas, tests, etc., realizados desde la perspectiva reductora, unidimensional y etnocentrista de una cultura concreta (imperante) a todas las personas de las más variadas culturas, puede ser un claro ejemplo de “violencia científica” (Aguirre, 1994, p.92).

Científicamente, si nos detenemos a pensarlo, es un escándalo que para entender el comportamiento humano nos limitemos a la sola perspectiva biológica (universalista, pero reductora) sin querer entender que el hombre es un animal cultural, que vivencia la biografía y la historia, que construye cosmovisiones y

representaciones simbólicas, que posee un pensamiento trascendente, que vive en comunidad social a través de significados compartidos, etc. El hombre, como animal cultural, se “comporta” culturalmente y fundamenta simbólicamente su comportamiento.

Por eso, creemos que es necesaria la formulación de una psicología cultural que reoriente a la psicología académica, y que considere a la psicología cultural no como una disciplina parcial de la psicología, sino como el fundamento mismo y la perspectiva nuclear de la psicología misma. No renegamos de las aportaciones biológicas y fisiológicas en la explicación del comportamiento, pero deben estar subordinadas a la esencial dimensión cultural desde la cual toma sentido la conducta humana.

La metodología cuantitativa se siente más cómoda en el experimentalismo biologista y no sabe cómo “medir” el comportamiento cultural, por lo que tiende a prescindir de él. Por eso, deberá admitir la urgente necesidad de incorporar metodologías cualitativas, las únicas capaces a veces, de aprehender en profundidad el sentido del comportamiento humano. Las “resistencias” ante la metodología cualitativa (observacional participante, etnográfica, etc.), parecen resistencias obsesivas ante la dificultad de “controlar” la realidad. Podríamos decir que, ciertos metodólogos cuantitativos necesitan atravesar con un alfiler las mariposas y ordenarlas en la vitrina con criterios “objetivos” de tamaño, dibujo o color, y se sienten muy incómodos con la observación de la mariposas en su estado “natural” de vuelo libre, siempre rebelde a cualquier “ordenación” preestablecida.

Al abordar la construcción de una *psicología cultural*, proponemos como punto de partida, el estudio de una triple “demarcación”: histórica, académica y teórica. Sólo acotando y definiendo la psicología cultural, podremos establecer los puntos de partida que permitan su ulterior desarrollo.

## **2. Demarcación histórica de la Psicología Cultural.**

Una primera forma de entender la identidad nos viene dada por el recurso a su historia, al estudio diacrónico de su formación y

desarrollo. Cuando hacemos historia de la psicología cultural, nos preguntamos “desde cuándo” comienza su existencia y, también, las vicisitudes de la construcción diacrónica de su “identidad” como parcela autónoma del saber.

En el análisis de su siglo aproximado de historia, nos detendremos a estudiar los tres “puntos de partida” que legitiman su nacimiento como disciplina: el surgir de una “psicología de los pueblos”, la aparición del movimiento “Cultura y Personalidad”, y el inicio de los “análisis transculturales”. Estos hitos nos permitirán entender el momento actual de afinación de una “psicología cultural sustantiva”.

## 2.1. Freud y el movimiento “Cultura y Personalidad”.

S. Freud (1856-1939) constituye el segundo punto de partida en la creación de la psicología cultural. Podemos distinguir en su obra dos etapas: la primera, desde 1900 hasta 1920, es fundamentalmente biológica y mecanicista; la segunda, desde 1920 hasta 1939, es básicamente de inspiración antropológica (Laplantine, 1979, p.17-18).

Nos interesa sobre todo, de cara a la fundamentación de la psicología cultural, la segunda etapa freudiana, en la que se inscriben las obras: *Tótem y Tabú* (1913, escrita cronológicamente en la primera etapa, pero temáticamente, de la segunda), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1928), *El malestar en la cultura* (1929) y *Moisés y el Monoteísmo* (1939), por citar algunas de las más señaladas.

A pesar de los trabajos de P. Ricoeur y de otros (Ricoeur, 1987), no se ha evaluado en profundidad, la importancia de la cultura en el pensamiento de Freud y, en concreto, su impacto en la creación de una psicología cultural. No obstante, la ejemplificación más patente de su influencia, podría ser el movimiento surgido en EE.UU., entre los años 1920-1940, denominado como “Cultura y Personalidad”, al que seguirán otros movimientos.

Tampoco debe soslayarse la influencia de C. G. Jung, su discípulo y disidente a partir de la obra *Tótem y Tabú*, en el acercamiento de los temas culturales para la comprensión del comportamiento incons-

ciente. De la importancia de la influencia de Jung, queda ejemplo patente en el llamado grupo eranos.<sup>2</sup>

a) A partir de la traducción al inglés (1920) de la obra de S. Freud, *Tótem y Tabú*, y en el marco de la escuela antropológica liderada por F. Boas, surge en EE. UU. una reflexión conjunta sobre los temas de “Cultura y Personalidad”<sup>3</sup>, en la que se saluda al psicoanálisis como “luz nueva” (F. Boas en el prólogo a la obra de R. Benedict *Patens of Culture*).

En un apunte previo, deberíamos distinguir entre la llamada “Antropología Social”, surgida en el Reino Unido desde bases sociológicas, económicas y políticas, y contextualizada en el marco de su colonialismo inglés (finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX); y la “Antropología Cultural”, surgida en EE.UU., de la mano de F. Boas, un judío alemán emigrado, donde las culturas son explicadas en sus nichos geográfico-históricos (particularismo cultural), desde la geografía, la historia, la lengua, la religión y la psicología.

