

LOS USOS DE LA DIVERSIDAD

LOS USOS DE LA DIVERSIDAD*

i

La antropología, mi *fróhlzche Wissenschaft*,¹ se ha ocupado irremediablemente, a lo largo del entero curso de su historia (una larga historia, si comenzamos con Heródoto; más bien corta, si lo hacemos con Tylor), de la inmensa variedad de modos en que los hombres y las mujeres han tratado de vivir sus vidas. En algunos momentos, la antropología ha intentado habérselas con esta variedad capturándola a través de alguna red teórica universalizadora: estadios evolutivos, ideas o prácticas panhumanas o formas trascendentales (estructuras, arquetipos, gramáticas subterráneas). En otros momentos, sin embargo, ha acentuado la particularidad, la idiosincrasia, la incommensurabilidad —los repollos y los reyes {*cabbages and kings*—.² Recientemente, empero, la antropología se

* Conferencia TANNER sobre los Valores humanos, pronunciada en la Universidad de Michigan, el 8 de noviembre de 1985.

1. [N.T.: «Mi *Gaya Ciencia*». En alemán en el original.]

2. [N.T.: Muy probable alusión al poema «La morsa y el carpintero» que aparece en el capítulo 4 —«Tararí y Tarará»— del libro de L. CARROLL *A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado*. Una de sus estrofas dice: «The time has come», the Wlrus said,/«To talk of many things:/Of shoes —and ships— and sealing waxVOf cabbages —and Kings—/and why the sea is boiling hotVAnd whether pigs have wings». (Ha llegado la hora —dijo la morsa—/de que hablemos de muchas cosas:/de barcos... lacres... y zapatos;/de reyes... y repollos.../ y de por qué hierve el mar tan caliente/y de si vuelan procaces los cerdos.) La traducción es la de JAIME DE OJEDA para la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1973. Precisamente, viene al caso la nota a pie de página (n. 2, págs. 201-202) de OJEDA: «Éste es uno de los poemas más famosos de la literatura inglesa... La morsa y el

ha visto a sí misma confrontada con algo nuevo: la posibilidad de que la variedad se esté difuminando rápidamente para convertirse en un cada vez más pálido, y reducido, espectro. Podríamos estar ante un mundo en el que, sencillamente, ya no existen cazadores de cabezas, matrilinealistas o gente que predice el tiempo a partir de las entrañas de un cerdo. Sin duda, la diferencia permanecerá —los franceses nunca comerán mantequilla salada—. Pero aquellos buenos viejos tiempos del canibalismo y de la quema de viudas se nos fueron para siempre.

Este proceso de difuminación de los contrastes culturales (asumiéndolo como real), quizá no sea en sí mismo, en cuanto una cuestión profesional, tan inquietante. Es sencillo: los antropólogos sólo tendrán que aprender a sacar partido de diferencias más sutiles y puede que lo que escriban sea así más agudo, si bien menos espectacular. Pero esto plantea una cuestión más amplia, a la vez moral, estética y cognitiva; cuestión mucho más problemática y que se sitúa en el centro de la actualísima discusión sobre cómo deben justificarse los valores: lo que yo llamaré, sólo por hacerlo de forma pegadiza, el futuro del etnocentrismo.

Volveré a algunos de estos debates más generales un poco más tarde, pues hacia ellos se dirigen mis intereses de conjunto; pero para abordar el problema quiero empezar presentando un argumento, creo que inusual, y también no poco desconcertante, que el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss desarrolla al comienzo de su reciente colección de ensayos polémicamente titulada (polémicamente al menos para un antropólogo) *La mirada alejada* (*Le regard éloigné*)?

carpintero... representan de manera genial a los políticos ingleses, sepulcros blanqueados de hipocresía bien entonada que encubren sus rapiñas voraces. Ha sido citado muchas veces en este sentido... Todo el ambiente que se respira en este poema está profundamente calcado del que se respira en la política anglosajona, especialmente antes de la segunda guerra mundial, que tantas cosas ha cambiado».] 3. [N.T.: En francés en el original. Hay edición española en Argos Vergara, Madrid, 1985.]

2

El argumento de Lévi-Strauss surge en primer lugar como respuesta a una invitación de la UNESCO para dar una conferencia en la inauguración del «Año internacional de la Lucha contra el racismo y la discriminación racial» que, por si les pasó inadvertido, fue en 1971. «Fui elegido», escribe Lévi-Strauss,

... porque veinte años antes escribí [un folleto llamado] *Raza e historia** para la UNESCO, [donde] afirmé unas cuantas verdades básicas.... [En] 1971, me di cuenta enseguida de que lo que la UNESCO esperaba de mí era [simplemente] que las repitiera. Pero ocurre que veinte años atrás, para ayudar a las instituciones internacionales —y entonces mi sentimiento de que debía apoyarlas era mucho mayor que ahora—, exageré un tanto mi tesis en la conclusión de *Raza e historia*. Quizá a causa de mi edad, y a buen seguro a causa de reflexiones inspiradas por el estado actual del mundo, el caso es que en ese momento sentía cierto desagrado ante tal honor y estaba convencido de que, si es que quería serle útil a la UNESCO y cumplir honestamente con mi compromiso, debía hablar con total franqueza.

Como de costumbre, ello no resultó ser del todo una buena idea y lo que sucedió tuvo algo de farsa. Miembros del personal de la UNESCO quedaron consternados de que «yo cuestionara un catecismo [cuya aceptación] les había permitido pasar de trabajos modestos en países en desarrollo a posiciones santificadas en tanto que ejecutivos de una institución internacional». El entonces Director general de la UNESCO, otro decidido francés, salió inesperadamente a la palestra con el ánimo de reducir el tiempo del que Lévi-Strauss disponía para hablar y forzarle así a que hiciera las «mejoras oportunas» que se le habían sugerido. Lévi-Strauss, *incorregible*? leyó por entero su texto, parece ser que a gran velocidad, justo en el tiempo que le quedaba.

4. [N.T.: Hay edición española : *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1993.]

5. [N.T.: En francés en el original.]

Al margen de todo esto, el pan nuestro de cada día en las Naciones Unidas, el problema en el discurso de Lévi-Strauss era que en él «me rebelé contra el abuso del lenguaje por el cual la gente tiende cada vez más a confundir el racismo... con actitudes que son normales, incluso legítimas y, en todo caso, inevitables» —esto es, aunque él no lo llame así, el etnocentrismo.

El etnocentrismo, argumenta Lévi-Strauss en *Raza y cultura*, y algo más técnicamente en otra obra titulada *El antropólogo y la condición humana* escrita aproximadamente una década más tarde, no sólo no es algo malo en sí mismo, sino que, al menos en la medida en que no se nos vaya de las manos, es más bien una buena cosa. La lealtad a un cierto conjunto de valores convierte inevitablemente a la gente en «parcial o totalmente insensible hacia otros valores», valores a los que otra gente, de mentalidad igualmente estrecha, es igualmente leal. «No es del todo reprochable colocar una manera de vivir o de pensar por encima de todas las demás o el sentirse poco atraídos por otros valores.» Esta «relativa incomunicabilidad» no autoriza a nadie a oprimir o destruir aquellos valores que se rechazan o a quienes los sostienen. Pero, al margen de ello, «para nada es rechazable»:

Puede que sea incluso el precio a pagar para que los sistemas de valores de cada familia espiritual o de cada comunidad se preserven y encuentren en sí mismos los recursos necesarios para su renovación. Si... las sociedades humanas exhiben una cierta diversidad óptima más allá de la cual no pueden ir, pero también por debajo de la cual no pueden descender sin peligro, entonces debemos reconocer que, en gran medida, esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas —dicho brevemente, de ser ellas mismas—. Las culturas no se ignoran las unas a las otras, incluso toman préstamos unas de otras de vez en cuando; pero, para no perecer, en algunos aspectos deben permanecer de alguna manera impermeables unas respecto de otras.

De modo que no sólo es una ilusión el que la humanidad pueda liberarse por completo del etnocentrismo, «o incluso que deba preocuparse de hacerlo», sino que no sería nada bueno si así lo hi-

ciera. Tal «libertad» llevaría a un mundo «cuyas culturas, fervorosamente partidarias unas de otras, sólo aspirarían a glorificarse mutuamente en tal confusión, que cada una de ellas perdería todo el atractivo que pudiera tener para las demás, así como su propia razón de ser».

La distancia trae consigo, si bien no la fascinación, en cualquier caso sí la indiferencia y, de este modo, la integridad. En el pasado, cuando las así llamadas culturas primitivas tenían sólo muy marginalmente contacto entre ellas —refiriéndose a sí mismas como «Las Verdaderas», «Las Buenas» o, simplemente, «Los Humanos» y rechazaban a los de la otra orilla del río, o a los de más allá de las montañas, como «monos de tierra» o «huevos de piojo», esto es, como no, o no plenamente, humanos— la integridad cultural se mantenía fácilmente. Una «profunda indiferencia hacia otras culturas era... una garantía de que podían existir a su manera y en sus propios términos». Ahora, cuando claramente ya no prevalece esta situación y, cada vez más agobiados en un planeta pequeño, todos están profundamente interesados en los demás y en los asuntos de los demás, se vislumbra la posibilidad de perder tal integridad a causa de la pérdida de aquella indiferencia. Quizá el etnocentrismo pueda no desaparecer jamás por completo, al ser «consustancial a nuestra especie», pero puede criarse peligrosamente débil, dejándonos a merced de una suerte de entropía moral:

Sin duda nos hacemos falsas ilusiones cuando creemos que la igualdad y la fraternidad reinarán entre los seres humanos sin comprometer su diversidad. Sin embargo, si la humanidad no se resigna a convertirse en la estéril consumidora de los valores que logró crear en el pasado... capaz únicamente de alumbrar obras bastardas, invenciones burdas y pueriles, [entonces] ella debe aprender una vez más que toda verdadera creación implica cierta sordera hacia la llamada de otros valores, pudiendo incluso rechazarlos, cuando no negarlos, en su conjunto. Porque uno no puede fundirse plenamente en el disfrute del otro, identificarse con él, y, al mismo tiempo, permanecer diferente. Cuando se alcanza una comunicación integral con el otro, se presagia tarde o temprano un desastre tanto para su creatividad como para la mía. Las grandes épocas

creadoras fueron aquellas en las que la comunicación logró ser la adecuada para la mutua estimulación entre interlocutores alejados, pero donde aún no era tan frecuente o tan rápida como para hacer peligrar los obstáculos indispensables entre individuos y grupos, o como para reducirlos hasta el punto de que una excesiva accesibilidad en los intercambios pudiera igualar y anular su diversidad.

Sea lo que fuere lo que uno piense sobre todo ello, e independientemente de la sorpresa que uno pueda llevarse al oírle decir tal cosa a un antropólogo, lo cierto es que se trata sólo de una voz más de las que forman el coro de hoy día. Los atractivos de la «sordera hacia la llamada de otros valores» y de un enfoque del tipo «relájese y disfrute» del propio encierro en la tradición cultural propia, están siendo cada vez más jaleados en el pensamiento social contemporáneo. Incapaces de abrazar ni el relativismo ni el absolutismo, lo primero porque invalida el juicio, lo segundo porque lo abstrae de la historia, nuestros filósofos, historiadores y científicos sociales vuelven la mirada hacia esa especie de *imperméabilité*⁶ del «somos-quienes-somos» y ellos «son-quienes-son» que Lévi-Strauss recomienda. Según se considere todo ello como una cómoda arrogancia, justificada en los prejuicios, o como la espléndida honestidad «aquí estoy yo» del «si vas a Roma, haz lo que en Milledgeville»⁷ de Flannery O'Connor, ello sitúa claramente la cuestión del futuro del etnocentrismo —y de la diversidad cultural— bajo una luz del todo diferente. ¿Es acaso el retroceder, el distanciarse no importa dónde, *La mirada alejada*, realmente la manera de escapar a la extrema tolerancia del cosmopolitismo de la UNESCO? ¿Es el narcisismo moral la alternativa a la entropía moral?

6. [N.T.: En francés en el original.]

7. [NT: El refrán reza en inglés «*When in Rome do as Romans do*», que cabría traducir, en su equivalente castellano, por «Donde fueres, haz lo que vieres». La curiosa variación que usa GEERTZ hace referencia a la novelista norteamericana FLANNERY O'CONNOR (Savannah, 1925 - Milledgeville, 1964), autora de numerosos relatos ambientados en el Sur de los EE.UU. donde refleja los conflictos vitales de sus provincianos habitantes. Entre sus obras más conocidas cabe citar *San gre sabia* (1952) y su colección de cuentos *Todo lo que se levanta debe reunirse* (1965).]

3

En los últimos 25 o 30 años, muchas son las fuerzas que coadyuvan a una mirada más indulgente de la autocentricidad cultural. Por una parte, tenemos aquellas cuestiones que se refieren al «estado del mundo» a las que alude Lévi-Strauss y, sobre todo, el fracaso de la mayoría de países del Tercer Mundo en vivir con arreglo a las esperanzas de «las cien flores»⁸ que tenían inmediatamente antes, e inmediatamente después, de sus luchas por la independencia. Arnin, Bokassa, Pol Pot, Jomeini en los extremos. Marcos, Mobutu, Sukarno y la señora Gandhi de manera menos extravagante. Todos vertieron su pequeño jarro de agua fría sobre la idea de que nuestro mundo parece claramente enfermo comparado con otros que existen allende. Por otra parte, tenemos el sucesivo desenmascaramiento de las utopías marxistas —La Unión Soviética, China, Cuba, Vietnam— .. Además, contamos con el debilitamiento del pesimismo tipo «Declive del Oeste» inducido por la guerra mundial, la depresión y la pérdida del imperio. Pero también se da, y no creo que sea menos importante, la progresiva conciencia de que el consenso universal (trans-nacional, trans-cultu-ral, incluso trans-clasista) sobre cuestiones normativas no está a ¿ nuestro alcance. No todo el mundo —sikhs, socialistas, positivis- | tas, irlandeses— va a acabar concordando respecto a qué es de- Ij cente y qué no es decente, qué es justo y qué no lo es, qué es y qué ¹no es bello, qué es razonable y qué no lo es; ni pronto, ni tal vez nunca.

