

**Clifford Geertz**

**Los usos de la diversidad**

Introducción de Nicolás Sánchez Durá

Paidós I.C.E | U.A.B



**Geertz**

Pensamiento Contemporáneo 44

## Los usos de la diversidad

## PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A. C. Danto, *Historia y narración*
6. T. S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*

**Clifford Geertz**

**Los usos de la diversidad**

**Introducción de Nicolás Sánchez Durá**

**Ediciones Paidós**  
**I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona**  
**Barcelona - Buenos Aires - México**

**Títulos originales:**

1. «Thinking as a moral act», Publicado en *Antioch Review* 28 (1968) 2 y reproducido con el permiso de los editores.
2. «The uses of diversity» (*The Tannen lectures on human values*, vol. 7), 251-275; publicado en inglés por Sterling M. McMurrin.
3. «Anti-antirrelativism», publicado en inglés por la *American Anthropologist*, 86:2, junio de 1994, y reproducción con el permiso de la American Anthropological Association.

Traducción de M<sup>a</sup> José Nicolau La Roda y Nicolás Sánchez Durá (1 y 2) y de Alfredo Taberna (3).

Paidós agradece a la Revista de Occidente la amable autorización para publicar en el presente volumen la traducción del texto «Anti-antirrelativismo».

Cubierta de Mario Eskenazi

*1.ª edición, 1996*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © de 1, 1986 by *Antioch Review Inc.*
- © de 2, 1986 by University of Utah Press
- © de 3, 1984 by American Anthropological Association
- © de todas las ediciones en castellano,  
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,  
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e  
Instituto de Ciencias de la Educación  
de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-493-0233-1

Depósito legal: B-7.792/1996

Impreso en Novagràfik, S.L.,  
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN, <i>Nicolás Sánchez Durá</i> . . . . .	9
1. Adiós a todo aquello . . . . .	9
2. El antirrelativismo como rito iniciático del científico social . . . . .	12
3. Un particularismo optimista . . . . .	19
4. Comprensión sin empatía . . . . .	26
5. Hablando de traidores . . . . .	34
<b>El pensar en cuanto acto moral.</b> . . . . .	<b>37</b>
<b>Los usos de la diversidad</b> . . . . .	<b>65</b>
<b>Anti-antirrelativismo.</b> . . . . .	<b>93</b>



## INTRODUCCIÓN\*

### 1. *Adiós a todo aquello*

El Ministro del Interior francés, Charles Pasqua, sorprendió a propios y extraños saludando en un acto público a los «dos millones de musulmanes franceses». Más allá de la anécdota y de su eventual oportunismo, lo relevante para lo que nos ocupa es considerar que si el ministro se expresó de manera tal fue debido a una situación de hecho que el pragmatismo político no puede obviar: hoy dos millones de ciudadanos franceses de pleno derecho —incluido el voto— son de origen magrebí. Este hecho, por supuesto, no es sólo característico de la sociedad francesa, pues grandes masas de población de muy diversa estirpe étnica y cultural conviven en estados antaño mucho más homogéneos en este respecto. En cualquier caso, éste y otros fenómenos siempre de carácter masivo configuran un panorama donde el mestizaje cultural es la regla y no la excepción.

Ahora bien, tal estado de cosas no puede sino resultar en cambios profundos en el ámbito del mismo discurso antropológico, tal y como se configuró en su periodo clásico, en cuanto disciplina de carácter empírico con pretensiones científicas. Creo que el trabajo de Geertz parte de la constatación de este hecho, y de sacar las consecuencias teóricas que se desprenden para la antropología cuando, en general, cabe preguntarse a quién están hoy des-

\* Agradezco a Vicente Sanfélix Vidarte y a Carlos Moya, colegas del Dpto. de Metafísica y T.<sup>o</sup> del Conocimiento de la Universitat de València, las observaciones y comentarios que me hicieron sobre el borrador de esta introducción.



tinadas la verosimilitud y la persuasión que comportan los textos antropológicos, si a la comunidad de estudiosos de la antropología (los africanistas) o a los sujetos de las descripciones etnográficas (los africanos). La pregunta tiene hoy sentido porque, piensa Geertz, ha desaparecido el supuesto de la antropología clásica consistente en poblaciones o etnias separadas y estancas, sin apenas contacto entre sí, a las que accedía el antropólogo a través de toda suerte de dificultades físicas sirviéndose de intermediarios, donde los sujetos de la descripción etnográfica y el público lector «no sólo eran separables sino que estaban moralmente desconectados... (y) los primeros tenían que ser descritos pero no ser interpelados, y los segundos informados pero no implicados».<sup>1</sup>

Ciertamente no sólo Geertz ha señalado esta nueva situación. También Lévi-Strauss cuenta algo significativo en *De cerca y de lejos*, libro autobiográfico publicado en 1988, y por tanto lejano de cuando en los años 30 hacía trabajo de campo entre los indios brasileños: «Hace unos días me enviaron de Canadá, a título de curiosidad, unos cuestionarios, formularios y demás que ahora hay que rellenar, en varios ejemplares, antes de que una “banda” (es el apelativo oficial) de indios de la Columbia británica te autorice a trabajar con ellos. Nadie te contará un mito sin que el informador reciba por escrito la seguridad de que él tiene la propiedad literaria con todas las consecuencias jurídicas que eso implica».<sup>2</sup> Parece innecesario insistir en que la expresión «propiedad literaria de un mito» es síntoma suficiente del *collage* cultural —por utilizar la expresión de Geertz en «Los usos de la diversidad»— en el que se han convertido tanto las sociedades de referencia de los antropólogos como aquellas que solían estudiar y todavía estudian.

No es pues extraño que el trabajo de campo —el famoso *field work*, santo y seña de la profesión— se vea afectado hoy por esa interpenetración de las tramas simbólicas, en las que consisten las culturas, característica de nuestro tiempo. En «El pensar en cuanto acto moral: las dimensiones éticas del trabajo antropológico de

1. *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989, pág. 142.

2. LÉVI-STRAUSS, *De cerca y de lejos*, Alianza, Madrid, 1990, pág. 65.

campo» (1968), el artículo más antiguo que aquí se presenta, ello aparece al hilo de su reflexión en torno al estudio *sur le motif* de la reforma agraria, y cuestiones afines, en Java y Marruecos. Pero más allá de ser una carga de profundidad, con cierto sarcasmo, para los que siguen afirmando de forma un tanto beata que en el trabajo de campo u observación participante hay que perturbar con la presencia del estudioso lo menos posible el comportamiento del grupo estudiado, a la vez que cuidar de no ligarse a ningún rol determinado del grupo para distinguir entre lo que los informantes dicen que es el caso, lo que dicen debería ser el caso (su ideal) y las explicaciones del etnógrafo, en «El pensar en cuanto acto moral» aparece claramente cómo las cuestiones epistemológicas y metodológicas no pueden quedar circunscritas, rebasando más pronto que tarde estos ámbitos para desbordarse en la dimensión moral. Pues ya desde ese núcleo seminal, la relación entre informante y etnógrafo aparece como inevitablemente ambigua desde el punto de vista ético y, en todo caso, irónica; ambigüedad e ironía que permanecerá cuando tal experiencia vivida se inscriba y concluya en texto etnográfico.

Es precisamente esta dimensión moral la que lleva a Geertz a reiterar, con ciertas dosis de prudente escepticismo, la defensa de lo que, por otra parte, ha sido siempre el objetivo explícito de la disciplina: el mejor comprender al otro para, a través del rodeo antropológico, mejor comprendernos a nosotros mismos, si bien la unicidad de ese «nosotros» sea hoy un pálido reflejo de la que fue. Ya que la empresa antropológica «va dirigida no hacia la imposible tarea de controlar la historia, sino hacia la tarea quijotesca de ensanchar el papel que la razón desempeña en ella». De forma que aquí la actitud analítica y la imparcialidad científica no pueden ser sinónimas de exclusión del compromiso moral. Porque pudiera ser el caso, y de hecho es el caso, como muestra en «Los usos de la diversidad» (1986) en su polémica con Rorty y Lévi-Strauss, que el fantasma del etnocentrismo no haya abandonado del todo los estudios sociales y adquiera ahora nuevas configuraciones, algunas de las cuales pueden tener un paradójico parentesco, por cierto, con ciertas formas de particularismo. Quizá por ello, ya en «El

pensar en cuanto acto moral» Geertz concluye su artículo afirmando que «el famoso relativismo de los valores de la antropología no es el pirronismo moral del que ésta ha sido a menudo acusada».

## 2. *El antirrelativismo como rito iniciático del científico social*

Sin embargo, parece fuera de lugar atribuir aquí al particularismo una nueva perversión —ese nuevo sofisticado etnocentrismo— cuando tantas de ellas desde siempre le ha atribuido el antirrelativismo. Más, si cabe, si tenemos en cuenta que Geertz, como veremos, es un particularista peculiar de la estirpe de Boas. Pero ya se sabe que las cosas no son siempre como parecen. Pues bien podría ser que aquello que el antirrelativista considera como inevitablemente concomitante del relativismo y del particularismo conexo, a saber: nihilismo moral y cognitivo e imposibilidad de crítica intercultural, lo cumpla sobradamente dicho etnocentrismo renovado fundado ahora en un particularismo también de nuevo tipo.

Ése es el punto de llegada de Lévi-Strauss y de Rorty, aunque por diversos caminos y diagnósticos del mundo en que vivimos: que cada cual sea cada cual, que las culturas sean mónadas con algún ventanuco que otro, pero mejor cerrados que abiertos, y así cada uno disfrutará en su propia casa de lo que es peculiar e intransferible. Lévi-Strauss concluye en esa autocentricidad cultural porque piensa que el mestizaje y los préstamos culturales son tan intensos y arrolladores que corremos el peligro de llegar a sociedades decadentes. Obviamente, en su posición hay un supuesto injustificado que aparecerá claramente al lector de «Los usos de la diversidad»: que los grandes valores, obras e invenciones son fruto de sociedades no mestizas, alejadas unas de otras y con una mínima comunicación entre sí. Sin embargo, el recorrido de Rorty es casi el inverso. Su punto de partida no es la estimación de que vivimos un mundo donde las diferencias se difuminan hasta casi desaparecer sino que, puesto que no hay manera de ponerse de

acuerdo los unos con los otros, puesto que no hay manera de reconciliar las diferencias, entonces cada sociedad debe hacer la apoteosis de sus héroes, satanizar a sus enemigos y orquestar diálogos internos para redefinir cada cual su proyecto.

Rorty matiza su posición en «On Ethnocentrism: a reply to C. Geertz»,<sup>3</sup> posterior a «Los usos de la diversidad». Allí, parafraseando la expresión de Geertz «anti-antirrelativismo», denomina su posición «anti-anti-ethnocentrismo». Quiere indicar con ello que, si Geertz con su expresión pretende más que afirmar el relativismo criticar los efectos perlocucionarios indeseables del antirrelativismo, él pretende lo mismo respecto al anti-ethnocentrismo. El anti-anti-ethnocentrismo debe verse, dice, como una terapia filosófica frente al ideal de justificación racional de la Ilustración: no es etnocéntricamente perverso el no poder apelar a criterios neutrales. Los ideales de igualdad y de justicia procedimental pueden ser considerados como desarrollos culturales nuestros, y por tanto locales y excéntricos, y no por ello perder su valor. Las democracias burguesas tienen entre sus héroes, de los cuales hacen apoteosis, tanto a los expertos en diversidad que promueven la existencia pública plena de los diferentes, ampliando así nuestra imaginación moral («agentes del amor»), cuanto a los guardianes de la universalidad («agentes de la justicia») cuya misión es asegurar que una vez admitidos a la ciudadanía, gracias a los esfuerzos de los agentes del amor, sean tratados formalmente igual que el resto. La solución de Rorty es una mezcla de «narcisismo privado y pragmatismo público». Si tenemos en cuenta lo que nos dicen ambos tipos de agentes, veremos como indeseable el establecer como requisito para la ciudadanía plena el comulgar con las mismas creencias acerca del sentido de la vida y con ciertas ideas morales. No podemos aspirar más que a un compromiso con las nuestras y a establecerlas como convenientes y deseables para los demás, que

3. Compilado, al igual que «Postmodernist bourgeois liberalism» al que hace referencia GEERTZ, en *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge Univ. Press, Nueva York, 1991 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós, Barcelona, 1996).

en cualquier caso deben estar sometidos a las mismas exigencias formales de la justicia que nosotros. En definitiva, hay que disociar los ideales —nuestros— de libertad e igualdad del de fraternidad.

Creo que la posición de Rorty adolece, entre otras cuestiones que no pueden aquí discutirse, de no considerar las situaciones de conflicto agudo entre diferentes concepciones de la vida. Ese conflicto se muestra, por ejemplo, en el caso del indio alcohólico que Geertz propone en «Los usos de la diversidad». Recuerde el lector, en su momento, que para Rorty en esa situación no hay nada que lamentar, ni más lección que extraer que la de que las instituciones democráticas han funcionado como se esperaba de ellas y como es conveniente. Parece pues que, por un lado, en caso de conflicto agudo el otro, el que no sea un burgués liberal posmoderno, no tenga más opción que plegarse a los valores y criterios de éstos; y, por otro lado, que nuestras posiciones de partida no puedan ser criticadas y reformuladas en esos conflictos. Pero es que, además, todo lo que dice Rorty implica el supuesto de que es posible seguir hablando, en sociedades que son *collages* culturales, de un incólume «nosotros» frente a un no menos perspicuo «ellos». Y tal cosa es lo que Geertz niega que *de facto* ocurra, debiendo en cualquier caso, a pesar del narcisismo, sacar provecho de ello. El problema no es que Geertz no admita que no existen criterios neutrales, lo que ocurre es que piensa que el punto de partida —nuestros criterios histórica y culturalmente determinados— no tiene por qué ser el mismo que el de llegada.

Así pues, el nuevo etnocentrismo no tiene por qué incluir un juicio negativo sobre las particularidades culturales ajenas. Tan sólo se desentiende y desea o concibe un mundo de identidades impenetrables, a la vez que defiende la propia particularidad de toda injerencia. La respuesta de Geertz es, por un lado, afirmar como cuestión de hecho el imparable proceso de mestizaje de todas las sociedades —aunque, obviamente, hay diferencias de grado según los casos— y, por otro, ya lo hemos dicho, afirmar que el relativismo de los valores de la antropología no es equivalente al pirronismo moral del que le acusa frecuentemente el antirrelativista, a la vez que defiende como posible y deseable el diálogo trans-

cultural en vistas a ensanchar el papel que la razón desempeña en la historia. De lo que se trata es de conversar con los otros a fin de, comprendiéndolos, ampliar el universo de discurso humano. Por tanto perseguiremos aquellas descripciones que hagan más perspicuas e inteligibles las acciones de los otros que, *prima facie*, nos parecen extrañas e incomprensibles, de forma que en ocasiones podamos volver sobre nosotros mismos y dejar de ver «lo de casa» como lo natural o indefectible —como algo de sentido común—<sup>4</sup> en vez de verlo como una manera que tiene su arraigo en una trama culturalmente compleja e historiable.

