

LAS NOCIONES DE CULTURA Y DE DERECHO EN ANTROPOLOGÍA

Christian Giordano

SUMARIO: I. Diferentes significados de la noción de cultura. II. Noción antropológica de la cultura. A. Perspectiva evolucionista. B. Perspectiva difusionista. C. Perspectiva funcionalista. D. Perspectiva del relativismo cultural y del culturalismo. E. Perspectiva estructuralista. F. Perspectiva del materialismo cultural. G. Evolución interpretativa. III. Crítica actual a la noción de cultura. IV. Conclusión: el derecho como expresión cultural.

SÍNTESIS

La noción de cultura ha sido —y sigue siendo— una noción central en la evolución de las teorías antropológicas, a pesar de las críticas hechas en su contra, en su mayoría provenientes de la corriente postmoderna. No obstante, es una noción que ha sido continuamente redefinida desde diversas perspectivas, siguiendo paradigmas epistemológicos diversos, en un lapso mayor a un siglo. Por ejemplo, evolucionismo, difusionismo, funcionalismo, culturalismo y estructuralismo han intentado elaborar un concepto de cultura de acuerdo con sus intereses científicos. El paradigma más utilizado hoy en día es, sin duda, el interpretativo, atribuido a Clifford Geertz, quien concibe la cultura antes que nada como un sistema de representaciones colectivas y de prácticas sociales, poseedoras de un sentido

propio. Visto de esta manera, el derecho es también un producto cultural creado por el hombre mismo. Si consideramos las múltiples diversidades culturales, sería ilusorio creer en la existencia de un monismo jurídico o, en otras palabras, en una uniformidad universal del derecho. El derecho, como fenómeno cultural que es, se caracteriza también por una pluralidad muy marcada de formas y sensibilidades.

The notion of culture has been and still is a key term in the elaboration of anthropologist theories, despite various critics addressed in opposition to it by the postmodern trend. However, in the past century, numerous approaches have redefined this notion by following epistemological paradigms very different between them. Evolutionism, diffusionism, functionalism, cultural anthropology, structuralism and others have all tried to create a concept of culture that is appropriate with their scientific interests. In our days, the most used paradigm is, without any doubt, the interpretative one attributed to Clifford Geertz, who considers culture particularly as a system of collective representations and social practices with proper meanings. Following this, law is also a cultural product created by human beings themselves. Taking into account the cultural diversities, it would be mistaken to believe in a juridical monism or, in other words, in a law's universal uniformity. Law as a cultural phenomenon is also characterized by a pronounced plurality of forms and sensitivities.

I. DIFERENTES SIGNIFICADOS DE LA NOCIÓN DE CULTURA

Si preguntamos a una muestra de individuos qué les sugiere el término cultura, nos veríamos confrontados a una asombrosa pluralidad de opiniones y definiciones. De esto se deduce que esta noción posee un carácter explícitamente polisémico, pues se le atribuyen significados diversos, a menudo contradictorios. Para despejar la incertidumbre que existe entre este conjunto de concepciones diferentes, nos parece indispensable analizar, primero, la noción de cultura en sentido estricto y, luego, en sentido amplio.

La cultura en sentido estricto es la definición utilizada en el lenguaje cotidiano, en los medios de comunicación y en ciertas disciplinas humanísticas. Esta concepción de la cultura asimila a la literatura, la música, las bellas artes (pintura, escultura y arquitectura) y, en general, a todas las actividades nobles de la mente humana, edificantes desde una perspectiva ética y/o preciosas desde una perspectiva estética. Se excluyen así las actividades relacionadas con las ciencias naturales y las disciplinas técnicas. Las ciencias naturales, con su inclinación específica por la realización y la experimentación, son asimiladas al concepto de civilización, considerado un campo mucho menos noble que el de la cultura, como nos lo demuestra el ejemplo del mundo de habla alemana en el que esta diferenciación —es decir, la oposición entre los dos términos— es muy común.

Todo el resto, entiéndase los usos, las costumbres, las actitudes, las posiciones, los comportamientos y las producciones materiales que los hombres, interactuando en la sociedad, utilizan y desarrollan en la vida cotidiana, son también excluidos de la cultura. Estas actividades son consideradas demasiado banales, repetitivas, habituales y, en definitiva, demasiado mediocres para formar parte de la cultura, especialmente si admitimos que su definición comprende también acciones y prestaciones humanas de carácter excepcional.

El criterio amplio de cultura implica un ámbito de aplicación mucho más vasto. Abarca, sin distinción, todas las capacidades humanas sin someterlas a ningún juicio de valor. Desde esta perspectiva, la separación entre cultura y civilización es superflua. Además, no hay actividad noble ni jerarquía entre las diferentes producciones culturales, las que son consideradas equivalentes (ni superiores, ni inferiores).

Así, por ejemplo, el hacha fabricada por un habitante desconocido en un pueblo lejano de Nueva Guinea posee la misma dignidad cultural que la obra maestra de un maestro artesano flamenco, que podría estar expuesta para la admiración del público en una catedral gótica de lo que hoy es Bélgica. Como lo veremos en los capítulos siguientes, la práctica antropológica tiene en cuenta solo la versión amplia de la noción, que se considera como la única utilizada y juzgada utilizable.

II. NOCIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA CULTURA

La publicación en 1871 de la obra *Primitive Culture*, de Edward Burnett Tylor, tuvo un rotundo impacto global en las ciencias sociales y en la antropología en particular. El autor, sin duda, no imaginaba que la noción de cultura, tal y como la propone desde la primera página, se volvería tan famosa y que influenciaría durante más de un siglo a generaciones de investigadores¹. Entre los más famosos, podemos mencionar a Franz Boas, Ruth Benedict, Margaret Mead, Alfred Kroeber, Ralph Linton, Clyde Kluckhohn, George Peter Murdock, Bronislaw Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Edward Evans-Pritchard, Max Gluckman, Edmund Leach, Richard Thurnwald, Claude Lévi-Strauss e, igualmente, a pesar de su actitud crítica, Clifford Geertz. Dado el extraordinario éxito de su definición, vale la pena citarla al pie de la letra, tal y como Tylor, autor de origen evolucionista, la enunció: «Cultura o civilización [...] es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad»².