Si se abandona (y desde luego no lo ha hecho todo el mundo, quizá ni siquiera la mayoría) la idea de que el mundo se encamina hacia un acuerdo.esencial sobre asuntos fundamentales, o incluso, como recomendaba Lévi-Strauss, que debiera hacerlo, entonces la llamada al etnocentrismo del «relájese y disfrute» crece de forma

8. [NT: Referencia a la consigna del presidente Mao Tse-tung, «que cien flores se abran, que cien escuelas rivalicen». Del período del Gran salto adelante, uno de los lugares en los que puede encontrarse es en su texto *De ¡ajusta solución de las contradicciones en el seno del pueblo.*]

natural. Si nuestros valores no pueden desvincularse de nuestra historia e instituciones, ni asimismo los de nadie pueden desvincularse de las suyas, entonces parece que no nos quedará más que seguir a Emerson y alzarnos sobre nuestros propios pies y hablar con nuestra propia voz. «Espero sugerir», escribe Richard Rorty en una reciente obra maravillosamente titulada *Postmodernist Bourgeois Liberalism* {*Liberalismo burgués postmoderno*}, «cómo [nosotros liberales burgueses postmodernos] podríamos convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a sí misma es una lealtad suficiente... que necesita ser responsable sólo de sus propias tradiciones...»⁹ Allí donde llega un antropólogo, desde el lado del racionalismo y la alta ciencia, en busca de «las leyes consistentes que subyacen a la diversidad observable de creencias e instituciones» (Lévi-Strauss), allí también va a parar, desde el lado del pragmatismo y la ética prudente, un filósofo persuadido de que «no existe más "fundamento" para [nuestras] lealtades y convicciones salvo el hecho de que las creencias, deseos y emociones que las apoyan se solapan con las creencias, deseos y emociones de otros muchos miembros del grupo con los que nos identificamos en lo que concierne a la deliberación moral y política...».

La similitud es aún mayor a pesar de los muy diferentes puntos de partida de estos dos sabios: kantismo sin un sujeto trascendental, hegelianismo sin espíritu absoluto; y los todavía más diferentes fines hacia los que tienden: un mundo pulcro, de formas intercambiables; el otro desordenado, de discursos coincidentes, pues también JRorty considera las odiosas distinciones entre grupos no sólo como naturales, sino como esenciales al *raisonnement* moral,

, / [El] análogo hegeliano naturalizado de la [kantiana] «intrínseca dignidad humana» es la dignidad comparativa de un grupo con el que una persona se identifica. Las naciones o credos o movimientos son, vistos así, esplendentes ejemplos históricos no por-

9. *Journal of Philosophy*, 1983:583-589. [N.T.: Compilado posteriormente en Rorty, *Objectivity, relativism and truth. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996).]

que reflejen rayos provenientes de una fuente superior, sino por efectos de contraste —comparaciones con comunidades peores—. Las personas tienen dignidad, no como una luminiscencia interior, sino porque participan de tales efectos de contraste. Es un corolario de esta perspectiva el que la justificación moral de las instituciones y prácticas del grupo al que uno pertenece —por ejemplo, de la burguesía contemporánea— es en gran medida una cuestión de relatos históricos (incluyendo escenarios acerca de qué es probable que ocurra en determinadas contingencias futuras), más que de meta-relatos filosóficos. El principal respaldo para la historiografía no es la filosofía, sino el arte, que sirve para desarrollar y modificar la imagen que un grupo tiene de sí mismo, por ejemplo, al hacer la apoteosis de sus héroes, satanizar a sus enemigos o al orquestar diálogos entre sus miembros y refocalizar su atención.

Ahora bien, mi propio punto de vista en cuanto miembro yo mismo de ambas tradiciones intelectuales, a saber, del estudio científico de la diversidad cultural por profesión y del liberalismo burgués postmoderno por persuasión general, es, para decirlo brevemente, que una rendición apresurada al bienestar de ser simplemente nosotros mismos, cultivando la sordera y maximizando nuestra gratitud por no haber nacido vándalo o ik, sería fatal para ambas tradiciones. Una antropología tan asustada de destruirla integridad y creatividad culturales, ya sean las nuestras o las de cualquier otro, por culpa de acercarnos a otra gente, embarcarnos con ellos e intentar captarles en su inmediatez y su diferencia, está condenada a perecer de una inanición tal, que ninguna manipulación de datos objetivos puede compensar. Cualquier filosofía moral tan temerosa de verse enredada tanto en un relativismo como en un dogmatismo trascendental que no pueda pensar en nada mejor que hacer con otros modos de lidiar con la vida más que hacerles parecer peores que el nuestro, está condenada simplemente a hacer del mundo un objeto de piadosa condescendencia (como alguien dijo de las obras de V. S. Naipaul, quizá nuestro mayor aficionado a la construcción de tales «efectos de contraste»). Tratar de salvar, a la vez, dos disciplinas de los peligros que

entrañan para sí mismas, puede parecer altanero. Pero cuando uno tiene doble ciudadanía, ve también duplicadas sus obligaciones.

4

A pesar de sus diferentes maneras y sus diferentes caballos de batalla (y yo me confieso mucho más cerca del confuso populismo de Rorty que del quisquilloso mandarinismo de Lévi-Strauss —tal cosa quizá no sea más que mi propio sesgo cultural—), estas dos versiones de moralidad del «a-cada-uno-lo-suyo» descansan en parte sobre una misma opinión acerca de la diversidad cultural: la de que su principal importancia reside en presentarnos, por utilizar una fórmula de Bernard Williams, las alternativas *a** nosotros mismos como opuestas a alternativas válidas *para** nosotros. Otras creencias, valores y modos de hacer son vistos como creencias que podríamos haber tenido, valores a los que nos podríamos haber adherido y modos de hacer que podríamos haber practicado, caso de haber nacido en algún otro lugar o en algún otro tiempo diferentes a donde y cuando realmente lo hicimos.

En efecto, así habría sido. Pero esta opinión parece tanto magnificar como a la vez minusvalorar, más de lo que debiera, el hecho de la diversidad cultural. Lo magnifica, porque sugiere que haber llevado una vida diferente de la que uno de hecho ha llevado es una opción práctica por la que uno debiera decidirse (¿debería haber sido un bororo? ¿Qué suerte he tenido de no ser un hitita!). Lo minusvalora, porque ello oscurece el poder de tal diversidad, cuando uno la refiere a sí mismo, para transformar nuestro sentido de qué significa para un ser humano —bororo, hitita, estructuralista o liberal postmoderno burgués— crear, valorar, hacer. Qué significa, tal y como puso de relieve Arthur Danto haciéndose eco del famoso asunto del murciélago de Thomas Nagel,¹⁰

* [La cursiva es de los traductores.]

10. [N.T.: Referencia al escrito de Thomas Nagel «What is like to be a bat» en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Hay edición española: *¿M muerte en cuestión*, F.C.E., México, 1981.]

«pensar que el mundo es plano, que estoy irresistible con mi traje de Poiret,¹¹ que el reverendo Jim Jones¹² me habría salvado con su amor, que los animales no tienen sentimientos o que las flores sí los tienen —o que el punk está donde está—».¹³ Lo enojoso del et-nocentrismo no es que nos compromete con nuestros propios y compromisos. Estamos, por definición, tan comprometidos como acostumbrados a nuestros propios dolores de cabeza. Lo enojoso del etnocentrismo es que nos impide descubrir qué tipo de punto de vista, como el Kavafis de Forster, mantenemos respecto del mundo; qué clase de murciélago somos realmente.

^Este punto de vista —que los problemas suscitados por el hecho de la diversidad cultural tienen que ver más con nuestra capacidad de sentirnos a nuestro modo entre sensibilidades y modos de pensar ajenos (rock punk, trajes de Poiret), que nosotros no poseemos y que no nos son próximos, que con sí podemos o no escapar a nuestras propias preferencias— tiene muchas implicaciones que son mala señal para un enfoque de lo cultural del tipo «somos-quienes-somos» y ellos «son-quienes-son». La primera de ellas, y puede que la más importante, es que estos problemas surgen no sólo en los lindes de nuestra sociedad, donde cabría esperarlos, según este enfoque, sino, por así decirlo, en los lindes de nosotros mismos. La extranjería (*iforeignness*) no comienza en los / márgenes de los ríos, sino en los de la piel. Este tipo de idea, que gustan de abrazar tanto los antropólogos desde Malinowski como los filósofos desde Wittgenstein, de que, pongamos por ejemplo...

11. [N.T.: Paul Poiret —modisto parisino, cuyo apogeo se da en los años 20, caracterizado por haber liberado a las mujeres de los corsés y por su diseño de una falda de través, de corte oriental, ajustada a los tobillos y que hacía difícil el paso de las mujeres.]

12. [N.T.: El reverendo Jim Jones fue el jefe de la secta milenarista «Templo del Pueblo». Ésta tuvo su origen en California y reclutaba a sus miembros entre los negros y los jóvenes marginados. En 1978, Jim Jones ordenó a sus fieles que se suicidaran y más de novecientas mujeres, hombres y niños murieron así en la selva de la Guyana.]

13. «Mind as Feeling; Form as Presence; Langer as Philosopher», *Journal of Philosophy*, 1984: 641-647 («La mente como sentimiento; La forma como presencia; Langer como filósofo»).

los chutas, al ser el otro, plantean un problema, pero, digamos, los hinchas de fútbol, al ser parte de nosotros, no lo plantean, o por lo menos no suponen un problema del mismo tipo, es simplemente falsa. El mundo social, en sus articulaciones, no se divide en perspicuos «nosotros» con los que podemos simpatizar a pesar de las diferencias que tengamos con *ellos*, y enigmáticos «ellos» con los que no podemos simpatizar por mucho que defendamos hasta la muerte su derecho a diferenciarse *de* nosotros. Los «negratas» empiezan bastante antes de Calais.¹⁴

Tanto la reciente antropología del tipo «Desde el punto de vista del nativo»¹⁵ (la que yo practico), como la reciente filosofía de «Las formas de vida» (a la que me adhiero), han conspirado o parecen conspirar para oscurecer este hecho por medio de una continua mala aplicación de su idea más poderosa e importante: la idea de que el significado se construye socialmente.

La percepción de que el significado, en la forma de signos interpretables —sonidos, imágenes, sentimientos, artefactos, gestos— existe sólo dentro de juegos de lenguaje, comunidades de discurso, sistemas intersubjetivos de referencia o maneras de hacer el mundo; de que surge en el marco de la interacción social concreta en la que algo es un algo para ti y para mí, y no en alguna gruta escondida en la cabeza, y de que es por completo histórico y elaborado trabajosamente en el discurrir de los acontecimientos, se entiende como la implicación de que las comunidades humanas son, o debieran ser, mónadas semánticas, casi casi sin ventanas (cuando, en mi opinión, ni Malinowski ni Wittgenstein —ni siquiera Kuhn o Foucault en este asunto— lo vieron de este modo). Somos, dice Lévi-Strauss, como pasajeros de los trenes que son nuestras culturas, cada uno viaja sobre sus propios raíles,

14. [N.T.: Para entender el sentido de la frase, que hemos traducido casi literalmente, hay que tener en cuenta que *wogs* («negrata») es un término sumamente despectivo que se usa en Londres para referirse a la gente de color. La frase equivale aproximadamente a «África empieza en los Pirineos» dicha por un francés.]

15. [N.T.: El lector puede consultar el cap. 3, «Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico», de su libro *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.]

con su propia velocidad y en su propia dirección. Los trenes que corren junto al nuestro, en direcciones similares y a velocidades no muy distintas a la nuestra, nos son al menos visibles cuando los miramos desde nuestros compartimentos. Pero aquellos trenes que van por una vía oblicua o paralela y circulan en dirección opuesta, no lo son. «[Nosotros] percibimos sólo una imagen vaga, fugaz, apenas identificable, normalmente un contorno borroso en nuestro campo visual, que no nos proporciona ninguna información sobre sí misma y solamente nos irrita porque interrumpe nuestra plácida contemplación del paisaje que sirve de telón de fondo a nuestra ensoñación.» Rorty es más cauto y menos poético, y le noto también menos interesado en los trenes de otra gente, de tan centrado que está en hacia dónde se dirige el suyo. Pero aun así, habla de un más o menos accidental «solapamiento» de sistemas de creencias entre las comunidades «norteamericanas ricas y burguesas» y otras «con las que necesitamos hablar», que permitiría el que «cualquier conversación entre naciones sea aún posible». La fundamentación tanto del pensamiento como del sentimiento y del juicio en una forma de vida (en mi opinión, como j también en la de Rorty, el único lugar donde pueden fundamentarse), se entiende como que los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje, lo cual no es exactamente lo que aquel hombre dijo.¹⁶

Lo que dijo fue, por supuesto, que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo, lo cual no implica que el alcance de nuestras mentes, de lo que podemos decir, apreciar y juzgar, esté preso dentro de los márgenes de nuestra sociedad, nuestro país, ^ nuestra clase o nuestro tiempo, sino más bien que el alcance de nuestras mentes, el rango de signos que de alguna manera podemos tratar de interpretar, es lo que define el espacio intelectual, emocional y moral en el que vivimos. Cuanto mayor sea este alcance, tanto más podemos desarrollarlo al tratar de comprender qué significa aquello de que la tierra sea plana o del reverendo Jim Jones

16. [N.T.: «Aquel hombre» es, obviamente, el Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* 5.6.]

(de los iks o de los vándalos), qué significa ser uno de ellos; y tanta mayor claridad ganaremos respecto a nosotros mismos, ya sea en términos de lo que nos parece remoto al verlo en los otros, como de lo que nos parece evocador, así como de lo atractivo y lo repelente, lo sensato y lo disparatado —oposiciones éstas que no se plantean de una manera simple, pues hay algunos aspectos bastante atractivos en los murciélagos, como otros bastante repugnantes en los etnógrafos.

Son, dice Danto en el mismo artículo que cité hace un momento, «los hiatos existentes entre yo y los que piensan diferente a mí —que es como decir cualquiera, y no únicamente aquellos segregados a causa de diferencias en cuanto a generación, sexo, nacionalidad, sectas, incluso raza— [los que] definen los lindes reales del yo». Son, como también dice, las asimetrías entre lo que creemos o sentimos y lo que creen o sienten los otros, lo que hace posible localizar dónde nos situamos nosotros ahora en el mundo, lo que se siente estando allí y adonde querríamos o no ir. Oscurecer estos hiatos y estas asimetrías relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera semejanza, que es lo que el etnocentrismo hace y está llamado a hacer (Lévi-Strauss lleva toda la razón cuando afirma que el universalismo de la UNESCO los oscurece negando toda su realidad), es apartarnos de tal conocimiento y de esta posibilidad: la posibilidad de cambiar nuestra mentalidad de forma amplia y genuina.