Esta posición puede aclararse si recurrimos a la distinción que Geertz hace, en la anterior referencia a «El pensar en cuanto acto moral», entre «relativismo» (de los valores) y «pironismo» (moral). El problema con el relativismo —por cierto, como con el escepticismo— no es ya, como señala, que normalmente sean los antirrelativistas quienes lo definen, sino que deben de distinguirse varios aspectos que normalmente se confunden. Cabe pues distinguir al menos tres aspectos como a) qué es *aquello* que se relativiza (la ontología, las razones, la verdad, los valores, las costumbres...), b) respecto a *qué marco o contexto* se hace relativo lo relativizado (las teorías, los esquemas conceptuales, las culturas...) y c) la *fuerza o radicalidad* con la que se relativiza algo respecto de un marco o contexto de referencia.

Pues bien, la posición de Geertz es que el relativismo cultural, aquel que elige como contexto de relativización las diversas culturas, no tiene por qué concluir en pironismo, es decir en un relativismo extremo en cuanto a la fuerza de la relativización que concluya en un escepticismo radical respecto a la posibilidad de

4. Al decir aquí «sentido común» hay que entender que el llamado sentido común es *substantivamente* diferente si se considera transcultural y trahistóricamente pero, como Geertz se encarga de mostrar, en toda cultura hay un tipo de saber, el sentido común, que si no *substantivamente*, *formalmente* sí tiene rasgos comunes. Como características formales, que se expresan en el lenguaje ordinario, señala la «naturalidad», el pragmatismo, la literalidad o simpleza y el ser a-metódico y accesible sin más. Véase *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, págs. 93-117.

juzgar, desde otro contexto cultural, lo relativizado. En la cita que comentamos tal afirmación rige —en cuanto aquello que se relativiza— para los valores, pero la distinción vale en general como veremos detenidamente más tarde. Ello hará plausible que pueda afirmarse, en «Anti-antirrelativismo», que «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», a la vez que afirma, quince años antes en «El pensar en cuanto acto moral», que aunque el relativismo no sea sinónimo de pirronismo «el juzgar sin comprensión constituye una ofensa contra la moralidad». Y esa comprensión exige darle toda su densidad y relevancia a lo local, particular y variable, y no abandonar a uña de caballo la maraña de las diferencias para llegar cuanto antes a invariantes culturales, realidades subyacentes fijas o a universales lógicos o empíricos —como defienden los antirrelativistas— que, en el mejor de los casos, son abstracciones vacías carentes de potencia heurística en vista a comprender lo ajeno y, en el peor, no son más que particularidades culturales (nuestras) que de forma injustificada pretenden generalizarse.

En este punto creo que Geertz tiene razón frente a críticas tan apasionadas, rayando en el mal tono, como la de Gellner en *Postmodernismo, razón y religión*,<sup>5</sup> cuando afirma, siguiendo explícitamente a Ian Jarvie, que «el relativismo sí implica nihilismo: si los criterios son intrínsecos e ineludiblemente expresiones de algo que llamamos cultura, y no pueden ser nada más, entonces ninguna cultura puede someterse a ningún criterio, porque (*ex hypothesi*) no puede haber criterios transculturales desde los cuales pueda juzgarse. Ningún argumento podría ser más sencillo o concluyente».<sup>6</sup> No creo que la cuestión sea sencilla, ni su argumento concluyente porque, entre otras cosas, a Gellner le falta de-

5. El libro de Gellner es de 1992 y, entre otros escritos, hace referencia explícita al artículo aquí publicado «Anti-antirrelativismo». Hay edición española en Paidós, Barcelona, 1994.

6. GELLNER, ob. cit., pág. 68.

cir cómo se logra determinar tales criterios. En cualquier caso a Gellner lo que de verdad le preocupa no es tanto el nihilismo moral cuanto el cognitivo. Y es en este punto donde, sirviéndose del concepto de «Era Axial» de Jaspers, recita una lección sabida desde hace tiempo: el conocimiento científico —el propio de las ciencias naturales— «ha triunfado, de un modo u otro, sobre todos los demás, a juzgar por el criterio pragmático de la eficacia tecnológica, pero también de acuerdo con criterios tales como la precisión, la elaboración, la elegancia y la expansión sostenida y consensuada».<sup>7</sup> Es en ese científicismo positivista donde reside la diferencia filosófica de base y donde, por cierto, parece reproducirse de nuevo la oposición de concepciones filosóficas de fondo y el diálogo imposible que ya se dio entre Peter Winch, por un lado, y Gellner y Jarvie por otro, con motivo de la publicación por el primero de su famoso y extenso artículo «Comprender una sociedad primitiva» (1964).<sup>8</sup> En aquel caso, al principio la polémica giró en torno al relativismo de las razones para después desbordarse, también, en cuestiones morales.

La acusación general contra Winch fue de relativismo protagonizado basándose en el mismo argumento que el que hemos reproducido de Gellner. Pero tampoco Winch defendió nunca que la moralmente necesaria ampliación de nuestros criterios de inteligibilidad y comprensión inhibiera nuestra capacidad de juicio y

7. *Ibidem*, pág. 81. Claro que en otro momento afirma que tal estilo de conocimiento «ha resultado ser tan poderoso económica, militar y administrativamente que todas las sociedades han tenido que hacer las paces con él y adoptarlo», pág. 80. Ello le lleva a afirmar que, hoy, ese estilo de conocimiento ya no tiene por qué ser propio de las culturas donde nació (hay que leer: las antiguas potencias coloniales) desarrollándose mejor, incluso, en otros lares.

8. Hay edición española en Paidós, Barcelona, 1994. Partes sustanciales de la polémica, por lo que respecta a I. JARVIE y réplicas de WINCH, se encuentran en BORGER Y GIOFFI (comps.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Alianza, Madrid, 1974. Para GELLNER véase *Cause and meaning in the social sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973. Allí, el objetivo último de Gellner es criticar a Wittgenstein, sirviéndose del siguiente razonamiento: las posiciones de Winch se derivan de la filosofía de Wittgenstein, dado que las posiciones de Winch son absurdas, la filosofía de Wittgenstein es absurda.



crítica. Sólo — y visto el panorama todavía hoy no es poco— defendía dos cosas. La primera, que para comprender los criterios de inteligibilidad (o de racionalidad) de los otros es necesario verlos y pensarlos teniendo en cuenta el particular sistema de reglas que rige sus vidas, que para captar el sentido de un sistema de reglas es necesario captar el sentido que de la vida tienen los otros (sus concepciones del bien y del mal) y que «tenemos que presentar la concepción de inteligibilidad de S [por los otros] en relación (¡inteligible!) con nuestra propia concepción de inteligibilidad. Esto es, tenemos que crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad, que guarde alguna relación con nuestro antiguo concepto y que acaso requiera una considerable reformulación de nuestras categorías». La segunda, en estrecha conexión con la anterior, era su afirmación de que ningún sistema de reglas, vale decir ninguna sociedad, está a salvo de perder su sentido, *its point*. Incluidas, obviamente, las sociedades de referencia del antropólogo —en este caso Jarvie— que tan presto estaba a considerar la práctica de los oráculos azande como un absurdo.<sup>9</sup> Y la verdad es que uno se pregunta si esas afirmaciones son dignas de tales iras, más si tenemos en cuenta que el rodeo antropológico sólo tiene sentido si en el conocimiento y la comprensión del otro adquirimos algo más de lo que llevábamos puesto antes de comenzar el periplo: si no a qué tanto empeño en estudios detallados de la variada diversidad cultural que han sido capaces de producir los hombres a lo largo del tiempo y a través de la geografía.

Ahora en el caso de Geertz, como antes en el de Winch, el nudo de la cuestión es si es posible el exilio cósmico (por decirlo a la manera del Quine de *Palabra y Objeto*) o la perspectiva del ojo divino (si se prefiere la versión del Putnam de *Razón, Verdad e Historia*). O dicho de otra manera: de lo que se trata es de saber si es plausible abordar el estudio y la comprensión de las diferencias

9. En «Comprender una sociedad primitiva» WINCH establecía sus puntos de vista al hilo de su reflexión crítica sobre el libro de EVANS-PRITCHARD *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. De este último hay edición española en Anagrama, Barcelona, 1976.

culturales bajo el supuesto de que nosotros «poseemos un conocimiento que está más allá de la cultura y de la moralidad» y, aun más, que «la existencia de un conocimiento amoral y transcultural es el hecho de nuestras vidas». <sup>10</sup> Desde luego Geertz no suscribe semejante supuesto —como afirma al final de «Anti-antirrelativismo»— ni está dispuesto a admitir que tal cuestión constituya «el hecho» característico de nuestras vidas. Pero tal cosa no le lleva ni a un pirronismo de la comprensión que afirmara que las diferentes culturas —por absolutamente incomparables— son incomprendibles desde la cultura de referencia de la que se parte, ni a un relativismo moral extremo —el famoso nihilismo— que, por decirlo con su estupenda fórmula, no supiera distinguir entre el *je vous ai compris* gritado por De Gaulle del *je vous ai compris* que quisieron oír los *pieds noirs* argelinos. Como en el caso de Winch, «comprender» en el sentido de captar no es sinónimo de «comprender» en el sentido de acuerdo sobre las opiniones o compromiso moral común. Que ambos sentidos se fundan en ocasiones no implica que siempre deba ser ése el caso. Sin embargo, justificar tales afirmaciones, y aquilatar cómo todo ello es posible, requiere ofrecer las razones que Geertz elabora a lo largo de su obra y que quizá no todo lector que se dispone a leer los tres artículos que aquí se publican conoce. Vayamos pues a ello.

### 3. *Un particularismo optimista*

Partamos de su aserto de que «el juzgar sin comprensión constituye una ofensa para la moralidad», lo cual, he dicho, supone darle toda su relevancia a lo particular, local y variable. Este particularismo de Geertz, cuyas modulaciones vamos a ver, obtiene su sentido tanto de sus concepciones acerca del hombre y la cultura, como de consideraciones acerca de cuáles han sido las aspiraciones de la disciplina y la medida en la que éstas se han visto satisfechas o frustradas. En cuanto a la cultura, Geertz se separa

10. GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, ob. cit., pág. 73.

de lo que podría llamarse conceptos rapsódicos de cultura a fuer de emplear definiciones vagas e imprecisas, y propone una definición más operativa afirmando que la cultura no es más que la trama de significaciones en la que el hombre conforma y desarrolla su conducta. En cuanto al hombre, no es más que un animal inserto en esas tramas de significación que él mismo ha construido. Así, la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas o pautas de conducta (costumbres, hábitos, tradiciones...), sino como una serie de mecanismos de control (planes, recetas, reglas, instrucciones... «programas») que gobiernan, modelan y dirigen la conducta; mientras que el hombre se piensa como el animal que más depende de mecanismos de control no-innatos (extragenéticos), es decir de esos programas culturales, para ordenar su conducta.<sup>11</sup>

Pues en los hombres, a diferencia de los animales, su dotación innata la constituyen capacidades de respuesta —a estímulos externos e internos— extremadamente generales, vagas e imprecisas. Esta vaguedad e imprecisión tiene una doble consecuencia: por un lado, el hombre es un animal, especialmente en la infancia, extraordinariamente plástico, moldeable o adaptable; pero por otro lado, estas capacidades de respuesta, por ser más abiertas en cuanto a posibilidades efectivas, están mucho menos reguladas. Así las cosas, si esa capacidad general de respuesta del hombre no estuviera gobernada por estructuras culturales —concebidas como sistemas organizados de símbolos—, la conducta de los hombres sería un puro caos, una rapsodia de actuaciones sin finalidad ni orden. En definitiva, su conducta sería un puro estallido de impulsos y emociones. Desde este punto de vista, pues, la cultura no es algo añadido o superpuesto a una conducta biológicamente predeterminada, sino que la cultura resulta de la orientación, precisión, especificación y restricción que practican «los sistemas organizados de símbolos significativos» en el seno de esas capacidades de respuesta muy generales debidas a la dotación genética del hombre.

11. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990, passim.

Geertz entiende por «símbolo» cualquier cosa (objeto, acto, hecho, cualidad, palabra, gesto...) que sirva como vehículo de una concepción. Dicho de otra manera: símbolo es cualquier cosa que, desprovista de su mera facticidad o actualidad, sea usada para disponer significativamente los sucesos entre los que los hombres viven, de forma que éstos se orientan en la experiencia. Así que los símbolos son, podría decirse, experiencia congelada. Siendo abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, el pensamiento humano no es más que el tráfico o intercambio de esos símbolos, no siendo pues algo privado, interno a la mente del sujeto sino que, antes al contrario, las tramas culturales —«la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas»— son hechos sociales y, por tanto, públicas y observables.

Al ser las estructuras culturales sistemas de símbolos o complejos de símbolos su rasgo más relevante es ser «fuentes extrínsecas de información». Por «fuentes de información» debe entenderse que —lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo en virtud del cual se conforman de manera definida los procesos o sucesos exteriores. Y por «extrínsecas» debe entenderse que —a diferencia de los genes— estas fuentes están fuera del organismo individual y se encuentran en el ámbito de lo intersubjetivo, es decir: del intercambio de símbolos, ámbito en el que los individuos se mueven como agentes pero que preexiste y sobrevive a los individuos. Ahora bien, al decir que las estructuras culturales son fuentes extrínsecas de información en tanto modelos en virtud de los cuales se conformaban los procesos exteriores hay que tener en cuenta que el término «modelo» tiene dos sentidos: algo puede ser un modelo *de* algo y algo puede ser un modelo *para* algo. Por ejemplo: cuando establecemos una teoría dinámica, ésta presenta de forma sinóptica y perspicua las relaciones que se dan —imaginemos un diagrama— entre los diferentes aspectos de la corriente de un fluido y un objeto que la obstaculiza, de forma que esas relaciones se nos tornan comprensibles y así comprendemos tanto las evoluciones de una corriente de agua en una acequia como el comportamiento del flujo del aire cuando es cortado por el ala de un avión. De igual forma tal teoría nos sirve

para diseñar el ala de un avión. Aquí la teoría es un modelo según el cual se disponen y organizan relaciones entre aspectos físicos (o sea, no simbólicos). La teoría es aquí un modelo *para* la realidad.

