

# DIÁLOGO FILOSÓFICO

---

1999

# DIÁLOGO FILOSÓFICO

---

1999

1999

---

---

~~18 Calle~~ "Boulevard  
"Los frioleros" —

21-44 2.10

---

horas: "10 a.m - 12:"

Sábados —

# Carlorant

Managua

Dra. Departamento  
de Letras y Filosofía  
Licda Maria Eugenia Del Carmen  
Universidades Rafale Landivar.  
Presente

Guatemala 17 de junio 1999.

Muy estimada Licda. Del Carmen,

El objeto de la presente es en primer lugar haberme enviado a Nicaragua para el encuentro sobre "Gobernabilidad y Democracia" en la UPOLI.

Todo se desarrolló en modo excelente. Viajé el martes y el Lic. Alvarado estaba esperándome en el aeropuerto. De allí nos fuimos a Villa Carmen.

El Seminario Consistió en dos días ,miércoles diez ,y jueves 11, de junio. Se realizó en el Centro de Convenciones.

El miercoles las ponencias se concentraron en términos jurídicos y problemas de gobernabilidad en Nicaragua. El jueves tuvo temas mas variados. A mi me tocó Gobernabilidad y Etnicidad. (A parte envío copia de la ponencia).

El horario fue de nueve de la mañana a seis de la tarde (seis ponencias la mañana y seis la tarde ). Se iba a almorzar a Ruta Maya, incluso los estudiantes. Hubo entre ochenta y cien estudiantes, de Upoli y de otras universidades, generalmente de Derecho y algunos de Políticas.

De siete en adelante hubo actos, los dos días, así que se terminaba a las diez.

El primero fue la fundación del Instituto de Estudios Centroamericanos y del Caribe, en UPOLI.

El segundo día fue la entrega de un libro, con relativos abundantes discursos.

Se firmó una declaración de Managua. (Ahí va la copia.)

Hay una invitación por parte de Costa Rica ( ver los papeles) Universidad Nacional. Ver si vale la pena.

Está en proyecto otro Seminario en el Salvador.

Habrá que pensar si es conveniente fundar un Instituto análogo y entrar en la cadena.

El resto de impresos, lo remito en sobre adjunto.

Atentamente,  
P. A. Gallo.

1999

1. Pablo Rodas Palou — 335.11.83
2. Arturo Lara — (476.72.19) area —
3. Marco Vinicio Mejia — 473.07.81
4. Leonel Padilla → 335.56.35
5. José Salazar T. —
6. Amílcar Davila —
7. Moris Polanco — 473.11.42 → area —  
LUFM - 361.20.91
8. Francisco Sandoval — 333.75.57.
9. Oswaldo Salazar — 594.77.33
10. Orlando Tricoli Carlos — 254.15.55

11. <sup>0</sup> Ivonne Claverie = 471.76.55.481.76.73 = con -  
de Herrera.  $\frac{476}{55}$

12. Olmedo España -  $\frac{594}{74}$  55  
- Urae - Asencia del Redor 476.07.90

13. Bienvenido Argueta - ?

y ext.

14. Antonio Flores

Objetivo del Diálogo. (1999) -

1º - Presentar temas de actualidad, para nuestro medio

Analizar textos apropiados a estos temas.

Discutir Método: hermenéutica? análisis literarios?

2º Proficiar artículos y ensayos de los miembros.

---

Indep. Centroamericana — Inst. De U. ...

- 1) identidad
- 2) democracia
- 3) formac. identidad colectiva
- 4) relativismo { cuando por =  
Oliver -  
conocim. verdad
- 5) Ser y Tiempo -

Textos =  
maría Pía Lara: La etica como forma  
tuva identidad  
Adela Cortina: Etica

Mitosis

1) Leer el texto =

2) Cada quien -

Text =



Clifford Geertz: Interpretación  
de las culturas

Traducción de Osvaldo Sal

1

« Hacia una Teoría Interpretativa de la cultura: »

6

I

6

En su libro *Philosophy in a new key* (Filosofía en una nueva clave), Susanne Langer hace notar que ciertas ideas explotan sobre el paisaje intelectual con una fuerza tremenda. Resuelven "tantos" problemas fundamentales de una vez, que parecen prometer también que resolverán "todos" los problemas fundamentales, que aclararán todos los temas oscuros. Todos las toman por la puerta abierta de una ciencia positiva nueva, el centro conceptual alrededor del cual puede construirse un sistema comprensivo de análisis. La moda repentina de tal grande ideas, que excluye todo lo demás para mientras, se debe, dice ella, "al hecho de que todas las mentes sensitivas y activas se vuelven al mismo tiempo para explotarla. La probamos en toda conexión, para todo propósito, y experimentamos en posibles extensiones de su significado, con generalizaciones y derivaciones".

Sin embargo, después de familiarizarnos con la nueva idea, después que llega a ser parte de nuestra reserva general de conceptos teóricos, nuestras expectativas se balancean más con sus usos reales y, así, su excesiva popularidad — termina. Unos pocos

2

fanáticos persisten en la vieja visión de la "clave del universo", pero pensadores menos manejados vuelven a la normalidad después de un tiempo, a los problemas que la idea ha generado realmente. Tratan de aplicarla y extenderla donde es aplicable y hasta donde es susceptible de ser extendida. Llega a ser, si fue verdaderamente, una idea seminal de primer orden, una parte permanente y duradera de nuestro blasón intelectual. Pero ya no

9

tiene el rango grandioso y prometedor, la infinita versatilidad de aparente aplicación que una vez tuvo. La segunda ley de la termodinámica, el principio de selección natural, la noción de motivación inconsciente, o la organización de medios de producción no explican todo, ni siquiera todo lo humano; pero todavía explican algo, y nuestra atención se dirige a aislar justamente lo que aquel algo es, a 'desenredarnos de mucha pseudo-ciencia' a la cual, en el primer arrebatado de su celebridad, cualquiera de estas ideas dió vida.

No sé si este sea el camino que siguen, de hecho, todos los conceptos científicos centralmente importantes. Pero, ciertamente, este patrón se ajusta al concepto de "cultura" alrededor del cual toda la disciplina antropológica surgió y cuya dominación ha tratado de limitar, especificar, enfocar y contener la propia antropología. Los ensayos que siguen (\*), en sus muchas formas y desde muchas direcciones, están, por tanto, dedicados a "poner en su sitio" el "concepto" de cultura asegurando realmente su continuada

3

importancia más que minándola. Todo el mundo aboga, a veces explícitamente, más a menudo sólo a través del análisis particular que ellos desarrollan, por un concepto de cultura "más restringido," especializado y, me imagino, teóricamente "más poderoso" para reemplazar el famoso concepto de E.B. Tylor: "el todo más complejo", el cual, sin negar su poder originativo, me parece haber alcanzado el punto donde esconde más de lo que revela.

El pantano al que la clase de pot-au-feu tyloreano puede llevar, es evidente en lo que todavía es una de las mejores introducciones a la antropología: El Espejo del Hombre de Clyde Kluckhohn. En las cerca de veintisiete páginas de su capítulo sobre el concepto Kluckhohn trata de (definir) la cultura como

- (1) "la forma de vida total de un pueblo";
- (2) "el legado social que el individuo adquiere de su grupo";
- (3) "una forma de pensar, sentir y creer";
- (4) "una abstracción del comportamiento";
- (5) "una teoría por parte del antropólogo sobre la forma en que un grupo de

gente se comporta de hecho"; (6) "un depósito de saber estancado"; (7) "un grupo de orientaciones estandarizadas para problemas recurrentes"; (8) "comportamiento aprendido"; (9) "un mecanismo para la regulación normativa del comportamiento"; (10) "un grupo de técnicas para ajustarse tanto al ambiente externo como a los otros hombres"; (11) "un precipitado de la historia"; (12) y de volver, tal vez en su desesperación, La los símiles, como "maja", cedazo y matriz. De cara a esta especie de difusión teórica, incluso un concepto de

4

cultura de alguna forma constreñido y no enteramente estandarizado, el cual es por lo menos enteramente coherente y <sup>para</sup> más importante, el cual tiene un argumento definible qué hacer, és un adelanto. El eclecticismo se derrota a sí mismo (¿es auto-destructivo?) no porque sólo hay una dirección en la que es útil moverse, sino porque hay muchas: es necesario escoger.

"El concepto de "cultura" al que me adhiero, y cuya utilidad intentan demostrar los ensayos que siguen, es esencialmente "semiótico". En la creencia, con Max Weber, que el hombre es un animal "suspendido en redes significativas" que él mismo ha hilado, (tomo) la cultura por ser esas redes, y (su análisis) por ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de una ley, sino una ciencia interpretativa en busca del "significado". Voy tras la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero este pronunciamiento, doctrina en una cláusula, requiere, ella misma, alguna explicación.

II

El operacionalismo, como dogma metódico, nunca hizo mucho sentido, hasta donde concierne, a las Ciencias Sociales, y excepto por unas pocas, bien-barridas esquinas - behaviorismo skineriano, evaluación de la inteligencia, etc. - "está casi completamente"

4

"muerto" ahora. No obstante, por todo esto, hizo un importante aporte, el cual, de cualquier manera que pensemos tratar de definir carisma o alienación en términos de operaciones, retiene cierta fuerza: si usted quiere entender lo que una ciencia es, debería ver en primera instancia no a sus teorías o hallazgos, y, ciertamente, no a lo que sus defensores dicen de ella, debería ver a lo que aquellos que "la practican" hacen.

En antropología, (o de cualquier forma antropología social), lo que hacen aquellos que la practican es etnografía. Y es entendiendo lo que la etnografía es, o más exactamente lo que hacer etnografía es, que puede hacerse un comienzo hacia lo que el análisis antropológico equivale como una forma de conocimiento. Debe decirse inmediatamente que esto no es un problema de métodos. Desde el punto de vista de los libros de texto, hacer "etnografía" es establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, tomar genealogías, elaborar mapas de campo, llevar un diario, etc. Pero (no) son estas cosas, técnicas y procedimientos heredados las que definen la empresa. Lo que la define es la clase de esfuerzo intelectual que es: una elaborada aventura en la "descripción densa" para prestar una noción de Gilbert Ryle.

La discusión, que Ryle hace de "descripción densa", aparece en dos ensayos recientes de su tratamiento (ahora reimpresso en el segundo volumen de sus Collected Papers) a la

6

pregunta general sobre qué, como él dice, está haciendo, Le Penséur: "Pensar y Reflexionar" y "pensamiento de los pensamientos". Considere, dice él, dos muchachos contrayendo rápidamente sus párpados de sus ojos derechos. En uno, ésta es una manía involuntaria (un tic), en el otro una señal de conspiración a un amigo. Los dos son, en cuanto movimientos, idénticos; desde una observación 'fenomenalística' de los fenómenos del tipo 'yo-soy-una-cámara', uno no podría decir cuál es la manía y cual un guiño. Sin embargo, la diferencia, por muy no-fotografiable que sea, entre una manía y

un guiño es vasta, como sabe cualquier infortunado que ha tomado el primero por el segundo. El que guiña comunica, y ciertamente comunica de una forma muy precisa 1)deliberadamente, 2)a alguien en particular, 3)para impartir un mensaje particular, 4)de acuerdo a un código socialmente establecido y 5)sin conocimiento del resto de la compañía. Como señala Ryle, el que "guiña" ~~ha~~ <sup>ha</sup> hecho dos cosas: contraer sus párpados y guiñar, mientras que el que tiene una manía ha hecho sólo una: contraer sus párpados <sup>(?)</sup> Contraer sus párpados deliberadamente cuando existe un código público de acuerdo al cual hacerlo cuenta como una seña de conspiración es guiñar. Eso es todo lo que hay allí: una pizca de comportamiento, una partícula de cultura y -voilà!- un "gesto."

Eso, no obstante, es sólo el principio. Suponga, continúa él, que hay un tercer muchacho quien, "para divertir maliciosamente

7

a sus amigotes", (parodia el guiño del primero como un aficionado, torpe, obvio, etc. Por supuesto que él hace esto en la misma forma que el segundo guiñó y el primero contrajo su párpado. Solamente que este muchacho no está guiñando ni contrayendo su párpado; él está parodiando el intento gracioso, según él, de guiñar a alguien más. Aquí también existe un código socialmente establecido (él "guiñará" laboriosamente, sobre-obviamente, tal vez añadiendo una mueca -los artificios comunes del payaso); y de esta manera también elabora un mensaje. Sólo ahora no es "conspiración" sino "ridículo" lo que está en el aire. Si los demás piensan que él está realmente guiñando, todo su proyecto falla tan completamente como si ellos pensarán que sólo contrae su párpado, aunque con resultados distintos. Puede irse más allá: inseguro de sus habilidades mímicas, el supuesto sátiro puede practicar en casa frente a un espejo, en cuyo caso no está simplemente contrayendo el párpado, guiñando o parodiando, sino ensayando; aunque de acuerdo a lo que una cámara, un behaviorista radical, o un creyente en las oraciones protocolarias grabaría, él solamente está contrayendo su párpado derecho, como los otros. Las

6.  
complejidades ~~se~~ <sup>son</sup> posibles, si no prácticamente sin fin, ~~un~~ por lo menos lógicamente. El que guiñaba originalmente pudo haber estado haciéndolo de una forma falsa, digamos, para hacer pensar a los extraños que se estaba tramando una conspiración cuando en realidad no era así, en cuyo caso nuestras descripciones de lo que

8

el parodista parodia y el que ensaya está ensayando pueden cambiar. Pero el punto es que ~~dentra~~ lo que Ryle llama "descripción fina" (thin description) de lo que el que ensaya (parodista, guiñador, persona con manía...) está haciendo ("contrayendo rápidamente sus párpados derechos") <sup>4</sup> y la "descripción" (densa) de lo que hace ("burlándose de un amigo al guiñar para engañar a un inocente y hacerle pensar que una conspiración está en marcha") yace el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas en términos de la cual se producen, perciben e interpretan parpadeos involuntarios, guiños, guiños falsos, parodias, ensayos de parodias, y sin la cual no podrían existir de hecho (ni siquiera la forma cero de los parpadeos involuntarios, los cuales, como una categoría cultural, no son guiños // como estos últimos no son parpadeos involuntarios), no importa lo que cualquiera hiciera o dejara de hacer con sus párpados.

Como muchas de las pequeñas historias que los filósofos de Oxford gustan de hacer para ellos mismos, todo este guiñar, guiñar falso, guiñar falso burlesco, ~~ensayado~~, puede parecer un poco artificial.

Para añadir una nota más empírica, permítaseme dar un extracto típico de mi propio diario de campo (deliberadamente no precedido por ningún comentario explicativo previo) para demostrar que, no obstante nivelado por propósitos didácticos, el ejemplo de Ryle presenta una imagen muy

9

exacta ~~de~~ de la especie de estructuras de inferencia e implicación acumuladas a través de las cuales el etnógrafo continuamente intenta elegir su camino:

7.

Los franceses (dijo el informante) acababan de llegar. Instalaron algo así como veinte fuertes entre este lugar, el pueblo y el área Marmusha a la mitad de las montañas, ubicándolos en promontorios para poder inspeccionar el campo. Sin embargo, por todo esto no podían garantizar la seguridad, especialmente en la noche, así, aunque el sistema Mezrag, pacto de comercio, se suponía que había sido legalmente abolido, de hecho continuaba como antes.

Una noche, cuando Cohen (quien hablaba un berberisco fluido) estaba en Marmusha, otros dos judíos que eran comerciantes de una tribu vecina pasaron para comprarle algunos bienes. Algunos berberiscos de otra tribu vecina trataron de entrar en la casa de Cohen, pero él disparó su rifle al aire. (Por tradición, no se permitía a los judíos llevar armas; pero en este tiempo las cosas eran tan inestables que muchos lo hacían). Esto atrajo la atención de los franceses y los merodeadores huyeron.

A la noche siguiente, no obstante, volvieron, uno de ellos disfrazado como una mujer que llamó a la puerta con una especie de historia. Cohen sospechaba y no quería dejar que "ella" entrara, pero el otro judío dijo, "ah, está bien, sólo es una mujer". Entonces

10

ellos abrieron la puerta y toda la pandilla entró en tropel. Mataron a los dos judíos visitantes, pero Cohen se las arregló para protegerse en un cuarto vecino. El oía que los ladrones planeaban quemarlo vivo en la tienda después de haberse llevado sus bienes y entonces abrió la puerta y, repartiendo golpes a diestra y siniestra con un garrote, pudo escapar por una ventana.

Así, se fue al fuerte a que le vendaran sus heridas y se quejó con el comandante local, un tal Capitán Dumari, diciéndole que quería su ar, esto es, cuatro o cinco veces el valor de la mercancía que le había sido robada. Los ladrones eran de una tribu que todavía no había sido sometida a la autoridad

francesa y estaban en abierta rebelión contra ella. El quería autorización para ir con su titular del Mezrag, el Sheikh de las tribus Marmusha, para recoger la indemnización que, de acuerdo a reglas tradicionales, podía obtener. El Capitán Dumari no podía dar permiso oficial para esto por la prohibición francesa de la relación Mezrag, pero le dió una autorización verbal diciendo, "si te matan, es tu problema".

De esta forma, el sheikh, el judío y un pequeño grupo armado de gente—Marmusha viajaron diez o quince kilómetros dentro del área rebelde, donde por supuesto no había franceses, y furtivamente capturaron al pastor de la tribu de los ladrones robándole las ovejas. La otra tribu pronto empezó a seguirlos cabalgando, armados con rifles y

11

listos para atacar. Pero cuando vieron "quienes" eran los ladrones de ovejas cambiaron de opinión y dijeron, "está bien, hablaremos". En realidad no podían negar lo que había pasado —que algunos de sus hombres había robado a Cohen y habían matado a los dos visitantes— y no estaban preparados para iniciar el odio hereditario con los Marmusha que una riña con el grupo invasor hubiera traído. Por ello, los dos grupos hablaron, hablaron y hablaron allí en el plano entre los miles de ovejas y decidieron finalmente pagar los daños con quinientas ovejas. Entonces, los dos grupos se alinearon en sus caballos en lados opuestos del plano con las ovejas agrupadas entre ellos; y Cohen, con su vestido negro, su sombrero-cajita, y sus aleteantes zapatillas, solo dentro de las ovejas, escogió una por una (a su velocidad) las mejores para hacerse pago.

Entonces, Cohen cogió sus ovejas y regresó a Marmusha. Los franceses, en el fuerte, lo oyeron venir desde alguna distancia ("Ba, ba, ba", decía Cohen felizmente, recordando el hecho) y dijeron "¿qué diablos es eso?" Y Cohen dijo, "es mi 'ar'". Los franceses no podían creer que había hecho lo que decía que había hecho y lo acusaron de ser un espía de los berberiscos rebeldes, lo pusieron en



9  
v prisi3n y le quitaron las ovejas. En el  
v pueblo, su familia, que no haba oido de 3l  
v por mucho tiempo, pens3 que estaba muerto.  
v Pero despu3s de un tiempo lo soltaron y  
v regres3 a casa, pero sin las ovejas. Fue  
v entonces con el Coronel en el pueblo, el

12

franc3s a cargo de toda la regi3n para  
quejarse. Pero el Coronel le dijo: "No puedo  
hacer nada sobre ese asunto. No es mi  
problema".

---

Citado sin ninguna afinaci3n; una nota en una  
hotella, este pasaje comunica (como lo haria  
uno parecido y similarmente presentado) un  
buen sentido de cu3nto contiene la  
descripci3n etnogr3fica incluso de la especie  
m3s elemental -cu3n extraordinariamente densa  
es. En escritos antropol3gicos concluidos,  
incluidos aquellos recogidos aqu3, este hecho  
-aquello que llamamos nuestros datos son  
realmente "nuestras construcciones" de las  
"construcciones de otra gente" de aquello en lo  
que andan- est3 obscurecido porque mucho de  
lo que necesitamos comprender: un evento  
particular, rito, costumbre, idea o lo que  
sea, est3 insinuado como un "fondo de  
informaci3n" antes que la cosa misma sea  
examinada. Incluso para revelar que este  
pequeño drama tuvo lugar en el altiplano del  
Marruecos central en 1912 -y fue contado all3  
en 1968- debe determinarse mucho de nuestro  
entendimiento de 3l. Esto no tiene nada de  
malo y es, en todo caso, inevitable. Pero s3  
lleva a una visi3n de la visi3n antropol3gica  
como una actividad de m3s observaci3n y menos  
interpretaci3n de lo que realmente es. All3  
mismo en la base f3ctica (la dura roca) de la  
empresa ya estamos explicando: y peor a3n,  
explicando-explicaciones. Guiños sobre guiños  
sobre guiños.

13

El análisis, entonces, está "separando" las estructuras de significación -lo que Ryle llama "códigos-establecidos," una expresión algo confusa; ya que hace que la empresa suene como la del oficinista insignificante cuando es más la del crítico-literario y determinando su fundamento e importancia sociales. En nuestro texto, esta separación empezaría distinguiendo los tres marcos de interpretación en la situación, judío, berberisco y francés y entonces se movería hacia adelante para mostrar cómo (y por qué) en ese momento, en ese lugar, su presencia simultánea produjo una situación en la cual el desacuerdo sistemático redujo la forma tradicional a farsa-social. Lo que llevó a Cohen a dar un traspié y con él a todo el antiguo patrón de relaciones económico-sociales dentro del cual funcionaba, fue una confusión de lenguas. (o conflictos de puntos de vista)

Volveré a este aforismo muy compacto, así como a los detalles del texto mismo. El punto, ahora, es solamente que la etnografía es "descripción-densa". A lo que el etnógrafo (se enfrenta) -excepto cuando (como, por supuesto, debe hacer) sigue las rutinas de recolección de datos más automáticas- es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o anudadas unas con otras, son a la vez extrañas, irregulares e inexplicitas y que él debe "inventar" de alguna forma primero para "entenderlas" y luego reproducirlas. Y esto es cierto al nivel más pedestre de un

trabajo en la jungla: "entrevistar informantes, observar rituales, obtener términos parientes, seguir líneas de propiedad, censar hogares... escribir un diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "construir una lectura de") un manuscrito -extranjero, desteñado, lleno de elipsis, incoherencias, enmiendas sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito no en grafismos no convencionales de sonido, sino "en -ejemplos" transitorios de "comportamiento-formado."

La cultura (este documento fingido) es, así, pública, como un guiño fingido o un robo falso de ovejas. Aunque de naturaleza ideal, no existe en la cabeza de alguien; aunque no físico, no es una entidad oculta; interminable por sin fin, el debate en antropología relativo a si la cultura es "subjetiva" u "objetiva", a la par del intercambio mutuo de insultos intelectuales ("idealista!"-"imaterialista!", "imentalista!"-"ibehaviorista!", "iimpresionista!"-"ipositivista!") que lo acompaña, está completamente mal concebido. Una vez que el comportamiento humano es visto (la mayoría de las veces, pues hay contracciones verdaderas del párpado) como acción simbólica -acción que significa como la fonación en el discurso, el pigmento en la

15

pintura, la línea en la escritura, o el sonido en la música - la pregunta de si la cultura es conducta en patrones o un marco de la mente, o ambas de alguna forma mezclados, pierde sentido. Lo que debe preguntarse con relación a un guiño burlesco o un robo falso de ovejas no es cuál es su status ontológico. Es el mismo de las rocas, por un lado, y de los sueños, por otro -son cosas del mundo. Lo que debe preguntarse - es cuál es = su "importancia" lo que es, ridículo o reto, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, eso, en el momento en que ocurre y a través de ser mediación, se dice.

DEFECTOS

Esto puede parecer una verdad obvia, pero hay muchas formas de obscurecerla. Una es imaginar que la cultura es realidad "super orgánica" contenida en sí misma con fuerzas y propósitos propios; esto es, materializarla. Otra es afirmar que consiste en el lato patrón de eventos de comportamiento que, de hecho, observamos en alguna comunidad identificable u otra; esto es, reducirla. Sin embargo, aunque estas confusiones aún existen y sin duda siempre estarán con nosotros, la mayor fuente de confusión teórica en la antropología contemporánea es una visión que

se desarrolló en reacción a ellas y es muy sostenida ahora -a saber, que "la cultura (está localizada) en las mentes y corazones de los hombres", para citar a "Ward Goodenough," quizá su principal propulsor.

Variadamente llamada "etnociencia", análisis de componentes, o antropología cognitiva (una

ambivalencia terminológica que refleja una falta profunda de certeza), esta escuela de pensamiento sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas "por medio de las cuales individuos o grupos de individuos guían su comportamiento." "La cultura de una sociedad", para citar a Goodenough de nuevo, esta vez en un pasaje que se ha convertido en el locus classicus de todo el movimiento, "consiste en todo aquello que uno necesita conocer o creer para operar de una forma aceptable frente a sus miembros". Y de esta visión de lo que la cultura es sigue otra, igualmente afirmada, de lo que "describirla" es -la redacción de reglas sistemáticas, un algoritmo etnográfico el cual, si se sigue, haría posible operar de esa manera (apariciencia física incluida), pasar por un nativo. De esta forma, extremo subjetivismo se une a extremo formalismo con el resultado esperado: la explosión de un debate relativo a si los análisis particulares (que se presentan bajo la forma de taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades) reflejan lo que los nativos -"realmente" piensan o son meros estímulos inteligentes, lógicamente equivalentes pero sustantivamente diferentes de lo que ellos piensan.

? approach = etc

En una primera mirada, este acercamiento puede parecer lo suficientemente cercano al desarrollado aquí, como para confundirlos. Por ello es útil explicitar lo que los divide. Dejando de lado un momento nuestros guiños y ovejas tomamos un cuarteto de

Beethoven como un ejemplo de cultura bastante especial pero, para estos propósitos, convenientemente ilustrativo: ejemplo que nadie podría identificar con su partitura, habilidades y conocimiento necesarios para interpretarlo con el entendimiento que de él tienen sus ejecutantes o auditores, ni con (cuidando, en passant, de reduccionistas y realizadores) una ejecución particular o una entidad misteriosa que trasciende la existencia material. Quizá el "nadie" es muy fuerte aquí, pues siempre hay excepciones. Sin embargo, la mayoría de gente probablemente afirmaría sin reflexionar que un cuarteto de Beethoven es una estructura tonal temporalmente desarrollada, una secuencia coherente de sonido modelado -en una palabra, música- y no el conocimiento o la creencia de alguien sobre algo, incluyendo cómo interpretarlo.

Para tocar el violín es necesario poseer ciertos hábitos, habilidades, conocimiento y talento, estar de humor para tocar y tener un violín. Pero tocar el violín no es los hábitos, habilidades, conocimiento, etc.; ni el humor, ni el violín (la noción que aparentemente tienen los creyentes en la "cultura material"). Para hacer un pacto de comercio en Marruecos es necesario hacer ciertas cosas de cierta forma (entre otros, cortar, mientras se canta el Qurán árabe, la garganta de un cordero frente a los miembros adultos de la tribu, reunidos y formados) y tener ciertas características psicológicas (entre otras, un deseo por cosas

18

distantes). No obstante, un pacto de comercio no es el cortar una garganta ni un deseo, aunque es lo suficientemente real como descubrieron en una ocasión anterior siete parientes de nuestro sheikh Marmusha cuando fueron ejecutados por él siguiendo al ladrón del cuero de una oveja de Cohen sarnosa y esencialmente sin valor.

La cultura es pública porque el significado lo es. No se puede guiñar (ni burlescamente) sin saber qué quiere decir o cómo,

físicamente, contraer los párpados; y no se puede llevar a cabo un robo de ovejas (o imitar uno) sin saber qué es robar una oveja ni cómo hacerlo. Pero sacar de estas verdades la conclusión de que saber cómo guiñar es guiñar y saber cómo robar una oveja es robar ovejas, es mostrar, tomando descripciones finas por densas, una confusión tan profunda como identificar guiños con contracciones de párpados o robo de ovejas con perseguir animales lanudos fuera de sus pastos. La falacia cognitivista -que la cultura consiste (para citar a otro vocero del movimiento) en "fenómenos mentales que pueden [él quiere decir 'deberían'] ser analizados por métodos formales, similares a los de la matemática y la lógica"- es tan destructiva de un efectivo uso del concepto como lo son las falacias behaviorista e idealista de las cuales es una mala corrección. Tal vez, como sus errores son más sofisticados y sus distorsiones más sutiles, es incluso más destructiva.

19

El ataque generalizado sobre "teorías-aisladas del significado" es, desde el primer Husserl y el último Wittgenstein, tanto una gran parte del pensamiento moderno que no necesita ser desarrollado una vez más aquí. Lo que es necesario es verlo porque sus nuevas alcanzan a la antropología; y particularmente porque se hizo claro que decir que la cultura consiste en estructuras de significado socialmente establecidas en términos de las cuales la gente hace cosas como signos de conspiraciones y se une a ellas o percibe insultos y los contesta, no es decir que es un fenómeno psicológico, una característica de la mente de alguien, su personalidad, estructura cognitiva, o lo que sea, más que decir que el Tantrismo, la genética, la forma progresiva del verbo, la clasificación de los vinos, la ley común o la noción de un "curso condicional" (como Westermarck definió el concepto de 'ar' en términos del cual Cohen presionó su reclamo de daños) lo es. Lo que, en un lugar como Marruecos, previene a aquellos de nosotros que crecimos guiñando otros guiños o asistiendo otras ovejas de entender lo que la gente hace, no es la ignorancia en cuanto a cómo trabaja el

conocimiento (aunque ayudaría mucho tener menos de eso, uno asume que trabaja entre ellos igual que entre nosotros) tanto como una falta de familiaridad con el "universo imaginativo" dentro del cual sus "actos-son signos." Así como Wittgenstein fue invocado, así también puede ser citado:

20

"Nosotros... decimos de algunas personas que son transparentes para nosotros. Sin embargo, es importante con relación a esta observación que un ser humano puede ser un completo enigma para otro. Aprendemos ésto cuando vamos a un país extranjero con tradiciones enteramente extrañas y lo que es más, incluso dado un dominio del idioma de ese país. Nosotros no entendemos a la gente. (Y no por no conocer lo que se dicen a sí mismos) No sabemos "desenvolvernos con ellos."

IV

"Desenvolvernos" (un asunto aburrido que tiene éxito sólo precariamente), es aquello en que consiste la investigación etnográfica como una experiencia personal. Los escritos antropológicos, en tanto esfuerzo científico, consisten en tratar de formular las bases en que uno imagina (siempre excesivamente) que ha encontrado a los demás. No estamos buscando, o al menos no estoy buscando, convertirnos en unos nativos (en cualquier caso, una palabra comprometida) o imitarios. Solamente los "románticos" o los "espías" encontrarían eso interesante. Nosotros buscamos, "en el amplio sentido" del término el cual encierra mucho más que mera palabrería, conversar con ellos no sólo como extranjeros, algo mucho más difícil de lo que comúnmente se reconoce. Stanley Cavell ha notado: "Si

21

hablar por alguien parece ser un proceso misterioso, puede ser porque hablar a alguien no parece misterioso para nada"

Visto de esta forma, el propósito de la

antropología es el engrandecimiento del universo del discurso humano. Este no es, por supuesto, su único propósito -instrucción, diversión, consejo práctico, adelanto moral, descubrimiento del orden natural en el comportamiento humano, son otros; ni tampoco la antropología es la única ciencia que lo persigue. Pero es un "propósito" al cual un concepto semiótico de cultura está particularmente bien adaptado. Como los sistemas inter-trabajados de signos construibles (lo que, ignorando usos provinciales, llamaría símbolos), la cultura no es un poder, algo a lo cual pueden atribuirse causalmente eventos sociales, comportamientos, instituciones, o procesos; es un contexto, algo dentro de lo cual estos elementos pueden ser descritos inteligiblemente, es decir, "densamente".

La famosa absorción antropológica con lo exótico (para nosotros) -jinetes berberiscos, vendedores ambulantes judíos, legionarios franceses- es, así, esencialmente un instrumento para remover el sentido insulso de familiaridad con el cual el misterio de nuestra propia habilidad para relacionarnos perceptivamente de uno a otro está escondido desde nosotros. Ver lo ordinario en lugares en que toma formas no acostumbradas hace resaltar, como tan a menudo se ha afirmado,

no la arbitrariedad del comportamiento humano (no hay nada especialmente arbitrario en tomar el robo de ovejas por insolencia en Marruecos), sino el grado en que varía su significado de acuerdo al patrón de vida que lo informa. Entender la cultura de un pueblo expone su normalidad sin reducir su particularidad. (Entre más me las arreglo para seguir qué están haciendo los marroquíes más lógicos y singulares me parecen) Esto los hace accesibles: ponerlos en el marco de sus propias banalidades disuelve su opacidad. = a date

Esta maniobra, generalmente referida (muy causalmente) como "ver las cosas desde el punto de vista del actor", es muy libresca, como "el acercamiento = verstehen"; o muy técnica, como el "análisis en uno", que tan a menudo lleva a la noción que la antropología



17

es una variedad de ya sea lectura a distancia de la mente o fantasear de un canibal isleño, y que debe ser ejecutada con mucho cuidado por alguien ansioso de navegar por delante de los naufragios de una docena de filosofías hundidas. Nada es más necesario al comprender lo que es la "interpretación-antropológica", y el grado en que es "interpretación", que un entendimiento exacto de lo que significa - y lo que no significa- decir que nuestras formulaciones de los sistemas de símbolos de otras personas deben ser orientadas en el sentido del actor(1).