En principio, nada más opuesto al particularismo antievolucionista de F. Boas, que el universalismo biológico y evolucionista de Freud. Sin embargo, los discípulos de Boas fundamentaron su discurso cultural en la historia (particularismo histórico) y en la psicología (psicología étnica) desde las herramientas conceptuales freudianas (aunque en EE.UU., a diferencia de Europa, se ha entendido el psicoanálisis de una manera bastante libre y aún heterodoxa).

El movimiento “Cultura y Personalidad”, en sus años más fructíferos (1920-1940), tiene tres momentos básicos, tal como señala Harris (Harris, 1978, p.340-401): una fase prefreudiana de “emicismo” boasiano, una fase de esplendor a través de la influencia freudiana, y una fase postfreudiana, con apertura a otras corrientes psicológicas.

Pero, tanto en la fase prefreudiana hay elementos anticipatorios, como en la fase postfreudiana hay aspectos de influencia del freudismo.

En la fase prefreudiana, la descripción de las culturas se realiza a través de elementos particularistas, uno de los cuales y en creciente importancia es de los “rasgos psicológicos”, muy en

consonancia con los “retratos” del “carácter” de los pueblos (Caro Baroja, 1970), tal como aparecen en el trabajo pionero de R. Benedict *Patterns of culture* (1934). Para Benedict, cada pueblo se “configura” psicológicamente. Tomando categorías de Nietzsche, califica a dos de los pueblos estudiados, definiéndolos psicológicamente como “apolíneos” y “dionisiacos”.

M. Mead, discípula de Boas y Benedict, comienza también siendo configuracionista. Su primera obra importante, *Coming of age in Samoa* (1928), lleva por subtítulo *A psychological study of primitive youth for western civilization*, lo que despeja todas las dudas. La crítica implícita que supone comparar el modo psicológico “pacífico” de la adolescencia samoana” frente a la forma turbulenta de la adolescencia occidental, explica, además de su propuesta de cambio educativo hacia una mayor permisividad, una vertiente feminista liberadora. Su siguiente libro, *Growing up in New Guinea* (1930) repite, en el escenario de Guinea, los planteamientos sobre Samoa, al abordar el tema de la enculturación y formación de los niños y adolescentes. Un importante tercer trabajo de Mead se refiere también al comportamiento intersexual. Así, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), más que un retrato psicológico de las tres culturas, habla de la educabilidad de las relaciones intersexuales, a la hora de construir una configuración psicológico-cultural.

Los configuracionistas (Benedict y Mead, sobre todo), fueron acusados de poco rigor etnográfico y de homogeneizar psicológicamente los pueblos. Quizá como contestación, M. Mead, junto a G. Batenson, trabajaron en Bati (1936) con fotografía (25.000 fotos) y cine (7.000 metros filmados) para “describir” la forma psicológica de ser de los balineses, aunque estas fotografías no dejaran de ser selectivas, de acuerdo con lo que los autores “querían ver”.

El tercer autor a destacar dentro del configuracionismo psicológico, es G. Gorer con sus estudios sobre el “carácter nacional” de Rusia e Inglaterra (R. Benedict lo hizo del Japón y M. Mead de EE. UU.). Analizan en la misma línea del psicologismo antiguo (de “los francos son simples, estúpidos y furiosos; los bávaros, suntuosos, glotones y desvergonzados, etc.), los “rasgos” psicológicos homogeneizadores con que estos autores “configuran” la

personalidad de los pueblos (Caro Baroja, 1970; Harris, 1978).

El configuracionismo, realizado por los autores de "Cultura y Personalidad", en esta primera fase, resulta un poco ingenuo, sin embargo es de destacar el intento de "configurar" la identidad cultural de los pueblos a través de los rasgos psicológicos.

En la fase freudiana de "Cultura y Personalidad", podemos partir de La postura de B. Malinowski que puso en entredicho la universalidad del "complejo de Edipo" en su obra, *Sex and Represion in Savage Society* (1927).

Las primeras y contundentes críticas hacia la obra de Freud, Totem y Tabú, se tornaron más tarde en admiración, haciendo de los antropólogos boasianos, fieles aliados del psicoanálisis. Kroeber, por ejemplo, que atacó en un principio, duramente a Freud, acabó psicoanalizándose y abriendo en San Francisco un despacho de psicoanalista. Aunque, a la verdad, el Freud que manejan los de "Cultura y Personalidad", es libremente interpretado. Mientras los europeos hablaban de este psicoanálisis como la "falsa tradición" "los malos caminos de la antropología psicoanalítica" (Laplantine, 1979), en EE.UU., se pretendía trabajar con un "Freud no europeo".

Uno de los primeros autores en reconocer la obra de Freud, en EE.UU., fue el húngaro de nacimiento Geza Roheim, que polemiza con Malinowski, en defensa de las constantes universales del psicoanálisis. G. Roheim y M. Klein, psicoanalizados por S. Ferenczi, mantienen no pocos puntos de encuentro. En su obra más importante, *Antropología y Psicoanálisis* (1950) hace un análisis de la cultura desde los principios psicoanalíticos, enlazando siempre la vivencia infantil con la adulta (en la explicación de todo lo social parte del "complejo de Edipo"). Acusó a los boasianos reticentes con Freud de criptorracistas y en su múltiples y largas polémicas se ganó no pocos enemigos.

Pero, el núcleo más importante de la fase freudiana de "Cultura y Personalidad" lo representa el movimiento que se crea alrededor del psicoanalista profesional Abraham Kardiner. En 1936 convoca un seminario en el "New York Psicoanalytic Institute" (con Sapir, Benedict y Bunzel), que continuó en la Universidad de Columbia en 1937 (al que se sumaron, Linton, Du Bois, Whitters). Desde un esquema bastante

libre (heterodoxo) de la teoría freudiana. trató de construir una teoría de la “personalidad básica”, dividiendo las instituciones de la cultura en “primarias” y “secundarias”.