Pues bien, a diferencia de los genes que son sólo «modelos para...», y no «modelos de...», las estructuras culturales tienen el carácter doble de ser «modelos de...» y «modelos para...». Este doble aspecto es lo que distingue los verdaderos símbolos de otras formas significativas. Pues «la percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, etc... y otra serie que obra como un programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado —un símbolo— es la esencia del pensamiento humano. La posibilidad de esta trasposición recíproca de “modelos para” y de “modelos de” que la formulación simbólica hace posible es la característica distintiva de nuestra mentalidad».<sup>12</sup>

De lo dicho hasta aquí se desprenden consecuencias de orden general sobre el hombre. Si el hombre es el animal que más depende de mecanismos de control no innatos para ordenar su conducta y dotar de sentido a su experiencia, ello quiere decir que el hombre es un animal incompleto e inacabado que se caracteriza no tanto por su capacidad de aprender como por las clases particulares de cosas que debe aprender antes de ser capaz de actuar en cuanto hombre. Hay un vacío que colmar entre lo que el cuerpo nos dice debido a nuestra dotación genética y lo que tenemos que saber para lidiar con la experiencia. Ese vacío hay que colmarlo con la información suministrada por las estructuras culturales. Así que la frontera entre lo innato y lo cultural adquirido es una frontera móvil según una línea que se desplaza en dependencia de consideraciones temporales y geográficas. De manera que la capacidad de hablar o respirar es innata y totalmente predeterminada, y sonreír ante estímulos agradables o fruncir el ceño ante estímulos desagradables también puede que esté predeterminado genéticamente (los monos, por ejemplo, contraen los músculos de

12. *Ibidem*, pág. 92.

la cara ante un mal olor y los dilatan ante estímulos agradables). Pero entre los planes para la vida que establecen nuestros genes —capacidad de hablar, sonreír o respirar— y la conducta concreta que nosotros desarrollamos —hablar sofisticadamente inglés oxoniense, sonreír socarronamente en la huerta valenciana o respirar como los yoguis— se da toda una serie de sistemas simbólicos o estructuras culturales según las cuales, y bajo las cuales, convertimos aquellos planes generales y laxos en una actividad concreta determinada. Lo cual resulta en que, para Geertz, no existe una naturaleza humana independiente de la cultura. Somos animales incompletos terminados por la cultura. Pero esto es muy importante: estamos acabados no por la cultura en general, sino por formas particulares de la misma; es decir, por la cultura de los apaches, de los incas o de los catalanes.

Veamos ahora el otro polo de la cuestión que había quedado pendiente en cuanto razón de ser de su particularismo: las consideraciones acerca de cuáles han sido las aspiraciones de la disciplina y la medida en la que éstas se han visto satisfechas o frustradas. En cuanto la cultura es entendida como un sistema dinámico de símbolos interpretables, no se considera como una entidad a la que pueda atribuirse alguna eficacia causal de acontecimientos sociales, la causación de instituciones o modos de conducta. Y así, entender la antropología como una física social de leyes y causas no lleva más que a la frustración por tanta predicción no cumplida o verificación siempre aplazada.<sup>13</sup> Ahora bien, esa concepción que él desecha se basa en un programa que se ha cumplido de muy diversas formas pero que siempre ha seguido la misma pauta de separar dos niveles: por un lado, lo que es natural, universal y constante en todos los hombres y, por otro, lo que es convencional, local y variable.

Esta «concepción estratigráfica» nos ha legado una imagen del hombre como un compuesto de niveles biológico, psicológico y cultural. Ese compuesto tendría un orden jerárquico: cada nivel se superpone a los que están debajo, que son su fundamento, y

13. *Conocimiento local*, ob. cit., págs. 19-20.

sustenta a los que están arriba. Pero el caso es que de esta imagen general se ha desprendido, en antropología, una estrategia o programas de investigación que también se han mantenido siempre los mismos, aunque cumpliéndose de diversas maneras, a saber: por una parte, se ha buscado en las culturas unos principios universales y uniformidades empíricas que se mantuvieran constantes a través de la diversidad espacio-temporal de las costumbres y, por otra, se ha intentado, una vez supuestamente encontrados esos principios universales, relacionarlos con los elementos constantes e invariables establecidos por la biología, la psicología o la sociología.

Geertz se aparta de esta concepción estratigráfica y del programa de investigación que de ella se deriva señalando, en primer lugar, *los supuestos* de tal concepción y programa asociado para, en segundo lugar, criticarlos en cuanto a la posibilidad de poder satisfacerlos. Como supuestos señala: 1) que pueda establecerse un dualismo entre: a) por un lado, aspectos empíricamente *universales* de la cultura que tienen su fundamento en realidades subculturales (biológicas, psicológicas...) y b) por otro lado, aspectos empíricamente *variables* que no tengan tales fundamentos; 2) que pueda establecerse que tales principios universales sean *substantivos*, es decir: que sean relevantes por su contenido y que no sean meras abstracciones vacías; 3) que pueda establecerse que esos principios están realmente fundados en procesos biológicos o psicológicos y no que se postule vagamente que están «asociados» con «realidades subyacentes» y 4) que tales principios puedan ser considerados como elementos centrales en una definición de la humanidad y que en comparación con ellos las particularidades culturales sean, claramente, de importancia secundaria o irrelevantes.

Ante tales supuestos Geertz arguye que, en primer lugar, hay un conflicto entre afirmar, por ejemplo, que «religión», «matrimonio» o «propiedad» son principios universales empíricos de toda cultura y darles un contenido específico. ¿Por qué? Porque decir que son universales empíricos quiere decir que «religión», «matrimonio», etc. tienen el mismo contenido, y decir eso supone

pasar por alto el hecho de que no lo tienen, dado que hay formas variadísimas de religión, matrimonio o propiedad. Así, ante la afirmación de que es universalmente propio de toda religión «la creencia en una vida después de la muerte» (Kluckhorn), replica que para que tales creencias resulten atribuibles a los confucianos, a los calvinistas o a los budistas al mismo tiempo, deben ser formuladas de forma tan abstracta y general que su afirmación como universal queda desvirtuada y sin fuerza. Y ello por la razón de que cada uno de estos tipos de creyentes entiende por «vida» y «muerte» una cosa, a la vez que tienen una concepción del tiempo («después de») completamente diferente. En segundo lugar, Geertz afirma que cuando se ha dissociado lo cultural, lo psicológico y lo biológico y se los ha elevado a planos científicos separados, autónomos y completos en sí mismos, es muy difícil volver a unirlos. La estrategia derivada de la concepción estratigráfica procede normalmente considerando «puntos de referencia invariantes», es decir: necesidades subyacentes de corte psicológico, biológico o social, y entonces considera los universales culturales como maneras institucionales de arreglárselas con tales necesidades. Pero el problema para Geertz es que no podemos establecer de un modo preciso y verificable las relaciones entre los distintos niveles. Es decir, nunca se pueden establecer genuinas interconexiones funcionales en las que el elemento cultural es función del nivel biológico o psicológico, etc.<sup>14</sup> En vez de interconexiones funcionales lo único que puede establecerse son analogías o paralelismos entre casos diferentes. Así las cosas, la propuesta es abandonar la anterior concepción y adoptar una posición sintética que se caracteriza por volver a fijarse en las particularidades culturales

14. Todo lo dicho respecto a la concepción estratigráfica explica que, en «Anti-antirrelativismo», afirme: «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 el 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».



y verlas y pensarlas como variables —junto a los factores biológicos, sociológicos y psicológicos— dentro del sistema unitario de análisis que supone una determinada cultura.

Así, tanto sus concepciones acerca del hombre como de la cultura, a la vez que la crítica del ideal explicacionista que la antropología ha tenido en cuanto disciplina empírica de pretensión científica, le abocan a un particularismo de consecuencias relativistas pero que en ningún caso, como vamos a ver, concluyen en un pirronismo ni epistemológico ni moral.

#### 4. *Comprensión sin empatía*

Al ser la cultura el contexto simbólico significativo en el que se inscriben los acontecimientos humanos, de lo que se trata es de interpretar el sentido y el valor de las acciones simbólicas de los hombres. Desde este punto de vista, las conductas modeladas por las diferentes culturas aparecen como un texto que hay que leer e interpretar, y comprender al otro «no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situarlas (que es el modo en que las cosas se pierden), sino en la exposición, mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposición; una concepción que de nuevo se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella».<sup>15</sup> Bien entendido que en esas descripciones interpretativas de las conductas pautadas culturalmente debe procederse como lo que Geertz llama una «descripción densa»: <sup>16</sup> desvelando la jerarquía estratificada de estructuras significativas donde se producen, perciben e interpretan las acciones simbólicas de los hombres. Pero hay algo más: esas descripciones deben tener una

15. *Conocimiento local*, ob. cit., pág. 20.

16. Véase *La interpretación de las culturas*, ob. cit. GEERTZ importa el término de la distinción que hace GILBERT RYLE entre «thick/thin description» en «The thinking of thoughts, what is "le penseur" doing» en *Collected Papers*, vol. 2, págs. 480 y sigs.

orientación émic. Veamos, en primer lugar, el sentido canónico de la distinción émic/étic, para después señalar su peculiar posición.

Los términos «émic» y «étic» designan dos modos de proceder en la investigación antropológica.<sup>17</sup> Aunque esa terminología es relativamente reciente, pues proviene del misionero y lingüista Kenneth Pike en 1954, de hecho la confrontación entre esos dos puntos de vista viene de lejos (de forma que el particularismo de Boas lo podríamos caracterizar como una defensa de la perspectiva émic, aunque el trabajo de Boas sea varias décadas anterior a la distinción de Pike). Y así puede decirse, como declara Geertz, que lo que se ha discutido bajo la sistematización de la oposición émic/étic se ha discutido también como descripciones desde dentro *versus* descripciones desde fuera, como descripciones en primera persona *versus* descripciones en tercera persona, o como teorías fenomenológicas *versus* teorías objetivistas.<sup>18</sup>

Una descripción émic es una descripción hecha en términos,

17. Los términos «étic/émic» provienen de generalizar el contraste que existe entre la *fonética* y la *fonología* (en inglés *phonetics* y *phonemics*). En efecto, la fonética se dedica a estudiar los aspectos *físicos* de los actos de habla. Resumiendo, podemos decir que se dedica a estudiar y clasificar los sonidos que resultan de la alteración de la corriente de aire, que exhalamos al hablar, cuando se tienen en cuenta elementos como la presión del aire, la glotis y las cuerdas vocales, la cavidad oro-nasal, etc. Así, teniendo en cuenta esos elementos, y sea cual sea la lengua, podemos clasificar los sonidos como de un determinado *tono* (mayor o menor elevación relativa de la línea de entonación); como sonidos *sordos* o *sonoros*; como *nasales* u *orales*, etc. Ahora bien, ocurre que no en todas las lenguas las diferencias fonéticas tienen la misma relevancia desde el punto de vista del significado. Por ejemplo, en las lenguas *tonales* —a diferencia del castellano que no lo es— la diferencia de tono de un mismo sonido puede hacer que el significado varíe absolutamente (es el caso del chino o del dobayo que tiene hasta cuatro tonos para cada sonido). Pues bien, la *fonología* estudia de qué modo los rasgos de los sonidos del habla se combinan para formar unidades significativas. De forma que el estudio fonológico siempre lo es de una lengua concreta, pues es en el interior de una determinada lengua donde se establecen esas diferencias significativas, teniendo cada lengua las suyas propias. La fonética es una disciplina que procede considerando todas las lenguas desde un punto de vista externo a las mismas, pues lo que hace es inventariar los sonidos y sus características, y para ello las nivela a todas considerándolas solamente en cuanto sistemas físicos.

18. *Conocimiento local*, ob. cit., pág. 74.

utilizando distinciones y contrastes que los agentes descritos consideren significativos, con sentido, reales, verdaderos o, en cualquier caso, apropiados. Una descripción *émic* queda falsada si los agentes descritos se muestran disconformes con la misma, o bien porque no admiten como real, significativo o adecuado lo que los etnógrafos concluyen, o bien si se demuestra que la descripción contradice el cálculo cognitivo por el cual los agentes informados llegan a establecer lo que es real, significativo o adecuado en general. Por contra, una descripción *étic* está hecha en términos que involucran conceptos considerados adecuados por la comunidad científica para llevar adelante su tarea de análisis antropológico. Contrariamente al caso anterior, una descripción *étic* no queda falsada porque los agentes descritos no encuentren significativo, real o adecuado lo que dice el estudio etnográfico sobre ellos. Una descripción *étic* queda verificada, en principio, cuando varios observadores independientes, usando de categorías y procedimientos similares, están de acuerdo en la formulación de un hecho y en su ocurrencia.<sup>19</sup>

Ante la disyunción de la oposición *émic/étic*, Geertz propone una posición que podríamos llamar ponderada y contextual.<sup>20</sup> Para ello se sirve de dos términos acuñados por el psicoanalista Heinz Kohut: *conceptos cercanos de la experiencia* y *conceptos distantes de la experiencia*. Un concepto cercano de la experiencia es aquel que un sujeto —un informante en este caso— puede naturalmente y sin esfuerzo usar para definir lo que él o sus compañeros ven, sienten, imaginan, etc., y que el sujeto entiende directamente cuando otros lo aplican. Un concepto lejano de la experiencia es el que varios tipos de especialistas usan para formular su tarea teórica, científica o filosófica. Por ejemplo, en el contexto de nuestra cultura, «amor» es de la primera clase y «objeto de catexis» es de la segunda.

Lo que hay que subrayar es que esta distinción importada por Geertz es, claramente, una distinción contextual y de grado («mie-

19. Véase HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, págs. 128 y sigs. Más sobre el asunto en HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, 1978, págs. 492 y sigs.

20. Véase «Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico», en *Conocimiento local*, ob. cit., *passim*.

do» es más cercano de la experiencia que «fobia»), y la diferencia no es una diferencia —para la antropología— normativa, en el sentido de que una clase de concepto sea preferible a otra. Desde luego el problema no consiste en imaginarse como uno de los analizados, ni en intentar «ponerse en su piel». Ciertamente, en un sentido, nadie sabe mejor que los nativos qué es lo que ellos piensan. Pero, en otro sentido, ésa es una obviedad simplemente falsa porque todas las gentes usan los conceptos cercanos de la experiencia de una manera espontánea e inconsciente, y sólo cuando, bajo cuestionamiento ajeno, se les llama a la reflexión, están dispuestos a reconocer que en sus descripciones hay implicados «conceptos» en absoluto.