Lo que significa es que las descripciones de las culturas berberisca, judía o francesa deben ser emitidas en - términos - de - las -

23

"construcciones" que "imaginamos" que los berberiscos, judíos o franceses ponen sobre lo que viven, las fórmulas que usan para definir lo que les pasa. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas berberiscas, judías o francesas -esto es, parte de la realidad que están describiendo ostensiblemente; son antropológicas- es decir, parte de un sistema de análisis científico en desarrollo. Estas descripciones, que deben ser emitidas en términos de las interpretaciones a las cuales personas de una particular denominación someten su experiencia, pues eso es lo que describen, son, además, antropológicas pues son antropólogos quienes las hacen. Normalmente no es necesario señalar tan trabajosamente que el objeto de estudio es una cosa y otra el estudio de él. Está suficientemente claro que el mundo físico no es la física y *A skeleton key to Finnegans Wake* no es *Finnegans Wake*. Pero, como en el estudio de la cultura el análisis penetra en el centro del objeto -esto es, nosotros empezamos con nuestras interpretaciones de lo que nuestros informantes hacen o creen que hacen, y luego las sistematizamos- la línea entre la cultura (marroquí) como un hecho natural y la cultura (marroquí) como una entidad teórica, tiende a borrarse. Más aún, ya que la última se presenta bajo la forma de la descripcion de la visión de un actor de concepciones (marroquíes) de todo, desde la el violencia.

18  
honor, la divinidad y la justicia, hasta la tribu, la propiedad, el patronazgo y la jefatura.

En pocas palabras, los escritos antropológicos "son ellos mismos interpretaciones, incluso de segundo y tercer grado, para desechar. (Por definición, sólo el "nativo" hace interpretaciones de primer orden: es su cultura)(2) Son, así, ficciones; ficciones en el sentido que son "algo hecho", "algo modelado" -el sentido original de fictio-, no que son falsas, no-factuales, o meramente experimentos pensados del tipo "como si". Construir descripciones orientadas en el sentido del actor de las complicaciones entre un cacique herberisco, un mercader judío y un soldado francés en el Marruecos de 1912 es, claramente, un acto imaginativo que no se diferencia de construir descripciones similares de, digamos, las complicaciones entre un doctor francés de provincia, su tonta, adúltera esposa y su inútil amante en la Francia del siglo XIX. En el último caso, los actores se representan como si no hubieran existido y los hechos como si no hubieran sucedido, mientras en el anterior se representan como reales o como si hubieran existido. Esta es una diferencia de no poca importancia; en efecto, precisamente la que Madame Bovary tenía dificultad en captar. Pero la importancia no yace en el hecho que su historia fue creada mientras la de Cohen solamente anotada. Las condiciones de su creación, y su significado, difieren

25

(para no decir nada de la forma y la cualidad). Pero una es tanto una fictio -"un hacer"- como la otra.

Los antropólogos nunca han estado tan conscientes de este hecho como pueden estar: que aunque la cultura exista en el puesto de comercio, el fuerte en la colina o la persecución de ovejas, la antropología existe en el libro, el artículo, la conferencia, el museo o, a veces últimamente, la película. Llegar a estar consciente de esto es darse cuenta que la línea entre modo de representación y contenido substantivo es tan no-extraíble en el análisis cultural como en la pintura, y este hecho, a su vez, parece amenazar el status objetivo del conocimiento

antropológico sugiriendo que su fuente no es la realidad social sino el artificio erudito.

19

Realmente lo amenaza, pero la amenaza es vacía. La demanda de atención a un recuento etnográfico no descansa en la habilidad del autor para capturar hechos primitivos en lugares lejanos y traerlos a casa como una máscara o una escultura, sino en el grado en que él es capaz de aclarar lo que sucede en tales lugares, de reducir la perplejidad - ¿qué clase de hombres son estos? - que naturalmente levantan los actos no familiares que emergen de un fondo desconocido. Esto levanta algunos problemas serios de verificación, está bien -o de cómo puede contarse una mejor relación de una peor, si "verificación" es una palabra tan dura para una ciencia tan suave (yo, en lo personal,

26

preferiría "valoración"). Pero esa es precisamente su virtud. Si la etnografía es descripción - densa y los etnógrafos son quienes hacen la descripción, entonces la pregunta determinante para cualquier ejemplo dado de ella, ya sea un pasquín-diario-de-campo o una monografía del tamaño de las de Malinowski, es si distingue los guiños de las contracciones del párpado y los guiños reales de los fingidos. La fuerza de nuestras explicaciones no debe medirse contra un "cuerpo" - de - datos no interpretados, descripciones radicalmente finas, sino contra el poder de la imaginación científica de ponernos en contacto con las vidas de los extranjeros. No vale la pena, como dijo Thoreau, darle la vuelta al mundo para contar los gatos en Zanzíbar.

V

Ahora bien, esta proposición: que no es nuestro interés decolorar el comportamiento humano de las propiedades que nos interesan antes de empezar a examinarlo, se ha agravado a veces en una demanda más amplia, a saber, que en tanto sólo son esas propiedades las que nos interesan, no necesitamos en absoluto prestar atención al comportamiento. Corre la idea que la cultura es tratada de una forma más efectiva simplemente como un sistema simbólico (la frase es: "en sus propios términos"), aislando sus elementos.

27

especificando las "relaciones internas entre esos elementos" y, entonces, caracterizando el sistema completo de una forma general -de acuerdo a los símbolos nucleares alrededor de los cuales está organizada, las estructuras subyacentes de las cuales la cultura es su expresión superficial, o los principios ideológicos sobre los cuales está basada. Aunque este acercamiento hermético a las cosas es una marcada mejora en "comportamiento aprendido" y "fenómenos mentales", nociones de lo que la cultura es y fuente de algunas de las más poderosas ideas teóricas en la antropología contemporánea, me parece que corre el peligro (y cada vez más por haberse adelantado a la cultura) de cerrar su análisis a su propio objeto: la lógica informal de la vida real. Hay ~~una~~ <sup>una</sup> pequeña ganancia en librar un concepto de los defectos del psicologismo sólo para sumergirlo inmediatamente en los del esquematismo.

Debe prestarse atención al comportamiento, y con alguna exactitud, porque es a través del flujo del comportamiento -o, más precisamente, acción social- que las formas culturales encuentran articulación. También lo encuentran, por supuesto, en varias clases de artefactos, y estados de conciencia, pero éstos sacan su sentido del rol (Wittgenstein diría su "uso") que juegan en un patrón de vida continuo, y no de ninguna relación intrínseca que tengan unos con otros. Esto es lo que Cohen, el sheikh y el "Capitán Dumari" estaban haciendo cuando se obstaculizaron sus

28

propósitos unos a otros -buscando una transacción, defendiendo el honor, estableciendo el "dominio", lo que creó nuestro drama pastoral y, por tanto, "aquello sobre lo cual" el drama es. No importando lo que, "en sus propios términos", los sistemas de símbolos puedan ser o puedan estar, nosotros logramos un acceso empírico a ellos inspeccionando eventos y no arreglando entidades abstractas en patrones unificados.

Una implicación más de esto es que la coherencia no puede ser el mayor test de

validez para una descripción cultural. Los sistemas culturales deben tener un grado minimo de coherencia, de otra forma no los llamaríamos sistemas; y, por la observación, normalmente tienen bastante más. Pero nada es tan coherente como la alucinación de un paranoico o la historia de un estafador. La fuerza de nuestras interpretaciones no puede descansar, como tan frecuentemente se hace ahora, sobre la fuerza cohesiva que mantiene su lógica o la seguridad con la que son argumentadas. Pienso que nada ha hecho más para desacreditar el análisis cultural que la construcción de descripciones impecables del orden formal en cuya existencia nadie puede creer.

Si la interpretación antropológica es construir una lectura de lo que pasa, entonces, divorciarla de lo que pasa -de lo que en este momento o lugar dijeron unas personas, hicieron o se les hizo, del vasto asunto del mundo- es divorciarla de sus

aplicaciones y dejarla vacía. Una buena interpretación de cualquier cosa -un poema, una persona, una historia, un ritual, una institución, una sociedad- nos lleva al corazón de lo interpretado. Cuando no lo hace y, en vez de eso, nos lleva a algún otro lugar -a admirar su propia elegancia, la inteligencia del autor o la belleza del orden euclideano- puede que tenga sus encantos intrínsecos; pero es algo más lo que requiere el objetivo inmediato -imaginar de qué se trata toda esta sarta de disparates relativos a las ovejas.

Estos disparates -el ladrón simulado, la transferencia compensativa de las ovejas y su confiscación política- es (o fue), esencialmente, un discurso social incluso si, como dije antes, uno se condujo en múltiples lenguas tanto en acción como en palabras.

Al reclamar su 'ar, Cohen invocó el pacto de comercio; al reconocer el reclamo, el sheikh desafió a la tribu de los ofensores; al aceptar la responsabilidad, la tribu de los ofensores pagó la indemnización; y ansiosos por demostrar a sheikhs y vendedores ambulantes por igual quién mandaba allí, los

franceses aplicaron su mano imperial. Como en cualquier discurso, el código no determina la conducta, y lo que en realidad se dijo no era necesario haberlo dicho. Cohen pudo no haber escogido presionar por su reclamo, dada su ilegitimidad a los ojos del Protectorado. El sheikh, por razones similares, pudo haberlo rechazado. La tribu de los ofensores que

todavía resistían a la autoridad francesa, pudieron haber decidido ver el asalto como "real" y pelear en vez de negociar. Los franceses siendo más *habile* y menos *dur* (como llegaron a ser después bajo el tutelaje señorial del Mariscal Lyautey), pudieron haber permitido a Cohen conservar sus ovejas, guiñando -como decimos- a la continuidad del pacto y a la limitación de ésta a su autoridad. Y hay otras posibilidades: los Marmushas pudieron haber visto la acción de los franceses como un insulto demasiado grande para ser soportado y haber ido ellos mismos a la disidencia; los franceses pudieron haber intentado no solamente apretar los tornillos a Cohen, sino advertir, poner pies en polvorosa al sheikh; y Cohen pudo haber concluido que comerciar en el altiplano entre berberiscos renegados y soldados franceses ya no valía la pena y haberse retirado a los confines mejor gobernados del pueblo. Esto es, ciertamente, lo que pasó más adelante cuando el Protectorado alcanzó soberanía genuina. No obstante, el punto aquí no es describir lo que pasó o no pasó en Marruecos. (De este simple incidente uno puede extenderse hacia enormes complejidades de la experiencia social). Sólo es para demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica, a saber, trazar la curva del discurso social; vertirla en una forma inspeccionable.

El etnógrafo "inscribe" el <sup>a</sup> discurso-<sup>u</sup> social; <sup>v</sup> lo pone por escrito. Haciendo esto, convierte un evento pasajero, que existe sólo en su

propio momento de ocurrir, en un recuento <sup>4</sup> que <sup>5</sup> existe en sus inscripciones y puede ser reconsultado. El sheikh murió desde hace mucho tiempo, asesinado en el proceso de ser

"pacificado" (como los franceses lo llamaron); el Capitán Dumari, su pacificador, vive retirado a sus recuerdos en el sur de Francia; y Cohen fue el año pasado a "casa" en Israel en parte como refugiado, peregrino y patriarca agonizante. Sin embargo lo que, en mi amplio sentido se "dijeron" el uno al otro en un territorio determinado hace sesenta años es preservado -de una forma no perfecta- para su estudio. "Qué" -pregunta Paul Ricoeur- es prestado y algo distorsionado de esta idea total de "inscripción de la acción": "¿qué es lo que la escritura fija?"

No el evento de hablar, sino lo "dicho" del hablar, donde por lo "dicho" del hablar entendemos esa exteriorización intencional constitutiva del objetivo del discurso gracias a la cual el *sagen* -el decir- quiere convertirse en *Aus-sage* -la enunciación, lo enunciado. Brevemente, lo que escribimos es el *noema* ["pensamiento", "contenido", "esencia"] del hablar. Es el significado (sentido) del evento del discurso, no el evento como evento.

Esto no es tan "dicho", escribe él -si los filósofos de Oxford publican muy pocas historias, los fenomenólogos publican oraciones muy largas; pero esto nos lleva de cualquier manera a una respuesta más precisa

32

a nuestra pregunta generativa: "¿Qué hace el etnógrafo?" (3) También esto puede parecer un descubrimiento menos sorprendente, y para alguno familiarizado con la literatura que corre, un descubrimiento implausible. Pero como la respuesta standard a nuestra pregunta ha sido: "El observa, él recuenta, él analiza" -una concepción del asunto del tipo *veni, vidi, vici*- puede tener más consecuencias profundas de las aparentes a primera vista, la menor de las cuales no es que distinguir estas tres fases de la búsqueda de conocimiento pueda, de hecho, no ser normalmente posible; y, ciertamente, como "operaciones" autónomas pueden no existir de hecho.

La situación es incluso más delicada porque, como ya se dijo, lo que inscribimos (o tratamos de inscribir) no es el crudo discurso social al cual, precisamente por no ser actores (salvo muy marginal o especialmente), no tenemos acceso directo, sino solamente a esa pequeña parte de él que nuestros informantes pueden llevarnos a entender (4). Esto no es tan fatal como suena, ya que, de hecho, no todos los cretenses son mentirosos y no es necesario conocer todo para entender algo. Pero, sí, hace ver el análisis antropológico, entendido como la manipulación conceptual de hechos descubiertos (una reconstrucción lógica de la mera realidad), bastante cojo. Poner delante los cristales simétricos del significado, purificados de la complejidad material en que fueron localizados, y entonces atribuir su

existencia a principios autógenos de orden, a propiedades universales de la mente humana, o al *Weltanschauungen* vasto y a-priori; es pretender una ciencia que no existe e imaginar una realidad que no puede ser fundamentada. El análisis cultural es (o debería ser) suponer los significados, afirmar las suposiciones y esbozar conclusiones explicativas de las mejores suposiciones, y no descubrir el Continente del Significado y proyectar su paisaje sin cuerpo.

(VI)

La descripción etnográfica, entonces, tiene tres características: (1) es interpretativa; lo que interpreta es el flujo del discurso social (2) y el interpretar involucrado consiste en tratar de rescatar lo "dicho" de tal discurso de sus ocasiones perocederas y arreglarlo en términos suceptibles de ser examinados (leídos atentamente) (3) El *kula* ya no está, o está alterado; pero, para bien o para mal, *Los Argonautas del Pacífico Oeste* permanece. (4) No obstante hay, además, una cuarta característica de tal descripción, por lo menos como yo la practico: es microscópica.

Esto no quiere decir que no hay interpretaciones antropológicas a gran escala de sociedades enteras, civilizaciones,



eventos mundiales, etc. Ciertamente, es tal extensión para ampliar contextos de nuestro análisis que, junto con sus implicaciones teóricas, les provee atención general y justifica que las construyamos. Nadie se ocupa más de esas ovejas en cuanto tales, ni siquiera Cohen (bueno, Cohen tal vez...) La historia puede tener sus momentos cruciales oportunos, "gran ruido en un pequeño cuarto"; pero este pequeño rodeo seguramente no fue uno de ellos.

Esto es decir, simplemente, que de una forma característica, el antropólogo se acerca a estas interpretaciones muy amplias y a análisis más abstractos desde la dirección de relaciones excesivamente extensas con asuntos extremadamente pequeños. El confronta las mismas grandes realidades que otros - historiadores, economistas, politicólogos, sociólogos- confrontan en composiciones más decisivas: Poder, Cambio, Fé, Opresión, Trabajo, Pasión, Autoridad, Belleza, Violencia, Amor, Prestigio; sin embargo, él las confronta en contextos bastante oscuros -lugares como Marmusha y vidas como la de Cohen- para sacar de ellas sus hitos fundamentales. Estas constancias demasiado humanas, "esas grandes palabras que nos dan miedo a todos", toman una forma casera en tales contextos (caseros). Pero esta es exactamente la ventaja. Ya hay suficientes profundidades en el mundo.

Sin embargo, el problema de cómo conseguir desde una colección de "miniaturas" →

etnográficas como nuestra historia de ovejas -un surtido de observaciones y anécdotas- hasta escapes culturales (del tamaño de una pared) de la nación, la época, el continente o la civilización, no se pasa fácilmente por alto con alusiones vagas a las virtudes de concretitud y a la mente que tiene los pies en la tierra. Esto se ha convertido en un gran problema metodológico, y en gran medida muy mal manejado, para una ciencia nacida en

tribus indúes, las islas del Pacífico y linajes africanos que subsecuentemente han sido sobrecogidos por grandes ambiciones. Los modelos que los antropólogos mismos han trabajado para justificar su «overse» de «verdades locales a visiones generales» han sido, de hecho, tan responsables de minar el esfuerzo como cualquier cosa que sus críticos -sociólogos obsesionados con tamaños ejemplares, psicólogos con medidas o economistas con agregados- han sido capaces de tramar en contra de ellos.

De estos, los más importantes han sido: <sup>4</sup> el modelo "microcósmico" <sup>5</sup> «Jonesville-es-los-EUA»; y el modelo "experimento natural" «la-Isla-del-Este-es-un-caso-de-pruebas». Ya sea el cielo en un grano de arena o las más lejanas playas de posibilidad.

La pequeña falacia de la expresión Jonesville-es-América (o la gran falacia de América-es-Jonesville) es tan obvia que la única cosa que necesita explicación es cómo se las ha arreglado la gente para creerla y para esperar que otros la crean. La noción de

que uno puede encontrar la esencia de sociedades nacionales, civilizaciones, grandes religiones o lo que sea que se resume y simplifica en los llamados «típicos» pequeños pueblos y villas es un sinsentido completo. Lo que uno encuentra en pequeños pueblos y villas es (¡ay!) la vida del pequeño pueblo o villa. Si los estudios localizados y microscópicos fueran realmente dependientes, por su gran relevancia, de tal premisa -que capturan el gran mundo en lo pequeño- no tendrían ninguna relevancia.

Sin embargo, esté claro que no son realmente dependientes de tal premisa. El locus de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian villas (tribus, pueblos, vecindarios...); ellos estudian en villas. Pueden estudiarse diferentes cosas en lugares distintos, y algunas cosas -por ejemplo lo que la dominación colonial le hace a cuadros establecidos de expectación moral- pueden estudiarse mejor en localidades.

confinadas. Pero esto no hace del lugar  
 aquello que se está estudiando. En las más  
 remotas provincias de Marruecos e Indonesia,  
 yo he luchado con las mismas preguntas con  
 que otros científicos sociales han luchado en  
 localidades más centrales -por ejemplo, ¿cómo  
es posible que las demandas más importunas de  
los hombres a la humanidad sean proyectadas  
en los acentos del orgullo grupal?- y con más  
 o menos la misma conclusividad. Uno puede  
 añadir una dimensión más -una muy necesitada  
 en el clima actual de evaluar-y-salvar la  
 ciencia social; pero esto es todo. Hay un

27

cierto valor si se va a continuar con la  
explotación de masas habiendo visto a un  
aparcerero javanés volteando la tierra en un  
aguacero tropical, o a un sastre marroquí  
 bordando kaftans a la luz de una bombilla de  
 veinte watts. Pero la noción de que esto da  
 la cosa entera (y eleva a un plano de ventaja  
 moral desde el cual puede verse a aquellos  
 étnicamente menos privilegiados) es una idea  
 que puede entretener solamente a alguien que  
 ha pasado demasiado tiempo en el monte.

La noción del "laboratorio natural" ha sido  
 igualmente perniciosa no solamente porque la  
 analogía es falsa -¿qué clase de laboratorio  
 es aquel donde ninguno de los parámetros es  
 manipulable?- sino porque lleva a la noción  
 de que los datos derivados de los estudios  
 etnográficos son más puros, más  
 fundamentales, más sólidos o menos  
 condicionados (la mejor palabra es  
 "elementales"), que aquellos derivados de  
 otras especies de la investigación social. La  
 gran variación de las formas culturales es,  
 por supuesto, no sólo el gran (y derrochador)  
 recurso, sino el fundamento de su más  
 profundo dilema teórico: ¿cómo debe  
cuadrarse tal variación con la unidad  
biológica de la especie humana? Pero no se  
 trata, ni siquiera metafóricamente, de una  
 variación experimental, porque el contexto en  
 que ocurre varía junto con ella, y no es  
 posible (aunque hay quienes tratan) aislar  
 las "y" de las "x" para escribir una función  
 correcta.

Los famosos estudios que se proponen mostrar que el complejo de Edipo estaba en el fondo en los Trobriands, que los roles sexuales estaban de cabeza en Tchambuli y que los indios del Pueblo carecían de agresión (es característico que todos ellos fueron negativos -"pero no en el Sur"), no son hipótesis "científicamente probadas y aprobadas" sea cual fuere su validez empírica. Son interpretaciones o malas interpretaciones, como cualquier otra, a las que se llega de la misma forma que a cualquier otra y que son inherentemente no-conclusivas como cualquier otra; y el intento de investir las con la autoridad de la experimentación física no es sino prestidigitación metodológica. Los hallazgos etnográficos no son privilegiados, solamente particulares: otro país tuvo noticias de. Mirar estos hallazgos como algo más (o algo menos) que eso, los distorsiona tanto a ellos como a sus implicaciones (que son mucho más profundas que mera primitividad) para la teoría social.

Otro país tuvo noticias de: la razón por la cual prolongadas descripciones de "asaltos de ovejas lejanos (y un realmente buen etnógrafo haría considerado qué clase de ovejas eran) tienen una relevancia general es que ellas presentan la mente sociológica con material corporalizado dónde alimentarse. Lo importante acerca de los hallazgos del antropólogo es su compleja especificidad, su circunstancialidad. Es con la clase de

material producido por estudios de campo de mucho tiempo, principalmente (aunque no exclusivamente) cuantitativo, altamente participativo, casi obsesivamente minucioso y relativo a un contexto confinado que a los macro-conceptos con los cuales se aflige la ciencia social contemporánea -legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura... significado- se les puede dar la clase de realidad sensible que hace posible pensar no solamente de una forma realista y concreta acerca de ellos, sino, lo que es más importante, creativa, e imaginativamente con ellos.

El problema metodológico que la naturaleza microscópica de la etnografía presenta es real y crítico. Pero no debe resolverse viendo una localidad remota como el mundo en una taza de té ni como el equivalente sociológico de una cámara de niebla. Debe resolverse -o, de cualquier forma, mantenerlo a raya decentemente- dándose cuenta que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellos mismos, que el lugar de donde viene una interpretación no determina a dónde puede ser impelida a ir. Hechos pequeños hablan a grandes temas, los quifios a la epistemología, o los asaltos de ovejas a la revolución, porque están hechos para eso.

40

VII

Todo esto nos lleva, finalmente, a la teoría. El pecado capital de los acercamientos interpretativos a cualquier cosa -literatura, sueños, síntomas, cultura- es que ellos tienden a resistir, o a que se les permita resistir, a la articulación conceptual y así escapan a formas afirmativas sistemáticas. Se \* capta una interpretación o no, se ve cuál es su punto o no, se acepta o no. Presa en la inmediatez de su propio detalle, la interpretación se presenta como validándose a sí misma o, lo que es peor, como validada por las sensibilidades desarrolladas de la persona que la presenta: cualquier intento de proyectar lo que ella dice en otros términos que no sean los suyos es visto como una parodia -como etnocéntrico, el término antropológico más severo de abuso moral.

Para un campo de estudio el cual, no obstante se afirma tímidamente a sí mismo como una ciencia (aunque yo mismo no soy tímido acerca del asunto), esto simplemente no se afirmará de tal manera. No hay razón por la cual la estructura conceptual de una interpretación cultural debería ser menos formulable y, así, menos susceptible de explicar cánones de evaluación que la de, digamos, una observación biológica o un experimento físico -ninguna razón excepto que los términos en los cuales tales formulaciones pueden ser emitidos son, si no totalmente inexistentes,

sí muy cercanos a esto. Nos hemos reducido a insinuar teorías porque carecemos del poder para afirmarlas.

Debe ser admitido, al mismo tiempo, que la interpretación cultural tiene una cantidad de características que hacen de su desarrollo teórico más difícil de lo usual. La primera es la necesidad de la teoría para estar más cerca del fundamento de lo que tiende a ser el caso en ciencias más capaces de abandonarse a sí mismas a la abstracción imaginativa. En antropología, solamente vuelos cortos del raciocinio tienden a ser efectivos; vuelos más largos tenderían a derivar en sueños lógicos, perplejidades académicas con simetría formal. Todo el punto de un acercamiento semiótico a la cultura es, como he dicho, ayudarnos a ganar acceso al mundo conceptual en el cual nuestros sujetos viven para que podamos, en el amplio sentido del término, conversar con ellos. La tensión entre la exigencia de esta necesidad de penetrar un universo no familiar de acción simbólica y los requerimientos del avance técnico en la teoría de la cultura, entre la necesidad de entender y la necesidad de analizar es, en cuanto resultado, necesariamente grande y esencialmente ineludible. Ciertamente, el nuevo desarrollo teórico sigue adelante entre más profunda es la tensión. Esta es la primera condición para la teoría cultural: no es su propio amo. Así como es inseparable de las inmediateces que la descripción densa presenta, su libertad de formarse a sí misma en términos

42

de su lógica interna es bastante limitada. Que generalidad imagina alcanzar, se deriva de la delicadeza de sus distinciones y no de la envergadura de sus abstracciones.

A esto sigue una peculiaridad en la forma en que nuestro conocimiento de cultura... una cultura, como un simple asunto de hecho empírico, crece: en arrebatos. Más que seguir una curva ascendente de hallazgos acumulativos, el análisis cultural rompe en una secuencia desconectada, y sin embargo coherente, de

salidas cada vez más intrépidas. Los estudios se construyen sobre otros estudios, no en el sentido que continúan donde los otros terminan, sino en el sentido que, mejor informados y mejor conceptualizados, abordan más profundamente en las mismas cosas. Todo análisis cultural serio empieza con un comienzo absoluto y finaliza donde puede llegar antes de agotar su impulso intelectual. Previamente a que se movilicen los hechos descubiertos, a que los conceptos desarrollados sean usados y a que las hipótesis formuladas sean puestas a prueba; pero el movimiento no es de teoremas ya probados a otros probados últimamente, es de una torpeza incómoda que para muchos es un entendimiento elemental a la afirmación sustentada de que uno ha alcanzado y sobrepasado eso. Un estudio es un avance si es más incisivo -sea lo que sea que esto quiere decir- que aquellos que lo

43

precedieron; pero va más por su lado, desafiante y desafiado, que apoyarse sobre sus hombros.

Es por esta razón, entre otras, que el ensayo, ya sea de treinta páginas o de trescientas, ha parecido ser el género natural para presentar interpretaciones culturales y teorías que las sustentan, y por qué, si uno busca tratados sistemáticos en el campo, se decepciona tan pronto, más aún si ~~uno~~ encuentra uno. Incluso artículos inventivos son raros aquí y, de cualquier forma, difícilmente tienen más interés que el bibliográfico. Las contribuciones teóricas más grandes no solamente yacen en estudios específicos -esto es cierto en casi cualquier campo- sino es muy difícil abstraerlos de dichos estudios e integrarlos en algo que uno puede llamar "teoría cultural" como tal. Las formulaciones teóricas se ciernen tan cerca de las interpretaciones que gobiernan que no hacen mucho sentido ni tienen mucho interés independientemente de ellos. Esto es así, no porque no son generales (si ellos no son generales, no son teóricos), sino porque, expresadas independientemente de sus aplicaciones, parecen ya sea un lugar común o

vacio. Uno puede tomar (y esto es de hecho cómo el campo progresa conceptualmente) una línea de ataque teórico en conección con un ejercicio en interpretación etnográfica y emplearla en otra, empujándola hacia una mayor precisión y una relevancia más amplia; no obstante, uno no puede escribir una "Teoría General de la Interpretación

Cultural". O, mejor, si se puede, pero entonces sucede que hay poco beneficio en ello, porque aquí el objetivo esencial de la construcción de teorías no es codificar regularidades abstractas sino hacer posible la descripción (densa) no generalizar casos esporádicos, sino generalizar dentro de ellos.

Generalizar dentro de casos es generalmente llamado (por lo menos en medicina y en psicología profunda) inferencia — clínica. Mejor que empezar con un grupo de observaciones e intentar someterlas bajo una norma, dicha inferencia empieza con un grupo de (presuntos) significantes e intentos de ubicarlos dentro de un marco inteligible. Las medidas son enfrentadas a las predicciones teóricas, pero los síntomas (incluso cuando son medidos) son escrutados por peculiaridades teóricas —esto es, son diagnosticados. En el estudio de la cultura, los significantes no son síntomas o grupos de síntomas, sino actos simbólicos o grupos de actos simbólicos, y el objetivo no es la terapia sino el análisis del "discurso social". Pero la forma en que la teoría es usada —para descubrir la importancia no aparente de las cosas— es la misma.

De esta forma llegamos a la segunda condición de la teoría cultural: no es predictiva (por lo menos en el sentido estricto del término). El que diagnostica no predice sarampión, decide que alguien lo tiene, o en el mejor de los casos anticipa que es muy posible que

brevemente alguien lo adquirirá. Sin embargo, esta limitación, que es lo suficientemente real, comúnmente ha sido mal entendida o exagerada, pues se ha creído que significa



que la interpretación es meramente post facto: que, como el campesino de la vieja historia, primero dispara y abre los agujeros en la barrera y luego pinta los ojos del toro alrededor de ellos. Difícilmente se puede negar que hay mucho de todo esto por ahí, algo en lugares preeminentes. Debe negarse, sin embargo, que la interpretación es el resultado inevitable de un acercamiento clínico al uso de la teoría.

Es cierto que en el estilo clínico de la formulación teórica, la conceptualización se dirige hacia el fin de generar interpretaciones de asuntos que ya están entre manos, no hacia proyectar resultados de manipulaciones experimentales o deducir estados futuros de un sistema determinado. Pero eso no significa que la teoría solamente tiene que cuadrar (o, más cuidadosamente, generar interpretaciones convincentes de) realidades pasadas; tiene también que sobrevivir -intelectualmente- a realidades por venir. Aunque formulemos nuestra interpretación de un arrebato de guifios o un ejemplo de robo de ovejas después de haber ocurrido, a veces mucho después, el marco teórico en términos del cual la interpretación es hecha debe ser capaz de continuar produciendo interpretaciones que se puedan defender a la par de la aparición de nuevos fenómenos sociales. Aunque uno empieza

cualquier esfuerzo en la descripción (densa, más allá de lo obvio y lo superficial, desde un estado de desconcierto general como una confusión endemoniada -tratar de desenvolvernos-, uno no empieza (o no debería) intelectualmente con la cabeza vacía. Las ideas teóricas no se crean totalmente en cada estudio; como he dicho, son adoptadas de otros estudios relacionados y, pulidos en el proceso, se aplican a nuevos problemas interpretativos. Si cesan de ser útiles con relación a dichos problemas, tienden a dejar de ser usados y son más o menos abandonados. Si continúan siendo útiles, arrojando nuevas concepciones, entendimientos, se elaboran más y siguen siendo usados (5).

Tal visión de cómo funciona la teoría en una ciencia interpretativa sugiere que la distinción, relativa en cualquier caso, que aparece en ciencias experimentales o de la observación entre "descripción" y "explicación" se manifiesta aquí como una distinción, incluso más relativa, entre inscripción ("descripción — densa") y "especificación" ("diagnosis") —entre establecer el significado particular que las acciones sociales tienen para los actores de dichas acciones, y afirmar (tan explícitamente como podemos) qué demuestra el conocimiento alcanzado así acerca de la sociedad en la cual es encontrado y, más allá de eso, acerca de la vida social en cuanto tal. Nuestro objetivo doble es desvelar las estructuras conceptuales que informan los

actos de nuestros sujetos, lo "dicho" del discurso-social, y construir un sistema de símbolos en cuyos términos lo que es genérico a esas estructuras, lo que pertenece a ellos porque son lo que son, se opondrá a los otros determinantes del comportamiento humano. En etnografía el oficio de la teoría es proveer un vocabulario en el cual lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma — esto es, sobre el papel de la cultura en la vida humana— puede ser expresado.

