

DESDE EL OTRO LADO DE LA TRINCHERA: DIFICULTADES ACTUALES PARA FORMULAR EL RELATIVISMO

Uno de los problemas es cómo debe entenderse hoy la identidad cultural, tanto en lo que se refiere a la *mismidad* —consistencia y estabilidad de lo que define una cultura a lo largo del tiempo— como a la *ipseidad* —la coherencia de lo que distingue a una cultura de otra—, porque uno de los supuestos compartidos por el etnocentrismo y su opuesto, el relativismo cultural, es una concepción rígida de la identidad cultural. Esto puede percibirse mejor si tratamos la cuestión desde la pluralidad de contextos de relativización a los que el relativismo apela para defender las particularidades, no desde lo que el etnocentrista defiende. En efecto, cuando se habla de relativismo en general hay que tener en cuenta tres factores: 1) qué es *aquello* que se relativiza —la ontología, las razones, la verdad, los valores—; 2) respecto de *qué marco* o *contexto* se hace relativo lo relativizado —las teorías, los lenguajes, los esquemas conceptuales, las culturas—, y 3) la *fuerza* o *radicalidad* con la que se relativiza algo respecto de un marco o contexto de referencia. Los puntos 1 y 2 permiten elaborar dos clasificaciones distintas de relativismos.¹

Si fuera imposible determinar los marcos de relativización —la culturas, en nuestro caso—, la polémica etnocentrismo *versus* relativismo adquiriría una tonalidad diferente a la que ha tenido hasta ayer. Malamente podría formularse la tesis del relativismo cultural —que los valores, razones, etc., son relativos a una cultura— si no hay manera de

identificar una cultura respecto de otras, si hablar de *culturas* es confundir la unicidad de objeto que los antropólogos necesitan para fraguar su discurso disciplinar —en la pluralidad de sentidos de *disciplinar*— con la pluralidad irreductible de lo existente, o si resulta que, dada la mundialización de una sola cultura triunfante, afirmar el relativismo cultural no es más que obstinarse en suponer algo —la diversidad de culturas— desaparecido *de facto* de la faz de la tierra. De estas tres afirmaciones, ofrecen mayor interés dos de ellas: la que habla de la dificultad de establecer criterios de identificación cultural y la que defiende que el concepto de *cultura* implica el supuesto de una unicidad deseada pero nunca dada *ready made*. En cierto sentido ambas convergen. Mi punto de vista es que si bien debe atenderse lo que ambas subrayan, no por ello deja de ser posible formular la tesis del relativismo *cultural* frente al renovado etnocentrismo.

James Clifford, defensor del análisis retórico de las monografías etnográficas en cuanto textos de un determinado género, ha argumentado que éstas son ficciones en el sentido de que “inventan cosas no efectivamente reales” —“*things not actually real*” (Clifford, 1986: 6)—. Entre ellas, las buenas son “ficciones verdaderas”, pero en todo caso determinadas contextual y retóricamente por su género literario, por determinaciones políticas y por tanto históricamente, pues todas esas determinaciones son cambiantes. Así, tales determinaciones tienen como efecto que esas ficciones estén basadas en exclusiones sistemáticas: *las culturas*, como los retratos, son simplificaciones que dependen de elecciones de foco y de los avatares de las relaciones de poder en sentido amplio. Entonces es impropio hablar de “los dinka”, “los nuer” o “los trobriandeses” como *tipos* culturales o como miembros indistintos de *la cultura dinka* o *la cultura nuer*: “‘cultura’ es siempre relacional, una inscripción de procesos comunicativos que existen, históricamente, entre sujetos en relaciones de poder” (Clifford, 1986: 15). Tal polifonía en los “modos de producción textual” quiebra la legitimidad epistemológica y moral de una supuesta

¹ En cuanto a *lo que se relativiza* hablaremos de diversos objetos de la relativización: valores morales, como lo bueno y lo malo; valores estéticos, como lo bello y lo feo; valores epistemológicos, como lo verdadero y lo falso, etc. En cuanto al marco de relativización acuñaremos *tipos* de relativismo: relativismo epistemológico si nuestro marco de referencia es el sistema epistemológico, relativismo lingüístico si el marco de referencia es el lenguaje, relativismo cultural si el marco de relativización es la cultura. Este último tipo es el que nos interesa elucidar en el presente ensayo.

autoridad etnográfica monocorde que tratase de representar las culturas como objetos científicos susceptibles de descripciones acabadas, no sólo porque no estén ya a la mano para ser descritos, sino porque las culturas tampoco son “un *corpus* unificado de símbolos y significados que puedan ser definitivamente interpretados” (Clifford, 1986: 19). Si leyéramos, por ejemplo, “los dinka interpretan a menudo los accidentes o las coincidencias como actos de la divinidad que sirven para distinguir la verdad de la falsedad a través de signos aparentes a los hombres”, deberíamos preguntarnos si para las mujeres dinka también vale el aserto, pues bajo el genérico *hombre* lo que a menudo se esconde es el específico *varón*. Llegados a este punto, la opción que denuncia el uso del concepto *cultura* como una disciplinarización —tanto en el sentido de constituir una disciplina con pretensiones científicas como en el de acallar la pluralidad de voces que cuestionan las descripciones unitarias e integradas de las supuestas culturas— converge con aquella otra que afirma la dificultad de establecer un criterio de identificación cultural que posibilite establecer los límites de *una* cultura, pues toda cultura, en la opción que comentamos, parece disgregarse en una fragmentación inacabable.

Es significativo que fuera Renato Rosaldo en quien Paul Feyerabend se apoyara en su último artículo, escrito antes de fallecer en Zurich en 1994. Allí asegura que “el objetivismo y el relativismo son quimeras” (Feyerabend, 1996: 39), mantiene un punto de vista moral y político universalista que defiende las intervenciones, incluso “drásticas”, en todas las poblaciones donde haya problemas médicos, de nutrición, ambientales, de derechos humanos o con la vida de las mujeres. Feyerabend asevera que tales intervenciones “se deben realizar *después* de un prolongado contacto no sólo con los ‘líderes’, sino con la población de que se trate”. Insiste en el cierre de su artículo en que hay que juzgar e intervenir “con la debida atención a las opiniones de la población local” (Feyerabend, 1996: 41-42). Es un caso de legitimación de la tutela al que nos referíamos antes.