5

La historia, tanto de los pueblos por separado, como de los^x pueblos en su conjunto e incluso la de cada persona individualmente, ha sido la historia de tales cambios de mentalidad; cambios habitualmente lentos, aunque en ocasiones algo más rápidos. O si al lector le molestan las resonancias idealistas de la expresión (aunque no deberían molestarle, porque la expresión no es idealista y no niega ni las presiones naturales de los hechos ni los límites materiales de la voluntad), cambios de sistemas de signos, de

formas simbólicas, de tradiciones culturales. Tales cambios no han sido necesariamente, acaso ni siquiera normalmente, para mejor. Tampoco han llevado a una convergencia de pareceres, sino más bien a una mezcla de los mismos. Lo que antaño, en el bendito Neolítico, fue de hecho algo parecido al mundo de sociedades íntegras en comunicación distante de Lévi-Strauss, se ha convertido en algo más parecido al mundo postmoderno de sensibilidades enfrentadas en contacto ineludible del que nos habla Danto. Como la nostalgia, la diversidad ya no es lo que era; y el encerrar las vidas en vagones separados para producir renovación cultural o el desperdigarlas en efectos de contraste para desatar energías morales, eso son sueños románticos no exentos de peligro.

¡La tendencia general que subrayé al principio de que el espectro cultural devenía cada vez más pálido y reducido sin hacerse por ello menos discriminado (de hecho, es probable que se esté haciendo más discriminado a medida que las formas simbólicas se escinden y proliferan), altera no sólo su relación con el razonamiento moral, sino el carácter mismo de tal razonamiento. Nos hemos acostumbrado a la idea de que los conceptos científicos varían en función de los cambios en el tipo de asuntos por los que los propios científicos se interesan —que uno no necesita del cálculo infinitesimal para determinar la velocidad de un carro o de las energías cuánticas para explicar la oscilación de un péndulo—. Pero somos bastante menos conscientes de que esto mismo es verdad de los instrumentos especulativos (por tomar prestado un viejo término de I. A. Richards que merece ser resucitado) del razonamiento moral. Ideas que bastan para las sobresalientes diferencias de Lévi-Strauss, no bastan para las problemáticas asimetrías de Danto; y es con esto último con lo que nos vemos enfrentados de manera creciente.

""Más concretamente, las cuestiones morales suscitadas por la diversidad cultural (que están, por supuesto, lejos de ser todas las cuestiones morales que existen) que, de surgir, lo hacían principalmente entre sociedades —las «costumbres contrarias a la razón y a la moral», ejemplo de tema del que se nutrió el imperialismo—, surgen ahora cada vez más dentro de ellas mismas. Los lindes so-

ciales y culturales coinciden cada vez menos y de forma menos estricta —hay japoneses en Brasil, turcos en el Main y hay indios del Oeste que se encuentran con los del Este por las calles de Birmingham—. Es éste un proceso de mestizaje que está en marcha desde hace bastante tiempo (Bélgica, Canadá, El Líbano, Suráfrica —ni la Roma del César resultó ser tan homogénea—), pero que está, hoy por hoy, tomando proporciones extremas y casi universales. Ya pasó el día en que la ciudad americana era el principal modelo de fragmentación cultural y mezcla étnica; el París de *nos ancêtres les gaulois*¹⁷ acabará siendo tan políglota y tan polícromo como Manhattan y puede que tenga incluso un alcalde asiático (o eso se temen, en cualquier caso, muchos de *les gaulois*) antes de que Nueva York tenga uno hispano.

Este surgimiento, dentro del cuerpo de una sociedad, dentro de los lindes de un «nosotros», de angustiosas cuestiones morales centradas en la diversidad cultural y las implicaciones que ello tiene para nuestro problema general, el del «futuro del etnocentrismo», pueda quizá verse de forma más nítida a través de un ejemplo. Pero no un ejemplo prefabricado, de ciencia ficción, acerca de agua en antimundos o de gente cuyos recuerdos se intercambian mientras duermen (a los que en mi opinión los filósofos se han vuelto, más bien, demasiado aficionados últimamente), sino uno real, o al menos uno que me fue presentado como real por el antropólogo que me lo contó: el caso del indio alcohólico y el riñón artificial.

El caso es simple a pesar de lo enredado de su resolución. La extrema escasez, debido a su alto coste, de las máquinas de hemodiálisis llevó hace unos años a establecer, como es natural, largas listas de espera para acceder al tratamiento de diálisis en el seno de un programa médico gubernamental al suroeste de los Estados Unidos. Programa dirigido, como también es natural, por jóvenes doctores idealistas provenientes de facultades de medicina en su mayor parte del noreste. Para que el tratamiento fuese efectivo, al menos durante un periodo prolongado de tiempo, se requería una

17. [N.T.: «Nuestros ancestros los galos». En francés en el original]

estricta disciplina por parte de los pacientes por lo que hacía a la dieta y otros asuntos. Como empresa pública, regida por códigos antidiscriminatorios y, en cualquier caso, se supone, moralmente motivada, las listas se organizaron no en función de las posibilidades económicas, sino por la urgencia del tratamiento y por riguroso orden de inscripción. Una política que condujo, con las usuales particularidades de la lógica práctica, al problema del indio alcohólico. El indio, tras haberse ganado el acceso a tan escasa máquina, se negó, para gran consternación de los doctores, a abandonar, o a moderar al menos, su prodigiosa capacidad para la bebida. Su postura, inspirada en algún tipo de principio como el que mencioné anteriormente de Flannery O'Connor de seguir siendo uno mismo sin importar lo que otros quieran hacer de ti, era ésta: soy ciertamente un indio bebedor, lo he sido durante bastante tiempo y pretendo seguir siéndolo por tanto tiempo como me podáis conservar vivo atándome a esa maldita máquina. Los médicos, cuyos valores eran más bien otros, consideraron que el indio bloqueaba el acceso a la máquina a otros pacientes de la lista en situación no menos desesperada, los cuales podían, a su juicio, hacer un mejor uso de sus beneficios —jóvenes de clase media como ellos mismos, cuyo destino era la universidad y, quién sabe, acaso la facultad de medicina—. Comoquiera que, para cuando el problema se hizo patente, el indio ya estaba recibiendo tratamiento en la máquina, los médicos no se atrevían a (y supongo que tampoco les estaría permitido) interrumpirlo. Pero sí estaban profundamente contrariados —al menos tan contrariados como decidido estaba el indio, quien era lo suficientemente disciplinado como para acudir puntualmente a todas las citas— y, a buen seguro, hubieran pergeñado cualquier razón, ostensiblemente médica, para desplazarle de su posición en la lista, caso de haberle visto venir a tiempo. Durante varios años, el indio continuó recibiendo tratamiento en la máquina, y ellos continuaron desconcertados, hasta que muy digno, como le imagino, y agradecido (aunque no a los doctores) de haber tenido una vida algo más prolongada en la que seguir bebiendo, murió sin disculparse por todo el asunto.

Ahora bien, lo digno de subrayarse de esta pequeña fábula en

tiempo real no es el que nos muestre cuan insensibles pueden ser los médicos (y no lo fueron, cuando bien podrían haberlo sido), o lo erráticos que pueden llegar a ser los indios (él no lo era, pues sabía perfectamente lo que hacía); ni tampoco el sugerir que tuvieran que haber prevalecido los valores de los médicos (es decir, más o menos los nuestros), los del indio (esto es, aproximadamente no los nuestros), o algún juicio más allá de las partes basado en la filosofía o la antropología y avanzado por alguno de los hercúleos jueces de Ronald Dworkin. Éste fue un caso peliagudo y su final también lo fue; pero no puedo ver que más etnocentrismo, más relativismo o una mayor neutralidad hubieran mejorado las cosas (aunque quizá más imaginación sí lo hubiera hecho). Lo digno de subrayarse —no estoy seguro de que esta fábula tenga propiamente una moraleja— es que es este tipo de asunto, y no la tribu distante encapsulada en su propia diferencia coherente (el azande o el ik que fascinan a los filósofos sólo un poco menos que las fantasías de ciencia ficción, acaso porque se les puede convertir en marcianos sublunares y tratarles consecuentemente), el que mejor representa, si acaso algo melodramáticamente, la forma general que hoy día toma el conflicto de valores que surge de la diversidad cultural.

Aquí, los antagonistas, si eso es lo que eran, no eran representantes de totalidades sociales absortas en sí mismas que se encuentran al azar en los bordes de sus sistemas de creencias. Los indios que mantienen a raya el destino con el alcohol forman parte de la América contemporánea tanto como los médicos que lo corrigen con sus aparatos. (Si quieren ver hasta qué punto esto es así, al menos en el caso de los indios —les supongo al corriente por lo que a los médicos respecta— pueden leer la inquietante novela de James Welch *Winter in the blood* {*Invierno en la sangre*}, donde los efectos de contraste aparecen de una manera un tanto singular.) Si es que aquí hubo algún error y, para ser justos, desde la distancia es difícil precisar en qué medida lo hubo, fue un error en comprender, por ambas partes, lo que significaba estar en la otra parte y, así, lo que significaba estar en la propia. De todos ellos, ninguno, al menos así parece, aprendió demasiado en este epi-

sodio ni acerca de sí mismo ni de nadie más, ni nada en absoluto, más allá de las banalidades del disgusto y la acritud, acerca del carácter de su encuentro. No es la incapacidad de los implicados para abandonar sus convicciones y adoptar las perspectivas de otros lo que hace esta pequeña fábula tan completamente deprimente. Tampoco lo es su falta de una regla moral desvinculada —el gran Dios o el principio de la diferencia (que parecería, como cuestión de hecho, que fueran a dar aquí resultados diferentes)— a la que apelar. Se trata de su incapacidad para siquiera concebir, en medio del misterio de la diferencia, cómo puede uno soslayar una asimetría moral por completo genuina. Todo ello sucedió en la más completa tiniebla.

Lo que tiende a ocurrir en las tinieblas—la única cosa que parece permitir una concepción de la dignidad humana acorde con «una cierta sordera hacia la llamada de otros valores» o «una comparación con comunidades defectivas respecto de las nuestras»— es, o bien la aplicación de la fuerza para asegurar la conformidad a los valores propios de los que poseen la fuerza; o una tolerancia vacua que, sin comprometerse con nada, nada cambia; o bien, como aquí, donde falta la fuerza y donde la tolerancia es innecesaria, un regateo continuo hacia un fin ambiguo.

Seguramente hay casos donde éstas son, de hecho, las alternativas prácticas. Una vez metido de lleno en el sermón, no parece que se pueda hacer mucho con el reverendo Jones excepto impedirle físicamente que reparta la Subvención Kool (*Kool Aid*). Si la gente cree que el rock punk ha llegado donde ha llegado, entonces, mientras no se pongan a tocar en el metro, allá ellos con sus oídos y su funeral. Y es que es difícil (algunos murciélagos son más murciélagos que otros) saber siquiera cómo se debería proceder con alguien que sostiene que las flores tienen sentimientos y que los animales no. El paternalismo, la indiferencia, incluso la arrogancia, no siempre son actitudes inútiles de cara a la diferen-

cia de valores, incluso en aquéllos de mayores consecuencias que éstos. El problema es saber cuándo son útiles, y la diversidad puede dejarse entonces sin cuidado en manos de sus *connaissance*¹⁸ y cuándo, como creo que es más usual, incluso de manera creciente, no lo son y no se puede y se requiere algo más: un acceso imaginativo a (y una admisión de) una disposición mental ajena.

En nuestra sociedad, el experto *par excellence* en lo que se refiere a disposiciones mentales ajenas ha sido el etnógrafo (también el historiador, hasta cierto punto, y el novelista, aunque de otra manera; pero volvamos a los de mi tribu), dramatizando la rareza, ensalzando la diversidad y rezumando amplitud de miras. Cualesquiera que fueran las diferencias en cuanto a método o teoría que nos han separado, nos hemos parecido en esto: en estar profesionalmente obsesionados con mundos en alguna otra parte y con hacerlos comprensibles, primero a nosotros mismos y después a nuestros lectores, utilizando para ello estrategias conceptuales no demasiado distintas a las de los historiadores y estrategias literarias tampoco demasiado diferentes a las de los novelistas. Y mientras esos mundos estaban realmente en alguna otra parte, donde los encontró Malinowski y donde Lévi-Strauss los recuerda, ello fue relativamente aporoblemático como tarea analítica, aunque bastante complicado como tarea práctica. Podíamos pensar en los «primitivos» («salvajes», «nativos»,...) como pensábamos en los marbianos: como maneras posibles de sentir, razonar, juzgar y comportarse, maneras de hacer, discontinuas de las nuestras, alternativas *a** nosotros. Ahora que esos mundos y esas disposiciones mentales ajenas no se encuentran principalmente en ninguna otra parte, sino que, siendo una alternativa muy cercana *para** nosotros, son inmediatos «hiatos entre aquellos que piensan de una manera diferente a la mía y yo mismo», parece que se debería proceder a un cierto reajuste tanto de nuestros hábitos retóricos como del sentido de nuestra misión.

Los usos de la diversidad cultural, de su estudio, su descrip-

18. [N.T.: «Expertos». En francés en el original.] "
[La cursiva es de los traductores.]

ción, su análisis y su comprensión consisten menos en nuestras propias clasificaciones que nos separan de los demás y a los demás de nosotros por mor de defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él, que en definir el terreno que la razón debe atravesar si se quieren alcanzar y ver cumplidas sus modestas recompensas. Es éste un terreno desigual, lleno de repentinas fallas y pasos peligrosos donde los accidentes pueden suceder y suceden, y atravesarlo, o intentar hacerlo, poco o nada tiene que ver con allanarlo hasta hacer de él una llanura uniforme, segura y sin fisuras, sino que simplemente saca a la luz sus grietas y contornos. Si es que nuestros acuciantes médicos y nuestro intransigente indio («los ricos americanos» y «[aquellos] con quienes necesitamos hablar» de Rorty) quieren enfrentarse de una manera menos destructiva (y está lejos de ser cierto —las grietas son bien reales— que efectivamente puedan), entonces deben explorar el carácter del espacio existente entre ellos.

Son ellos mismos los que al final tienen que hacerlo; aquí no hay sustituto para el conocimiento local, ni tampoco para el valor. Pero tanto los mapas y los gráficos como las tablas, relatos, películas y descripciones, incluso las teorías, pueden ser de ayuda, si atienden a lo efectivo. Los usos de la etnografía son principalmente auxiliares pero son, no obstante, reales. Como recopilar diccionarios o ajustar lentes trabajosamente, la etnografía es, o debería ser, una disciplina capacitadora. Y a lo que capacita, cuando lo hace, es a un contacto fructífero con una subjetividad variante. Sitúa, como he venido diciendo, no sin dificultad, a particulares «nosotros» entre particulares «ellos» y a los «ellos», entre «nosotros», donde todos ya estaban. Es la gran enemiga del etnocentrismo, de confinar a la gente en planetas culturales donde las únicas ideas con las que necesitan manejarse son «las de por aquí», no porque asuma que todo el mundo sea semejante, sino porque sabe cuán profundamente eso no es así y qué incapaces somos de ignorarnos los unos a los otros. Sea lo que fuere lo que una vez fue posible y no importa qué se quiera anhelar ahora, lo cierto es que la soberanía de lo familiar empobrece a todos y a cada uno; en tanto en cuanto tal soberanía tenga futuro, el nuestro será oscuro. No se tra- ^

ta de que debamos amarnos los unos a los otros o morir (si éste es el caso —negros y africaners, árabes y judíos, tamiles y singaleses— estamos, por lo que se ve, condenados). Se trata de que debemos conocernos los unos a los otros y vivir según este conocimiento o acabar aislados en un mundo de absurdo soliloquio a lo Beckett.