Como instituciones primarias, aludió a la familia, la alimentación, etc. las instituciones secundarias (religión, sociedad, etc.) son las que satisfacen las necesidades y mitigan las tensiones creadas por las instituciones primarias.

Para Kardiner, la personalidad de base es el conjunto de elementos afectivos de adaptación individual común a todos los individuos de una comunidad. Esta personalidad de base se forma en las instituciones primarias, a través de una socialización primaria o afectiva. Las instituciones secundarias se fundamentan en las vivencias de la personalidad de base.

Saber por qué ciertas instituciones proponen la paz, mientras otras la violencia, es lo mismo que preguntarse cómo responden las instituciones secundarias a las tensiones que crean las primarias. La niñez y la familia volvían una importancia decisiva a la hora de entender lo social. En sus obras, *Las fronteras psicológicas de la Sociedad* (1945) y *El individuo y su sociedad* (1945) dio todo el protagonismo causal de lo que ocurre en la sociedad al carácter homeostático de las instituciones secundarias respecto de las primarias.

La obra de E. Erikson, mucho más freudianamente ortodoxa que la de Kardiner, ha tenido gran influencia en el estudio de la identidad a través de las “fases” psico-culturales del ciclo vital. Mientras el psicoanálisis freudiano se había “detenido” en la pubertad, Erikson tiene la valentía de comprender la adolescencia, la adultez y la vejez, tal como lo expone en su obra, *El ciclo vital completado* (1982), sin olvidar sus obras centradas en la adolescencia: *Identidad; juventud, y crisis* (1968) y *El problema de la identidad del yo* (1969).

En su tercera fase, la interacción de los conceptos “Cultura y Personalidad”, surge desde la apertura de la psicología no freudiana a la cultura como explicativa del comportamiento.

J. Whiting representa un esfuerzo de replanteamiento del movimiento “Cultura y Personalidad”, desde fuera del psicoanálisis. Aunque está presente en su obra la influencia de Kardiner, no obstante son claras también las influencias transculturales de Murdock, así

como la psicología del aprendizaje, de Hull.

J. Whiting en los comienzos y más tarde asociado a su discípulo I. Child (*Child training and personality: a cross-cultural study*, 1953), en el estudio de la socialización de la personalidad, parten del estudio de los “sistemas de mantenimiento” (una suerte de “instituciones primaria.” de Kardiner), donde la estructura económico-ambiental se presenta como condicionamiento previo (subsistencia) de los procesos de socialización y enculturación.

Las prácticas de enculturación y socialización de los niños que surgen de estos sistemas de mantenimiento, nos darían las variables de la personalidad y de allí surgirían los sistemas proyectivos.

Para afirmar esto, Whiting y Child se apoyan en los análisis transculturales y estadísticos de Murdock (Human Relations Area Files). Lo que hacen aquí Whiting y Child es superar el planteamiento freudiano de que la enculturación infanto-juvenil es fruto del proceso “individual” de la articulación del complejo de Edipo, para referirse más bien (al estilo de Kardiner) a toda “estructura de mantenimiento” primaria (familiar, de educación infantil), en la que se incluyen aspectos económico-ambientales.

La personalidad que surge de los procesos infantiles, tendría así, un poderoso contexto económico-ambiental-cultural (explicable mejor desde la teoría del aprendizaje, que desde los postulados freudianos). Lo que está por ver es si la “frecuencia” estadística es la mejor forma de definir la “personalidad” y si las personalidades “desviadas” deben ser “ignoradas”. No es el momento de explicar en profundidad estos temas, sino tan sólo de dejar constancia de ellos.

La diferencia entre la concepción freudiana de la personalidad y la aportada por Whiting y Child, reside en la aceptación de un mayor “materialismo causal”: dar mayor preponderancia a los factores epidemiológicos, nutricionales, clima, etc., que a los exclusivamente psicológicos internos, en la formación infantil de la personalidad; más importancia al hecho de la pobreza y la falta de alimentación en el niño, que a los traumas que pudiera tener por la depresión de la madre.

En una línea muy cercana a estos autores, podríamos situar la obra del “culturalista” E. Fromm. Centrado en el estudio del “carácter social”. A diferencia del biologismo freudiano, concibe la realidad hu-

mana como “condicionada” histórica y socialmente (el hombre se hace en su mundo, el hombre es primordialmente un “ser social”). Considera a la familia como la agente básica de la socialización. La “atmósfera psicológica” en la que el niño recibe “el espíritu de la sociedad”. No se trata tanto de que las frustraciones psicológico-culturales del niño determinen su ser social, sino a la inversa, de que la realidad socio-cultural es la que produce las fijaciones y frustraciones del niño (antibiologismo freudiano). El carácter social es el “núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura, la diferencia del carácter individual, que es diferente en cada uno de los individuos pertenecientes a la misma cultura”. El hombre es parte integrante de su mundo cultural-social, y este “mundo” le encultura y socializa, en cinco formas principales (un tanto “cerradas” y que coinciden bastante con la carecterología freudiana).

El mérito de la escuela “Cultura y Personalidad” es el de haber integrado lo psicológico y lo cultural, dentro de la misma hermeneútica. Su inspiración freudiana es importante, aunque libremente asumida y un tanto heterodoxa con los textos y las ideas básicas de Freud. No obstante, el movimiento de “Cultura y Personalidad” supone un eslabón histórico de la Psicología Cultural, más reconocido por los antropólogos y los psicoanalistas, que por los psicólogos académicos.