Ahora bien, desde el punto de vista del asunto que tratamos es interesante señalar que tal posición moral y política tiene como premisa pensar que “potencialmente, cada cultura es todas las culturas”, pues las diferencias culturales no son más que “manifestaciones concretas y variables de la naturaleza humana”. No tiene sentido hablar de ámbitos culturales cerrados y de significados precisos. La interacción entre “las culturas, los ámbitos lingüísticos y los grupos profesionales” es constante, por ello “es absurdo hablar de objetividad o de sentido relativo dentro de unos límites nítidamente definidos”. Feyerabend se apoya en Rosaldo de dos maneras que ejemplifican dos de las opciones que he indicado: la que propone que hablar de *culturas* es fingir la unicidad de un objeto necesario para fraguar la disciplina antropológica, y otra que en razón de la mundialización de una sola cultura cree periclitada su pluralidad. Este aspecto es el invocado por Feyerabend en la siguiente cita de Rosaldo: “*En el mundo actual postcolonial*, la noción de una cultura auténtica como un universo autónomo e internamente coherente ya no es sostenible, excepto quizá como una ‘ficción útil’, o una distorsión reveladora” (Rosaldo, 1991: 198). Por otra parte, retoma de nuevo a Rosaldo y alude también a una concepción de las culturas que otra vez acaba disolviéndolas en un sumatorio de individualidades cuya espontaneidad de recursos es irreductible a cualquier pertenencia cultural unitaria. Así, la antropología objetivista, que postula “sistemas cerrados”, que pretende descubrir unas reglas estrictas que guían la conducta como un ídolo, se considera un obstáculo para aquilatar cuántas cosas acaecen en la vida de manera imprevista e inesperada. De ahí su alusión a Gloria Anzaldúa —la lesbiana chicana de la que habla Rosaldo— como muestra ejemplar de lo que defiende, porque Gloria Anzaldúa es alguien que aprende a “hacer malabares con la cultura” (Rosaldo, 1991: 197), a ser indio en la cultura mexicana y a ser mexicano desde el punto de vista anglosajón. Son los casos que tocan límites los que revelan la pluralidad insospechada de recursos culturales. Por eso Gloria



Nicolás Sánchez Durá

Reino de Tiebelé, sur de Burkina Faso, muy cerca de la frontera con Ghana: casa gurunsi que alberga a la “agrupación femenina”, 2001.

Anzaldúa tiene una personalidad plural, contradictoria y ambivalente.

En la reflexión epistemológica sobre la Historia también se han producido afirmaciones afines. Como muestra véase la discusión suscitada por el libro de Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (1984). Darnton se dedica a interpretar uno de los capítulos de las memorias del aprendiz de impresor Nicolas Contat —*Anecdotes typographiques: où l'on voit la description des coutumes, mœurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs* [1762] (1980)— para discernir la “visión del mundo” de los franceses en el periodo inmediatamente anterior a la Revolución francesa. La razón para elegir este texto —que cuenta una gran matanza de gatos en la imprenta del maestro Jacques Vincent llevada a cabo por sus aprendices y oficiales— reside en su

sentido *prima facie* opaco. Darnton aboga por una “explicación etnológica” de los textos porque “cuando te das cuenta de que no estás captando algo —una broma, un proverbio, una ceremonia— particularmente significativo para los nativos, aprecias dónde captar un sistema significativo extraño con el fin de desentrañarlo. Si captamos la broma de la gran masacre de gatos, es posible captar un ingrediente básico de la cultura artesanal bajo el Antiguo Régimen” (Darnton, 1987: 78).

El historiador francés Roger Chartier critica a Darnton no sólo por su concepto hermenéutico de cultura importado de Geertz, sino por la posibilidad de hablar de “culturas” en absoluto. Le parece inadecuado afirmar que en un determinado momento y en un lugar dado “una cultura particular [...] esté organizada de acuerdo con un repertorio de elementos simbólicos”, al igual que postular que “las

formas simbólicas estén organizadas en ‘sistemas’. Ello supone tal coherencia e interdependencia entre los símbolos que sería necesario considerar la existencia de “un universo simbólico unificado y compartido”. Precisamente eso es lo que le parece improcedente suponer durante el *Ancien Régime* dadas las múltiples divisiones y fracturas de edad, género, estatus, profesión, religión, residencia, educación, etc.: “¿Tenemos pues el derecho de pensar que, más allá de esta discontinuidad de culturas particulares [...], existía una cultura simbólica de la que pudiera decirse que englobara a las otras y proponer un sistema de símbolos aceptado por todas?”. Chartier concluye la invalidez de “un idioma general’ capaz de dar cuenta de todas las expresiones singulares” (Chartier, 1985: 690).

Aunque no lo pretenda, Chartier parece invalidar el concepto de cultura en absoluto, pues los mismos argumentos que utiliza para cuestionar que “una cultura particular [...] esté organizada de acuerdo con un repertorio de elementos simbólicos” pueden utilizarse para cuestionar “las particulares culturas discontinuas” en las que se fracciona la unidad que Darnton supone. Siempre se podría recurrir al criterio de las diferencias *individuales* en los ámbitos de la edad, la religión, la residencia, etc., para concluir la no posibilidad de considerar agrupación cultural alguna. Como en el caso de Clifford, parece que toda cultura acaba disgregándose en una fragmentación inacabable. Creo que hay una incoherencia en la argumentación de todos los autores reseñados. Chartier, en su crítica, recurre al uso del concepto de *cultura* de una manera que no quedaría a salvo de sus propias críticas a Darnton. De hecho, Chartier está al tanto de la relevancia del problema, como se constata en su afirmación:

el asunto hoy más urgente en el ámbito de la historia cultural [...] es el de las diferentes maneras en que los grupos o *individuos* hacen uso, interpretan, y se apropian de los motivos intelectuales o de las formas culturales que comparten con otros (Chartier, 1985: 688).

En cuanto a Clifford, tampoco se podría hablar de lo que piensan “las mujeres dinka”, ya que siempre cabría hacer especificaciones de edad, estatus, etc. Por otra parte, parece difícil hablar de la “cultura de las mujeres dinka” sin involucrar a agrupaciones más extensas, como la “cultura dinka” e incluso la “cultura ágrafa”, etc. En general, puede decirse que todos necesitan, pragmáticamente, suponer agrupaciones, unidades culturales, tipos culturales, o cualquier otra expresión que sirva para designar determinaciones culturales comunitarias. Es más, parece imposible describir la identidad de los individuos si no es apelando a sus diversas pertenencias culturales. En el caso de Gloria Anzaldúa, traído por Feyerabend, su personalidad se describe como “plural” y “contradictoria”, lo cual supone *identidades* culturales —las culturas india, mexicana, chicana, anglosajona, lesbiana...— de las que Feyerabend quisiera prescindir.