La tarea de la etnografía, o en cualquier caso una de ellas, es ciertamente el proveernos, como las artes y la historia, de relatos y escenarios para refocalizar nuestra atención; pero no de relatos y escenarios que nos ofrezcan una versión autocomplaciente y aceptable para nosotros mismos al representar a los demás reunidos en mundos que nosotros no queremos ni podemos alcanzar, sino relatos y escenarios que, al representarnos, permitan vernos, tanto a nosotros mismos como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos.

Hasta hace más bien poco (ahora el asunto está cambiando, en parte al menos gracias al impacto de la etnografía, pero sobre todo porque el mundo está cambiando), la etnografía estaba más bien sola en esta tarea, pues la historia invertía mucho tiempo en reconfortar nuestra autoestima y en alentar nuestro sentido de estar yendo a alguna parte al hacer la apoteosis de nuestros héroes y satanizar a nuestros enemigos o al lamentarnos de las glorias pasadas. Por su parte, el comentario social de los novelistas tuvo un carácter principalmente interno —una parte del Oeste que sostenía un espejo, plano en Troïope o curvo en Dostoievski, ante la otra—. Incluso la literatura de viajes, que cuando menos se ocupaba de superficies exóticas (junglas, camellos, bazares, templos), las utilizaba en gran medida para demostrar, en circunstancias difíciles, la elasticidad de las virtudes recibidas —el inglés, tranquilo; el francés, racional; el americano, inocente—. Ahora que la etnografía no está ya tan sola y las extrañezas con las que se tiene que ver van creciendo de manera más oblicua y más difuminada y se destacan menos como anomalías salvajes —hombres que se creen descendientes de ualabis o que están convencidos de que una mala mirada les puede matar—, su tarea, localizar esas extrañezas y describir sus formas, puede resultar más difícil en algunos aspectos,

pero en absoluto es menos necesaria. Imaginar la diferencia (lo que por supuesto no quiere decir inventársela, sino hacerla evidente) sigue siendo una ciencia de la que todos necesitamos.

7

Sin embargo, mi propósito aquí no es defender las prerrogativas de una *Wissenschaft*¹⁹ casera cuya patente sobre el estudio de la diversidad cultural, si es que alguna vez la tuvo, hace tiempo que expiró. Mi propósito es sugerir que hemos alcanzado tal punto en la historia moral del mundo (una historia ella misma cualquier cosa menos moral), que estamos obligados a pensar en esa diversidad de un modo bastante distinto al que hemos estado acostumbrados a hacerlo. De hecho, está a punto de suceder que, en lugar de ser clasificados en unidades disjuntas, en espacios sociales con lindes definidos, planteamientos de vida seriamente dispares se mezclen en extensiones mal definidas, espacios sociales cuyos lindes no están fijados, son irregulares y difíciles de localizar, donde la cuestión de cómo tratar con los problemas de enjuiciamiento a los que dan pie tales disparidades toma un aspecto bastante diferente. Los paisajes y los bodegones son una cosa; los panoramas y los *collages*, otra bien distinta.

Que es a esto último a lo que nos enfrentamos hoy día, que vivimos más y más en medio de un enorme *collage*, es lo que aparece por doquier. No se trata sólo de los telediaris, donde asesinatos en la India, bombas en El Líbano, golpes de Estado en África y tiroteos en Centroamérica aparecen entre desastres locales, a duras penas más comprensibles, y van seguidos de graves discusiones acerca de los modales de los japoneses a la hora de negociar, de las formas persas de la pasión o de los estilos árabes de negociación. Se trata también de la enorme explosión de la traducción, buena, mala e indiferente, de y a lenguajes —tamil, indonesio, hebreo y urdu— considerados anteriormente margina-

19. [N.T.: «Ciencia». En alemán en el original.]

les y recónditos; la migración de cocinas, vestimentas, mobiliario y decoración (caftanes en San Francisco, Coronel Sanders en Yakarta, taburetes en los bares de Kyoto); la aparición de temas de *gamelan* en el jazz de vanguardia (*avant-gardé*), de mitos indios en novelas latinas e imágenes de revistas en pinturas africanas. Pero sobre todo, se trata de que la persona con la que nos encontramos en la tienda de ultramarinos es igualmente probable, o casi, que provenga de Corea que de Iowa; la de la oficina de correos puede venir de Argelia como de Auvernia; la del banco, de Bombay como de Liverpool. Ni siquiera los parajes rurales, donde las semejanzas suelen estar más atrincheradas, son inmunes: granjeros mexicanos en el Suroeste, pescadores vietnamitas a lo largo de la costa del Golfo, médicos iraníes en el Mediooeste.

No hay necesidad alguna de seguir con los ejemplos. Todos podemos imaginar ejemplos de nuestra cosecha extraídos de nuestro propio quehacer en nuestro propio entorno. No toda esta diversidad tiene las mismas consecuencias (la cocina de Jogja es tan apetitosa que siempre estará ahí para chuparse los dedos), ni es igualmente inmediata (no necesitas comprender las creencias religiosas del que te vende los sellos), ni proviene toda ella de un contraste cultural tajante. Pero parece abrumadoramente claro que el mundo va pareciéndose en todas partes más a un bazar kuwaití que a un club de caballeros ingleses (para ejemplificar lo que son, en mi opinión —quizá porque nunca he estado en ninguno de ellos— los casos más opuestos). El etnocentrismo de los huevos de piojo o del tipo «no existiría, si no fuera por la gracia de la cultura» puede o no coincidir con la especie humana; pero ahora nos resulta bastante más difícil a la mayoría saber siquiera dónde, dentro del gran ensamblaje de diferencias yuxtapuestas, cabe centrarlo. *Les milieux*²⁰ son todos *¿nixtes*. Ya no conforman *Umwelte*²¹ como solían hacer.

Nuestra respuesta a este, así me lo parece, hecho predominante es, así también me lo parece, uno de los mayores desafíos

20. [N.T.: «Los "mundillos" son todos mixtos». En francés en el original.]

21. [N.T.: «Mundos». En alemán en el original.]

morales a los que hoy día nos enfrentamos, ingrediente de prácticamente todos los demás desde el desarme nuclear hasta el reparto equitativo de los recursos del mundo y, al afrontarlo, nos son igualmente inútiles los consejos de tolerancia indiscriminada, que de todos modos nunca se pretende de verdad, como, lo que es mi blanco aquí, los de rendición al placer de las odiosas comparaciones, ya sea esta rendición arrogante, alegre, defensiva o resignada; aunque acaso esto último sea lo más peligroso por ser lo que probablemente encontrará más seguidores. La imagen de un mundo lleno de gente tan apasionadamente partidaria de las culturas de los demás que todo lo que desea es glorificarse mutuamente no me parece un peligro claro ni presente; por el contrario, la imagen de un mundo lleno de gente haciendo alegremente la apoteosis de sus héroes y satanizando a sus enemigos, desafortunadamente sí. No es necesario elegir, de hecho es necesario no elegir, entre el cosmopolitismo sin contenido y el provincialismo sin lágrimas. Ninguno de ellos es útil para vivir en un *collage*.

Para vivir en un *collage* uno debe, en primer lugar, verse a sí mismo como capaz de clasificar sus elementos, de determinar qué son (lo que habitualmente implica determinar de dónde proceden y cuál era su valor cuando allí estaban) y cómo se relacionan los unos con los otros en la práctica, todo ello sin enturbiar el sentido de la localización e identidad propias en su seno. Hablando de forma menos figurada, «comprensión» en el sentido de comprender, de percepción e intuición (*insight*) tiene que distinguirse de «comprensión» en el sentido de acuerdo en la opinión, unión de sentimiento o comunidad de compromiso: el/e *vous ai compris*²² que proclamó De Gaulle distinto del/e *vous ai compris* que oyeron los *pièdes noirs*. Debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos.

La dificultad es aquí enorme, como siempre lo fue. Comprender lo que de alguna forma nos es, y probablemente nos siga siendo, ajeno sin siquiera dulcificarlo con vacuas cantinelas acerca de la humanidad común, ni desactivarlo con la indiferencia del

22. {N.T.: «Os he comprendido». En francés en el original.}

«a-cada-uno-lo-suyo», ni minusvalorarlo tildándolo de encantador, estimable incluso, pero inconsecuente, es una destreza que tenemos que adquirir arduamente y que, una vez aprendida, siempre de forma muy imperfecta, hay que trabajar con constancia para mantenerla viva; no es una capacidad connatural, como la tridimensionalidad en la percepción o el sentido del equilibrio, en la que podamos confiar tranquilamente.

Es aquí, en el fortalecimiento del poder de nuestra imaginación para captar lo que hay frente a nosotros, donde residen los usos y el estudio de la diversidad. Si tenemos (como yo confieso tener) más que una simpatía sentimental con aquel intransigente indio americano no es porque compartimos su punto de vista. El alcoholismo es ciertamente un mal y las máquinas de hemodiálisis se echan a perder al aplicárselas a sus víctimas. Nuestra simpatía deriva de nuestro conocimiento del grado en el que él se ha ganado sus puntos de vista, y del sentido amargo que por ello contienen, de nuestra comprensión del terrible camino que ha tenido que recorrer para llegar hasta ellos y de qué es —el etnocentrismo y los crímenes que legitima— lo que lo ha hecho tan terrible. Si deseamos ser capaces de juzgar competentemente, como por supuesto debemos, necesitamos llegar a ser también capaces de ver competentemente. Y para ello simplemente no basta con lo que ya hemos visto —los interiores de nuestros vagones; los esplendentes ejemplos históricos de nuestras naciones, nuestras iglesias y nuestros movimientos— pese a lo pregnante que pueda ser lo uno y lo deslumbrante que pueda ser lo otro.

ANTI-ANTIREELATIVISMO

ANTI-ANTIRRELATIVISMO I

Para un estudioso difícilmente puede haber mejor ocupación que la de destruir un miedo. En lo que sigue voy a ocuparme del relativismo cultural. No del concepto en sí mismo, que en mi opinión es algo que está simplemente ahí, lo mismo que está Transilvania, sino del terror que despierta, y que a mí me parece injustificado. Injustificado porque las consecuencias morales e intelectuales que generalmente se supone derivan del relativismo —subjetivismo, nihilismo, incoherencia, maquiavelismo, irresponsabilidad ética, insensibilidad estética, y tantas cosas más—, en realidad nada tienen que ver con él, mientras que las recompensas prometidas a quienes logran escapar de sus garras, recompensas que en gran medida tienen que ver con un tipo de conocimiento pasteurizado, resultan ser ilusorias.

Concretando más, no me propongo defender el relativismo, término en cualquier caso que, si ayer sonaba como un grito de batalla, hoy ha sufrido un grave desgaste. Lo que me propongo es combatir el antirrelativismo, que creo está experimentando un considerable crecimiento y representa la versión moderna de un error muy antiguo. Sea lo que sea ahora mismo y fuera lo que fuera en sus orígenes (la mayoría de sus críticos no lo tiene nada claro), el relativismo cultural es utilizado en estos momentos como un espectro que nos aleja de ciertas formas de pensar y nos empuja en dirección a otras. Y puesto que las formas de pensar de las que somos apartados me convencen más que aquellas hacia las que se pretende atraernos, y creo además que están presentes en lo

que para mí constituye el legado más valioso de la antropología, me gustaría hacer algo al respecto. Tan importante como el estudio es la práctica de arrojar fuera nuestros demonios.

He querido que el título de esta conferencia sugiriese que lo que pretendo es atacar un punto de vista, y no tanto defender el punto de vista contrario. Al elegirlo me acordaba —confío en que se entienda que se trataba de una analogía lógica, en absoluto basada en nada sustantivo— de aquello que en los tiempos de la guerra fría se conocía como «anti-anticomunismo». Quienes nos oponíamos con todas nuestras fuerzas a lo que para nosotros era la obsesión de la Amenaza Roja, éramos incluidos en aquella categoría por los que pensaban que tal amenaza era la realidad fundamental de la vida política, insinuando de paso que, de acuerdo con la ley de la doble negación, guardábamos cierta secreta simpatía por la Unión Soviética —algo que en la mayoría de los casos era totalmente falso.

Repito que utilizo esta analogía en un sentido puramente formal; no creo que los relativistas tengan ningún parecido con los comunistas, ni que los antirrelativistas se asemejen a los anticomunistas, ni que nadie (bueno... casi nadie) se esté comportando como el senador McCarthy. Lo mismo podríamos buscar la comparación recurriendo al debate sobre el aborto. No creo que quienes nos oponemos a que aumenten las limitaciones legales puestas al aborto seamos proabortistas en el sentido de que pensemos que el aborto es una cosa estupenda y defendamos que cuantos más abortos se produzcan mayor será el bienestar de la sociedad; somos «anti-antiabortistas» por razones bastante distintas, de las que no necesito hablar aquí. En este contexto la doble negación no funciona como lo hace habitualmente, y aquí residen sus atractivos retóricos. Nos permite rechazar algo sin comprometernos con lo que ese algo rechaza. Esto es precisamente lo que yo quiero hacer con el antirrelativismo.

Si hemos necesitado de tantas excusas y autojustificaciones para aproximarnos al tema ello es debido a que, como señalara el filósofo y antropólogo John Ladd (1982:161), «las definiciones que generalmente se hacen del... relativismo han sido formuladas

por sus adversarios... son definiciones absolutistas». Ladd, cuya referencia inmediata es el famoso libro de Edward Westermarck, está hablando aquí en concreto del «relativismo ético», pero lo que dice es de aplicación general: no hay más que recordar, a propósito del «relativismo cognoscitivo», el ataque de Israel Scheffler (*Science and Subjectivity*, 1967) a Thomas Kuhn, o, en el campo del «relativismo estético», el de Wayne Booth (1983) contra Stanley Fish. Como Ladd dice en este mismo texto, el resultado es que el relativismo, o lo que esas definiciones hostiles presentan como tal, acaba siendo identificado con el nihilismo (Ladd 1982:158). Quien sugiera que tal vez no existan unos principios absolutamente inamovibles en los que fundamentar nuestros juicios cognoscitivos, estéticos y morales, que los principios a nuestra disposición son siempre inciertos, será acusado de no creer en la existencia del mundo físico, de atribuir a una chincheta el mismo valor que a un poema, de pensar que el único defecto de Hitler eran sus gustos poco convencionales o incluso —como a mí mismo me ha ocurrido hace poco— de «carecer en absoluto de política» (Rabinow 1983:70). La idea de que alguien que no comparte nuestra manera de ver las cosas mantiene los puntos de vista opuestos, por reconfortante que pueda resultar para quienes temen que la realidad desaparezca si no creemos a pie juntillas en ella, no aporta mucha luz al debate antirrelativista: lo único que consigue es que un número excesivo de personas dediquen un tiempo excesivo a describir con todo detalle qué es lo que *no* defienden, sin que de ello se derive ningún provecho para nadie.