Debe tenerse en cuenta que en la definición de análisis émic, cuando para señalar un criterio de falsación de una descripción se introduce la cláusula «si se demuestra que la descripción contradice el cálculo cognitivo por el cual los agentes informados llegan a establecer lo que es real, significativo o adecuado en general», se está estableciendo un criterio muy estricto. Porque puede darse el caso de que yo describiera un conjunto de conductas de un agente según las distinciones de su lenguaje y no por eso tendría que estar él de acuerdo con la descripción *concreta* que yo hiciera en ese lenguaje de *una* conducta suya particular. Por otra parte, cuando se habla de estrategias émic es fácil dejarse llevar por una imagen que, al generalizar un solo tipo de situación, sesga el asunto y lo deforma. Me refiero a que no siempre en las interpretaciones antropológicas se está en la situación de dos hablantes co-presentes. Adoptar una estrategia émic también ha de ser posible y pensable cuando la descripción interpretativa se refiere a situaciones pasadas. Es decir: puede plantearse una etnografía (¿o historia?),<sup>21</sup> de orientación émic cuando se trata de describir el amor

21. Para las relaciones entre antropología e historia, y cómo se diagnostica la confusión de esos, hasta hoy distintos, géneros, véase GEERTZ, «Historia y Antropología», en *Revista de Occidente*, n. 137, 1992. Es interesante comparar este texto con LÉVI-STRAUSS, «Historia y Etnología», en *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1993. Si tenemos en cuenta matizaciones posteriores de LÉVI-STRAUSS veremos que ambos autores, aunque con diversos puntos de vista, coinciden en no considerar un criterio de demarcación estricto entre ambas disciplinas.

**caballeresco.** En estas dos cuestiones planteadas la posición de Geertz puede salvar los escollos. Porque en el primer caso yo no tendría por qué renunciar a mi interpretación porque los agentes no estuvieran de acuerdo con mis descripciones (lo que supone que las entienden). En el segundo de los casos yo podría hacer una descripción orientada émicamente (a lo Geertz) despreocupándome de que los agentes ya no estén aquí como posibilidad de falsación.<sup>22</sup>

Así pues, el problema es qué tipo de papel juega cada tipo de concepto (cercanos o lejanos de la experiencia), o cómo, en cada caso, deben ser empleados para producir una interpretación que ni quede presa dentro de los horizontes de los interpretados (una etnografía de los brujos azande hecha por uno de ellos), ni, en el otro extremo, sea absolutamente insensible a los matices peculiares de su particularidad (una etnografía de la magia azande escrita por un físico nuclear). En este punto, Geertz extrajo las consecuencias epistemológicas de la publicación del *Diario en el sentido estricto del término* de Malinowski, donde éste expresa su disgusto por los lugares en los que se encuentra y sus problemas con, y su aversión por, los nativos que estudió. De forma que, más que hablar de las características psíquicas del etnógrafo —de sus sentimientos de empatía o de antipatía hacia los hombres objeto de su estudio—, lo que hay que ver es cómo se captan los conceptos cercanos de la experiencia de otras gentes y cómo se conectan con los distantes de la experiencia que los teóricos han fraguado para capturar las características generales de la vida social. Por tanto, el problema aquí no es moral sino epistemológico: qué pasa con la comprensión cuando desaparece la empatía. No se trata de convertirse en un nativo o en una bruja, se trata nada más y nada menos que de conversar con ellos a fin de, al comprenderlos, am-

22. Lo cual, por cierto, no obvia el problema de cuáles puedan y deban ser los criterios de validación de una descripción interpretativa en el contexto de varias interpretaciones en conflicto. Esta difícil cuestión desborda el marco de esta introducción, y para desarrollarla habría que aludir a las concepciones pragmáticas generales de Geertz. Creo, sin embargo, que este punto crucial no ha suscitado toda la atención que merece en su obra.

pliar el universo del discurso humano («ensanchar el papel que la razón desempeña en la historia», dice en «El pensar en cuanto acto moral»). Y para ello, en la interpretación de las formas simbólicas según las cuales se autoentienden los otros, tal peculiar movimiento intelectual consiste en un continuo desplazarse dialéctico desde el más local de los detalles a la más global de las estructuras, de forma que puedan ser puestos ambos aspectos a la vista simultáneamente. Hay que ir y venir entre el todo concebido a través de las partes y las partes concebidas a través del todo que las motiva. No puede saberse lo que es un juez de línea a menos que se sepa lo que es el fútbol y viceversa. Por eso dice Geertz que comprender una forma cultural es más parecido a captar un proverbio o un chiste que a una comunión. En cualquier caso, y es considerable la forma en que resuena aquí el final de la cita que más arriba hacemos de Winch, se trata de «reorganizar las categorías (las nuestras y las de otros pueblos...) de un modo tal que puedan divulgarse más allá de los contextos en los que se gestaron y adquirieron sentido originalmente con el fin de encontrar afinidades y señalar diferencias».<sup>23</sup>

Pero en cualquier caso, llegar a cumplir tal tarea, es decir, lle-

23. *Conocimiento local*, ob. cit., pág. 22. Creo que es conveniente, después de todo lo dicho, comparar la orientación émic de Geertz con un texto de Boas que, por su parte, expresa una posición mucho más tajante, exclusiva y normativa:

«En las ciencias naturales estamos acostumbrados a exigir una clasificación de los fenómenos expresada en una terminología concisa y no ambigua. El mismo término debe tener el mismo sentido cada vez que se use. Nos gustaría que en antropología ocurriera igual. Y mientras no nos salimos de los límites de una cultura somos capaces de clasificar sus rasgos con una terminología clara y definida: sabemos lo que quiere decir familia, Estado, gobierno. Pero tan pronto como traspasamos los límites de una cultura dejamos de saber hasta qué punto esos términos pueden corresponder a conceptos equivalentes. Si tratamos de aplicar nuestra clasificación a culturas alienígenas puede que combinemos formas que no pueden confundirse. La misma rigidez de las definiciones puede llevarnos a confundir los problemas esenciales implicados. *Si tenemos el propósito serio de entender los pensamientos de un pueblo, todo el análisis de la experiencia debe basarse en sus conceptos, no en los nuestros*», citado por HARRIS, *El desarrollo de la teoría...*, ob. cit., pág. 275. El subrayado final es mío: es en ese punto donde se muestra la diferencia entre el uno y el otro.

gar a visiones generales y sinópticas, sólo es posible a partir de comprensiones circunstanciadas y de detalle. No cabe buscar regularidades abstractas sobre la base de generalizaciones a partir de casos particulares, ni cabe una vez obtenidas estas generalizaciones dedicarse a subsumir casos particulares bajo leyes generales (desde luego las leyes generales de tipo causal quedan descartadas desde un punto de vista ontológico, pues ya dijimos que, para Geertz, la cultura en cuanto sistema dinámico de símbolos no se considera una entidad a la que pueda atribuirse eficacia causal alguna). De lo que se trata es de hacer lo que Geertz llama, por analogía con la medicina y el psicoanálisis, «inferencias clínicas»: empezar con una serie de significantes y buscar situarlos dentro de un marco de inteligibilidad. Como dice en *La interpretación de las culturas*: lo que se buscan son relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares. Dicho aún de otra manera: de lo que se trata no es de saber si, por ejemplo, el arte es universal (y decidir si el urinario de Duchamp, las máscaras Dagon y las pinturas rupestres son todos fenómenos subsumibles bajo la misma categoría, ya sea la de «formas expresivas» o cualquier otra); sino que se trata de hablar sobre tales cosas —la pintura rupestre, las máscaras y el famoso urinario— de una forma tal que dichos fenómenos arrojen luz unos sobre otros. Y la orientación émic, tal y como hemos visto que la entiende Geertz, lo permite.

Desde luego, descartada la explicación —entendida según el modelo nomológico-deductivo o inductivo-probabilístico— como proceder propio de la antropología se descarta el carácter predictivo de la misma. Sin embargo, los «marcos de inteligibilidad» no sólo deben ser operativos respecto a realidades pasadas, también se deben poder aplicar a realidades futuras: «El marco teórico dentro del cual se hacen las interpretaciones debe ser capaz de continuar dando interpretaciones defendibles a medida que aparecen a la vista nuevos fenómenos sociales». <sup>24</sup> De ello se desprenden consecuencias relativas al papel de la teoría en la etno-

24. *La interpretación de las culturas*, ob. cit., pág. 37.

grafía. Después de lo dicho parece obvio que en este enfoque es necesario que la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado que en el caso de las ciencias naturales; es decir: la teoría no debe desprenderse abruptamente de los conceptos «ceranos de la experiencia» de los estudiados. Si tenemos en cuenta que las interpretaciones deben estar orientadas émicamente, hay una tensión ineludible entre la necesidad de rescatar lo particular y efímero en «términos susceptibles de consulta» (es decir: entre la teoría «solidificada») y la interpretación de casos concretos de acción simbólica. En general, todo proceso hacia una teoría general de la interpretación cultural hará aumentar la tensión. El problema reside en una especie de equilibrio inestable. Esta tensión y este equilibrio corren paralelos a los existentes entre la reacción moral del antropólogo y la observación científica. Tal y como afirma en «El pensar en cuanto acto moral»: «el deslizamiento hacia el cientificismo, o del otro lado, hacia el subjetivismo, no es sino signo de que la tensión ya no puede soportarse, de que se han perdido los nervios y de que se ha optado por la supresión de, o bien la propia humanidad, o bien de la propia racionalidad».

Llegados aquí creo que carece de base la diatriba de Gellner que concluye afirmando que, más allá de las protestas de Geertz y de sus confesas intenciones, su punto de vista hermenéutico no puede sino abocarlo a declarar a los otros incomprensibles. De toda manera, si me he fijado en Gellner es como muestra de un estilo de pensamiento que va mucho más allá de él y viene de lejos. El relativismo de Geertz se debe a su particularismo, pero como hemos visto tal relativismo cultural no le compele a un pirronismo —escepticismo radical— ni en cuanto a la posibilidad de conocer las diferencias culturales, ni en cuanto a establecer juicios morales o críticas culturales. En cualquier caso, juzgar sin comprensión es claramente una ofensa contra la moralidad y embarcarse en el estudio de la diversidad cultural sin más fin que volver a encontrar lo ya sabido bajo apariencias distintas —lo propio, lo que todavía no lo es pero está en camino de serlo, o lo aberrante, absurdo o irracional visto con nuestros ojos— es, si no una estupidez, una pérdida de tiempo. Como dice Geertz: «Si lo que queríamos



eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa». Por eso, aunque parezca paradójico, un relativista puede sin incoherencia, como hace en «Los usos de la diversidad», prevenir contra un mal uso del aserto wittgensteiniano del *Tractatus*: «los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje». Porque, si bien es cierto que el significado se construye socialmente y que las tramas simbólicas en las que vivimos son las que definen cognitiva y moralmente el mundo en que vivimos, no es menos cierto que ello no me recluye en una mónada sin ventanas, pues dichas tramas pueden alterarse y ampliarse, alterándose y ampliándose así mi mundo. Para ello podemos aprovecharnos del hecho de que aquella diversidad cultural que antaño residía tan sólo en lejanos mares o frondosas selvas está hoy también en casa. Pero, también, hoy como ayer, cierta actitud moral es necesaria.

##### 5. *Hablando de traidores*

Para concluir, algunas consideraciones en torno a las dos traducciones que son de nuestra responsabilidad: «El pensar en cuanto acto moral» y «Los usos de la diversidad». Geertz ha insistido en una obviedad del mismo tipo que la de la carta robada del cuento de Poe: la etnografía es escritura de una determinada especie y toda investigación etnográfica acaba teniendo la forma de un determinado texto (artículos, ponencias, monografías...) que tiene un público lector bien determinado en principio. Y ello porque el discurso antropológico tiene como condición retórica tanto el «haber estado allí» como el «estar aquí». Esto último quiere decir que no hay que perder de vista el hecho de que el discurso antropológico es un discurso, hoy más que nunca, universitario y académico en general.<sup>25</sup> Por ello «hay un contrato narrativo muy minuciosamente redactado y respetado entre el escritor y el lector. Los presupuestos sociales, literarios y culturales comunes al autor y su público están tan profundamente arraigados e institucionalizados que signos casi im-

25. Véase *El antropólogo como autor*, ob. cit., págs. 139 y sigs.

perceptibles son capaces de transmitir mensajes importantes». <sup>26</sup>

Nadie como Geertz ha subrayado y reivindicado esa noción de autoría para el antropólogo que, como explicó Foucault, hoy se asocia con los textos literarios pero no con los científicos. Estos últimos exhiben una secuencia de verdades anónimas demostradas y redemostrables; de los literarios, sin embargo, podemos preguntarnos quién los escribió y con qué intenciones. Podemos aplicar a Geertz su propio *dictum*, preguntarnos cuáles son los presupuestos de su escritura y de paso señalar las dificultades de la traducción. Porque el caso es que Geertz se place en mostrarnos que su escritura está de acuerdo con el *collage* cultural que él señala y con la confusión de géneros que impera. Sus textos están cuajados de referencias a la historia de la antropología, la literatura, la crítica literaria, a los más diversos campos y escuelas de la reflexión filosófica, la historia, al mundo de los *media* y también a la *vie mondaine*. Y así en tres líneas nos podemos encontrar una referencia a un filósofo de la mente como Thomas Nagel, a un modisto parisino de los años veinte y a un predicador cuya relevancia se debe a su presencia macabra en los medios de comunicación del mundo entero.

Este piélagos de referencias y cosmopolitismo no sólo está al servicio de la argumentación sino de una ironía mordaz que ha tenido la virtud de irritar a muchos. No hay prosa más distante que la de Geertz y Gellner, pongamos por caso. Este último, serio y amante de la aridez, que cree propia de la ciencia estricta, resulta al cabo más insultante que el primero, al cual acusa de ello. Esa prosa plagada de referencias cultas y populares, el gusto por el matiz y su compulsión polémica, se expresan en una escritura muy fluida que gusta de las frases de período largo. Todo ello redundando en una puntuación que para el traductor es una tortura y en un vocabulario de muy amplio espectro. Desde luego en nuestra traducción no ha sido difícil sentir el malestar de la traición.

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ  
Universidad de Valencia

26. GEERTZ, «Diapositivas antropológicas», en TODOROV, T. (comp.), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar Universidad, Madrid, 1988, pág. 103.