AVUELTAS CON LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA POSIBILIDAD DEL RELATIVISMO COMO ANTÍDOTO DEL ETNOCENTRISMO

► 39

No es mi intención defender un concepto “fíxista” de cultura. Negar la hibridación de formas culturales atenta contra la evidencia más palmaria. Por tanto, son oportunas las consideraciones de Chartier —y en cierto sentido también de Clifford— respecto del peligro *metodológico* que supone considerar de forma excesivamente extensiva aquello que denominamos “una cultura”. Como ha defendido Geertz, las culturas ya no pueden ser concebidas como unidades de consenso sobre lo bueno, lo bello y lo verdadero. Para decirlo con sus imágenes: no podemos seguir pensando el mundo según la metáfora de un paisaje puntillista donde cada mota es una cultura considerada como una unidad compacta, homogénea, simple y uniforme (Geertz, 2002: 253-254). No obstante, el rechazo a entender la cultura como un “cuenco” de bordes firmes e inalterables que modela de forma idéntica todo lo que

contiene no puede comportar la renuncia a articular un concepto de cultura operativo en la investigación empírica que permita hablar de la “cultura catalana” y de la “cultura española”.

Desde este punto de vista, debe subrayarse que las concepciones aludidas parecen compartir, de manera inadvertida, una misma concepción del uso de los conceptos. Diríase que rechazan el uso del término *cultura* porque consideran que necesariamente comporta una aplicación demasiado rígida. Ahora bien, tanto *cultura*, como *obra de arte* o *amistad* son nociones de límites borrosos en su aplicación, ni más ni menos como casi todos los términos de una lengua.² Es decir, los límites de la aplicación de las expresiones verbales no están rígidamente determinados para todos los casos. Aun teniendo en cuenta que la ambigüedad es insoslayable, ello no impide que no puedan darse explicaciones de sentido de los términos siempre mejorables: describiendo sus usos y contrastando el que queramos explicar con otros que le sean próximos, afines o relacionados.

Por tanto, no puede rechazarse el uso de conceptos como la “cultura de las mujeres dinka”, la “cultura dinka” o la “cultura del Antiguo Régimen en Francia” porque sea problemático encontrar condiciones necesarias y suficientes —del tipo “un individuo es miembro de la cultura *x* y no de la cultura *y* si, y sólo si...” — que establezcan unívocamente la pertenencia a un “cuenco” cultural sobre la base de una característica general que se predicara de todos sus miembros. En general, cuanta más extensión le demos al concepto “la cultura *x*” —la cultura

francesa bajo el Antiguo Régimen— más abstractas serán sus notas y por ende menos útil para captar la multiplicidad de diferencias como hoy se presenta, que es de lo que se trata. Sin embargo, “eso de lo que se trata” no puede tomarse sin ulterior precisión. “De lo que se trata” puede implicar una gran diversidad en función de consideraciones pragmáticas acerca del contexto, de los fines, de las motivaciones y los intereses que auspicien las investigaciones. En ocasiones, miradas generales perderán necesariamente finura discriminatoria; en otras, la capacidad de filigrana supondrá la pérdida de panorámica. Pero siempre se puede utilizar la comparación y el contraste para dilucidar el sentido en el que se usa la “cultura *x*” como distinta de la “cultura *y*”, o qué queremos decir cuando afirmamos que “Ogotemméli, el informante de Griaule, era un dogón” —un dogón de la época en que Griaule lo visitó—. Me servirá aquí de una reflexión de Geertz, a riesgo de traicionarlo, sobre las cuatro décadas de su experiencia de campo (Geertz, 1996a: 51-70).

Geertz describe que el aprendizaje del javanés y del árabe le llevó a captar que los javaneses enfatizaban el estatus de los individuos, mientras que los marroquíes subrayaban el género. El javanés era escaso en inflexiones para marcar el género, pero gramaticalmente meticuloso para las diferencias jerárquicas. El árabe marroquí tenía inflexiones de género para casi todos los aspectos de un predicado, pero tal proliferación de recursos no existía en el caso de los marcadores de estatus. Dado que ni javaneses ni marroquíes son insensibles ni indiferentes, respectivamente, a las diferencias sexuales ni a las de posición y reputación, Geertz concluyó “que en un lugar la diferencia sexual se expresa y se comprende como una variedad doméstica del estatus y que en el otro las desigualdades de prestigio se asimilan al imaginario idiosincrático del sexo”. Lo interesante del ejemplo es lo que él mismo subrayó: que la captación de las diferencias entre esas dos culturas surge de la conjunción que el antropólogo establece entre dos aspectos de dos lenguas habladas por dos comunidades, y no de los hablantes de

² Podrían excluirse los términos monocriteriales. Esos términos que aparecen en juicios claramente analíticos —como “todos los solteros son no casados”— tienen la característica especial de que hay una ley sin excepciones asociada, por ejemplo a “soltero”, de la forma “alguien es soltero si y sólo si nunca ha estado casado”. Además, esa ley tiene dos notas: a) los hablantes de una lengua no asocian ningún otro “si y sólo si” sin excepciones con dicho nombre, y b) ese enunciado de la forma “si y sólo si” sin excepciones es un criterio, de forma que los hablantes pueden decir si alguien es o no un soltero viendo si está casado (Putnam, 1983).

esas lenguas. En este caso sus profesores de árabe marroquí y javanés, al insistir sólo en los usos gramaticales correctos correspondientes, dejaban invisibles sus centros de interés, en definitiva, sus creencias.

Ahora bien, algunos detalles nos indican en qué tipo de creencias debemos fijarnos a la hora de identificar culturas —sin olvidar tanto los límites borrosos de las mismas como las necesarias consideraciones pragmáticas en el momento de identificarlas—. Geertz relata que empezó a percibir las diferencias entre el javanés y el árabe marroquí cuando reparó en el comportamiento de sus instructores: el nerviosismo de los javaneses era notable cuando sus errores de aprendizaje versaban sobre la marcación del estatus, mientras que ignoraban o dejaban pasar sin igual severidad los errores de género. Por su parte, los instructores marroquíes no perdonaban los errores en las expresiones de género y se mostraban benevolentes con los de estatus.