Aparte de un par de piezas orientadoras preocupadas de asuntos más fundamentales, es de esta forma que la teoría opera en los ensayos recogidos aquí. Un repertorio muy general, conceptos hechos-en-la-academia y sistemas de conceptos —"integración", "racionalización", "símbolo", "ideología", "ethos", "revolución", "identidad", "metáfora", "estructura", "ritual", "visión del mundo", "actor", "función", "sagrado" y, por supuesto la "cultura" misma— está tejida en el cuerpo de la etnografía de la descripción densa con la esperanza de hacer científicamente elocuentes las meras ocurrencias (6). El objetivo es sacar grandes conclusiones de las pequeñas, pero hechos muy densamente texturizados [o con una textura muy densa]; para sustentar amplias

35  
{ afirmaciones sobre el papel de la cultura en  
la construcción de la vida colectiva {  
{ comprometiéndolas exactamente con datos {  
complejos.

48

Así, no es sólo la interpretación que baja hasta el nivel de observación más inmediato: la teoría de la cual tal interpretación depende también lo hace. Mi interés en la historia de Cohen, como el de Ryle en los guiños, creció, ciertamente, desde algunas nociones muy generales. El modelo de "confusión de lenguas" -la visión de que el conflicto social no es algo que pasa cuando, por debilidad, indefinitividad, caducidad o negación, las formas culturales cesan de operar, sino más bien algo que pasa cuando, como los guiños fingidos tales formas son presionadas a operar, en formas no usuales por situaciones e intenciones también no usuales- no es una idea que conseguí en la historia de Cohen. La presté de esa historia instruido por colegas, estudiantes y predecesores.

Nuestra mirada inocente (nota en una botella) es más que un retrato de los marcos de significado de los vendedores ambulantes judíos, guerreros berberiscos y proconsules franceses, o incluso de su mutua interferencia. Es un argumento según el cual re-trabajar el patrón de relaciones sociales es re-arreglar las coordenadas del mundo experimentado. Las "formas" de la sociedad son la substancia de la cultura.

VIII

49

Hay una historia india -por lo menos yo la oí como una historia india- sobre un inglés quien, habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma que a su vez descansaba sobre la espalda de un elefante que, también, descansaba sobre la espalda de una tortuga, preguntó (tal vez era un etnógrafo; es la forma en que ellos se comportan): ¿sobre qué descansa la tortuga? Otra tortuga. ¿Y esa tortuga? "Ah, Sahib, después de esa siguen sólo tortugas".

Ciertamente, esta es la condición de las cosas. Yo no sé cuánto tiempo sería beneficioso meditar sobre el encuentro de

Cohen, el sheikh y "Dumari" (tal vez el período ya ha sido rebasado); pero si sé que no importa cuánto me tardara, no conseguiría llegar ni cerca del fondo de él. Ni tampoco he llegado cerca del fondo de cualquier cosa sobre la que he escrito, ya sea en los ensayos que siguen o en cualquier otro lugar. El análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, peor que eso, entre más profundo menos completo. Extraña ciencia aquella cuyas "afirmaciones más significativas" son las más "trémulamente basadas, en la cual para llegar a algún lado con la materia a la mano debe intensificarse la "sospecha," tanto la propia como la de los otros, de (que no se está haciendo lo correcto). Pero eso, junto con el creciente número de gente sutil con

50

preuntas obtusas, es lo que significa ser un etnógrafo.

Hay algunas formas de escapar a esto - convirtiendo la cultura en folklore y coleccionándola, convirtiéndola en tratos y contándolos, convirtiéndola en instituciones y clasificándolas, convirtiéndola en estructuras y juzgando con ellas. Pero estos son escapes. El hecho es que comprometerse con un concepto semiótico de cultura y un acercamiento interpretativo a ella, es comprometerse con una visión de afirmación etnográfica como (para prestar de W.B. Gallie, la por ahora famosa frase) "esencialmente discutible". La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso es menos marcado por una perfección de consenso que por un refinamiento del debate. Lo que mejora es la precisión con que nos fastidiamos el uno al otro.

Esto es muy difícil de verse cuando la atención está siendo monopolizada por una sola participación en el argumento. Los monólogos tienen muy poco valor aquí, pues no hay conclusiones que reportar; sólo hay una discusión que debe ser sostenida. En la medida que los ensayos reunidos aquí tienen alguna importancia, es menos lo que dicen que aquello de lo que son testigos: un enorme incremento en interés, no sólo en

antropología, sino en estudios sociales en general, en el papel de las formas simbólicas en la vida humana. El significado, esa

elusiva y mal definida "pseudociencia" que más de una vez estuvimos contentos con dejar manejar "torpemente a filósofos y críticos literarios, ha vuelto ahora al corazón de nuestra disciplina. Incluso los marxistas citan a Cassirer; incluso los positivistas a Kenneth Burke.

Mi propia posición en el medio de todo esto ha sido tratar de resistir al subjetivismo por un lado y al cabalismo por el otro para tratar de mantener el análisis de las formas simbólicas tan estrechamente ligadas como pude para concretar los eventos sociales y las ocasiones, "el mundo público" y la "vida común," y para organizarlo de tal manera que las conexiones entre las formulaciones teóricas y las interpretaciones descriptivas fueron clarificadas por apelaciones a ciencias oscuras. Nunca me ha impresionado el argumento que, como la objetividad completa es imposible en estos asuntos (como, por supuesto, es) uno puede también dejar que los propios sentimientos se pierdan. Como ha observado Robert Solow, eso es como decir que, así como un ambiente perfectamente aséptico es imposible, uno puede también conducir la cirugía en una cloaca. Ni me han impresionado, por otro lado, las afirmaciones de que la lingüística estructural, la ingeniería de computación, o alguna otra forma de pensamiento avanzado va a capacitarnos para entender a los hombres sin conocerlos. Nada desacreditará más rápidamente al acercamiento semiótico a la cultura que permitirle ser arrastrado a la

combinación de instruccionalismo y alquimia, no importa cuán elegantemente sean expresadas las intuiciones o cuán moderna se hace parecer la alquimia.

El peligro de que el análisis cultural, en busca de las tortugas más profunda, perderá contacto con las duras superficies de la vida -con las realidades estratificadores políticas y económicas en las cuales está contenido por doquier- y con las necesidades biológicas y físicas sobre las cuales esas superficies descansan, es un peligro siempre presente. La única defensa contra esto y contra, así, convertir el análisis cultural en una especie de esteticismo sociológico, es, primeramente, implementar tal análisis sobre tales realidades y necesidades. Es así como yo he escrito sobre nacionalismo, violencia, identidad, naturaleza humana, legitimidad, revolución, etnicidad, urbanización, status, muerte, tiempo y, sobre todo, sobre intentos particulares de gente particular para ubicar estas cosas en una especie de marco comprensible, significativo.

Ver a las <sup>"</sup>dimensiones simbólicas<sup>"</sup> de la acción social -arte, religión, ideología, ciencia, ley, moralidad, sentido común- no es apartarse de los <sup>"</sup>dilemas-existenciales<sup>"</sup> de la vida para algún campo empírico de formas desemocionalizadas; es <sup>"</sup>meterse en el medio de ellos<sup>"</sup>. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es responder nuestras preguntas más profundas, sino hacer posible para nosotros respuestas que otros,

53

cuidando otras ovejas en otros valles, han dado, y así incluirlas en una inscripción (registro, record) <sup>"</sup>consultable<sup>"</sup> de lo que el hombre ha dicho.

54

1996/Geertz, Clifford  
Ediciones Paidós  
Barcelona

# « Los Usos de la Diversidad »

Tiene 3. Estudios:

1. ...

2. Los Usos de la Diversidad.

3. (En contra de lo que están  
en contra ...)

Anti - Antidireccionismo

## 20 LOS USOS DE LA DIVERSIDAD\*

(Títulos del libro  
y del estudio.)

1

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

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

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

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

## 2º. Los Usos de la "diversidad"

Plantea las dos posiciones opuestas:

- a) El etnocentrismo que exalta los valores del grupo y le separa de los demás - como inferiores
- b) El cosmopolitismo = una cultura general sin diferencias ni identidades ni valores propia simbolizada en UNESCO "extrema tolerancia"

¿Quiénes? No se sabe: en camino intermedio? Una apertura hacia los otros sin perder lo propio? Parece que se inclina por una "mediación-intelectual" (= técnica) entre las dos posiciones.

Aunque en antropología esto es factible

Pero en la vida de las personas el problema queda sin solución

El liberalismo burgués postmoderno de Post y es igualmente fatal

- a) Por desarrollar tiranías económicas y culturales
- b) Por destruir valores profundos y solo mantener los superficiales



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

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

Volveré a algunos de estos debates más generales un poco más tarde, pues hacia ellos se dirigen mis intereses de conjunto; pero para abordar el problema quiero empezar presentando un argumento, creo que inusual, y también no poco desconcertante, que el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss desarrolla al comienzo de su reciente colección de ensayos polémicamente titulada (polémicamente al menos para un antropólogo) *La mirada alejada* (*Le regard éloigné*).<sup>3</sup>

carpintero... representan de manera genial a los políticos ingleses, sepulcros blanqueados de hipocresía bien entonada que encubren sus rapiñas voraces... sido citado muchas veces en este sentido... Todo el ambiente que se respira en este poema está profundamente calcado del que se respira en la política anglosajona, especialmente antes de la segunda guerra mundial, que tantas cosas ha cambiado».]

3. [N.T.: En francés en el original. Hay edición española en Argos Vergara, Madrid, 1985.]

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

... porque veinte años antes escribí [un folleto llamado] *Raza e historia*<sup>4</sup> para la UNESCO, [donde] afirmé unas cuantas verdades básicas... [En] 1971, me di cuenta enseguida de que lo que la UNESCO esperaba de mí era [simplemente] que las repitiera. Pero ocurre que veinte años atrás, para ayudar a las instituciones internacionales —y entonces mi sentimiento de que debía apoyarlas era mucho mayor que ahora—, exageré un tanto mi tesis en la conclusión de *Raza e historia*. Quizá a causa de mi edad, y a buen seguro a causa de reflexiones inspiradas por el estado actual del mundo, el caso es que en ese momento sentía cierto desagrado ante tal honor y estaba convencido de que, si es que quería serle útil a la UNESCO y cumplir honestamente con mi compromiso, debía hablar con total franqueza.

Como de costumbre, ello no resultó ser del todo una buena idea y lo que sucedió tuvo algo de farsa. Miembros del personal de la UNESCO quedaron consternados de que «yo cuestionara un catecismo [cuya aceptación] les había permitido pasar de trabajos modestos en países en desarrollo a posiciones santificadas en tanto que ejecutivos de una institución internacional». El entonces Director general de la UNESCO, otro decidido francés, salió inesperadamente a la palestra con el ánimo de reducir el tiempo del que Lévi-Strauss disponía para hablar y forzarle así a que hiciera las «mejoras oportunas» que se le habían sugerido. Lévi-Strauss, *incorrigible*,<sup>5</sup> leyó por entero su texto, parece ser que a gran velocidad, justo en el tiempo que le quedaba.

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

5. [N.T.: En francés en el original.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. [N.T.: En francés en el original.]

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



A pesar de sus diferentes maneras y sus diferentes caballos de batalla (y yo me confieso mucho más cerca del confuso populismo de Rorty que del quisquilloso mandarínismo de Lévi-Strauss —tal cosa quizá no sea más que mi propio sesgo cultural—), estas dos versiones de moralidad del «a-cada-uno-lo-suyo» descansan en parte sobre una misma opinión acerca de la diversidad cultural: la de que su principal importancia reside en presentarnos, por utilizar una fórmula de Bernard Williams, las alternativas a\* nosotros mismos como opuestas a alternativas válidas para\* nosotros.

Otras creencias, valores y modos de hacer son vistos como creencias que podríamos haber tenido, valores a los que nos podríamos haber adherido y modos de hacer que podríamos haber practicado, caso de haber nacido en algún otro lugar o en algún otro tiempo diferentes a donde y cuando realmente lo hicimos.

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

\* [La cursiva es de los traductores.]

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

«pensar que el mundo es plano, que estoy irresistible con mi traje de Poiret,<sup>11</sup> que el reverendo Jim Jones<sup>12</sup> me habría salvado con su amor, que los animales no tienen sentimientos o que las flores sí los tienen —o que el punk está donde está—».<sup>13</sup> Lo enojoso del etnocentrismo no es que nos compromete con nuestros propios compromisos. Estamos, por definición, tan comprometidos como acostumbrados a nuestros propios dolores de cabeza. Lo enojoso del etnocentrismo es que nos impide descubrir qué tipo de punto de vista, como el Kavafis de Forster, mantenemos respecto del mundo; qué clase de murciélago somos realmente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5

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

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

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

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

ciales y culturales coinciden cada vez menos y de forma menos estricta —hay japoneses en Brasil, turcos en el Main y hay indios del Oeste que se encuentran con los del Este por las calles de Birmingham—. Es éste un proceso de mestizaje que está en marcha desde hace bastante tiempo (Bélgica, Canadá, El Líbano, Suráfrica —ni la Roma del César resultó ser tan homogénea—), pero que esta, hoy por hoy, tomando proporciones extremas y casi universales.

Ya pasó el día en que la ciudad americana era el principal modelo de fragmentación cultural y mezcla étnica; el París de *nos ancêtres les gaulois*<sup>17</sup> acabará siendo tan poliglota y tan policromo como Manhattan y puede que tenga incluso un alcalde asiático (o eso se temen, en cualquier caso, muchos de *les gaulois*) antes de que Nueva York tenga uno hispano.

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

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

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

estricta disciplina por parte de los pacientes por lo que hacía a la dieta y otros asuntos. Como empresa pública, regida por códigos antidiscriminatorios y, en cualquier caso, se supone, moralmente motivada, las listas se organizaron no en función de las posibilidades económicas, sino por la urgencia del tratamiento y por riguroso orden de inscripción. Una política que condujo, con las usuales particularidades de la lógica práctica, al problema del indio alcohólico.

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

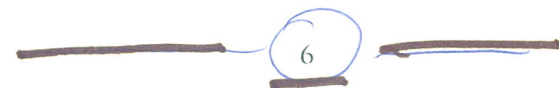
Ahora bien, lo digno de subrayarse de esta pequeña fábula en



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

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

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



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

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

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

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

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

18. [N.T.: «Expertos». En francés en el original.]

\* [La cursiva es de los traductores.]

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22. [N.T.: «Os he comprendido». En francés en el original.]

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

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

## ANTI-ANTIRRELATIVISMO

## El Etnocentrismo

es un fenómeno que ocurre al individuo en sus propios valores

La antropología estudia las relaciones de los elementos culturales y el individuo

sin caer en el etnocentrismo ni en su opuesto.

Pero no resuelve el problema de las dos funciones de los valores, ni explica la razón ni indica una solución.

no está dada en ningún lugar. El elemento utópico puede ser la noción de humanidad a la que estamos apuntando y que incesantemente tratamos de hacer cobrar vida.

Antes de entregarnos de lleno a la discusión de la utopía en las tres últimas conferencias, terminaremos nuestro análisis de la ideología con la siguiente conferencia dedicada a Clifford Geertz. Habermas es una figura de transición. Establece la posibilidad de una crítica social que evita la paradoja de Mannheim, la división entre ideología y ciencia; Habermas se apoya en Weber y muestra que sólo al terminar el proceso de crítica podemos recobrar como nuestro propio trabajo aquello que son las pretensiones de la autoridad, y Habermas nos indica que esta recuperación va desde la incomunicación y la desimbolización al reconocimiento y la comunicación. En este último punto Habermas anticipa a Geertz, quien demuestra que la ideología debe entenderse sobre la base de la estructura simbólica de la acción, conclusión que nos lleva más allá de la deformación y la legitimación al tercero y último nivel de la ideología, en el que se da un concepto de ideología entendida como integración, es decir, un concepto que no es despectivo.

Paul Ricoeur = "Ideología y Utopía"  
 Ed. Gedisa, México  
 1991

conceptos de ideología

1) - Marx tiene = deformación = superestructura

2) - Weber = legitimación = tipo ideal

↓  
 "autoridad"

marco: ideológico | mediación (ideología) | legitimación  
 (1) deformación = ideal  
 (2) legitimación = autor  
 (3) simbolización = poder

15

Geertz\*

Hemos de terminar nuestro análisis regresivo de la ideología (1) con la discusión de Clifford Geertz. Esta discusión de Geertz representa el último paso de un análisis que comprende tres fases principales. Comenzamos considerando el concepto de ideología entendida como deformación. Cuando examinamos *La ideología alemana*, nos preguntamos qué sentido tenía la afirmación de Marx de que un clase gobernante está expresada por ideas que llegan a ser las ideas rectoras de una época. Reconocimos en esta fase del análisis que el concepto de ideología era una deformación sistemática y vimos que para enfocar este concepto debíamos tener en cuenta un concepto de interés —interés de clase—, lo cual suponía una actitud de sospecha; luego procedimos a dismantelar estas deformaciones. Aquí el modelo paradigmático era la relación de infraestructura y superestructura.

Luego formulamos la pregunta: ¿cómo es posible tener un pensamiento de formador determinado por estructuras tales como la de la lucha de clases? Esto nos llevó a preguntarnos lo que implicaban los conceptos de clase gobernante e idea rectora. Respondimos que aquí se presentaba el problema de la autoridad. Este problema revelaba el segundo concepto de ideología, la ideología concebida como legitimación, y entonces discutimos a Max Weber, puesto que el caso paradigmático era, no ya el interés de una clase, sino la pretensión a la legitimidad formulada por todas las formas de autoridad. Nos concentramos en la separación que se abría dentro de un grupo entre la pretensión a la autoridad de los líderes y la creencia en esa autoridad por parte de sus miembros. La actitud del análisis en esta segunda fase era, no ya de sospecha, sino la actitud no valorativa del sociólogo. Además, el marco conceptual era, no de causalidad, sino de motivación y hablamos de este marco, no atendiendo a estructuras y fuerzas, sino a los tipos ideales de las pretensiones de la autoridad. En esta segunda fase, esos tipos ideales desempeñaban el mismo papel que desempeñaba en la primera fase la superestructura.

\*Las citas de Geertz hechas en esta conferencia están tomadas de la edición de Basic Books, 1973, Nueva York, *The Interpretation of Cultures*. [T.]

3.º...  
... diálogo que da "sentido"

Para elaborar un tercer concepto de ideología concebida como integración o conservación de la identidad recurrimos por último a Geertz. En esta fase del análisis, llegamos al nivel de la simbolización algo que puede ser deformado y algo en que se verifica el proceso de legitimación. Aquí la actitud principal no es de sospecha, ni siquiera una actitud no valorativa, sino la conversación. El propio Geertz adopta esta actitud como antropólogo. En *La interpretación de las culturas*, Geertz dice de su investigación etnográfica: "Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos (con los miembros de otras culturas), una cuestión bastante más difícil y no sólo con extranjeros, de lo que generalmente se reconoce" (13). Y Geertz continúa diciendo:

"Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano... Se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos) la cultura no es una entidad, no es algo a lo que pedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales. La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa." (14) "en profundidad"

En la conversación, tenemos una actitud interpretativa. Si hablamos de ideología en términos negativos y la consideramos como deformación, empleamos entonces el instrumento o el arma de la sospecha. Si, en cambio, deseamos reconocer los valores de un grupo sobre la base de lo que ese grupo entiende por tales valores, entonces debemos aceptarlos de una manera positiva, y en esto consiste la conversación.

Esta actitud está relacionada con un marco conceptual que no es causal ni estructural y ni siquiera de motivación; es semiótico. Lo que particularmente me interesa de Geertz es el hecho de que éste trata de abordar el concepto de ideología mediante los instrumentos de la moderna semiótica. Ya en el comienzo de su texto Geertz declara: "El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico". Lo que quiere decir Geertz con esto es que el análisis de la cultura no es "una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones". De manera que Geertz no dista mucho de Max Weber puesto que cree con Weber que "el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido" (5). En este nivel nos referimos a motivos, pero a motivos expresados en signos. Los sistemas significativos de los motivos constituyen el nivel de referencia.

Puesto que la cultura se entiende aquí como un proceso semiótico, para Geertz es fundamental el concepto de acción simbólica. Este tema está principalmente desarrollado en su artículo "La ideología como sistema cultural", que se encuentra en el libro *La interpretación de las culturas*. Este artículo será el foco de nuestro interés durante el resto de nuestra conferencia. Geertz toma el concepto o por lo menos la expresión "acción simbólica" de Kenneth Burke (208). Parece que lo que toma Geertz de este autor es más la expresión que el concep-

... a Geertz... Burke...

to mismo porque en el libro de Burke que Geertz cita, *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, la acción simbólica tiene una significación diferente de la que le da Geertz. Burke dice que el lenguaje es en realidad acción simbólica. Pero para Geertz la acción es simbólica lo mismo que el lenguaje. El concepto de acción simbólica puede resultar, pues, engañoso en el contexto que se propone Geertz. (Yo) prefiero hablar de acción como algo dado por mediación simbólica. Esta expresión parece menos ambigua que la de "acción simbólica" porque la acción simbólica no es una acción que emprendamos, sino que es una acción que reemplazamos por signos. De conformidad con el concepto de Burke, en la literatura tenemos acción simbólica. La literatura es acción simbólica, en tanto que aquí lo que queremos decir es que la acción misma es simbólica en el sentido de que está estructurada sobre la base de símbolos fundamentales.

Geertz emplea también el dudoso concepto de símbolo extrínseco, en el sentido de una teoría extrínseca de sistemas simbólicos (214 y siguientes). Si entiendo correctamente a Geertz sobre este punto, creo que su expresión no es feliz. Geertz desea mostrar que la acción está regida desde adentro por símbolos y llama a esos símbolos extrínsecos a diferencia de otra serie de símbolos dados por la genética, caso en el que los códigos están incorporados en el organismo vivo. Esta diferenciación entre modelos extrínsecos e intrínsecos representa un intento de establecer la línea divisoria entre modelos que encontramos en la biología y modelos desarrollados en la vida cultural. En ésta, todos los símbolos son exteriores en lugar de pertenecer a los procesos de la vida. Hay heterogeneidad entre el modelo cultural y las potencialidades biológicas de la vida. Geertz afirma que la plasticidad o flexibilidad biológica de la vida humana no nos da una guía para tratar las diferentes situaciones culturales, como la carestía, las cuestiones del trabajo, etc. Por eso necesitamos un sistema secundario de símbolos que son, no naturales, sino modelos culturales. La consideración saliente es, pues, no tanto el hecho de que esos símbolos y modelos sean exteriores al organismo como el hecho de que funcionan exactamente de la misma manera que los modelos intrínsecos.

La proposición que define la teoría extrínseca es la de que los sistemas de símbolos son confrontados con otros sistemas. "El pensamiento consiste en la construcción y manejo de sistemas de símbolos que son empleados como modelos de otros sistemas físicos, orgánicos, sociales, psicológicos, etc., de manera tal que la estructura de esos otros sistemas sea 'comprendida'". Pensamos y comprendemos cotejando "los estados y procesos de modelos simbólicos y los estados y procesos del mundo exterior" (214). Si asistimos a una ceremonia sin conocer las reglas del rito, todos los movimientos que allí vemos carecen de sentido. Comprender es cotejar lo que vemos con las reglas del ritual. "Un objeto (o un acontecimiento, un acto, una emoción) se identifica colocándolo sobre el fondo de un símbolo apropiado" (215). Entonces vemos el movimiento como algo que realiza una masa de gente, como la realización de un sacrificio, etc. La noción de cotejar o comparar es el tema central. Las configuraciones culturales son pues programas que nos procuran, dice Geertz, "un patrón o molde de la organización de procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos nos

"Comprender" = "comparar" (de "comparar" + "saber" = extra  
"comprender" = "comparar" + "saber" = extra  
"comprender" = "comparar" + "saber" = extra  
277



suministran tal patrón para la organización de los procesos orgánicos" (216). El proceso semiótico procura un plan.

El análisis de Geertz tiene otra implicación que yo considero la parte más importante de su artículo; se trata de la posibilidad de comparar una ideología con los recursos retóricos del discurso. Este puede ser el punto en el que Geertz va más lejos. En la primera parte de su artículo, Geertz critica las teorías más corrientes de la ideología —la ideología concebida como la representación de ciertos intereses, la ideología como el producto de ciertas tensiones sociopsicológicas— pues suponen algo que ellas mismas no comprenden: cómo el relajamiento de una tensión se convierte en un símbolo o cómo un interés está expresado en una idea. Geertz sostiene que la mayor parte de los sociólogos dan por descontado lo que significa decir que un interés está "expresado" por algo diferente. Pero, ¿cómo llegan a expresarse los intereses? Geertz declara que podemos dar una respuesta a esto sólo analizando "cómo los símbolos simbolizan, cómo funcionan para expresar significaciones" (208). "No teniendo idea de cómo funcionan la metáfora, la analogía, la ironía, la ambigüedad, los retruécanos, las paradojas, la hipérbola, el ritmo y todos los demás elementos de lo que solemos llamar 'estilo' —y en la mayoría de los casos hasta sin siquiera reconocer que esos recursos tienen importancia en la configuración de actitudes personales de forma pública—, a los sociólogos les faltan los recursos simbólicos con los cuales pudieran construir una formulación más aguda" (209). Geertz da como ejemplo un ataque dirigido por una organización laboral contra la ley Taft-Hartley considerada como "ley de trabajo de esclavos" (209). Esta metáfora no debería ser reducida a su significación literal, dice Geertz, porque su valor informativo deriva de ser una metáfora. Su lenguaje no es una mera deformación porque expresa lo que desea decir con una comparación, con la metáfora del trabajo de esclavos. La frase no es una expresión directa y literal, sino que es un tropo metafórico (210).

Lo que resulta especialmente singular aquí es el intento que hace Geertz de relacionar el análisis no sólo con la semiología en el sentido amplio de este vocablo, sino con la parte de la semiología que trata las figuras de dicción, la topología, los recursos retóricos que no tienen necesariamente la finalidad de enseñarnos o de engañar a los demás. La posibilidad de que la retórica pueda ser integradora y no necesariamente deformadora nos lleva a un concepto de ideología no despectivo. Si echamos a andar por esta senda podemos, pues, decir que en el concepto de ideología hay algo de irreductible. Aun cuando separemos de ella los otros dos estratos de la ideología —la ideología como deformación y la ideología como legitimación de un sistema de orden o poder—, queda la función integradora de la ideología, la función de conservar una identidad. Tal vez nuestro análisis regresivo no pueda ir más lejos porque ningún grupo o ningún individuo es posible sin esta función integradora.

Aquí encuentro una singular similitud entre Geertz y Erik Erikson. Examinemos brevemente esta conexión. En *Identity: Youth and Crisis* de Erikson encontramos varias declaraciones sobre la ideología que se aproximan mucho a Geertz. Dichas declaraciones están completamente libres de la influencia de Geertz pues, observémoslo, fueron escritas muchos años antes que el artículo de

Geertz. (Geertz, por su parte, no hace ninguna referencia a Erikson.) Erikson llama a la ideología la guardiana de la identidad. "Pues la institución social que es la guardiana de la identidad es lo que hemos llamado ideología" (133). Unas páginas después, Erikson dice "De manera más general... un sistema ideológico es un cuerpo coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos que suministran a los participantes una coherente (si bien sistemáticamente simplificada) orientación general en cuanto al espacio y el tiempo, en cuanto a los medios y los fines" (189-90). Como Erikson plantea el problema de la condición de la identidad, dice que debemos ir más allá del concepto propagandístico de ideología, según el cual la ideología es "una forma sistemática de pseudología colectiva" (190).

Sobre la base de este análisis de la ideología como función integradora, quisiera yo hacer resaltar tres puntos. Primero, al transformar la manera en que se construye el concepto de ideología, subrayamos la mediación simbólica de la acción, el hecho de que no hay ninguna acción social que no esté ya simbólicamente determinada. En consecuencia, ya no podemos decir que la ideología es tan sólo una clase de superestructura. Aquí desaparece por completo la distinción de superestructura e infraestructura, porque los sistemas simbólicos pertenecen ya a la infraestructura, a la constitución básica del ser humano. El único aspecto del concepto de superestructura del cual podemos decir que permanece es el hecho de que lo simbólico es "extrínseco" en el sentido de que no pertenece a la vida orgánica. Sin embargo, aquí el problema está tal vez en el término "extrínseco" pues lo que se llama extrínseco es aún constitutivo del ser humano.

Un segundo punto que quiero hacer resaltar es la correlación establecida entre ideología y retórica. En cierto modo, Habermas nos preparó el terreno para esta conexión puesto que discutió el problema de la ideología atendiendo a la comunicación y a la falta de comunicación. Pero ahora la correlación es más positiva porque la ideología es, no la deformación de la comunicación, sino la retórica de la comunicación básica. Existe una retórica de la comunicación básica porque no podemos excluir del lenguaje los recursos retóricos; éstos constituyen una parte intrínseca del lenguaje corriente. En su función integradora, la ideología es análogamente básica e ineluctable.

Mi tercer punto consiste en preguntar si nos es lícito hablar de ideologías fuera de la situación de deformación y hacerlo sólo con referencia a la función básica de integración. ¿Podemos hablar de las ideologías de culturas no modernas, culturas que no entraron en el proceso que Mannheim caracteriza como el derrumbe del acuerdo universal, si éste existió alguna vez? ¿Hay ideología cuando no hay conflicto de ideologías? Si consideramos sólo la función integradora en una cultura y si esta función no se ve desafiada por otra forma capaz de dar integración, ¿podemos hablar de ideologías? Mi duda es la de si podemos proyectar la ideología a culturas que están fuera de la situación posterior a la ilustración, situación en que se encuentran todas las culturas modernas envueltas ahora en un proceso no sólo de secularización sino de fundamental confrontación sobre ideales básicos. Creo que la integración sin confrontación es preideológica. Ello no obstante, continúa siendo de suma importancia hallar, entre las posibilidades de una función deformadora una función legitimante y, por debajo de esta función legitimante, una función integradora.

o al "poder-ser"!

Podemos asimismo observar que el proceso de derivar las tres formas de ideología puede desarrollarse en la dirección inversa. Como lo observa Geertz muy exactamente, la ideología se refiere siempre en última instancia al poder. "En virtud de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas del orden social, el hombre puede convertirse en animal político". "La función de la ideología", continúa diciendo Geertz, "consiste en hacer posible una entidad política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente" (218). La noción de la autoridad es un concepto medular porque cuando el problema de la integración nos lleva al problema de un sistema de autoridad, el tercer concepto de ideología nos remite de nuevo al segundo. No se debe a un azar el hecho de que el lugar específico de la ideología exista en la política, pues la política es el terreno en que las imágenes básicas de un grupo suministran en definitiva reglas para ejercer el poder. Las cuestiones de integración conducen a las cuestiones de legitimación y éstas a su vez conducen a las cuestiones de deformación. De manera que nos vemos obligados a marchar hacia atrás y hacia arriba en esta jerarquía de conceptos.

Se podría plantear la cuestión de preguntar por qué tomo la declaración de Geertz (de que la ideología suministra los "conceptos de autoridad" que hacen posible una entidad política autónoma) como una declaración de que la ideología en última instancia se refiere al poder político. ¿No podrían ser suministrados los "conceptos de autoridad" por la religión, por ejemplo? En respuesta diría yo que consecuente con los temas tratados en estas conferencias, entiendo el concepto de autoridad como el paso por el cual se va desde la función integradora a la función de legitimación de la jerarquía. Aquí Geertz viene en mi ayuda al hacer la siguiente observación en una nota de pie de página puesta en el texto que acabamos de citar:

"Claro está, hay ideologías morales, económicas y hasta estéticas, así como las hay específicamente políticas, pero como a muy pocas ideologías de alguna prominencia social les faltan implicaciones políticas quizá sea lícito enfocar el problema aquí en esta perspectiva algún tanto estrecha. En todo caso, la argumentación desarrollada para las ideologías políticas se aplica con igual fuerza a las no políticas." (281, nota)

He intentado mostrar que la ideología tiene una función más amplia que la política por cuanto es integradora. Pero cuando la integración llega al problema de la función de los modelos de autoridad, la política se convierte en lo central y la cuestión de la identidad se convierte en el marco. Lo que en definitiva está en juego en el proceso de integración —como lo aprendimos por Weber— es la manera en que podemos pasar desde la idea general de una relación social a la idea de gobernantes y gobernados.

El problema de la religión continúa siendo un problema importante. Podemos comparar el análisis de la ideología que hace Geertz con su análisis de la religión contenido en "La religión como sistema cultural", un artículo que está también incluido en *La interpretación de las culturas*. No se trata de que la ideología reemplaza a la religión en la vida moderna; Geertz no relega la religión

señalando la diferencia importante en el punto de partida de la "fe"!

sencillamente a las sociedades pasadas. Veo tres puntos fundamentales en los cuales Geertz establece el continuado papel de la religión. Primero, la religión es el intento de articular un *ethos* y una cosmovisión. Geertz nunca dijo semejante cosa de la ideología. Desarrolla un largo análisis sobre el problema de los sufrimientos y la muerte y dice que la función de un sistema religioso es, no evitar los sufrimientos, sino enseñarnos la manera de soportarlos. Es difícil afirmar que ésta sea una función sólo de sociedades pasadas, porque desde el momento que aprendemos a soportar los sufrimientos desaparece la diferencia entre lo ético y lo cósmico; se nos enseña una manera de considerar la vida y también una manera de conducirnos en ella. La religión está más allá de la oposición entre lo tradicional y lo moderno porque su función le permite suscitar una disposición de ánimo. La religión procura una fundamental estabilidad en el nivel de nuestros sentimientos más profundos. La religión es una teoría de los sentimientos y como tal se refiere tanto a lo ético como a lo cósmico. El tercer punto sobre la religión es el hecho de que ella pone en escena esos sentimientos por obra de ritos, y en la sociedad moderna tenemos algunos residuos y quizás hasta algunas tradiciones permanentes de esta acción religiosa. La ideología surge no por el derumbe de la dimensión ritual sino por la franca situación conflictiva de la modernidad. Los sistemas —aun los sistemas religiosos— se enfrentan con otros sistemas que formulan análogas pretensiones de autenticidad y legitimidad. Nos hallamos atrapados en una situación de ideologías, en plural.

Podemos decir que Geertz no se propone tanto eliminar las teorías corrientes sobre ideología —la ideología como expresión de intereses o tensiones— como fundarlas en un plano más profundo. Pero, en última instancia, Geertz se inclina más por una teoría de la tensión en cuanto a la ideología. El concepto de integración precisamente tiene que ver con la amenaza de la falta de identidad, tema que Erikson discute desde el punto de vista psicológico y considera como crisis y confusión. Lo que más teme un grupo es no ser ya capaz de identificarse a causa de las crisis y confusiones que provocan la tensión; la tarea consiste en superar esa tensión. Una vez más la comparación con la religión es pertinente porque los sufrimientos y la muerte desempeñan el mismo papel en la vida personal que el papel que desempeñan la crisis y la confusión en la esfera social. Los dos análisis tienden a superponerse.

Yo agregaría otro elemento positivo de la ideología entendida como integración: el hecho de que la ideología sustenta la integración de un grupo no sólo en el espacio sino también en el tiempo. La ideología funciona no sólo en la dimensión sincrónica sino también en la dimensión diacrónica. En este último caso, el recuerdo de los padres y los hechos fundadores de un grupo es extremadamente importante; volver a imponer los hechos que fundaron un grupo es un fundamental acto ideológico. Se trata de la repetición de los orígenes. Con esa repetición comienzan todos los procesos ideológicos en el sentido patológico porque una segunda celebración tiene ya el carácter de una reificación. La celebración se convierte en un recurso que el sistema de poder emplea para conservar su poder; es pues un acto defensivo por parte de los gobernantes. Pero ¿podemos imaginar una comunidad sin la celebración de su propio nacimiento en términos más o menos míticos? Francia celebra la toma de la Bastilla y los Estados Unidos ce-

"integración" no se refiere a "idea" sino a...

¿ existe ?

lebran el 4 de Julio. En Moscú todo un sistema político se basa en una tumba, la tumba de Lenin; quizás éste sea el único caso en la historia, después de los egipcios, en que una tumba es la fuente de un sistema político. Este recuerdo permanentemente de los padres fundadores y de los hechos fundadores de un grupo es, pues, una estructura ideológica que puede funcionar positivamente como una estructura integradora.

Es posible que el punto de vista de Geertz como antropólogo sea la razón decisiva de que ponga tanto énfasis en la integración y, por lo tanto, en la teoría del esfuerzo o tensión. Como antropólogo, Geertz tiene una perspectiva diferente de la de alguien como Habermas, que es un sociólogo de la sociedad industrial moderna. En el género de sociedades que trata Geertz —los campos principales de su trabajo en el terreno son Indonesia y Marruecos—, la problemática no es la de la sociedad industrial o posindustrial sino que es la problemática de sociedades que están en desarrollo, en todos los sentidos de este vocablo. En esas sociedades, la crítica de la ideología es prematura; están más concentradas en la naturaleza constitutiva de la ideología. Cuando los intelectuales u otros disidentes de esas sociedades utilizan los instrumentos de la crítica de la ideología, ya en el sentido de Habermas, ya (y más típicamente) en el sentido de Althusser, seguramente se los encarcela o se los mata. Los disidentes se hacen elementos marginales cuando aplican los instrumentos críticos de una sociedad avanzada a una nueva sociedad naciente. De manera que aquí la cuestión metodológica es considerar hasta qué punto la posición de Geertz como antropólogo lo compromete a realizar un análisis que no puede ser el de un Habermas.

>< ?  
no me parece esta referencia

¿ vale en todo el campo

Pero sería demasiado sencillo afirmar que los países en desarrollo sólo tienen que considerar el carácter constitutivo de la ideología, porque su ardua tarea consiste en hallar su propia identidad en un mundo ya marcado por la crisis de las sociedades industriales. Las sociedades industriales no sólo acumularon y acapararon la mayor parte de los medios e instrumentos de desarrollo sino que en su propio seno engendraron una crisis que ahora es un fenómeno público y mundial. Hay sociedades que están entrando en el proceso de industrialización y al mismo tiempo hay naciones que, en la cumbre de su desarrollo, se están planteando cuestiones sobre ese proceso. Ciertos países tienen que incorporar la tecnología en el mismo momento en que comenzó la crítica de la tecnología sometida a juicio. Para los intelectuales de aquellos países la tarea es especialmente difícil porque viven en dos eras al mismo tiempo. Viven a comienzos del período industrial, digamos en siglo XVIII, pero también forman parte del siglo XX porque se han formado en una cultura que ya entró en la crisis de la relación entre sus metas y la crítica de la técnica. Por eso el concepto de ideología se ha hecho ahora universal; la crisis de las sociedades industriales es una crisis universal; y esto forma parte de la educación de todo intelectual de cualquier lugar del mundo. Recuerdo que hace algunos años al viajar por Siria, el Líbano y otras partes del Medio Oriente, vi librerías en las que uno encuentra las obras de Simone de Beauvoir, Sartre, etc. Ahora son contemporáneos de todos los demás. Las personas de los países que están en desarrollo se educan al mismo tiempo con los elementos intelectuales de su propia cultura y los elementos de la crisis de los países desarrollados.

confusa problemas formales y de contenido  
de desarrollo principal de la "identidad"

Si ahora la ideología es un fenómeno universal, el marxismo sostiene que el concepto de ideología nació con el desarrollo de las clases sociales. Los marxistas argumentan que la ideología no existía antes del surgimiento de las estructuras de clase. Althusser llega hasta el punto de afirmar que antes de la burguesía no había ideología. Había credos y creencias, pero sólo la estructura de clases creó la situación en la que una parte importante de la población no compartía los valores de la totalidad. Según vimos, la perspectiva marxista pone de relieve los aspectos deformadores de la ideología antes que su función integradora. En respuesta a esta postura, diría yo que el concepto primitivo de ideología entendida como integración no puede emplearse en la práctica política salvo con el fin de preservar, aun en la situación de lucha, la problemática del reconocimiento. Si entiendo que la función deformadora no puede aparecer si no hubiera una estructura simbólica de la acción, por lo menos sé que puede haber conflictos de clase porque está en marcha un proceso de integración. Los conflictos de clase no son pues nunca exactamente situaciones de guerra total. La realización del carácter integrador de la ideología ayuda a conservar el nivel apropiado de la lucha de clases que es, no destruir al adversario, sino llegar a su reconocimiento y aceptación. Para expresarlo en términos hegelianos, la pugna se libra para alcanzar el reconocimiento y no el poder. La subyacente función integradora de la ideología nos impide llevar el elemento polémico a su punto destructor, el punto de una guerra civil. Lo que nos impide propiciar una guerra civil es el hecho de que debemos conservar la vida de nuestro adversario; persiste pues un sentido de que pertenecemos a un mismo género. Ni siquiera el enemigo de clase es un enemigo radical. En cierto sentido, es aún un prójimo, un vecino. El concepto de ideología entendida en su función integradora pone un límite a la guerra social e impide que se convierta en una guerra civil. Algunos de los partidos comunistas europeos —especialmente de Italia y ahora de Francia y España— formularon la idea de que el problema está en desarrollar una sociedad mejor integrada de lo que está en la estructura de clases. La cuestión es pues realmente la integración y no la supresión o destrucción del enemigo.

✕

Los motivos de esta transformación pueden ya existir en la sociedad de clases. Hasta en la sociedad de clases están en marcha procesos integradores: el sentido de una lengua común, de una cultura común, de una nación común. La gente comparte por lo menos los instrumentos lingüísticos y todos los medios de comunicación vinculados con el lenguaje; de manera que debemos situar el papel del lenguaje en una estructura de clases. La resolución de esta cuestión determinó a principios de este siglo una importante batalla entre los marxistas. Por lo menos durante un tiempo, Stalin estuvo en la posición correcta contra aquellos marxistas que sostenían que hasta la gramática tiene una estructura de clase. Stalin en cambio afirmaba que la lengua pertenece a la nación como todo. La condición de la nación en la teoría marxista resulta difícil de elaborar porque pasa a través de las líneas de las clases. Podemos decir que el concepto de ideología de Geertz es más apropiado para una cuestión como ésta pues la condición de la nación no está radicalmente afectada por la estructura de clases. Intentar definir la naturaleza de la nación es una cuestión tan problemática como definir los papeles de los sexos: es difícil decir lo que es realmente básico y lo que es meramente cul-

?  
cultura

284  
Deseo  
tural. Sólo cambiando los rasgos o los papeles descubrimos lo que no puede ser cambiado. Al cuestionar las afiliaciones de clase podemos ser capaces de identificar lo que es constitutivo de una comunidad, más allá o por encima de su estructura de clases. Ahora, en realidad, muchos marxistas dicen que el marxismo debe realizarse según las diferentes situaciones culturales en que se encuentra. Estas situaciones están precisamente definidas por lo que Geertz llama un sistema ideológico. Tenemos que considerar las normas y las imágenes que proyectan la identidad de un grupo, de la misma manera en que algunos psicólogos hablan de la imagen corporal. Hay una imagen social del grupo y esta imagen de identidad es particular de cada grupo.

Podemos tomar como ejemplo la ideología de los Estados Unidos. El primer rasgo de esta ideología es el de que no se la puede definir aislándola de las relaciones de los Estados Unidos con otros países ni de las configuraciones ideológicas propias de éstos. Los Estados Unidos no se encuentran en una posición de aislamiento que pudiera resguardarlos de toda confrontación con otras ideologías nacionales. Como Lenin lo sabía muy bien, ahora el escenario es el mundo. Deberíamos observar que esta situación es de un origen más o menos reciente. Antes de la primera guerra mundial, los conflictos internos de Europa gobernaban la situación mundial. Ahora que Europa ha sufrido un colapso por obra de sus guerras internas, el conflicto es más global. Por ejemplo, la relación entre el tercer mundo y el mundo industrial es actualmente una batalla fundamental. De manera que la ideología de los Estados Unidos está definida en parte por sus relaciones exteriores.

En cuanto a juzgar los factores internos determinantes de esta ideología, tenemos más dificultades en responder si ya no tenemos en cuenta sólo el concepto marxista de clases, según el cual un grupo constituye la clase dominante y expresa las ideas rectoras — la ideología — de la nación. Alguien como Mannheim es muy penetrante y muy cauteloso sobre esta cuestión porque siempre habla de un estrato social. Nos deja a nosotros la tarea de identificar qué grupos están obrando en una sociedad y de qué manera lo hacen. En realidad la tarea consiste precisamente en considerar todas las agrupaciones sociales sin excluir otros factores determinantes que no sean las clases. Tal vez la clase sea tan sólo una estructura entre muchas otras. Considérese, por ejemplo, la cuestión de las minorías raciales y étnicas, una cuestión sumamente importante en los Estados Unidos. ¿En qué categoría debemos situar estas minorías? No son una clase ni una nación. Debemos ser flexibles con el concepto de estrato social; quizá la conexión entre un estrato social y una ideología o utopía es lo que les da unidad a ambas cosas. Bien pudiera ser, como argumentan algunos, que los Estados Unidos estén pasando de ser un crisol a convertirse en un mosaico. Esto significa que muchos grupos y, en consecuencia, muchas ideologías configuran la totalidad. La conciencia étnica es ahora un componente colectivo de una mezcla ideológica nacional muy amplia.

Con todo eso, es cierto que los Estados Unidos tienen una ideología común. Como extranjero advierto perfectamente la unidad de la ideología en este país, y aquí tomo el término "ideología" en un sentido neutro. Consideremos, pues, la cuestión de la desocupación. Para mí ésta es una diferencia típica entre Europa

su idea de "grupo" ! Deseo!

7:34  
y los Estados Unidos. En Europa, quedarse sin empleo es una injusticia, pues uno tiene derecho a trabajar. Aquí la desocupación se ve como un fracaso individual. No se trata de una acusación dirigida contra el sistema, sino que se trata de un problema personal. El desocupado debe recurrir a la obra social, lo cual lo hace aún más dependiente del sistema. El fracaso que significa encontrarse sin empleo está acentuado por esta dependencia. Aunque el concepto de libre empresa puede ser objeto de críticas, en definitiva se lo da por descontado. Cada uno compite con todos los demás. Hasta la manera en que trabajan los estudiantes en este país — individuo contra individuo — es completamente diferente de la manera europea. Este individualismo que lo penetra todo tiene algunas implicaciones saludables, pero también implica que si bien todo lo que es manejado por la empresa privada se encuentra en buenas condiciones, las empresas públicas, como el ferrocarril, sufren quebrantos. No hay sentido de la propiedad común. Los Estados Unidos tienen pues algo semejante a una ideología colectiva, aunque sé que quienes viven aquí tienen más conciencia de las subideologías o subculturas del país.

Para terminar esta última conferencia sobre la ideología diré que el concepto de integración es un supuesto de los otros conceptos principales de ideología — la deformación y la legitimación —, pero en realidad funciona ideológicamente por obra de estos otros dos factores. Además, el nexo entre estas tres funciones puede situarse refiriendo el papel de la ideología al papel más amplio que cumple la imaginación en la vida social. En este nivel más general, que habré de desarrollar en las próximas conferencias sobre la utopía, supongo que la imaginación opera de dos maneras diferentes. Por un lado, la imaginación puede funcionar para preservar un orden. En este caso la función de la imaginación consiste en poner en escena un proceso de identificación que refleja ese orden. Aquí, la imaginación tiene la apariencia de un cuadro o pintura. Pero, por otro lado, la imaginación puede tener una función destructora y puede también promover un avance. En este caso, su imagen es de producción; se trata de imaginar algo diferente, un "ningún lugar". En cada uno de sus tres papeles, la ideología representa el primer tipo de imaginación pues tiene una función de preservación, de conservación. En cambio, la utopía representa el segundo tipo de imaginación; es siempre una mirada desde un lugar que no existe. Como lo sugirió Habermas, tal vez se trata de una dimensión de la libido que se proyecta aus — hacia afuera, hacia ninguna parte — en este movimiento de trascendencia, en tanto que la ideología está siempre al borde de hacerse patológica porque tiene una función conservadora tanto en el sentido positivo como en el sentido negativo del término. La ideología conserva la identidad, pero también aspira a conservar lo que ya existe y, por lo tanto, es ya una resistencia. Algo se hace ideológico — en el sentido más negativo del término — cuando la función integradora se petrifica, cuando se hace retórica, cuando prevalecen la esquematización y la racionalización. La ideología opera en la línea fronteriza entre la función integradora y la resistencia. En la próxima conferencia estudiaremos el concepto de utopía y comenzaremos tratando de determinar cómo se comprueba su función.

La ideología es una "abstracción" desde la "Realidad"  
La "Realidad" (concreta) me hace ver que la ideología  
se puede correlacionar con la "ideología" de Habermas

El papel hegemónico de la cultura occidental  
en qué consiste?

P. 1. hasta 1950 consistía en una  
superioridad tecnológica  
↳ moral  
↳ física  
↳ intelectual

P. 2. La superioridad en ciencias  
económicas - política -  
literaria  
social - Antropol.

Desde 1950 a hoy

1) La superioridad tecnológica  
ya no existe -

2) y los conocimientos -

## APROXIMACIONES A UNA ÉTICA DE LA CULTURA

LUIS VILLORO

### UNA FALSA ANTINOMIA

A FINES de este siglo parece acelerarse una tendencia característica de la modernidad: el progresivo encuentro y unificación de las culturas particulares en una cultura universal en escala planetaria. Ésta aún no se configura pero está a la vista, presente ya en muchos campos, los de la ciencia y la técnica especialmente. La realización de una cultura planetaria, en la que participaran todas las culturas particulares, está en el interés general de la especie. Permitiría la comunicación universal y establecería las bases, al fin, de una comunidad que abarcara a todos los hombres.

Sin embargo, la tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino, antes bien, de la dominación y la violencia. El acceso a una cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación en formas de vida no elegidas. De allí que la aceleración de la tendencia a la unificación de las culturas se acompañe a menudo de una reacción por afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la pervivencia y la defensa de las identidades nacionales y étnicas. Frente al papel hegemónico de la cultura occidental, en este proceso de unificación, se insistirá entonces en el valor semejante de todas las culturas. Estaríamos, parece, ante un

Volver a un "ser"?

R/ no se trata de volver

hino de ser de mismo

Es inasequible?

R/ = como todos los significados  
pero este es fruto de un —  
"sistema" de significantes!

? = Las diferencias no son ocultas

pero la IDENTIDAD sí es

No hay esencia que describe "el ser"? Clase de

R/ qué entendido por esencia?

"esencia" es el "sentido"

R/ Lo que es observable es el signo

Lo que no se ve es el significado

= El "relativismo" contra la racionalidad

R/ Distinguir "lo relativo de lo relativo  
siempre hay un "núcleo"

conflicto de valores. La tendencia a la universalidad cultural realizaría el sueño de una comunicación y comunidad que abarcará a todos los hombres, la afirmación de la pluralidad de las culturas, en cambio, querría preservar la autenticidad y la singularidad de cada pueblo; a la homogeneidad cultural se opondría la riqueza y complejidad de las diversidades históricas.

Este aparente conflicto ha dado lugar a múltiples debates. Por desgracia, casi todos lo presentan en términos que dan lugar a una antinomia: "universalidad" frente a "peculiaridad" cultural. Presentado en esos términos el conflicto se vuelve insuperable. Obliga a optar entre uno de dos términos antitéticos. La primera opción elegiría el reencuentro con lo peculiar. La cultura ajena —proveniente por lo general de un estado de colonización— se ve como inadaptada a la situación propia, enajenante, por ende. Habría que volver a lo "propio", entendido como lo que nos distingue y singulariza frente a otras culturas.<sup>1</sup> Se sostienen, entonces, dos proposiciones oscuras. ① Existiría algo así como una "identidad" nacional o étnica. Por "identidad" de un pueblo o una nación podemos entender simplemente los rasgos que nos permiten reconocernos como miembros de esa comunidad. Esas notas varían de un sujeto a otro. Pueden ser tan diversas como una manera de hablar o de comer, un hábito de vestir, el recuerdo de una festividad local, un giro de pensamiento o aun una carencia compartida. "Identidad" no es entonces ningún atributo oculto que habría que descubrir, ni un conjunto de características "peculiares" opuestas a las que compartimos con otros pueblos. Para cada quien la "identidad" de su pueblo se reconoce en ciertas notas observables, sin que venga

<sup>1</sup> En muchos de los autores que han pugnado por la realización de una filosofía latinoamericana auténtica encontramos esta posición. Tanto para Leopoldo Zea como para Augusto Salazar Bondy, por ejemplo, la filosofía latinoamericana se considera enajenada por ser una copia de ideas ajenas; frente a esa situación habría que volver a "lo propio". (Sobre la posición de L. Zea, Cfr. mi artículo "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, mayo-junio 1987, pp. 86-104; sobre la de A. Salazar Bondy, Cfr. David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, Ed. Hipatia, Lima, vol. 2, pp. 495 y siguientes.)

al caso saber si comparte, o no, esas notas con otras culturas. Cuando, por el contrario, se sostiene la necesidad de volver a un "ser" o "identidad" propios, del que estaríamos "enajenados", esos términos tienen que significar algo más "profundo". Habría algo exclusivo, característico, que constituye una cultura, alguna realidad profunda, que se alcanzaría al arrancarnos las máscaras de las culturas recibidas. Por desgracia, esa identidad es inasequible. Toda cultura es histórica, proviene del encuentro entre culturas de orígenes diversos, es resultado de evoluciones, rupturas e influencias innumerables. No hay "esencia" alguna que descubrir. La búsqueda de ese "ser propio" podría conducir, en cambio, a otra salida: identificarlo con alguna herencia cultural del pasado. Entonces, al buscar lo peculiar puede caerse en la veneración de la tradición y bajo el nombre de "identidad" correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio.

② Por otra parte, quien opta por rescatar la peculiaridad de una cultura frente a la "universalidad" cultural, suele suponer otra proposición igualmente discutible: la equivalencia de todas las culturas. Pero el relativismo cultural rompe con una idea cara a la modernidad e inherente a la noción de racionalidad: existen formas de cultura más racionales que otras. No todas las culturas son en realidad equivalentes: las hay oscurantistas y represivas y otras que garantizan en mayor grado el perfeccionamiento del hombre y su poder para dominar y transformar el entorno. Proyectar un ideal de emancipación humana implica aceptar la existencia de culturas más atrasadas que otras en la aproximación a ese ideal.

Pero en el debate universalidad-peculiaridad, la tesis contraria es igualmente confusa. Quienes, frente a la proposición de la equivalencia de las culturas, eligen una cultura universal, corren varios riesgos. Confundir la cultura universal con una cultura particular de una etapa en la evolución de Occidente es uno de ellos. Al relativismo cultural se opone una forma de vida y una concepción del mundo superiores, de validez universal. Pero esa cultura superior sólo puede tener como rasgos distintivos los ideales de la Ilustración eu-

¿Quién puede juzgar de una "cultura - mas atrasada"?  
↳ la mis! = etnocentrismo.

¿Hay una cultura ideal? = no!  
Porque la cultura ya es producto de un ideal  
cada " " es un producto u u a.

Establecerla "racionalmente" → y una ideología!

Se trata de el problema de VALORES y quién  
juzga los valores?

↳ Se han "inimercializado" los derechos  
~~valores~~ humanos = cuáles?  
como?  
= En otra imitación?  
= O pueden asegurarse?

!!! Confunde  
{ Otra cosa son los VALORES =  
{ Otra es el "deber-ser" =

{ Ética de la Cultura? = que es de  
{ Ética del hombre?

⊖ El único sujeto moral es el individuo?  
R/ falso! es una con cepción vieja!  
Las comunidades tienen derechos!  
y deberes -  
Por qué? = por la "interpersonalidad"!  
el ser del hombre es interperso-  
nal

⊙ Si no se establece un fundamento es  
inútil seguir hablando  
Por principios "supuestos"



ropea.<sup>2</sup> Bajo el lema de la universalización puede ocultarse el etnocentrismo europeo. Por otra parte, al establecer como valores universales la racionalidad y el progreso, esa postura suele hacer el juego a la ideología de dominación de los países desarrollados. Que el dominio sobre los otros siempre ha pretendido justificarse en la superioridad de los valores que la civilización dominadora aporta a los dominados.

Por último, la insistencia en el valor superior de una cultura universal puede caer en otra confusión: la de universalidad de jure y de facto. Podemos fácilmente confundir, sobre todo si nos interesa hacerlo, lo que debería ser una cultura universal que, por la universalidad de sus valores y principios, normara a todo pueblo, con los rasgos culturales que, de hecho, se han universalizado. Así puede con facilidad omitirse la distinción entre un ideal normativo de cultura universal y la cultura tecnificada y comercializada, difundida por los medios internacionales de comunicación de masas, que de hecho han cubierto la superficie del planeta. Cuando se opone una cultura universal a la realidad de las culturas particulares no siempre se especifica a qué cultura nos referimos.

En suma, el dilema "universalidad" - "peculiaridad" es confuso y ha dado lugar a polémicas estériles. Se trata de una antinomia engendrada por los términos lingüísticos utilizados que impiden ver el verdadero problema. Para que éste salga a la luz, habría que presentarlo en otros términos, susceptibles de definiciones más precisas.

#### HACIA UNA ÉTICA DE LA CULTURA

El dilema de que hablamos plantea opciones de elección referentes a la cultura. Supone, pues, las preguntas: ¿Qué formas culturales son preferibles? ¿Cuáles son más valiosas? Se refiere pues a un deber ser. Implica la idea de que, en la creación y transmisión de la cultura, debemos tener ciertas

<sup>2</sup> En un libro reciente de Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, París, 1988, puede verse una crítica del relativismo cultural sobre esta línea.

disposiciones, proyectar ciertas metas y seguir ciertos comportamientos de preferencia a otros. Si ética es la disciplina que se ocupa del deber ser de nuestras disposiciones y acciones, el dilema que planteamos formaría parte de una ética de la cultura. Una ética sólo puede referirse a comportamientos y disposiciones conscientes e intencionales. Incluiría, por lo tanto: <sup>(1)</sup> Una ética de las creencias, que habría de referirse a las maneras como la voluntad debe incidir en la justificación, la adopción y el rechazo de las creencias. <sup>(2)</sup> Una ética de las actitudes, que se preguntaría por los valores a los que debería dar preferencia en la cultura, y <sup>(3)</sup> una ética de las intenciones, de los fines que deben fijarse para una cultura.

Por otra parte, una ética de la cultura debería poder señalar deberes y derechos en dos niveles diferentes, relacionados entre sí: <sup>(1)</sup> Deberes y derechos del agente ante la cultura a que pertenece, como individuo y como miembro de un grupo. <sup>(2)</sup> Deberes y derechos de una comunidad cultural frente a otras comunidades, sean éstas dominantes o dominadas. Aunque en sentido estricto el único sujeto moral es el individuo, es claro que hay ciertos derechos y deberes que conciernen a todos los miembros de un grupo social, sólo en cuanto pertenecen a ese grupo. Podemos hablar entonces —por economía de expresión— de derechos y deberes del grupo.

¿Cómo determinar esos deberes y derechos? No podemos entrar aquí en la discusión de los fundamentos de una ética de la cultura. Implicaría una discusión sobre las características y la fundamentación de la ética misma. Pero éste es tema que rebasa el alcance de estas breves reflexiones tanto como mi capacidad para resolverlo. Evitaré ahora, por lo tanto, esa discusión. Para progresar en nuestro razonamiento, partiré de supuestos generales que, según creo, serían aceptables sin demasiada dificultad.

Primer supuesto: Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre. ¿Cómo? Mediante una triple función: <sup>(1)</sup> Expresa emociones, deseos, mo-

<sup>3</sup> En otro trabajo (*Crear, saber, conocer*, Ed. Siglo XXI, México, 1982, cap. 12) he presentado un esbozo de una ética de las creencias.

TRIPLE FUNCIÓN  
1  
2  
3

¿La cultura la que señala valores? R/ solo ayuda a descubrirlos, los valores fundan la cultura!

Cumple mejor? = Otra vez "quien puede mejor?"

- Cuadro "princípal" |
- 1 Autonomía
  - 2 Autenticidad
  - 3 el sentido
  - 4 Eficacia

¿quien puede mejor si cumple mejor?

R/ no es cierto que no tengan "contenidos"  
ya por si 1, 2, 3 = son contenidos!

dos de ver y de sentir el mundo. ② Da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. Al dar sentido, integra a los individuos en un todo colectivo. ③ Determina criterios adecuados para la realización de esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas para realizarlos.

Segundo supuesto: Una cultura será preferible a otras en la medida en que cumpla mejor con esa triple función de expresar, dar sentido y asegurar el poder de nuestras acciones.

Podemos preguntarnos entonces, ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad, *a priori*, para que una cultura realice mejor esa triple función? Esas condiciones podrían verse así como principios normativos para la realización de una cultura preferible. Señalarían las condiciones de una cultura ideal que cumpliera a la perfección sus propósitos. De hecho, ninguna cultura particular cumple cabalmente esos requisitos. Siempre existirá una distancia entre el ideal normativo expresado por los principios de una cultura ideal y la situación real de cada cultura particular. Es esa distancia la que hace posible siempre la crítica de la situación existente a partir de la exigencia normativa no cumplida.

Esos principios serían universales puesto que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla cabalmente sus funciones. Pero son universales por ser formales. Nada dicen acerca de los contenidos que deberían tener las culturas, los fines y valores que deberían elegir, las creencias básicas que deberían compartir, por ejemplo.

Los principios normativos pueden considerarse como hipotéticos o categóricos. No es indispensable, para mi propósito actual, pronunciarnos sobre este punto. Podríamos considerarlos como principios hipotéticos. Su obligatoriedad estaría condicionada a una regla utilitaria que podría formularse así: Si un sujeto quiere ayudar a que una cultura cumpla mejor con sus funciones, entonces deberá guiarse por los siguientes principios... O bien, podríamos juzgar que la realización de una cultura que cumple mejor con sus funciones es un imperativo ético incondicionado, entonces los principios para realizarla se verían como normas categóricas.

Creo que los principios en cuestión pueden reducirse a cuatro, de cada uno de los cuales podrían deducirse otros menos generales. Los llamaré: principios de autonomía, de autenticidad, de sentido y de eficacia.

### EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Una cultura tendrá la posibilidad de cumplir con las funciones de expresar a una comunidad, de otorgar sentido a su vida y de asegurar el éxito de sus acciones si y sólo si tiene la capacidad de:

- 1) Fijar sus metas, elegir sus valores prioritarios, establecer preferencias y determinarse por ellas.
- 2) Ejercer control sobre los medios a su alcance para cumplir esas metas.
- 3) Establecer los criterios para juzgar de la justificación de sus creencias y atenerse, en el proceso de justificación, a las razones de que esa comunidad dispone.
- 4) Seleccionar y aprovechar los medios de expresión que juzgue más adecuados.

Podemos llamar a esa condición principio de autonomía, con tal de tomar este término en su sentido más amplio, como capacidad de autodeterminación sin coacción ni violencia ajenas. Para que una cultura se realice cabalmente es menester que sus miembros tengan autonomía para decidir sobre los fines y valores, sobre los medios para realizarlos, sobre la justificación de sus creencias y sobre sus formas de expresión.

El ejercicio del principio de autonomía está limitado, en cada caso, por las disposiciones de la constitución política y del sistema jurídico vigentes. En los Estados multinacionales o multiétnicos o unos y otros, la autonomía cultural de cada nacionalidad o etnia debe ejercerse en el marco del pacto constitucional que se supone libremente asumido.

Del principio de autonomía se siguen ciertos deberes y derechos de todo agente ante la cultura a que pertenece y ante las culturas ajenas. Ante todo, el deber de todo sujeto de procurar la autonomía de su propia cultura. Deber de contribuir, en la creación y transmisión de la cultura, a que las creencias, actitudes y expresiones culturales estén basadas en las decisiones libres de la propia comunidad, de luchar, por lo tanto,

contra la imposición de formas culturales como instrumentos de dominación. Se sigue también, por otra parte, el deber de respetar la autonomía de las formas culturales ajenas, de no imponer a otras comunidades, sin su libre aceptación, nuevas creencias, actitudes y fines, deber de respetar, en otros, formas de vida que no compartimos, deber, en suma, de tolerancia.

A esos deberes corresponde el derecho de toda cultura a la mayor autonomía compatible con el marco constitucional vigente. Comprende el derecho a la autonomía de expresión: utilización de su propia lengua y de sus propios recursos expresivos; el derecho a utilizar los conocimientos y técnicas que considere convenientes; el derecho a fijar sus metas y programas colectivos y a determinar las instituciones y procedimientos de decisión para cumplirlos.

Contrario a la autonomía cultural no es la aceptación de productos culturales de otras comunidades sino la sumisión a la dominación por otras culturas. Lo opuesto a la autonomía no es la adopción de lo ajeno sino su imitación ciega, que supone la sumisión a dictados heterónomos.

Las formas culturales pueden ser utilizadas como instrumentos ideológicos al ser inducidas en otras comunidades. Entonces ejercen una función de dominación. En las situaciones de dependencia, la cultura de la metrópoli dominante actúa con frecuencia como instrumento de sojuzgamiento de pueblos o etnias marginales, minoritarias y dependientes. La enajenación en la cultura del dominador suele ser mayor en los grupos privilegiados de la comunidad dominada. Se origina a menudo en una capa social cuyos intereses están ligados al dominador, en forma consciente o inconsciente, y que sólo es capaz de producir y transmitir una cultura imitativa, reflejo y repetición de la metrópoli. Pero es fácil confundir el diagnóstico de esa cultura enajenada. No es tal, por aceptar formas culturales oriundas de otra cultura sino por imitarlas o seguirlas de modo heterónimo. La aceptación de ideas ajenas puede, por lo contrario, favorecer la propia autonomía frente a la dominación. Ha sido el caso de los movimientos libertarios o ilustrados en naciones dependientes, que se

alimentaron con la incorporación de ideas y actitudes provenientes de la misma metrópoli dominante. La enajenación cultural no consiste en la recepción de creencias ajenas sino en su aceptación sin discusión ni justificación por la propia razón; no estriba en el seguimiento de fines y valores distintos a los de la propia tradición, sino en su adopción por autoridad o fascinación ciega y no por decisión libre y personal. Tampoco consiste la enajenación cultural en la adopción de productos, técnicas o costumbres importadas del exterior. Por lo contrario, la apropiación de técnicas, instrumentos o procedimientos de trabajo ajenos, su integración y control por comunidades técnicamente más atrasadas ha sido un factor frecuente de progreso, por haber ampliado el ámbito de poder de esas sociedades. La sujeción a técnicas y a procedimientos de trabajo cuyo control escapa a una comunidad dependiente es un factor de enajenación; en cambio, su asimilación y manejo en provecho propio afirma su autonomía. No es, por ende, la procedencia externa de un producto o instrumento la causa de enajenación, sino su pérdida de control.

Por otra parte, la propia herencia cultural puede convertirse en instrumento de dominación en el interior de una sociedad, al imponerse por los grupos privilegiados al resto de la sociedad para mantener el sistema existente. La defensa de la "idiosincrasia" de un pueblo frente a las "ideas disolventes" venidas del exterior ha estado casi siempre al servicio de las formas de poder establecidas. La repetición irreflexiva de las convenciones heredadas es un factor de enajenación tan poderoso como la imitación ciega de las formas de vida ajenas.

En consecuencia, la defensa contra la función dominadora de una cultura ajena no consiste en el regreso a una forma de vida "propia", que nos distinga frente a ella, sino en el ejercicio de la decisión y la razón personal, tanto teórica como práctica. Pretender superar una forma de cultura "imitativa" con el regreso a lo "peculiar" puede conducir, en cambio, a otras formas ideológicas de dominación, al reformar estructuras de dominio internas.

Notemos por último que la pareja conceptual autonomía-heteronomía cultural no coincide con la de cultura nacional-

cultura ajena. En efecto, es la cultura nacional, aceptada de hecho como factor unificador de los distintos sectores de un país la que suele ser un instrumento de enajenación frente a las diversidades culturales de las regiones, grupos o etnias. Y son las culturas nacionales las que suelen acudir a los conceptos de "identidad" o "peculiaridad" nacionales. La realización de la autonomía cultural puede tomar entonces el sesgo de una ruptura con la cultura nacional aceptada. Es el caso de los movimientos disruptivos, libertarios, o de las llamadas "contraculturales".



## EL PRINCIPIO DE AUTENTICIDAD

Una cultura sólo puede cumplir con sus funciones si y sólo si es expresión de las disposiciones reales de los miembros de una comunidad, si es consistente con los deseos, propósitos y actitudes de sus creadores. Puesto que esos deseos, propósitos y actitudes están en relación con sus necesidades, una cultura cumplirá mejor con sus funciones si responde a esas necesidades.

Solemos calificar a una persona de "auténtica" cuando:

- 1) Su comportamiento es consistente con sus creencias, actitudes e intenciones reales. Un componente de la autenticidad es la veracidad o sinceridad.
- 2) Cuando sus comportamientos y las creencias que profesa son consistentes con sus emociones, deseos y preferencias efectivas, cuando expresan su verdadera personalidad. Será tanto más auténtica cuanto más profundos y permanentes sean los rasgos que expresa de esa personalidad. Un segundo componente de la autenticidad es la coherencia interior. Lo contrario a la "autenticidad" aplicado a una persona sería un tipo cualquiera de inconsistencia entre sus expresiones y comportamientos y sus verdaderas actitudes, creencias e intenciones. La inautenticidad podría calificarse con adjetivos tales como "insincero", "falso", "mendaz", o bien "superficial", "frívolo", "vano", etcétera.

Por analogía, podríamos calificar una cultura de "auténtica" cuando: ① Sus manifestaciones externas son consistentes con los deseos, actitudes, creencias y propósitos efectivos de

sus miembros. Será tanto más auténtica cuanto responda de manera adecuada a disposiciones permanentes y profundas y no a otras cambiantes y pasajeras. 2) Puesto que esas disposiciones están condicionadas, a su vez, por necesidades, otro rasgo de autenticidad de una cultura será su adecuación a las necesidades de la comunidad que la produce.<sup>4</sup>

El concepto de autenticidad cultural es, por supuesto, relativo. Pueden considerarse varios niveles de autenticidad según consideramos la consistencia de creencias y comportamientos en relación con las disposiciones y necesidades de grupos reducidos o con las de una comunidad más amplia. Por ejemplo, una cultura de *élite*, propia de sectores hegemónicos dentro de una sociedad, puede responder a necesidades y actitudes auténticas de una clase privilegiada, pero no ser consistente, en cambio, con la realidad del país en su conjunto. Se trata entonces de una cultura escindida de la sociedad, expresión de una sociedad en sí misma escindida. Cuando algunos pensadores latinoamericanos han planteado el problema de una cultura enajenada o inadaptada, se refieren a ese caso. Situación distinta, la de culturas minoritarias que expresan necesidades y modos de ver el mundo de una etnia o nacionalidad, no compartidos por el resto del país. A

<sup>4</sup> Tanto Leopoldo Zea como Augusto Salazar Bondy tratan, a propósito de la filosofía latinoamericana, de la necesidad de lograr una filosofía "auténtica". Por desgracia, su concepto de "autenticidad" no es siempre claro. L. Zea es presa, a menudo, de la confusión entre lo "auténtico" y lo "propio" de una cultura particular. Sin embargo, en algunas expresiones considera "auténtica" la adaptación de una cultura a su realidad, con lo que se acercaría a la definición que aquí propongo. A. Salazar Bondy dio dos definiciones de "autenticidad" referidas al pensamiento filosófico. Según la primera (en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Ed. Siglo XXI, Col. Mínima, México, 1968, pp. 100-101), un producto filosófico es "auténtico" "cuando se da propiamente como tal y no falseado, equivocado o desvirtuado". Es claro que esta definición no tiene que ver con el tema que ahora nos ocupa. En una segunda definición, "una manera de ser humana o una conducta es inauténtica cuando la acción no corresponde al principio reconocido y validado por el sujeto" (cit. por David Sobrevilla, *op. cit.*, vol. 2, p. 499). La definición no deja de ser vaga mientras no se aclare en qué consiste ese "principio". En realidad, para Salazar Bondy "inautenticidad" es una característica de una cultura de dominación. Responde con ese concepto a situaciones que he descrito bajo los rubros tanto de "heteronomía" como de "inautenticidad".

la inversa del caso anterior, se trata de culturas integradas a su comunidad. Su falta de identificación con una cultura nacional más amplia no haría más que reflejar su no integración plena a la nación.

Es claro también que no tendría sentido calificar una cultura en bloque como "auténtica" o "inauténtica". Lo frecuente es que se encuentren en toda cultura sectores de mayor o menor autenticidad. Por ejemplo, en una sociedad agrícola tradicional, la cultura comercializada, proveniente de la metrópoli, puede estar inadaptaada a las necesidades reales, mientras que las expresiones religiosas o artesanales pueden corresponder a manifestaciones auténticas de esa sociedad.

Este principio supone el anterior. Condición necesaria de autenticidad parece ser la autonomía. Difícilmente podríamos concebir una actitud auténtica que no esté fundada en la propia decisión y basada en las propias razones. Pero la inversa no es justa. Podemos imaginar actitudes culturales autónomas que no reflejen, sin embargo, los verdaderos deseos ni satisfagan las necesidades reales de una comunidad. Por ejemplo, muchos retornos a formas culturales del pasado pueden responder a movimientos de independencia frente a una cultura extranjera dominante y, sin embargo, resultar inadaptados a las necesidades actuales, justamente por corresponder a una época rebasada. Serían autónomos pero no podríamos calificarlos de auténticos.

De este principio pueden seguirse ciertos deberes y derechos de cualquier sujeto hacia la cultura de las distintas comunidades de que forma parte. Se referirán, ante todo, a la comunidad a la que el sujeto ha elegido integrarse. Cualquier persona que participe en la creación y transmisión de la cultura estaría obligada a procurar su autenticidad, evitando el trasplante de formas de cultura que no responden a las necesidades, deseos y fines de la propia comunidad, sino a necesidades de otras sociedades. La adaptación a las propias necesidades de los elementos ajenos, su asimilación y transformación para hacernos consistentes con las actitudes en la comunidad son, en cambio, formas de recepción auténtica de una cultura.

Es claro que no puede haber un deber semejante respecto a culturas distintas a aquellas a las que el sujeto pertenece, pues el sujeto de una cultura no puede contribuir a la autenticidad de otra. Sin embargo, habría otra forma de aplicación del principio de autenticidad a la relación de un sujeto con culturas ajenas: Todo sujeto tendría el deber de atribuirle autenticidad a otra cultura mientras no tenga razones suficientes para ponerlo en duda, es decir, tendría la obligación de suponer que las expresiones (verbales o no) de otra cultura son consistentes con sus deseos, creencias, actitudes o intenciones, mientras —repito— no tenga razones en contra de esa suposición. Es un deber de confiabilidad.

Ahora bien, de este deber podría inferirse otro: el deber de comprender y juzgar a los miembros de una cultura ajena de acuerdo con sus expresiones auténticas, esto es, deber de comprender y juzgar al otro según sus propias categorías, valores y fines y no según los propios de nuestra cultura. Sólo así el otro es comprendido y juzgado como sujeto y no como objeto. El deber de comprender al otro como sujeto no implica naturalmente aceptar lo que el otro expresa, sino sólo confiar en él, lo que incluye comprenderlo y juzgarlo según sus propios criterios de juicio sin imponerle los propios.

A este deber es correlativo el derecho de toda cultura a ser considerada según sus propias categorías y valores, sin ser juzgada —condenada o absuelta— por el tribunal de una cultura ajena. El principio de autenticidad nos abre así a la posibilidad de reconocimiento del otro como sujeto. ¿No fue éste el problema central en el encuentro entre la cultura occidental y las culturas americanas que no lograron superar ni siquiera los más benévoloos de los misioneros?

La noción de autenticidad, tal como la he presentado, difiere de la "peculiaridad". Lo peculiar, aquello que nos distingue de las demás culturas, es mantenido por la tradición, tiene su base en la continuidad con una herencia. Supone una sociedad cuyos cambios son lentos y no establecen rupturas con el pasado inmediato. Pero la tradición deja a menudo de ser consistente con nuevas necesidades, con fines y valores elegidos por ciertos sectores o capas sociales. En ese caso, para esos sectores sociales, los contenidos peculiares de una

cultura singular se volverán cáscaras vacías o vestigios inoperantes, serán resentidos, por lo tanto, como inauténticos. Lo que era una forma de vida o una expresión auténtica en una época, puede dejar de serlo en otra que presenta necesidades distintas, pues toda sociedad es dinámica. En los momentos de transformación social, muchos rasgos culturales provenientes de otras culturas podrán corresponder mejor a las nuevas necesidades y a los nuevos valores elegidos. Para esos sectores sociales, la aceptación autónoma de rasgos de una cultura ajena y su adaptación a la propia situación, cumplirá con el principio de autenticidad, mientras que el atenerse a la tradición será un rasgo de falsedad.

Por último, la autenticidad cultural no está reñida con la universalidad. Ya notamos cómo la adaptación o integración de elementos de otras culturas puede ser una manera auténtica de satisfacer necesidades propias. Además, las expresiones más auténticas de una cultura, es decir, aquellas que expresan disposiciones más profundas y permanentes de la condición humana, son generalmente las más universalizables.

### EL PRINCIPIO DE SENTIDO

Toda cultura proyecta fines últimos que dan sentido a la vida personal y colectiva. Al hacerlo, establece un ámbito en el que pueden florecer ciertos valores. El establecimiento de fines y valores preferenciales orienta la vida de cada individuo y lo integra en la comunidad. Una cultura cumplirá su función específica si y sólo si es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales. Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida más perfectas.

Este principio responde a un interés básico del hombre, el interés por encontrar un sentido en su vida y, en consecuencia, por hacerla más digna de ser vivida. Podríamos decir lo mismo en otra forma: cada cultura ofrece la posibilidad de realizar diferentes formas de vida que intentan promover el perfeccionamiento del hombre, es decir, la realización de una vida más valiosa. Asimismo, cada cultura presenta criterios

para juzgar cuáles serían los fines y normas de vida superiores a los aceptados de hecho por su sociedad, los cuales permitirían formas de vida más perfectas que las que se dan en ese momento.

En cabal cumplimiento de este principio, en una cultura ideal, supondría los anteriores. En efecto, sólo pueden contribuir al perfeccionamiento de la vida humana los fines y valores que hayan sido elegidos en forma autónoma por el sujeto y que respondan a sus verdaderas actitudes y creencias ante el mundo, es decir, que sean auténticos. Culturas de dominación son aquellas en que una sociedad impone a otra sus fines y valores. El sentido de la vida de los dominados pende entonces de las decisiones y proyectos ajenos. Con todo, autonomía y autenticidad son condiciones necesarias pero no suficientes de la realización plena de este principio. Pueden concebirse, en efecto, culturas autónomas y auténticas que sean incapaces, en un momento histórico determinado, de otorgar sentido a la vida de sus miembros. Es lo que ha acontecido, en mayor o menor medida, en algunos pueblos, en periodos de nihilismo o de desesperación generalizados.

De este principio se deducen varios deberes. En primer lugar, el deber de todo sujeto de contribuir a que en su cultura prevalezcan los fines y valores más altos. Puede interpretarse como la obligación de contribuir a la realización de los fines que, de hecho, mantienen integrada a la sociedad, le otorgan un sentido colectivo y permiten la realización de valores sociales compartibles. Pero implica también el deber de oposición y denuncia contra las formas culturales que se consideran falsas, insuficientes o irracionales. Un movimiento semejante puede conducir a la restauración de valores y formas de vida de la propia tradición, sepultados y olvidados. Puede inducir también a una actitud de ruptura frente a la herencia cultural y a una elección de cambio social. En este último caso, el contacto con otras culturas suele ser un estímulo importante para la propuesta de nuevos valores. La influencia de los criterios de valoración de otras sociedades puede favorecer el abandono de formas de vida represivas o limitantes y la adopción de otras en que la vida humana pueda realizarse mejor. El principio de sentido obligaría, en

esos casos, a optar por esas valoraciones superiores y a regirse por ellas, con tal, naturalmente, de que su adopción respondiera a actitudes y necesidades reales y no fuera el producto de la imitación deslumbrada.

La posibilidad de rechazar los fines colectivos y formas de vida convencionales, vigentes en una cultura, y de proponer nuevos fines y valores, supone la existencia de valores que trascienden los aceptados de hecho por una sociedad dada. Éstos pueden, por lo tanto, ser compartidos por sujetos de varias culturas. Son transculturales. No está excluido que pudieran ser compartibles por toda cultura; en ese caso, serían universales. Sin embargo, el principio de sentido no exige que se elijan esos valores, de preferencia a los vigentes, por ser transculturales o universales, sino que, en cada caso, se elijan aquellos fines y valores que garanticen mejor el perfeccionamiento personal y colectivo, sean éstos o no exclusivos de una cultura. Porque estamos considerando este principio como condición del adecuado funcionamiento de cada cultura. Podría suceder que, de hecho, la aplicación de este principio, en condiciones de comunicación ideal entre todas las culturas, condujera a normas universales y a aceptar criterios valorativos propios de la cultura planetaria que se anuncia, pero éste sería un resultado histórico de la aplicación del principio a cada cultura y no su condición.

Frente a otras culturas, se sigue de este principio el deber de no imponerles nuestros fines y valores y, al mismo tiempo, de comunicar los nuestros cuando los consideramos superiores. Deber de información, difusión y aun instrucción de las creencias y formas de vida que ayudarían a una emancipación y realización mayor del hombre, sin imponerlas, con respeto a la autonomía del otro. A estos deberes corresponden los derechos a la comunicación entre culturas.

#### 4º EL PRINCIPIO DE EFICACIA

Una última condición para que una cultura cumpla adecuadamente sus funciones es que ponga en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. Podríamos llamarla condición de racionalidad instrumental o de eficacia.

Toda cultura ofrece ciertos medios para alcanzar los fines propuestos y realizar los valores elegidos. Una racionalidad instrumental o de medios exigiría utilizar en cada caso los medios más eficaces, que permitieran, por lo tanto, un dominio mayor. La racionalidad instrumental se refiere, por supuesto, a varios géneros de técnicas: las aplicadas al entorno natural o social, las técnicas de comunicación en la interrelación humana y las de expresión en el arte.

El principio de eficacia afecta de una manera especial el sistema de creencias de una comunidad. Toda comunidad tiene interés en que sus creencias sean conformes a la realidad y, por ende, le presten una garantía de que las acciones, dirigidas por esas creencias, tengan éxito. Las creencias que cumplen con esos requisitos son consideradas racionales. Ahora bien, cada comunidad cultural establece sus criterios para tener por racional una creencia. Una creencia es racional en la medida en que se funda en razones objetivas, aceptables por una comunidad determinada. Podemos nosotros llamar "racionalidad" a la tendencia a procurar la justificación mejor para nuestras creencias. Justificación mejor es aquella que garantiza de manera más firme alcanzar la realidad y, en consecuencia, asegurar el éxito de nuestras acciones guiadas por esas creencias. La racionalidad responde a un interés básico: el interés por garantizar que nuestras acciones tengan éxito, al ser conformes con la realidad.

El principio de eficacia exigiría, en cada caso, utilizar los medios más eficaces, sean éstos productos de la propia comunidad cultural o de sociedades ajenas. En el dominio de las creencias, exigiría buscar la mejor justificación para las creencias colectivas y rechazar las creencias injustificadas. El sujeto podría así poner en duda los criterios de racionalidad aceptados en su cultura y proponer otros que garantizaran



mejor el acierto en las acciones. El contacto con otras culturas, cuya ciencia y técnica estén más avanzadas, suele favorecer este proceso. En este caso, el principio de eficacia exigiría adoptar los criterios de racionalidad más efectivos y regirse por ellos.

En relación con otras culturas diferentes, el principio de eficacia implica el deber de recibir, aquilatar, someter a crítica las ideas y técnicas ajenas y adoptar —después de sopesar sus ventajas— las que se juzguen más racionales. A otras culturas les impone el deber de informar, transmitir las creencias y técnicas más racionales a culturas consideradas menos eficaces y, en caso de que las culturas receptoras lo decidan de manera autónoma, asistirles en el cambio.

A estos deberes corresponde el derecho de toda cultura a la información, comunicación y discusión libre de los logros de otras culturas y, en el caso de que así lo decidan, su colaboración para el cambio.

### ¿CONFLICTO ENTRE PRINCIPIOS?

Los cuatro principios que he señalado son de igual rango. No sólo son compatibles sino complementarios, porque cada uno se refiere a un aspecto distinto de la cultura.

Sin embargo, en el choque entre culturas surge un conflicto entre los principios de autonomía y autenticidad, por una parte, y los de sentido y eficacia, por la otra. El progreso está ligado a la asimilación de técnicas que permiten un mayor control sobre el medio, criterios de racionalidad más seguros y formas de convivencia social más libres y equitativas. Todo ello rompe las formas culturales limitantes de las sociedades tradicionales. Los principios de sentido y eficacia obligarían a superar la inercia de las formas de vida heredadas y adoptar las que se dan en civilizaciones más avanzadas. Pero éstas no se ofrecen como una opción a la libertad, sino como parte de una maquinaria de dominación. La adopción de una cultura “moderna” ajena es también la de esa cultura de dominación. Conduce por lo general a la destrucción de las creencias y formas de vida auténticas, que le daban una cohesión interna a la comunidad y reforzaban su resistencia

ante grupos más fuertes. La aceptación de formas culturales más eficaces e ilustradas ha supuesto, a menudo, la pérdida de la autonomía y la enajenación de sociedades tradicionales. Por los principios de autonomía y autenticidad, una comunidad se vería impulsada a resistir la influencia de la cultura de dominación y a preservar sus formas culturales propias. Pero es claro que el conflicto entre principios se origina por la relación de dominación. En una relación igualitaria entre culturas no se presentaría. En una situación exenta de dominación, la elección por parte de un pueblo débil de las técnicas, creencias y formas de vida de otro más eficaz se daría en la medida en que ese pueblo lo decidiera libremente, por convenir a sus necesidades y no implicaría, por ende, sujeción. A la inversa, la fidelidad a la propia herencia, al no tener ya la función de defensa contra la dominación exterior, podría libremente adaptarse a la recepción de formas culturales más eficaces, provenientes de otras civilizaciones. Es la dominación y no la comunicación entre culturas la que introduce un conflicto entre la fidelidad a la tradición y la exigencia del cambio.

El conflicto entre principios, causado por la dominación exterior, oculta su origen al disfrazarse con los términos de una falsa antinomia: el dilema “particularidad”-“universalidad”, de que hablamos al inicio de estas anotaciones. La contradicción aparece entonces porque el primer término, “peculiaridad”, suele incluir un grado de atraso e irracionalidad y el segundo, “universalidad”, un grado de heteronomía e inautenticidad. Pero son los conceptos oscuros empleados los que generan la antinomia. Como muchos otros pseudoproblemas filosóficos, éste es producto del mal uso del lenguaje.

Ni la “peculiaridad” ni la “universalidad” son valores deseables por sí mismos. Al optar por la “peculiaridad” en la cultura, en realidad lo que queremos preservar es la capacidad de autodeterminación y la consistencia de los elementos de la cultura entre ellos (la no-disonancia), es decir, su autonomía y su autenticidad. Lo que nos urge evitar no es la universalización, sino la cultura de dominación (propia o ajena) y la disonancia y enajenación culturales. La búsqueda de lo “propio”, de lo “peculiar”, no siempre es afirmación de auto-

nomía, puede ser una forma de servidumbre al pasado o a los poderes dominantes. Tampoco es siempre auténtica, porque puede conducir a formas culturales inadaptadas a las necesidades cambiantes y, por lo tanto, a un desgarramiento entre contenidos culturales de la tradición y otros más modernos.

Por otra parte, al optar por una cultura "universal", lo que desearíamos es, en realidad, la realización de la razón y, por ende, la posibilidad de emancipación de todos los hombres. La universalidad cultural es una consecuencia y aun un supuesto hipotético de la realización de una comunidad planetaria emancipada, pero no es claro que sea un valor por sí misma. Podría, en efecto, concebirse una universalidad cultural indeseable, por irracional. De hecho, esa forma de universalidad ya empieza a existir en la cultura comercializada, de consumo, difundida por los medios masivos de comunicación al servicio de intereses económicos o de dominación política. Universalidad *de facto* no implica, pues, racionalidad.

El falso dilema peculiaridad-universalidad debe, pues, transformarse en otro: autonomía y autenticidad frente a sentido y eficacia. ¿Pero es éste un dilema? En teoría no lo es. Porque el principio de eficacia exige la adopción y transmisión a otras culturas de medios más útiles pero no incluye la coacción. A su vez, el principio de sentido invita a elegir valores superiores para la realización de la persona que sólo podrían lograrse en forma autónoma. El respeto a los principios de autonomía y autenticidad obligarían, en cambio, a que todo progreso en la racionalidad y el sentido se realizase por la persuasión, sin violentar al otro. A su vez, los principios de autonomía y autenticidad no obligan al rechazo de las formas culturales ajenas; incitan, en cambio, a su adopción cuando ésta es libre, responde a las propias necesidades y se considera más racional.

### POLÍTICA CULTURAL

Los principios de una ética de la cultura trazarían una orientación a cualquier política cultural. Puesto que el conflicto entre autonomía y autenticidad, por una parte, y progreso,

*Serbio → Huevo ?*

por la otra, sólo se genera por la utilización de la cultura como instrumento de dominación, una política cultural ideal estaría dirigida contra cualquier forma de dominación mediante la cultura. Su ideal sería la emancipación y realización plena de la sociedad tanto en su interior como en su relación con otras naciones. Ante la influencia de países más poderosos, evitaría la repetición de formas culturales imitativas y propiciaría la innovación creativa que expresara mejor las necesidades propias y aumentara el control sobre el entorno, sin poner trabas a la comunicación. Su acción no estaría dirigida contra la introducción de formas culturales ajenas, sino contra su imitación servil y su imposición. La intromisión de formas vulgarizadas y homogeneizadas de una cultura media, favorecida por intereses comerciales transnacionales y difundida por los medios masivos de comunicación, desplazando las expresiones culturales auténticas de las naciones desprovistas del mismo control de los sistemas de comunicación mundial, es la mistificación más acabada de una cultura universal. Contrarrestar el dominio de esa vulgarización cultural seudouniversal y fomentar las manifestaciones culturales creativas y auténticas sería una línea clara de una política cultural.

Esa orientación no equivale a un nacionalismo cultural. El nacionalismo, en efecto, obedece al equívoco de confundir la autonomía y autenticidad culturales con el refugio en "lo peculiar". Como vimos, esa postura no sólo oculta el peligro del regodeo satisfecho en las propias formas de vida, también puede servir de instrumento de dominación interna frente a toda ruptura cultural de las convenciones que afianzan un sistema.<sup>5</sup> Una política cultural que buscara la emancipación y, por lo tanto, aceptara la crítica disruptiva y la innovación, tendría como metas principales, a la vez, la protección de la creación cultural autónoma en todos los sectores de la sociedad y el fomento de la comunicación y apropiación libre de los conocimientos y técnicas de otros países. Su fin debería

<sup>5</sup> Sobre las limitaciones de una política de nacionalismo cultural, puede verse mi artículo "De las confusiones de un nacionalismo cultural", en "Sábado", suplemento de *unomásuno*, 6 de marzo de 1982.

= Pero la forma es diferente!

Da por sentado de que son  
"atrasados".

ser el acceso a una cultura planetaria libre de dominación, basada, por lo tanto, en la determinación autónoma de cada pueblo. Ésta sería una cultura unificada en su cima, plural en su base.

Una relación entre las distintas culturas, en una situación ideal, exenta de dominación, podría conducir, en efecto, a una cultura universal diferente a la universalidad impuesta por la dominación de Occidente. La comunicación estrecha entre todos los países, su interdependencia recíproca, la aparición de problemas comunes a todas las naciones sólo resolubles por una solidaridad internacional crea, en nuestros días, una conciencia creciente de valores y metas comunes que rebasan las particularidades culturales. Pese a que cada cultura guarda sus propios criterios de valoración, se ha hecho consciente un ámbito en que los valores de las distintas culturas se encuentran, aunque difieran las perspectivas e interpretaciones sobre ellos. La nueva situación de interdependencia mundial destaca, por otra parte, metas de cuyo cumplimiento podría depender la supervivencia misma de la especie. Sin perder su autonomía, cada cultura se ve impedida así a la elección de un conjunto de valores en que todas las culturas coincidirían. Empiezan ya a ser vigentes ciertos valores que corresponden al interés de cualquier miembro de la especie humana y son adoptados por cualquier pueblo que busque su pervivencia y su perfeccionamiento. Es el caso ya, por ejemplo, del valor del conocimiento científico y de la doctrina de los derechos humanos, adoptados por la casi totalidad de los pueblos; será pronto el caso de los valores de la preservación del equilibrio ecológico y del respeto a la naturaleza. Esta universalidad cultural en germen no se opone a los particularismos, ni tiene que ver, por supuesto, con la universalidad *de facto* de una cultura consumista y tecnificada impuesta por los países desarrollados. Aquella es una universalidad que responde a las necesidades de toda cultura y que, por lo tanto, podría enriquecerse con los puntos de vista y formas de vida de cada pueblo.

La política cultural tiene que enfrentarse también al problema de la relación de las formas culturales hegemónicas en un país con las de sus minorías. Frente a las culturas minori-

tarias y a las etnias o nacionalidades existentes en el interior de un Estado, éste debería a la vez respetar plenamente su autonomía, juzgarlas según los parámetros de sus propias culturas y propiciar su acceso a formas más racionales de vida. Tendría pues la obligación de suministrarles toda la información y asistencia necesarias para que cambiaran con el fin de hacer más eficaz su cultura, tanto para lograr un perfeccionamiento de la persona como para obtener mejores conocimientos científicos y técnicos que les aseguraran el logro de sus fines. Pero todo ello en el respeto a la decisión libre de la comunidad concernida.

Pero éste es el ideal. Es una meta regulativa de la política cultural que, al chocar con la práctica, se ha visto mil veces distorsionada. La pretensión de ayudar a la racionalización de las culturas consideradas más atrasadas oculta a menudo una política de subordinación a una cultura nacional homogénea, establecida por el poder central. Tiene entonces el sentido de una ideología de dominación y conduce, de hecho, a la destrucción o sujeción paulatina de las culturas más débiles.<sup>6</sup>

La política frente a las culturas minoritarias de un país se enfrenta a un dilema: la integración a la cultura nacional conduce a la destrucción de las culturas minoritarias; pero el respeto a sus formas de vida mantiene su atraso. La solución sólo puede ser romper con la idea de la equivalencia entre integración y homogeneización cultural. La verdadera integración sólo puede lograrse como resultado de la decisión autónoma de las comunidades minoritarias que vean en ese proceso su propio beneficio. Por ello, una integración efectiva sólo se lleva a cabo si se acepta el derecho de las comunidades minoritarias a la diferencia. Integración no implica homogeneización, pero sí posibilidad real de que las comunidades minoritarias se apropien de los valores y técnicas de la cultura hegemónica, las incorporen a su propia figura del mundo y ejerzan control sobre ellas.

<sup>6</sup> Sobre este problema en la política indigenista en México, puede verse Arturo Warman *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1970.

Por ello, la única forma de lograr la integración, sin destrucción de las culturas minoritarias, es crear las condiciones mínimas para que todo proceso de aculturación se realice en el respeto de la autonomía y autenticidad de las comunidades culturales afectadas. Estas condiciones serían de dos clases: 1) Reforzamiento de todas las formas de autodeterminación (políticas, religiosas, educativas, etcétera) compatibles con el marco general del Estado. 2) Establecimiento de formas de comunicación con los miembros de esa cultura, basadas en el respeto a su autonomía y autenticidad (por ejemplo, congresos de los representantes de las etnias, vías expeditas de comunicación de sus demandas, fomento de su lengua, representación adecuada en los órganos de decisión que les afectan, etcétera).

El conflicto no surge pues entre los principios éticos, sino entre sus formas de aplicación en la práctica concreta. Es allí donde una política cultural debe intervenir para evitar la perversión de esos principios por los intereses contrapuestos. Su fin sería avanzar hacia formas culturales que permitieran el progreso en la realización de una vida humana más valiosa y con mayor poder sobre su entorno y aseguraran, a la vez, la mayor autonomía y autenticidad en la vida comunitaria, pero no conservar oscuras "identidades" nacionales, ni tampoco aceptar una "universalidad" de hecho que podría ocultar una forma nueva de irracionalidad.

## EL RELATIVISMO CULTURAL DESDE LA MORAL Y EL DERECHO

ROBERTO J. VERNENGO

1. EN EL pensamiento ético contemporáneo, el denominado relativismo cultural, defendido desde hace varias décadas por diversas posiciones antropológicas, suele ser cuestionado en cuanto que algunos de sus presupuestos epistemológicos son dudosos. Así, la posibilidad de una descripción neutra y fidedigna de un sistema cultural, incluso la posibilidad de una identificación suficiente de valores y pautas de conducta por un observador externo al grupo cultural investigado, son temas que han merecido análisis críticos, sobre todo atendiendo a los postulados sociológicos funcionalistas con que el relativismo cultural ha sido defendido. Esto respecto de problemas epistemológicos de las ciencias sociales como de posiciones ideológicas sobre el alcance y límites del conocimiento científico en esas ciencias.

Pero también el relativismo cultural ha sido puesto en la picota en cuanto ha recibido, por parte de antropólogos importantes, una interpretación que lo convierte, explícita o implícitamente, en una tesis ética. Así, Ruth Benedict, por ejemplo, consideraba que debían aceptarse como igualmente válidas, normativa y valorativamente, "formas de vida coexistentes [...] que la humanidad se ha dado a sí misma",<sup>1</sup>

<sup>1</sup> R. Benedict, *Patterns of Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1935, p. 290.

Mario Roberto Morales -

La articulación de las diferencias  
En Flores, Guatemala 1999

(Cap. 5º - último)

Propuesta  
De la Patria del  
ladino a la del guatemalteco

El construccionismo identitario en el debate interétnico

? El desarrollo del debate interétnico llegó a un climax antiladinista a mediados de 1997 (*Iximulew*, 22), sobre todo porque en los medios escritos se empezó a articular una respuesta construccionista de la identidad ladina a partir del mes de mayo,<sup>1</sup> lo cual implicó, entre otras, cosas como la de insuflar conciencia étnica a los ladinos, recetar un poco de la propia medicina esencialista a los intelectuales mayistas más etnocéntricos.<sup>2</sup> Como hasta ahora la actitud de la ladinidad ilustrada frente al surgimiento del esencialismo mayista había sido la de la profesión acrítica de una solidaridad pater(mater)nalista que justificaba su incondicionalidad en el hecho de que los indígenas no hablaban desde hacía 500 años, el surgimiento de una propuesta construccionista de la identidad ladina provocó reacciones virulentas en esa ladinidad que a menudo abjura de sí misma con argumentaciones abiertamente expiatorias.<sup>3</sup> La reacción de la intelectualidad solidaria norteamericana ha sido, en ciertos casos, más comedida, aunque equivocada en algunas de sus apreciaciones, ya que a veces supone que la explicable

reacción ladina al esencialismo etnicista indígena implica automáticamente una negación del derecho indígena de compartir la hegemonía, la cual, por otra parte, no solamente se construye a partir de factores étnicos, sino también, y sobre todo, a partir de factores clasistas.<sup>4</sup> Pero hay un sector de la intelectualidad norteamericana que ha hecho causa común con los académicos ladinos indigenófilos de izquierda, y atacan virulentamente las críticas al esencialismo mayista.<sup>5</sup> La reacción ladina antiesencialista no equivale siempre a una negación a compartir la hegemonía, sobre todo si lo que se propone desde la perspectiva ladina es una solución negociada de mestizaje intercultural y de hibridación, y una articulación democrática de las diferencias. Sin embargo, la ladinidad está siendo satanizada tanto nacional como internacionalmente desde mucho antes: como mecanismo de autoafirmación de las ideologías mayistas; como estrategia del discurso solidario (pro mayista) de la intelectualidad local casi siempre ligada a la izquierda; como instrumento de la intelectualidad solidaria (pro mayista) internacional para pelear sus guerras particulares y como "motivo" para solicitar financiamientos internacionales para proyectos "mayas". Es así que a todos conviene en un momento dado hacer de ella receptáculo de todas las maldades imaginables, así como responsable única y directa de la condición explotada y oprimida de los pueblos indígenas.<sup>6</sup>

Sin duda, los problemas que presenta un planteamiento construccionista de la identidad ladina tienen que ver con la pluralidad misma de la ladinidad, que abarca un espectro muy grande y complejo de conciencias, etnicidades, rasgos culturales, creencias, mentalidades e ideologías.<sup>7</sup> En efecto, las autoidentificaciones de quienes no se consideran indígenas van desde concebirse ladino hasta percibirse guatemalteco,

pasando por denominaciones como ladino pardo; blanco y mestizo. Está también el caso importantísimo de personas de ascendencia indígena, que tienen apellidos o rasgos físicos marcadamente indígenas, pero que se han criado en ambientes ladinos y han desarrollado actividades profesionales como ladinos: estas personas reconocen su ascendencia indígena pero rechazan asumir una identidad cultural que no sienten suya (la de "mayas"), y aunque aceptarían identificarse como mestizos con fuertes raíces indígenas (e incluso mayas), se les torna una decisión muy conflictiva el identificarse como ladinos debido a que el término ha venido siendo utilizado genéricamente como sinónimo de no-indígena.

Los criterios antropológicos de los *ethnic markers* para definir identidades "aborígenes", tampoco funcionan a la hora de construir una identidad ladina porque semejante construcción no puede apelar a la manipulación ideológica de un pasado milenario (la edad de la ladinidad es apenas de unos 400 años), el cual se idealiza para otorgar a la identidad construida rasgos de trascendencia y hasta de superioridad. Tal el caso del mayismo y de su constructo, la "identidad maya", que utiliza su esencialismo para negarle una identidad a la ladinidad, ya que así se afirma como polaridad positiva binaria.<sup>8</sup> En una palabra, el obstáculo mayor que encuentra el construccionismo identitario, tanto en su versión ladina como en su versión indígena mayista, es que se remite a una ficción binaria según la cual en Guatemala sólo existen dos monoidentidades, compactas, fijas y seguras: la de indio y la de ladino, o la de "maya" y la de mestizo, y que ambas se oponen diametralmente, sin detenerse a pensar que ambas polaridades hacen de su contraparte la condición necesaria de la propia existencia. Este binarismo establece una mutua necesidad y complementa-

riedad conflictivas de las dos supuestas monoidentidades en cuestión, lo cual constituye la fuente de la neurosis étnica que, en medio de autonegaciones y autoafirmaciones pendulares, sume al guatemalteco en un limbo de incerteza cultural. Todo, por no saber asumir el mestizaje y la hibridación como un espacio válido de autoidentificación, y no atreverse a fijar las identidades mestizas como válidas, quebrando así el binarismo maniqueo que divide y confronta a un conglomerado multiétnico cuyos espacios de entendimiento se hallan en la articulación cotidiana de sus diferencias y no en el aislamiento intelectual (de laboratorio) de las mismas. Lo más grave de todo es que el construccionismo identitario necesita, para realizar su constructo, descalificar a la contraparte que hace posible su existencia, de modo que el movimiento panmayista y su constructo, la identidad "maya", tienen como una de las premisas fundamentales de su ideología, la caracterización del ladino como un ser maligno, aunque el rasgo que se le adjudica y el cual es enarbolado estructuralmente en el discurso mayista, no es exactamente el de satánico, sino el de un equivalente más adecuado: el de racista. Con lo cual, el constructo mayista se autoconstituye como fundamentalmente antiladino.

### El antiladino de la ideología mayista

El movimiento panmayista es necesariamente antiladino porque es esencialista en sus basamentos. Su antiladino es un componente necesario de su autoafirmación, porque al negar al ladino, se afirma como "maya". Es paradójico que la negación "teórica" del ladino, de su identidad y de su existencia misma tengan su origen en la intelectualidad ladina y extranjera solidaria con el indigenismo y el indianismo (Guzmán Böckler y Herbert).

El antiladino se origina en la izquierda, como resultado de la crisis de la noción "sujeto revolucionario universal", lo cual hace que el imaginario izquierdista postule a ciertos sujetos marginales como receptáculo de todas las virtudes humanas, logrando con esto que la categoría "pueblo" siguiera siendo idealizada, y elevando la marginalidad, sin más, a la categoría de posición revolucionaria. Con todo, la izquierda quiso estar a la altura de la crisis de los paradigmas iluministas, pero no logró sobrevivir a ella sino hasta muy recientemente, cuando el pensamiento posmoderno de izquierda comenzó a renunciar a toda pretensión universalista en la conformación de su sujeto político. Al respecto, dice Laclau:

*una... sutil tentación obsedió al imaginario intelectual de la izquierda por cierto tiempo: la de sustituir el sujeto trascendental por su 'otro' simétrico, o sea, la de reinscribir la multiplicidad de formas de subjetividades no domesticadas en una totalidad objetiva. De esto derivó un concepto que ha sido moneda corriente en nuestra prehistoria inmediata: el de "posiciones de sujeto". (Laclau, Emancipation(s), 20, traducción mía)*

Este giro en el imaginario de izquierda explica la posición de Guzmán y Herbert, al margen, claro, de la explicación que ofrecen ellos mismos sobre su posición.

Guzmán Böckler parte de las siguientes categorías centrales: colonialismo, colonizado, colonialismo interno, hombres y pueblos colonizados, al estilo de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*. Su proceso analítico va del "sistema colonial" al "colonialismo interno", que para él es igual a importación cultural extranjera; de ahí salta a que el ladino es un colonizado. Y este término se adjetiviza peyorativamente como "extranjero" y vacío de contenidos "propios" y "puros".<sup>9</sup>



Así resume el mecanismo de apropiación creadora sobre el que descansa la cultura mestiza de América Latina. ¿Qué quería Guzmán Böckler, que inventáramos *nuestra* agua caliente? O tal vez quiso decir que la "cultura maya" poseía todo lo que se importó. Tal vez. En cuyo caso la colonización fue una anomalía en el orden histórico que le hubiese gustado a este ladino indigenófilo quien, de todo esto, pasa a construir una especie de ontología negativa del ladino, a quien anula por carecer de contenidos culturales "propios", remitiendo así a una concepción ontológica esencialista al "ser" indígena, contrapuesto al "no-ser" ladino.<sup>10</sup>

A partir de aquí y echando mano de un psicoanálisis a la mitad, caracteriza al ladino como un ser paranoide, amenazado siempre por la sombra del indio que lleva dentro:

*El hecho real es que en las profundidades de la conciencia ladina, el indio está inevitablemente presente, pero en la forma de una sombra colectiva, recriminadora y amenazante. Esta situación contribuye a mantener estable la crisis de identidad del ladino; su contradicción es, pues, la estabilidad de su inestabilidad. (Guatemala, 108)*

Sin embargo, al reflexionar así, sólo ofrece la mitad del objeto a analizar, porque si la relación indio-ladino es una relación simbiótica, de amor-odio, hay que examinar también a la contraparte, al "otro." Así, el análisis de la otra mitad tal vez nos arrojaría el dato de que en las profundidades de la conciencia india, el ladino está presente, pero en la forma de una luz colectiva, recriminadora y amenazante, aunque deseable y seductora, malévol y placentera por el poder que implica. Esta situación contribuye a mantener estable la crisis de identidad del indio; y su contradicción sería, entonces, la de la estabilidad de su inestabilidad. De esta manera, tal vez se pueda decir que

éstos son los términos del mestizaje simbiótico, traumático, de origen colonial que configura culturalmente a Guatemala y a los dos grupos de guatemaltecos que el esencialismo y el fundamentalismo insisten en polarizar: indios y ladinos.

En todo caso, la construcción de una identidad ladina, como arma ideológica para ser contrapuesta a la construida identidad "maya," daría respuesta a estas amargas palabras del autor ladino que ahora nos ocupa:

*El ladino no existe como ser colectivo dotado de un proyecto propio, no es aún historizable. A lo sumo es "condición y circunstancia posibilitante" de un ser colectivo que vendrá más adelante, que posiblemente ya no se autodenominará ladino ni siquiera guatemalteco, pero que podrá dar forma a su conciencia y tomará realidad historiable, histórica. (120)*

Este argumento está enderezado en contra de la incompletitud de la nación y en favor de incluir los márgenes en el centro, pero su autor todavía no se da cuenta de ello y, en su fiebre indigenófila, arremete contra el ladino por sentimiento de culpa y crisis de identidad personales. Sin embargo, va más allá de la problemática personal, y aborda el problema social:

*La disyuntiva es clara: o se toma conciencia e identidad colectiva propia o lo que hoy llamamos Guatemala habrá sido sólo un paréntesis no historiable de un pueblo que va a desaparecer como tal y que entrará en algún nosotros [sic] que hoy no somos capaces de delimitar con claridad. (121)*

Cuando habla de "identidad colectiva propia", quiere implicar la inclusión de los indios en esa identidad, la cual sería una identidad nacional. Aunque el miedo a la desaparición también es personal, la noción del *nosotros* indelimitable es

interesante porque prefigura las hibridaciones y los mestizajes interculturales. El, claro, no se daba cuenta tampoco de esto.

El capítulo VII del libro que nos ocupa, escrito por Jean-Loup Herbert, es el que postula el racismo como la actitud de discriminación unilateral ladina hacia el indígena, pero toda su argumentación alude a percepciones etnocentristas españolas, criollas y ladinas. Es decir, su argumentación parte de la cultura, la ideología y las mentalidades, sencillamente porque durante la colonia ya no existían aquí razas biológicamente distinguibles. Por todo, pienso que lo que se ha llamado racismo, en el sentido de ser una ideología, es, en Guatemala, interdiscriminación étnica. No un "atributo ladino" como el francés Herbert postuló, fundando de esta manera, junto al ladino Guzmán Böckler, la crítica mayista de la ladinidad, caracterizada por orbitar alrededor del "racismo ladino", lo cual implica la esencialización del ladino como racista, de lo cual se han encargado también algunos intelectuales solidarios norteamericanos.<sup>11</sup>

En efecto, el antiladinismo de la intelectualidad indígena se remonta a los orígenes mismos de la ideología mayista, en los años setenta, visible, por ejemplo, en las confusas aserciones de Antonio Pop Caal, elaboradas a partir (es obvio) de Guzmán Böckler y de su idea del ladino como "ser ficticio" (*Guatemala*, 101-21):

*La contraposición conceptual ladino-indio ya ha echado raíces en la sociedad y ha cobrado "vida propia", convirtiéndose en un "fetiche" que determina, por ejemplo, la angustia que cunde en el ladino al percibir las contradicciones creadas por él mismo, y entonces, al no poderse identificar como ladino ya que éste no es más que un ser cuya existencia ambigua no alcanza una cifra sino apenas de 400 años, busca desesperadamente un apoyo en las hondas raíces de los mayas. Sin*

*embargo, nosotros ya no estamos dispuestos a ceder un ápice de nuestra identidad.* (Pop Caal, 150)

Después de la confusa afirmación del inicio, sobre la contradicción ladino-indio, se afirma que el ladino no puede identificarse; es decir, que no tiene identidad, por la "razón" de tener una existencia "ambigua" "debido" a que sólo tiene 400 años de edad, mientras los "mayas" tienen más antigüedad, lo que les otorga identidad. Misma que "ellos" (los indios ahora convertidos en "mayas") no están dispuestos a prestar, ceder, regalar. El ladino tiene, pues, una identidad prestada de los "mayas", o, lo que es lo mismo, no tiene identidad propia. Es un ser ambiguo, muy joven para existir. No existe.

Entre "las causas de la indefinición o nebulosidad de identidad y carácter ladinos" que otro intelectual mayista, Demetrio Cojtí, percibe, están:

*La relativa juventud, y precocidad del "grupo" ladino en la historia de la humanidad y de Guatemala. Podemos decir que la comunidad ladina irrumpe en la historia a partir de 1871 cuando Justo Rufino Barrios, el primer gobernante ladino [sic], empieza a controlar el Estado. Esta relativa precocidad no le da pesantez, profundidad de campo, es decir que le hace falta espesor y fondo como para forjarse un carácter y desarrollar raíces profundas en estas tierras.* (Cojtí, *Configuración*, 9-10)

Cojtí sitúa el origen de la ladinidad en una fecha, sin proceso histórico de gestación y ascenso. Como primera consecuencia, se le niega una identidad propia y, como segunda, se le niega el derecho al territorio. Pensando de esta manera, Cojtí propone, primero, un Estado federado y, después, la autonomía étnica. El pensamiento mayista es, básicamente, antiladino antes que democrático.

Aunque hay que reconocer que existen intelectuales indígenas que abogan por el mestizaje intercultural, la hibridación y la negociación interétnica en esos términos, su discurso, como ya señalamos, es a menudo ambivalente, y oscila entre el esencialismo y la democracia, negando al ladino para afirmar lo indígena en términos esencialistas:

*En Guatemala vemos una realidad que da mucha tristeza. A partir de que en París se da una moda, por ejemplo, la chumpa típica, un traje multicolor que es usado con elegancia, entonces en Guatemala los ladinos también la adoptan aunque no con el mismo aprecio. Allí se ve la inseguridad del ladino, su necesidad de copiar o de seguir estereotipos para afianzarse y vivir sin propios valores. Su falta de educación sobre sus valores propios. La etnia ladina en muchos momentos es extranjera en su propio país. Esto mismo ocurre con la mayoría de los intelectuales. No se sintieron seguros de sus volcanes, de sus ríos; no se sintieron seguros de sus pueblos en este hermoso continente multicultural, de las valiosas cosas que existen aquí. Siempre buscaron afuera una fuente de referencia. Muchos de ellos se trasladaron allá para tratar de inspirarse. Estaban, en muchos momentos, con un pie en América y otro en París. Esto también ha afectado y ha generado un atraso en el desarrollo cultural de nuestros pueblos. En cambio, ¿qué es lo que más les dio vida a los refugiados guatemaltecos en el sur de México? Ellos cargaron con el sagrado valor de la colectividad, el sistema milenario de cómo elegir a sus dirigentes. Cargaron con las profundas raíces que los hizo nacer. Cargaron con las enseñanzas y la sabiduría de sus ancianos. (Menchú, 160)*

En palabras quizás demasiado simples, el racismo consiste en un odio irracional debido al color de la piel. Esta definición sencilla no se aplica a la ladinidad de Guatemala, entre la que el color de la piel no es lo que provoca odios —aunque sí ocurre esto en la élite criolla (Casaus)— sino lo es la condición oprimida y explotada de la mayoría de indígenas, quienes, para los ladinos que se pueden llamar racistas, son seres inferiores por haraganes, sucios, tontos, etc., etc., etc. Pero el color de la piel no funciona porque la morenez en Guatemala es la norma y no la excepción del mestizaje. O sea: Guatemala no es un país en blanco y negro sino a todo color.

En palabras un poco más complicadas, el racismo consiste en cualquier actitud discriminatoria por motivos de etnia y cultura, contra individuos que se encuentran en una posición subordinada respecto del poder. El peligro de esta definición es, ya se sabe, que automáticamente excluye de la posibilidad de ejercer el racismo a quienes no tienen poder, por lo que mecánicamente se da por hecho que los indígenas, o cualquier otro grupo étnicamente diferenciado en posición subordinada, no pueden ser racistas nunca, a pesar de que tengan (¿quién no los tiene?) prejuicios étnicos y culturales, y evidencien actitudes discriminatorias desde su posición subordinada. Según esta lógica victimizante, las etnias marginadas no son capaces de discriminar.

Como se sabe, el victimizarse produce en la víctima el sabroso sentimiento de “tener la razón”, al menos en cuanto a su condición reconocida de víctima. Por eso el victimismo puede convertirse en estrategia discursiva para culpar de todos los males al grupo dominante. Esto lleva a la idea de que mientras no se elimine al grupo dominante, el grupo dominado no podrá nunca salir adelante precisamente porque, de acuerdo a esta lógica, no importan cuán grandes sean los esfuerzos de las víctimas, los victimarios no

permitirán nunca que aquéllos se superen. Sin duda, para ser pesimista hay que ser arrogante porque aquéllo supone la convicción de que nada sirve, y para llegar a esto hay que haber ya vivido todas las experiencias. Esta arrogancia es característica de las élites que quieren conducir a los conglomerados subalternos hacia el poder por la vía del victimismo y de la satanización del supuesto victimario. Así es como se puede caracterizar la actual fase antiladina que transita el mayismo en Guatemala. Por eso, el mayista le dice al ladino: me afirmo como víctima afirmándote como victimario porque de esta manera "tengo la razón". O bien: te acuso de racista porque, como no tengo poder, yo no puedo ser considerado como tal y vos sí. Sin embargo, hay casos en los que mayistas con poder político y económico también asientan su autoafirmación en la acusación de racistas a los ladinos, a quienes relacionan con una especie de "racismo de Estado" (ladino), como ocurre con ciertas declaraciones del alcalde de Quetzaltenango, Rigoberto Quemé Chay.<sup>12</sup>

Además de que echarle la culpa de los propios males al otro es discriminatorio porque excluye al "nosotros" de toda responsabilidad para transferírsela al "ellos", esta estrategia de lucha etnicista divide, "por motivos de raza", a la nación que debería tratar de ensanchar.

#### El construccionismo ladino posible: elementos fundamentales de una identidad panladina

Pero, volviendo al construccionismo identitario ladino, ya dijimos que uno de sus obstáculos es la esquivocidad del término mismo, la cual hace que sus usos se desplacen con enorme facilidad. Como se sabe, los primeros ladinos fueron indígenas: los indígenas que hablaban español y eran versados en las costumbres europeas.<sup>13</sup> Después el término

se amplió a toda suerte de mestizos que no deseaban ser considerados indios, incluyendo a los negros.<sup>14</sup> De ahí que el carácter negativo que ostenta la identidad ladina (no-indio) provenga de su aplicación extensiva y generalizada, basada, sí, en un explícito deseo de diferenciarse de quienes ocupaban el lugar más bajo de la pirámide social colonial, y eran oprimidos y discriminados por el poder eurocéntrico, al cual los ladinos querían acceder, y accedieron.<sup>15</sup> El deseo de diferenciación cultural por negación (no-indio) fue adoptado, pues, por una gama étnica diversa y plural, una parte de la cual se asumió como ladina.<sup>16</sup> Más recientemente, los ladinos han sido definidos en función de su poder y su hegemonía, al extremo de que su cultura se tomó como parámetro para medir los procesos de desindigenización, transculturación, aculturación y mestizaje e hibridaciones interculturales, sólo que utilizando el término ladinización.<sup>17</sup>

La creación construccionista de una identidad panladina encuentra en el hecho de la identificación por negación un obstáculo que llega hasta nuestros días, ya que el factor negatorio (no-indio) no es privativo de quien se asume como ladino (identidad de suyo plural y diversa)<sup>18</sup> sino que abarca otras etnicidades (reales o imaginarias). Sin embargo, como el construccionismo identitario es, básicamente, una creación política que no cuenta con el consenso de todos sus miembros sino que justamente busca construir ese consenso mediante la construcción de una identidad que no existe históricamente, *la creación de una identidad pan-ladina es posible tanto como lo ha sido la construcción de una identidad pan-"maya", sólo que apelando no a miles de años de ancestralidad, sino a unos cuantos siglos de protagonismo político, hegemonía y dominación. Esto implica una crítica de ese protagonismo, esa hegemonía y esa dominación, si es que se quiere que la identidad ladina construida sirva para negociar*

*la democratización interétnica, que precisamente el surgimiento del movimiento indígena vino a poner sobre el tapete como cuestión fundamental de resolver para que el país pueda entrar en el nuevo milenio como una nación integrada, por previamente democratizada y ampliada, y no funja como otro factor de división.* En esta perspectiva, los elementos de semejante construcción tendrían que ser los que siguen.

La ladinidad tiene su origen en dos intensos procesos de mestizaje: el español y el indígena. El español incluye elementos celtas, iberos, nórdicos, latinos y árabes, y el indígena incluye elementos mayas, aztecas, mexicas, toltecas y tlascaltecas. El ladino es producto de estas dos vertientes de mestizaje. Puede argumentarse, entonces, que el mestizaje –o, mejor, su conciencia y asunción de él– está en la base de su origen étnico, cultural e histórico, y en la base de su identidad plural. Es más, el carácter plural de su identidad se puede remitir a la conciencia asumida del mestizaje más que al rasgo negativo (no-indio) de su autopercepción.

Surgido en el vértice de dos conglomerados mestizos que se negaban mutuamente (españoles-criollos e indios), los ladinos asumieron su mestizaje como única alternativa de sobrevivencia social e ideológica y se conformaron como un conglomerado medio, diferente y diferenciado de los españoles-criollos y los indios, así como de otros grupos étnicos.<sup>19</sup> La diferencia radicó en que no eran unilateralmente españoles ni unilateralmente indios, sino que se habían apropiado creadoramente de las dos culturas. El ladino tuvo el acierto histórico de autocrearse haciendo de la conciencia asumida de su mestizaje el eje de su identidad y de su cultura, y en ese proceso hegemonizó sobre los indígenas, quienes lo percibieron como un enemigo peligroso.<sup>20</sup>

A pesar de las difíciles condiciones de discriminación en las que surgió a la historia, las cuales fueron a menudo peores que las de los indios,<sup>21</sup> el ladino se sobrepuso a la negación de españoles, de indios y de criollos, y se desarrolló y amplió, borrando barreras étnicas y copando todas las clases sociales, para luego fortalecerse como conjunto de estamentos intermedios<sup>22</sup> y llegar finalmente a conformarse como la etnia hegemónica al protagonizar, con diferentes grados de liderazgo y/o colaboración, los hechos históricos más relevantes, como Independencia,<sup>23</sup> la Revolución Liberal,<sup>24</sup> la Revolución Burguesa<sup>25</sup> y la lucha revolucionaria por el socialismo,<sup>26</sup> fundando y desarrollando así la (aún incompleta e injusta) nación guatemalteca y dándose la identidad política de *guatemalteco*.<sup>27</sup> De esta manera, se conformó acertadamente como un nuevo sujeto histórico, mestizo y hegemónico, mediante la manipulación de las masas indígenas, creando un país y una nación con las características (buenas y malas) que le conocemos.<sup>28</sup> Por eso, el imaginario patriótico es ladino, aunque con influencias criollas. La nación guatemalteca, con sus exclusiones y demás defectos, es creación histórica ladina (y culturalmente mestiza), para bien y para mal.

Las divisiones políticas ladinas han marcado el paso de la historia del país, aunque la columna vertebral de la economía y la fuerza de choque de las confrontaciones han sido los indígenas. En tal sentido, la nación guatemalteca necesita democratizarse no sólo social y económicamente sino étnica y culturalmente también, para poder ingresar en la era de la globalización con alguna competitividad (en vista de que éste es el punto prioritario en las agendas nacionales del tercer mundo) y con alguna representatividad popular. Se impone entonces una negociación étnica entre indígenas y ladinos. En esta negociación, es de esperar que los ladinos negocien desde

la posición de fuerza que han adquirido a lo largo de los siglos, pues no es probable que renuncien espontáneamente a sus conquistas globales en ningún terreno (la cultura, la política, la economía). En tal sentido, no es probable que la ladinidad acepte que Guatemala es "maya" aunque sí es dable que la acepte como mestiza. Sería deseable lograr que la ladinidad esté dispuesta a compartir el país, ya que sería un sueño irresponsable pretender que acepte cederlo a los indígenas. Por todo, sería útil que no sólo la ladinidad sino también los indígenas adopten el criterio de que indio y ladino (o "maya" y mestizo) son sólo dos referente abstractos a los cuales se remiten, por énfasis, las especificidades culturales y las identidades híbridas, mestizas, que caracterizan al país y a su cultura general (múltiplemente disglósica). Sin duda, no será difícil que la ladinidad defienda al castellano como la lengua nacional y como la *lingua franca* y oficial del país; y que no acepte el criterio maniqueo de que los ladinos han sido los malos y los indígenas los buenos de la historia. Finalmente, sería conveniente que no sólo la ladinidad sino también la "mayanidad"<sup>29</sup> traten de fundamentar el hecho de que lo que existe en Guatemala no es racismo sino un conjunto de etnocentrismos interdiscriminadores, históricamente gestados y, por ello, históricamente modificables.

La cultura y la identidad ladinas participan de la cultura occidental y de la indígena. El mestizaje intercultural sería el criterio-eje para construir una identidad pan-ladina, como componente igualitario (junto a la identidad "maya") de una identidad nacional. No el criterio del mestizaje biológico, el cual origina identidades esencialistas. La cultura mestiza es factor de identificación de todos aquellos que, por conciencia asumida de su mestizaje, no se consideran "mayas", indios o indígenas "puros" ya que pueden tener ancestro africano,

asiático, europeo o indígena. De modo que su autoidentificación es positiva en cuanto a la asunción de su mestizaje, y es negativa en cuanto a su rechazo a cualquier noción de pureza étnica. El ladino no abjura del componente indígena de su identidad sino que lo asume, ya sea con orgullo como con humor negro. Ya sea positiva como negativamente. Pero lo asume.<sup>30</sup> La identidad "maya" o indígena y la identidad ladina no pueden definirse ni asumirse sin referencia a su contrario. Este hecho expresa el mestizaje como eje articulador de la identidad nacional posible: una identidad interétnica e intercultural.

El ladino sí tiene identidad, y ésta es mestiza; sí tiene espiritualidad,<sup>31</sup> y ésta es ecuménica; y tiene una trayectoria histórica que lo lleva a fundar la nación, de todo lo cual extrae orgullo étnico.<sup>32</sup> Existe como guatemalteco. Falta colocar (entre todos) en la guatemalidad política y económica plena a los indígenas y a los "mayas", y a las etnias minoritarias, respetando sus especificidades culturales. Los intentos asimilacionistas deben ser sustituidos por una democratización en la que los énfasis culturales sean practicados igualmente, favoreciendo la hibridación y el mestizaje que ya ocurren desde siempre.

La ladinidad no debe aceptar el criterio de que en Guatemala existen dos culturas diferentes, diferenciadas y contrapuestas entre sí, y menos aún que una es superior a la otra. Lo que hay en Guatemala, desde una perspectiva de la ladinidad, es una cultura mestiza en la que las especificidades culturales a veces acusan énfasis ladinos y a veces énfasis indígenas. Claro que hay que admitir que la ladinidad es hegemónica y dominante, y que este hecho debe corregirse mediante una negociación interétnica que busque compartir y descentralizar las hegemonías, así como democratizar las

prácticas culturales. En este sentido, hay que dejar claro asimismo que el poder y la representatividad de la nación no se las arrogó antojadizamente el ladino, sino que las arrebató de las manos de los otros grupos étnicos con los cuales tuvo que competir y a los cuales terminó venciendo en un proceso histórico que pudo controlar gracias a su habilidad para situarse en el lugar adecuado en el momento adecuado. Por ello, su trayectoria histórica no es motivo de vergüenza sino de orgullo.

Como mestizos que son, los ladinos tienen necesidad identitaria de defender el derecho de apropiarse del componente cultural indígena y maya (no del componente "maya", con comillas, que designa el constructo mayista) de su identidad mestiza, así como el derecho de apropiarse de la cultura española, europea y del mundo. Por todo, la ladinidad tiene derecho de organizarse y defender sus derechos étnicos también, sobre todo frente a la ofensiva mayista, financiada por dineros internacionales que representan hoy por hoy la nueva forma de intervención extranjera en asuntos internos. Sólo así podrá negociar desde la posición de fuerza que le corresponde.

La identidad ladina no hay que buscarla porque no se ha perdido: está ahí y siempre ha estado ahí. Lo que pasa es que, como todas las identidades, es históricamente cambiante y negociable. Hay necesidad política de perfilarla y necesidad ideológica de enorgullecerse de ella. Nada tiene de inválido el que la identidad ladina se defina en forma negativa como no-indígena. El ladino puede ser negro, asiático, caucásico, etc. Su denominador común es la auto-identificación negativa como no-indígena, pero también lo es su identificación positiva como mestizo, pues de la conciencia asumida de su mestizaje extrae los marcadores de su identidad diversa y

plural. En tal sentido, ladino es, en la actualidad, todo el que no quiere ser indio (si eso lo contrapone a la ladinidad) ni "maya", porque asume su mestizaje y rechaza toda suerte de "purezas" étnicas y culturales. Históricamente, ser ladino ha sido una opción, sobre todo cuando se le ha dado a escoger a las personas la identidad que desean asumir, cuando se ha declarado por decreto el carácter ladino de una población indígena y cuando se han realizado muchos de los censos de población. No se puede olvidar que esta opción se realiza en el marco de una sociedad autoritaria y discriminante del indígena. Por eso, la necesidad de la democratización étnica y la construcción de una identidad pan-ladina, pasan por la crítica del poder ladino.

El mestizaje ladino no responde a una política de Estado como en México. Responde, por un lado, a una voluntad de negación: no se quiere ser indio porque eso significa ser siervo colonial, primero, y, luego, campesino pobre u obrero agrícola sobreexplotado. Y responde a una voluntad de afirmación, por otro, pues el ladino se enorgullece de su mestizaje. El indio que decide ser ladino lo es, y así ha sido desde la Colonia. De hecho, como vimos, la definición colonial de ladino se refería a todo aquel indio que supiera hablar español y que practicara las costumbres españolas. Resulta comprensible que el ladino tuviera sobradas razones para no querer ser indio. Y resulta igualmente comprensible que en la actualidad los indios tengan sobradas razones para querer ser "mayas". Lo que necesitamos todos es crear una compartida nación interétnica, justa y democrática. No una nación con *apartheids* "mayas" y ladinos. Necesitamos enfrentar los hechos tal y como son. No darnos golpes de pecho ni victimizarnos. El ladino es el guatemalteco, para bien y para mal, con aciertos y errores que se deben desarrollar (los primeros) y corregir

(los segundos). Ser ladino es motivo de orgullo, tanto como ser indio, indígena, "maya" y mestizo. Nos toca ahora saber ser todos guatemaltecos y enorgullecernos de ello.

### Propuesta de una posición panladina frente al movimiento panmayista

El derecho de autollamarse "mayas" no se les puede negar, en última instancia, a los indígenas, siempre que se admita que el término en cuestión expresa una *identidad construida con finalidades políticas* por parte de intelectuales orgánicos mayistas que, por ese medio, reinterpretan el pasado para darle al presente un vigor ideológico capaz de organizar a sus masas en torno a sus justos intereses.

Esto implica admitir que la llamada "cultura maya" de la actualidad es asimismo una construcción ideológica realizada con el fin primordial de captar financiamientos internacionales para mejor organizarse y mejor luchar por la hegemonía étnica; y que no es un fenómeno con continuidad histórica ininterrumpida, sin mezclas, mestizajes, hibridaciones y transculturaciones.

Esto a su vez implica admitir que la construcción ideológica con fines políticos llamada cultura "maya", no es un fenómeno totalmente *distinto* ni *diferente* de la llamada cultura ladina y que, por el contrario, ambas no son sino formas de comportamiento cultural que expresan un conflictivo mestizaje (biológico y cultural) que caracteriza a la población de Guatemala. Estas dos formas de comportamiento cultural acusan énfasis indígenas y/o ladinos que complejizan el mestizaje y la infinidad de hibridaciones culturales e identitarias guatemaltecas.

Las posiciones religiosas fundamentalistas "mayas" (o, mejor dicho, mayistas) que parten de la premisa de que los

pueblos indígenas son *pueblos originarios* de América; que afirman que, por ello, este territorio es de su natural propiedad y que, por todo, los ladinos son un conglomerado intruso que debe desaparecer según lo escrito en ciertos textos sagrados y lo consignado en cierta tradición oral (*Guías Comunitarios*) constituye una amenaza real para la etnia ladina, y esto, lejos de contribuir a la democratización étnica del país, enfrenta violentamente a los mayistas con los ladinos.

Por todo, los ladinos tienen pleno derecho de reaccionar frente (o contra) los intelectuales mayistas esencialistas y los sacerdotes y guías espirituales mayistas fundamentalistas, así como en contra de las manifestaciones hostiles del movimiento "maya" en general, de la manera como se los dicte su dignidad étnica.

Esto lleva a los ladinos a la necesidad de teorizar sobre la identidad ladina, la cultura ladina y el protagonismo histórico ladino en el proceso de conformación de la inconclusa e injusta nación guatemalteca, como proyecto de comunidad imaginada por ladinos ilustrados que marginaron a las etnias indígenas de su proyecto de nación.

La nación interétnica guatemalteca puede surgir de una negociación o de una guerra. La ladinidad tendrá que prepararse para lograr una negociación que aunque necesariamente vaya en detrimento de la posición que le ha tomado cuatro siglos llegar a ocupar, es la necesaria en este momento histórico: una negociación que le asegure una posición igualitaria frente a los indígenas.

La ladinidad necesita rechazar todo supuesto fundamentalista por parte de los mayistas, pero también necesita reconocer que los indígenas han sido tradicionalmente marginados, explotados y oprimidos, y que sus reivindicaciones concretas son justas, mas no sus puntos de vista religioso-



fundamentalistas ni filosófico-esencialistas, porque esas premisas justifican una política de dominación "maya" y de exterminio ladino.

En los próximos años asistiremos a una réplica de la acción afirmativa norteamericana y a una conducta desafiante por parte de los mayistas, a la manera como lo hacen en Estados Unidos los *negros* y otras minorías étnicas frente a la discriminación de los *anglos*. La ladinidad tiene que fijar una postura madura frente a esta realidad.

Las respuestas ladinas espontáneas a este hecho no se harán esperar, y es deseable que los "mayas" fijen también una posición frente a la defensiva ladina.

#### El mestizaje intercultural o la articulación de las diferencias

Hay que insistir en explicar lo que *no* es el mestizaje intercultural. No es ladinización ni asimilacionismo ladino de los indígenas; tampoco una propuesta falsamente conciliatoria que postule un hermoso ser mestizo perfectamente balanceado, homogéneo y sin diferencias ni diversidades culturales, armoniosamente "nacional" y feliz, ni mucho menos una *raza cósmica* destinada a hegemonizar el futuro. No, eso no es el mestizaje intercultural que proponemos como eje de la reflexión sobre la nación y la identidad nacional.

La noción de mestizaje intercultural que proponemos parte de la premisa de que Guatemala es un mosaico o ensamble de diferentes culturas, énfasis y especificidades culturales que conviven en el mismo territorio pero de manera conflictiva por razones económicas y de prejuicios étnicos. Ningún grupo social está exento de tener prejuicios étnicos y culturales. Esta convivencia intercultural tiene infinidad de puntos de contacto que originan hibridaciones culturales e identitarias que son las que precisamente conforman los

espacios del mestizaje intercultural. Son, pues, estos innumerables puntos de contacto de la convivencia interétnica e intercultural lo que, a nuestro modo de ver, caracteriza al país (y a la América Latina), y no las diferencias aisladas y sin articulación en las cuales insisten los mayistas, tanto indígenas como ladinos, quienes quieren ver el mestizaje como ausencia de identidad.<sup>33</sup>

En tal sentido, hay que preguntarse, ¿en donde se encuentra la unidad de la diversidad étnica? ¿Existe de por sí? ¿Se construye? La diversidad implica la existencia de las diferencias. El mestizaje intercultural implica el que esas diferencias se articulen de tal modo que den existencia a una cultura híbrida, heterogénea, mestiza o a varias culturas así. Las diferencias se articulan en los espacios conflictivos o no, de la convivencia interétnica. Y en Guatemala esa convivencia se da en todos los espacios geográficos y sociales, de tal modo que el mestizaje intercultural es total. En algunos espacios, sin embargo, hay énfasis que remiten ya sea a lo indígena, a lo ladino o a lo criollo o "blanco", como les gusta a los criollos autollamarse. Los "blancos" reclaman incontaminación indígena o ladina, pero comen tamales, tortillas, chojín y pepián; hablan con un acento chapín bastante grueso (el acento chapín tiene cadencia indígena) y acuden a la brujería cuando la gravedad del caso así lo amerita. Por su parte, los autollamados "mayas" han reinventado un pasado histórico y reclaman la total diferencia cultural, pero su lucha es por ingresar en la (pos)modernidad que hasta ahora ha sido una prerrogativa cultural y económica "blanca" y/o ladina. Las diferencias, pues, se articulan. Y es aquí en donde creemos ver la unidad posible de lo diverso: en la articulación de las diferencias, la cual sería su eje. Por ello, es en el mestizaje que implican los trajes españoles con que se representa el drama

precolombino *Rabinal Achí* como homenaje al santo patrono de Rabinal; o en el mestizaje que implica la vestimenta indígena del Maximón de Santiago Atitlán y la vestimenta ladina de su par, San Simón, en San Andrés Itzapa; y, en fin, en el mestizaje que implica la cocina popular compartida y degustada por todos, indios y ladinos; en donde vemos el espacio de articulación de las diferencias y del mestizaje intercultural que proponemos como eje articulador de la identidad nacional y de la democratización étnica de la nación, en el plano ideológico. Esto, porque es en esos espacios en donde también vemos la existencia del sujeto popular interétnico que, organizado políticamente, podría ser la base de un proyecto político nacional-popular. Este mestizaje ha sido conflictivo y, de hecho, la figura de Maximón emblemática este conflicto cuyo síndrome consiste en renegar de esa parte del "otro" que todos tenemos dentro, en renegar de un componente constitutivo que no nos gusta y que sin embargo es la clave de nuestra hibridación y de nuestro mestizaje.<sup>34</sup> Este es el síndrome de Maximón, el cual podría constituirse en motivo de orgullo si se asume, se acepta y se postula como eje de la identidad nacional. Como rasgo básico del sujeto popular interétnico. Pues cabe preguntar, ¿quién no padece el síndrome de Maximón?

Nos parece que la articulación de las diferencias es su denominador común (el de las diferencias), y no nos parece que las diferencias como tales (vistas como si nunca se articularan) sea el denominador común del país. Pensarlo así es concebirlo (al país) como un conjunto de *apartheids* incomunicados y estáticos. Por el contrario, los espacios de articulación de las diferencias o del mestizaje intercultural pueden constituirse en espacios de lo multiétnico-nacional mediante la acción de una fuerza política capaz de conformar

su capital humano a partir del sujeto popular que se articula en esos espacios, cuya conciencia identitaria es interculturalmente mestiza.

Todo esto implica concebir el respeto a la diferencia como un respeto a la diferencia que se articula con otras diferencias: o sea, un respeto a la diferencia articulada: un respeto al mestizaje intercultural, el cual es despreciado por los esencialismos. Y ahora sí, podemos decir que de la especial articulación de nuestras diferencias es que nace la diferencia: la diferencia que nos hace únicos como país en el mundo. Por todo, estudiar la articulación de las diferencias es estudiar Guatemala como un país interculturalmente mestizo. Estudiarlo como dividido en diferencias supuestamente irreconciliables o conformado por dos o más culturas totalmente contrapuestas es complicar su democratización interétnica y retardar la fundación de una nación democratizada también en lo étnico.

La articulación de la diferencia es lo que hace la diferencia. Por eso Guatemala es diferente a México, Perú, Ecuador, Bolivia, Paraguay y Brasil, que también son países interétnicos. Estudiemos, pues, la específica manera como las diferencias se articulan en nuestro país, y no perdamos el tiempo ahondando la brecha de supuestas diferencias polares, opuestas, enemigas.

Esto es lo que entendemos por mestizaje intercultural, y esto es lo que proponemos repensar para contribuir a la democratización étnica que, proponemos, debemos alcanzar por medio de una negociación interétnica.

*La negación del "otro" como mecanismo de autoafirmación constituye el mecanismo-eje del conflictivo mestizaje guatemalteco: la negación del indio que todo ladino lleva dentro (por razones originarias, coloniales, de mestizaje), y la negación del ladino que*

*todo indio aborrece pero que tiene de modelo impuesto por la colonización y la opresión, es una negación inútil. Ni los indios ni los ladinos quieren asumir que "el otro" está y habita en ellos mismos, y que el malestar de la cultura mestiza (indioladina) radica en la infructuosa negación de su incorporada otredad.*

Luis de Lión planteó muy bien ese conflicto, en la literatura, desde una perspectiva de indio.<sup>35</sup> Falta que lo hagan los mayistas. Los ladinos deben hacerlo también, asumiendo que si aborrecen al indio es porque quieren negar que, como en el cuento de Francisco Méndez, hay un "indito" que suena su sonaja en su corazón y lo anima.<sup>36</sup> Se evitaría así otra reacción ladina que es cara de la misma medalla: la de la autonegación expiatoria y el autodenigramiento culposo para ensalzar artificiosamente al indio, especialmente visible entre intelectuales y artistas ladinos.<sup>37</sup>

La ladinidad primero y la "occidentalidad" después han sido los espejismos que los indígenas han ansiado y han odiado porque a la vez se les ofrece y se les niega. Y la identificación que la explotación ha hecho del indio con el atraso y la miseria, es lo que rechaza el ladino porque amenaza su sentido de bienestar. Sin llegar a proponer el absurdo ideal del *melting pot*, asumamos que el "otro" habita en nosotros y que es parte constitutiva nuestra. A partir de allí, podemos establecer diferencias y crear una normativa para que las mismas sean respetadas por unos y por otros. Pero la fórmula inversa, es decir, establecer diferencias para profundizar más la negación infructuosa del "otro", eso solamente expresa que se está actualizando un viejo problema: el del mestizaje conflictivo. Y no se trata de poner al día y a la moda los viejos problemas, sino mas bien de superarlos para enfrentar otros. Por eso, es hora de pasar ya a un mestizaje democrático, asumido por unos y por otros, y comprometido con la garantía

de la práctica igualitaria de todas sus variantes y también, ahora sí, con el respeto igualitario a las diferencias existentes entre esas variantes de esta cultura nuestra, compartida y, hasta ahora, escindida.

Como la negociación de la democratización étnica debe tener como eje ideológico el mestizaje intercultural, repensar y replantear la noción de mestizaje debiera ser la tarea académica de indígenas, mayistas y ladinos. El mestizaje intercultural no evade las especificidades culturales ni las diferencias, pero tampoco impulsa diferenciaciones esencialistas y fundamentalistas, como es el caso de la ideología mayista o del ladinismo etnocéntrico (que son dos caras de la misma moneda). Con el esencialismo y el fundamentalismo la negociación es imposible. Por eso, la reflexión sobre la negociación interétnica según los criterios que proponemos puede constituir una manera expedita para contribuir a la democratización general del país.

Finalmente, el discurso de la autovictimización constante y de la acusación de racismo en contra de la ladinidad, se ha agotado en sí mismo como táctica ideologizadora, después de la fase de construcción de la identidad política "maya" y luego de la fase de la lucha por el *reconocimiento* de las diferencias culturales, concluida con el *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*. Actualmente, el movimiento mayista transita una fase antiladina, en la que se le niega a la ladinidad el derecho a la identidad, al territorio y a la existencia (por aquello de que "el ladino es un ser ficticio"). La acción y la reacción ladinas ya están a la vista y están cobrando cada vez más fuerza. Por ello, los mayistas debieran pasar ya al espacio de la negociación realista y dejar a un lado el discurso ideologizador que le gusta escuchar a la burocracia de la cooperación internacional. La negociación interétnica es un

asunto interno de Guatemala, y por ello es deseable y conveniente que lo resolvamos los guatemaltecos sin acudir a tutelajes paternalistas, lo cual no quiere decir que debamos aislarnos de la comunidad internacional pero sí que reclamemos nuestro derecho a la autonomía en las decisiones políticas.

Indios y ladinos, "mayas" y mestizos son abstracciones a las cuales remitimos nuestras identidades híbridas y mestizas. No existe el indio o el "maya" ni el ladino o el mestizo químicamente puros. Situémonos en los espacios de la hibridación y no en las polaridades arquetípicas para inventar una nación democrática y superemos ya toda suerte de esencialismos, fundamentalismos y puestas en escena para la cooperación internacional. El país necesita crearse una ideología nacional lo más integrada posible para enfrentar la globalización con alguna dignidad. Dejemos ya de atrincherarnos detrás de identidades esencialistas como las de indios y ladinos, "mayas" y mestizos, y lleguemos a sentirnos todos chapines.<sup>38</sup> Así, el construccionismo identitario ladino será del todo innecesario pues no tendrá contrapartida a la cual oponerse, y el discurso del debate interétnico podrá buscar solucionar los problemas comunes del pueblo y diseñar un interés nacional que nos lleve a estadios de desarrollo largamente añorados y sistemáticamente negados. He aquí la porción de utopía que nos corresponde alcanzar en lo inmediato y que requiere la fuerza de todos. Esta es mi contribución. Que otros den la suya.

*Pittsburgh, septiembre de 1997, marzo de 1998*

## NOTAS

- 1 Morales, *Necesidad; Ladinos: ¡uníos!; ¡Que vivan...!; Tamales; Mixtades; Identidad ladina; ¡Ai vienen...!; El ladino que llevan; Irrenunciabiles; Cómo construir; Espiritualidad; Prontuario; Decálogo; Y ahora; ¿Quién...?*
- 2 "...existen algunos académicos Ladinos que al hacer el análisis de la identidad de su grupo fomentan la idea de una ladinidad (por supuesto que hay otros intelectuales Ladinos que no ven su realidad de esa manera). Con ello pretenden politizar y uniformar una identidad ladina que de por sí es diversa y con ello buscan desarrollar un proyecto reivindicativo semejante al desarrollado por los Mayas" (Esquit, 7). La pregunta obligada sería, ¿y eso qué tiene de terrible?
- 3 "La discusión descubre a un grupo social cuya definición es *oscura y se esconde* detrás del término no-indígena. Este grupo *amorfo* responde a todas las causas de la marginación de los grupos indígenas: son *discriminadores, explotadores, engañadores*, etc. rápidamente se identifica a los no indígenas como aquellos poseedores de la cultura occidental *decadente, víctimas* de todos los males de la modernidad y la caída del muro" (Samayoa, 6). Los énfasis en cursiva son nuestros, así como el dato necesario de que quien escribe esto es una persona ladina. Y aún hay más: "Es la escritora Marta Casaus Arzú quien ha explicado el problema de la identidad ladina con claridad. Dice Casaus: 'Permítanme empezar con una reflexión personal y verbalizar una angustia existencial, no como forma de exculparme como guatemalteca mestiza y ladina, sino para justificar mi incapacidad de imaginar y tratar de reformular en otros términos propuestas creativas que nos permitan sentar las bases de una nueva nación en Guatemala, en el contexto de la identidad y derechos de los pueblos indígenas. Esa incapacidad es estructural -diría histórica- de los ladinos guatemaltecos y por ello se convierte en angustia. Nuestro problema, como grupo étnico y clase hegemónica, es que nunca reflexionamos sobre cómo construir una nación en el marco de un Estado nacional y, como no lo hicimos en el pasado, no poseemos experiencias de las cuales partir, siendo también escasos los referentes sociales, históricos y políticos a los cuales acudir, y esto nos angustia, nos asusta, nos atemoriza. Para los ladinos la nación nunca fue un problema, por eso nunca reflexionamos sobre ella. Son pocas las reflexiones de pensadores guatemaltecos acerca de la construcción de una identidad nacional que no concibiera a el otro [sic] como un bárbaro o un salvaje, cuya única posibilidad de redención o de integración pasara a través de la ladinización, asimilación o hispanización, es decir dejando de ser indio. Los ladinos hemos buscado salidas homogeneizadoras o

En: Gianni Vattimo (2) La pulverización de la filosofía  
@ Gedisa. Barcelona 1992  
↳ R. RORTY →

R. RORTY "pragmático"!  
se contenta con un autor sociológico aunque  
no - 2 - excluye la filosofía

## La prioridad de la democracia sobre la filosofía

Richard Rorty

Escribió Jefferson, a propósito de su Estatuto sobre la libertad religiosa, que dicho escrito se proponía lograr que "su tutela de la opinión" fuera "universal". Es evidente que aplicaba el término opinión en un sentido lo bastante amplio como para que comprendiera tanto al ateísmo como a las diferentes variantes de teísmo. Al referirse a la historia de la promulgación del Estatuto escribe:

En el punto en que el preámbulo declara que la coerción constituye una desviación del proyecto del divino autor de nuestra religión se propuso una enmienda, consistente en la interpolación de la palabra "Jesucristo", de modo que pudiera leerse "una desviación del proyecto de Jesucristo, el divino autor de nuestra religión"; el agregado fue rechazado por amplia mayoría, como demostración del hecho de que existía la "intención" de cobijar bajo el amplio manto protector del Estatuto al judío y al gentil, al cristiano y al mahometano, al hindú y a toda otra clase de infieles.<sup>1</sup>

La intención de Jefferson de hacer que también el ateo estuviera cubierto por el "amplio manto protector" queda indicada en su observación de que "no me infiere ofensa alguna el que mi vecino diga que hay veinte dioses, o que no hay ninguno", así como en la correspondiente argumentación de que, puesto que "los legítimos poderes del gobierno se extienden sólo a esos actos que ofenden a otros", tales aseveraciones no están sujetas a "la constricción de las leyes".<sup>2</sup>

El argumento de Jefferson es singularmente inconclusivo.

"Este argumento de que 'no me ofende el hecho que un vecino se declare ateo' == su intención de Rorty!  
Habría que recordar que una afirmación de verdad por un vecino, "no me causa un daño"!

Puede que no me ofenda el hecho de que mi vecino afirme que no hay ningún dios, pero es preciso que haya algún otro argumento para que quede demostrado que no existe peligro alguno en la creencia de que ello es así, es decir, en la actitud de asumir a fondo las consecuencias de tal credo y en actuar conforme a éstas. Entre los contemporáneos de Jefferson eran muchos quienes pensaban que una sociedad de ateos e, incluso, de deístas, no podía de manera alguna representar una sociedad, sino que era nada más que un retorno al estado de naturaleza.<sup>3</sup> Pero Jefferson piensa que cuenta con un argumento adicional. Considera que el buen comportamiento por parte de un típico representante del ateísmo constituye una objeción decisiva contra la pretensión de que “el amor de Dios sea el fundamento de la moralidad”.<sup>4</sup> Califica al buen comportamiento como el resultado de las “virtudes sociales”, y ve el fundamento de éstas en el “sentido moral”. Se demuestra orgulloso de su *Estatuto*, como una prueba evidente de que existe al menos un lugar en el mundo —Virginia— en el que la posesión de tales virtudes es el único requisito exigido para el ingreso en la comunidad política.<sup>5</sup>

La opinión de Jefferson de que la posesión del sentido moral, patrimonio común del teísta típico y del ateo típico, basta para la virtud, sugiere que las creencias religiosas carecen de finalidad, que son simples fetiches. Tal manera de ver fue adoptada por muchos intelectuales iluministas, pese a <sup>que</sup> lo cual no es necesariamente una consecuencia de la premisa enunciada. La verdadera consecuencia es que la religión no resulta necesaria para los fines públicos; que puede vérsela, sin peligro alguno, como un asunto privado, significativo para la perfección individual pero no para la justicia social.

Esta última manera de pensar no era común en tiempos de Jefferson. No obstante, el ejemplo del propio Jefferson ayudó a hacer de ella, en las generaciones siguientes, un elemento cada vez más respetable y conspicuo de nuestras tradiciones nacionales. Desde la época del Iluminismo los norteamericanos tienden a coincidir con Kant en que la razón puede reemplazar a la religión en el ámbito concerniente a nuestra vida pública y a nuestras relaciones con los demás. Parten, al igual que

Jefferson y Kant, del supuesto de que la base de la moralidad se halla en un aspecto cualquiera de la naturaleza humana, antes que en la voluntad de Dios. Presumen además que una mente humana libre de ofuscamientos está en condiciones de discernir sin la ayuda de la Gracia divina cualquier verdad moral que esté presente en las doctrinas de las distintas religiones, y de poner el resto entre paréntesis. Este material no-racional, encerrado entre paréntesis, recibe de nuestra tradición el trato que corresponde a una cuestión privada, tolerable en tanto no se entrometa en la esfera política.

Sin embargo, en las últimas décadas esa inclinación a subrayar la “naturaleza humana” o la “razón” se ha convertido en objeto de discusión, en especial entre los filósofos y teóricos de la sociedad. Los intelectuales contemporáneos están ya menos seguros de cuanto lo estaban Jefferson y sus amigos de que existan cosas tales como una naturaleza humana universal, o cánones universales de racionalidad en los que sea posible fundarse. Ya no se sienten muy a gusto con el supuesto iluminista de que la religión, el mito y la tradición puedan contraponerse a algo que es de carácter histórico, común a todos los seres humanos en razón de que son humanos. Las dudas en cuanto a la existencia de una facultad llamada “razón”, a la que es posible referirse para imponer frenos a la religión, o para discernir la verdad moral, se han vuelto cada vez más comunes en estos años.

Esas dudas se hallan, hoy, mucho más difundidas entre los intelectuales norteamericanos de cuanto puedan haberlo estado antes, durante un largo período, pero no son en modo alguno nuevas. Las dudas respecto del universalismo iluminista se remontan a los tiempos de Jefferson mismo. Se las puede identificar, incluso, entre quienes habían acogido con emoción en su juventud la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Las hallamos en las críticas de Hegel a la abstracción o la vaciedad de las teorías anglosajonas del “sentido moral” y de la noción kantiana de la “razón práctica”, es decir, a los intentos universalistas, ahistóricos, de proporcionar una “base para la moralidad”. Los pasajes antikantianos de la *Filosofía del derecho* de Hegel son citados con frecuencia actualmente, en defensa de la afirmación de que el liberalismo

iluminista es (y, a decir verdad, lo ha sido siempre) un fracaso intelectual, y de que la ingenuidad filosófica de Jefferson puede habernos dañado más de lo que creemos. La línea crítica que, procedente de Hegel, llega hasta los críticos contemporáneos del liberalismo, es historicista, comunitaria y antiindividualista. Estos críticos arguyen que la aspiración iluminista a ver a cada persona, hombre o mujer, como completa en sí misma en lo que respecta a la moral, dotada de una naturaleza moral por la sencilla razón de su pertenencia a la especie y sin referencia a una situación histórica, es responsable de haber producido los alarmantes fenómenos conocidos como "hombre económico" y hegemonía de la "razón técnica". Siguiendo las argumentaciones de la *Dialéctica del Iluminismo*, de Horkheimer y Adorno, autores como Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, William Sullivan, Michael Sandel, Charles Taylor, Roberto Unger y muchos otros han subrayado que la promesa de la democracia liberal no ha sido cumplida. Su fracaso, dicen, se debió a que el vocabulario individualista de la doctrina política, heredada por nosotros del Iluminismo, demostró que no era adecuada para promover un sentimiento comunitario.<sup>6</sup>

Que yo sepa, ninguno de estos críticos del liberalismo ha afirmado que el *Estatuto sobre la libertad religiosa* fue un error. Nadie ha sugerido que hubiera sido mejor, acaso, conservar las leyes antes en vigor en Virginia, para las cuales una reiterada profesión de incredulidad en relación con la santísima trinidad constituía un grave crimen.<sup>7</sup> Son muchos, con todo, los que están dispuestos a sostener que los postulados filosóficos del *Estatuto* eran erróneos. Su argumento es que resulta imposible la existencia de una comunidad sin que haya en ella determinado número de creencias compartidas por todos, y que es imposible arreglarse con el limitado número de creencias que imaginaba el Iluminismo. Tal vez Jefferson estuviera en lo cierto al declarar que no me daña que un vecino ocasional afirme que Dios no existe, pero se equivocaba al pensar que no recibiríamos daño alguno en caso de no disponer de ningún tipo de aspiración en común, más allá de la preservación de la libertad individual. Esta, según sostiene la argumentación comunitaria, no constituye una creencia

compartida suficiente como para hacer posibles las virtudes sociales.

En las páginas que siguen quiero detenerme en la afirmación de que no podemos aspirar a una virtud social sin que haya acuerdo entre los ciudadanos respecto de qué es lo intrínsecamente deseable, qué modos de vivir son buenos en sí mismos. A primera vista, éste parece ser un tema empírico, histórico-sociológico; sin embargo, a menudo ha sido relacionado con otro tema, de naturaleza filosófica; el de si las instituciones políticas liberales pueden o no ser defendidas sobre la sola base de una teoría individualista de la naturaleza del yo. Los pensadores comunitarios conceptúan que el Iluminismo extrajo una teoría política de un presupuesto filosófico equivocado acerca de la naturaleza humana; según ese presupuesto, todo individuo, hombre o mujer, posee en su interior, sencillamente en virtud de su racionalidad, una base para la cooperación social. Desde un punto de vista comunitario, una teoría semejante constituye una premisa necesaria de la doctrina liberal según la cual los ciudadanos de una democracia liberal necesitan compartir sólo unas pocas convicciones respecto de cuestiones "de procedimiento": convicciones acerca de qué es lo que deben hacer para marchar juntos, antes que convicciones sobre el bien común al que aspiran. John Rawls es uno de los más importantes sustentadores de esta doctrina, y es blanco frecuente de la crítica comunitaria. En el curso de mi argumentación voy a defender a Rawls de ese género de crítica, con el argumento de que su concepción procesal de la justicia puede y debe ser disociada de cualquier teoría de la naturaleza humana o de la racionalidad, y en particular de cualquier teoría individualista. Más genéricamente, me propongo sostener que el trabajo de Rawls debe ser considerado un intento de desarrollar la línea de pensamiento presente en el *Estatuto* jeffersoniano, y dejar al mismo tiempo de lado los presupuestos racionalistas y universalistas del propio Jefferson.

En un reciente artículo, Rawls asocia explícitamente su postura con la tradición de la tolerancia religiosa, cuando afirma que:

[...] ninguna concepción moral genérica puede ofrecer la base para una concepción pública de la justicia en una moderna sociedad democrática. Las condiciones sociales e históricas de una sociedad de esa clase se originan en las guerras de religión que siguieron a la Reforma y en el desarrollo del principio de tolerancia, en la maduración de gobiernos constitucionales y en la instauración en amplia escala de economías de mercado. Esas condiciones están profundamente conectadas con el modo en que es entendida una concepción de la justicia, porque surgen en parte, y la favorecen, de la diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones del bien, conflictivas e inclusive no comparables, que sostienen los miembros de las sociedades democráticas existentes. Debemos tratar de aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma, para elaborar una razonable y practicable concepción política pública de la justicia.<sup>8</sup>

He citado en cursivas la frase en la que quiero detenerme. Podemos interpretar que Rawls dice que, así como el pensamiento social del Iluminismo sugirió colocar entre paréntesis muchos temas teológicos fundamentales al elaborar las instituciones políticas, del mismo modo nos hace falta ahora colocar entre paréntesis muchos temas fundamentales de la indagación filosófica. Para los fines de una teoría social podemos soslayar argumentaciones como las que se refieren a una naturaleza humana ahistórica, a la naturaleza de la personalidad, a la razón del comportamiento moral y al significado de la vida humana. Para nosotros, estos temas resultan tan irrelevantes en relación con la política como lo eran, para el pensamiento de Jefferson, los problemas relacionados con la santísima trinidad y la transubstanciación. Al adoptar esta posición, Rawls desvirtúa muchas de las críticas que, siguiendo el camino trazado por Horkheimer y Adorno, han sido dirigidas contra el liberalismo norteamericano. Mientras estas críticas sostengan que el Iluminismo poseía determinadas concepciones respecto de ciertos temas filosóficos específicos —por ejemplo, una concepción ahistórica del sujeto moral— Rawls está dispuesto a unírseles. Puede mostrarse de acuerdo con el hecho de que Jefferson y su círculo compartían un conjunto de opiniones filosóficas dudosas, opiniones que nosotros, ahora podríamos desear rechazar. Pero Rawls piensa

que el remedio no consiste en formular opiniones mejores sobre los mismos temas. Dice, en efecto:

Puesto que la justicia en cuanto equidad es entendida como una concepción política de la justicia aplicada a una sociedad democrática, trata en lo posible de no invocar asertos filosóficos o políticos de ningún tipo. Más que nada, trata de basarse solamente en algunas ideas intuitivas fundamentales, que se hallan radicadas en las instituciones políticas de una sociedad democrática y en la tradición interpretativa pública de esas ideas. De esta manera esperamos que tal concepción práctica de la justicia esté sostenida cuando menos por aquello que podríamos denominar un “consenso superpuesto”, vale decir por todas las opuestas doctrinas filosóficas que se presume pueden vivir y reclutar adherentes en una sociedad democrática razonablemente justa y bien ordenada.<sup>9</sup>

Rawls sugiere que, en lugar de promover la búsqueda de “un orden moral anterior e independiente”, cuando lo que se tiene como mira es una concepción de la justicia es necesario limitarse a recoger “algunas convicciones consolidadas, como la fe en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud”, y además “se debe tratar de organizar las ideas intuitivas fundamentales y los principios implícitos en esas convicciones en una coherente concepción de la justicia”. Esta actitud es completamente historicista y antiuniversalista.<sup>10</sup> Rawls puede de todo corazón coincidir con Hegel en contra de Kant, y con los críticos contemporáneos del liberalismo, en el hecho de que el intento del Iluminismo de liberarse de la tradición y la historia apelando a la “naturaleza” o a la “razón” es un autoengaño.<sup>11</sup> Puede considerar tal apelación como un intento mal dirigido de instar a la filosofía a que haga lo que la teología no había logrado hacer, y puede considerar a su propio esfuerzo “de detenerse en la superficie, filosóficamente hablando”, como un desarrollo posterior del rechazo iluminista de la teología.

De acuerdo con la concepción de Rawls que aquí describo, no son necesarias, como premisas de la política, disciplinas como la “antropología filosófica”, sino que resultan suficientes la historia y la sociología. Rawls coincidiría de buena gana con uno de sus críticos comunitarios —Michael Sandel— en el hecho de



que somos "criaturas reflexivas que se autointerpretan",<sup>12</sup> pero no compartía la idea de que nuestra autointerpretación nos requiere la posesión de una interpretación preliminar de nosotros mismos como seres "en cierto sentido necesarios, no contingentes y *a priori* respecto de cualquier experiencia específica".<sup>13</sup> Algunos de nuestros predecesores pueden haber pedido una interpretación de esa índole, tal como otros predecesores pedían una interpretación de sus relaciones mutuas a su hipotético creador. Pero nosotros —nosotros, herederos del Iluminismo, para quienes la justicia ha pasado a ser la primera virtud—, no necesitamos ni una ni otra cosa. Podemos ser tan indiferentes a las controversias filosóficas sobre la naturaleza del yo como lo era Jefferson a las disputas teológicas sobre la naturaleza de Dios. Este último punto sugiere una forma de afinar mi afirmación de que la defensa que Rawls ejerce de la tolerancia filosófica es una prolongación plausible de la defensa de la tolerancia religiosa ejercida por Jefferson. Ambas cosas, "religión" y "filosofía", son imprecisos términos-paraguas, supeditados los dos a una redefinición convincente. Si tales términos son definidos de un modo lo bastante comprensivo, podrá decirse de cualquiera, e inclusive del ateo, que posee una religión (en el sentido de un determinado "símbolo del fin último"). Igualmente podrá decirse de cualquiera, e incluso de quien rehúye la metafísica y la epistemología, que posee "presupuestos filosóficos".<sup>14</sup> No obstante, y tanto para interpretar a Jefferson como a Rawls, debemos hacer uso de definiciones más restringidas. Supongamos que "religión" signifique, en las intenciones de Jefferson, el conjunto de argumentaciones en torno de la naturaleza y al verdadero nombre de Dios —e, inclusive, en torno de su existencia—. <sup>15</sup> Supongamos que "filosofía" signifique, en las intenciones de Rawls, el conjunto de argumentaciones en torno de la naturaleza del ser humano, y en fin de cuentas en torno del hecho de que exista algo que podamos llamar "naturaleza humana".<sup>16</sup> Al emplear estas definiciones podemos decir que Rawls requiere que las cuestiones relativas a la naturaleza y al fin del hombre sean separadas de la política; que las cuestiones sobre el objeto de la existencia humana, sobre el significado de la vida humana, queden reservadas al ámbito privado. Una democracia liberal no estará dirigida a desvincular

toda opinión sobre este tema "de la coerción de las leyes", sino que se propondrá separar las discusiones a ese respecto de las que estén centradas en la política social.

La definición de "filosofía" que he sugerido no es tan artificiosa y *ad hoc* como podría parecer. Los historiadores del pensamiento suelen considerar a "la naturaleza del individuo" o a "la naturaleza humana" como el tema que reemplazó de manera gradual a Dios cuando comenzó la secularización de la cultura europea. Son estos los temas paradigmáticos de la filosofía, desde el siglo XVII hasta hoy. Mientras sigamos pensando que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos —es decir, mientras pensemos que el método de Rawls del equilibrio reflexivo (basado en el intercambio entre intuiciones acerca de la deseabilidad de que determinadas acciones e intuiciones produzcan determinados resultados sobre los principios generales, sin que ninguno de los dos momentos prevalezca sobre el otro) no es suficiente—, este autor deseará que sea tomada en consideración la "autoridad" de esos principios generales. La "filosofía", en el sentido en que acabo de definirla, es la búsqueda de tal autoridad; una búsqueda conscientemente diferenciada de la religión por medio de su insistencia en el hecho de que la "naturaleza humana" o la "razón" pueden cumplir la función que en otros tiempos estaba asignada a Dios. Dios, la naturaleza humana y la racionalidad son, por decirlo así, funcionalmente intercambiables. Todo cuanto sabemos de cierto respecto de cada uno de esos conceptos es que, si no sirven para legitimar algunos principios normativos, de poco valen.

Quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo requerirán de una premisa religiosa o filosófica para la política.<sup>17</sup> Pero Rawls sugiere que, cuando la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, la necesidad de tal legitimación deja gradualmente de ser sentida. Y es que una sociedad como esa podrá adaptarse a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un afortunado acuerdo entre individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas.<sup>18</sup> Esa será una sociedad que valorizará la idea del "fin de la ideología", que considerará el equilibrio reflexivo como el único método necesario para las

decisiones de política social. Una sociedad de ese tipo, al tomar sus decisiones, al establecer una comparación entre principios e intuiciones para equilibrarlos, tenderá a prescindir de unos y otras cuando derivan de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad. De hecho, esa sociedad verá tales explicaciones, no ya como el fundamento de las instituciones políticas sino, en el peor de los casos, de los fetiches filosóficos, y en el mejor como expresión de los temas que tienen relevancia para la búsqueda privada de perfección individual, pero no para la política social.<sup>19</sup>

Con el fin de analizar la oposición entre el propósito de Rawls de “permanecer en la superficie, filosóficamente hablando”, y el intento tradicional de alcanzar “los fundamentos filosóficos de la democracia”, me referiré brevemente al libro de Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Este trabajo, claro y enérgico, proporciona argumentaciones muy elegantes y ceñidas contra el intento de hacer uso de cierta concepción del yo, de cierta visión metafísica de los seres humanos, para legitimar la política liberal. Sandel atribuye a Rawls ese intento. Muchas personas, y yo entre ellas, tomaron en un principio a *Una teoría de la justicia* como un intento de ese género. Leímos la obra como una continuación del esfuerzo iluminista por basar nuestras intuiciones morales en una concepción de la naturaleza humana; más específicamente, como un proyecto neokantiano de basarlas en la noción de “racionalidad”. Sin embargo, los escritos de Rawls que sucedieron a *Una teoría de la justicia*, nos han ayudado a comprender que habíamos interpretado erróneamente su libro, que habíamos puesto el énfasis en los elementos kantianos de él, en detrimento de los hegelianos y deweyanos. Esos escritos posteriores hacen mucho más explícita que en el libro citado la doctrina metafísica de Rawls según la cual

lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser en relación con un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros.<sup>20</sup>



Si se la vuelve a leer a la luz de párrafos como el citado, la *Teoría de la justicia* no aparece ya como un trabajo encaminado a brindar una interpretación filosófica del ser humano, sino solamente a una descripción histórico-sociológica de lo que somos en la actualidad.

(Sandel) considera a Rawls como si éste nos ofreciera una “deontología de aspecto humeano”, es decir, una aproximación universalista kantiana al pensamiento social, sin el inconveniente de la metafísica idealista de Kant. Opina Sandel que una aproximación de esa clase no puede funcionar; que una teoría social o una ética del tipo de la que Rawls tiene en miras requiere de nosotros la postulación de un yo de la clase del que fue inventado por Descartes y por Kant: un yo que puede ser distinguido del “yo empírico” kantiano, como un algo que “posee” variados “deseos, voluntades y propósitos”, en lugar de ser una mera concatenación de creencias y deseos. Puesto que tal concatenación —lo que Sandel llama un “argumento radicalmente situado”<sup>21</sup>— es todo cuanto nos ofrece Hume, Sandel piensa que el proyecto de Rawls está condenado desde el principio.<sup>22</sup> Según la interpretación de (Sandel) la doctrina de Rawls por la cual “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”, requiere la renuncia a la pretensión metafísica, por la cual “sobre la base de una teleología invertida, lo que resulta más esencial para nuestra personalidad no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad de elegirlos. Y esa capacidad se halla colocada en un yo que debe ser anterior a los fines que elige”.<sup>23</sup>

No obstante, si se lee *Una teoría de la justicia* desde un ángulo más político que metafísico, puede observarse que cuando Rawls dice que “el yo está antes que los fines que persigue”<sup>24</sup> no quiere decir que exista una entidad llamada “yo” que es diferente de la trama de creencias y deseos que “posee”. Cuando dice que “no debemos intentar dar forma a nuestra vida, remitiéndonos en primer término al bien definido de modo independiente”,<sup>25</sup> no funda este “debemos” en una afirmación referida a la naturaleza del yo. Su “debemos” no tiene que ser interpretado como un “a causa de la naturaleza intrínseca de la moralidad”,<sup>26</sup> ni

tampoco como un “a causa del hecho de que la capacidad de elección constituye la esencia de la personalidad”, sino más bien como un “a causa del hecho de que *nosotros* —los modernos herederos de las tradiciones de tolerancia religiosa y de gobierno constitucional— ponemos a la libertad por encima de la perfección”.

Esta voluntad de referirse a lo que *nosotros* hacemos evoca, como ya he dicho, el espectro del relativismo. Sandel, convencido de que Rawls comparte el temor kantiano respecto de ese fantasma, está persuadido de que Rawls se halla en búsqueda de un “punto de Arquímedes”, a partir del cual se pueda evaluar la estructura fundamental de la sociedad. Un “punto de partida”, pues, “que no se halle comprometido con sus implicaciones en el mundo ni tampoco disociado por entero de él y, en consecuencia, descalificado por su mismo apartamiento”.<sup>27</sup> Pero es precisamente esa idea de que un punto de partida pueda resultar “comprometido con sus implicaciones en el mundo” la que rechaza Rawls. Los comunitarios que abrazan posturas filosóficas, como Sandel, son incapaces de imaginar un terreno intermedio entre el relativismo y una “teoría del argumento moral”; una teoría que no atañe, por ejemplo, a la tolerancia religiosa y las economías de mercado, sino al ser humano como tal, visto ahistóricamente. Rawls, precisamente, trata de definir un terreno intermedio de esa clase.<sup>28</sup> Cuando habla de un “punto de Arquímedes” no se está refiriendo a un punto situado fuera de la historia, sino sencillamente a esa clase de hábitos sociales sedimentados que dejan amplio margen para la elección de opciones posteriores. Así, por ejemplo, dice:

El resultado de estas consideraciones es que la justicia como equidad no se halla, por así decirlo, a merced de las exigencias y los intereses existentes. El punto de Arquímedes lo establece la justicia para evaluar el sistema social sin recurrir a consideraciones *a priori*. El fin global de la sociedad se halla definido en sus líneas fundamentales de manera independiente de los deseos y las necesidades personales de sus miembros actuales. Se define una concepción ideal de la justicia porque son justamente las instituciones las que promueven la virtud de la

justicia y desalientan los deseos y las aspiraciones que resultan incompatibles con ella. Por supuesto, el ritmo del cambio y las reformas particulares que se hacen necesarias en un momento dado dependen de las condiciones contingentes. Pero la concepción de la justicia, la forma general de una sociedad justa y el ideal de individuo compatible con ella no son igualmente dependientes. No hay lugar para las cuestiones de si el deseo de los hombres de interpretar el papel del superior o del subordinado no resulta lo suficientemente grande como para avalar instituciones autocráticas, o de si la idea que los hombres tienen de las prácticas religiosas ajenas no resulta tan insoportable como para inducir la negación de la libertad de conciencia.<sup>29</sup>

Decir que no hay lugar para las objeciones que formularían Nietzsche o Loyola no significa afirmar que las concepciones de ambos son ininteligibles (“lógicamente incoherentes”, “conceptualmente confusas”, etcétera), y ni siquiera que están basadas en una teoría incoherente del yo. Y tampoco significa decir *solamente* que nuestras preferencias se hallan en conflicto con las de ellos.<sup>30</sup> Significa afirmar que entre estos hombres y nosotros el conflicto es tan grande que la palabra “preferencia” constituye un término errado para expresarlo. Nosotros, herederos del Iluminismo, pensamos que personas de esa clase son locos. Y ello sucede porque no hay manera de considerarlos como conciudadanos de nuestra democracia constitucional, como individuos cuyos proyectos vitales podrían, con un poco de ingenio y buena voluntad, adaptarse a los de los demás ciudadanos. No es que sean locos por haber comprendido mal la naturaleza ahistórica del ser humano. Lo son porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica.<sup>31</sup>

Decir que Rawls tomaría una actitud historicista de esa clase significa poner en entredicho la afirmación de Sandel de que la doctrina de Rawls acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno presupone una teoría del yo que no es la de “un sujeto radicalmente situado”. Más concretamente, significa rechazar la pretensión de Sandel de que “entre sujeto y situación” existe

“una distancia que es necesaria para todo intento de separación entre ambos momentos, y esencial para el aspecto insuprimiblemente *posesivo* de cualquier concepción coherente del yo”.<sup>32</sup> Para definir este aspecto, dice Sandel: “Yo no puedo estar nunca constituido por entero por mis atributos [...], debe haber siempre un atributo que *tengo*, en vez de serlo”. Según la interpretación de Rawls que aquí propongo, no nos hace falta establecer una distinción categórica entre el yo y su situación. Podemos abandonar la distinción entre un atributo del yo y un constituyente del yo, entre los accidentes del yo y su esencia, como meramente metafísica.<sup>33</sup>

En particular, podemos abandonar la sugerencia kantiana de que nuestro sentido de “lo justo” brota de una zona del alma distinta, más central respecto de nuestro sentido de “lo bueno”. Sandel tiene razón cuando afirma que “el concepto de un sujeto dado con anterioridad a, e independientemente de, sus objetos, ofrece a la ley moral una fundamentación que [...] completa eficazmente la visión deontológica”, pero prestar a Rawls semejante concepto es ofrecerle un presente envenenado. Es como atribuirle a Jefferson un argumento en favor de la tolerancia religiosa basado en la exégesis de las Escrituras; el rechazo del presupuesto de que la ley moral necesita una “fundamentación” es precisamente lo que distingue a Rawls de Jefferson. Ese hecho le permite precisamente al primero ser un naturalista deweyano que no necesita ni una distinción entre voluntad e intelecto ni una diferenciación entre los constituyentes del yo y sus atributos. Rawls no *requiere* una “visión deontológica completa”, susceptible de explicar *por qué* debemos dar a la justicia la prioridad sobre nuestra concepción del bien. Examina las consecuencias de la afirmación de que aquélla tiene la prioridad, no los presupuestos de esa afirmación.<sup>34</sup> Rawls no está interesado en las condiciones de la identidad del yo, sino solamente en las condiciones para formar parte de una sociedad liberal.

Damos por descontado que Rawls no está intentando ofrecer una deducción trascendental del liberalismo norteamericano, ni tampoco trata de proporcionar bases filosóficas a las instituciones democráticas, sino que simplemente procura sis-

tematizar los principios e intuiciones característicos de quienes viven en el marco de esas instituciones. Con todo, podría parecer que todas las importantes cuestiones planteadas por los críticos del liberalismo han sido eludidas. Considérese, por ejemplo, la afirmación de que nosotros, los liberales, podríamos sencillamente dejar de lado a Nietzsche y a Loyola, considerándolos locos. Cabe imaginar que uno y otro replicarían hallarse por completo conscientes de que sus modos de ver los harían ineptos para ser ciudadanos de una democracia constitucional, y que el típico miembro de una democracia de ese tipo los consideraría locos. Pero ellos tomarían tales hechos como elementos adicionales contra la democracia constitucional. Pensarían que la clase de persona que es fruto de una democracia semejante no es lo que un ser humano debe ser.

Parecemos encontrarnos ante un dilema. Negarse a la discusión acerca de lo que un ser humano debería ser, o a lo que debería parecerse, denota cierto desprecio por el espíritu de compromiso y de tolerancia que es esencial para la democracia. Pero la identificación de argumentos en pro de la pretensión de que los seres humanos deben ser liberales y no fanáticos nos llevaría de nuevo a una teoría de la naturaleza humana, esto es, a la filosofía. La manera de escapar de este aparente dilema consiste en insistir en el hecho de que no necesariamente todo argumento tiene que ser planteado en los términos en que se lo presenta. Compromiso y tolerancia no pueden extenderse hasta el extremo de aceptar moverse en el marco de cualquier vocabulario que nuestro interlocutor desee utilizar. Precisamente del modo como Jefferson no permitía que la Escritura estableciera los términos para la discusión de las instituciones políticas alternativas, igualmente Rawls se halla en situación de no poder permitir que la respuesta a la pregunta: “¿Qué tipo de ser humano estáis tratando de plasmar?”, determine la respuesta al interrogante: “¿La justicia está antes que todo?” No existe prueba más notable en favor del hecho de que las instituciones democráticas deben ser valoradas sobre la base del tipo de individuos que producen que la que pueda existir en favor de que se las debe justipreciar sobre la base de los mandamientos divinos.

No hay prueba alguna de que exista un tipo cualquiera de orden natural de acuerdo con el cual resulte posible discutir semejantes argumentaciones. La idea de que las controversias de orden moral y político debieran ser siempre "reducidas a los primeros principios" es razonable sólo si implica que debemos buscar un terreno común con la esperanza de lograr el consenso. Pero se vuelve distorsionante si se la interpreta como pretensión de que hay un orden natural de premisas de las cuales deben deducirse las conclusiones morales y políticas, para no hablar de la premisa de que un interlocutor particular cualquiera (por ejemplo, Nietzsche o Loyola), ya ha logrado individualizar el citado orden.

El espíritu de compromiso y de tolerancia sugiere ciertamente que deberemos hallar un terreno común con Nietzsche y con Loyola, pero no es posible predecir dónde lo hallaremos, y tampoco si lograremos encontrar ese terreno común. La tradición filosófica ha dado por sentado que existen ciertos temas (por ejemplo, "¿En qué consiste la voluntad de Dios?", "¿Qué es el hombre?"), respecto de los cuales cada uno de nosotros tiene, o debería tener, sus opiniones personales, y que estos temas tienen precedencia, en orden de importancia, sobre los que se hallan en discusión desde el ángulo político. Tal presupuesto es paralelo al de que los seres humanos poseen un centro natural que la indagación filosófica puede individualizar e iluminar. Por el contrario, la consideración de que los seres humanos son nexos de creencias y deseos carentes de centro, y de que su vocabulario y sus opiniones son determinados por las circunstancias históricas, plantea la posibilidad de que tal vez no exista entre dos nexos de ese tipo bastante terreno en común como para que sea posible la coincidencia sobre temas políticos, o por lo menos para que la discusión de tales temas resulte provechosa.<sup>35</sup> Llegamos, pues, a la conclusión de que Nietzsche o Loyola son locos porque sustentan opiniones insólitas sobre ciertos temas "fundamentales"; en todo caso llegamos a esa conclusión sólo después de que numerosas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos han convencido de que no es posible llegar a nada.<sup>36</sup>

Este modo de aprehender el primer vértice del dilema que he

delineado más atrás puede ser sintetizado diciendo que Rawls coloca a la democracia política en el primer lugar y a la filosofía, en el mejor de los casos, en el segundo. Preserva la enseñanza socrática respecto del libre intercambio de opiniones, sin la enseñanza platónica respecto de la posibilidad de un acuerdo universal; una posibilidad asegurada por doctrinas epistemológicas como la teoría platónica de la reminiscencia, o la kantiana de la relación entre conceptos puros y empíricos. Rawls desvincula el problema de saber si debemos ser tolerantes y socráticos del de saber si esta estrategia nos conducirá o no a la verdad. Y se contenta con el hecho de que ella debería conducirnos a cualquier equilibrio reflexivo interobjetivo alcanzable, dada la contingente adaptación entre los sujetos en cuestión. La verdad, entendida en sentido platónico como la comprensión de lo que Rawls llama "un orden que nos antecede y nos ha sido dado", sencillamente es irrelevante para la democracia política. Y así, tampoco la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana, llega a su vez a ser relevante. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene precedencia sobre la filosofía.

Esta conclusión puede parecer expuesta a una objeción obvia. Podría pensarse que yo rechazo cualquier relación con las teorías filosóficas acerca de la naturaleza de los hombres y las mujeres, justamente sobre la base de una teoría análoga. Pero quiero hacer notar que, aun cuando afirmo que Rawls puede *contentarse* con un concepto del yo humano como nexo sin centro de creencias y deseos condicionados históricamente, eso no significa que esté sugiriendo que este autor *necesita* una tal teoría. Una teoría de ese tipo no ofrece *base alguna* a la teoría de la sociedad liberal. Si alguien *desea* un modelo del yo humano, entonces esa imagen de un nexo carente de centro colmará su deseo. Pero, para los fines de una teoría de la sociedad liberal, puede prescindirse de semejante modelo. Son suficientes el sentido común y la ciencia social, áreas de argumentación en las que el "yo" aparece raras veces.

Si, pese a todo, uno posee el gusto de la filosofía —es decir, si su vocación, su personal búsqueda de la perfección, implica

construir modelos relativos a entidades tales como el "yo", el "conocimiento", el "lenguaje", la "naturaleza", "Dios" o la "historia", y a continuación practicar juegos malabares con ellos, a fin de que se adapten uno con otro— *querrá* tener una imagen del yo. Puesto que mi vocación personal es de esa clase, y la identidad moral alrededor de la cual deseo construir tales modelos es la de un ciudadano perteneciente a un estado democrático liberal, recomiendo la imagen del yo, como nexo carente de centro y contingente, a los que poseen gustos e identidades similares a los míos. Pero no la recomendaría a quienes poseen vocación parecida pero identidades morales distintas (elaboradas, por ejemplo en torno al amor de Dios o a la nietzscheana superación de sí, o a la cuidadosa representación de la realidad como efectivamente es, o a la búsqueda de la "única respuesta justa" a los problemas morales, o a la natural superioridad de un determinado tipo de carácter). Personas de esa clase necesitan un modelo del yo más complicado, más interesante y menos ingenuo; un modelo que se combine de manera compleja con complejos modelos de cosas como la "naturaleza" o la "historia". Ello no obsta para que personas de esa clase puedan ser, por razones pragmáticas antes que morales, leales ciudadanos de una sociedad democrática liberal. Pueden despreciar a la mayor parte de sus conciudadanos, pero hallarse igualmente dispuestas a admitir que la preponderancia de tales caracteres despreciables es un mal menor comparado con la pérdida de la libertad política. Esas personas pueden estar melancólicamente agradecidas del hecho de que su sentido particular de la identidad moral, y los modelos del yo que construyen para estructurar tal sentido —la forma en que ocupan su soledad— no sean objetos de interés por parte de un Estado de esa clase. Rawls y Dewey han mostrado de qué forma el Estado liberal puede ignorar la diferencia entre la identidad moral de Glaucón y la de Trasímaco, del mismo modo que ignora la diferencia entre las identidades religiosas de un arzobispo católico y un profeta mormón.

De todos modos, existe un *saber paradójico* en esta actitud respecto de las teorías del yo. Uno podría sentir la tentación de decir que, tras lograr escapar de una suerte de paradoja autorreferencial, sólo se consigue caer en una paradoja distinta. En

efecto, se supone que uno es libre de construir el modelo del yo que más le plazca, para adaptarlo a su política, a su religión o a su propio y personal sentido del significado de la propia vida. Ello presupone a su vez que no existe una "verdad objetiva" en cuanto a qué es *realmente* el yo del hombre. Pero ésta parece ser una pretensión que sólo resultaría justificada sobre la base de una concepción metafísico-epistemológica de tipo tradicional. Porque, si hay algo que tenga que ver con semejante concepción, ese algo es de seguro la cuestión de qué es y qué no es una "realidad efectiva". Así, mi tema debe volver, por fin, a los primeros principios filosóficos.

Sólo puedo decir aquí que, si en verdad hubiera una realidad efectiva individualizable en el problema de qué es una realidad efectiva, resulta indudable que las disciplinas capaces de descubrir la metarrealidad serían sin duda la metafísica y la epistemología. No obstante, pienso que la idea misma de una "realidad efectiva" es un concepto del cual conviene prescindir. Filósofos como Davidson y Derrida nos han ofrecido, creo, buenas razones para suponer que las distinciones *physis-nomos*, *in se-ad nos* y objetivo-subjetivo eran los peldaños de una escalera de mano, a los que podíamos, tranquilamente, tirar a la basura. El problema de saber si las razones que estos filósofos han ofrecido para demostrar sus concepciones son o no, en sí mismas, razones metafísico-epistemológicas o, en caso de que no lo sean, qué clase de razones, me parece inútil y estéril. Una vez más vuelvo a la estrategia holística de insistir en que el equilibrio reflexivo es todo aquello de lo que tenemos necesidad; que no hay ningún orden natural de justificación de las propias creencias, ningún recorrido preestablecido que deba ser transitado por un argumento. El poder liberarse de la idea de un recorrido de esa clase me parece uno de los muchos beneficios que proporciona concebir al yo como un nexo carente de centro. Otro de sus beneficios es que problemas como el de saber ante quién debemos justificarnos —a quién hay que considerar un fanático, y a quién una persona digna de respuesta— pueden ser tratados como cuestiones posteriores, de las cuales es posible liberarse en el curso del proceso dirigido a obtener un equilibrio reflexivo.

Puedo sin embargo formular una aclaración para contrabalancear la actitud de frívolo esteticismo que estoy adoptando ante las cuestiones filosóficas tradicionales. Ella consiste en que, tras esa frivolidad, hay un fin moral. La actitud de alentar la frivolidad en relación con los temas filosóficos tradicionales sirve para lo mismo que serviría la de alentar la frivolidad respecto de los temas teológicos tradicionales. Del mismo modo que el surgimiento de la economía de mercado, la alfabetización, la proliferación de géneros artísticos y el irreductible pluralismo de la cultura contemporánea, también esta frivolidad y superficialidad filosófica ayuda a cargar con el desencanto del mundo. Ayuda a hacer más pragmáticos a los habitantes del mundo, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental.

Si la identidad moral de una persona consiste en ser ciudadana de un sistema de gobierno liberal, ello significa que alentar la frivolidad servirá a sus fines morales. El compromiso moral, después de todo, no requiere que se tomen en serio todos los problemas que han sido tomados en serio, por motivos morales, por los propios conciudadanos. Puede requerir precisamente lo contrario. Puede requerir que se procure liberar a éstos de la costumbre de tomarse demasiado en serio los argumentos de este tipo. Puede que existan serias razones para burlarse de ellos. Más genéricamente, deberíamos presumir que no siempre la estética es enemiga de la moral. Hasta me atrevería a sostener que en la historia reciente de las sociedades liberales la voluntad de ver las cosas estéticamente, el querer admitir aquello que Schiller llamaba “juego” y descartar lo que Nietzsche definía como “espíritu de seriedad”, ha sido un importante medio de progreso moral.

En este punto ya he dicho cuanto debía decir sobre la afirmación comunitaria de que la teoría social del Estado liberal descansa sobre presupuestos filosóficos falsos. Espero haber proporcionado razones para pensar que lo comunitario, en su crítica del liberalismo, debería descartar este argumento para desarrollar, en cambio, algunos de los dos siguientes: el empírico, por el cual las instituciones democráticas no pueden combinarse con el sentido de un fin común del que se nutrían las sociedades predemocráticas, o el moral, para el cual los éxitos

del liberalismo son un precio demasiado alto que debemos pagar, a cambio de la eliminación de los males anteriores. Si los críticos comunitarios del liberalismo se hubieran limitado a estos dos argumentos, habrían podido evitar esa suerte de nota melancólica con que, significativamente, concluyen sus libros. Heidegger, por ejemplo, nos dice que “hemos llegado demasiado tarde para los dioses, y demasiado pronto para el Ser”. Unger finaliza *Knowledge and Politics* con una apelación al *Deus absconditus*. MacIntyre concluye *After Virtue* diciendo que nosotros “estamos esperando, no a Godot, sino a otro —indudablemente muy distinto del primero—, San Benito”.<sup>37</sup> Sandel, a su vez, finaliza diciendo que el liberalismo “olvida la posibilidad de que, cuando la política funciona bien, conocemos un bien común que no podemos conocer individualmente”, pero no indica ningún candidato a desempeñar este papel de bien común.

En lugar de sugerir de esta forma que la reflexión filosófica o un regreso a la religión nos permitirían devolver al mundo su antiguo encanto, estos pensadores comunitarios deberían detenerse, me parece, en la cuestión de si el desencanto, en fin de cuentas, nos ha hecho más mal que bien, o de si creó más peligros que los que neutralizó. Para Dewey, el desencanto en el ámbito comunitario y público era el precio que debía ser pagado por la liberación espiritual, privada e individual, por ese tipo de liberación que Emerson pensaba que era típicamente norteamericana. Dewey estaba tan consciente como Weber de que había que pagar un precio, pero pensaba que valía la pena pagarlo. Consideraba que ninguno de los bienes conseguidos por las sociedades anteriores habría merecido que se lo recuperara si el precio a pagar por ello consistiera en una disminución de nuestra capacidad de dejar a la gente sola, de dejarla que intentara dar forma a su personal visión de la perfección. Admiraba el hábito norteamericano de dar a la democracia prioridad sobre la filosofía, y de preguntar, a propósito de cualquier concepción acerca del significado de la vida: “Poner en práctica esta concepción, ¿no podría interferir en la capacidad de otros para conseguir su salvación?” Dar prioridad a esta cuestión no es más “natural” que lo que pueda serlo, digamos, dar prioridad al interrogante de MacIntyre: “¿Qué tipo de ser

humano surge de la cultura liberal?”, o al de Sandel: “¿Puede una comunidad de personas que colocan la justicia en primer término llegar a ser nunca algo más que una comunidad de extraños?” El problema de saber cuál de estos temas tiene prioridad sobre los demás es necesariamente soslayado por *cada uno*. Ninguno es más arbitrario que otro cualquiera. Pero eso significa decir que nadie es arbitrario, y nada más. Cada uno se limita a insistir en el hecho de que las creencias y los deseos que le son más caros deberían aparecer antes en el orden de la discusión. Eso no es arbitrariedad, sino sinceridad.

El peligro de devolver al mundo su encanto, desde un punto de vista deweyano, consiste en el hecho de que ello podría interferir en el desarrollo de lo que Rawls llama “una unión social de uniones sociales”,<sup>38</sup> uniones que podrían (según Emerson, deberían) ser muy reducidas. Y es que resulta muy difícil sentirse fascinados por una visión del mundo y ser tolerantes con todas las demás. No he buscado tratar el problema de saber si Dewey tenía o no razón en su evaluación de los peligros y las promesas correspondientes. Sencillamente he sostenido que una evaluación tal no presupone ni implica una teoría del yo. Y ni siquiera he tratado de debatir la predicción de Horkheimer y Adorno, según la cual la “racionalidad disolvente” del Iluminismo terminará por conducir a las democracias liberales a su ruina. Lo único que tengo que decir respecto de esta predicción es que el colapso de las democracias liberales no constituiría por sí solo una gran prueba en favor del argumento de que las sociedades humanas no pueden sobrevivir sin opiniones ampliamente compartidas sobre las cuestiones últimas: nuestro lugar en el universo y nuestra misión sobre la Tierra. Es probable que dichas sociedades no puedan sobrevivir sin esas condiciones, pero el colapso final de las democracias, por sí mismo, no demostraría que las cosas son realmente así, del mismo modo que tampoco demostraría que las sociedades humanas necesitan un rey, o que la comunidad política no puede subsistir sino en el marco de las pequeñas ciudades-estado.

Jefferson y Dewey describieron a los Estados Unidos como un “experimento”. Si todos los experimentos de esta clase fracasan, nuestros descendientes aprenderán algo importante.

Pero no aprenderán una verdad filosófica, ni tampoco una verdad religiosa. Adquirirán, simplemente, algún tipo de advertencia acerca de los aspectos que deberán tener en cuenta cuando den vida al siguiente experimento. Aunque nada sobreviviera de la época de las revoluciones democráticas, acaso nuestros descendientes recuerden, al menos, que las instituciones sociales *pueden* ser vistas como experimentos de cooperación antes que como intentos de concretar un orden universal y ahistórico. Resulta difícil creer que sea éste un recuerdo que no vale pena conservar.<sup>39</sup>

#### NOTAS

<sup>1</sup> *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. Lipscomb and Branch, Washington, 1905, I, págs. 66-7.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, II, pág. 221.

<sup>3</sup> Cfr. R. B. Davis, *Intellectual Life in Jefferson's Virginia*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1972, pág. 124. Davis cita aquí la afirmación de Patrick Henry, para quien el deísmo es “sólo otro nombre del vicio y la depravación”, y la de John Randolph, de que el deísmo “necesariamente conduce, a través del más fácil de los razonamientos”, al ateísmo.

<sup>4</sup> *The Writings of Thomas Jefferson*, cit., XIV, págs. 139-44.

<sup>5</sup> Cfr. el segundo tomo de la biografía de Dumas Malene, *Jefferson and his Time*, Little-Brown, Boston, 1951, pág. 104.

<sup>6</sup> Desde luego, estos autores difieren entre sí. Horkheimer y Adorno, MacIntyre y Unger (al menos en su primer trabajo, *Knowledge and Politics*, si no en *Politics* [este ensayo de Rorty, escrito originalmente en inglés, fue publicado en italiano en 1986; el autor alude con frecuencia en las notas a trabajos que todavía estaban en curso de publicación, T.], escriben en tonos de desesperación apocalíptica, próximos al del último Heidegger. El tono adoptado por Taylor, Sullivan y Bella se abre más a la esperanza: en ese aspecto, estos autores parecen hallarse más cerca de Habermas que de Heidegger. Sus esperanzas se concentran en la reconquista de los ideales de la “virtud republicana” que, a su entender, se mostraron incompatibles con el individualismo implícito en la antropología filosófica del Iluminismo. No voy a discutir tales diferencias en este ensayo, pero la mayor parte de mis referencias será a los críticos moderados del Iluminismo, más bien que a los desesperados o a los violentos.

<sup>7</sup> Raras veces eran aplicadas tales leyes. Cfr., al respecto, Bernard Bailyn,