Todo esto tiene su importancia para la antropología desde el momento en que es la idea del relativismo la que le ha servido para turbar la paz general. Desde nuestros primeros pasos en esta disciplina, cuando la teoría antropológica —evolutiva, difusionista o *elementargedankensisch*— era cualquier cosa menos relativista, estábamos convencidos de poder ofrecer al mundo el mensaje de que, puesto que los habitantes de Alaska y los de Entrecasteaux piensan y se comportan de modo muy distinto, nuestra confianza en lo que pensamos y hacemos y nuestra de-

terminación a persuadir a quienes nos rodean para que compartan nuestras opiniones y nuestra forma de actuar no tienen demasiado fundamento. También esta opinión suele ser mal interpretada. No ha sido la teoría antropológica en cuanto tal la que ha hecho que nuestra disciplina sea vista como un colosal cuestionamiento del absolutismo en materia de pensamiento, moral o valoraciones estéticas. La responsabilidad habría que atribuírsela más bien a los datos que la antropología aportaba: costumbres, cráneos, hábitats y léxicos. La idea de qué Boas, Benedict y Melville Herskovits, con la ayuda de Westermarck desde Europa, infectaron nuestra disciplina con el virus relativista, mientras que Kroeber, Kluckhohn y Redfield, con la colaboración igualmente europea de Lévi-Strauss, lucharon para librarnos de él no es sino otro de los mitos que vienen a complicar el análisis. Después de todo, también Montaigne (1978:202-214) pudo sacar conclusiones relativistas, o, que podían ser tomadas como tales, del hecho de que los indios caribes no llevaran calzones; para ello no tuvo que leer *Patterns of Culture*. E incluso, muchos años antes que él, Heródoto, como era de prever, llegó a similares conclusiones a propósito de «ciertos indios de la raza de los calacios» de quienes se decía que se comían a sus padres (Heródoto 1859-1861).

La tendencia relativista, o más exactamente la inclinación al relativismo que la antropología provoca en quienes tienen mucho trato con sus materiales, está pues en cierto modo implícita en la disciplina en cuanto tal; tal vez sobre todo en la antropología cultural, pero también en una buena parte de la arqueología, de la lingüística antropológica y de la antropología física. Uno no puede leer durante mucho tiempo acerca de la organización matrilineal de los nayar, de los sacrificios aztecas o de las circunvalaciones del homínido de transición sin empezar a plantearse al menos la posibilidad de que, citando de nuevo a Montaigne, sea cierto que «cada cual considera propio de bárbaros lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no contamos con otros criterios de verdad y de racionalidad que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en que vivimos» (1978:205, citado en

Todorov 1983:113414).¹ Cualesquiera sean los problemas que plantea, y por mucha que sea la delicadeza con que está expresada, no es probable que semejante visión de las cosas desaparezca a menos que también lo haga la antropología.

Esta realidad, progresivamente descubierta a medida que nuestra empresa avanzaba y hacíamos hallazgos más precisos, fue la que llevó a reaccionar de acuerdo con sus respectivas sensibilidades a relativistas y antirrelativistas. La comprobación de que las noticias que llegaban de otras latitudes acerca de matrimonios fantasmas, destrucción ritual de la propiedad, felaciones iniciáticas, sacrificios regios y —apenas me atrevo a decirlo, por miedo a que me ataquen de nuevo— despreocupado sexo adolescente inclinaban a adoptar un modo de ver las cosas más relativista hizo que apareciesen voces escandalizadas, desesperadas o exultantes que, siempre en nombre de la razón, trataban de convencernos de que debíamos resistir o sucumbir a esa inclinación. Lo que en apariencia constituye un debate sobre las principales implicaciones de la investigación antropológica no se ocupa de hecho sino del modo en que podemos vivir con ellas.

Después de haberse entendido esto, una vez hemos visto que j «relativismo» y «antirrelativismo» no son más que respuestas generales a la forma en que aquello que Kroeber denominó en su día impulso centrífugo de la antropología —lugares lejanos, tiempos lejanos, especies distantes, gramáticas distantes— afecta a nuestra percepción de las cosas, la discusión queda mejor centrada. El supuesto conflicto entre el llamamiento a la tolerancia de Benedict y Herskovits y la pasión intolerante con que fue efectuado no era la simple contradicción que muchos observadores supusieron, sino expresión de la idea, surgida después de mucho reflexionar sobre los zunis y los dahomey, de que el mundo está hoy tan lleno de cosas que apresurarse a juzgarlas es, más que un error, un crimen. Del mismo modo, las realidades panculturales de Kroeber y Kluckhohn —aquellas de las que se ocupa el primero más relacio-

1. Véase TODOROV 1983:113-114 para una discusión acerca del relativismo de Montaigne desde una posición similar a la mía.

nadas con asuntos individuales como el delirio o la menstruación, las de Kluckhohn principalmente vinculadas a problemas sociales como la mentira o el asesinato dentro del grupo de pertenencia—no son tampoco las obsesiones arbitrarias y personales que otros creían, sino la manifestación del temor mucho más amplio, inspirado por una larga reflexión sobre el *anthropos* en general, de que, si no existe algo que esté firmemente arraigado en todas partes, no habrá nada que pueda arraigar en parte alguna. Aquí la teoría —en el caso de que podamos dar tal nombre a estos sensatos consejos sobre la visión de las cosas que deberíamos adoptar para tener derecho a ser considerados personas decentes— es más un intercambio de reproches que un debate interesado en el análisis de los problemas. Lo que se nos ofrece es la oportunidad de elegir entre distintas preocupaciones.

Los llamados relativistas quieren que nos sintamos preocupados por el provincianismo: el peligro de que nuestras percepciones se emboten, de que nuestra inteligencia decaiga, de que se restrinja el campo de nuestras simpatías por efecto de una sobrevaloración de las creencias de la sociedad en que vivimos. Aquellos que se autodenominan antirrelativistas quieren que lo que nos inquiete—como si de ello dependiera la salvación de nuestras almas—sea una especie de entropía espiritual, una muerte térmica de la mente en la que lo mismo da una cosa que otra: todo vale, a cada cual lo suyo, el que paga decide, sé muy bien lo que quiero, *tout comprendre c'est tout pardonner*.

Por mi parte ya he sugerido que en conjunto, y tal como están las cosas, la inquietud por el provincianismo me parece más justificada. (Incluso aquí puede que la cosa sea exagerada: «Tal vez todo salga al revés», reza una de las maravillosas «moralejas» de Thurber, «precisamente por pasarse de la raya».) La idea de que exista un gran número de lectores de antropología tan imbuidos de una mentalidad cosmopolita que ya no saben reconocer lo verdadero, lo bueno y lo bello me parece bastante fantástica. Puede que en torno a Rodeo Drive o a Times Square se paseen algunos auténticos nihilistas, pero dudo mucho de que hayan llegado a serlo a causa de su excesiva sensibilidad ante las manifestaciones

de otras culturas, y al menos la mayoría de las personas que conozco, a las que leo o sobre las cuales leo, y también, por supuesto, yo mismo, estamos demasiado inmersos en asuntos que, por lo general, tienen un alcance exclusivamente local. «Es el ojo de la niñez el que teme al diablo pintado»: el antirrelativismo ha inventado en gran parte la inquietud de la que se alimenta.

II

¿No estaré exagerando? ¿Cómo podrían los antirrelativistas ser tan excitables, convencidos como están de que el ruido de unas semillas dentro de una calabaza no puede reproducir el trueno y de que está muy mal eso de comerse a la gente? Oigamos lo que dice William Gass (1981:53-54), novelista, filósofo, *precieux* y observador atento de los rumbos de la antropología:

Fuésemos o no antropólogos, todos los llamábamos «nativos» —pequeños y remotos individuos de las selvas y las islas— y terminamos por reconocer que con ello manifestábamos un sentimiento de superioridad poco científico. Incluso nuestras publicaciones más respetables podían mostrarlos desnudos sin ofender a nadie, pues los pechos colgantes o puntiagudos de sus mujeres eran tan poco humanos como las ubres de una vaca. Poco después se nos hicieron visibles y los vestimos. Empezamos a desconfiar de nuestros propios puntos de vista, de las certidumbres compartidas en el lugar donde vivíamos, y abrazamos el relativismo, la más despreciable de las rameras; luego pasamos a defender la igualdad entre las culturas, pues todas cumplen con efectividad la tarea de cohesionar y estructurar sus correspondientes sociedades. Una de las cargas del hombre blanco era su gran sentimiento de superioridad, y cuando tal carga desapareció, fue sustituida por un igualmente pesado sentimiento de culpa.

Que un antropólogo, al regresar al mundo desde la cultura que acaba de estudiar, exclamase, con el alivio de quien se quita la ropa de trabajo: «¡Qué modo de vivir más espantoso!» resultaría tan sorprendente como que el cirujano le gritase a su paciente: «¡A ver si se muere de una vez y me deja en paz!». Pues, aun en el caso

de que los nativos vivan en la mayor pobreza, cubiertos de polvo y de llagas, incluso si han entrado en un acelerado proceso de extinción, el observador todavía podría señalar la frecuencia con que sonríen, o lo raras que resultan las peleas entre sus hijos, o la gran serenidad que muestran. Siempre podremos envidiar a los zinus sus tranquilas maneras, y a los navajos la paz de su corazón.

Era sorprendente lo dispuestos que estábamos a pensar que los tabúes alimentarios, la infibulación o la clitoridectomía tenían aspectos funcionales, y si todavía sentíamos escrúpulos morales frente a los sacrificios humanos o los cazadores de cabezas estaba claro que ello se debía a la presión que aún ejercía sobre nosotros el limitado punto de vista europeo; no mirábamos esas cosas con simpatía, y por tanto ni las entendíamos ni podíamos entenderlas. Sin embargo, cuando entre las indolentes tribus de los centros veraniegos costeros encontrábamos adolescentes a los que se les permitía follar sin tabúes, nos preguntábamos si eso les dispensaría de sufrir las tensiones de nuestra juventud, esperando secretamente que no fuese así.

Algunos antropólogos han liberado de toda atadura al punto de vista moral tan sagrado para Eliot, Arnold o Emerson (la ciencia y el arte también son arrastradas por la corriente del Devenir), calificando de «fundamentalismo» cualquier afirmación de la posibilidad de conocimiento objetivo y equiparándola con la interpretación literal de la Biblia propia de los ignorantes, defendiendo la capacidad absoluta de cambio del hombre y la naturaleza totalmente social de lo que en estas circunstancias ya no puede ser considerado conocimiento, sino sólo *doxa*, «opinión».

Esta enfebrecida concepción del «punto de vista antropológico», surgida de entre las brumas de unos debates caricaturizados y defectuosamente entendidos (Gass cree que Mary Douglas es una escéptica, y se le ha escapado por completo el elemento de sátira presente en Benedict, sátira mucho más sutil que la que él practica), facilita en gran manera la respuesta. Pero los cargos no son mucho menos graves —aunque sí estén expresados de un modo menos ingenioso, como corresponde a una ciencia hecha y derecha— cuando proceden del interior de la profesión. I. J. Jarvie (1983:45,46) señala que el relativismo («la idea de que todo

juicio remite a algún modelo normativo, y que las normas derivan de las culturas»):

tiene estas desagradables consecuencias: el hecho de poner límites a la posibilidad de examinar de un modo crítico las obras humanas nos desarma, nos deshumaniza, nos incapacita para tomar parte en una interacción comunicativa; es decir, hace imposible la crítica de cultura a cultura, de subcultura a subcultura; en el fondo, el relativismo hace imposible cualquier tipo de crítica... Detrás del relativismo acecha el nihilismo.

Más delante que detrás, diríamos, pues todo esto nos suena a espantajo, a campanilla de leproso: es evidente que nadie en su sano juicio adoptaría un punto de vista que nos deshumaniza haciendo que perdamos la capacidad de comunicarnos con cualquier otra persona. Por poner un último ejemplo, el feroz libro de Paul Johnson *Modern Times. The World from the Twenties to the Eighties* (1983) nos hace entender hasta dónde puede llegar el miedo a esa despreciable ramera que amenaza con arrebatar nos nuestra capacidad crítica. Esta historia del mundo a partir de 1917, que se abre con un capítulo titulado «A Relativistic World» (la reseña de la obra que Hugh Thomas [1983] publicó en *The Times Literary Supplement* llevaba el más apropiado título de «The Inferno of Relativism»), explica todo el desastre moderno —Lenin y Hitler, Amin, Bokassa, Sukarno, Mao, Nasser y Hamarskjöld, el estructuralismo y el New Deal, el Holocausto, las dos guerras mundiales, 1968, la inflación, el militarismo japonés, la OPEC y la independencia de la India— como resultado de lo que se denomina «la herejía relativista». «Un trío de grandes e imaginativos intelectuales alemanes», Nietzsche, Marx y Freud (con la importante contribución de Frazer), destruyó el siglo xix en el plano moral, del mismo modo que Einstein lo destruyó en el campo del conocimiento al acabar con la idea de movimiento absoluto y James Joyce en el estético al acabar con la idea de narración absoluta:

Marx describió un mundo en el que el factor esencial de cambio era el interés económico. Para Freud el principal estímulo era sexual... Nietzsche, el tercer miembro del grupo, era también ateo [y] veía [la muerte de Dios] como... un acontecimiento histórico, que tendría extraordinarias consecuencias... Entre las razas más adelantadas, la decadencia y, finalmente, el derrumbe del impulso religioso dejarían un colosal vacío. La historia de la era moderna es en gran parte la historia de cómo se ha llenado ese vacío. Nietzsche no se equivocaba al pensar que el candidato más calificado [para cumplir esa función] era lo que él llamaba «la voluntad de poder»... El lugar que anteriormente había ocupado la fe religiosa pasaría a estar ocupado por la ideología secular. Quienes antes habían nutrido las filas del clero totalitario se convertirían en políticos totalitarios... El final del viejo orden, con un mundo a la deriva en medio de un universo de absoluto relativismo, propiciaba el surgimiento de estadistas gansteriles. Y éstos, efectivamente, no tardaron en aparecer. [Johnson 1983:48.]