Influenciada en gran parte por el movimiento de “Cultura y Personalidad”, pero alejada de su orientación “particularista”, aparece la escuela “metacultural”, liderada por G. Devereux:, tal como se muestra en su obra principal *Ensayos de etnopsiquiatría general* (1970), en la que trata explicar cómo se puede comprender y curar a los enfermos psíquicos desde las categorías universales de la cultura<sup>4</sup>. Si un enfermo (vg.: un inmigrante) ha perdido su cultura particular de referencia, siempre podrá ser comprendido desde la “cultura universal humana” (metacultura, más allá de la cultura particular).

Para Devereux:, más allá de los postulados de “Cultura y Personalidad”, centrados en el estudio del lo “particularismo cultural” (en el que cada uno se comporta, enferma o cura, de acuerdo con su nicho cultural), el metaculturalismo, propugna no centrarse tanto en el

contenido relativo de la cultura particular, sino sobre los procesos universales de la cultura.

Es verdad que las manifestaciones sintomáticas de la enfermedad psíquica, responden a la cultura de referencia y que los criterios nosológicos de cada cultura, no se corresponden con los de las otras. Para ello, y a fin de no perderse en el multiculturalismo (tantas nosologías cuantas culturas), Devereux propone un instrumento metaetnológico: comprender toda enfermedad directamente sobre las categorías universales de la cultura (más que de cada cultura). Lo que propugna Devereux es “devolver” al paciente deculturado, a la cultura universal. Y esto es especialmente válido en los procesos de migración y de multiculturalismo.

En cierto modo hay un ataque a la transculturalidad, de la que hablaremos en seguida: “En *Reality and Dream*, Devereux hablaba de una psiquiatría ‘transcultural’, es decir, neutra en relación a la multiplicidad de las culturas posibles; sin embargo, al haber tomado el término ‘transcultural’ en el pensamiento científico el actual sentido de intercultural, propone ahora el término ‘metacultural’. En este punto el psiquiatra se une a una de las conclusiones de la antropología aplicada norteamericana: que para cambiar una cultura, en la vía del ‘progreso’ económico o social, no es necesario conocer a fondo (lo que es por otra parte imposible) la cultura de la sociedad del pueblo donde se trabaja, sino que es necesario conocer a fondo la teoría general de la Cultura”<sup>5</sup>. Este es un camino trazado por Roheim y asumido por Devereux. El “complejo de Edipo” no es universal por la biología sino por la cultura.

F. Laplantine, en su *Introducción a la Etnopsiquiatría* (1973), retoma el discurso metacultural de Devereux, afirmando que toda enfermedad mental es una deculturación y una desocialización, para cuya curación es necesario una reculturación (frente a la destrucción del universo simbólico, la trivialización de los mitos, la destrucción de lo sagrado, etc.). Una cultura singular, que se haya vuelto “loca” no puede permitimos “curarnos”, si no es devolviéndonos la “humanidad”, la Cultura.

### **3. Demarcación académica de la Psicología Cultural.**

En la demarcación histórica de la Psicología Cultural, nos servimos de las posiciones de los iniciadores de la disciplina, es decir, de aquellos que conjugaron psicología y cultura para entender el comportamiento humano. La historia de la disciplina nos ha dejado un “poso conceptual” que, de alguna manera, “define y pone límites”, es decir, formula la identidad diferencial, a eso que hemos venido en llamar “Psicología Cultural”.

Abriendo pues otro camino, trataremos de establecer la demarcación académica de la Psicología Cultural, analizando los programas y textos programáticos de los profesores que enseñan (oralmente o en publicaciones) “la” psicología cultural (la psicología cultural será, desde este enfoque, “lo que los profesores que la enseñan, dicen que es psicología cultural”). En este sentido, el índice de un libro actual sobre psicología cultural, es comparable al programa de un profesor que imparte psicología cultural, y ambos son formuladores de la estructura académica de la disciplina.

La tarea de la demarcación académica no es fácil. En primer lugar, no siempre el “contenido” de la psicología cultural se presenta con el término “Psicología Cultural”, sino a veces con otros nombres, como, ‘etnopsicología”, “cultura y personalidad”, “psicología antropológica”, etc.; en segundo lugar, los contenidos de los tratados que se anuncian con el término de “psicología cultural”, apenas a veces coinciden.

Por poner un ejemplo, *la Psicología Cultural* (1996) de M. Cole y *La Psicología Antropológica* (1975) de A. Oriol Anguera, apenas si tienen esquemas o temas programáticos de coincidencia, aunque hablen de la sinergia de la cultura y la psicología para entender el comportamiento humano. En incluso, la *Psicología Cultural* de Cole, como una “psicología cultural del desarrollo”, apenas si tiene algo que ver con la obra de I. Badillo y Cols, *Las culturas del ciclo vital* (1998), por poner otro ejemplo representativo.

Ante tanta disparidad, será conveniente que procedamos a un doble análisis: en primer lugar y como ejemplo significativo, examinaremos la “estructura programática”, de la más reciente obra de psicología cultural: Michael Cole (1996) *Cultural Psychology. A once and future discipline*, Harvard Univ. Press (trad esp. *Psicología Cultu-*

ral, Madrid: Morata, 1999); en segundo lugar y como contrapunto, haremos nuestra propia propuesta académica, reelaborando nuestro programa (Cfr.: Angel Aguirre, 1995: *Psicología Cultural*, "Anthropologica" V.17, 1995 p.47-69), desde la ulterior experiencia docente de la asignatura en la Universidad de Barcelona.

#### 4. Las "dos psicologías".

Wundt habló de "dos psicologías", la "experimental" y la "cultural", la una hecha desde dimensión biológica y la otra desde la dimensión cultural.

Wundt distinguió entre lo que él llamó una "psicología fisiológica" (estudio experimental de, experiencia inmediata) y una "psicología de los pueblos" (o investigación de las funciones psicológicas superiores, culturales).