Puede ser clarificador preguntar si para nosotros y para un javanés el carácter del enunciado “la diferencia sexual se expresa y se comprende entre los javaneses como una variedad doméstica del estatus” es el mismo. Para nosotros es un enunciado empírico, fruto de una investigación, cuyo contenido proposicional es una creencia acerca de un aspecto del mundo —cómo es la vida social de los javaneses—. No obstante, *nosotros* podríamos decir que para los javaneses no es un enunciado empírico a pesar de su apariencia. En primer lugar, es un enunciado que no es proferido espontáneamente por los javaneses, sino que pertenece a la etnología, a la teoría antropológica. En segundo lugar, el uso de ese enunciado no es el mismo para el etnógrafo o sus lectores —y aun entre éstos hay diferencias— y para los javaneses: para los primeros pertenece al ámbito de la certeza —de grado variable— intelectual, mientras que para los segundos pertenece al ámbito de la acción —lo que se muestra como síntoma en la conducta de los instructores de javanés ante los diferentes errores del aprendiz Geertz—. Lo que describe ese enunciado —descripción hecha por el antropólogo— son certezas indubitables supuestas en la conducta

lingüística, así como en la acción social de los javaneses. Se trata de una certeza previa tanto a los diferentes enunciados concretos que los javaneses puedan hacer como a sus acciones particulares en los contextos de su vida.

Recurriendo al Wittgenstein de *Sobre la certeza*, he relacionado el enunciado sobre la diferencia sexual y el estatus entre los javaneses con lo que Wittgenstein llamaba “proposiciones pseudoempíricas”. Wittgenstein afirmó que del fundamento del pensamiento y del lenguaje forman parte no sólo las proposiciones de la lógica, sino “también algunas proposiciones que tienen la forma de las proposiciones empíricas”. No puede decirse que los sujetos conozcan propiamente tales pseudoproposiciones, ya que para ellos no hay nada que pueda ser más evidente e indubitable —y así poder servir como razón o evidencia justificativa— que lo que éstas afirman. Paradójicamente, no por no poder decir que propiamente se las conoce se les puede poner en tela de juicio, ya que esas peculiares proposiciones constituyen el término de las justificaciones disponibles en una comunidad lingüística, lo que no supone que ese término se resuelva en una especie de visión inmediata de que ciertas proposiciones son verdaderas: “Al contrario, es nuestro actuar lo que yace en el fondo del juego de lenguaje”. En otro lugar asegura que tales creencias “constituyen el fundamento de la acción, y por tanto, también del pensamiento”. Más aun, tales pseudoproposiciones muestran lo que Wittgenstein llama “imagen del mundo”, imagen que es el sustrato de todas las investigaciones y afirmaciones de los sujetos que la comparten, fondo en el que se recorta lo que se considera verdadero o falso, correcto o incorrecto. En algún momento, a ese tipo de proposiciones y la imagen del mundo que conforman se las equipara “a una suerte de mitología” cuya “función es semejante a la de las reglas de juego”. Tal imagen del mundo se adquiere cuando nos hacemos competentes en el uso de la lengua de la comunidad a la que pertenecemos, pues no adquirimos creencias una a una, discretamente consideradas, sino una compleja red de creencias que se

apoyan unas a otras. Aun más, aprendiendo así un lenguaje-en-uso, aprendemos todo un canon epistemológico: cuáles son las fuentes autorizadas de conocimiento, quiénes tienen autoridad, qué formas debe revestir la experiencia, qué asuntos son susceptibles de ponerse en duda y qué dudas me harían perder un sentido compartido con el resto de hablantes, qué se considera una buena razón, etc. El caso es que esas creencias que conforman una imagen del mundo son, piensa Wittgenstein, como el lecho rocoso sobre el que discurren los enunciados propiamente empíricos. Ello no quiere decir, como también subraya, que ese lecho rocoso permanezca inalterable: el discurrir de la corriente lo transformará y en unas ocasiones las proposiciones empíricas se solidificarán y formarán parte del lecho, mientras que en otras las que conforman el lecho se diluirán y se integrarán al torrente. En todo caso, “las proposiciones que la describen [la imagen del mundo] no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación” (Wittgenstein, 1988: §94-97, §99, §162, §204, §401 y §411).

42 ◀

Cuando Wittgenstein pone ejemplos de ese tipo de proposiciones pseudoempíricas integrantes de la imagen del mundo, sus ejemplos son del tipo “sé que tengo dos manos”, “el mundo no ha empezado a existir hace cinco minutos”, “los gatos no nacen de los árboles”, es decir, aluden al mundo de la naturaleza.³

³ No soy inconsciente de los problemas que implica considerar el enunciado “la diferencia sexual se expresa entre los javaneses como una variedad doméstica del estatus” como una de las proposiciones pseudoempíricas. Entre otras razones, porque Wittgenstein califica así enunciados de corte muy diferente, por ejemplo: “Sé que tengo dos manos” —cuando se profiere en un contexto cotidiano normal, no pongamos por caso en una situación postraumática— o “Existen los objetos físicos”. La diferencia que quiero señalar radica en que mientras el primer enunciado puede ser proferido por cualquiera que hable español, el segundo es un enunciado propio de un filósofo en el contexto de ciertas discusiones filosóficas para describir una certeza en la acción de los hablantes del español. El enunciado “La diferencia sexual se expresa entre los javaneses como una variedad doméstica del estatus” —en el que el antropólogo ocupa el lugar del filósofo— sería análogo a “Existen objetos físicos” por cuanto describe la certeza supuesta en toda acción por la comunidad lingüística de los javaneses.

Pero nada impide ampliar el rango de sus tipos. En otro lugar he defendido que las proposiciones que expresan creencias mágicas y religiosas tienen ese carácter (Sánchez Durá, 1993). También pueden incluirse aquellas que aluden al sentido que tiene la vida para los miembros de una comunidad. Ya Peter Winch afirmó que no puede dilucidarse cómo concibe una sociedad un concepto formal tan abstracto como el de “coherencia” si no es teniendo en cuenta el sentido que de la vida tienen aquellos que siguen un particular sistema de reglas lingüísticas (Winch, 1964).

A DROP OF PRAGMATISM

Hasta aquí he usado la noción de “comunidad lingüística” o de “comunidad de hablantes” de una manera laxa, pero de nuevo pueden hacerse consideraciones de índole pragmática. En ciertas ocasiones habrá que entender por “comunidad lingüística” a los hablantes de una lengua natural en un determinado periodo o a los hablantes de las lenguas con y sin escritura, o aun a los hablantes que comparten dentro de una lengua natural un conjunto coordinado de usos que no comparten los otros hablantes de esa lengua. En cada una de esas delimitaciones podremos discernir un tipo de creencias como las que pertenecen a la noción wittgensteiniana de imagen del mundo. Pero, insisto, esas delimitaciones estarán determinadas por consideraciones pragmáticas debidas a los intereses particulares del estudioso, entre los cuales el principal debe ser captar la intrincada malla de diferencias culturales como hoy se presenta, y también los múltiples sentidos de pertenencia que los individuos tienen. Geertz hizo una observación en ese sentido cuando criticó los universales culturales. Señaló que de poco vale dedicarse a discernir rasgos culturales empíricamente universales si no son relevantes por su contenido y no meras abstracciones vacías (Geertz, 1990: 43 y ss.):

La cuestión no es [...] si en el funcionamiento de sus mentes [de los hombres] 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 cualidades indubitables a la hora de explicar rituales [...] o comparar lenguas* (Geertz, 1996b: 95 y ss.).

