

Pero esta opinión no nos acerca a la comprensión del fenómeno hasta ahora incomprensible: una pasión desenfrenada de Las Casas por salvar a los indios tanto a costa de sus paisanos, los encomenderos, como de los esclavos negros. Lo único que queda claro es que Las Casas no pudo salvar a los indios de otra manera que la reconocida en el marco legal e intelectual de su época: de acuerdo con el Evangelio, doctores de la Iglesia, leyes eclesiásticas, decretos del emperador, políticas coloniales, modas intelectuales, bulas papales, etc. No pudo ver en el indio al “otro”, porque el concepto del “otro”, digno de rescatarse en toda su maravillosa otredad, no existía en su época, no era *su* concepto. Desde luego, tampoco existía para Condorcet o para Hegel. Pero entre los filósofos y los religiosos se abre una zanja. Sería absurdo llamar al hombre religioso-etnocéntrico sólo por haber utilizado el concepto de bárbaros *secundum quid*. El bárbaro es alguien que está desprovisto de la luz de la fe. La definición de barbarie en términos de la falta de aptitud para la participación en la “cultura” del progreso occidental es un prejuicio vulgar de los filósofos, no de los religiosos. Creo que el ejemplo de Las Casas es importante por otra razón. Al recurrir a él, Sánchez Durá muestra indirectamente que el etnocentrismo puede aprovecharse tanto para fines moralmente laudables —por ejemplo, la lucha por los derechos de los indios— como para fines siniestros —la justificación de la masacre y la explotación—. Pero de ser así, el etnocentrismo se porta de igual manera que la ética del amor al prójimo: *Dilige, et quod vis fac* —Ama y haz lo que quieras—. Si el etnocentrismo es una actitud errada, lo es por otras razones, no por una probabilidad remota de que será abusado en el futuro. Cualquier principio puede ser abusado sin que por ello deje de obligar: *Abusus non tollit usum*. Regresaré a esta cuestión al final de este ensayo.

Sánchez Durá detecta otras dos versiones del etnocentrismo sutilmente “enmascaradas de relativismo”. Una es llamada “exotismo”, un pecado mortal de los europeos a partir del siglo xvii. El ejemplo de los “canibales” fue usado por Montaigne en su

diatriba contra el fanatismo religioso en los tiempos de las guerras entre católicos y hugonotes. Gauguin expresa una actitud parecida en el siglo xix “cuando convierte a los tahitianos en el espejo donde debe mirarse críticamente la moral sexual burguesa”. Como observa con perspicacia Sánchez Durá, el exotismo es responsable de una doble desfiguración del otro: “el otro aparece como desprovisto de *todo* lo que ‘nos’ caracteriza, de tal manera que resulta ser una *inversión en negativo* de lo que constituye la civilización que se pretende criticar”. De este modo, el otro se vuelve un cuento de idiota europeo que aspira a autorreformarse. El otro deja de ser el otro, se convierte en un buen salvaje. El único papel de este buen salvaje de paja es rellenar los poros de la podredumbre occidental. El exotismo sigue triunfando: “puede ser construido como objeto de la fantasía con el único fin de satisfacer los fantasmas y obsesiones —a menudo de corte libidinoso— de los receptores de tales descripciones”. Sánchez Durá muestra una sensibilidad crítica hacia este etnocentrismo “de buenas intenciones”, desacraliza el interés burgués por lo exótico, su pasión por los museos etnográficos, su anhelo de un “paraíso perdido”, una *arcadia felix*. El autor cita un proverbio castellano: “de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno”. No sólo Gauguin sino también autores contemporáneos como Forster, *A Passage to India*, o Bowles, *The Sheltering Sky*, se exponen a esta crítica. Sánchez Durá tiene razón: el buen salvaje es un invento de otro salvaje, el europeo que, al terminar la masacre, se autoculpa. Renato Rosaldo llamó a esta actitud la “nostalgia imperialista”.

Pero ¿no es esto el comienzo de una autocritica por parte del salvaje europeo? Sánchez Durá no niega que el exotismo tenga una doble cara de Jano. ¿Cuál es su cara simpática? Ya que la crítica debe partir de algunas premisas que se encuentran fuera del cuerpo putrefacto, es necesario comenzar por el exotismo para poder superarlo y culminar en una pasión por estudiar antropología o filosofía, emprender actividades caritativas, viajes a los países lejanos, aprender lenguas extranjeras, producir

obras de arte, ver la propia cultura desde una distancia razonable — pensemos en la influencia del arte japonés o africano en el expresionismo, el dadaísmo y el surrealismo occidental—. El exotismo es una fuga del salvaje europeo que se agobia en la jaula de goma de la cultura occidental e inventa otros mundos. Como dice Enzensberger, el otro mundo, lo incomprendible, “es lo que despierta miedo y es la única esperanza” (Enzensberger, 1975: 17). Sólo al final de este camino, el exotismo puede cometer un sereno suicidio para impulsar al europeo a formar una visión más auténtica del otro y de sí mismo. Si el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones, ¿a dónde nos lleva el camino empedrado de las malas intenciones?

Pasemos al tercer tipo de etnocentrismo que Sánchez Durá llama “particularismo narcisista exacerbado”. En esta ocasión cita a Lévi-Strauss y sus dos obras *Raza e historia* y *Raza y cultura*. Sánchez Durá resume la paradoja a la que llega Lévi-Strauss en la primera: lo que posibilita el encuentro de culturas es su diferencia, pero en el curso de los intercambios culturales llega un momento en que ya no habrá nada que intercambiar. Como advierte Sánchez Durá, la conclusión de Lévi-Strauss en la segunda de estas obras tiene un toque absolutista: hay que permanecer sordos a otros valores, llegar hasta el rechazo y aun a su negación, “de otra manera la humanidad será capaz únicamente de dar a luz obras bastardas, invenciones groseras y pueriles” (Lévi-Strauss, 1993: 140-141). Aunque Sánchez Durá no ve nada atractivo en esta actitud, se acerca a su comprensión: “el etnocentrismo empieza cuando se jerarquizan las culturas, y él [Lévi-Strauss] no lo hace, aunque siempre habrá comunidades que sientan más afinidad por unas que por otras sobre la base de la cercanía en el género de vida”. Tanto Lévi-Strauss como Richard Rorty en su discusión con Geertz “abogan por una especie de narcisismo cultural centrado en el horizonte propio, eso sí, cada comunidad celosa del suyo”.

La lección que nos da Sánchez Durá es interesante y reveladora a la vez. Un antropólogo de la talla de

Lévi-Strauss no necesita ser relativista, puede ser un etnocentrista. El etnocentrismo en el caso del antropólogo francés no excluye una actitud objetiva ni crítica hacia los suyos y hacia los extraños. Lo único que excluye es el igualitarismo cultural. Los antropólogos no están comprometidos a tratar de igual manera a todas las culturas si sienten más apego a unas que a otras. Los occidentales deben confiar en su cultura occidental, aunque están libres de vincularse con quien quieran. El hecho de entrar a un *buffet* no nos compromete a comer de todo: escogemos los platillos que nos agradan desde nuestros gustos y predilecciones. No todos los platillos nos agradan de la misma manera. La postura de Lévi-Strauss recibió apoyo en forma de un argumento inquietante formulado por Leszek Kołakowski en 1990:

Hace algunos años cuando visitaba sitios arqueológicos en México, tuve la oportunidad de estar en compañía de un reconocido escritor mexicano, un excelente conocedor de la historia de los pueblos indios. Mientras me explicaba el significado de muchas cosas, las que no hubiera entendido sin su ayuda, a menudo enfatizaba la barbaridad de los soldados españoles, que destruían las figuras aztecas, fundían las finas figurillas de oro en monedas con el retrato del emperador, etc. Le dije entonces: “Tú crees que ellos eran bárbaros, pero tal vez fueran los verdaderos europeos, tal vez los últimos verdaderos; estas personas tomaban muy seriamente su civilización cristiana y latina y por esta razón no tenían por qué proteger los ídolos o acercarse a los objetos religiosamente ajenos y amenazadores con un aire estético o de curiosidad como la que caracteriza a los museólogos. Si su conducta nos parece abominable, es tal vez por eso que tanto su civilización como la nuestra propia se nos ha vuelto indiferente” (Kołakowski, 1990: 11).

El argumento de Kołakowski es falso pero útil: nos muestra qué tanto el etnocentrismo está internalizado por el salvaje europeo. Kołakowski quiere medir la vitalidad de la civilización por el valor con el cual se la defiende o se expande. La falta de seriedad, el relativismo, el abandono del etnocentrismo, es la

señal de la decadencia de todas las culturas. Este punto de vista luce a primera vista convincente, además de que puede verse como un intento de rescatar la perspectiva *emic* de algunos conquistadores, como Hernán Cortés. Pero en una segunda mirada, la postura de Kořakowski se basa tanto en una falsa generalización como en confusiones conceptuales.

Primero, la seriedad en la defensa de los valores cristianos y latinos puede explicar la expansión, mas no la crueldad, la explotación y el genocidio cometidos por los “verdaderos europeos”. Segundo, los conquistadores no eran un grupo homogéneo: mientras que unos buscaban El Dorado, siete ciudades de Cibola o las fuentes *bimini*, otros simplemente querían huir de la miseria que les agobiaba en lugares como Extremadura, ganar riquezas o algún nuevo reino para ellos y sus herederos. Tampoco es verdad que su conducta —y no necesariamente sus razones— nos parecen “abominables” porque la civilización cristiana se nos volvió “indiferente”. Francisco de Vitoria, Antonio Montesinos o Barto-lomé de Las Casas defendían a los indios de los conquistadores no porque su cultura cristiana les fuera indiferente, sino gracias a ella. El suyo era el camino que Cristo le había mostrado a la humanidad.

Es curioso que los conquistadores fueran “tal vez los últimos verdaderos” europeos. Napoleón Bonaparte, Hitler o Mussolini no cuentan para Kořakowski como “verdaderos europeos”. ¿Es porque no le simpatizan? ¿O porque no representaban el sacro imperio romano sino Estados nacionales? ¿O quizá porque la fe en la “civilización europea” fuera debilitada por el hecho de que los “europeos” desataron la Segunda Guerra Mundial? Mengele no era un bárbaro: era un europeo acusado por otros europeos de haber cometido crímenes contra la humanidad. En este contexto Sánchez Durá cita a Aimé Césaire, el poeta “bárbaro” martinicano: “Hitler no es el *crimen* en sí, [...] es la humillación del hombre blanco”.

## EN DEFENSA DE LA CULTURA

Al adentrarnos en el tema del relativismo nos damos cuenta de que estamos en un campo donde 100 flores crecen: relativismo conceptual, relativismo moral, relativismo lingüístico, relativismo metaético, relativismo relacional, relativismo epistemológico, etc. (Dascal, 1992). No podemos escapar de la impresión de que el número de nombres supera el número de problemas. Sánchez Durá nos saca de ese pantano con ayuda de una elegante fórmula. Cuando se habla del 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* 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 de referencia. Esta fórmula es muy lúcida y nos permite acercarnos a nuestro problema de manera correcta, aunque deja sin elucidación los términos “relativizado” y “relativo”.

Sánchez Durá se interesa por un tipo de relativismo llamado “cultural”, en el que el marco que hace relativo lo relativizado es la cultura. Este paso nos sitúa inesperadamente en el corazón del debate antropológico. El relativista cultural asume que: 1) la ontología, las razones, la verdad, los valores se vuelven relativos respecto de algo llamado “cultura”, y 2) existen múltiples e identificables marcos-culturas. La primera premisa es de carácter conceptual. Lo que hacemos en ella es enumerar nombres generales de ciertas esferas de la vida humana, como la estética, la ética, la religión, y las hacemos “relativas” a la cultura. La segunda premisa es en parte conceptual y en parte empírica: necesitamos algunos criterios para saber si hay una o más culturas humanas. Equipados de tales criterios podemos evidenciarlo empíricamente. Si evidenciamos empíricamente la existencia de una diversidad de culturas, el camino para el relativismo quedará pavimentado: la postura relativista no tiene sentido si no tiene sentido el

concepto de “cultura”. ¿Acaso el concepto de “cultura” tiene sentido? Sánchez Durá piensa que sí. Veamos por qué.

Entendemos lo que *es* cultura si entendemos qué es lo que *no es* cultura. Uno de los antónimos de “cultura” es “naturaleza” y herencia natural o genética. Todos los enfoques antropológicos de cultura coinciden en que la cultura se refiere a diferentes informaciones no heredadas biológicamente. Es, como dice Keesing: “la totalidad de la conducta transmitida socialmente” (Keesing, 1974). Pero este criterio no basta para hablar de “cultura” en plural. Sánchez Durá menciona en este contexto dos aspectos a partir de los que tiene sentido hablar de *las* culturas, a saber, la *mismidad* y la *ipseidad*, los cuales suenan por cierto demasiado metafísicos. Sánchez Durá, sin embargo, entiende por ello algo muy sencillo. La *mismidad* se refiere a la “consistencia y estabilidad de lo que define una cultura a lo largo del tiempo” y la *ipseidad* a la “coherencia de lo que distingue a una cultura de otra”. Para que formemos enunciados inteligibles sobre las culturas humanas hay que admitir que las culturas son entidades más o menos consistentes y estables —*mismidad*—, además de que poseen la coherencia que nos permite distinguir las entre ellas —*ipseidad*—.

Ahora bien, Sánchez Durá examina detenidamente si estos conceptos nos llevan a aceptar una postura esencialista de la cultura, de lo que nos advertía Geertz en su bella metáfora: no podemos seguir pensando el mundo según la metáfora de un paisaje puntillista donde cada mota es una cultura considerada como una unidad compacta y homogénea. Al grupo de antropólogos que ubicaba las culturas como motas en el paisaje puntillista pertenecían varios clásicos, como Boas, Malinowski, Benedict y Herscovits. A esta imagen la acompaña otra emparentada: las culturas como conchas y los individuos como moluscos encerrados en ellas, incapaces de imaginar cómo se sienten otros moluscos en sus propias conchas. ¿Por qué estas imágenes de las culturas nos chocan como extremas e inadecuadas?

Sánchez Durá nos recuerda toda la gama de misiles que lanzaron los cañoneros posmodernos, encabezados por James Clifford y Renato Rosaldo, a esta concepción de cultura. Clifford critica las monografías etnográficas como “ficciones verdaderas”, o sea las que “inventan cosas no efectivamente reales”. Renato Rosaldo nos dice que los textos etnográficos son “ficciones útiles” o “distorsiones reveladoras”. La protagonista de Rosaldo, Gloria Anzaldúa, por ejemplo, es la lesbiana chicana que aprende a “hacer malabares con la cultura”, a ser indio en la cultura mexicana y a ser un mexicano desde el punto de vista anglosajón. Por eso Anzaldúa tiene para Rosaldo una personalidad plural, contradictoria y ambivalente.

Pero Sánchez Durá reconoce un hecho obvio: los misiles que lanzan los cañoneros posmodernistas destruyen no sólo objetos militares, sino también edificios civiles. Borran de la faz de la tierra las culturas como si éstas fueran únicamente inventadas y negociadas por los individuos. La literatura posmoderna está plagada de una letanía de metáforas, vivas antaño, que se han convertido en clichés masticados por los antropólogos de un sinnúmero de denominaciones. Los sujetos “inventan”, “reinventan”, “producen”, “reproducen”, “construyen”, “reconstruyen”, “negocian y renegocian”, y así *ad nauseam*. Estos antropólogos siempre nos dicen *qué* es lo que se construye, pero nunca *quiénes* construyen. El error en el que incurre Rosaldo es obvio. Gloria Anzaldúa no puede negociar su cultura desde un espacio intergaláctico en el cual no existe el concepto de “negociación”. Sánchez Durá apoya esta crítica con otro argumento: “su personalidad se describe como ‘plural’ y ‘contradictoria’, lo cual supone *identidades* culturales —las culturas india, mexicana, chicana, anglosajona, lesbiana—”. Si alguien “hace malabares con la cultura”, debió de haber aprendido el oficio de malabarista. ¿Dónde aprende uno a “hacer malabares con la cultura”, a negociar, a escoger, a tomar decisiones por sí mismo, a reclamar sus derechos y a confesar que se había cortado un *cherry tree*? ¿Es un juego universal o uno de los

naciremas? Sánchez Durá logra jugar con los que juegan con el concepto de “cultura”. Evita tanto al *Escilla* del esencialismo como al *Caribdis* del construccionismo. En contra de los esencialistas, piensa que las culturas no son motas en el paisaje puntillista; en contra de los construccionistas, considera que no son ficciones inventadas por los antropólogos. Pero si no son unas ni otras, ¿qué son? ¿Acaso no hay más monstruos que *Escilla* y *Caribdis*? Pero más monstruos implican más peligros para Ulises. ¿Cómo puede Ulises escapar de los monstruos?

La pregunta: “¿qué es una cultura: una construcción o una entidad?” parece confusa, expresa un dilema falso. Como dice Wittgenstein: “pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*” (Wittgenstein, 2004: 38). Pero si el lenguaje

de los filósofos está de fiesta, los antropólogos son fiesteros compulsivos. Teorizan sobre la cultura como si ésta tuviera un solo uso, como si todas las preguntas lingüísticamente correctas fueran también *conceptualmente* correctas. Pero aunque el lenguaje se fuera de fiesta, puede volver de ella: “Ahora bien, tanto ‘cultura’, como ‘obra de arte’ o ‘amistad’ son términos de límites borrosos en su aplicación, ni más ni menos como lo son casi todos los términos de una lengua. Es decir, los límites de la aplicación de las expresiones verbales no están rígidamente determinados para todos los casos”. La lección wittgensteiniana quedó pronunciada: la insoslayable ambigüedad de términos como “cultura dinka” o “cultura del Antiguo Régimen en Francia” “no impide que no puedan darse explicaciones de sentido de los



Muchacho yanomami pesca en una piedra en el río. Demini, Roraima, Brasil, 1989.

términos siempre mejorables: describiendo sus usos y contrastando el que queramos explicar con otros que le sean próximos, afines o relacionados”. El contexto y el interés del analista definen *de qué se trata* mientras preguntamos por una cultura: “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 los visitó—”.

Éste es un paso importante. Si el concepto de cultura careciera de sentido, no entenderíamos qué significa “Ogotemméli era un dogón”. Pero todos los lectores de Griaule y de Ogotemméli lo entienden, aunque no siempre de manera inequívoca. La manera de entender qué significa la referencia a la cultura nunca está dada de una vez por todas, depende del contexto de la oración. Recordando a Kierkegaard: con el contexto ocurre lo mismo que con la pasión. Es mejor perdersen *en* la pasión que perder *la* pasión. Es mejor perdersen *en* el contexto que perder *el* contexto. “*X* es un dogón” puede significar cosas muy distintas: a saber, que *x* habla dogón, que *x* fue reconocido como un dogón por los dogones, que *x* aprendió cosas que los dogones deben aprender, que *x* es un dogón y no un bozo, etc. Sánchez Durá piensa que a pesar de que “cultura” tenga múltiples usos, estamos justificados en el empleo del término siempre y cuando reconozcamos su debido contexto y el objetivo específico de nuestra investigación.

Podríamos seguir con esta idea y usar el concepto clásico de Wittgenstein: la semblanza de familia. Wittgenstein explica por qué no se puede definir de manera exacta el término “juego”: “vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle” (Wittgenstein, 2004: §66) Así, dentro de una familia, la de los Churchill por ejemplo, existe un “rostro Churchill” definido. Aunque éste se reconoce, en algún sentido, como “el mismo” en relación con los otros, un escrutinio nos revela que este rostro no comparte con los demás ni una sola característica.

En otras palabras: las semblanzas de familia aparecen como un concepto alternativo al concepto de la semejanza esencialista. En el modelo esencialista la relación *A* se parece a *B* es una relación transitoria, en el modelo wittgensteiniano no lo es. Juan se parece a Pedro, Pedro se parece a Andrés, pero Juan no se parece a Andrés. La utilización de este concepto es doble: por un lado, diferentes usos de la “cultura” se parecen entre sí como miembros de la misma familia; por el otro, lo que comparten los miembros de la misma cultura se parecen entre sí de la misma manera. Este punto es importante. Volveré a él al final e intentaré desarrollar las intuiciones de Sánchez Durá sirviéndome de algunas ideas de Ludwig Wittgenstein. Pero Wittgenstein no brilla por su ausencia en el artículo de Sánchez Durá, que se acerca a la comprensión de la cultura retomando un solo contexto: la participación en la misma cosmovisión, o mejor dicho en el mismo sistema de creencias. Cabe subrayar que Sánchez Durá, el conocedor profundo de la obra de Geertz, no piensa despojarse del concepto de cultura. Retoma el uso de la cultura de Geertz y le da un toque wittgensteiniano. Esta tarea desemboca en un tipo de relativismo cultural cuya defensa es el principal objetivo de su artículo. Antes de desatar la batalla decisiva por el relativismo cultural, vale la pena discutir el acercamiento de Geertz/Wittgenstein al concepto de “cultura”.

► 57

## LAS CULTURAS, LOS RÍOS PROFUNDOS

Recordemos la famosa definición de la cultura que Clifford Geertz anuncia en la *Interpretación de las culturas*: la “cultura” es un “entramado de significados” que el hombre “ha tejido” (Geertz, 1988: 69-70). Antes de expresar las dudas sobre esta definición, es pertinente enmarcar el contexto de su intervención. Geertz utiliza la ecuación cultura= entramado de significados con el fin de trazar una diferencia sustancial entre dos modelos de antropología: la empírica y la interpretativa. La antropología no es el estudio de los hechos, sino de los significados: “es

esa urdimbre y el análisis de la cultura ha de ser por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1988). De esta definición de Geertz se sigue que el objeto de estudio de la antropología son los significados que cosas, procesos, eventos, fenómenos, hechos, etc., poseen para los actores involucrados en el “entramado”. Si vemos así el objeto de la antropología, se abren las puertas al mundo humano: la cultura del poder, la cultura de la salud, la cultura de las ciudades, la cultura de los cambios tecnológicos, la cultura del sexo, etc. La cultura en este atajo intelectual se vuelve un entramado tejido sobre tal o cual tronco de los hechos.

Pero la definición de Geertz a primera vista peca de graves ambigüedades: en primer lugar, la metáfora de “tejer” alude a una actividad consciente, emprendida con vista a un fin o propósito. Un tejedor de telas teje sus telas según un plan. Puede ser que el propósito de su acción sea venderlas, utilizarlas, regalarlas, o simplemente tejer por placer. ¿Pero con qué propósito o plan el hombre “teje” los significados de la cultura? Y además ¿quién es el misterioso “hombre”? Esta pregunta es similar a aquella que aparece al pronunciarse la tesis de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. ¿El hombre que es la medida es un individuo cualquiera o un hombre colectivo, la especie *Homo sapiens*? Estas dudas nos invitan a reflexionar en profundidad sobre el concepto de “cultura” en Geertz.

En este lugar, Sánchez Durá nos ofrece un ejemplo geertziano, para, a la postre, pasar a un *locus classicus* al respecto en Wittgenstein. Sigamos este orden. El ejemplo de Geertz referido por Sánchez Durá es: Geertz se percató de cómo 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. Pero ¿cómo fue que Geertz “se percató” de ello? Simplemente observó que dichas diferencias se manifestaban en el comportamiento de los profesores: el nerviosismo de los javaneses era notable cuando sus errores de aprendizaje versaban sobre la marcación del estatus, en

tanto que no mostraban susceptibilidad alguna a los errores de género. En cambio, los instructores marroquíes no perdonaban los errores de género y se mostraban indulgentes con los de estatus.

Geertz concluyó que en un lugar la diferencia sexual se expresa como una variedad doméstica del estatus y en el otro las desigualdades de prestigio se fundamentan en el imaginario idiosincrático del sexo. Sánchez Durá comenta: “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 esas lenguas”. Lo que Sánchez Durá sugiere es que este ejemplo nos dice en qué tipo de “creencias” debemos reparar a la hora de identificar culturas sin olvidar su contextualización ni borrosidad.

El ejemplo es sugerente. En primer lugar nos muestra que las diferencias culturales se refieren a las “creencias” de los hablantes y en segundo lugar que estas creencias surgen “de la *conjunción que el antropólogo establece*”. Pero aquí llegamos a una paradoja: los hablantes no se percatan de que su comportamiento se fundamenta en ciertas creencias. Es el antropólogo quien se percató de que los hablantes “poseen” estas creencias. Los profesores de árabe marroquí y javanés de Geertz insistían sólo en los usos correctos correspondientes, mientras que “dejaban invisibles sus centros de interés, en definitiva, sus creencias”. ¿Cómo distinguir la descripción de una creencia descubierta por parte de los antropólogos de la creencia en un estado virgen? ¿Cómo el antropólogo puede hacer visible lo que para su informante permanece invisible?<sup>3</sup> Antes de intentar responder esta pregunta, seguiremos la pista que nos ofrece Sánchez Durá: el análisis de la gramática profunda o la visión del mundo de Ludwig Wittgenstein.

<sup>3</sup> Agradezco la crítica de este punto a Eduardo Menéndez durante los seminarios de antropología médica en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Distrito Federal.

En una de sus últimas obras, conocida como *Ueber Gewissheit —Sobre la certeza—*, Wittgenstein trata de disipar la niebla acerca del secreto de la certeza objetiva y argumenta contra George Edward Moore, quien enumeraba las verdades empíricas que no pueden ser objetadas por ningún escéptico. ¿Por qué estamos seguros de la verdad de los siguientes enunciados: “Aquí hay una mano” (Wittgenstein, 1997: §3, §9, §25), “Hay objetos físicos” (Wittgenstein, 1997: §35), “Mi cuerpo no ha desaparecido nunca para volver a aparecer enseguida” (Wittgenstein, 1997: §101), “Sé que nunca he estado en la luna” (Wittgenstein, 1997: §111), etc.? ¿Acaso estos enunciados son afirmaciones empíricas? Se asemejan más bien a saber mi propio nombre. ¿Qué pasa si dudo de cómo me llamo?: “Sé que me llamo así; entre nosotros, cualquier adulto sabe cómo se llama” (Wittgenstein, 1997: §570). ¿Seguiríamos pensando que la persona que duda de si sabe cómo se llama o no, habla mal español o no conoce una técnica?: “Tal cosa se expresa con las palabras: ‘Si es falso, estoy loco’” (Wittgenstein, 1997: §572). Primero, estas reglas son indudables y por tanto sirven como fundamento para la duda: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a duda. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (Wittgenstein, 1997: §115). No se trata tanto de la certeza subjetiva con la cual sostenemos nuestros puntos de vista, sino de la certeza objetiva en la cual un error “no es posible”: “¿No ha de quedar el error excluido lógicamente?” (Wittgenstein, 1997: §194). Segundo, ya que son indudables son también fundacionales; no nos otorgan ningún conocimiento puesto que cualquier conocimiento debe fundamentarse en ellas: “¿Se puede decir: ‘Donde no hay duda tampoco hay saber?’” (Wittgenstein, 1997: §121). Sin estas verdades, un niño no podría aprender a creer muchas cosas: “Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea” (Wittgenstein, 1997: §144).

Con base en ello, Wittgenstein formula la famosa metáfora que Sánchez Durá cita y lo acompaña

con sus comentarios aclaratorios: “Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen” (Wittgenstein, 1997: §96). Las proposiciones llamadas también “bisagras”<sup>4</sup> forman un nido dinámico, están en movimiento constante. Las fronteras entre proposiciones regulativas y empíricas son borrosas y flexibles: unas pueden, en ciertas circunstancias, convertirse en las otras; la mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse (Wittgenstein, 1997: §97). Las “bisagras” forman *Weltbild* o la visión del mundo: “Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio” (Wittgenstein, 1997: §102). ¿Por qué esta idea es interesante para los antropólogos?

Según Moyal-Sharrock todas las “bisagras” se dividen en: 1) lingüísticas, 2) personales, 3) locales y 4) universales. Las “bisagras” lingüísticas son simplemente “reglas gramaticales que definen con precisión nuestro uso de las palabras individuales y números” (Moyal-Sharrock, 2004: 117). Las “bisagras” personales son las que “se relacionan con el individuo” y sus “verdades” autobiográficas (Moyal-Sharrock, 2004: 117-120); en cambio, las “bisagras” locales están vinculadas con la cultura, están relacionadas con nuestras formas de la vida humana *localizadas* (Moyal-Sharrock, 2004: 136), y las “bisagras” universales son los fundamentos “sobre los cuales todo el conocimiento humano de todos

<sup>4</sup> Las “proposiciones” que funcionan como “canal” o *Angeln* —bisagras— (Wittgenstein, 1997: §341) corresponden a lo que Wittgenstein llamaba también *der ueberkommene Hintergrund* —trasfondo— (Wittgenstein, 1997: §94), *hartes Gestein* —roca dura— (Wittgenstein, 1997: §99), *Grundmauer* —fundamento— (Wittgenstein, 1997: §248), *Geruest* —andamiaje— (Wittgenstein, 1997: §211), *das Substrat alles meines Forschens und Behauptens* —el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones— (Wittgenstein, 1997: §162), *Mythologie* —mitología— (Wittgenstein, 1997: §95).

los tiempos y todos los lugares se ha sostenido y se sostendrá” (Moyal-Sharrock, 2004: 149).<sup>5</sup>

Los antropólogos tradicionalmente se interesaban por las “bisagras” locales llamándolas “cosmovisiones”. El enfoque wittgensteiniano introduce por lo menos tres ideas novedosas que pueden enriquecer el análisis de las cosmovisiones: a) Cualquier sistema de creencias descansa sobre las proposiciones fundamentales o gramaticales llamadas “bisagras”. Las “bisagras” locales están estrechamente entrelazadas con otras bisagras, forman “un edificio”. b) Las perspectivas individuales, los puntos de vista, las opiniones, las “hipótesis” están ancladas en las “bisagras”. c) Las fronteras entre proposiciones regulativas y empíricas son “borrosas” y “flexibles”. Ahora bien, ¿estamos en mejor posición para responder las preguntas que hicimos al principio de este párrafo? ¿Cómo el antropólogo puede hacer visible lo que para su informante permanece invisible? ¿Debemos aceptar las creencias provenientes de diferentes culturas en tanto entran en conflicto o contradicción?

60 ◀

La primera pregunta es más metodológica que teórica. Tiene que ver con el ejemplo de Geertz: en un lugar la diferencia sexual se expresa y se comprende como una variedad doméstica del estatus; en el otro, las desigualdades de prestigio se asimilan al imaginario idiosincrático del sexo. ¿Cómo se percata el antropólogo de ello? Recordemos que Geertz observó que el comportamiento de los profesores de árabe marroquí y javanés insistían sólo en los usos correctos correspondientes. Este comportamiento indicó a Geertz que sus informantes *seguían una regla*. Esta regla es expresable en el lenguaje del antropólogo como una “proposición” regulativa gramatical, como una “bisagra” en las visiones del mundo javanés y marroquí. Para arrojar más luz

sobre la cuestión de las bisagras invisibles me serviré de otro ejemplo. Al inicio de su segunda salida de La Mancha —capítulo VIII—, don Quijote tropezó con molinos de viento, a los que vio como gigantes malignos. Antes de actuar, pudo intercambiar su perspectiva con su amigo, que en ese entonces no estaba quirotizado. Sancho le advirtió que lo que él tomaba por gigantes eran sólo molinos y lo que él se imaginaba como brazos eran aspas. Don Quijote preparó su lanza, espoleó a Rocinante y arremetió ferozmente contra los molinos: “Le dio una lanzada en el aspa, la volvió el viento con tanta furia, que hizo la lanza pedazos, llevando tras sí al caballo y al caballero, que fue rodando muy maltrecho por el campo” (Cervantes, 2004: 76). En tal estado lo encontró nuevamente Sancho, quien llegaba a su socorro:

—¡Válgame Dios! —dijo Sancho—. ¿No le dije yo a vuestra merced que mirase bien lo que hacía, que no eran sino molinos de viento, y no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en la cabeza?

—Calla, amigo Sancho —respondió don Quijote—. Que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento (Cervantes, 2004: 76).

Don Quijote fundamenta su experiencia y su perspectiva sobre varias bisagras, siendo una de fundamental importancia. El universo está habitado por poderosos hechiceros, en cuyo poder está que las cosas de la guerra “están sujetas a continua mudanza”. Cualquier objeto o evento puede transformarse en otro en cualquier momento. En la visión del mundo de Sancho, dicha bisagra no existe. Él ve el mundo como estable, continuo. Aquí nace inesperadamente otra objeción que se ha armado tradicionalmente contra el relativismo. Aunque uno esté de acuerdo con que lo que la gente hace y dice tiene significado únicamente dentro de su visión del mundo, no se deduce de ello que su conducta y/o ideas sean verdaderas, aceptables o justificadas.

<sup>5</sup> La autora sigue a Strawson y cita cuatro ejemplos de “bisagras” universales, a saber: 1) la existencia de cuerpo/mundo/objetos externos; 2) la existencia de otras mentes; 3) la inducción, y 4) la realidad y la determinación del pasado (Moyal-Sharrock, 2004: 149).



Construcción de una maloca, cabaña, aldea. Demini, Roraima, Brasil, 1989.

Ahora vemos claramente la diferencia entre el relativismo y el absolutismo. Según el primero, la aceptación de ciertas creencias debe relativizarse a los criterios internos existentes dentro del armazón de la visión del mundo. Para el segundo, las bisagras provenientes de diversas visiones del mundo pueden ser juzgadas desde un espacio extracultural marcado por criterios como racionalidad, coherencia interna, justicia, etc. A primera vista, la dificultad para el relativista radica en que su postura lo compromete a aceptar dos proposiciones contradictorias. El mundo está sujeto a la continua mudanza—como admite don Quijote— y el mundo no está sujeto a la continua mudanza, es estable y continuo—como asume Sancho Panza—.

Pero esta objeción es endeble. Como acabamos de ver, aunque dichas proposiciones entren en un tipo

de conflicto, nunca se contradicen lógicamente. Dos enunciados se contradicen si son proposiciones en el sentido lógico: o sea, pueden ser verdaderos o falsos. Pero las “proposiciones” regulativas o las “bisagras” no son ni verdaderas ni falsas, puesto que sirven como fundamento para lo verdadero y lo falso. La verdad y la falsedad son conceptos relativos a las visiones del mundo (Wittgenstein, 1997: §87). El relativista que admite que las visiones del mundo son igualmente válidas argumentará que no existe el método racional que permitiría a Sancho convencer a su amo de que su visión del mundo es incorrecta. ¿Cómo verificar empíricamente la ley de la “continua mudanza”? La moraleja wittgensteiniana no deja lugar a ilusiones: “Cuando lo que se enfrenta realmente son los principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes”

(Wittgenstein, 1997: §612). ¿Acaso los adversarios no pueden hacer otra cosa que “declararse” locos y herejes? ¿Acaso no pueden comunicarse, discutir, llegar a un acuerdo, dar razones? La postura wittgensteiniana suena pesimista: “He dicho que ‘combatiría al otro’ pero ¿no le daría razones? Sin duda; pero ‘hasta dónde llegaríamos’? Más allá de las razones, está la persuasión —piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas—” (Wittgenstein, 1997: §612). Cuando los misioneros convierten a los indígenas no pueden recurrir a las razones, éstas son formulables dentro de la visión del mundo, se basan en las bisagras o las proposiciones regulativas diferentes. No enfrentan ideas, juicios, opiniones separadas, sino las visiones del mundo dentro de las cuales estas ideas, juicios y opiniones poseen significado. La persuasión es un medio extrarracional cuya finalidad es convencer al “indígena” de que debe abandonar su visión del mundo y aceptar la visión del mundo ajena.

62 ◀

### EL RELATIVISMO: EL BÁLSAMO PARA LA HERIDA ETNOCENTRISTA

Sánchez Durá, a primera vista, no comparte el pesimismo wittgensteiniano. Recordemos que para él: 1) 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. Hemos analizado los conceptos clave que le permiten al autor aclarar el contenido de 1 y 2, a saber: el “etnocentrismo” y el “relativismo”. Nos queda la última tarea: extraer del texto del autor algunos argumentos decisivos que justifiquen las tesis 3 y 4. ¿Por qué el etnocentrismo es una herida y el relativismo un bálsamo? El autor nos ofrece dos argumentos principales. En primer lugar está la cuestión epistemológica. Recordemos que la fórmula de relativismo comprende tres pasos: 1) *aquello* que se relativiza —la ontología, las razones, la verdad, los valores—; 2) el *marco* al cual 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 de referencia. A la luz de la argumentación wittgensteiniana, los dos primeros pasos son indispensables para *comprender* al otro. La negación de estos pasos desembocaría en un tipo de universalismo. No necesitamos relativizar lo que es universal. Comprendemos lo universal desde el marco de los comportamientos o ideas universales, a saber, los que compartimos con los otros. Sánchez Durá sigue a Geertz y piensa que tal postura es dogmática y epistemológicamente infértil.

La propuesta universalista sugiere que lo diferente puede ser explicado desde lo compartido universalmente, lo que suena absurdo. Si somos iguales, ¿por qué somos diferentes? El ejemplo de los molinos nos muestra que la conducta de don Quijote es comprensible desde la imagen del mundo de don Quijote, no desde la imagen del mundo aceptado por Sancho y otros protagonistas. Don Quijote visto desde lo “universal” es un loco. Pero llamar su conducta “locura” no nos acerca en lo más mínimo a comprenderla. Para comprender a don Quijote, loco o no, necesitamos conocer las reglas que sigue “el Caballero de la Triste Figura”, su visión del mundo tomada de los libros de caballería andante. Como bien dice Wittgenstein sobre la idea de Freud: “en la locura no se destruye el cerrojo, sólo se lo modifica; la vieja llave ya no puede abrirlo, pero una llave de distinta hechura podría hacerlo” (Wittgenstein, 1984: 173).

Ahora bien, el otro argumento tiene el perfume ético y sólo de manera laxa está relacionado con el primero. El tercer paso, la “*radicalidad* con la que se relativiza algo”, en la fórmula relativista versa precisamente sobre este punto: “este aspecto es el que decide que el relativismo cultural sea un desatino de impredecibles consecuencias morales y políticas”. ¿Cómo saber qué tan radicales debemos ser para comprender al otro? ¿Debe nuestra comprensión conducir a la aceptación del otro, como en la versión radical, o puede motivarnos a rechazarlo,

criticarlo, como en la versión más moderada? Sánchez Durá no nos ofrece recetas al respecto. Su postura no implica un nuevo sistema ético relativista. Es él quien *relativiza* el relativismo con algo que llama “*a drop of pragmatism*”. Dicha gota de pragmatismo puede ayudarnos a medir cuántas gotas del bálsamo servirán como cura eficiente para la herida del etnocentrismo. Volvemos al punto mencionado al principio: tanto el relativismo como el etnocentrismo pueden, en ciertas circunstancias, terminar en un desastre. Por ejemplo, “la insistencia en las diferencias puede desembocar en la magnificación de lo pequeño, y favorecer así el olvido de lo común”. Por más que el etnocentrismo radical desembocaba en el imperialismo, la intolerancia y el asimilacionismo, el relativismo puede desembocar en el nacionalismo, el etnocidio y el autonomismo local. Por tanto, “no es fácil, ni existe una fórmula para todos los contextos”. Pero si no existe una fórmula para todos los contextos, ¿cómo saber si el etnocentrismo debe evitarse y el relativismo debe fomentarse? Si Sánchez Durá no nos proporcionara más argumentos, deberíamos reconocer que nunca sabríamos si el relativismo es un bálsamo y el etnocentrismo una herida. Afortunadamente, el autor sí los proporciona en el espíritu vivo de Geertz: el relativismo, más que una tesis teórica, es una actitud pragmática y moral recomendable que nos permite detectar las asimetrías entre nosotros y los otros y, en consecuencia, situarnos de una manera en el mundo, hacernos mutuamente visibles, poder imaginar otros modos de ser.

Aprendemos mucho de esta idea. En primer lugar, el relativismo cultural no es una postura teórica sino una actitud pragmática y moral. Observemos que esta declaración cambia el estatus lógico de los enunciados estudiados en los párrafos anteriores. El relativismo no puede ser contradictorio porque no afirma ni niega nada.<sup>6</sup> La expresión de una actitud moral consiste en valorar la diversidad. En segundo

lugar, los estudios de la diversidad, aunque ésta nunca llegue a ser “nuestra”, nos ayudan a comprendernos a nosotros mismos, o como lo dirá Sánchez Durá en la última frase de su ensayo: expresar “cierto escepticismo sobre lo propio”. El relativismo moderado así comprendido ni excluye la tolerancia ni la pone por encima de todas las virtudes, invita a una reflexión crítica en una sociedad pluricultural ante la urgencia de “cómo asegurar las condiciones políticas que hagan posible una reflexión crítica desde un punto de vista intercultural”, a compartir una “racionalidad de todos, aunque siempre hay lugar para el absurdo colectivo y privado”, eliminar “ciertas clases de razones a las que ya no reconocemos capacidad justificadora” y determinar lo correcto, lo bueno y sus diferentes formas en una perspectiva pluralista acerca de qué sea una vida buena.

Si el relativismo se limita a una actitud o virtud prescrita para una sociedad pluricultural, ¿qué pasa con las diferentes visiones del mundo, los principios que entran en conflicto y los fanáticos que declaran a otros como locos y herejes? ¿No regresamos acaso a la visión de Las Casas tachada por el autor como “etnocéntrica”? Todos somos ciudadanos de una *civitas*, pero la *civitas* debe ser cristiana. Todos somos ciudadanos de un mundo, pero este mundo debe ser pluricultural, exigir una racionalidad y “ciertas clases de razones” eliminadas. En este mundo debemos ser capaces de juzgar qué constituye el “absurdo colectivo y privado”. Pero ¿“absurdo” desde qué marco de referencia?, ¿desde qué imagen del mundo? ¿La de un musulmán, la de un testigo de Jehová, la del mormón, la del trotskista, la del de la secta de Charlie Manson, la del racional crítico al estilo de Karl Popper?

Estas preguntas parecen flagelar la propuesta del autor. Lo único que Sánchez Durá propone es la fusión de las visiones del mundo, un cambio constante de los lechos del río, un ir y venir de las críticas en un espacio nuevo, transcultural, globalizado, el derrumbe de las viejas bisagras y la formación de las nuevas: “Hasta en la más remota casa-racimo de los lobi, al sur de Burkina Faso, cerca de la frontera con Ghana,

<sup>6</sup> Geertz retoma esta idea de Wittgenstein, para quien el relativismo se muestra pero no se dice o anuncia. Véase Tomasini (1997: 222).

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”. Es probable que el impulso rebelde contra las mutilaciones femeninas fuera una prestación de los misioneros cristianos o de las feministas o de los grupos de izquierda, pero lo que realmente importa es que el mensaje llega a la “más remota casa-racimo de los lobi” y que está entendido por los habitantes nativos. Esto no quiere decir que el mensaje está entendido siempre de la misma manera. Los antropólogos deben darse a la tarea de explicarnos la hermenéutica local de los mensajes globales. El relativismo visto desde la perspectiva de Sánchez Durá no es un bálsamo que curará las mutilaciones femeninas practicadas en algunas sociedades, ni la *pardah*, ni la crueldad hacia los animales, ni los prejuicios raciales, ni el fanatismo religioso de todas las denominaciones, ni las guerras tribales, ni la corrupción caciquil. Pero tal vez no exista otra manera de luchar por los valores en los cuales creemos que ejercer una labor crítica y autocrítica a la par, en el espíritu del diálogo con los otros y con uno mismo.

64 ◀

### Referencias bibliográficas

- Bowles, Paul, 2005, *The Sheltering Sky*, Harper Collins, Nueva York.
- Cervantes, Miguel de, 2004, *Don Quijote de la Mancha*, Alfaguara, Madrid.
- Dascal, Marcelo (comp.), 1992, *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Enzensberger, Hans Magnus, 1975, *Mausoleum. 37 Balladen aus der Geschichte des Fortschritts*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Forster, Edward Morgan, 2006, *A Passage to India*, Dorling Kindersley, Delhi.
- Geertz, Clifford, 1988, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Hanke, Lewis, 1974, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas), México.
- Keesing, Roger M., 1974, “Theories of Culture”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 3, pp. 73-97.
- Kofakowski, Leszek, 1990, *Cywilizacja na lawie oskarzonych*, Res Publica, Varsovia.
- Lévi-Strauss, Claude, 1993, *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid.
- , 1992, *Tristes trópicos*, Paidós Básica, Barcelona.
- Moyal-Sharrock, Danièle, 2004, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, Gran Bretaña.
- Tomasini Bassols, Alejandro, 1997, *Pena capital y otros ensayos*, Interlínea, México.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa, Madrid.
- , 1984, *Zettel*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 1987, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Alianza, Madrid.
- , 1996, *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid.
- , 1997, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.
- , 2004, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1998, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 469-488.

# Clave y cónclave. La codificación ética del desempeño antropológico

*José Sánchez Jiménez*

Después de analizar la estructura normativa de algunos códigos de ética para la antropología, se propone una forma de codificación que incorpore la relación entre axiología, dimensiones de responsabilidad en el obrar antropológico y lo que aquí se denomina como “*continuum antropológico*”.

PALABRAS CLAVE: codificación, operadores normativos, axiología, responsabilidad, *continuum antropológico*

## **Code and Conclave: The Ethical Codification of Anthropological Work**

After analyzing the normative structure of some ethical anthropological codes, this article proposes a way of codification that includes relationships into axiology, dimensions of responsibilities in the anthropological deeds and what is called here anthropological *continuum*.

▶ 65

KEYWORDS: codification, normative operators, axiology, responsibility, anthropological *continuum*

## INTRODUCCIÓN

La elaboración de códigos de ética profesional surge de la relación intrínseca entre realizar un buen trabajo y el desempeño ético (Gardner, Csíkszentmihályi y Damon, 2002). Defenderé la tesis de que sin escalas o jerarquías de valores no es posible evaluar normativamente el desempeño de una profesión. Argumentaré a favor de un modelo normativo que nos permita evaluar, mediante operadores deónticos, el desempeño ético del antropólogo. Veremos que el tema del obrar responsable otorga una dimensión axiológica a los fenómenos morales emergentes en el desempeño del antropólogo. Comenzaré con el análisis de la estructura conceptual y normativa de los códigos éticos, tomaré como ejemplos los elaborados por la American Anthropologist Association (AAA) de Estados Unidos y el Colegio de Antropólogos de Chile (CACH). Ambos países, Estados Unidos y Chile, comparten ideales sobre la libertad para investigar, el derecho de uso de la información y el consentimiento de los informantes. Después desarrollaré la discusión en torno a un modelo evaluativo de carácter deóntico para el desempeño de la profesión antropológica, y finalmente propondré una codificación que permita situar la ética antropológica entre la axiología y las dimensiones de responsabilidad en el *continuum* antropológico.

66 ◀

## DIÁLOGO ENTRE CÓDIGOS

Los códigos de ética profesionales establecen límites a lo que un profesional puede y debe hacer dentro del marco de su disciplina. El ejercicio de una profesión demanda del profesante tres niveles de compromiso (Cortina, 2000: 14-15): a) quien ingresa a una profesión intenta alcanzar la meta que le otorga sentido; b) la profesión no es una actividad individual sino compartida, pues quienes ejercen una profesión comparten sus métodos y el *ethos* que la

caracterizan, y c) al ingresar en una comunidad profesional, el profesionalista adquiere una identidad y un sentido de pertenencia. En síntesis, toda actividad profesional implica para el profesionalista el sentido de una doble relación, estructural-estructurante, que lo sitúa como *personae*, es decir, como una persona pública cuyas actividades tienen lugar en el espacio de visibilidad pública. Las acciones de los antropólogos han sido recientemente cuestionadas en este espacio, tanto por los partícipes de la antropología como por la sociedad. Para enfrentar los cuestionamientos se han formado comités de ética que parten de criterios de observancia de los niveles de compromiso del antropólogo con la ética de la responsabilidad. Aquí es donde encontramos las primeras dificultades sobre la viabilidad de los códigos de ética para el desempeño antropológico. Antes de exponer las posiciones centrales en torno a los códigos de ética es necesario hacer valer la distinción entre ética y desempeño profesional. No se trata de lo mismo y tampoco de una relación unilateral en la que la aplicación de la primera se convierte en el baremo de la segunda. Para decirlo con Victoria Camps:

La ética no es nada más que la respuesta que pretende dar sentido, dirigir, las varias dimensiones de la existencia, o compensar las muchas insuficiencias y sinsabores que la vida trae consigo. En tanto respuesta, la ética ha de ir, pues, a la zaga de los problemas que van apareciendo e, inevitablemente, ha de contaminarse de las incertidumbres y miserias que ellos plantean (Camps, 2005: 9).

Esta definición habilita una tercera opción frente a las oposiciones que se establecen de manera habitual entre universalismo y particularismo. En otras palabras, entre una posición kantiana y una más bien hegeliana. La ética kantiana defiende la idea de un deber ser absoluto que se opone a la capacidad moral humana. Formalmente, se podrían establecer los principios éticos que rigen las acciones, independientemente de los cauces de acción y de las condiciones particulares de ésta. Estos códigos, cuya función sería juzgar las costumbres, colocarían en

predicamento constante a las acciones, de manera que, como se deriva de la crítica hegeliana de la moralidad universal: “Si obrar moralmente consiste en asumir el puro deber, siempre será preciso renunciar a obrar” (Camps, 2005: 12). Hegel opone una conciencia moral concreta a la conciencia trascendental kantiana. Sólo desde la imperfección es posible juzgar las acciones: todo acto conlleva siempre el resultado efectual de su falibilidad. No se puede, por tanto, juzgar *a priori* las acciones sin incurrir en juicios arbitrarios. Podemos hablar entonces de contextualización y de luchas por el reconocimiento. ¿Cómo superar el subjetivismo? ¿Cómo obtener el reconocimiento? Estos dos aspectos, que destaca Camps a propósito de la posición particularista de Hegel, nos permitirán situar la discusión sobre el carácter normativo de los códigos de ética para la antropología. Se trata de la oposición entre dos tipos de ética, que Nishida (1995) a su vez enuncia como “heterónoma” *versus* “autónoma”. Una ética heterónoma es aquella cuyos imperativos morales son impuestos culturalmente, mientras que una ética autónoma otorga libertad al individuo para elegir los cauces de acción, bajo el entendido de que su obrar comulga con un deber ser. Por su parte, Camps defiende la tesis de que, dado que la razón es impura, la ética ha de ser imaginativa. En consecuencia: “nadie tiene la seguridad total y absoluta sobre lo que se debe hacer” (Camps, 2005: 10). Esta posición aproxima la versión ética de Camps con la práctica, es decir, con “unos principios más adaptados a las circunstancias” (Camps, 2005: 10).

Camps decide asumir una perspectiva crítica desde la mediación entre los principios universales y la singularidad de los conflictos. Con ello logra mantenerse la reflexión ética más apegada a la realidad y menos divorciada de la acción. Esta posición se aproxima a Hegel. A diferencia de la ética kantiana, que sitúa la representación de la ley por la conciencia, habilitando una posición solipsista, Camps propone recuperar lo que a su juicio constituye la simiente de una ética comunicativa en Hegel y que consiste en “elevar la certeza particular a universal a

través del lenguaje: expresar su convicción y hacer que el otro la reconozca y la comprenda” (Camps, 2005: 10). Por extensión, y abonando a la discusión sobre códigos de ética en antropología y el desempeño profesional, podemos afirmar que es en el plano de las acciones que devienen conflictuales, de manera emergente, donde surgen los problemas éticos en el desempeño de una profesión. Un acto que contraviene el sentido de una profesión, además de situar en predicamento al profesante de una disciplina, también contraviene los ideales de una comunidad de habla. Cuando esto sucede se apela al reconocimiento y a la comprensión para dirimir controversias éticas a través del lenguaje. Los conflictos sitúan la discusión sobre lo que es justo y bueno, es decir, se distingue entre lo público y lo privado en aras del bien común (Thiebaut, 1992: 41). Justamente, lo que vincula ética y antropología es el *bien común*. La antropología contribuye a la ampliación de la esfera pública y los derechos civiles hacia los derechos culturales. En la búsqueda del bien común se amplía nuestro sentido de lo que consideramos bueno, deseable y posible en cada caso.

En el dominio de la antropología social, el imperativo ético ha sido mantenerse a buen resguardo de alterar el contexto cultural de los sujetos y respetar el punto de vista nativo. Cuando los antropólogos han sorteado estos dos problemas con éxito, podría decirse que han realizado un buen trabajo. Pero en el ámbito de las relaciones sociales y sus contextos de producción, obrar responsablemente no se limita al plano de las acciones emprendidas por el individuo. Desde el momento en que el trabajo de campo implica al etnógrafo con sus colaboradores nativos, las acciones del primero están situadas y constantemente contextualizadas. De manera que un código de ética que se ciña a principios universalistas de tipo kantiano anularía la posibilidad misma del obrar antropológico en la producción de conocimiento socialmente relevante. Sin embargo, el particularismo hegeliano tampoco sería una solución a este problema, puesto que las luchas por el reconocimiento en el plano antropológico supondrían una

cierta simetría en las relaciones sociales, y es claro que por más que el antropólogo logre la empatía con sus pares hay situaciones en las que no incurriría aun cuando simpatizara con sus colaboradores etnográficos. Lo mismo valdría para los nativos que por alguna razón deciden tener empatía con el etnógrafo. Dilemas de este tipo se han presentado en la historia de la antropología y sobre ellos se ha ejercido la crítica para la redefinición de la disciplina: crítica del colonialismo (Stocking, 1991; Asad, 1973), reconfiguración del pensamiento antropológico desde el orientalismo (Said, 2009), crítica de la razón poscolonial (Spivak, 2010: 7), inversión de las categorías insulares de la antropología por aquellas más bien contextuales e históricas (Mignolo, 1998), crítica de la hegemonía desde la subalternidad (Guha, 1988; Grupo Latinoamericano de Estudios

Sub-alternos, 1998), crítica de la escritura antropológica por incurrir en reduccionismos de género, identidad y alteridad (Clifford y Marcus, 1991; Marcus y Fischer, 1986), entre otros. El análisis ético de estos hitos en la historia de la antropología desborda con mucho la intención del presente texto. En cambio, analizaré la estructura de dos códigos de ética en antropología, donde se traducen diversos imperativos de carácter normativo con la finalidad de allanar el camino que nos permitirá asumir una posición intermedia para una codificación ética del desempeño antropológico. Comenzaremos por el análisis de las concreciones. Tomaremos como punto de partida los códigos de ética de la AAA y del CACH, y luego continuaremos con nuestra propuesta de codificación ética del desempeño antropológico.