Estas funciones psicológicas superiores (mitos, religión, historia, lenguaje, etc.) se tenían que estudiar con métodos de las ciencias descriptivas (*Geisteswissenschaften*), mientras que la primera psicología, propia del mundo "natural" requería un análisis "naturalista" (propio de las *Naturwissenschaften*).

Como hemos visto, la única dirección del sistema científico de Wundt que tuvo éxito, aunque deformada, fue la experimental.

Quizá haya que destacar, casi como voz solitaria, la obra de H. Münsterberg, de origen alemán, que impartió docencia en Harvard, el cual refiriéndose a Wundt, abogó en 1914 por la complementariedad de las dos psicologías. Al decir de Dole, la obra de Münsterberg influyó notablemente en Vigotski y Luria (como se sabe, psicoanalistas "censurados" por el estalinismo que crearon la escuela cultural-histórica) y en su concepción psicocultural del comportamiento, mucho más de lo que se suele reconocer.

Volver a reformular la psicología con Wundt es volver a entender la realidad del comportamiento humano. Decíamos en otra ocasión, que "la doble definición del hombre, en términos de biología y cultura, hace que la psicología deba mirar, al menos por igual hacia las dos vertientes, pues si al margen de la biología no se entiende la conducta humana, tampoco lo es posible sin total referencia a la cul-

tura” (Aguirre, 1995, p.47). Cuando estoy escribiendo este texto, me sitúo en una posición más radical que la del texto que escribí anteriormente, y no sería tan complaciente con la doble e igualitaria explicación biológica y cultural, pues creo que la cultura explica, incluso, la perspectiva biológica, ya que el conocimiento científico está “orientado” desde la cultura.

Esta “doble psicología” ha sido un desideratum no cumplido, como lo testimonian algunas denuncias:

“Parece que en estos planes de estudio se ha adoptado la Neurología o eso que llaman ‘Fundamentos Biológicos de la Conducta’ (donde no se estudian temas psicosomáticos, ni las conexiones que pueda haber entre las sinapsis y los comportamientos, pues no se conocen todavía, sino lisa y llanamente, fisiología orgánica) como *ciencias de base*, pero en ellas lo propiamente ‘humano’ no se explicita, ni se aprecia. Y esto es, precisamente, lo que el psicólogo necesita para hacer se cargo y explorar inicialmente (“abordar”) tanto al consultante de la personalidad desajustada (no conviene llamarle “enfermo”, “neurótico” o “psicótico”, y menos aún, decirse a él mismo ), como la trama de malentendidos que se ha creado en una pareja o en un grupo familiar profesional” (Cencillo, 1995, p.17).

“La mayoría cree todavía que la especie humana se halla íntegramente programada (lo que los griegos llamaban *physis*, ‘naturaleza’) y que su funcionamiento responde a una mecánica repetitiva. No nos hemos dado cuenta todavía de que el ser humano *carece de una base ‘natural’ fija, innata y determinada*, de modo que removiendo las ‘barreras’ represivas, creadas por la ‘sociedad’, todo funcionaria perfectamente, buscando siempre el mayor bien de la especie (o al menos es lo que formuló e inspiró Marcuse, con su teoría de la ‘represión sobrante’). No se ha caído en la cuenta” a la vista dela historia ya millonaria de la especie (buen ‘lapso’ para ‘verificar’) de que la evolución de los taxa prehistóricos ha ido en el sentido de

obtener una *conciencia cada vez más ‘desfondada’*, menos determinada a un modo único de conocer, optar, valorar y comunicarse. Hasta la función reproductora se ha desplegado en un abanico de posibilidades combinatorias, y por supuesto, la dieta y las formas de consumir alimento. ¿Cómo va a poder suponer seriamente que las personalidades distintas, que las anomalías o singularidades de su carácter y de su comportamiento se deban a sus ‘neurotransmisores’ o a automatizaciones sociofísicas, cuando el ‘desfondamiento máximo se aprecia en *lograrse como persona*, como ‘maduración’ afectivo-mental y práxica, en medio de tantos factores intrínsecos y extrínsecos, cambiantes en cada ambiente, en cada grupo y en cada generación?” (Cencillo, 1995, p.23-24).

No puede explicarse la conducta humana, que como hemos dicho, es fundamentalmente simbólica (el hombre se construye una biografía y hasta una trascendencia, a la vez que se construye también un mundo de significación), por la sola referencia al comportamiento animal (y menos en cautividad experimental, donde se “*adapta* al campo de concentración”), sino que es preciso entender este “desfondamiento” desinstintual (apertura y libertad) del que hablaba Cencillo, a esse “inacabamiento” de lo humano que explica el deseo y la trascendencia.

Por eso, hay que complementar las dos psicologías:

“Al buscar una manera mejor de incluir la cultura dentro de la única empresa psicológica” no quiero renunciar a los resultados de los cien últimos años de investigación en la primera psicología, incluidos los estudios experimentales transculturales. Los estudios transculturales, especialmente cuando son sensibles a la organización local de la actividad, pueden servir para refutar conclusiones etnocéntricas de que ‘esas personas’ sufren déficits cognitivos generales como consecuencia de insuficiencias culturales. De vez en cuando pueden, incluso, inducir a los defensores de la primera psicología a repensar sus conclusiones y sus métodos experimentales” (Cole, 1999, p.99).

La revolución cognitiva de los años sesenta y setenta prometía un cambio, ya que era la persona el sujeto de procesamiento de la información, pero sus estilos metodológicos se mantuvieron en la órbita de la “primera psicología”. Sin embargo, desde las filas del cognitivismo se alzó la figura de Jerome Bruner, apostando por una psicología centrada en el proceso de crear significado, más allá del modelo conductista de mente-máquina (tecno-racionalismo).