De modo que es perfectamente posible formular la tesis del relativismo *cultural* en tanto es posible considerar diversos marcos de relativización cultural. Cuestión relativamente diferente es el tercer aspecto involucrado en la formulación de todo relativismo: la radicalidad con la que se relativiza algo respecto de los ámbitos culturales que decidamos identificar según nuestros intereses teóricos y prácticos. Este

aspecto es el que decide que el relativismo cultural sea un desatino de impredecibles consecuencias morales y políticas o un saludable antídoto contra otras calamidades morales y políticas que provienen del retorno del etnocentrismo bajo uno de sus rostros posibles. Creo que lo que subyace a las polémicas sobre el relativismo cultural es una cuestión no tanto epistemológica sino axiológica (Geertz, 1992): la diferencia entre los que piensan que “las ciencias humanas” deben desarrollarse en tanto técnica cada vez más sofisticada de control social y los que plantean que deberían dedicarse a posibilitar una mayor habilidad y mejor sentido para vivir nuestras vidas. Esto nos trae de nuevo al narcisismo cultural, que no habla de jerarquías o exclusiones radicales, pero



Nicolás Sánchez Durá

Cartel gubernamental escrito en amárico y árabe para extender el uso de mosquiteras en prevención de la malaria. Mercado de Foro, Golfo de Zula, Eritrea, 2011.

que sí merece considerarse como una nueva variedad de etnocentrismo, de polietnocentrismo.

Con todo, algunas distinciones conceptuales previas son convenientes. Al tratar las diferencias culturales suelen confundirse dos aspectos. Cuando se habla de la igualdad de derechos y de la dignidad de los pueblos, la cuestión es jurídica y ética; cuando se subrayan las diferencias culturales, la cuestión es histórica y antropológica. Ambos aspectos pueden involucrar políticas indeseables: el asimilacionismo en un caso, o el “narcisismo de la diferencia menor” en el otro.⁴ El principio *ético-político* de la igualdad implica subrepticamente a menudo la hipótesis *antropológica* de la identidad, que fácilmente se ha traducido en una política asimilacionista (Todorov, 2002: 139 y ss.). Lo veíamos en el caso de Las Casas. Por otra parte, la insistencia en las diferencias puede desembocar en la magnificación de lo pequeño, y favorecer así el olvido de lo común. En cualquier caso, nuestro mundo hoy no está formado por unidades culturales homogéneas bien discernidas con una tolerancia indiferente y autosatisfecha unas respecto de otras. Lo que estamos viviendo —por decirlo con una intención distinta a la de Rorty— son comunidades que se dedican cada vez más a hacer apología de sus héroes y a satanizar a sus enemigos. Es, por tanto, un mundo en el que el grado de hostilidad e intolerancia entre los grupos no tiene, en ocasiones, una relación directa con la magnitud de las diferencias culturales e históricas o en el que las diferencias se resignifican y se magnifican por el mero hecho de su reivindicación violenta. Es decir, es un mundo donde las relaciones de poder, en una dirección u otra, “agrandan lo pequeño” y el ensimismamiento identitario como una forma de resistencia, o bien avalan políticas de exclusión y dominio.

De ahí que el nuevo etnocentrismo como narcisismo cultural, por lo menos desde el punto de vista del discurso antropológico, deba evitarse. Es decir,

hay que mantener los dos aspectos mencionados —el ético-político y el histórico-etnológico— a la vista en su tensión ineludible y considerar las diferencias en un marco de interpretación igualitario. No es fácil ni existe una fórmula para todos los contextos. Por eso el relativismo más que una tesis teórica es una actitud pragmática y moral recomendable. Debemos seguir estudiando la diversidad cultural para captar el sentido que tiene creer, valorar y comportarse de muchas otras maneras, porque el problema de este tipo de etnocentrismo no es tanto que nos encierre en nuestras preferencias, sino que sigue impidiendo descubrir nuestra manera de ser y su eventual cambio en sensibilidades y modos de pensamiento diferentes, aunque éstos nunca lleguen a ser nuestros. Son precisamente las *asimetrías* entre nosotros y los otros lo que permite situarnos de una manera en el mundo, hacernos mutuamente visibles y poder valorar lo que queremos y lo que no queremos ser, lo que nos permite imaginar otras maneras de ser (Geertz, 1996b).

Además, el narcisismo cultural sigue considerando a las sociedades como unidades culturales homogéneas y uniformes según un modelo configurativo de cultura. Es obvio que no sólo nuestras sociedades, sino todas las del mundo contemporáneo —aunque ciertamente hay diferencias de grado muy notables— están recorridas por muy diferentes sentidos de pertenencia, que no son constantes temporal ni espacialmente, sino discontinuos, atravesados por múltiples líneas de fractura. El narcisismo cultural, considerado no ya desde un punto de vista moral sino epistemológico, impide distinguir los elementos constitutivos de cada sociedad, ver de dónde proceden, el sentido que pudieron tener y cómo se relacionan unos con otros formando esas complicadas mallas culturales que recorren el mundo de forma discontinua, lo cual es de especial significación para la lógica de la identidad en las sociedades modernas sometidas a una veloz licuefacción de todos los vínculos. En ellas las identidades de los individuos andan siempre *under construction*: son transitorias, considerablemente optativas y se rigen

⁴ Término de origen freudiano rescatado para aplicarlo al análisis de los nuevos conflictos nacionalistas de la posguerra fría (Ignatieff, 1999).

por una lógica experimental según una racionalidad de fines (Bauman, 2005). En definitiva, como defendió Geertz, debemos proseguir la tarea de captar lo ajeno sin vaciarlo de contenido hablando de inmediato de una humanidad común, sin despreciarlo *ab initio* con una actitud indiferente o considerándolo algo exótico pero absurdo. Todo ello constituye el impulso que —unas veces más, otras menos— siempre ha latido bajo la actitud relativista. El etnocentrismo, en tanto narcisismo cultural, inhibe la posibilidad de cambiar. La historia de los pueblos, y también la de las personas, ha sido la historia del cambio de sus concepciones sobre la vida y de la crítica de sus propias tradiciones culturales. Por tanto, la consideración de la diversidad cultural debe consistir menos en diferenciarnos de los otros para defender la integridad y la lealtad al grupo que en definir el terreno que la razón debe cruzar con el fin de entrar en contacto con las variantes de la subjetividad y de la sociedad. Ése fue el proyecto por el que propugnó Geertz en toda su obra. Ese proceso de crítica y de cambio ha sido mayor en las tradiciones culturales con fuertes componentes ilustradas, pero tal tradición no puede improvisarse ni imponerse.

Para acabar, dos cuestiones: una de índole teórica, la otra de índole política. Dije que de la radicalidad con la que se relativiza algo respecto de las culturas que decidamos identificar podían derivar verdaderos desatinos. Desde la óptica que he defendido lo que debería preocuparnos es la comunicabilidad, dado que se trata de hablar con los otros, de comprender otras formas de vida y, en su caso, llegar a sugerencias, transacciones y acuerdos. Pues bien, la comunicabilidad queda garantizada desde un relativismo moderado porque la inconmensurabilidad de los lenguajes siempre es parcial (Kuhn, 1989). Lo que plantea problemas de interpretación siempre es un “hueso duro” que no se deja traducir. Pero la metáfora de la comprensión en cuanto traducción ha generado obstáculos epistemológicos que pueden disolverse de tener en cuenta que podemos comprender cosas que estrictamente

no podemos traducir (Sánchez Durá, 1994). En la medida en que las comprendamos y queramos introducir las por medio de parafraseos en un lenguaje donde no se generaron, es decir, cuando se trate de traducción por innovación y no por repetición, habrá que cambiar inevitablemente el lenguaje-en-uso de la comunidad lingüística que ejerce de anfitriona de manera que devenga otro lenguaje-en-uso (MacIntyre, 1994: 355 y ss.). Esto deja teóricamente a salvo la posibilidad de que diferentes tradiciones culturales entren en contacto y refuerza el hecho de que sigamos valorando las ventajas de un relativismo cultural moderado. Los más capacitados para comprender la verdad que conlleva, y los más inmunizados contra sus excesos, serán los individuos familiarizados con las más dispares tradiciones culturales.

Insisto, no creo que los problemas sean hoy preferentemente de índole teórica, sino morales y políticos. En cuanto el sistema colonial entró en bancarrota y aparecieron nuevos sujetos políticos en el panorama internacional, a partir de la Segunda Guerra Mundial, la antropología fue abandonando de manera desigual aquel modelo objetivante de perfume positivista a partir del cual el otro era descrito desde una exterioridad radical. Empezó a prevalecer una antropología hermenéutica dedicada a captar los sistemas de creencias y de significado, las formas de vida, las culturas, etc., pero intentaba captarlos de una manera especial, comprenderlos desde el punto de vista de los “otros”, “ver” como los otros veían, y todo bajo la perspectiva de una conversación efectiva o posible. Creo que en el campo de la filosofía Peter Winch fue uno de los pioneros y no ha recibido el reconocimiento que merece. En el ámbito de la filosofía anglófona, fue el momento de la ácida polémica contra el relativismo. Aquel relativismo, a pesar de expresarse en polémicas onto-epistemológicas, estaba más motivado por un impulso moral y político anticolonial. Como ha afirmado Shweder, el relativismo, queriendo escapar de un universalismo abstracto eurocéntrico, pretendía a fin de cuentas “dar permiso a la diversidad cultural” (Shweder, 1989: 99).



Carteles en el interior de una tienda en Cheddra, región de Kanem, Chad, 2005.

Esto no impide reconocer la patente restricción de lo que consideramos digno de ser aceptado como “una buena razón”. Hay clases enteras de razones que no estamos dispuestos a aceptar porque dependen de conocimientos, de hechos que hemos aprendido en ámbitos diversos. Si renunciáramos a ellos, todo nuestro mundo saltaría por los aires. No podemos aceptar que las desigualdades heredadas existen *porque* son el resultado del castigo y la recompensa por nuestros actos en una vida anterior o que las mujeres deben vivir apartadas durante la menstruación *porque* son impuras. Esas razones inaceptables están aquí y allá, conviven con otras de clase diferente y, en función de la multipertenencia cultural, los individuos las exhiben en unos contextos u otros. Es más, en una misma sociedad sus

integrantes pugnan entre sí por imponer prácticas y creencias de distinto signo y aceptabilidad. Hasta en la más remota casa-racimo lobi, al sur de Burkina Faso, cerca de la frontera con Ghana, pude encontrar en la habitación de la esposa principal los carteles de las campañas del lejano gobierno de Uagadugu contra las mutilaciones femeninas y para la prevención del Sida. Lo significativo es que, cuando llegué allí una mañana, toda aquella extensa familia estaba reunida junto al altar de los fetiches practicando un oráculo con pollos para “saber” si la reciente muerte de uno de sus miembros había sido por brujería. Aquello me produjo una mueca de ironía y me hizo pensar, porque era prácticamente igual al descrito por Evans-Pritchard en *Magia, brujería y oráculos entre los azande* del que tanto se discutió en los años

setenta y ochenta para decidir acerca de la racionalidad de los mismos y, por extensión, de los “primitivos”. Por decirlo con Wittgenstein: el mismo “salvaje” que aparentemente traspasa la imagen de su enemigo para matarlo, construye su choza de madera y afila su flecha, no la efigie de su flecha.

Lo que ocurre es que en toda comunidad no es que unos traspasen imágenes de indeseables y otros hagan chozas de madera, sino que todos hacemos lo uno y lo otro. La urgencia ante la que nos encontramos no es saber si el sistema de valores que consideramos propio es o no universal, si es deseable universalizarlo, sino cómo asegurar las condiciones políticas que hagan posible una reflexión crítica desde un punto de vista intercultural. Afirmada la racionalidad de todos —aunque siempre hay lugar para el absurdo colectivo y privado—, eliminadas ciertas clases de razones a las que ya no reconocemos capacidad justificadora, todavía queda por determinar lo correcto, lo bueno y sus formas en una perspectiva pluralista acerca de qué es una vida buena. En ello debemos estar todos. Pero asegurar la participación simétrica en la conversación, siquiera tendencialmente, no es sólo una cuestión de qué tipo de discurso debe ser el propio de la antropología —objetivante, conversacional o coral y polifónico—, sino de la efectiva capacidad de intervenir en la conversación para que las diferentes voces surtan efectos apreciables. En esa vía, el ir y venir no arrojará más que consensos temporales, siempre parciales, a la vez que desacuerdos razonables. En cualquier caso, nada será posible si, allá al fondo, no sigue latiendo una actitud relativista, es decir, cierto escepticismo sobre lo propio.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Zygmunt, 2005, *Identitat: converses amb Benedetto Vecchi*, Universidad de Valencia, Valencia.
- Césaire, Aimé, 2006, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.
- Chartier, Roger, 1985, “Text, Symbols, and Frenchness”, en *The Journal of Modern History*, vol. 57, núm. 4.
- Clifford, James, 1986, “Introduction: Partial Truths”, en George E. Marcus, Mike Fortun y Kim Fortun (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Condorcet, 1980, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid.
- Contat, Nicolas, [1762] 1980, *Anecdotes typographiques: où l'on voit la description des coutumes, mœurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs*, Oxford Bibliographical Society, Oxford.
- Darnton, Robert, 1984, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, Nueva York.
- , 1987, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Evans-Pritchard, Edward, 1976, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología), Barcelona.
- Feyerabend, Paul, 1996, “Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras”, en Salvador Giner y Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Universidad, Madrid.
- Geertz, Clifford, 1990, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- , 1992, “‘Local Knowledge’ and its Limits: Some *Obiter Dicta*”, en *The Yale Journal of Criticism*, vol. 5, núm. 5.
- , 1996a, *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Paidós, Barcelona.
- , 1996b, “Anti-antirrelativismo”, en Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.
- , 2002, *Reflexiones antropológicas sobre temas filológicos*, Paidós, Barcelona.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1965, *Die Vernunft in der Geschichte*, Plon, París.
- Ignatieff, Michael, 1999, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Taurus, Madrid.
- Kuhn, Thomas, 1989, “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en Thomas S. Kuhn, *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*, Paidós, Institut de Ciències de l'Educació, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Las Casas, Bartolomé de, 1988a, *Argumentum apologiae*, en *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras completas*, vol. 9, Ángel Losada (ed.), Alianza Editorial, Madrid.
- , 1988b, *Apologética Historia Sumaria*, en *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras completas*, vol. 8, Ángel Losada (ed.), Alianza Editorial, Madrid.

- Lévi-Strauss, Claude, 1993, "Raza y cultura", en *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid.
- MacIntyre, Alasdair, 1994, *Justicia y racionalidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona.
- Putnam, Hilary, 1983, "Two Dogmas Revisited", en Hilary Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosaldo, Renato, 1991, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México.
- Sánchez Durá, Nicolás, 1993, "Una explicación no tranquilizará al enamorado", en Vicente Sanfélix (ed.), *Acerca de Wittgenstein*, Pre-textos, Valencia.
- , 1994, "Miradas fulgurantes y traductores caritativos", en Julián Marrades y Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-textos, Valencia.
- , 1996, "Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico", en Manuel Cruz (ed.), *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona.
- , 1997, "Gauguin, Conrad y Leris, un episodio en la invención de la identidad primitiva", en Vicente Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Pre-textos, Valencia.
- , 1998, *¿El artista como etnógrafo?: el caso Gauguin, tan lejos, tan cerca*, Episteme, Valencia.
- Shweder, Richard, 1989, "Post-Nietzschean Anthropology: the Idea of Multiple Worlds", en Michael Krausz (ed.), *Rationality: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Indiana.
- Todorov, Tzvetan, 2002, *Deberes y delicias*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, México.
- Traverso, Enzo, 2003, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Winch, Peter, 1964, "Understanding a Primitive Society", en *American Philosophical Quarterly*, núm. 1.
- Wittgenstein, Ludwig, 1988, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.

Reflexiones sobre la actualidad del relativismo cultural: respuesta a Nicolás Sánchez Durá

Witold Jacorzynski

Este ensayo propone entablar una discusión con las tesis contenidas en el artículo de Nicolás Sánchez Durá, "Actualidad del relativismo cultural". En primer lugar, se analizan el etnocentrismo y el relativismo como dos respuestas éticas distintas al fenómeno de la diversidad cultural. En segundo lugar, se desarrollan la formulación del relativismo y el concepto de cultura propuestos por Sánchez Durá para analizarlos a la luz de la epistemología elaborada por el Wittgenstein tardío. En tercer lugar, se agregan argumentos a favor del relativismo cultural. El relativismo cultural, visto como una doctrina, tropieza con dilemas lógicos y conceptuales; considerado como una actitud contextual de índole moral y política, contribuye a combatir la autoridad del etnocentrismo basado en la exclusividad del otro.

PALABRAS CLAVE: etnocentrismo, relativismo conceptual, relativismo cultural, visión del mundo, proposiciones gramaticales, filosofía del Wittgenstein tardío

► 49

Considerations about the Pertinence of Cultural Relativism: Response to Nicolás Sánchez Durá

This essay proposes to develop and to discuss some thesis included in the article by Nicolás Sánchez Durá: "The Pertinence of Cultural Relativism". Firstly, the ethnocentric and relativistic positions are both considered as two different ethical attitudes towards the cultural diversity. Secondly, the concepts of "relativism" and "culture" are developed and analyzed in the light of Ludwig Wittgenstein's later philosophy. Although, the cultural relativism considered as a philosophical doctrine faces logical and conceptual dilemmas, the latter disappear when relativism is treated as contextual, mostly moral and political attitude, which contributes to undermine the legacy of ethnocentrism based on the other's exclusivity.

KEYWORDS: ethnocentrism, conceptual relativism, cultural relativism, world's views, grammatical propositions, Wittgenstein's late philosophy

WITOLD JACORZYNSKI: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo,
Xalapa, Veracruz, México
witusito@yahoo.com.br

Desacatos, núm. 41, enero-abril 2013, pp. 49-64
Recepción: 18 de marzo de 2010 / Aceptación: 7 de marzo de 2012

INTRODUCCIÓN

El tema del relativismo cultural es importante y vigente, posee múltiples facetas y un toque interdisciplinario, une dos disciplinas que de hecho nunca pueden separarse —*a rebour* de los vulgares prejuicios del cientificismo positivista—: la filosofía moral y la antropología. La antropología necesita un análisis conceptual de su propio lenguaje, además de una reflexión ética acerca de sus derechos y obligaciones. La antropología sin filosofía es como un bajel sin timón. Sin timón, el bajel vaga sin rumbo, susceptible a la seducción de cualquier sirena. Puede ser usada por los políticos, los burócratas y los militares, puede tornarse un desecho de la sociedad de bancos y discursos sobre el progreso, morir en los gabinetes, aulas y pasillos de la academia. Por otro lado, la filosofía moral necesita descripciones y reflexiones etnográficas que le permitan contextualizar

sus dilemas, principios y razones. La filosofía moral sin la antropología es como un bajel sin ancla, un texto sin contexto, un trabalenguas abstracto.

La reflexión sobre el problema del relativismo debe venir de los expertos en ambos campos. Nicolás Sánchez Durá pertenece a este grupo: es un filósofo apasionado por la antropología, un humanista arraigado en la cultura europea y a la par un conocedor de África, un analista de la obra de Ludwig Wittgenstein y traductor de Geertz al español. De manera elocuente y perspicaz, sintetiza las razones filosóficas y antropológicas en su *quid pro quo* del relativismo. Intentaré reconstruir la argumentación del autor, desarrollar algunos de sus puntos clave y presentar mis comentarios críticos acerca de las ideas que me parecen dudosas. La cuestión de ser o no ser del relativismo cultural quedó pronunciada.

LA HERIDA DEL ETNOCENTRISMO

Iniciaré con una presentación general de las tesis más importantes defendidas por Sánchez Durá: 1) el etnocentrismo es una actitud ambigua de exclusividad al otro; 2) el relativismo cultural es una reacción al etnocentrismo; 3) el etnocentrismo debe evitarse, y 4) el relativismo debe aceptarse y fomentarse. Empecemos en el orden mencionado. Antes de esclarecer los conceptos clave usados en 1 y 2, cabe resaltar la asimetría entre etnocentrismo y relativismo. El etnocentrismo se deja comparar con un malestar y el relativismo con un “antídoto del etnocentrismo” o, para utilizar una imagen de Cervantes: una herida y un bálsamo de Fierabrás que, según don Quijote, “con sola una gota” cura todas las heridas (Cervantes, 2004: 92). Si el etnocentrismo es una herida, todos nacimos con ella. Nosotros somos los hombres verdaderos y los otros no, nuestra lengua es una lengua auténtica, la de ellos no. Los antropólogos nos han proporcionado múltiples ejemplos de esta actitud inherente a cada cultura humana. Quien negase esta evidencia, estaría en obligación de proporcionar nuevos argumentos



Roque toma una foto. Toototobi, Roraima, Brasil, 1996.

a favor de la tesis de que los pueblos humanos no son etnocéntricos.¹

Sánchez Durá no niega que el etnocentrismo esté arraigado en muchas sociedades humanas: “muchos signos apuntan a un retorno renovado del etnocentrismo”, nada puede “retornar” si una vez no estuvo allí, nada puede ser “renovado” si no aparece una vez en un ropaje primordial y tradicional. Pero Sánchez Durá enriquece este punto de vista con dos ideas interesantes. Primero, un gran logro de la antropología social y cultural fue la “crítica interna” y el “impulso relativista”, el afán “de relativizar lo propio a través de un merodear por lo extraño”. El etnocentrismo retorna, a pesar de este logro, por la puerta trasera, mutado. Y segundo, el etnocentrismo aparece vestido en posturas que a primera vista no tienen mucho en común. Puede tomar una de las tres formas básicas: la radical, la exotocista y la narcisista. Mientras que la primera es un etnocentrismo vulgar, la segunda y la tercera conforman versiones más sutiles y disfrazadas. Estas tres posturas son profundamente analizadas por el autor. Acompañémoslo un momento en su análisis.

La primera forma es la más antigua y la más tosca a la vez. El etnocentrismo en este sentido está emparentado con el “europeocentrismo” o “cristianismo”, entre cuyos representantes están Las Casas, Condorcet y Hegel. Las Casas, a pesar de sus ditirambos contra Sepúlveda, quien justificaba las guerras justas contra los bárbaros que se rehusaban a someter a los más “perfectos” españoles, recurría a una distinción llamativa entre los bárbaros *simpliciter* y los bárbaros *segundum quid*. Los primeros son los salvajes homéricos “sin tribu, sin ley, sin hogar”, parecidos a las bestias. Los indios americanos no son bárbaros en este sentido, pero sí son *segundum quid*, o sea “por accidente”: “carecen de verdadera religión y fe cristiana”. Para Hegel, los pueblos amerindios mostraban su inferioridad en todos los aspectos,

incluso en la estatura. Eran, por decirlo así, un callejón ciego en la historia del desenvolvimiento del *Weltgeist*. Condorcet pensaba que todos los hombres tienen los mismos derechos, entre ellos el de ser civilizado. Pero tener derecho a *x* significa que alguien debe garantizar *x*. Por tanto, los más civilizados —franceses e ingleses— tienen el deber de extender la civilización, incluso por la fuerza.

A primera vista es extraño que Sánchez Durá colocara a Las Casas al lado de Condorcet y de Hegel. ¿Dónde ubicaría a Sepúlveda, el enemigo mortal de Las Casas? ¿Acaso en la misma comitiva que a éste? Es cierto que ni Cortés ni sus conquistadores, ni Sepúlveda mismo, consideraban a los indios como bestias salvajes. Como observó Bernard Williams, el repudio moral de los españoles hacia los sacrificios humanos fue la mejor prueba de que vieron en los indios a humanos, no a bestias. No se repudia a un león por ser carnívoro. Esta regla pudo haber tenido excepciones, mencionadas por Lévi-Strauss en su *Tristes trópicos*: mientras los españoles necesitaban pruebas metafísicas de que los indios no eran animales, los indios se mostraban más empíricos: ahogaban a los españoles para refutar la hipótesis de que eran dioses. La respuesta de Sánchez Durá tiene el toque histórico: “Tanto Las Casas como Hegel apelan a una integración en la historia universal de los que pertenecen a otras sociedades: historia de la salvación en el caso de Las Casas, historia secular en el caso de Hegel”. Pero estas historias difícilmente se encuentran. Como mostró Hanke, Las Casas utilizó a Aristóteles y su concepto de barbarie sólo para ser políticamente correcto y combatir más pavorosamente a los partidarios de las guerras justas contra los indios (Hanke, 1974: 98). Sánchez Durá ve en Las Casas a un hombre de su tiempo, prejuiciado, incapaz de reconocer en el indio a un otro: “al extraño se le reconoce su humanidad y la igualdad de derechos, pero a costa de hacerlo uno de nosotros, pues en sí mismo el otro es admisible”²

¹ Tal postura es defendida por Viveiros de Castro, por ejemplo. El antropólogo brasileño argumentó que los nombres que las etnias se dan a sí mismas no se portan como nombres propios colectivos sino que son expresiones deícticas (Viveiros de Castro, 1998).

² Llama la atención que Sánchez Durá coincida con Tzvetan Todorov sobre su visión de la conquista y el papel de Las Casas.