Mujer yanomami lleva pesada carga de leña. Tootobi, Roraima, Brasil, 1996.

El código de ética de la AAA, aprobado en 1998, está estructurado en ocho partes. En el preámbulo se define el ámbito de aplicación del código y se afirma el particularismo de las reglas morales y el conflicto de los puntos de vista. El segundo apartado introduce la antropología como un campo multidisciplinario e iguala razones prácticas con razones morales. En el tercer momento se alude a la investigación y el grado de compromiso que el antropólogo establece con aquellos que financian los proyectos y la responsabilidad en la producción, el manejo y el uso de la información. En esta dirección se enlistan y se distinguen tres niveles de responsabilidad del antropólogo: 1) con los seres vivos y la ecología; 2) con los pares académicos y estudiantes, y 3) con lo público. El cuarto apartado se dedica al ámbito de la enseñanza. Enseguida se destinan algunos párrafos a valorar la ética en el plano de la antropología aplicada. Después vienen los agradecimientos a colaboradores y se alude al proceso que llevó a los comités que elaboraron el código de ética de la AAA a terminarlo en un lapso que va de 1995 a 1997. Por último, se hace referencia a otros códigos de ética que complementan el interés del lector.

Por su parte, el código de ética del CACH, aprobado en 2007, consta de una sección de *antecedentes*, los cuales definen el carácter relacional del vínculo entre antropólogos y personas, y establecen los límites que debe respetar “todo acto profesional” a favor de los valores universales consignados en la *Declaración de los derechos humanos*. Posteriormente se enlistan los *objetivos específicos* del código con un claro énfasis en el papel que juegan los evaluadores para valorar los conflictos éticos. Se distinguen tres niveles normativos en el uso de los operadores “éticos”: “respeto hacia”, “derechos a” y “deberes hacia”. En la parte final se describe el *procedimiento* que hace valer el código de ética y el papel de los evaluadores para resolver las controversias que afectan la reputación del antropólogo. El análisis cualitativo de los códigos, con el software NVivo 8, nos permitió realizar las siguientes operaciones analíticas sobre el universo semántico de los códigos de ética de ambos

países. En primer lugar se buscó la frecuencia textual de las primeras 1 000 palabras con una extensión mínima de cinco caracteres. Enseguida se seleccionaron las palabras con mayor frecuencia de uso con el objetivo de localizar el plexo de sentido de los códigos. Lo que encontramos es el uso de operadores normativos y un uso recurrente de frases con carácter regulatorio de actividades y de agentes. La estructura formal de los códigos puede sintetizarse así: 1) definiciones de código; 2) uso de operadores normativos; 3) derechos y obligaciones, y 4) responsabilidades. A continuación se elicitamos los hallazgos.

## DEFINICIONES DE CÓDIGO

En cinco párrafos de texto del código de ética de la AAA localizamos el sentido de uso de la palabra “código”: es un conjunto de principios y lineamientos, un marco de trabajo y una guía que tienen como objetivo proporcionar herramientas al antropólogo para tomar decisiones éticas o fundar sus juicios y elecciones con base en él. El código tiene como propósito alentar la discusión, la educación y el entrenamiento. El antropólogo, docente o investigador, debe enseñar a tomar decisiones éticas mediante ejemplos y casos de estudio, aludiendo a lo que idealmente sería “la manera apropiada” para decidir éticamente. Además, el código no puede anticiparse a las circunstancias o situaciones específicas o a las acciones derivadas de éstas. El antropólogo en su función de actor racional debe ser cuidadoso en la elección ética de los cauces de acción, y en su carácter electivo y accionalista puede fundar sus elecciones en presupuestos, hechos y temas sobre los cuales ejerce la elección. Ésta supone que el hombre es libre de elegir. El acto antropológico es concebido como intencional o teleológico. Si las elecciones del antropólogo se basan en el código de ética, entonces actúa conforme a prescripciones. Pero si la justificación es posterior a los actos, entonces no siempre es posible anticiparse al sentido de éstos, y

por consecuencia lo experimental flota en el contexto de los impactos.

El antropólogo debe informarse acerca de los códigos éticos, entrenarse en la resolución de controversias y promover el consentimiento informado de los códigos, leyes y regulaciones que afectan a sus proyectos de investigación. Como mecanismo de control para garantizar la racionalidad del obrar antropológico se encuentran los pares, colegas, académicos, la docencia y el entrenamiento ético en trabajo de campo o en el aula. El énfasis educativo y electivo del código se traduce en una ética de consumo que ha sido conceptualizada como *reaganethics*, cuyo correlato social en la década de 1980 se puede observar en la necesidad social de educarse en el control de la alteridad y el diálogo mediante el manejo empresarial de la imagen del *self* (Tseëlon, 1992).

El CACH define el código como un instrumento para facilitar el cumplimiento de los Estatutos del Colegio y concibe la ética como un valor de la profesión. Lo que se intenta regular es el quehacer profesional mediante el señalamiento de los criterios de acción y conducta. Sin embargo, no es lo mismo acción que conducta. Acción es una cualidad del agente o del hombre racional, mientras que una conducta es algo que se repite en el tiempo y que manifiesta regularidades. En una el cálculo racional es una condición *sine qua non* y en la otra es una pauta que se estabiliza y se vuelve mecánica. Accionalismo y conductismo parecen incompatibles. Pero el peso de la intención parece recaer en una visión conductista y prescriptiva cuando se afirma que el código de ética profesional es un conjunto de pautas de conducta profesional respaldadas por principios de responsabilidad. Los principios de responsabilidad constituyen el marco ético. El uso de “marcos”, “contextos” y “lineamientos” parecen tener en ambos casos, tanto el estadounidense como el chileno, un carácter referencial, alusivo o limítrofe: es en este marco que las acciones pueden ser valoradas. Para el caso chileno se trata de una suerte de *pinochethics*: se puede elegir pero de manera restringida. El código chileno está sujeto a interpretación

por parte de los evaluadores y a los caminos de la jurisprudencia para evaluar las decisiones éticas. Las tensiones entre libertad y restricción muestran el hábito del neoliberalismo en la época de Pinochet, así como las confusiones entre poderes públicos, libertades ciudadanas y reivindicación de la persona. El antropólogo aparece de este modo como un indiciado: desde el momento en que alguien viola los principios del código, debe ser sancionado.

En síntesis: el código de la AAA apela a la racionalidad electiva y a la justificación informada de las decisiones. Lo que hace eficiente la norma no es la prescripción, sino el juicio fundado. Además, se prevé una ética de consumo para orientar los juicios y educar la sensibilidad de juicio de los agremiados. La racionalidad electiva, empero, no tiene respuesta para algunos problemas: 1) dilema del *caeteris paribus*, es decir, la imposibilidad de contar con una certeza basada en información completa; 2) la homologación de los contextos por el antropólogo, como si éste poseyera visión de paralaje (*Enciclopedia Hispánica*, 1999: 229), es decir, la posibilidad de integrar varias perspectivas relativas a la observación de un mismo tópico desde posiciones distintas y alejadas entre sí. Las asimetrías de poder que surgen del modelo de la racionalidad electiva son elocuentes: ¿quién es el otro?, ¿hay principios de adecuación intermedios para los partícipes de la relación “antropológica”? El antropólogo debe resguardar la reputación de la disciplina que representa y a sí mismo, justificando sus elecciones. Los problemas éticos se atenúan mediante el consentimiento “informado”. Es necesario recordar aquí que la idea de “consentimiento informado” proviene de la antropología médica y se basa en una relación informada de los objetivos de la investigación antropológica que habrán de ser el eje de las interacciones entre etnógrafos y colaboradores en terreno (Aull, 1999: 46), pero deja fuera lo contingente o los efectos no deseados de la acción. ¿Cuál sería la justificación última del proceder antropológico? No hay respuesta. Por su parte, el código chileno es más bien prescriptivo que electivo: el juicio no depende de la