EL PENSAR  
EN CUANTO ACTO MORAL



# EL PENSAR EN CUANTO ACTO MORAL: LAS DIMENSIONES ÉTICAS DEL TRABAJO ANTROPOLÓGICO DE CAMPO EN LOS NUEVOS ESTADOS

## I

Cuando trato de recapitular lo que, por encima de todo lo demás, he aprendido en mi esfuerzo por hacerme con la desmadejada prolijidad de la obra de John Dewey, me encuentro con la sucinta y escalofriante doctrina de que el pensamiento es conducta y debe ser juzgado moralmente como tal. No se trata de la idea de que pensar es un asunto serio, idea por la que parecen distinguirse estos últimos filósofos de Nueva Inglaterra; todos los intelectuales miran las producciones del espíritu con cierta estima. Se trata del argumento de que la razón por la cual el pensar es serio es porque éste es un acto social y de que uno es por ello responsable de éste como de cualquier otro acto social. Acaso más incluso, pues es, a la larga, el acto social de mayores consecuencias.

Dicho brevemente: Dewey trae el pensar al mundo de lo público, donde el juicio ético puede acceder a él. Para algunos, esto parece degradarlo terriblemente, convertirlo en una cosa, un arma, una posesión o algo igualmente ordinario. Los moralistas revolucionarios —pues esto es lo que era en definitiva Dewey, pese a lo extraño de su expresión— no son nunca muy apreciados, especialmente por aquéllos, en este caso usuarios de los mercados intelectuales, a quienes tan severamente llaman a cuentas. Casi siempre son tachados, como él lo ha sido, de socavar prácticas establecidas y de corromper a los jóvenes. Con todo, para bien o para mal, normalmente tienen efecto: las prácticas, si bien no del todo socavadas, sí quedan, al menos, conmovidas; los jóvenes, si no corrompidos, sí al menos inquietos. A partir de Dewey, ha sido

mucho más difícil considerar el pensar como una abstención de la acción; el teorizar, como una alternativa al compromiso; y la vida intelectual, como una especie de regla monástica secular exenta de responsabilidad por su dedicación a lo santo.

En ninguna otra parte ha sido esto más cierto que en las ciencias sociales. Como quiera que estas ciencias se han desarrollado técnicamente, la cuestión de su estatus moral se ha ido haciendo cada vez más acuciante. Aun así, desde un punto de vista a lo Dewey, la mayoría de los debates suscitados por este asunto se han desenfocado, pues rara vez se han basado en un examen circunstanciado de lo que tal investigación sea como una forma de conducta. Los humanistas claman porque consideran que los científicos sociales están barbarizando el mundo y arrebatándole todo su fondo; mientras que los científicos sociales creen estar salvándolo —o que lo van a lograr pronto, si es que sus fondos se ven incrementados—. Pero la calidad moral de la experiencia de los científicos sociales en activo, la vida ética que llevan mientras se dedican a sus investigaciones, no se discute prácticamente nunca excepto en sus términos más generales. Esto, que debería ser una profunda investigación de un aspecto central de la conciencia moderna, ha quedado desgraciadamente en un intercambio de opiniones de familia entre guardianes del juego cultural, como Jacques Barzun, y fundamentalistas científicos, como B. F. Skinner, acerca de los terribles o maravillosos efectos que el estudio sistemático del hombre ha tenido, está teniendo o va a tener antes de lo que nos pensamos.

Con todo, el impacto de las ciencias sociales sobre el carácter de nuestras vidas vendrá finalmente determinado más por el tipo de experiencia moral que éstas encarnen, que por sus meros efectos técnicos o por cuánto dinero les esté permitido gastar. Al ser el pensamiento conducta, los resultados del pensamiento reflejan inevitablemente la calidad del tipo de situación humana en la que se obtuvieron. Los métodos y teorías de la ciencia social no son producidos por ordenadores, sino por el hombre; y, en su mayor parte, por hombres que no trabajan en laboratorios, sino en el mismo mundo social en el que se aplican los métodos y al que per-

tenecen las teorías. Es precisamente esto lo que imprime a toda esta empresa su especial carácter. La mayor parte de la investigación social científica implica encuentros directos, estrechos y más o menos molestos con los inmediatos detalles de la vida contemporánea, encuentros de una clase que difícilmente ayuda, sino que más bien afecta a las sensibilidades de los hombres que la practican. Y, como quiera que cualquier disciplina es lo que los hombres que la practican hacen de ella, estas sensibilidades resultan tan dependientes de su constitución, como las sensibilidades de una época lo son de su cultura. Una valoración de las implicaciones morales del estudio científico del hombre que vaya a consistir en algo más que en elegantes mofas o descerebradas celebraciones debe comenzar con un reconocimiento de la investigación científica como una variedad de la experiencia moral.

Proponer, después de tal preámbulo, mi propia experiencia como un objeto apropiado para la evaluación puede acaso sugerir cierta pretenciosidad. Ciertamente, el riesgo de amaneramiento no debe ser rechazado a la ligera. Discutir las propias percepciones morales en público supone siempre una invitación a la hipocresía y, lo que es peor, a acariciar la idea de que hay algo particularmente noble en el mero hecho de haber sido suficientemente refinado por haberlas tenido. Incluso aquel que se odia inveteradamente a sí mismo se enorgullece, como puso de manifiesto Nietzsche, de su finura moral a la hora de percibir tan agudamente lo desgraciado que es.

Ahora bien, si yo propongo discutir aquí algunas de las dimensiones éticas de mi propia experiencia investigadora, no es porque las considere únicas o especiales. Sospecho, más bien, que son comunes a la idea de universalidad que se da entre quienes están entregados a un trabajo similar, y que son por ello representativas de algo más que de ellas mismas o de mí mismo. Y lo que es más importante todavía: dado que mi trabajo ha tenido que ver con los nuevos Estados de Asia y África (o, para ser más precisos, con dos de ellos, Indonesia y Marruecos) y con el problema general de la modernización de las sociedades tradicionales, es quizá particularmente apropiado para una evaluación de la inves-



tigación social como una forma de conducta y de las implicaciones que deben extraerse en el caso de la ciencia social en cuanto fuerza moral. Se diga lo que se diga de tal investigación, desde luego lo que no se puede afirmar es que se centra en cuestiones triviales o que está desvinculada de los intereses humanos.

Por descontado, éste no es el único tipo de trabajo que los científicos sociales están llevando a cabo, ni tampoco el único que hacen los antropólogos. Se suscitarían otras nuevas percepciones, se aprenderían otras lecciones, al examinar otros tipos, y una evaluación general sobre el impacto de la ciencia social en nuestra cultura debería tener en cuenta a todos ellos. A lo que apuntan las siguientes reflexiones, dispersas y necesariamente algo personales, es a contribuir al asentamiento del debate acerca del estatus moral de la ciencia social sobre una base más firme, y no a proponer mis experiencias o mi propia línea de trabajo como canónicas.

## II

Una de las más inquietantes conclusiones a las que me ha llevado la reflexión acerca de los nuevos Estados y sus problemas es que tal reflexión es bastante más efectiva a la hora de exponer los problemas que a la hora de descubrir sus soluciones. Existe un diagnóstico y un aspecto terapéutico en nuestro interés científico en estas sociedades y, por la naturaleza del caso, el diagnóstico parece proceder infinitamente más deprisa que el remedio. Por tanto, un resultado de periodos dilatados, detallados y cuidadosos de investigación se traduce habitualmente en un más hondo reconocimiento de que los nuevos Estados se encuentran verdaderamente en algún tipo de aprieto. La emoción que produce este tipo de recompensa al paciente trabajo es algo así como lo que imagino sentiría Charlie Brown cuando, en una tira de *Peanuts*, Lucy va y le dice: «¿Sabes cuál es el problema contigo, Charlie Brown? El problema contigo es que tú eres tú». Tras una escena de muda apreciación de la lógica de esta observación, Charlie le pregunta: «¿Bueno, y qué puedo hacer?» y Lucy responde: «Yo no doy consejo alguno. Me limito a señalar las raíces del problema».

Las raíces del problema en los nuevos Estados son bastante profundas y la investigación social sirve a menudo para poco más que para mostrar precisamente lo profundas que son. Cuando se llega a dar un consejo, lo que se ha descubierto parece normalmente ser más útil a la hora de señalar modos de cómo la insostenible situación presente podría empeorar (como probablemente ocurra), que modos de cómo podría ser mejorada. El aforismo de Francis Bacon me parece cada día notablemente menos axiomático: el conocimiento —al menos, el tipo de conocimiento que yo he sido capaz de obtener— no siempre tiene mucho que ver con la eficacia (*power*).

Todo esto no es un mero ataque de pesimismo sentimental por mi parte; es un aspecto inquebrantablemente objetivo de la investigación social en los nuevos Estados. Como evidencia de esta afirmación, permítanme presentar por un momento un problema que es fundamental, no sólo en Indonesia o Marruecos, donde me lo he encontrado, sino prácticamente en todos los nuevos Estados: la reforma agraria.

Este problema aparece de forma bastante diferente, incluso opuesta, en Indonesia y en Marruecos, por razones a la vez ecológicas, históricas y culturales. Pero, en cualquiera de ambos lugares, el analizarlo sistemáticamente no consiste sólo en apreciar por primera vez lo grave que es en cuanto problema, sino en descubrir los factores que lo hacen tan recalcitrante; y estos factores resultan ser muy semejantes en ambos lugares. En particular, a corto plazo, en ambas situaciones se da una radical incompatibilidad entre los dos fines económicos que conforman aquello en lo que consiste una reforma agraria de largo alcance: el progreso tecnológico y una mejora del bienestar social. Hablando de forma menos abstracta, por el momento parecen anhelos directamente contradictorios un radical aumento de la producción agrícola, por un lado, y una significativa reducción del des-(o sub-)empleo rural, por otro.

En Indonesia, y en particular en su corazón javanés, donde las densidades de población superan los 1.500 habitantes por milla cuadrada, esta contradicción se expresa en términos de un modo

de explotación extraordinariamente intensiva desde el punto de vista del trabajo, pero, en su conjunto, altamente productivo. Los innumerables bancos de arroz de tercio y de cuarto de acre que cubren Java, Bali y determinadas regiones de Sumatra y las Célebes, se trabajan casi como si fueran jardines —o, acaso más exactamente, enormes invernaderos—. Prácticamente todo se hace a mano. Se utilizan herramientas muy simples (y también muy ingeniosas). Multitud de peones provenientes de la enorme población rural trabajan con extremo cuidado y gran meticulosidad.

El que se quiera o no llamar a estos trabajadores «subempleados» depende de las definiciones. Ciertamente, la mayoría de ellos contribuye de alguna manera a la alta tasa de producción por acre; con igual certeza, estarían mejor empleados en algún otro sitio, si es que existiera ese algún otro sitio donde emplearlos y si tuvieran a su alcance medios mecanizados con los que llevar a cabo sus tareas agrícolas. Sin embargo, no los hay. Y es aquí donde está la dificultad: un progreso tecnológico de serio alcance (esto es, al margen de cambios marginales como el aumento en la fertilización y la mejora en la elección de las semillas) significa el masivo desplazamiento del trabajo rural y ello es impensable en las actuales circunstancias. Como puso de relieve un economista holandés, el trabajo agrícola de Java podría realizarse haciendo uso de la moderna tecnología con el diez por ciento de la actual mano de obra, pero ello dejaría famélico al otro noventa por ciento.

Llegados a este punto, siempre aparece alguien, que recuerda lo que fue de los horribles presagios de Malthus en lo referente a Europa, para decir «¡industrialización!». Pero, ¿cómo se debe financiar la industrialización en un país donde el vasto campesinado consume masivamente lo que produce y donde la escasa exportación va destinada en su mayor parte a asegurar la subsistencia de las masas urbanas? ¿Y cómo, incluso aunque pueda financiarse, puede alcanzar tal envergadura (y en estos días de la automatización, de tal clase) como para absorber más allá de una diminuta fracción del trabajo que liberaría una auténtica revolución agrícola en Java?

En esencia, enfrentado a una elección entre mantener el em-

pleo y aumentar la producción por trabajador, el agricultor javanés «elige» (palabra absurdamente voluntarista cuando se usa en este contexto) mantener el empleo sin importarle el nivel de bienestar. De hecho, ha estado haciendo esta «elección» en prácticamente cualquier coyuntura desde hace al menos cien años. Se hace difícil ver qué otra cosa podría haber hecho en esas circunstancias o qué otra cosa puede hacer ahora.

Desde luego, la situación no es tan negra. Simplifico por motivos de argumentación y de énfasis. Hay algunas otras cosas (la mejora de los niveles educacionales, el despertar de las aspiraciones populares) que deben hacerse constar en el balance. Pero tampoco es como para echar las campanas al vuelo. Existe la estrecha conexión entre la tecnología que absorbe el trabajo y el intrincado sistema social de los pueblos. Existe también la completa trabazón de los procesos de parcelación de la tierra, cultivos múltiples y arriendos compartidos que los hace mucho más difícilmente reconvertibles. Y existe el siempre creciente énfasis en cultivos de subsistencia y el consecuente declive de la crianza de animales y de las granjas mixtas. Dondequiera que se mire, las arterias se endurecen.

La situación marroquí presenta un panorama a primera vista bastante diferente, pero, examinado de cerca, no mucho más brillante. A pesar de que la población está creciendo con alarmante rapidez, su pura masa no constituye todavía un problema tan imponente como lo es en Indonesia. Más que un patrón de explotación altamente intensivo desde el punto de vista del trabajo, pero a su vez también altamente productivo, se da una separación entre modernos granjeros a gran escala (a menudo a *muy* grande escala —2.500 acres y más—), en su mayor parte franceses, y granjeros tradicionales a muy pequeña escala (cuatro y cinco acres), todos ellos marroquíes. Los primeros están altamente mecanizados —probablemente más incluso que muchos de sus compatriotas en Francia— y, en su mayor parte, son bastante productivos. Los segundos no sólo no están mecanizados, sino que además el nivel de su tecnología tradicional es, al contrario que el de Java, muy bajo. Como trabajan tierras marginales en lo que es como mucho (de

nuevo en contraste con Java) un paraje ecológico extremadamente difícil, son notablemente improductivos. Un epítome estadístico, aunque sea sólo aproximado, pone de manifiesto la situación con suficiente brutalidad: alrededor de la mitad del uno por ciento de la población rural —unos 5.000 colonos europeos— cultiva aproximadamente el siete por ciento de las tierras del país, contribuye con alrededor de un 15 por ciento a su producción agrícola total y representa más o menos el sesenta por ciento de sus ingresos por exportación agrícola (treinta por cien del total).