Después de esto tal vez ya no quede mucho por decir, excepto quizá lo que George W. Stocking (1982:176) dice, resumiendo ideas anteriormente expresadas por otros: «El relativismo cultural, que ha reforzado la oposición al racismo [tipo de interpretación basada en la diferencia entre las razas], puede a su vez ser visto como una especie de neo-racionalismo que justifica la situación de atraso técnico y económico de los pueblos que en su día vivieron colonizados». O lo que dice Lionel Tiger (Tiger y Seppher 1975:16), resumiendo sus propias ideas: «El alegato feminista [sobre "la falta de necesidad social de las leyes instituidas por el sistema patriarcal"] es un reflejo del relativismo cultural que durante mucho tiempo caracterizó a aquellas ciencias sociales que se negaban a asimilar los comportamientos humanos a determinados procesos biológicos». Tolerancia insensata, intolerancia estúpida; promiscuidad ideológica, monomanía ideológica; hipocresía igualitaria, simplismo igualitario: todo tiene un mismo y perverso origen. Igual que ocurre con la asistencia social, los medios de comunicación, la burguesía o las clases dirigentes, el relativismo cultural es la fuente de todos los males.

Los antropólogos, que además de hacer su trabajo reflexionan sobre él, difícilmente podían ser insensibles, dotados como están de su propia cuota de provincianismo, al alboroto de las discusiones filosóficas que a su alrededor surgían por todas partes. (Ni siquiera he mencionado aquí los feroces debates que provocaron la reaparición de la teoría política y moral, el surgimiento de la crítica literaria desconstruccionista, la difusión de las orientaciones no fundacionalistas en metafísica y epistemología y el rechazo de las tendencias liberales [*whtggery*] y el culto al método en la historia de la ciencia.) El miedo a que nuestra insistencia en lo diferente, lo diverso, lo singular, lo discontinuo, lo inconmensurable, lo único, etcétera —lo que Empson (1955, citado con propósitos totalmente opuestos por Kluckhohn 1962:292-293), llamaba «el gigantesco circo antropológico que despliega con desorden y bullicio sus escaparates»— pueda acabar haciendo que digamos, ni más ni menos, que en otras partes las cosas son diferentes y que la cultura es aquello que la cultura hace, se ha hecho cada vez más fuerte. Tan fuerte que, en el intento —en mi opinión mal enfocado— de aplacarlo, hemos optado por tomar una senda hartamente conocida.

Es algo que puede comprobarse en cuanto se vuelve la vista a numerosas concreciones de la teoría y la investigación antropológicas contemporáneas, del materialismo harrisoniano del «todo lo que asciende debe converger» al evolucionismo popperiano de la «gran zanja» («Nosotros contamos con la ciencia, o con la alfabetización, o con la competencia entre distintas teorías, o con el concepto cartesiano de conocimiento, mientras que ellos no tienen nada de eso.»)² Pero aquí voy a ocuparme sólo de dos operaciones de este tipo que han tenido una enorme importancia, o que cuando menos gozan de una extraordinaria popularidad: el intento de recuperar un concepto de «naturaleza humana» descontextualizada que serviría de defensa contra el relativismo y la muy similar

2, Para el materialismo, véase Harris 1968; sobre la «ciencia» y «La gran zanja», véase Gellner 1979; acerca de la «alfabetización», véase Goody 1977; para la «competencia entre teorías», Horton 1982; respecto de la «concepción cartesiana del conocimiento», véase Lukes 1982 y Williams 1978. Acerca de Popper, del cual manan todas estas bendiciones, véase Popper 1963, 1977.

tentativa de rehabilitación de otro viejo conocido: la «mente humana».

En este punto debo ser nuevamente muy claro, para que no puedan acusarme, en nombre de la ya mencionada idea de que «quien no cree en mi Dios debe de creer en mi demonio», de estar defendiendo posiciones absurdas —como un historicismo radical, del tipo «la cultura lo es todo», o un empirismo primario, del tipo «el cerebro es una pizarra»— que nadie medianamente sensato sostiene hoy y que probablemente, fuera de alguna momentánea y esporádica explosión de entusiasmo, nadie ha sostenido nunca. La cuestión no es si los seres humanos son organismos biológicos dotados de unas características intrínsecas. (Los hombres no vuelan, las palomas no hablan.) Ni tampoco si en el funcionamiento de sus mentes existen unos rasgos comunes que sean independientes del lugar en que viven. (Los papúes sienten envidia, los aborígenes sueñan.) Lo importante es cómo podemos utilizar estas realidades indubitables a la hora de explicar rituales, analizar ecosistemas, interpretar secuencias de fósiles o comparar lenguas.

III

Estos intentos de rescatar un concepto completamente independiente de la cultura de lo que el ser humano significa en cuanto *homo* y *sapiens*, sin añadidos de ningún tipo, toman formas bastante dispares fuera de un mismo sesgo general, pues en unos casos domina lo naturalista y en otros lo racionalista. Del lado naturalista están, por supuesto, la sociobiología y otras teorías hiperadaptativistas. Pero también los enfoques derivados del psicoanálisis, la ecología, la neurología, la etología del *display-imprint*, algunas variantes de la teoría del desarrollo y ciertas formas de marxismo. Del lado racionalista encontramos, por supuesto, el nuevo intelectualismo que se asocia con el estructuralismo y otras tendencias hiperlogicistas. Pero también hay perspectivas que proceden de la lingüística generativa, de la psicología experimen-

tal, de las investigaciones sobre inteligencia artificial, de la micro-sociología de la estratagema y contraestratagema, de algunas variantes de la teoría evolutiva y de ciertas formas de marxismo. Los intentos de desterrar el fantasma del relativismo, desplazándonos hacia arriba o hacia abajo por la Gran Cadena del Ser —llevamos un animal bajo la piel, la mente humana es la misma en todas las culturas— no se concretan en un gran empeño, único y coordinado, sino en una confusa variedad de ellos, cada uno imponiendo sus propias razones y empujando en distinta dirección. El pecado puede ser uno, pero las vías de salvación son muchas.

Por esta razón mi crítica de los intentos de hacer derivar una concepción descontextualizada de la «naturaleza» y la «mente» humanas de la investigación biológica, psicológica, lingüística o cultural no debería ser entendida como un ataque a estos estudios. Sea o no la sociobiología —tal como pienso— un programa de investigación que tiende a degenerar y a expirar sumido en sus propias confusiones, y sea o no la neurociencia un programa progresista (para usar los útiles calificativos propuestos por Imre Lakatos [1976]) que está a punto de lograr extraordinarios resultados, los antropólogos harán bien en ponerse al día en ellas, con todos los matices del caso, asegurándose de asumir posición en relación con toda una serie de disciplinas que se sitúan entre uno y otro programa. Me refiero al estructuralismo, la gramática generativa, la etología, la inteligencia artificial, el psicoanálisis, la ecología, la microsociología, el marxismo o la psicología del desarrollo. Esto está bastante claro. En cualquier caso y desde luego no en esta ocasión, no se discute la validez de las ciencias, verdaderas o supuestas. Lo que me interesa, y debería interesarnos a todos, son los ejes que, con una creciente determinación rayana ya en lo evangélico, están siendo trabajosamente fundados con la ayuda de estos dos programas.

Como introducción a la perspectiva naturalista, examinemos brevemente un texto que pasa por ser —es difícil saber la razón, ya que está casi totalmente compuesto por una serie de declaraciones de principio inapelables— su formulación más equilibrada y ecuánime: *Beast and Man, The Roots of Human Nature*, de Mary Midgeley (1978). En ese tono propio del *Pilgrim's Progress* —«an-

tes estaba ciego, pero ahora veo»— que ha llegado a ser característico de este tipo de discursos, Midgeley dice:

Entré por primera vez en esta selva hace algún tiempo, después de saltar la tapia del minúsculo y árido jardín cultivado por aquel entonces bajo el nombre de Filosofía Moral británica. Lo hice en un intento de reflexionar sobre la naturaleza humana y el problema del mal. Yo pensaba que los males del mundo eran reales. Que no eran fantasías que nos viniesen impuestas por nuestra propia cultura, ni tampoco fantasías que creásemos conscientemente y que luego impusiéramos al mundo. No somos libres de aborrecer lo que nos venga en gana. Creerlo así supondría mala fe. Por supuesto, la cultura introduce variaciones de detalle, lo que hace precisamente que podamos criticar nuestra cultura. ¿Qué modelo [Nótese el uso del singular. C. GJ seguiremos para hacerlo? ¿Cuál es la estructura subyacente en la naturaleza humana que la cultura está destinada a completar y expresar? Vi que en medio de esta maraña de preguntas los psicólogos freudianos y jungianos se esforzaban por ofrecer algunas propuestas basadas en principios supuestamente esperanzadores que para mí sin embargo no quedaban muy claros. Otras zonas estaban siendo cartografiadas por los antropólogos que, si bien mostraban cierto interés por el problema que a mí me preocupaba, se inclinaban a pensar que lo que los seres humanos tienen en común no es en última instancia muy importante; que la clave de todos los misterios [estaba] en la cultura. A. mí todo esto me parecía superficial... [Finalmente] di con otro tipo de explicación, que en esta ocasión derivaba del ensanchamiento de las fronteras de la zoología tradicional llevado a cabo por estudiosos [Lorenz, Tinbergen, Eibes-Eibesfeldt, Desmond Morris] de la naturaleza de otras especies que, ante todo, se habían planteado en qué consistía esa *naturaleza* —trabajos recientes en la tradición de Darwin y en la de Aristóteles, que se enfrentan a problemas en los que Aristóteles ya se había interesado, pero que hoy se han hecho especialmente acuciantes. [1978:xiv~xv; la cursiva es del original]

Tal vez habría que dejar que los supuestos en que se basa esta declaración de principios se desacreditasen solos; que las ideas fantásticas que inducen en nosotros los juicios culturales (¿que los po-

bres son unos inútiles?, ¿que los negros son infrahumanos?, ¿que las mujeres son irracionales?) no bastan para explicar la existencia del mal real; que la biología es el pastel y la cultura el azúcar que se espolvorea por encima; que no tenemos posibilidad de elegir las cosas que odiamos (¿los *hippies*?, ¿los jefes?, ¿los intelectuales?... ¿los relativistas?); que las diferencias entre seres humanos son superficiales (y las semejanzas profundas); que Lorenz es un tipo recto, y Freud un individuo misterioso... Se ha sustituido un jardín por otro. La selva sigue estando lejos, detrás de otras muchas tapias.

Interesa más qué clase de jardín es ese en el que «Darwin coincide con Aristóteles». ¿Qué tipo de abominaciones están convirtiéndose en inevitables? ¿Qué tipo de hechos son antinaturales?

Pues lo son, entre otros, las sociedades basadas en la admiración mutua, el sadismo, la ingratitud, la monotonía o el impulso de huir de los tullidos, al menos en sus formas más extremas:

Una vez se ha entendido este punto [«que lo *natural* nunca es simplemente un estado o una actividad... sino un cierto nivel de ese estado o actividad que guarda proporción con el resto de la vida de la persona»], resulta posible resolver una dificultad planteada por conceptos como «natural» que hace que mucha gente piense que tales conceptos no son de ninguna utilidad. Además de un significado fuerte, que recomienda algo, estos conceptos tienen también un significado débil, que no lo recomienda. En este sentido débil el sadismo es algo natural. Esto simplemente quiere decir que se trata de algo que existe, y que, por tanto, deberíamos saber reconocerlo... Pero en un sentido fuerte, que aquí cabría asimilar además al buen sentido, se puede afirmar que el comportamiento sádico es *antinatural*, lo que significa que cuando este impulso natural se convierte en actividad organizada que se extiende a toda la vida de una persona pasa a ser, como dijo [el obispo] Butler, algo «opuesto a la constitución de la naturaleza humana»... Que unos adultos consientan en darse mordiscos cuando están juntos en la cama es algo perfectamente natural; no lo es, en cambio, que los profesores obliguen a los niños a mantener relaciones sexuales con ellos. La maldad de un acto de este tipo no depende sólo del daño infligido... Pueden encontrarse ejemplos de actos perversos o antinaturales que no exigen la existencia de

otra persona como víctima: así ocurre con el narcisismo extremo, con el suicidio, con los comportamientos obsesivos, con el incesto y con las asociaciones basadas en una exclusiva admiración mutua. Cuando decimos que «una vida es antinatural», queremos decir que no está correctamente centrada. Ejemplos de conductas que sí entrañan victimización de las personas son la devolución de una agresión, la evitación del trato con impedidos, la ingratitud, la venganza, el parricidio. Todas ellas son conductas *naturales*, hacia las que nos sentimos impulsados por tendencias bien conocidas que son parte de la naturaleza humana... Pero también las podemos considerar como *antinaturales* si pensamos en la naturaleza en un sentido más global, como un conjunto organizado y no sólo como una suma de partes. Las partes arruinarán el todo si permitimos que, del modo que sea, pasen a ocupar el lugar de éste. [Midgeley 1978:79-80; las cursivas son del original.]'

Además de legitimar uno de los sofismas más populares del actual debate intelectual, aquel que mantiene la forma fuerte de un razonamiento defendiendo al mismo tiempo la débil (el sadismo es algo natural siempre que los mordiscos no sean demasiado profundos), este pequeño malabarismo conceptual (lo natural puede ser antinatural si entendemos la naturaleza «en un sentido más global») nos deja ver cuál es la tesis en que se basan todos los ataques al relativismo en nombre de la naturaleza humana: virtud (tanto en un sentido cognoscitivo como estético o moral) es a vicio como orden a desorden, normalidad a anormalidad, salud a enfermedad. El deber del hombre es funcionar igual de bien que sus pulmones o su tiroides. Huir de los tullidos puede ser perjudicial para la salud.

Para decirlo con palabras de Stephen Salkever (1983:210), un politólogo discípulo de Midgeley:

Tal vez el modelo analógico que mejor podría ilustrar la naturaleza de una ciencia social pertinentemente funcionalista sería el proporcionado por la medicina. Para el médico, las propiedades

3. El ejemplo de la «monotonía» aparece en una nota a pie de página. («La monotónia es en sí un extremo anormal».)

físicas de un organismo individual se hacen inteligibles cuando se examinan a la luz de un entendimiento básico de los problemas a que se enfrenta ese sistema físico autónomo y de una idea general de cómo sería la situación de salud o de buen funcionamiento de dicho organismo. Entender a un (a) paciente es verlo/verla en un estado de mayor o menor salud en relación con cierta situación estable y objetiva de bienestar físico, lo que los griegos denominaban *arete*. Esta palabra se traduce hoy habitualmente por «virtud», pero en la filosofía política de Platón y Aristóteles se refiere simplemente a la excelencia característica o definitiva del sujeto de cualquier análisis funcional.