1 Barnard, 2000, p. 102.

2 Tylor, Vol. I, p. 1.

Tras el impulso dado por este nuevo enfoque de Tylor, asistimos a una verdadera proliferación de reelaboraciones, revisiones, correcciones y distinciones de la noción de cultura. De hecho, cuando en 1952 los antropólogos americanos Kroeber y Kluckhohn intentaron hacer un balance sobre la situación del debate relativo a la cultura en su país, se vieron confrontados a más de cien definiciones diferentes³. A pesar de este fárrago metodológico que parecería justificar el término despectivo de culturalismo, por lo menos dos elementos destacados por Tylor han sido frecuentemente retomados por los autores, explícita o implícitamente: en primer lugar, debemos mencionar la presunción de que el ser humano adquiere la cultura a través de procesos de socialización, aculturación o enculturación; y, en segundo lugar, la certeza de que la cultura constituye un complejo dentro del cual diversos elementos forman un organismo bien integrado o regulado por una lógica social específica. Profundizando esta última afirmación, podemos añadir que la cultura no depende de los determinantes biológicos reales o supuestos del hombre y que es un sistema integrado de valores, normas, actitudes, posiciones y prácticas sociales.

A. Perspectiva evolucionista

Si deseamos diferenciar aún más la noción de cultura, es posible distinguir varias corrientes antropológicas que han utilizado este concepto. Nuestro análisis empieza con el evolucionismo sociocultural, la escuela de pensamiento a la que también pertenecía Edward Burnett Tylor⁴. Esta corriente de la antropología del siglo IX, inspirada por el evolucionismo de las ciencias naturales⁵, parte de dos supuestos epistemológicos, aun válidos hoy en día en antropología.

Primero, la cultura no se considera como el producto solo de los individuos a través de sus prestaciones subjetivas excepcionales. El evolucionismo se opone así a la idea relacionada con el historicismo y el psicologismo según la cual son los grandes hombres los que determinan el futuro de la humanidad. La cultura resulta de los individuos, pero en el contexto de una comunidad. Por lo tanto, se puede hablar de una producción social de la cultura.

Segundo, la cultura se adquiere (por ejemplo, a través del proceso de socialización en la infancia), no es innata, por lo que no es biológicamente determinada. Esta concepción de la cultura se basa en la idea de la unidad psíquica de la humanidad, que se opone con vehemencia a las teorías raciales —y no raras veces racistas— de la época⁶, partidarias de los principios de las desigualdades

3 Barnard, 2000, p. 102.

4 Harris, 1969; Kaplan & Manners, 1972, pp. 38 y ss.; Moore, 1997, pp. 17 y ss.

5 Ponemos como los principales exponentes de dicha corriente a Lamarck y Darwin.

6 Así, se tiene la concepción expuesta por Arthur de Gobineau.

físicas y de las desigualdades culturales del género humano, este último de manera más o menos implícita.

Los teóricos evolucionistas se plantean con prioridad dos cuestiones conexas con relación a las premisas que acabamos de abordar: ¿cuáles son los orígenes de la humanidad y de sus diversos productos culturales? ¿Cuáles son las leyes generales que rigen el desarrollo y, por consiguiente, la evolución de la cultura?

Estos estudios, principalmente basados en datos etnográficos e informes arqueológicos recogidos por terceros, sostienen que la evolución de la cultura y la sociedad tuvo lugar a partir de configuraciones socioculturales simples, para ir alcanzando invariablemente estructuras cada vez más complejas hasta llegar al tipo de sociedades occidentales de fines del siglo XIX. Estas sociedades que llamaremos modernas son, por consiguiente, el resultado de un largo progreso iniciado en tiempos remotos; es decir, cuando la especie humana apareció en la Tierra.

La perspectiva evolucionista propone una macro teoría con carácter dinámico y diacrónico, según la cual el desarrollo sociocultural se produce por etapas, las cuales representan diversos pasajes obligados a pesar del desajuste temporal existente entre las diferentes sociedades. Es la razón por la que se habla de esquema unilineal, al evocar a los antropólogos evolucionistas. De hecho, se puede decir de manera un poco simplista que las diferentes variantes de la teoría evolucionista definen tres etapas obligatorias e imbricadas entre sí por las cuales todas las sociedades han pasado o deberán pasar: la evolución cultural se inicia con la fase salvaje, pasa por la bárbara y, finalmente, alcanza la civilizada.

Tylor y Morgan, autoridades intelectuales de la escuela evolucionista, procedieron a una subdivisión de cada una de las tres etapas en varias subfases, intentando quitar algo de rigidez al esquematismo contenido en la secuencia unilineal obligatoria formulada por ellos al introducir, por ejemplo, la noción de vestigio o reliquia cultural.

A pesar de sus méritos, el evolucionismo cultural se presta a muchas críticas y, hoy en día, ha sido abandonado. Cabe preguntarse cuáles son los aspectos que lo convierten en una perspectiva tan vulnerable. Para empezar, debemos recalcar el etnocentrismo inherente y claramente visible en la terminología utilizada para definir las distintas fases de desarrollo cultural. Basándose en la idea del progreso, los evolucionistas sostienen que las sociedades pasan de un nivel inferior a un nivel superior de configuración social: la fase salvaje siendo la más baja, mientras que la civilizada es la más alta. El progreso es así una dinámica que conduce inevitablemente a la civilización, la que corresponde a las sociedades llamadas occidentales de la época y, especialmente, a la sociedad de la Gran Bretaña victoriana e imperial. El paradigma teórico del evolucionismo, con su connotación etnocéntrica específica, se convierte así en una justificación más o menos consciente de las conquistas

coloniales, presentadas como proyectos de ayuda humanitaria investidas del deber de llevar la civilización a las poblaciones que aún se encuentran en etapas inferiores.

Asimismo, se debe poner de relieve la naturaleza especulativa de la teoría evolucionista. Con esto nos referimos al hecho de que el desarrollo histórico, tal y como lo han concebido los letrados de la cultura de la época, no reposa sobre datos seguros. Estamos en presencia de una historia conjetural, basada en datos irregulares y, por demás, difíciles de verificar. Los representantes del evolucionismo cultural raramente son antropólogos de campo, son más bien eruditos de biblioteca que construyen sus teorías basándose en documentos presentados por informes poco fiables de viajeros o misioneros, escogidos arbitrariamente con la intención de respaldar las hipótesis que desean comprobar. Uno de los problemas más graves del antropólogo evolucionista es el de la credibilidad de las fuentes utilizadas.

Por último, debemos añadir que el evolucionismo cultural elude los problemas relativos a los cambios repentinos y dramáticos debidos, por ejemplo, a graves conflictos entre sociedades o a las colonizaciones. No intenta ni logra explicar la desaparición súbita e inesperada de civilizaciones enteras. Se trata, por lo tanto, de una teoría más bien abstracta sobre la irreprimible continuidad del progreso que reduce las discontinuidades a meros epifenómenos de la historia que no influyen en su dirección.

A esta altura, no debemos olvidar los méritos inigualables del evolucionismo y su contribución positiva al desarrollo de la teoría antropológica. En primer lugar, se encuentra el interés por las generalizaciones que, aunque torpemente, tratan de superar el simple horizonte monográfico. En segundo lugar, como está demostrado, el evolucionismo defiende el método comparativo, que aún hoy en día es una de las premisas metodológicas fundamentales del pensamiento antropológico. Por último, vale la pena recordar que los representantes más importantes del evolucionismo⁷ siempre han argumentado con firmeza que la diversidad cultural no puede reducirse al bagaje psicobiológico de las personas, sino que está constituida por diferentes experiencias socioculturales.

B. Perspectiva difusionista

El difusionismo cultural parte de la idea según la cual el hombre es más imitador que creador⁸. La cultura es un fenómeno que se produce en limitados centros —léase incluso en un solo lugar, como lo afirmaba el paleoantropólogo G. Elliott Smith— y que poco a poco se va extendiendo hacia la periferia. Detrás de esta doctrina encontramos un paradigma de la biología del siglo XIX: los fenómenos socioculturales son como las formas de vida que emigran hacia otros hábitats,

7 Podemos citar a Tylor, Morgan y Frazer.

8 Kuklick, 1996, pp. 160 y ss.

en donde son sometidas a un proceso de adaptación a los eventos que provoca mutaciones en ellas.

Inspirados, tal vez inconscientemente, por este modelo biológico, F. Graebner y W. Schmidt desarrollaron un análisis de tipo histórico cultural de las mutaciones morfológicas de elementos culturales únicos. De acuerdo con la teoría de los círculos culturales (*Kulturkreise*), estos elementos culturales únicos se propagan de las áreas centrales hacia las periféricas. El difusionismo confiere una gran importancia al análisis de la cultura material, en la que los cambios son fácilmente perceptibles a simple vista. El difusionismo posee esencialmente una visión formal e inminentemente descriptiva de la cultura, perspectiva que se caracteriza por una búsqueda de generalizaciones y un valor explicativo e interpretativo bastante limitados. Esta corriente antropológica raramente se dedica al análisis de las representaciones, instituciones y prácticas sociales, cuya observación requiere una investigación de campo detallada. Debido a su alejamiento del modelo puramente empírico basado en la investigación sistemática *in situ*, el difusionismo se limita a ser un enfoque de carácter mecánico que solo en raras ocasiones logra aprehender de manera convincente el ser y el devenir de la cultura.

C. Perspectiva funcionalista

El funcionalismo, definido como una característica de la escuela socio antropológica británica —la cual adopta una posición radicalmente crítica del evolucionismo y el difusionismo—, pone de relieve el carácter especulativo de las reconstrucciones históricas evolucionistas basadas en presunciones carentes del respaldo de datos fiables y verificables⁹. Para los funcionalistas, el difusionismo es una doctrina que priva al hombre de su creatividad, ya que este enfoque se basa en su totalidad sobre la idea de la imitación. En efecto, difusión significa simplemente inspirarse en las prestaciones culturales provenientes de otra sociedad.

A partir de esta crítica, el funcionalismo —y en particular su representante más acreditado, Bronislaw Malinowski— desarrolla una noción de cultura diferenciada de los procesos históricos y basada en la idea de *basic needs* (las necesidades básicas). Estas necesidades fundamentales son, según Malinowski, universales y necesarias para la supervivencia de los individuos y de la especie humana. El establecimiento de instituciones específicas permite satisfacer estas necesidades básicas y garantizar la existencia de los individuos y la sociedad. Por ejemplo, las técnicas de la pesca y la caza están dedicadas a satisfacer la necesidad básica de la alimentación, mientras que la necesidad básica de la reproducción se relaciona con las estructuras familiares y las prácticas matrimoniales. Por lo tanto, la cultura se puede definir

9 Kuper, 1983, pp. 1 y ss.; Moore, 1997, pp. 128 y ss.

como un conjunto de instituciones que tienen la función específica de satisfacer las necesidades básicas, de ahí el término de funcionalismo.

Sin embargo, la cultura sería muy poca cosa si se limitara a unas pocas instituciones destinadas a garantizar un estándar mínimo para la subsistencia. Consciente del reduccionismo implícito contenido en su planteamiento, Malinowski desarrolla la idea de las necesidades derivadas; a saber, necesidades producidas por cada cultura en su proceso de transformación y en su devenir cada vez más complejo. Así, incluso si no es necesario cocinar los alimentos para sobrevivir, sabemos que prácticamente toda cultura conoce lo que hoy denominamos gastronomía, que no se reduce al puro cálculo del contenido calórico. Por esta razón, sustentarse no significa únicamente alimentarse para no morir. Cocinar y comer son también actividades humanas de gran valor simbólico, que marcan el compás del ritmo de la vida social de un grupo. Estas prácticas nutricionales que no se relacionan principalmente con la supervivencia y cuya función es fortalecer la cohesión social de una sociedad representan, siguiendo la doctrina de Malinowski, instituciones que entran en el marco de las necesidades derivadas.

Por último, la argumentación de Malinowski en su totalidad parte de una metáfora inspirada en la fisiología. La cultura se puede comparar al cuerpo humano, mientras que las instituciones son los órganos que lo mantienen con vida; si estos últimos dejaran de funcionar de manera correcta, la supervivencia de la sociedad se vería seriamente puesta en peligro.

A partir de estas breves observaciones, ya es posible deducir las limitaciones metodológicas de la perspectiva funcionalista. Antes que nada, la historia es dejada de lado como si la cultura fuera una entidad atemporal. Se deriva una visión estática y no procesal de los fenómenos culturales, como lo señalaron numerosos críticos, incluso dentro del funcionalismo mismo. Finalmente, la visión de la sociedad según Malinowski, al igual que la de Radcliffe-Brown, el segundo representante de la primera generación de funcionalistas, es particularmente armoniosa, exenta de conflictos y tensiones. Es probablemente de esta concepción, que pone de relieve el aspecto de la cohesión social y de la función positiva asumida por tal significado de la cultura, que se deriva la mayor debilidad de la creación teórica de la perspectiva funcionalista.

D. Perspectiva del relativismo cultural y del culturalismo

El relativismo cultural y el culturalismo de origen norteamericano, inspirados por la personalidad dominante de Franz Boas, basan su noción específica de la cultura sobre una crítica doble¹⁰: por un lado, condenan contundentemente las teorías

10 Moore, 1997, pp. 42 y ss.; Barnard & Spencer, 1996, p. 138; Harris, 1969.

biologistas como las de la higiene racial y de la antropología criminal —célebre gracias a Cesare Lombroso y a su escuela de principios del siglo XX—; por otro, desaprueban las generalizaciones fáciles de alcance universal propuestas por los autores evolucionistas y funcionalistas.

A raíz de esas observaciones críticas, Boas y sus discípulos desarrollaron un concepto de cultura declinado en plural. Cada cultura —con sus especificidades tecnológicas, lingüísticas, institucionales, etcétera— debe ser considerada como una entidad en sí misma y, por lo tanto, inconmensurable, poseedora de las lógicas culturales de los sujetos análogos, pero fundamentalmente diferentes entre ellos. Los hombres son modelados antes que nada por su propia cultura, he ahí por qué son diferentes: no por razones biológicas, sino debido a su pertenencia a una agrupación cultural específica. Es dentro de esta visión de la diferencia infranqueable entre las culturas y de la equivalencia de su valor que se encuentra el fundamento epistemológico del relativismo cultural de Boas, que de ninguna manera debe confundirse con el relativismo ético. Según este autor, lo que importa es sobre todo el principio de no comparación y de igualdad entre las culturas, gracias al cual se pueden evitar ciertas concepciones etnocéntricas, como la separación típicamente evolucionista entre los salvajes, los bárbaros y los civilizados.

En los Estados Unidos surgió una corriente ideológica en torno a las enseñanzas de Boas, integrada por antropólogos y también psicólogos, psicoanalistas y lingüistas. El día de hoy se la conoce bajo la denominación de cultura y personalidad. Este grupo, formado por científicos de renombre —como Ruth Benedict, Margaret Mead, Alfred Kroeber, Linton, Ralph, Abram Kardiner y muchos otros—, proponía estudiar la relación existente entre la cultura y la personalidad. La pregunta básica es la de saber si la cultura influye en la personalidad o si, al contrario, esta última es independiente de la cultura. Finalmente, a pesar de las diferentes opiniones, algunas de las cuales varían mucho entre ellas, se puede constatar un consenso básico entre los miembros de esta escuela, pues todos se adhieren al hecho de que la personalidad humana está fuertemente influenciada o incluso condicionada por la cultura a la que pertenece un individuo.

Un ejemplo es el estudio clásico *Coming of Age in Samoa* (*La mayoría de edad en Samoa*), de Margaret Mead, en el que la autora trata de demostrar, de manera no del todo irreprochable en cuanto a la metodología, el impacto que tiene la cultura en estas islas del Océano Pacífico durante el proceso de socialización de los adolescentes y, por lo tanto, en la formación de la personalidad adulta. Según Mead, la mentalidad no está por consiguiente vinculada a la libre elección del individuo o a su herencia biológica, sino al legado proveniente de la cultura en la que nace y crece.

Se ha reprochado al relativismo cultural boasiano y a los representantes de cultura y personalidad el corroborar un enfoque de naturaleza casi determinista, llegando la crítica más severa a acusarlos, sin más, de culturalismo. Esta evaluación, aunque drástica, no está muy lejos de la verdad. En efecto, el peligro de considerar a la cultura como algo que domina al hombre es inherente al relativismo cultural y, en general, a corrientes culturalistas como la de cultura y personalidad. Además, el considerar a la cultura como un conjunto orgánico y rígido de rasgos, posturas y modelos prácticamente inmutables tiende a asimilarla a los objetos y, por lo tanto, a dejar de apreciarla como un recurso creado por el hombre para el hombre y, con esto, susceptible a ser modificado constantemente según las situaciones y oportunidades.

E. Perspectiva estructuralista

La mejor manera de resumir la perspectiva estructuralista es mediante la expresión de Claude Lévi-Strauss, que define al antropólogo como el astrónomo de las ciencias sociales¹¹. A través de esta metáfora, el director de la escuela de la antropología estructuralista francesa expresa la idea de que el deber de su disciplina es el de descubrir las leyes universales y los principios generales ocultos que regulan de manera casi imperceptible el universo cultural en su totalidad, el cual incluye mundos sociales muy distantes y diferentes a los nuestros. Lévi-Strauss y los demás antropólogos estructuralistas partían de la presunción de que existen constantes culturales que regulan la vida social de los hombres, las cuales no son comprensibles a través de la simple observación empírica. Se trata, por lo tanto, de principios camuflados que se revelan mediante un proceso deductivo y gracias al análisis comparativo de los fenómenos culturales. Dos de las obras principales del director de la escuela estructuralista francesa proponen precisamente al lector descubrir estas constantes de la vida cultural de cada sociedad.

En su publicación sobre las estructuras elementales del parentesco, Lévi-Strauss muestra que cada sociedad crea la cohesión social a través de prácticas exogámicas muy diversas, pero basadas siempre en el intercambio y, por lo tanto, en la reciprocidad generalizada de personas del género femenino. En sus obras dedicadas a las representaciones mitológicas, el autor intenta mostrar cómo las mitologías de los pueblos considerados primitivos por los observadores occidentales poseen en realidad lógicas narrativas muy complejas, pero que han sido acumuladas a partir de un único principio estructural oculto.

11 Balandier, 1962, p. 108; Lévi-Strauss, 1974, p. 415.

El ejemplo de la prohibición del incesto permite aclarar el razonamiento básico del enfoque estructuralista. La prohibición del matrimonio entre parientes consanguíneos, que nos parece tan natural e indiscutible, es una constante cultural si dejamos de lado las excepciones, como la concerniente a los faraones del antiguo Egipto y otras dinastías imperiales. Podemos, a pesar de ello, interrogarnos acerca de las bases y las razones de dicha prohibición obligatoria. Lévi-Strauss niega que existan razones biológicas (como las relativas a defectos hereditarios en el contexto de los matrimonios entre parientes de sangre) o razones psicológicas (como la atracción natural hacia personas exteriores al restringido círculo de la familia nuclear) que justifican el tabú del incesto. Él sostiene, en cambio, que la prohibición del incesto está vinculada al hecho de que la familia nuclear necesita, en toda sociedad, ampliar los lazos de solidaridad y crear alianzas con grupos similares por medio de los lazos de parentesco. Esto explica la razón de las prácticas exogámicas basadas en el principio universal del intercambio de personas del sexo femenino antes mencionado. Asimismo, Lévi-Strauss explica también por qué el incesto se practicaba en casos excepcionales. El incesto se permitía precisamente porque de esta manera se evitaba que los individuos y los grupos considerados extranjeros pusieran en peligro el monopolio del poder que la dinastía había conseguido por medio de estrategias matrimoniales.

A pesar de su entusiasmo inicial, Lévi-Strauss reconoció con gran honestidad y modestia los límites de esta asidua tarea de búsqueda de las normas y los principios fundamentales de las prácticas sociales. La idea de la existencia de un núcleo compuesto de aspectos culturales inmutable es sin lugar a dudas conforme a la concepción de la antropología como ciencia nomotética. Como muchos críticos del estructuralismo antropológico lo señalaron, el problema radica en el hecho de que de esta manera, al final, se obtiene un concepto de cultura prácticamente estático y, en consecuencia, esencialista, para el cual los cambios socioculturales producidos por cada sociedad y sus miembros son solo secundarios. Los hombres serían, de esta manera, casi automáticamente prisioneros de su contexto sociocultural y, por decirlo de cierta forma, estarían obligados a seguir inconscientemente la dictadura del núcleo de base.

F. Perspectiva del materialismo cultural

El materialismo cultural, corriente antropológica americana, destaca en primer lugar la importancia primordial de la influencia de la naturaleza en la cultura¹². Así, Julian Steward, uno de sus representantes que gozaba de gran autoridad,

12 Kaplan & Manners, 1972, pp. 43 y ss.; Harris, 1969.

prefería la expresión de ecología cultural. Este enfoque materialista se basa en la premisa de que las culturas son instrumentos y recursos destinados a garantizar la supervivencia de sus miembros y son, por tanto, el producto de los continuos procesos de adaptación de la especie humana al medio ambiente natural en el que se encuentran.

En este contexto, las diferencias culturales son el resultado de las interacciones diversas y específicas entre el hombre y la naturaleza. Sin embargo, existe una jerarquía entre los diferentes comportamientos culturales establecida de acuerdo a la importancia que poseen en relación con su deber de garantizar la supervivencia de las personas —y, por consiguiente, también de la comunidad—. En ese sentido, algunos segmentos culturales son más importantes que otros, ya que son indispensables para la existencia misma de la humanidad. La ecología cultural sostiene, por ejemplo, que el segmento técnico económico que se encuentra en la base de la supervivencia humana es mucho más importante que el segmento espiritual, que incluye las representaciones colectivas como los valores, las ideas religiosas, las visiones del mundo, las creencias mágicas, etcétera. Desde el punto de vista marxista, se puede concluir que la estructura (*Basis*) es mucho más significativa que la superestructura (*Überbau*), porque esta última no puede existir en ausencia de la anterior.

Según el materialismo cultural, el medio ambiente natural determina de antemano la organización cultural de la economía y de la tecnología, de las cuales se puede decir, simplificando un poco, que influyen a todos los demás sectores de una cultura. Un ejemplo de esto es la teoría materialista de la antropofagia, que sostiene que la práctica del canibalismo se explica principalmente por la necesidad de proteínas en un medio ambiente particularmente desfavorable. Los hombres se adaptan a este ambiente difícil desarrollando la tecnología necesaria para la práctica del canibalismo; mientras que el aparato simbólico y ritual asociado a este fenómeno debe ser considerado solo secundario. Según la versión materialista, el canibalismo es principalmente nutritivo y tiene el fin de satisfacer una necesidad alimentaria, mientras que las prácticas rituales y las representaciones colectivas de importancia secundaria no son la causa; caso contrario, se caería en una ilusión idealista.

Estas observaciones son suficientes para comprender que el punto de vista materialista sufre en particular de un grave determinismo ambiental difícilmente aceptable, ya que no permite explicar por qué las sociedades humanas dan tanta importancia a los símbolos, rituales y ceremonias.

G. Evolución interpretativa

Todos los paradigmas antes discutidos, cuyas interacciones recíprocas han sido muy diferentes, se revelaron insatisfactorios, en función de su concepción de la cultura, por un motivo u otro. Por esta razón, en la década del setenta fuimos testigos de una profunda revisión teórica y metodológica de la noción de cultura. Inspirándose en la hermenéutica neokantiana de Wilhelm Dilthey y en la sociología comprensiva de Max Weber, el antropólogo americano Clifford Geertz propuso la denominada perspectiva interpretativa, que pone al centro de la investigación antropológica el sentido colectivamente compartido que los actores mismos dan a las instituciones culturales que han creado y que al mismo tiempo los guían, pero sin determinarlos, en sus acciones cotidianas.

Hasta este giro interpretativo, los antropólogos se había concentrado sobre todo en la descripción de rasgos, modelos, perspectivas, instituciones, etcétera, o en el descubrimiento de leyes universales; es decir, de normas generales relativas al ser y al devenir de las culturas que determinan el comportamiento de los seres humanos. Se pretendía estudiar los fenómenos considerados objetivos y por lo tanto perceptibles a simple vista o deducibles por procedimientos lógicos. Se puede afirmar, tal vez de manera un poco exagerada, que la antropología, inspirándose más en las ciencias naturales que en las intelectuales, fue influenciada casi sin excepción por el positivismo —por entonces dominante— y con frecuencia también por un empirismo ingenuo.

Sirviéndose de la idea de que la cultura consiste en estructuras de significados socialmente establecidos, Geertz define dos objetivos fundamentales para el antropólogo, el cual debe privilegiar antes que nada la reconstrucción de los significados que constituyen la premisa esencial para cualquier forma de actuación en la colectividad. Por lo tanto, es necesario comprender, en el sentido weberiano del término, las acciones de los actores que pertenecen a otra cultura, y así resaltar la lógica cultural que subyace a tales formas de comportamiento. La expresión weberiana comprender no se debe confundir ni con el hecho de ponernos en los zapatos de alguien o con el de identificarse con alguien (Herder), ni tampoco con la noción más moderna de empatía empleado por la psicología. Comprender significa saber mantener las distancias o servirse mejor de la mirada distante según el principio que afirma que no es necesario ser César para comprender a César.

De acuerdo con esta premisa epistemológica, también hay una consecuencia metodológica. Es evidente que la comprensión se basa en la experiencia, dirigida en el terreno por el antropólogo, pero también es cierto que no es posible comprender en ausencia de una conceptualización basada en conocimientos científicos. Como lo escribió acertadamente el sociólogo francés Raymond Aron: «Debemos explicar

los fenómenos mediante propuestas confirmadas por la experiencia, para tener el sentimiento de comprenderlos. La comprensión es, por lo tanto, indirecta, y pasa a través de los conceptos y las relaciones»¹³.

Geertz también confirma esta constatación: «Nuestra tarea es doble: descubrir las estructuras conceptuales que informan las acciones de los sujetos, el “dicho” del discurso social, y construir un sistema que demuestre a través de sus términos los aspectos específicos de estas estructuras, lo que les pertenece como tales, en contraste con los otros determinantes del comportamiento humano. En la etnografía, el papel de la teoría es el de proporcionar un lenguaje en el cual lo que la acción simbólica dice sobre sí misma —sobre el papel de la cultura en la vida humana— se pueda expresar»¹⁴.

Este pasaje nos muestra de manera ejemplar el programa antropológico de Geertz y de su deseo de lograr una unión entre la comprensión y la explicación. Esta propuesta fue formulada por Max Weber¹⁵, quien veía en la interpretación del comportamiento y, por lo tanto, en la búsqueda de su significado, el primer paso casi obligado para obtener un análisis comparativo apto para proporcionar explicaciones sobre las causas de la diversidad de las formas de comportamiento en diferentes culturas. Pero, a pesar de que compartimos la opinión de que se debe buscar el significado de un comportamiento social y culturalmente enraizado, sigue siendo de actualidad la principal limitación del paradigma teórico de Geertz, la cual consiste en considerar a la cultura como un conjunto único y coherente, desde el punto de vista interno. A estas alturas nos podemos preguntar, como harán sus críticos, si esta perspectiva sigue siendo adecuada en la era de la globalización.

III. CRÍTICA ACTUAL A LA NOCIÓN DE CULTURA

La primera crítica justificada, formulada en contra de las definiciones clásicas de la cultura en los años ochenta, es el haber reducido al individuo a una especie de autómatas que acata las normas y patrones culturales dictados por la sociedad, según formas específicas de aprendizaje. Sin embargo, debemos admitir que esta crítica ya había sido formulada por corrientes sociológicas y antropológicas minoritarias, mucho antes del denominado giro postmoderno. No obstante, los críticos son certeros al afirmar que los conceptos clásicos de la cultura no estaban exentos de un cierto determinismo y que los hombres como miembros de un grupo social no eran simples consumidores pasivos de la cultura, sino que en realidad también

13 Aron, 1967, p. 504.

14 Geertz, 1998, pp. 100 y ss.

15 Weber, 1968, p. 19.

intervenían en calidad de productores y constructores. Por consiguiente, era necesario estudiar al hombre como autor más que como actor, teniendo cuidado de no cosificar la cultura considerándola como una realidad objetiva, inmutable y casi ineluctable.

La segunda crítica, imputable no solo a los conceptos clásicos de la cultura, sino también al concepto interpretativo de Clifford Geertz, es hoy en día de gran importancia epistemológica y metodológica. Basándose en la experiencia de los tortuosos procesos históricos y socioculturales inducidos por la expansión a largo plazo del *world system* —estudiado magistralmente por el sociólogo americano Immanuel Wallerstein y por el historiador francés Fernand Braudel—, por la expansión de la globalización tecno económica y por el aumento de los movimientos migratorios internacionales, los críticos opinan que la idea de una cultura única que podría estudiarse como un *complex whole* aislado se ha vuelto insostenible. La cultura como un conjunto coherente, orgánico e integrado, ha demostrado ser un concepto obsoleto precisamente debido a los profundos cambios de alcance macro sociológico a los que aludimos anteriormente. Si los autores clásicos, como lo dice Hans-Rudolf Wicker, hablaban de cultura compleja, hoy en día es sin lugar a dudas más apropiado razonar en términos de complejidad cultural¹⁶. Esta fórmula pone en evidencia que hoy en día ya no tiene mucho sentido analizar una cultura como si se tratara de una entidad fija e independiente.

Cabe, no obstante, precisar que este enfoque no se impone solo a las sociedades de la modernidad tardía o reflexiva¹⁷. Lo más probable es que el concepto clásico de la cultura no sea suficiente, incluso para el análisis de las sociedades primitivas designadas.

En definitiva, incluso estas últimas no estaban tan aisladas y no vivían tan separadas unas de otras como lo sugieren la mayoría de los estudios antropológicos monográficos. Pero, si ahora observamos de manera más amplia a las complejas sociedades del pasado, no podemos dejar de aludir a la complejidad cultural extremadamente dinámica de los grandes imperios, desde los tiempos antiguos a los más modernos, como el imperio colonial británico o los *Vielvölkerstaaten* de Europa central y oriental, de los Balcanes y del Oriente medio. Debemos concluir que estos ejemplos del pasado, reciente y lejano, son la clara prueba de que el concepto clásico de la cultura es problemático no solo para las sociedades complejas de la modernidad tardía o reflexiva, como lo han recalcado numerosos autores, sino también para aquellas de la pre modernidad e incluso para las de la antigüedad.

16 Wicker, 1997, pp. 29 y ss.

17 Beck; Giddens & Lash, 1996.

Por lo tanto, es plausible considerar la hipótesis según la cual la noción clásica de la cultura ha sido consciente o inconscientemente influenciada por las ideas predominantes de los siglos XIX y XX, como las de nación y Estado nacional, que se basan sobre la supuesta invariabilidad de las pertenencias e identidades, así como sobre el mito de la homogeneidad cultural y/o de la pureza étnica en un territorio determinado. Parece así que la ideología de la nación y del Estado nacional se ha infiltrado en el concepto de cultura, influenciándolo de manera decisiva.

Pasar del análisis de las culturas complejas al de la complejidad cultural significa en primer lugar concebir la cultura como algo cambiante, procesual y relacional, producido por los individuos y la comunidad gracias al resultado de las interacciones permanentes, transacciones, negociaciones, intercambios recíprocos, tensiones o incluso conflictos trágicos y muy dolorosos. Estudiar la complejidad cultural significa crear una relación entre las diferencias culturalmente definidas y, al mismo tiempo, ignorar las innegables fronteras que los mismos grupos sociales imaginan, construyen y consolidan a través de estrategias de esencialización bien definidas. Aquí, sin embargo, aparece también una de las mayores debilidades del constructivismo antropológico, que se obstina en ignorar el hecho de que son la comunidad y los propios individuos los que implementan; por lo tanto, ellos son quienes determinan los procesos de esencialización.

Varias conclusiones se derivan de estas reflexiones. En la actualidad, resulta metodológicamente errado y perjudicial examinar las realidades socioculturales, centrándose exclusivamente en una comunidad específica, ya que esta necesariamente está incluida dentro de una sociedad más amplia. Una perspectiva puramente monográfica del estudio de una minoría religiosa, lingüística o étnica de una colectividad territorial o de inmigrantes, de una nación titular mayoritaria en el Estado, ya no parece adecuada. Debemos estar conscientes de que, en la realidad y por la fuerza de las circunstancias, los miembros de estas comunidades imaginadas culturalmente¹⁸ interactúan de manera continua y están confrontados a diario con individuos pertenecientes a grupos cuyas características son análogas. Por lo tanto, se deben también poner en evidencia las nuevas y continuas revisiones e intervenciones de las fronteras y de las maneras por medio de las cuales estas comunidades ponen en práctica su aspecto identitario.

En este sentido, hoy ya no se puede minimizar o, peor aún, negar la gran importancia de la perspectiva sociológica en el análisis de los fenómenos culturales. De hecho, se olvida demasiado frecuentemente que la cultura es un recurso social y político de vital importancia que puede ser moldeado y manipulado de forma individual o colectiva, sobre todo por las élites de la sociedad.

18 Anderson, 1983.

Los *cultural studies*, muy de moda en la actualidad y cuyos representantes carecen de una verdadera formación en ciencias sociales, lamentablemente han descuidado e incluso ignorado con desprecio la dimensión sociológica, política y psicológica de los fenómenos culturales.

Es principalmente por estas razones que el término moderno de cultura ya no puede ser utilizado sin mayor precisión, lo que no quiere decir que las ciencias sociales, particularmente la antropología, deban abandonar una de sus nociones básicas, que además contribuyó significativamente a la riqueza de estas disciplinas. Sin embargo, lo contrario es admisible; empleado con el debido cuidado y la habilidad requerida, el concepto de la cultura sigue siendo válido.

Para evitar los reproches en parte justificados de culturalismo, esencialismo, cosificación (y muchos otros), y para alinearse con las nuevas posiciones metodológicas, fue necesario recurrir a lo que yo llamaría una táctica astuta y eficaz; nos referimos a un truco que consiste en el uso de determinados prefijos, lo que no dejó de crear cierta confusión y desconcierto. De hecho, el término de cultura se utiliza cada vez menos y, en su lugar, encontramos conceptos como multiculturalismo, comunicación intercultural y relaciones transnacionales (comprendidas, evidentemente, como enlaces transculturales). Los prefijos *multi*, *inter* y *trans* tienen afinidades obvias entre ellos, pero también diferencias sutiles en la connotación que no siempre son perceptibles en un primer momento y que recientemente han enardecido el debate sobre los fenómenos culturales.

Es necesario aclarar que los prefijos anteriores han servido —y todavía se utilizan— para elaborar nociones útiles ya sea en un contexto descriptivo y, por lo tanto, analítico, o en un campo prescriptivo y, por consiguiente, normativo. Sin embargo, la separación entre lo que es y lo que debería ser no está claramente definida. Nos enfrentamos así, parafraseando a Max Weber, a una mezcla desconcertante y a veces desalentadora entre la interpretación de carácter científico y el razonamiento evaluativo.

De esta manera, el análisis científico se confunde de manera poco transparente con las agendas políticas. A estos comentarios se añaden visiones utópicas más o menos confesadas y, así, connotaciones con huella ideológica mal disimuladas. Aun cuando esto hace que el análisis sea más difícil, vamos a tratar más adelante de poner un poco de orden en esta selva conceptual creada con la crisis de la representación de la cultura.

El prefijo *multi* de multiculturalismo, por ejemplo, en realidad tiende a amplificar la importancia ya sea de las diferencias culturales o de sus fronteras conexas. En consecuencia, esto pone de manifiesto una situación de complejidad cultural caracterizada por una evidente separación entre las diversas comunidades etnoculturales dentro de una agregación social única. Así, este prefijo posee

una connotación más relativista, comunitarista y a veces segregacionista, a la vez que un carácter más aditivo y menos relacional que los otros dos mencionados anteriormente¹⁹. No debería por lo tanto sorprendernos que sea empleado por científicos, políticos e intelectuales, todos productores de identidad en los países en los que la diferencia cultural es presentada por datos objetivos que prácticamente son tomados como tales (por ejemplo, Reino Unido) o como un valor digno de protección (por ejemplo, Estados Unidos, Canadá, Australia).

En cambio, el prefijo *inter*, como en la noción de interculturalidad, presupone a la vez en los ámbitos descriptivo y nominativo una visión de la complejidad cultural más universalista, así como una orientación más voluntarista. Precisamente por esta razón en muchos casos se utiliza, con o sin razón, en oposición a *multi*²⁰. De hecho, a través del prefijo *inter* se expresa casi sin excepción un desacuerdo relativo a la idea de la cultura entendida como *complex whole*; es decir, como una jaula de hierro (*cage de fer*) de la cual los individuos prácticamente son prisioneros y no pueden escapar. El prefijo *multi* es privilegiado por los partidarios de este *inter* demasiado aislacionista y segregacionista. *Inter*, al contrario, se considera como un término que expresa la integración, el diálogo, la comunicación entre culturas y no la separación.

En el caso de *inter*, el encuentro y la interacción entre las culturas se perciben en términos expresamente más dinámicos y relacionales. A través de este prefijo, se desea poner de relieve la capacidad de los individuos de definir, dar forma y negociar dentro de ciertos límites su propia pertenencia y su propia identidad cultural. En las expresiones en las que aparece *inter*, se percibe un espíritu más liberal y a veces incluso jacobino, impregnado de un republicanismo cívico que en definitiva postula modelos normativos de integración y no de separación cultural entre la mayoría y las minorías. Así, resulta casi trivial —pero no superfluo— observar que el prefijo *inter* está más adaptado al mundo francófono, imbuido por los valores de la Revolución Francesa de 1789. Sin embargo, los modelos de integración que se sirven del prefijo *inter* son a menudo comprendidos por sus partidarios como alternativas a las estrategias asimilacionistas que durante más de un siglo han forjado las relaciones entre la mayoría y los grupos minoritarios en Francia²¹.

Por último, el prefijo *trans* es sin duda el que sobrentiende el contenido más utópico, entre otras razones, porque los términos en los que aparece se basan a menudo en un individualismo muy marcado y un voluntarismo que roza el

19 Tylor, 1992; Akkari, 2002, pp. 45 y ss.

20 Akkari, 2002, pp. 45 y ss.

21 Schnapper; 1991; Weber, 1968.

everything goes. Adjetivos como transcultural o transnacional se utilizan para indicar la capacidad personal o colectiva de trascender los confines culturales y las fronteras nacionales y de pasar de una pertenencia y de una identidad a otra con extrema facilidad. Los que se basan en el enfoque de la transculturalidad y/o de la transnacionalidad perciben la sociedad como un ecúmeno global en el que individuos poseedores de identidades nómadas viven e interactúan en medio ambientes cosmopolitas (los denominados *ethoscapes*) caracterizados por la hibridación y el mestizaje cultural²².

Pero esta mirada sugestiva y optimista, inherente al uso del prefijo *trans*, nos parece solo adecuada para el análisis de ciertos grupos minoritarios determinados con un alto estatus social, como es el caso de ciertas *élites migrantes* (por ejemplo, directores alemanes en Tokio, los comerciantes financieros americanos en Hong Kong, periodistas corresponsales de noticias en el Oriente Medio, especialistas informáticos indios en Silicon Valley, etcétera). Pretender generalizar este aspecto específico de la complejidad cultural a la sociedad global, tal vez agregándole una orientación normativa, equivaldría a llevar a cabo una nueva y peligrosa reificación de una visión utópica; es decir, la del mestizaje universal.

La crisis de la noción clásica de la cultura, acompañada por la aparición de los prefijos *multi*, *inter* y *trans*, nos indica en definitiva que no hay, ya sea a nivel descriptivo o normativo, un modelo único de complejidad cultural. Ello también significa que sería ilusorio pensar que un prefijo es más adecuado desde un punto de vista descriptivo, o normativamente más justo que otro. En efecto, al ser múltiple y multiforme, la organización social de la complejidad cultural requiere una interpretación hecha a través de un enfoque metodológico contextual y, por lo tanto, también necesita de un sistema de representaciones mediato, que disponga de expresiones adecuadas y, en consecuencia, capaces de expresar la diversidad de procesos y relaciones. Los prefijos que hemos mencionado son sin lugar a dudas útiles y epistemológicamente legítimos para fines descriptivos éticamente sostenibles en el ámbito normativo.

IV. CONCLUSIÓN: EL DERECHO COMO EXPRESIÓN CULTURAL

A menudo la noción de derecho ha sido construida alrededor de un mito muy arraigado, sobretudo en el mundo occidental de hoy. Desde este punto de vista, todo lo que se define como jurídico se considera culturalmente neutral y, por lo tanto, como exterior, disociado e incapaz de ser influenciado por la cultura. Considerando lo que se ha dicho hasta ahora sobre la noción de cultura, esta posición no parece

22 Appadurai, 1991.

ser sostenible porque, parafraseando a Alfred Kroeber, el derecho, al igual que la economía y la política, son simplemente segmentos culturales integrados en la cultura y por lo tanto influenciados, aunque no determinados por ella²³. Clifford Geertz ha confirmado y reformulado esta idea, refiriéndose a una pluralidad de formas de derecho. Para este autor, estas variaciones del derecho representan subsistemas sociales vinculados con estructuras específicas de significados obtenidos culturalmente, las cuales dan vida a diversas sensibilidades legales. A fin de eliminar esta realidad, el autor parte de la premisa de que el derecho no es más que una manera culturalmente distinta de imaginar la realidad y analiza comparativamente la diversidad sustancial del concepto de verdad jurídica de tres sistemas jurídicos: islámico, hinduista y consuetudinario malayo²⁴. En conclusión, Geertz recalca la enorme diversidad cultural de estos tres sistemas y, si hoy en día analizamos también el sistema occidental, nos encontramos ante una cuarta forma de concebir la realidad y, por lo tanto, frente a otro concepto de la verdad.

En las sociedades globalizadas, caracterizadas por la movilidad y la migración acentuada, y en aquellas poscoloniales caracterizadas por situaciones históricas definidas por una marcada diversidad cultural, las diversas sensibilidades jurídicas a menudo coexisten en paralelo o en algunos casos se integran en un único sistema jurídico aceptado como culturalmente híbrido. En ambos casos, se trata de formas de pluralismo jurídico.

Los hechos sociales expuestos anteriormente muestran de manera indiscutible que el derecho no puede ser percibido como culturalmente neutral y, por consiguiente, no puede ser erigido por encima de la cultura. En conclusión, debemos preguntarnos si el pensamiento universalista, que a menudo constituye la base de la jurisprudencia actual de naturaleza occidental, todavía es adaptado. Esta posición, cuya nobleza filosófica no puede ser cuestionada, sigue siendo en la actualidad bastante ingenua y, por ello, cada vez más alejada de las realidades socio antropológicas.

23 Kroeber, 1952, pp. 118 y ss.

24 Geertz, 1983, pp. 168 y ss.