Así pues, la imagen es clásica y clara. Como también lo es el dilema que presenta. Por una parte, el mantenimiento de una situación constituida por pudientes granjeros foráneos a gran escala entre los miserables agricultores indígenas a pequeña escala no es, por encima y más allá de su injusticia social, un modelo que vaya a perdurar durante mucho tiempo en el mundo post-colonial y es, de hecho, un modelo que ya ha comenzado a verse alterado. Por otra parte, la desaparición de tales granjeros y su sustitución por campesinos plantea, al menos en principio y quizá por mucho tiempo, la amenaza de una caída en la producción agrícola y en las ganancias en los intercambios internacionales, algo que un país al borde de una crisis demográfica y acosado por los galopantes problemas habituales de la balanza de pagos no es capaz de considerar con la adecuada ecuanimidad.

De la misma manera que en una situación como la de Indonesia la primera respuesta es pensar en la industrialización, en una situación de este tipo se piensa en la reforma agraria. Pero a pesar de que la reforma agraria puede desplazar —como de hecho lo está haciendo— a los colonos de manera bastante fácil, ella no puede por sí misma transformar a los pobres agricultores tradicionales en modernos y capaces granjeros. De hecho, como tiende, dadas las presiones populares, a traer consigo la parcelación extensiva con la consiguiente descapitalización de las grandes fincas, viene a significar un paso en la misma dirección que en el caso de Indonesia: escoger niveles más altos de empleo rural por encima de la racionalización económica. Este tipo de «elección» es, a pesar de sus atractivos en cuanto al bienestar, de lo más dudosa,

dado un emplazamiento físico donde las técnicas avanzadas son necesarias no sólo para prevenir el descenso en la producción, sino para evitar un progresivo deterioro del entorno hasta niveles prácticamente irreversibles.

Pero lo contrario es igualmente dudoso: el mantenimiento de un enclave de prósperos granjeros foráneos (o, como es cada vez más el caso, de granjas estatales altamente mecanizadas y dirigidas por elites) en medio de una creciente masa de empobrecidos proletarios rurales. En Indonesia, los marxistas siempre han pasado algún apuro a la hora de identificar a sus familiares enemigos de clase de forma que pudieran culparles de la pobreza de los campesinos; siempre ha habido escasa oferta de kulaks. Pero en Marruecos, sus argumentos gozan de una plausibilidad no tan superficial. La situación marroquí es bastante revolucionaria. El único problema reside en que es difícil ver cómo la revolución podría llevar a otra cosa que a unos niveles de vida en descenso y a una completa hipoteca de cualquier posibilidad futura de ganancia alguna, ganancia por otro lado marginal y a corto plazo, que iría a parar a un pequeño porcentaje de la actual población rural. Aun admitiendo que el cálculo es extremadamente tosco, si, como se ha estimado, (hacia 1960) el sesenta por cien de la población rural no tiene tierra alguna en propiedad y los colonos poseen alrededor de dos millones de acres, entonces redistribuir las tierras de los franceses en, digamos, parcelas de diez acres reduciría la población carente de propiedad en aproximadamente un tres por ciento —la tasa anual de incremento demográfico.

De nuevo, la situación no es en realidad ni tan desoladora ni tan simple. Una discusión más equilibrada debería mencionar los denodados esfuerzos realizados para elevar el nivel tecnológico de la agricultura de los labradores, el nivel relativamente alto de realismo de las políticas del gobierno marroquí comparadas con las de Indonesia, etc. Pero mi tesis en este punto es meramente que, tanto en Marruecos como en Indonesia, la tarea de ordenar, por una parte, la necesidad de **mantener y aumentar la producción agrícola** y, por otra, la de **mantener y aumentar el empleo agrícola**, es extremadamente difícil. Los dos fines simultáneos de la ge-

nuina reforma agraria —el progreso tecnológico y la mejora en el bienestar social— tiran muy fuertemente en direcciones opuestas; y cuanto más profundamente se introduce uno en el problema, tanto más patente se hace este desagradable hecho. En verdad, si en estos momentos me siento ligeramente más optimista acerca de la situación marroquí que de la de Indonesia, me temo que ello es así sólo porque no he estado estudiándola durante tanto tiempo.

Pero mi intención aquí no es la de predicar la desesperanza, una desesperanza que de hecho no siento, sino la de sugerir algo respecto de cómo se encarna el aspecto moral en el tipo de trabajo que yo realizo. El desequilibrio entre la capacidad para reconocer el problema, o al menos parte del problema, y la capacidad para encontrar algo que pudiera mitigarlo no se limita, en la investigación de los nuevos Estados, al ámbito de la reforma agraria; es omnipresente. En la educación, uno se enfrenta al conflicto entre la necesidad de mantener los estándares y la necesidad de ampliar las oportunidades; en la política, al conflicto entre la necesidad de un liderazgo racional y una organización eficaz y la necesidad de vincular a las masas en el proceso gubernamental y de proteger la libertad individual; en la religión, con el conflicto entre la necesidad de prevenir el agotamiento espiritual y la de evitar la petrificación de actitudes obsoletas. Y así sucesivamente. Al igual que el problema de ordenar la producción y el empleo, estos dilemas no se dan exclusivamente en los nuevos Estados. Pero allí son, por lo general, más graves, más apremiantes y de más difícil tratamiento. Por continuar con la imagen médica, el tipo de atmósfera moral en la que alguien profesionalmente comprometido con la reflexión acerca de los nuevos Estados se encuentra, con frecuencia no me parece del todo incomparable con aquella del oncólogo, que sólo puede esperar la curación de algunos de sus pacientes y que dedica la mayor parte de su esfuerzo a exponer detalladamente severas patologías ante las que nada puede hacer.

## III

Todo esto se mueve, sin embargo, a un nivel más bien impersonal, meramente profesional; y uno lo lleva mejor o peor apelando al acostumbrado estoicismo vocacional. A pesar de lo ineficaz que pueda ser un enfoque científico de los problemas sociales, siempre será más eficaz que las alternativas existentes: cuidar de nuestro jardín, dar vueltas salvajemente en la oscuridad, o encenderle unas velas a la Virgen. Pero existe otra peculiaridad moral de la experiencia del trabajo de campo en los nuevos Estados que es bastante más difícil de neutralizar, puesto que, al ser tanto más personal, repercute bastante más cerca de casa. Se hace difícil formularla adecuadamente para alguien que no la ha experimentado o, incluso, si a eso vamos, para uno mismo. Trataré de expresarlo en términos de una noción de un tipo especial de ironía —la «ironía antropológica».

La ironía reside, por supuesto, en una percepción de la manera en que la realidad simplemente se mofa de los pareceres humanos respecto de ella y reduce las actitudes grandilocuentes y las magnas esperanzas a la parodia de sí mismas. Las formas habituales que ello toma son suficientemente conocidas. En la ironía teatral, la deflación resulta del contraste entre lo que el personaje cree que es su situación y lo que el público sabe realmente de ella; en la ironía histórica, de la inconsistencia entre las intenciones de personajes soberanos y los resultados naturales de las acciones procedentes de tales intenciones. La ironía literaria reside en una momentánea complicidad de autor y lector frente a las estupideces y decepciones propias de la vida cotidiana; la ironía socrática, o pedagógica, reside en suponer el conocimiento para acabar parodiando la arrogancia intelectual.

Pero el tipo de ironía que aparece en el trabajo de campo antropológico, pese a no ser menos efectivo a la hora de desinflar las ilusiones, no se parece demasiado a ninguno de los anteriores. No es teatral, porque tiene **doble filo: el actor ve a través del público tan claramente como el público a través del actor. No es histórica, porque no es causal: no es que nuestras acciones, por la lógica**



interna de los acontecimientos, produzcan efectos contrarios a los que pretendían (aunque esto también ocurre en ocasiones), sino que nuestras predicciones acerca de qué va a hacer otra gente, nuestras expectativas sociales, se ven constantemente sorprendidas por lo que dicha gente hace realmente con independencia de nuestra propia conducta. No es literaria, porque los contendientes no sólo no compiten en la misma liga, sino que se encuentran en universos morales diferentes. Y tampoco es socrática, pues lo que se parodia no es la arrogancia intelectual, sino la mera comunicación del pensamiento —y no a través de un conocimiento supuesto, sino de un esfuerzo de comprensión completamente honesto, casi diríamos severo.

En el trabajo de campo, la manifestación de grandes equívocos en lo que se refiere al carácter de una situación comienza casi siempre por parte del informante, aunque, por desgracia para la autoestima del investigador, no termina allí. Las primeras indicaciones, que apuntan hacia firmes demandas de ayuda material y humana, aunque complicadas de atender, se ajustan con imparcialidad a las necesidades. Estas demandas no desaparecen nunca y nunca dejan de tentar al antropólogo hacia el ofrecimiento de chucherías y abalorios como fácil (e inútil) modo de establecer relaciones con los nativos o de acallar su sentido de culpa por ser un príncipe entre indigentes. Sin embargo, las demandas pronto se convierten en rutinarias y, pasado un tiempo, uno desarrolla incluso una cierta resignación hacia la idea de ser considerado, incluso por los amigos de mayor confianza, tanto en cuanto persona como en cuanto fuente de ingresos. Uno de los beneficios psicológicos marginales de la investigación antropológica —al menos yo lo veo como beneficio— es que te enseña qué se siente al ser considerado un imbécil y ser tratado como un objeto, y cómo soportarlo.

Sin embargo, resulta mucho más difícil de llevar a buen término otro tipo de discrepancia, muy estrechamente ligada a la anterior, entre la manera en que yo suelo ver las cosas y la manera como suelen hacerlo la mayoría de mis informantes. Ello resulta más difícil aún porque concierne no sólo al contenido inmediato

de nuestra relación, sino al más amplio significado de tal contenido, a su trasfondo simbólico. Para todos los informantes más tradicionales (y uno ya no encuentra casi ninguno de ellos) represento una ejemplificación, una muestra andante, del tipo de oportunidades que la vida pronto va a brindarles a ellos mismos, o, si no a ellos, sí al menos con toda seguridad a sus hijos. Como indicaban mis anteriores observaciones acerca de los problemas y las soluciones, estoy bastante menos seguro de ello de lo que lo están los nativos y el resultado de esta creencia, desde el punto de mis propias reacciones, es lo que considero «el problema de la fe conmovedora». No resulta del todo cómodo vivir entre personas que sienten que van a heredar repentinamente unas enormes posibilidades, que con seguridad tienen todo el derecho del mundo a poseer, pero que con toda probabilidad no recibirán.

Tampoco facilita las cosas el hecho de que uno parezca, a sus ojos, haber sido ya premiado con un legado de este tipo (como uno efectivamente lo ha sido, aunque no hasta el extremo que ellos suelen imaginar). Uno se encuentra, lo quiera o no, en una postura moral en algún sentido comparable a la del burgués que le pide al pobre que sea paciente, que Roma no se hizo en un día. Uno no pronuncia realmente este tipo de homilía; al menos no más de una vez. Pero la postura es inherente a esta situación —no importa lo que uno haga, piense, sienta o desee— en virtud del hecho de que el antropólogo es, aunque lo sea sólo marginalmente, un miembro de las clases más privilegiadas del mundo. Y, a pesar de todo, excepto en el caso de que éste sea increíblemente ingenuo o de que se engañe descaradamente a sí mismo (o, como a veces ocurre, ambas cosas), difícilmente puede llegar a creer que el informante, o los hijos del informante, estén a punto de sumarse a él como miembros de esa elite transcultural. Es esta radical asimetría, a la vista de lo que son las oportunidades reales que la vida va a brindar al informante (y más allá de él, a su país), especialmente cuando va unida a un acuerdo acerca de cuáles debieran ser esas oportunidades, la que reviste a la situación del trabajo de campo con ese especialísimo tono moral que yo considero como irónico.

Es, en primer lugar, irónico, porque las instituciones sociales

de las cuales el antropólogo mismo es un producto ejemplar, y que él valora consecuentemente en un grado bastante alto, no parecen ser para sus informantes las alamedas hacia la fortuna que fueron para él: el antropólogo es una muestra de bienes que no están, a pesar de su parecido superficial con productos locales, al alcance efectivo en los mercados domésticos. Ello es especialmente apreciable en el caso de la educación, donde el problema de la «fe conmovedora» aparece en su forma más aguda. Se halla muy extendida la noción de que la escuela es una varita mágica que transformará sus propias oportunidades en la vida, como niño marroquí o indonesio, en aquellas de las que están rodeados los niños americanos, franceses u holandeses. Para una muy pequeña minoría de los que ya están bien establecidos, lo será y las transformará. Pero para la inmensa mayoría no podrá más que transformar niños carentes por completo de toda formación en niños ligeramente formados. Esto es un logro por sí mismo nada despreciable. La rápida difusión de la educación popular es uno de los fenómenos más alentadores en el generalmente desalentador panorama de los nuevos Estados, y si ello requiere ilusión para sustentarse, entonces deberemos ilusionarnos. Pero para gente con ideas más elevadas, ideas estimuladas por el fanático optimismo del nacionalismo radical, este tipo de avance marginal no es en absoluto la idea que ellos tienen en mente. Parecidas confusiones entre esperanzas y posibilidades se centran en torno al funcionariado y a la propiedad de maquinaria y de vivienda en las grandes ciudades; y en lo referente al país en su conjunto, en torno a la planificación económica, el sufragio popular y la diplomacia inspirada en los principios de la tercera fuerza. Esas instituciones e instrumentos tienen su lugar en cualquier genuino intento de reconstrucción social; de hecho, tal reconstrucción es, según toda probabilidad, imposible sin ellos. Pero ellos no son los milagrosos obreros que su reputación proclama. La así llamada revolución de las expectativas crecientes lleva todas las trazas de acabar siendo una revolución de los crecientes desengaños, hecho éste que el antropólogo, que después de todo volverá a su residencia más o menos en un año, puede permitirse ver con bastante mayor claridad

de lo que lo hacen sus demasiado comprometidos informantes. Como mucho, éstos sólo pueden permitirse, con dificultad y conscientes sólo a medias, sospecharlo.