Si bien “durante la mayor parte de este siglo, una segunda psicología que otorgara un papel central a la cultura no consiguió obtener una cantidad significativa de partidarios” (...) [no obstante] han comenzado a aparecer con gran profusión propuestas que utilizan la expresión ‘psicología cultural’<sup>6</sup>.

## 5. Propuesta de definición de la Psicología Cultural.

En la definición de psicología cultural se integran, por una parte, el “concepto de cultura”; y por otra, el concepto de “comportamiento humano”.

a) La cultura es un sistema de conocimiento que nos proporciona un modelo de realidad, a través del cual damos sentido a nuestro comportamiento. Este sistema está formado por un conjunto de elementos interactivos fundamentales, generados y compartidos por el grupo al cual identifican, siendo eficaces en la consecución de sus objetivos.

Está claro, pues, que la cultura es un “sistema de conocimiento” a través del cual “categorizamos la realidad”. La cultura es un modo organizado y significativo de pensar la realidad.

Está claro, también, que la cultura surge desde el proceso interactivo de grupalidad. Se crea cultura para cohesionar e identificar al grupo, pero sobre todo, para que el grupo sea capaz de conseguir sus objetivos.

Por eso, como ya hemos dicho, el grupo no tiene cultura, “es” cultura (una identidad grupal y una forma de entender el mundo).

b) El “comportamiento humano” es “desfondado” (no determinado por el instinto), “histórico” e “inacabado” (biográfico y trascendente) y “simbólico” (representación, interpretación, e

identidad).

Lo que el hombre hace y el animal no puede hacer es, por una parte, “construirse una biografía” interpretala autoevaluativamente, tener conciencia moral, y sentirse sujeto; y, por otra, “construirse un mundo” de referencia (cosmovisión, explicación de la realidad, mitos y religión, etc.).

Ser biográfico (historia) y construirse un mundo (cosmovisión) genera comportamiento sólo explicable desde la cultura.

No se puede, por ejemplo, entender la “comunicación” telefónica sólo a partir del tendido eléctrico. No se “restaura la comunicación” personal entre dos personas que discuten por teléfono, solo restaurando la red eléctrica, sino “compartiendo intencionalidades”. No se trata sólo de restaurar los “neurotransmisores”, sino más bien, de que exista la comunicación mediante “significados compartidos”. Porque, el hombre articula y organiza su comportamiento, tanto individual, como social, desde la simbólica cultural.

El hombre se ha hecho libre (desfondado) de las determinaciones del instinto, y organiza su vida (nacimiento, crecimiento, reproducción, deseo sexual y alimentario, etc.), hasta tal punto que, como decía Ortega, “el tigre no puede destigrarse, pero el hombre puede desumanizarse”, es decir, el animal no puede salir de su conducta instintual, porque no llega a tener un comportamiento cultural, mientras que el hombre puede degradarse moralmente, con un comportamiento ético inhumano y privado de sentido.

¿Cómo vamos a entender, pues, como verdadera una psicología que “reduce” el comportamiento humano a un comportamiento biológico-instintual, sin entenderlo a través de la cultura que le porciona sentido?

Por eso, el psicólogo cultural está menos interesado en explicar las invariantes psicofisiológicas de la mente (tarea de neurólogos) que en hacer inteligible y explicable el comportamiento humano desde la cultura.

c) Podríamos concluir, pues, definiendo la psicología cultural como: el estudio del comportamiento humano desde la cultura, desde el hombre que construye su cultura para dotarse sentido.

Desde el substrato biológico nunca podrá entenderse al “hombre en cuanto hombre biográfico” (intencional, histórico y trascendente); nunca podrá entenderse al “hombre en cuanto hombre en un mundo” (cosmovisión, creencias, valores) en el que habita.

Los comportamientos que surgen la intencionalidad biográfico-histórica, y de la cosmovisión o mundo de creencias, desde los cuales el hombre adquiere “sentido”, parecen no ser objeto de una “psicología biologista y sociologista”, que construye una ciencia del comportamiento del hombre, aneja al “hombre en cuanto hombre”, en cuanto cultural.

Se impone pues, un replanteamiento profundo de la psicología, una psicología cultural de base, que redefina el significado del comportamiento humano.

## Notas

1 “En los años 50, el profesor Sarró propugnaba la *psicologización* de la medicina. No estaba solo. Los avances tecnológicos habían aproximado el que hacer médico hacia la *ciencia*, alejándolo cada vez más del *arte* al que siempre se había sentido vinculado; era necesario, por tanto, un toque de atención. En España, Rof Carballo, Laín Entralgo y López Ibor entre otros muchos, fueron abanderados de aquella concepción antropológica, holística o, si se quiere, psicósomática, que defendían en Europa Von Weizsacher y en América Flanders, Dumbbar y Alexander. De un modo o de outro, se deseaba acercar la Medicina a la Psiquiatría.

En la década de los 70, la mecánica del fenómeno se invierte; es la Psiquiatría la que – en buena hora – se medicaliza. Nace una pujante psiquiatría biológica que suscribe a Grisienguer y abomina a Freud. Evidentemente, este hecho no es gratuito: el citado progreso tecnológico, los avances de la investigación neuropsicológica, psicobiológica y fundamentalmente – por qué no decirlo – psicofarmacológica, propician esta situación” (E. González Monclús, 2000, p.61).

2 En 1933 se funda el “Círculo Eranos” (en el sur de Suiza, junto al Lago Mayor), organizado por la discípula de Jung, O. Fröbe-Kapteyn y al que han pertenecido: E. Neumann, K. Kèrènyi, H. Zimmer, M. Buber, P. Tillich, G. Scholem, A. Portmann, M. Elíade, H. Rahner, G. R Hayer, y que es continua-

do hoy por, G. Durand, J. Hillman, D. Miller, J. Jacobi, A. Jaffé, M.L. Von Franz y T. Wolff, entre otros. En España, la hermeneútica jungiana está presente en la obra de A. Ortíz Osés.

La psicología cultural jungiana, de corte “matemalista”, ha estudiado el comportamiento simbólico con una especial dedicación. La obra de los autores citados constituye una muestra.

3 Cfr. I. Badillo (1993), “Cultura y Personalidad”, en *A Aguirre Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Marcombo, p. 160-166; M. Harris (1978), *El desarrollo de la teoría antropológica*, MADRID. SIGLO XXI EDS., p. 340-401; L. CENCILLO/ J.L. GARCÍA (1976), *Antropología Cultural: factores psíquicos de la cultura*. Madrid: Guadiana.

4 “El terapeuta occidental que interviene en una cultura distinta a la suya, comprende perfectamente, si es que actúa de buena fe, que sus propios criterios nosológicos funcionan mal o no funcionan en absoluto en sociedades cuyas estructuras socioeconómicas difieren de las nuestras. El mismo problema se le plantea a cualquiera de nuestros psiquiatras que debe atender a pacientes africanos hospitalizados en Francia a causa de sus perturbaciones mentales. Uno y otro deben apelar a la etnología. No obstante, por carecer del tiempo material para analizar en profundidad las peculiaridades culturales de todos aquellos que se ven precisados a tratar, necesitan un instrumento resueltamente metaetnológico, es decir, fundado no sobre el contenido relativo de una cultura particular, sino sobre las categorías universales de la cultura y sobre los procesos igualmente universales de la deculturación. Tal es el cometido del etnopsiquiatra. Al proporcionar al psiquiatra una antropología culturalmente neutra, exime a este último del largo desvío de la etnología, y le permite tratar con igual eficacia, a un montañés berberisco, a un pescador de Yurok, a un hechicero bantú o a un estudiante de Nanterre” (Laplantine, o.c., 1977, p.129-130).

5 R. Bastide (1971), “Prólogo” a G. Devereux *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral, p. 13. Cfr. núm homenaje a G. Devereux, de la revista “Curare” (1984).

6 M. Cole (1999), *Psicología Cultural*. Madrid: Morata, p. 101. “Stephen Toulmin (1980) instó a los psicólogos reconsiderar la propuesta de Wundt para una *Völkerpsychologie*, que él tradujo como ‘psicología cultural’. Casi al mismo tiempo, Douglass Price-Williams (1979, 1980) recomendó que la

psicología transcultural se ampliara a una psicología *cultural*, que definió como “esa rama de la investigación que ahonda en la conducta contextual de los procesos psicológicos” (1979, p.14). Price-Williams propuso que este nuevo enfoque debía recurrir a la semiótica, al estudio de la pragmática en la lengua y a los estudios culturales concebidos de manera más amplia.

Lutz Eckensberger, Bernt Krewer y sus colaboradores de Saarbrücken comenzaron a interceder por una psicología cultural basada en las ideas de Ernst Boesch, cuyas ideas psicológicas combinan la tradición histórica alemana que llevó a Wundt a afirmar la necesidad de una *Völkerpsychologie*, con una versión de la teoría de la acción y el constructivismo piagetiano (Boesch, 1990; Eckensberger, 1990; Krewer, 1990)”. (Cole, 1999, p.102).

## Referências bibliográficas

AGUIRRE, A. (1993a). **La identidad étnica**. Barcelona: Real Academia de Doctores (Discurso de ingreso).

AGUIRRE, A. (1993b). Psicología étnica. Estudio de las identidades colectivas, In B. González Gabaldón y A. Guil Bozal (Comps.), **Psicología Cultural**. Sevilla: Eudema. p.53-62.

AGUIRRE, A. (1994a). **Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría**. Barcelona: Marcombo.

AGUIRRE, A. y RODRIGUEZ, A. (Eds.) (1994b). **Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones**. Barcelona: Marcombo.

AGUIRRE, A. (1995a). **Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural**. Barcelona: Marcombo.

AGUIRRE, A. (1995b). Psicología Cultural. **Anthropologica**. V.17, p. 47-69.

AGUIRRE, A. (Ed.) (1997). **Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología**. Barcelona: Bardenas.

AGUIRRE, A. (1999a). **Cultura organizacional**. Mexico DF: Inespo.

AGUIRRE, A y MORALES, J.F. (1999b). **Identidad cultural y social**.

Barcelona: Bardenas.

BADILLO, I. (1993). Cultura y Personalidad, In A. Aguirre, **Diccionario Temático de Antropología**. Barcelona: Marcombo. p.160-166.

BADILLO, I. (Ed.) (1999). **Las culturas del ciclo vital**. Barcelona: Bardenas.

BASTIDE, R. (1971). Prólogo, In G. Devereux, **Ensayos de etnopsiquiatría general**. Barcelona: Barral.

BRINGMANN, W.G. y TWENEY, R.D. (Eds.). **Wundt Studies: A Centennial Collection**. Toronto, C.J., Hogrefe.

BROCK, A. (1993). Something old, something new. The "reappraisal" of Wilhelm Wundt in the textbooks. **Theory and Psychology**. V.3, p.235-242.

BRUNER, J. ([1990] 1991). **Actos del significado. Más allá de la revolución cognitiva**. Madrid: Alianza Ed.

CALVO, L. (1995). Cultura y Psicología en España del primer tercio del siglo XX: Tomás Carreras Artau y la psicoetnografía. **Anthropologica**. V.17, p.109-130.

CAPARRÓS, A. (1980). El proyecto psicológico de Wundt en Heidelberg. **Anuario de Psicología**. V.23, p.5-15.

CARO BAROJA, J. (1970). **El mito del carácter nacional**. Madrid: Seminarios y Ediciones.

CARPINTERO, G. (1987). El Dr. Simarro y la Psicología Científica en España. **Investigaciones Psicológicas**. V.4, p.189-207.

CARRERAS ARTAU, T. (1912), **Ética Hispana**, Gerona: Tip Carreras.

CARRERAS ARTAU, T. (1918). **Una excursió de psicología y etnografía hispanas**. Joaquím Costa. Barcelona: R. Acad. B. Letras.

CARRERAS ARTAU, T. (1921). **Psicología del poble català**. AEFC, 51.

CARRERAS ARTAU, T. (1923). Estudis de psicología étnica; el concepte de 'Mentalitat primitiva'. **Anuari de la Societat Catalana de**

**Filosofía**. V.I, p.213.

CENCILLO, L. (1978). **El hombre, noción científica**. Madrid: Pirámide.

CENCILLO, L. (1995). Relaciones entre antropología y psicología ante un nuevo siglo. **Anthropologica**. V.17, p.15-45.

CENCILLO, L. y GARCÍA, J.L. (1976). **Antropología Cultural: factores psíquicos de la cultura**. Madrid: Guadiana.

COLE, M. (1990). Cultural Psychology: A once and future discipline?, In J.J. Bermann (Ed.), **Cross-Cultural Perspectives, Nebraska Symposium on Motivation**, 1989. Lincoln Univ. of Nebraska Press.

COLE, M. (1992). Culture in Development, in M.H. Bornstein / M.E. Lamb (Eds.), **Developmental Psychology: An Advanced Textbook**. Erlbaum, N.J.: Hillsdale.

COLE, M. (1999), **Psicología cultural**. Madrid: Morata

DEVOS, G. (1981). **Antropología psicológica**. Barcelona: Anagrama.

ECKENSBERGER, L. LONNER, W. Y POORTINGA, Y.H. (1979). **Cross-cultural Contributions to Psychology**. Lisse: Swets and Zeitlinger.

ESTEVA, C. (1987). Sobre límites y modos de una etnopsicología. **Anthropologica**. V.I, p.79-91.

ESTEVA, C. ([1978] 1993). **Cultura, sociedad y personalidad**. Barcelona: Antropos.

FOURASTÉ, R (1985). **Introduction à l'ethnopsyquiatrie**. Toulouse: Privat.

GEERTZ, C. (1973). **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books (Trad. cast.: La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 7ª ed).

GONZÁLEZ MONCLÚS, E. (2000). Quo vadis psichiatria? **Revista de Psiquiatría**, V.27, N.2, p.61.

HARRIS, M. (1978). **El desarrollo de la teoría antropológica**. Madrid: Siglo XXI Eds.

JAHODA, G. (1982). **Psychology and Antropology**. London: Academic Press.

JAHODA, G. (1992). **Crossroads between Culture and Mind: Continuities and Change in Theories of Human Nature**. New York: Harvester/ W heatsheaf (Trad. cast.: Encrucijadas entre la cultura y la mente. Madrid: Visor, 1995).

KANTOR, J.R. (1982). **Cultural Psychology**. Chicago: Principia Press.

KREWER, B y JAHODA, G. (1990). On the scope of Lazarus and Steinthal's "Völkkerpsychologie" as reflected in the "Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft" 1860-1890. **Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition**. V.12, p.4-12.

LAPLANTINE, F. (1979). **Introducción a la etnopsiquiatría**. Barcelona: Gedisa.

MANTEROLA, A. (1984). **La etnia vasca**. San Sebastián: Eثور.

ORIO L ANGUERA, A. (1975). **Psicología antropológica**. México: Trillas.

RICOEUR, P. (1987). **Freud: una interpretación de la cultura**. México: Siglo XXI Eds.

ROHEIM, G. (1950). **Psicoanálisis y antropología**. Buenos Aires: E. Sudamericana.

SCHEIN, E. (1988). **La cultura empresarial y el liderazgo**. Barcelona: Plaza y Janés.

SCHWEDER, R.A. (1984). Preview. A colloquy of culture theorists, In R.A. Schweder y R.A. LeVine (Eds.), **Culture Theory: Essays of Mind, Self, and Emotion**. N. York: Cambridge Univ. Press.

SCHWEDER, R.A. (1990). Cultural psychology: What is it?, In J.W. Stigler, R.A. Schweder y G. Herdt (Eds.), **Cultural Psychology**:

**Essays on Comparative Human Development.** N.York: Cambridge Univ. Press.

SCHWEDER, R.A. (1991). **Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology.** Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

SERRANO, X (1995). La emergencia de la psicología cultural en el panorama de la psicología actual. **Anthropologica.** V.17, p.35-45.

THOMPSON, J.B. (1990). **Ideology and Modern Culture.** Cambridge: Polity

TRIANDIS, H.C. y LAMBERT, W. W. (Eds.) (1980). **Handbook of Cross-cultural Psychology.** Boston: Allyn and Bacon.

VON HOORN, W. y VERHAVE, T. (1980). Wundt's changing conception of a general and theoretical psychology, In W.G. Bringmann y R.D. Tweaney (Eds.), **Wundt Studies: A Centennial Collection.** Toronto, C.J., Hogrefe.

VV.AA. (1984). **George Devereux zum 75 Geburtstag.** Eine Festschrift Curare 2.

WUNDT, W. ([1900-1909] 10 vols.; 1990). **Elementos de psicología de los pueblos.** Barcelona: Alta Fulla.