Hoy en día, prácticamente en cualquier región de la antropología a la que dirijamos nuestra mirada encontraremos algún ejemplo del retorno a esa mentalidad para la que «todo se reduce a...» (complétese la frase sustituyendo los puntos suspensivos por los genes, la naturaleza de la especie, la arquitectura del cerebro, la constitución psicosexual...). Si sacudimos un árbol, lo más probable es que de él caiga un altruista-egoísta o un estructuralista biogenético.

Será mejor, o menos falso, que busquemos ejemplos que no constituyan un blanco tan fácil ni estén programados para auto-destruirse. Permítanme que analice muy brevemente las opiniones, sobre todo las más recientes, de quien es uno de nuestros más experimentados etnógrafos, además de un influyente teórico y un formidable polemista: Melford Spiro. Podríamos encontrar ejemplos más puros, menos matizados, menos circunspectos, más apropiados para ser utilizados como espantajos. Pero al recurrir a Spiro no estamos fijándonos en un nombre marginal —como ocurriría si recurriésemos a un Morris o a un Ardrey—, al que sería fácil desautorizar calificándolo de aficionado entusiasta o de divulgador, sino en una figura de primer orden, que ocupa una posición central —o casi— dentro de la disciplina.

Las más importantes incursiones recientes de Spiro en las profundidades de la antropología basada en el *Homo* —su redescubrimiento del novelón familiar freudiano, primero a partir de los materiales recogidos por él mismo en el *kibbutz* y luego basando-

se en los estudios de Malinowski en las Trobriands— son bien conocidas, y me atrevo a decir que sus lectores las encontrarán tan convincentes o tan poco convincentes como en general les resulte una teoría psicoanalítica más bien ortodoxa. Pero esto me interesa menos que el antirrelativismo que hace surgir valiéndose de todo ello, un antirrelativismo hecho a la medida de lo que se supone es el hombre de la calle. Un artículo de 1978 en el que Spiro (1978) cuenta cómo abandonó sus antiguos errores para abrazar las verdades que hoy defiende nos ayudará a entender el sentido de su empresa. Titulado «Culture and Human Nature», el mencionado texto expresa un estado de ánimo y una actitud que han alcanzado una difusión más amplia que la correspondiente perspectiva teórica, que hoy resulta escasamente vanguardista y está siendo fuertemente cuestionada.

El texto de Spiro entra de lleno en ese género, de tanto peso en la literatura antirrelativista, cuyo lema podría ser la frase «cuando era un niño hablaba como tal, pero ahora que me he hecho mayor tengo que dejarme de tonterías». (La verdad es que el título más apropiado para el artículo hubiera sido «Confesiones de un antiguo relativista cultural»,⁴ que es como otro antropólogo del sur de California tituló el relato de su propia liberación.)

Spiro da comienzo a su defensa admitiendo que cuando a principios de los años 40 se introdujo en la antropología su formación marxista y su excesiva familiaridad con la filosofía británica le predisponían a adoptar una concepción del hombre que privilegiaba radicalmente el medio, sosteniendo la idea de la mente como *tabula rasa*; concepción según la cual el comportamiento humano estaba socialmente determinado y el relativismo cultural suministraba el enfoque idóneo para el estudio de... la cultura. A continuación, Spiro convierte la historia de sus trabajos de campo en un relato didáctico, una parábola, de gran utilidad en el momento presente, en la que se explica el modo en que llegó no sólo

4. Baggish 1983. Véase Hatch 1983 para otro discurso atormentado sobre «el problema del relativismo» en esta parte del mundo («establecí lo que considero un punto de vista razonable para colmar el vacío parcial dejado por el relativismo ético, el cual en los años ochenta parece más a menudo repudiado que sostenido» [12]).

a abandonar aquellas ideas, sino a reemplazarlas por las ideas contrarias. En Ifaluk descubrió que un pueblo con escasas manifestaciones de agresividad social podía estar infestado de sentimientos hostiles. En Israel, que unos niños «educados en [el] sistema absolutamente comunitario y cooperativo» del *kibhutz* y socialmente programados para comportarse de un modo amable, cariñoso y no competitivo se enfadaban cuando se trataba de inducirles a compartir cosas, y si finalmente se les obligaba a hacerlo se volvían rebeldes y hostiles. Y en Birmania, que la creencia en la fugacidad de la existencia sensible, el nirvana budista y la falta de apego a las cosas no se traducían en una disminución del interés por los elementos más materiales e inmediatos de la vida diaria.

En resumen [el trabajo de campo] me convenció de que muchas motivaciones no varían de unas culturas a otras, y que lo mismo ocurre con numerosas orientaciones cognoscitivas. Estas motivaciones y orientaciones son el resultado... de unas constantes biológicas y culturales comunes a toda la humanidad, y remiten a esa naturaleza humana universal que, junto con otros conceptos antropológicos generalmente admitidos, había rechazado hasta entonces como si fuera una consecuencia más de los prejuicios etnocentristas. [Spiro 1978:349-350.]

Aún está por ver si la descripción de esos pueblos que viven de la Polinesia al Oriente Medio como iracundos moralistas que persiguen de un modo hartito tortuoso la satisfacción de unos intereses hedonistas eliminará completamente la sospecha de tendencias etnocéntricas que persigue al concepto de naturaleza humana universal defendido por Spiro. Lo que ya está visto, pues el autor resulta totalmente explícito a este respecto, es el tipo de ideas —productos nocivos de un igualmente nocivo relativismo— de las que se piensa nos curará el recurso al funcionalismo terapéutico:

[El] concepto de relativismo cultural... fue acuñado para combatir las ideas racistas en general y el concepto de mentalidad primitiva en particular... Pero el relativismo cultural fue también utilizado, al menos por algunos antropólogos, para perpetuar una especie de racismo invertido. Esto es, sirvió como un poderoso

instrumento de crítica cultural, con el consiguiente perjuicio para la cultura occidental y la mentalidad que la había producido. Al abrazar la filosofía del primitivismo... la imagen del hombre primitivo fue utilizada... como un vehículo para la búsqueda de utopías de carácter personal, y/o como un punto de apoyo para expresar un sentimiento personal de descontento con el hombre y la cultura de Occidente. Las estrategias adoptadas tomaron varias formas, de las que citaremos algunas sumamente representativas: 1) Los intentos de abolir la propiedad privada, o la desigualdad, o la guerra en las sociedades occidentales, tienen razonables posibilidades de éxito si tenemos en cuenta que tales cosas no existen en muchas sociedades primitivas. 2) Comparado al menos con algunos primitivos» el hombre occidental es extraordinariamente competitivo, belicista, intolerante frente a los comportamientos desviados, sexista, etc. 3) La paranoia no es necesariamente una enfermedad, puesto que el pensamiento paranoide está institucionalizado en algunas sociedades primitivas; la homosexualidad no es ninguna desviación, puesto que los homosexuales tienen una gran importancia cultural en algunas sociedades primitivas; que la poligamia sea la forma de matrimonio más frecuente en las sociedades primitivas prueba la imposibilidad de la monogamia. [Spiro 1978:336.]

Además de añadir unos cuantos elementos más a la lista, que premíete ser interminable, de las abominaciones que nadie debería defender, este pasaje sirve para presentarnos la idea de «desviación» como apartamiento de una norma dada —cual si se tratase de una arritmia cardíaca, y no de una singularidad estadística del tipo de la poliandria fraterna—, y ésta es la maniobra crítica que oculta toda esa palabrería sobre «racismo invertido», «búsquedas de la utopía» y «filosofía del primitivismo». Pues semejante idea permite llevar a cabo la transición entre lo natural natural (agresión, desigualdad) y lo natural no natural (paranoia, homosexualidad) de que hablaba Midgeley. Cuando el camello mete el hocico dentro de la tienda —y hasta dentro del circo y sus bulliciosos escaparates—, ésta corre un serio peligro.

En el ensayo de Robert Edgerton (1978) «The Study of Deviance, Marginal or Everyman», publicado conjuntamente con el artículo de Spiro, podemos ver hasta qué punto se trata de un pe-

lígro real. Después de hacer un útil y más bien ecléctico repaso de los estudios de la desviación realizados en los ámbitos de la antropología, la psicología y la sociología —incluido su interesante trabajo sobre retrasados americanos e intersexuales africanos—, Edgerton llega también, de forma bastante repentina por cierto, a la conclusión de que para que ese esfuerzo investigador fructifique se necesita una concepción de la naturaleza humana independiente del contexto: una concepción según la cual son «los comportamientos potenciales genéticamente codificados que todos compartimos» los que sirven de base a la universal «tendencia a la desviación». Se citan como ejemplos el «instinto» de conservación humano, los mecanismos por los que se opta entre huida y combate y la falta de tolerancia frente al aburrimiento; y, gracias a una forma de pensar que, en mi inocencia, creía desaparecida de la antropología al mismo tiempo que la interpretación de los mitos como reelaboraciones de hechos históricos y el concepto de promiscuidad primitiva, se sugiere que, si la ciencia no miente, no son sólo individuos aislados, sino también sociedades enteras las que pueden ser consideradas como desviadas, fracasadas o antinaturales:

Más importante aún es nuestra incapacidad para verificar cualquier afirmación que se haga sobre la bondad relativa de una sociedad. Nuestra tradición antropológica relativista ha tardado en admitir que podría haber algo semejante a una sociedad desviada, contraria a la naturaleza humana... Sin embargo, la idea de una sociedad desviada tiene una importancia fundamental, en sociología y otras disciplinas, para la tradición basada en la alienación, y plantea un desafío a la teoría antropológica. Puesto que sabemos tan poco acerca de la naturaleza humana... no estamos capacitados para asegurar que una sociedad ha fracasado, y menos aún para explicar el modo en que se ha podido producir ese fracaso... Sin embargo, una ojeada a las historias que sobre el aumento del número de homicidios, suicidios, violaciones y otros crímenes violentos publican los periódicos de las grandes ciudades debería bastar para sugerir que la cuestión es importante no sólo desde el punto de vista teórico, sino también para hacer frente a los problemas que plantea la supervivencia en el mundo moderno. [Edgerton 1978:470.]

Después de todo esto, el círculo se cierra. Se oye un violento portazo. El miedo al relativismo, convertido en obsesión, ha llevado a una situación en la que la diversidad cultural, en el espacio y en el tiempo, es vista como el conjunto de expresiones, algunas saludables y otras no, de una realidad subyacente, la naturaleza esencial del hombre; la antropología sería un intento de ver, tras la confusión de tales manifestaciones, la verdadera sustancia de esa realidad. Un concepto demasiado general, esquemático y vacío de contenido, adaptable a cualquier teoría, derive ésta de Wilson, de Lorenz, de Freud, de Marx, de Bentham o de Aristóteles, se convierte en la base sobre la que descansa definitivamente el entendimiento de la conducta humana, el homicidio, el suicidio, la violación... y la descalificación de toda la cultura occidental. Algunas soluciones resultan seguramente demasiado caras.

IV

Puedo ser un poco más breve a la hora de ocuparme del recurso a la «mente humana» como conjuro que nos proteja del Drácula relativista. El esquema general, si no lo esencial de su detalle, es muy parecido. Encontramos en él el mismo empeño en promocionar un lenguaje privilegiado de explicación «real» («el vocabulario propio de la naturaleza», diría Richard Rorty [1983; véase Rorty 1979], al atacar lo que para él es una fantasía científica); el mismo feroz desacuerdo a la hora de decidir qué lenguaje es éste: ¿el de Shannon, el de Saussure, el de Piaget? La misma tendencia a considerar la diversidad como manifestación superficial, mientras que la universalidad reinaría en lo profundo. Y el mismo deseo de presentar las interpretaciones propias no como si fuesen construcciones que se aplican a determinados objetos —sociedades, culturas, lenguajes— en un intento de entenderlos mínimamente, o en algunos de sus aspectos, sino las auténticas esencias de tales objetos reveladas a nuestro pensamiento.

Por supuesto también existen diferencias. El retorno de la naturaleza humana como idea regulativa ha sido estimulado sobre

todo por los avances experimentados en genética y en teoría de la evolución, mientras que el recurso a la mente humana se relaciona más con los progresos de la lingüística, la informática y la psicología del conocimiento. La primera tendencia se inclina a ver el relativismo moral como fuente de todos nuestros pecados; la segunda tiende a hacer del relativismo conceptual el principal culpable. Y la predilección que una de las partes experimenta por los tropos y las imágenes del discurso terapéutico (salud y enfermedad, normal y anormal, función y disfunción) halla su contrapeso del otro lado en cierta proclividad hacia las figuras del discurso epistemológico (saber y opinión, realidad e ilusión, verdad y fantasía). Pero estas diferencias apenas cuentan frente a la existencia de un análisis último —hemos entrado ya en el terreno de la ciencia—, de una explicación definitiva común a ambas posturas. Conectar las propias teorías con algo denominado estructura de la razón es un modo tan efectivo de aislarlas de la historia y la cultura como fundamentarlas en algo llamado constitución humana.

En lo que se refiere a la antropología en cuanto tal, existe, sin embargo, otra diferencia, derivada en mayor o menor grado de las anteriores y de carácter —perdóneseme la expresión— más relativo que absoluto, que hace que ambos tipos de discurso tomen direcciones divergentes, e incluso opuestas: donde el discurso acogido a la idea de naturaleza humana devuelve nuestra atención a un concepto clásico —el de «desviación social»—, la tendencia que adopta como estandarte la mente humana favorece el regreso de un concepto distinto: el de «pensamiento primitivo» (o salvaje, primario o iletrado). Los temores antirrelativistas, que en uno de los discursos se agrupan en torno a los enigmas de la conducta, se condensan en el otro en torno a los misterios del pensamiento.

O, para ser más exactos, en torno a creencias «irracionales» (o «místicas», o «prelógicas», o «emocionales» o, sobre todo hoy, «no cognoscitivas»). Mientras que prácticas tan desconcertantes como las cacerías de cabezas, la esclavitud, los sistemas de castas o el vendado de pies hicieron que los antropólogos corrieran a reagruparse a la sombra protectora de la vieja bandera de la naturaleza humana, como si sólo así se pudiese justificar la adopción de

cierta distancia moral frente a ellas, las creencias en algo tan improbable como los hechizos, las divinidades animales tutelares, los dioses-reyes y (por adelantar un ejemplo al que volveremos más adelante) los dragones con un corazón de oro y un cuerno en el pescuezo los impulsaron a adherirse al partido de la mente humana con la idea de que sólo así podrían defenderse adoptando una actitud de escepticismo empírico frente a tales creencias. Lo que resulta más preocupante no es el modo en que se comportan los demás, sino el modo en que piensan.