Esta sensación de que uno ve su relación con sus propios informantes con la vista despejada sería, sin embargo, más agradable de no ser por otro giro en la situación que suscita serias dudas sobre este supuesto hecho. Pues, si el antropólogo es en gran medida ciertamente irrelevante por lo que al destino de sus informantes respecta y si se rige por intereses que, salvo en los casos más tangenciales, no coinciden con los de éstos, ¿en qué se basa el que tenga derecho a esperar que ellos lo acepten y le ayuden? En este tipo de trabajo, uno se encuentra entre hombres necesitados que albergan la esperanza de progresos radicales en sus condiciones de vida, progresos que no parecen precisamente inminentes. Además, uno es un tipo de benefactor precisamente de la clase de mejoras que ellos andan buscando, que también está obligado a pedirles caridad —y lo que es casi peor, habiéndosela concedido a ellos—. Esto debería ser una cura de humildad y, por ello, una enriquecedora experiencia, pero muy a menudo es simplemente una experiencia desorientadora. Todas las racionalizaciones familiares que tienen que ver con la ciencia, el progreso, la filantropía, la ilustración y la desinteresada pureza de la dedicación suenan falsas y uno se encuentra abandonado, éticamente desarmado, para lidiar con una relación humana que debe justificarse una y otra vez en los términos más inmediatos. Moralmente uno regresa al nivel del trueque: su moneda es innegociable, sus créditos se hallan todos agotados. Lo único que uno tiene que dar realmente para evitar la mendicidad (o —para no pasar por alto el método de las chucherías y los abalorios— el soborno) es a sí mismo. Éste es un pensamiento alarmante, y la respuesta inicial al mismo es la aparición de un apasionado deseo de convertirse en alguien personalmente apreciable para nuestros informantes —esto es, un amigo— para mantener el propio respeto. La idea de que uno ha obtenido un éxito extraordinario en esta materia es la cara que le toca al investigador en la moneda de la fe conmovedora: él cree en la comunión transcultural (la llama «compenetración») de la mis-

ma manera que los sujetos de su estudio creen en el mañana. No es de extrañar que tantos antropólogos dejen sus campos de trabajo viendo en los ojos de sus informantes unas lágrimas que, estoy bastante seguro, no están realmente allí.

No quisiera ser malinterpretado en este punto. Del mismo modo que no tengo la impresión de que un progreso social significativo en los nuevos Estados sea imposible, tampoco la tengo de que el contacto humano genuino a través de las barreras culturales sea imposible. Si no hubiera visto una cierta cantidad de lo primero y experimentado, aquí y allá, en cierta medida lo segundo, mi trabajo me hubiera resultado insoportable. Lo que estoy señalando, en ambos casos, es una enorme presión tanto en el investigador como en sus sujetos, para considerar estas metas como cercanas cuando de hecho están lejos, como seguras cuando no son más que deseadas y como cumplidas cuando, como mucho, sólo nos hemos aproximado. Esta presión nace de la asimetría moral inherente a la situación del trabajo de campo. Por ello no es del todo evitable, sino que es parte del carácter éticamente ambiguo de esa situación como tal. De una manera en absoluto adventicia, la relación entre un antropólogo y su informante descansa sobre un conjunto de ficciones parciales reconocidas sólo a medias.

Mientras sigan siendo no más que ficciones parciales (y así, también verdades parciales) y reconocidas sólo a medias (esto es, también medio oscurecidas), la relación progresa suficientemente bien. El antropólogo se mantiene por el valor científico de los datos que consigue y acaso por un cierto alivio al descubrir que, después de todo, su tarea no es por completo semejante a la de Sísifo. En cuanto al informante, su interés se mantiene vivo gracias a toda una serie de conquistas secundarias; la sensación de ser un colaborador esencial en una empresa importante aunque apenas comprendida; el orgullo de su propia cultura y de su conocimiento experto de la misma; la oportunidad de expresar ideas y opiniones personales (y de contar chismes) a un oyente neutral y externo; así como, de nuevo, una cierta cantidad de beneficios materiales directos e indirectos de uno u otro tipo. Y así sucesivamente —las

recompensas son diferentes para prácticamente cada uno de los informantes—. Pero si el acuerdo implícito en considerarse, a pesar de la evidencia que aportan algunos indicios muy serios en sentido contrario, como miembros del mismo universo cultural se viene abajo, ninguno de estos incentivos fácticos puede prolongar la relación durante mucho tiempo. La relación, o bien se va apagando gradualmente en una atmósfera de futilidad, aburrimiento y decepción generalizada o, con mucha menor frecuencia, se colapsa de repente en una recíproca sensación de haber sido engañado, utilizado y rechazado. Cuando esto ocurre, el antropólogo ve una pérdida de la «compenetración»: le han dado calabazas. Por su parte, el informante ve una revelación de mala fe: ha sido humillado. Y ellos se quedan callados de nuevo en sus mundos separados, internamente coherentes, incomunicados.

Permítanme un ejemplo. Cuando estuve en Java, uno de mis mejores informantes era un oficinista de unos treinta y pocos años quien, a pesar de haber nacido en el pequeño pueblo que yo estaba estudiando y haber vivido allí toda su vida, tenía aspiraciones más altas; quería ser escritor. De hecho, lo era. Mientras yo estuve allí, él escribió y produjo una obra de teatro, basada en el reciente divorcio de su hermana, en la que ella misma actuaba, en parte por razones de verosimilitud, pero más bien por revancha (su desafortunado ex marido aún vivía en el pueblo). La trama venía a ser una especie de *Casa de Muñecas* javanesa: una chica educada (ella había pasado por un centro de enseñanza secundaria) quiere escapar a las limitaciones del papel de esposa tradicional; su marido no le permite hacerlo, de modo que ella lo abandona —excepto que, mejorando el arte a la vida, en la obra le pega un tiro—. Aparte de este curioso trabajo, escribió también un buen número de otras historias (no publicadas) y obras de teatro (nunca producidas), la mayoría de las cuales tomaba su esquema general de cuentos tradicionales en los que mi informante estaba, a pesar de su modernismo superficial, **muy interesado y muy informado**. Su trabajo a mi lado tuvo que ver **principalmente con tales materiales** —mitos, leyendas, conjuros, etc.— **y él fue un buen informante: trabajador, inteligente, esmerado, entusiasta. Nos iba bastante**

bien hasta que ocurrió un extraño incidente con mi máquina de escribir, después del cual él se negó incluso a saludarme cuando nos cruzábamos en la calle, y tanto más a trabajar conmigo.

Él había tomado prestada la máquina una y otra vez para escribir sus obras a salto de mata y preparar una especie de edición manuscrita. Progresivamente, la tomó prestada más y más veces hasta que parecía tenerla la mayor parte del tiempo, lo cual, dado que yo no disponía de otra, era un inconveniente. Por ello, decidí tratar de rebajar el préstamo a niveles más moderados. Un día, cuando envió, como era de costumbre, a su hermano pequeño a tomar prestada la máquina por una tarde, le mandé de vuelta una nota diciendo que lo sentía, pero que la necesitaba para algún trabajo mío. Ésta fue la primera vez que yo manifesté una negativa tal. En diez minutos, el hermano menor volvió con una nota que, sin mencionar en ningún momento la máquina de escribir o mi negativa, decía simplemente que mi informante, debido a una apremiante obligación, no iba a poder (esto también por primera vez) acudir a la cita que habíamos concertado para el día siguiente. Trataría, sin embargo, de acudir a la próxima, dentro de tres días, si es que podía. Yo interpreté tal cosa, bastante acertadamente, como un «donde las dan, las toman» y, temeroso como siempre de perder «compenetración», cometí un estúpido y, por lo que hacía a nuestra relación, fatal error. En lugar de dejar pasar el incidente sin más, contesté a su nota diciendo que sentía que no pudiera acudir a nuestra cita, que esperaba no haberle ofendido y que después de todo podía prescindir de la máquina porque en su lugar iba a acercarme a los arrozales. Tres horas más tarde, volvió el hermano menor cargado con la máquina y una larguísima nota (mecanografiada), cuyo contenido venía a ser el siguiente: 1) que por supuesto no le había ofendido, después de todo se trataba de *mi* máquina de escribir; 2) que lo sentía mucho, pero que ahora resultaba que no sólo no iba a poder acudir a nuestra próxima cita, sino que el apremio de su obra literaria le iba a hacer lamentablemente imposible disponer de tiempo para volver nunca más. Hice algunos débiles intentos por arreglar la situación —situación que se tornó incluso más precaria debido a mi sensación de haberme

comportado como un estúpido— pero ya era tarde. Él volvió a transcribir sus obras a mano y yo encontré un nuevo informante con el que trabajar con materiales acerca del mito —alguien que trabajaba en un hospital y que, dado que practicaba en cierto modo la medicina *amateur* entre sus compañeros, estaba más interesado en mi provisión de fármacos que en mi máquina de escribir.

¿Se trata de un mero equívoco ridículamente exagerado? ¿De un gracioso malentendido agravado por susceptibilidades demasiado grandes y estúpidos errores de tacto? Seguramente. Pero, ¿cómo es que se hizo una montaña de semejante grano de arena? ¿Por qué encontramos tantas dificultades en un asunto tan simple como dejar y tomar prestada una máquina de escribir? Por supuesto, porque no era una máquina de escribir —o, por lo menos, no sólo eso— lo que se dejaba y tomaba prestado, sino un complejo de concesiones y reivindicaciones sólo confusamente reconocidas. Tomándola prestada, mi informante estaba expresando tácitamente su demanda de ser tenido en cuenta como intelectual, como «escritor», esto es, como un igual; dejándosela, yo estaba reconociendo, tácitamente, esa demanda. Dejándosela, yo estaba, tácitamente, interpretando nuestra relación como una relación de amistad personal —es decir, considerándome a mí mismo dentro del círculo interno de su comunidad moral—. Al tomarla, él estaba, también tácitamente, aceptando esa interpretación. Ambos sabíamos, estoy seguro de ello, que estos acuerdos sólo podían ser parciales: no éramos realmente colegas, ni ciertamente tampoco camaradas. Pero mientras persistió nuestra relación, dichos acuerdos fueron al menos parciales, hasta cierto punto también reales, lo que dados los hechos —que él estaba tan lejos de ser un desconocido Milton como yo de ser un javanés— constituía un logro. Pero cuando le negué el uso del símbolo de nuestro pacto no verbal para considerar, por una suerte de mutua puesta entre paréntesis de la incredulidad, nuestros dos mundos culturales como uno y el mismo, su sospecha, siempre persistente, de que yo no tomaba su «obra» con la seriedad con la que tomaba la mía se le hizo súbitamente consciente. Cuando él se negó a su vez a acudir



a nuestra próxima cita, mi miedo, también siempre ahí, a que me viera sólo como a un extranjero inconsecuente al cual él estaba ligado sólo por las consideraciones más oportunistas, se me hizo consciente a mí. La relación, su auténtica anatomía abiertamente expuesta, se colapsó cayendo en la acritud y el desengaño.

Un final así para una relación antropólogo-informante no es muy habitual: normalmente, la sensación de ser miembros, aunque temporal, insegura e incompletamente, de una única comunidad moral puede mantenerse incluso a la vista de las amplias realidades sociales que presionan, casi a cada momento, para negarla. Es esta ficción —ficción, no falsedad— lo que está en el corazón de una investigación antropológica de campo exitosa; y, como ello nunca resulta del todo convincente para ninguno de sus participantes, tal hecho convierte tal investigación, considerada como una forma de conducta, en algo continuamente irónico. Reconocer la tensión moral, la ambigüedad ética, implícita en el encuentro entre antropólogo e informante, y ser todavía capaz de dispararla a través de nuestras acciones y actitudes, es lo que el encuentro reclama a ambas partes si es que quiere ser auténtico, si es que quiere darse efectivamente. Y descubrir esto es descubrir algo muy complicado y no del todo claro acerca de la naturaleza de la sinceridad y la insinceridad, la autenticidad y la hipocresía, la honestidad y la autodecepción. El trabajo de campo es todo él una experiencia educativa. Lo que resulta difícil es decidir qué se ha aprendido.

#### IV

Existen, por supuesto, muchas otras dimensiones éticas del trabajo de campo aparte de las dos que he presentado aquí: el desequilibrio entre la capacidad para poner al descubierto problemas y la facultad de resolverlos y la inherente tensión moral que existe entre el investigador y su objeto (*subject*). Tampoco son estas dos necesariamente las más profundas, como quizá haga pensar el hecho de que las haya discutido aquí. Pero incluso la mera

revelación de que éstas, y otras como éstas, existen, podría contribuir a desvanecer unos cuantos espejismos habituales acerca de lo que es la ciencia social en cuanto conducta. En particular, debería gravitar la duda sobre la extendida creencia de que la investigación social científica consiste en un intento de descubrir los hilos ocultos con los que manipular marionetas. No sólo es que los hilos no existen y que los hombres no son marionetas; se trata de que toda la empresa va dirigida no hacia la imposible tarea de controlar la historia, sino hacia la tarea quijotesca de ensanchar el papel que la razón desempeña en ella.

Es el fracaso en darse cuenta de ello —no sólo por parte de quienes son hostiles a la ciencia social por principio (por qué principio, eso es una cuestión más profunda), sino por parte de sus más fervientes apologetas— lo que ha convertido en ociosa gran parte de la discusión acerca de su estatus moral. El hecho es que la ciencia social no es ni un ataque por la espalda a nuestra cultura, ni el medio para su rescate final; es simplemente parte de esa cultura. Desde el punto de vista de la filosofía moral, la cuestión central que se debe preguntar acerca de la ciencia social no es la que siempre se están planteando supuestos guardianes platónicos desde ambos lados: ¿nos hundirá o nos salvará? Casi con total seguridad no hará ninguna de las dos cosas. La cuestión central que cabe plantearse es qué nos dice acerca de los valores según los cuales nosotros —todos nosotros— de hecho vivimos. Lo que se necesita no es colocar a la ciencia social en el banquillo de los acusados, lugar al que pertenece nuestra cultura, sino hacerlo en la tribuna de los testigos.

Una vez hecho esto, el que resulte ser un testigo de la acusación o de la defensa es, supongo, una cuestión abierta. Pero está claro que su testimonio, como el de cualquier otro testigo, será más pertinente para determinados respectos que para otros. En particular, una investigación tal debería clarificar qué tipo de conducta social es la reflexión científica sobre los asuntos humanos, y debería hacerlo de un modo en que los análisis filosóficos de los términos éticos, de la lógica de la decisión personal o de las fuentes de la autoridad moral —esfuerzos todos ellos útiles por sí mis-

mos— no pueden hacerlo. Incluso mi rápido examen de unos pocos fragmentos de mi propia experiencia arroja algunas pistas en esta dirección —en exponer lo que significan «la imparcialidad», «el relativismo», «el método científico» y cosas por el estilo no como dogmas y lemas, sino como actos concretos realizados por personas particulares en contextos sociales específicos. Abordarlos como tales, como aspectos de un oficio, no pondrá fin a la disputa, pero puede ayudar a hacerla más provechosa.

La naturaleza de la imparcialidad científica —su carácter desinteresado, si es que uno todavía puede usar este término— es un buen ejemplo. El popular estereotipo del técnico de laboratorio de bata blanca, tan aséptico en lo emocional como en su vestimenta, no es sino la expresión de una idea general de que tal imparcialidad consiste en una especie de neurótica indiferencia puesta en práctica. Cual eunuco en un harén, el científico es un funcionario con un útil defecto, y, como el eunuco, en la misma medida peligroso a causa de su insensibilidad hacia las cuestiones subcerebrales (también llamadas comúnmente «humanas»). No conozco demasiado lo que se cuece en los laboratorios, pero, en el trabajo de campo antropológico, la imparcialidad no es ni un don natural ni un talento prefabricado. Es un logro parcial, ganado trabajosamente y precariamente mantenido. El pequeño desinterés que uno trata de alcanzar no proviene del fracaso en sentir emociones o del negarse a percibir las en los demás, ni tampoco de encerrarse dentro de un vacío moral. Proviene de una sujeción personal a una ética vocacional.

Me doy cuenta de que éste no es un descubrimiento original. Lo que precisa una explicación es por qué tanta gente está ansiosa por negarlo y por insistir, en su lugar, en que los científicos sociales no se mueven en absoluto por preocupaciones morales, al menos mientras practican su ciencia —no es que carezcan de intereses morales, sino que los dejan a un lado—. Con respecto a las críticas externas, los intereses creados académicos explicarán quizá la mayoría de los casos y la ignorancia se hará cargo de la mayor parte del resto. Pero cuando son los mismos científicos sociales los que elevan esas protestas —«yo no doy consejo alguno; me li-

mito a señalar las raíces del problema»— se hace quizá necesaria una mirada más profunda hacia las dificultades inherentes al mantenimiento de una ética científica no sólo desde la mesa de mi despacho o desde una tribuna de conferenciante, sino en el mismo centro de situaciones sociales cotidianas; una mirada hacia las dificultades de ser, a un mismo tiempo, un actor implicado y un observador imparcial.

La característica sobresaliente del trabajo de campo antropológico como una forma de conducta es que no permite una separación significativa entre las esferas ocupacionales y extra-ocupacionales de la propia vida. Por el contrario, fuerza su fusión. Uno debe encontrar a sus amigos entre sus informantes y a sus informantes entre sus amigos; uno debe considerar ideas, actitudes y valores como otros muchos hechos culturales y continuar actuando en términos de los que definen sus propios compromisos; uno debe contemplar la sociedad como un objeto y experimentarla como un sujeto. Todo lo que alguien dice, todo lo que alguien hace, incluso el mero emplazamiento físico, tiene que formar la sustancia de la propia existencia personal como debe, a la vez, sacársele todo su jugo analítico. En casa, el antropólogo va tranquilamente a la oficina a ejercer su profesión como cualquiera. En el campo, tiene que aprender a la vez a vivir y a pensar.

Como he sugerido, este proceso de aprendizaje sólo puede llegar hasta este punto, incluso en las mejores condiciones, condiciones que de todos modos nunca se dan. El antropólogo permanece inevitablemente más ajeno de lo que desea y menos cerebral de lo que imagina. Pero ello renueva, un día tras otro, el esfuerzo por seguir adelante, por conjugar dos orientaciones básicas respecto de la realidad —la comprometida y la analítica— en una sola actitud. Es esta actitud, y no el vacío moral, lo que llamamos imparcialidad o desinterés. Y sea cual sea la pequeña medida de ello que uno logre alcanzar, ésta no se consigue adoptando una ideología del tipo «soy-una-cámara» o cubriéndose de más y más capas de blindaje metodológico, sino simplemente intentando llevar a cabo, en una situación tan ambigua, el trabajo científico que uno ha ido a hacer. Y como la habilidad para mirar a los hombres

y a los acontecimientos (y también a uno mismo) con ojos a la vez fríos e interesados es uno de los signos más claros de madurez, tanto en un individuo como en un pueblo, este tipo de experiencia investigadora tiene implicaciones morales bastante más profundas, y bastante distintas, para nuestra cultura que las que habitualmente son propuestas.

Un compromiso profesional de avistar los asuntos humanos de forma analítica no se opone a un compromiso personal de avistarlos en los términos de una perspectiva moral particular. La ética profesional descansa en la personal y de ella obtiene su fuerza; nos forzamos a nosotros mismos a mirar desde la convicción de que la ceguera —o la ilusión— mutila la virtud como mutila al hombre. La imparcialidad no proviene del descuido, sino de un cuidado lo suficientemente plástico como para resistir una enorme tensión entre la reacción moral y la observación científica; una tensión que sólo crece en la medida en que la percepción moral se hace más profunda y avanza el entendimiento científico. El deslizamiento hacia el cientificismo o, del otro lado, hacia el subjetivismo, no es sino signo de que la tensión ya no puede soportarse, de que se han perdido los nervios y de que se ha optado por la supresión de, o bien la propia humanidad, o bien de la propia racionalidad. Éstas son patologías de la ciencia, no su norma.

Bajo esta luz, el famoso relativismo de los valores de la antropología no es el pirronismo moral del que ésta ha sido a menudo acusada, sino una expresión de fe en que tratar de ver el comportamiento humano en términos de las fuerzas que lo animan es un elemento esencial a la hora de comprenderlo, y que el juzgar sin comprensión constituye una ofensa contra la moralidad. Los valores son ciertamente valores, y los hechos, por desgracia, ciertamente hechos. Pero ocuparse de este estilo de pensamiento llamado social y científico es intentar trascender el hiato lógico que los separa por medio de un patrón de conducta que, envolviéndolos en una experiencia unitaria, los conecta racionalmente. La llamada a la aplicación del «método científico» en la investigación de los asuntos humanos es una llamada a enfrentarse directamente

con ese divorcio entre el sentido (*sense*) y la sensibilidad, al que acertadamente se ha diagnosticado como el mal de nuestro tiempo y a cuya resolución dedicó John Dewey incondicionalmente su obra, imperfecta, por cierto, como cualquier otra.



LOS USOS  
DE LA DIVERSIDAD





## LOS USOS DE LA DIVERSIDAD\*

### 1

La antropología, mi *fröhliche Wissenschaft*,<sup>1</sup> 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*)—.<sup>2</sup> 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 —«Tarará 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 wax— / Of cabbages —and Kings— / and why the sea is boiling hot— / And 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*).<sup>3</sup>

---

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*<sup>4</sup> 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, *incorrigible*,<sup>5</sup> 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 *impermeabilité*<sup>6</sup> 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»<sup>7</sup> 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 *Sangre 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»<sup>8</sup> que tenían inmediatamente antes, e inmediatamente después, de sus luchas por la independencia. Amin, 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-cultural, incluso trans-clasista) sobre cuestiones normativas no está a nuestro alcance. No todo el mundo —sikhs, socialistas, positivistas, irlandeses— va a acabar concordando respecto a qué es decente y qué no es decente, qué es justo y qué no lo es, qué es y qué no 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 la justa 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...»<sup>9</sup> 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 Rorty considera las odiosas distinciones entre grupos no sólo como naturales, sino como esenciales al razonamiento 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 destruir la 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 mandarínismo 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,<sup>10</sup>

\* [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: *La muerte en cuestión*, F.C.E., México, 1981.]

«pensar que el mundo es plano, que estoy irresistible con mi traje de Poiret,<sup>11</sup> que el reverendo Jim Jones<sup>12</sup> 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—».<sup>13</sup> Lo enojoso del etnocentrismo no es que nos compromete con nuestros propios 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 si 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 (*foreignness*) 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 chiítas, 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 «negratos» empiezan bastante antes de Calais.<sup>14</sup>

Tanto la reciente antropología del tipo «Desde el punto de vista del nativo»<sup>15</sup> (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 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.<sup>16</sup>

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 adónde 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 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*<sup>17</sup> acabará siendo tan políglota y tan policromo 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 hemodíalisis 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 cuán 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.

## 6

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 *connaisseurs*<sup>18</sup> 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. Cualquiera 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 apromblemático como tarea analítica, aunque bastante complicado como tarea práctica. Podíamos pensar en los «primitivos» («salvajes», «nativos»,...) como pensábamos en los marcianos: 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 me ven de una manera diferente a la mía y yo mismo», parece que debería poder ceder 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 visto diciendo, no sin dificultad, a particulares «nosotros» entre particulares «ellos» y a los «ellos», entre «nosotros» donde todos ya están. Es la gran enemiga del etnocentrismo, la enemiga de la gente en planetas culturales donde las únicas cosas 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 debemos 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 Trollope 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*<sup>19</sup> 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 telediarios, 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-garde*), 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*<sup>20</sup> son todos *mixtes*. Ya no conforman *Umwelt*<sup>21</sup> 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 *je vous ai compris*<sup>22</sup> que proclamó De Gaulle distinto del *je vous ai compris* que oyeron los *pieds 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-ANTIRRELATIVISMO



## 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 *elementargedankenisch*— 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 Entrecanteaux 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 que 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 1983:113-114).<sup>1</sup> 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 «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 arrebatararnos 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 Hammarskjöld, 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 racialismo [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 Sopher 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 [*whiggery*] 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 harto 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.»)<sup>2</sup> 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 micro-sociología, 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. G.] 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 *bippies*?, ¿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.]<sup>3</sup>

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 monotona es en sí un extremo anormal».)

físicas de un organismo individual se hacen inteligibles cuando se examina 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 *areté*. 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 basándo-

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»,<sup>4</sup> 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 *kibbutz* 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 harto 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 promete ser interminable, de las abominaciones que nadie debería defender, éste 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-

ligro 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 ése: ¿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).<sup>5</sup> 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?»),<sup>6</sup> 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 vísceras 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 científicismo (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. *Australopithecus*, *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 desemboquen 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.

*Obras citadas*

- Baggish, H.  
1983, «Confessions of a Former Cultural Relativist», en E. Angeloni (edición a cargo de), *Anthropology* 83/84, Guilford, Conn., Dushkin Publishing.
- Booth, W.  
1983, «A New Strategy for Establishing a Truly Democratic Criticism», *Daedalus* 112:193-214.
- Edgerton, R.  
1978, «The Study of Deviance, Marginal Man or Everyman», en G. Spindler (edición a cargo de), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley, University of California Press, págs. 444-471.
- Empson, W.  
1955, *Collected Poems*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.
- Gass, W.  
1981, «Culture, Self, and Style», *Syracuse Scholar* 2:54-68.
- Gellner, E.  
1979, *Spectacles and Predicaments*, Cambridge, Cambridge University Press.  
1982, «Relativism and Universals», en M. Hollis y S. Lukes (edición a cargo de), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 181-200.
- Goody, J.  
1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *La domesticación del pensamiento salvaje*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1985).
- Hanson, F. A.  
1981, «Anthropologie und die Rationalitätsdebatte», en H. P. Duerr (edición a cargo de), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. 1, Francfort del Meno, Syndikat.
- Harris, M.  
1968, *The Rise of Anthropological Theory*, Nueva York, Crowell (trad. cast.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1993).
- Hatch, E.  
1983, *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press.
- Heródoto  
1859-1861, *History of Herodotus*, libro 3, cap. 38, Nueva York, Appleton.

- Hollis, M. y S. Lukes  
1982, *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- Horton, R.  
1982, «Tradition and Modernity Revisited», en M. Hollis y S. Lukes (edición a cargo de), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 201-260.
- Jarvie, I. C.  
1983, «Rationalism and Relativism», *The British Journal of Sociology* 34:44-60.
- Johnson, P.  
1983, *Modern Times. The World from the Twenties to the Eighties*, Nueva York, Harper & Row.
- Kluckhohn, C.  
1962, «Education Values and Anthropological Relativity», en Clyde Kluckhohn (edición a cargo de), *Culture and Behavior*, Nueva York, Free Press.
- Ladd, J.  
1982, «The Poverty of Absolutism», en *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*, *Acta Philosophica Fennica* (Helsinki) 34:158-180.
- Lakatos, I.  
1976, *The Methodology of Scientific Research*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lukes, S.  
1982, «Relativism in Its Place», en M. Hollis y S. Lukes (edición a cargo de), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 261-305.
- Midgeley, M.  
1978, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press.
- Montaigne  
1978, *Les Essais de Michel de Montaigne*, P. Villey (edición a cargo de), París, Presses Universitaires de France, págs. 202-214.
- Popper, K.  
1963, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul (trad. cast.: *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1994).  
1972, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press (trad. cast.: *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1988).
- Rabinow, P.  
1983, «Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology», en N. Haan, R. M. Bellah, P.

- Rabinow y W. M. Sullivan (edición a cargo de), *Social Science as Moral Inquiry*, Nueva York, Columbia University Press, págs. 52-75.
- Rorty, R.  
 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press (trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2<sup>a</sup> 1989).  
 1983, «Method and Morality», en N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow y W. M. Sullivan (edición a cargo de), *Social Science as Moral Inquiry*, Nueva York, Columbia University Press, págs. 155-176.
- Salkever, S.  
 1983, «Beyond Interpretation Human Agency and the Sloveniy Wilderness», N. Haan, R. M. Bellan, P. Rabinow y W. M. Sullivan (edición a cargo de), *Social Science as Moral Inquiry*, Nueva York, Columbia University Press, págs. 195-217.
- Scheffler, I.  
 1967, *Science and Subjectivity*, Indianápolis. Ind., Bobbs-Merrill.
- Sperber, D.  
 1982, «Apparently Irrational Beliers», en M. Hollis y S. Lukes (edición a cargo de), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 149-180.
- Spiro, M.  
 1978, «Culture and Human Nature», en G. Spindler (edición a cargo de), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley, University of California Press, págs. 330-360.
- Stocking, G. W., Jr.  
 1982, «Afterword: A View from the Center», *Ethnos* 47:172-186.
- Thomas, H.  
 1983, «The Inferno of Relativism», *Times Literary Supplement*, 8 de julio, pág. 718.
- Tiger, L. y J. Sopher  
 1975, *Women in the Kibbutz*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich (Harvest).
- Todorov, T.  
 1983, «Montaigne. Essays in Reading», en Gérard Defaux (edición a cargo de), *Yale French Studies*, vol. 64, New Haven, Conn., Yale University Press, págs. 118-144.
- Williams, B.  
 1978, *Descartes The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, Penguin.
- Wilson, B.  
 1970, *Rationality*, Oxford, Blackwell.