Insisto, en antropología hay un buen número de enfoques de ese tipo, racionalistas o neorracionalistas, con distintos grados de pureza, legitimidad, coherencia y popularidad, y que no siempre armonizan del todo unos con otros. Algunos de ellos se acogen a constantes formales, conocidas habitualmente como universales cognoscitivos; otros, a constantes del desarrollo, denominadas normalmente estadios cognoscitivos; otros más, a constantes operativas, que reciben generalmente el nombre de procesos cognoscitivos. Los hay estructuralistas, jungianos y piagetianos, y algunos están pendientes de las últimas noticias procedentes del MIT, los laboratorios Bell o Carnegie-Mellon. Todos ellos buscan un mismo objetivo definitivo: alcanzar la realidad, salvar a la razón de morir ahogada.

Lo que todos estos enfoques comparten no es sólo su atención al funcionamiento de nuestra mente. En cuanto interés por nuestra estructura biológica, ello es indudablemente algo bueno, tanto en sí mismo como en relación con el análisis de la cultura, y si no todos los descubrimientos supuestamente llevados a cabo en el ámbito de lo que de modo algo pretencioso se denomina «ciencia del conocimiento» han resultado ser auténticamente tales, sin duda algunos sí lo serán, y cambiarán no sólo lo que pensamos acerca del modo en que pensamos, sino también el modo en que pensamos acerca de lo que pensamos. Pero estos enfoques, de Lévi-Strauss a Rodney Needham, comparten también un cierto distanciamiento, así como —y esto no es ya algo tan indiscutiblemente beneficioso— una concepción fundacionalista de la mente. Es decir, que ésta es vista —igual que ocurriera con los «medios de producción»,

la «estructura social», el «intercambio», la «energía», la «cultura» o el «símbolo», y, por supuesto, con la «naturaleza humana», en otras aproximaciones a la teoría social con visos de ser punto final, línea de fondo o fin de carrera —como aquello que lo explica todo, la luz que brilla en medio de la oscuridad relativista.

El miedo al relativismo —el villano de los mil rostros— es lo que proporciona buena parte de su ímpetu al neorracionalismo y al neonaturalismo, al tiempo que constituye su justificación más importante. Es algo que se ve perfectamente en la excelente colección de alegatos antirrelativistas —completados por un desmelenado texto relativista que cumple maravillosamente con su papel provocador— editada por Martin Hollis y Steven Lukes con el título de *Rationality and Relativism* (Cambridge, Mass., 1982).⁵ Producto del llamado «debate sobre la racionalidad» (véase Wilson 1970; Hanson 1981) que las historias sobre pollos de Evans-Pritchard, entre otros factores, parecen haber hecho aparecer en la ciencia social y en la filosofía de Gran Bretaña (¿«Hay verdades absolutas a las que con el tiempo podamos aproximarnos gradualmente, valiéndonos de procesos racionales? ¿O son todos los modos y sistemas igualmente válidos con tal de que los consideremos desde la consistencia interna de sus marcos de referencia?»),⁶ el libro responde al punto de vista de quienes ven a la razón en peligro. «Las tentaciones del relativismo son eternas y están muy difundidas», dice la frase que abre la introducción de los editores, como si Cromwell nos estuviese llamando a levantar barricadas: «[El] camino de rosas del relativismo... está pavimentado de opiniones plausibles» (Hollis y Lukes 1982:1).

Los tres antropólogos de la recopilación responden con entusiasmo al llamamiento a salvarnos de nosotros mismos. En «Relativism and Universals» Ernest Gellner (1982) mantiene que el hecho de que otra gente no crea lo que nosotros, Hijos de Galileo, cree-

5. También hay algunos artículos, más moderados, de los que se dedican a espigar las diferencias, escritos por Ian Hacking, Charles Taylor y Lukes, pero sólo el primero de ellos parece genuinamente libre de temores prefabricados.

6. Las citas pertenecen a la contratapa del libro que, por una vez, refleja el contenido.

mos a propósito del modo en que la realidad funciona no supone que nuestras creencias no sean correctas, la «única forma verdadera de ver las cosas». Y, especialmente en un momento en que le parece advertir que hasta los habitantes del Himalaya están cambiando sus ideas, Gellner está casi seguro de que sí lo son. En «Tradition and Modernity Revisited» Robin Horton (1982) defiende «una base cognoscitiva común», una «teoría primordial» que, con variaciones sólo de detalle, está presente en todas las culturas; según esta «teoría», el mundo estaría lleno de objetos duraderos de tamaño medio, relacionados entre sí según un concepto de causalidad del tipo «empujar/tirar», cinco dicotomías espaciales (izquierda/derecha, encima/debajo, etc.), una tricotomía temporal (antes/al mismo tiempo/después) y dos distinciones de categoría (humano/no humano, yo/otro), cuya existencia garantiza que el «relativismo está destinado a fracasar, mientras que el universalismo podría triunfar un día» (Horton 1982:260).

Pero es Dan Sperber («Apparently Irrational Beliefs», 1982), más seguro que los otros del terreno racionalista que pisa (la interpretación computacional de las representaciones mentales de Jerry Fodor) y poseedor de la única auténtica visión de sí mismo («no hay hecho que no sea literal»), quien lleva a cabo el ataque más vigoroso. El relativismo, a pesar de su maravillosa malignidad (hace la «etnografía... inexplicable y la psicología enormemente difícil»), ni siquiera es una posición defendible; de hecho, tampoco se le podría calificar de posición. Sus ideas son semi-ideas; sus creencias, semi-creencias; sus proposiciones, semi-proposiciones. Como el dragón con corazón de oro y un cuerno en el pescuezo que los ancianos Dorze le invitaron inocentemente (o quizá no tan inocentemente) a localizar y a matar (invitación que él declinó, tomando así sus precauciones ante la posibilidad de que se tratase de hechos no literales), esos «eslóganes relativistas», según los cuales «los pueblos de culturas diferentes viven en mundos diferentes» no son, en realidad, creencias basadas en hechos objetivos. Son representaciones indeterminadas y a medio formar, que sirven para rellenar el vacío mental que se produce cuando, menos prudentes que los ordenadores, tratamos de procesar más información de la

que puede abarcar nuestra capacidad conceptualizadora. Estos dragones académicos con corazón de plástico y desprovistos de cualquier clase de cuerno son útiles a veces para señalar la página en que nos encontramos mientras conseguimos aumentar la velocidad a la que trabajan nuestras capacidades cognoscitivas, sirven en algunos momentos para entretener la espera jugando con ellos, e incluso «suministran ideas sugerentes en un ámbito de pensamiento [auténticamente] creativo», pero ni siquiera sus defensores los toman como algo real, pues la verdad es que no entienden, ni pueden entender, cuál es su significado. Son como gestos psicodélico-hermenéuticos más o menos elaborados que al final revelan su conformismo, su falsa profundidad y su autocomplacencia:

El mejor testimonio en contra del relativismo lo proporciona... la misma actividad de los antropólogos, mientras que el mejor testimonio a favor del relativismo [está] en los escritos de los antropólogos... Al reconstruir sus pasos [en sus obras], los antropólogos convierten en abismos insondables las superficiales e irregulares fronteras culturales que para ellos no han sido tan difíciles de cruzar [en su trabajo de campo], protegiendo con ello su propio sentido de la identidad y proporcionando a su público de filósofos y de profanos aquello que precisamente quiere oír. [Sperber 1982:180.]

En resumen, ya sea bajo la forma de un sano sentido común (dejemos a un lado la costumbre de estudiar visceras y los oráculos ponzoñosos, al fin y al cabo hemos conseguido que las cosas, más o menos, encajen), de un ecumenismo enjundioso (a pesar de la gran variedad de esquemas explicativos existentes, lo mismo da si prefiere un fetiche juju o la genética, todo el mundo tiene más o menos la misma idea de lo que el mundo es), o de un agresivo cientificismo (las «actitudes proposicionales» o el «pensamiento a través de representaciones» son auténticas ideas, mientras que las creencias de que «en el camino hay un dragón» o de que «los pueblos de culturas diferentes viven en mundos diferentes» parecen ideas, pero no lo son), la resurrección de la mente humana, como aquello que permanece inmutable en medio de los cambios del

mundo, combate la amenaza del relativismo cultural rebajando la importancia de las diferencias entre culturas. Lo mismo que ocurría con la tendencia universalista basada en la «naturaleza humana», el precio que aquí hay que pagar por la verdad es la desconstrucción de la alteridad. Tal vez sea así, pero no es eso lo que sugerirían la historia de la antropología, los materiales que ésta ha reunido ni los ideales que la han animado; ni los relativistas son los únicos que cuentan a su público lo que éste quiere oír. Algunos dragones merecen que se les estudie a fondo.

V

Estudiar los dragones, y no luchar contra ellos ni domesticarlos, ni tampoco ahogarlos bajo un montón de teoría, es lo que más o menos ha estado haciendo la antropología. Al menos tal como yo, que no soy nihilista, ni subjetivista, y que poseo, como ustedes pueden ver, algunas arraigadas convicciones acerca de lo que es real y lo que no lo es, de lo que es digno de elogio y lo que no lo es, de lo que es razonable y lo que no lo es, entiendo la antropología. Nos hemos aplicado, con no pequeño éxito, a mantener el mundo en un estado de desequilibrio; hemos retirado las alfombras, hemos volcado las mesitas del té, hemos hecho estallar petardos. Otros asumieron la tarea de tranquilizar; nosotros, la de perturbar. Austrolopitecos, Embaucadores, *Clicks*, Megalitos. Vamos a la caza de lo anómalo, vendemos toda clase de cosas extrañas. Somos los mercaderes de lo insólito.

De vez en cuando no hay duda de que hemos ido demasiado lejos, de que hemos convertido las idiosincrasias en problemas a resolver, los problemas en misterios, los misterios en disparates. Pero esta afición a lo que no cuadra, a lo que no encaja, a la realidad que parece fuera de lugar, nos ha llevado a conectar con el tema fundamental de la historia de la cultura en los «tiempos modernos». Pues en efecto esta historia ha consistido en que, uno después de otro, todos los campos del pensamiento han tenido que descubrir cómo arreglárselas para seguir existiendo una vez desaparecidas las certi-

dumbres de las que habían surgido. Realidad en bruto, ley natural, verdad necesaria, belleza trascendente, autoridad inmanente, revelación única e incluso oposición entre mundo de aquí/dentro del mundo y mundo de allá/fuera del mundo; todo ha sufrido ataques tan violentos que nada queda de nuestra ingenua manera de ver las cosas en días menos fatigosos que los presentes. Pero la ciencia, el derecho, la filosofía, el arte, la teoría política, la religión y el obstinado sentido común han conseguido sobrevivir sin necesidad de tener que resucitar las ingenuidades de antaño.

En mi opinión, lo que hace que una ciencia avance es precisamente la voluntad de no aferrarse a algo que un día funcionó suficientemente bien y nos condujo hasta el lugar donde hoy estamos, pero que ya no funciona igual de bien y nos mantiene en un punto muerto. Mientras que en el mundo no hubo nada más rápido que un corredor de maratón, la física de Aristóteles funcionó suficientemente bien, dijese lo que dijese las paradojas de los estoicos. En tanto el empleo de instrumentos técnicos pudo hacernos entender con sólo una pequeña distorsión el mundo captado por nuestros sentidos, la mecánica de Newton funcionó suficientemente bien, por muchas que fueran las perplejidades suscitadas por la acción a distancia. No fue el relativismo —sexo, dialéctica y muerte de Dios— lo que acabó con el movimiento absoluto, el espacio euclidiano y la causalidad universal. Fueron fenómenos descontrolados, paquetes de ondas, saltos de órbita ante los cuales no había protección alguna. Ni fue el relativismo —puro subjetivismo hermenéutico-psicodélico— lo que hizo desaparecer (si es que desaparecieron, o en la medida en que desaparecieron) el *cogito* cartesiano, la visión liberal de la historia y aquel punto de vista moral «que tan sagrado fuera para Eliot, Arnold y Emerson». Lo que puso en dificultades a tales categorías fueron realidades tan heterogéneas como los esponsales infantiles o la pintura no ilusionista.

La antropología ha desempeñado en nuestros días un papel de vanguardia a la hora de negarse a que los antiguos éxitos dessemboquen en la autocomplacencia, que los grandes avances de un día se conviertan en barreras que nos impidan el paso. Los antropólogos hemos sido los primeros en insistir en una serie de

puntos: en que el mundo no se divide en personas religiosas y personas supersticiosas; en que puede haber orden político sin poder centralizado, y justicia sin códigos; en que las leyes a que ha de someterse la razón no fueron privativas de Grecia y en que no fue en Inglaterra donde la moral alcanzó el punto más alto de su evolución. Y, lo que es más importante, fuimos también los primeros en insistir en que unos y otros vemos las vidas de los demás a través de los cristales de nuestras propias lentes. No ha de sorprendernos que esto hiciese pensar a algunos que el cielo se estaba derrumbando, que nos amenazaba el solipsismo y que la inteligencia, el juicio e incluso la simple posibilidad de comunicación habían desaparecido. La sustitución de unas expectativas por otras, el cambio de perspectivas ha producido en otras ocasiones estos mismos efectos. Siempre hay un Belarmino a nuestro lado; y como alguien ha dicho a propósito de los polinesios, se necesita tener una cabeza muy especial para navegar fuera de la vista de la costa en una canoa con batangas.

Esto es lo que los antropólogos hemos estado haciendo, lo mejor que hemos podido y en la medida en que hemos podido. Y creo que sería una pena que, ahora que las distancias que hemos recorrido y los lugares que hemos localizado están empezando a alterar nuestro sentido del sentido, nuestra percepción de la percepción, volviésemos a las viejas canciones y a unas historias todavía más viejas con la esperanza de que todo se resuelva cambiando sólo la superficie, sin necesidad de rebasar los límites de este mundo. Lo que reprochamos al antirrelativismo no es que rechace una aproximación al conocimiento que siga el principio «todo es según el color del cristal con que se mira», o un enfoque de la moralidad que se atenga al proverbio «donde fueres haz lo que vieres». Lo que le objetamos es que piense que tales actitudes únicamente pueden ser derrotadas colocando la moral más allá de la cultura, separando el conocimiento de una y otra. Esto ya no resulta posible. Si lo que queríamos eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa.